

Las fiestas pluriculturales en la modernidad vasca globalizada

(The multicultural holidays in the Basque globalized modernity)

HOMOBONO MARTÍNEZ, José Ignacio

Universidad del País Vasco (UPV/EHU). Fac de CC. Sociales y de la Comunicación. Dpto. de Sociología. Apartado 644.

48080 Bilbao

joseignacio.homobono@ehu.es

La sociedad vasca de la modernidad tardía es pluricultural, debido a la presencia de inmigrantes, intraestatales o transnacionales, en sus espacios públicos, en su vida cotidiana y en el tiempo festivo de sus ciudades. El estudio de las fiestas pluriculturales nos introduce en la (re)construcción de la identidad y la alteridad, de la resignificación de lo local en los barrios de inmigración.

Palabras Clave: Fiestas pluriculturales. Asociaciones de inmigrantes. Identidad y pertenencia local. Comunidades transnacionales. Visibilidad pública. Espacios públicos. Comunidad urbana.

Modernitate berantiarreko euskal gizarteak kultura anitz besarkatzen ditu, estatu barruko zein kanpoko etorkinak baitaude esparru publikoetan, eguneroko bizimoduan eta hirietako festetan. Kultura anitzen jaiak aztertzeak nortasuna eta alteritatea berreraikitza garamatza, etorkinen auzoetan tokian tokikoari eman dioten esanahi berriaren eremura.

Giltza-Hitzak: Kultura anitzen jaiak. Etorchinen elkarteak. Tokian tokiko nortasuna. Nazioaz gaindiko komunitateak. Gizartearen aurrean ikusgai egotea. Gune publikoak. Hiri komunitatea.

La société basque de la modernité tardive est pluriculturelle grâce à la présence d'immigrants, interétatiques ou transnationaux, dans ses espaces publics, dans la vie quotidienne et dans les fêtes des villes. L'étude des fêtes pluriculturelles nous plonge dans la (re)construction de l'identité et de l'altérité, de la resignification de l'aspect local dans les quartiers d'immigration.

Mots Clés: Fêtes pluriculturelles. Associations d'immigrants. Identité et appartenance locale. Communautés transnationales. Visibilité publique. Espaces publics. Communauté urbaine.

Una fenomenología emergente reclama nuestra atención: la de nuevas fiestas que eclosionan en plena dialéctica de la glocalización. Fruto de la revitalización festiva y de la redefinición de lo local en el ámbito urbano globalizado, y también de la hibridación, del mestizaje y de la interculturalidad en el conjunto de nuestra sociedad¹. Y, de este modo, aproximarse a estas formas emergentes de fiestas producidas por las comunidades transnacionales de la diáspora migratoria, que recrean su acervo ritual en las sociedades de acogida; sobre todo en los barrios multiétnicos y cosmopolitas de sus metrópolis, como parte de dinámicas que imbrican el *aquí* local con el *allí* transnacional. Sustentadas, algunas de estas celebraciones, en la universal evocación festiva de referentes identitarios, pero netamente diferenciadas de los eventos tradicionales, bien por los grupos que las protagonizan, por su significación o por ambas cosas a la vez. Porque los rasgos de la cultura festiva y popular no mueren con la globalización, sino que se reinventan y se enfocan hacia la creación de nuevas formas (Díaz Viana, 2003: 115, 133). Con una clara adaptación a los imperativos e intereses del presente, pero aún más cargadas de futuro puesto que, como toda fiesta, están dotadas de potencial performativo, en este caso de una interculturalidad emergente.

1. FIESTAS NUEVAS Y/O REVITALIZADAS EN LA MODERNIDAD LÍQUIDA

En el contexto de la modernidad se debilita el firme anclaje de identidades y sentimientos de pertenencia, condiciones que se diluyen en el de la modernidad líquida. Un modelo de sociedad en el que la acción carece de solidez y perduración (Bauman, 2003: 7-13; 2006: 9). La licuefacción y la volatilidad disuelven todo lo que se creía inmune al devenir temporal, como las lealtades inherentes al patrimonio cultural. La cultura y las relaciones sociales pierden su solidez y se ven sometidas a un intenso proceso de delicuescencia, magnificado por el creciente individualismo y la depreciación de la esfera pública. Pero el recurso a la tradición aún legítima prácticas culturales obsoletas como discurso identitario, a través de la eficacia del ritual festivo y del potencial sociable del que es portador (Ariño y G^a, 2006: 17, 20). A través de prácticas que se inscriben en un reencantamiento del mundo secularizado y globalizado. Dando lugar a formas de identificación flexibles, inciertas y fragmentarias.

En esta modernidad líquida muchas realidades se ven sometidas al precitado proceso. Y entre ellas especialmente la ciudad, percibida ya por la primera sociología urbana como encarnación de la complejidad, de la diversidad social, de la heterogeneidad cultural y de la modernidad; y por ello espacio privilegiado para la civilidad, la sociabilidad, la comunicación, el encuentro y la participación, para la expresión de identidades y estilos de vida diversos. Como mosaico de comunidades en la sociedad urbano-industrial, que en la postindustrial se convierte en paradigma de interculturalidad y de liquidez, por lo que la socioantropología urbana está abocada a atender estructuras líquidas e inestables, complejos entramados de interacciones, pautas de encuentros y fluctuaciones (Delgado, 2007: 65-66). Esta ampliación de la diversidad urbana ha convertido a la ciudad, intrínsecamente mestiza, en ciudad

1. En Euskal Herria especialmente en sus áreas urbanas y limítrofes. Donde la hibridación cultural ya era una característica presente en la sociedad industrial, particularmente en sus eventos sociables y festivos.

mestizada, donde la hibridación entre estilos de vida, valores e imaginarios urbanos abre la posibilidad de afiliaciones e identidades múltiples (Zubero, 2008: 33).

Así emergen formas ritualizadas de creación de *communitas*, vinculadas a la eclosión de nuevas identidades colectivas en el marco de la globalización, fruto de la hibridación y del mestizaje², más allá del potencial festivo como elemento cohesionador de una comunidad local autóctona. Así sucede con las comunidades transnacionales dispersadas por la emigración, que recrean su acervo ritual en las sociedades de acogida, sobre todo en los barrios multiétnicos de las metrópolis, que facilitan vivir la propia diversidad intraétnica, a la par que proporcionan ocasión para fiestas, ceremonias o eventos deportivos convertidos en ocasiones de encuentro intercultural, insertas en la dialéctica global/local y de una emergente convergencia intercultural, donde tales barrios aportan no solo el escenario físico o el espacio social, sino también representaciones simbólicas o del imaginario (Roche y Serra, 2009: 50). Porque los procesos de deslocalización deshacen la estrecha asociación entre un territorio local, una comunidad inequívocamente definida y la tradición vinculada a ambos, en beneficio de la penetración de influencias culturales exóticas y lejanas (Ariño y G^a, 2006: 21-22). Dándose una promoción generalizada de novedosas fiestas, entre el espectáculo de masas y la mercantilización, el patrimonio cultural y las reinventiones identitarias, el discurso autóctono y sus hibridaciones interculturales con lo foráneo. Ya que la fiesta puede servir como marco de emergencia de nuevos grupos enraizados localmente, capaces de emitir discursos de pertenencia común a un territorio local pese a los dispares orígenes geográficos y/o religiosos de sus participantes (Salzbrunn, 2009: 117).

Este proceso se enmarca en la revitalización del fenómeno festivo en las sociedades europeas de la globalización, que se viene produciendo desde finales de los setenta, como ha constatando J. Boissevain (1992), y que se concreta en la recuperación de agonizantes o extintas fiestas o en la invención de otras. Porque, a medida que se debilitan las tradiciones y se desencanta el mundo de la modernidad globalizada, se produce una búsqueda de sentido mediante la revitalización de identidades defensivas de referente local. A las genéricas reafirmaciones de las expresiones de sentimientos de pertenencia y de (re)construcción de identidades comunitarias, como despliegue defensivo local frente a la irrupción de valores y referentes globalizadores, en Euskal Herria se suma el proceso de construcción de las identidades étnica y nacional. Y la confluencia de intereses entre quienes emigraron a las ciudades, sus descendientes, y los nuevos residentes neorrurales por incentivar los sentimientos de pertenencia y participación en las sociedades locales de origen o de acogida; capaces de suscitar revitalizaciones de festividades decadentes en aquellas o de recomponerlas en éstas como discursos de etnicidad. Revitalización que también conlleva un mayor protagonismo de los aspectos lúdicos y sociables, de los agentes laicos y de la democratización organizativa, en detrimento de agentes y aspectos religiosos. En el ámbito urbano hay que tener en cuenta, además, las expresiones festivas en cuanto visualización en los espacios públicos de una

2. Un caso prototípico es el de Londres y su carnaval afrocaribeño de Notting Hill (d. 1964), estudiado por Cohen (1980, 1982, 1993) que nació como fiesta pluriétnica organizada en un barrio popular, y que se ha convertido en escenificación de la cultura antillana en Inglaterra, en instrumento reivindicativo de esta identidad cultural y de lucha contra la segregación racial.

interculturalidad que ya caracteriza a nuestras ciudades, inherente a la inmigración transnacional. Porque las fiestas también son capaces de expresar una nueva gama de identidades heteróclitas, y de intervenir en las estrategias simbólicas de la glocalización (Boissevain, 1999: 57-62; Homobono, 2006 a: 31-33).

Pese a lo afirmado por algunos investigadores, la constatación de la mayoría apunta a que esta eclosión de nuevas fiestas se efectúa sin detrimento de las del calendario tradicional, muchas de ellas incluso recuperadas o reinventadas. Aunque sometidas, todas ellas, a una adecuación al calendario laboral (finés de semana y vacaciones), a la secularización y al protagonismo de entidades asociativas; en detrimento de grupos festivos tradicionales, a una resignificación en clave identitaria que privilegia las expresiones de sociabilidad, y a una omnipresente comensalidad que sella nuevas y viejas solidaridades. Subordinando a este binomio cualquier rasgo de tipo folklórico o religioso, instrumentalizados en cuanto expresivos de identidad y constitutivos de diferencia.

2. FIESTAS PLURICULTURALES

Otra característica de las sociedades de este período, y con ellas de la nuestra, es la de añadir a su ya intrínseca complejidad y diversidad la pluriculturalidad impuesta por la presencia de los inmigrantes en los espacios públicos, en la vida cotidiana e incluso en el extraordinario tiempo festivo. Tanto de la tradicional migración intraestatal como la más reciente llegada desde más allá de las fronteras estatales³. Porque unos y otros, con sus respectivas minorías regionales, nacionales o étnicas, agudizan la complejidad de quienes coexisten, se hacen visibles y se autocelebran, en un mismo espacio territorial (Álvarez de los Mozos, 2007: 32), ocupando parcelas de espacio y de tiempo público. Y, por consiguiente, la investigación socioantropológica del ciclo festivo debe ocuparse de esos “otros” alógenos que protagonizan entre “nosotros” recomposiciones festivas de sus ámbitos de origen, introduciendo el estudio de la fiesta en la candente problemática del multiculturalismo, y haciéndose eco de la eterna dialéctica de la identidad y la alteridad representada por el síndrome festivo. Contándose ya con significativas aportaciones pioneras al estudio de esta tipología festiva, especialmente en grandes urbes españolas como Barcelona o Madrid (cfr. Ariño y García, 2006: 18, 22; Martí, 2008; Pz. Rincón y G^a. Armand, 2008: 116-123). O con la reinención de un carnaval parisino cuyos agentes principales son los emigrantes transnacionales en París y en su *banlieu*, acorde con la imagen de esta capital multicultural (Salzbrunn, 2009: 118-119). Porque un hito divisorio entre las miradas antropológica y folklórica es el énfasis puesto por la primera en la otredad, representada antaño por culturas exóticas, tribales o campesinas del tercer mundo; *otro* generalizado con inequívoca presencia hoy en nuestra propia sociedad, tanto en sus ámbitos urbano como rural, y con él sus manifestaciones culturales, en interacción cotidiana y festiva con las nuestras.

Y es que, paralelamente a nuestras propias fiestas, tradicionales o novedosas, en esta sociedad pluricultural que ya es en Euskal Herria, donde celebran públi-

3. Aunque el término inmigrante está asociado hoy no tanto al procedente de las migraciones intraestatales, ni siquiera a las intraeuropeas -categorizado en este último caso como extranjero- sino a las migraciones no europeas.

camemente festividades –y con ellas devociones e identidades- colectivos inmigrados hace tiempo –un siglo para las más pioneros- desde su respectivo ámbito cultural de origen⁴. Es el caso de las celebraciones de sus respectivos patronos por parte de los colectivos regionales y sus centros o asociaciones intraestatales en las poblaciones fabriles vascongadas, así como de otros eventos festivos tradicionales o modernos, que tratan de recrear aquí originarias comunidades de pertenencia de las que se alejaron al emigrar, sin renunciar por ello a diversas modalidades de integración. Porque existe una verdadera gradación de la medida y forma en que las sucesivas oleadas de inmigrantes tienden a insertarse en la sociedad de acogida, participando de forma más activa quienes han llegado más tardíamente.

Pero también asumen este carácter intercultural sendas romerías andaluzas, como la de la Virgen de la Gracia en San Adrián, o las de la Virgen del Rocío en Azagra (d. 1984), en Rada (d. 1998) o en el Barranco de Fitero (d. 2001), todas ellas en La Ribera navarra⁵. Si la de San Adrián es más bien una procesión intraurbana en honor de la Blanca Paloma⁶, las de Azagra y Fitero adoptan el modelo de romería, en cuanto gira campestre y festiva a los respectivos parajes de La Barca, junto al Ebro, y del Barranco del Alhama. Al festejo rociero de La Barca asisten más de 2.000 personas, procedentes de estos pueblos navarros, así como de las colindantes regiones de La Rioja y Aragón. También en varias poblaciones de Bizkaia y de Gipuzkoa⁷ se celebran sendas romerías y festivales “de Abril” o de ambientación rociera, transterraciones de la Feria de Sevilla y de la Romería del Rocío, cuyo estudio cuenta con importantes precedentes en otras autonomías⁸. Podemos afirmar que, más allá de las genuinas y legítimas funciones de reproducción identitaria de comunidades andaluzas transterradas al ámbito vasco, las miniferias que remedan la sevillana de Abril o de Primavera y los eventos rocieros en numerosas poblaciones vascas⁹, representan el atractivo por el folklore de aquel origen entre agregados heterogéneos y heteróclitos, aunque su imagen especular con frecuencia distorsiona la original, ya que aquí se entrelaza con los intereses de hosteleros locales por comercializar esta estética festiva¹⁰.

4. Como los *magostos* de los centros gallegos de todo el País Vasco, y del leonés en Bilbao; o los respectivos días de Galicia en *Euskadi*, *das Letras Galegas*, *de Andalucía*, *de Extremadura*, *de Castilla y León*, etc. Así como las festividades intraestatales de *los Pueblos* (Llodio, d. 1985); Urretxu y Zumarraga, Andoain); el *Día de las Casas Regionales* (Donostia - S. S.), la *Semana de Confraternidad Regional* o el evento de la Federación de Centros Regionales en Barakaldo (Bizkaia).

5. Buena parte de los 23.600 andaluces radicados en Navarra residen en los municipios de La Ribera, donde las actividades del sector primario y sus derivados requieren abundante mano de obra.

6. Como las de Lasarte (Gipuzkoa) o la del barrio laudioarra de Latioorro (Alava).

7. Abadiño, Bermeo, Durango y Ermua (Bizkaia); Andoain, Arrasate, Errenteria, Irun, Lasarte y Zumarraga (Gipuzkoa). Así como la fiesta de la Virgen del Rocío en Barañain (Área Metropolitana de Pamplona). En 2008 la *Feria de la Primavera* andaluza de Miranda de Ebro ha sido trasladada a la vecina localidad alavesa de Rivabellosa.

8. El ciclo de rituales festivos de origen andaluz, “semejados” o transterrados en la Comunidad de Madrid, ha sido estudiado por Celeste Jiménez de Madariaga, en sucesivas publicaciones (1997 et al.).

9. Entre las primeras, la más importante es la organizada por el *Centro Andaluz Séneca* d. 1999, que congrega en el barrio vitoriano de Arriaga a 30.000 personas procedentes de un entorno regional, con expresiones musicales y comensalísticas. Los segundos tienen lugar preferentemente en Bizkaia y Guipuzkoa, pero también en el binomio interlocal laburdino constituido por Donibane-Lohitzun/Saint-Jean-de-Luz y Ziburu/Ciboure, donde la *Peña Almonte* y otros colectivos animan un *Festival Andalou*.

10. Y que tampoco es ajena a la expresión cultural de un tópico nacionalismo español, asociado durante

En aquella misma Comunidad Foral emergen significativas muestras de interculturalidad festiva transnacional, promovidas por servicios sociales municipales, centros de enseñanza, ONGs, más el asociacionismo (vecinal y cultural, local e inmigrante). Como la celebración por parte de siete Casas Regionales de Berriozar del *Día de Navarra (San Francisco Javier)*, o el festivo encuentro multicultural *Muga guztien gainetik* (Lesaka), *la Semana Intercultural de Irurtzun* y las *Jornadas interculturales de Castejón* que, desde 2006 congregan -en las comarcas de Bortziriak, Sakana y Ribera Tudelana- músicas, danzas, atuendos típicos, productos artesanales, expresiones deportivas y gastronómicas de muy diferentes países¹¹ y comunidades autónomas¹². Otros festivales interculturales tienen lugar en diversas poblaciones navarras¹³. Y es que en Navarra, donde el porcentaje de población inmigrante ya supera el 10%, sorprende por la rapidez con la que se están desarrollando las dinámicas de asentamiento y mestizaje. Hasta el punto de que algún analista vea este territorio como paradigma del modelo español de integración de los inmigrantes: el de un mestizaje estrictamente literal, frente a los modelos anglosajón de multiculturalidad o francés de asimilacionismo (Laparra, 2009: 369).

Similares convergencias festivas se producen en la Comunidad Autónoma Vasca, donde el impacto demográfico migratorio es menor, a cargo de análogos agentes, destacando entre todas ellas el festival vitoriano de *la Casa de las Américas*, con participación de colectivos de nueve países latinoamericanos. Aunque también existen otras, sobresalen las celebraciones vizcaínas de Durango (*Encuentro Intercultural, Fiesta de las Comunidades*), Ondarroa (festival *Munduko Haizeak*), Leioa (*Feria Intercultural*) y Ermua (*Fiesta Intercultural*); las guipuzcoanas de Eibar (*Fiesta de las Culturas*), Azkoitia, Orío, Tolosa (*Día del Inmigrante* o *Mundujaia*) organizada ésta por la asociación pluricultural *Ereite*, Zumaia, la *Mundumira* o fiesta intercultural itinerante entre las diversas poblaciones del valle del Deba, etc; o las alavesas de Elburgo (*Semana de la Solidaridad*), de Llodio (*Feria de la Solidaridad*), de Amurrio (*Feria Intercultural*). También en Legutiano (Alava) tiene lugar un festival internacional¹⁴, promovido por la parroquia, la ikastola y la asociación de mujeres *Anaitasuna*, con objeto de que “las costumbres, la música, la gastronomía, la artesanía u otras señas de identidad popular de las personas venidas de fuera se hagan visibles a los ojos de la gente de aquí”. Porque, “vivimos en un mundo globalizado, con problemáticas,

el franquismo con “una sola nación y un único folklore”. Premisas aún vivas entre la oligarquía vizcaína y diversas categorías de “gente guapa”.

11. Como Chequia, Ecuador, Uruguay, Cuba, Brasil y Bolivia en el primer caso; Bulgaria, Rumania, México, Perú, Marruecos y Senegal en el segundo. O países del Magreb, resto de África, Colombia y Comunidad Islámica en Castejón.

12. En la primera de estas citas participaron grupos de las comunidades autónomas de Andalucía, Galicia, Castilla y León, y Extremadura; y de Andalucía en la segunda. Con representación de agrupaciones locales de Euskal Herria .

13. Como en las de Leitzia -*Días de las Culturas*-, la Mancomunidad de Malerreka, Barañain, Burlada, Peralta y Tudela); o el que organiza en Elizondo la asociación de voluntariado *Bidelagun*, con el expresivo título de *Baztan mundu bat. Mundu anitz Baztanen (Baztan, un mundo. Muchos mundos en Baztan)*

14. Desde sus inicios a comienzos del milenio, estas iniciativas ha sido encuentros interculturales, espacios de reflexión y acercamiento a otros pueblos -africanos, hispanos, chino- a través de actividades lúdicas, culturales e informativas, además de oportunidades para conocer, entender, comprender y solidarizarse con todas esas otras realidades socio-culturales.

diferencias de condición o raciales, y unas esperanzas de las que Legutiano no es ajeno y no escapa” (*Diario de Noticias de Álava*, 7.05.2007).

La precitada festividad eibarresa es coorganizada por el departamento de Servicios Sociales del Ayuntamiento, junto con las asociaciones de mujeres *Lacasiium* (latinoamericanas) y Safa (marroquíes). En esta cita intercultural participan –con sus bailes, músicas, gastronomía y otros actos culturales– gentes procedentes de una docena de países emisores de emigrantes. Un rasgo destacable en todos estos eventos es la perspectiva de género, puesto que son agregados de mujeres las que toman la iniciativa de tales encuentros interculturales. Aunque la promoción del *Encuentro Intercultural de Todas y Todos* (Durango) corresponde a otro tipo de agente, como es la *Coordinadora de ONGs de Euskadi de Apoyo a Inmigrantes Harresiak Apurtuz*, con apoyo institucional del Departamento de Inmigración del Gobierno vasco, la Diputación Foral de Bizkaia y el Ayuntamiento de Durango, y la participación de más de 1.200 personas; una buena muestra de la suma de actuaciones folklóricas y actos reivindicativos. También la asociación de senegaleses de Ondarroa celebra el ya tradicional *Senegaldarren Jaia*, con elementos que conjugan la cultura africana con la vasca.

3. LOS ESPACIOS URBANOS COMO LUGARES DE INTERSECCIÓN FESTIVA Y (RE) CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA

Ya en un marco plenamente urbano, como son los cascos viejos de las cuatro capitales vascas de Hegoalde¹⁵, una serie de colectivos vecinales, asociaciones de inmigrantes y ONGs organiza cada año desde el 2004, en base a los baremos “popular y autogestionario”, sendas fiestas gastronómicas, musicales y reivindicativas: *Munduko Arrozak/Arroces del Mundo*, con celebraciones homólogas en otras autonomías españolas¹⁶. En Bilbao el evento es promovido –a mediados de junio– por la Coordinadora de Grupos por la Rehabilitación de los barrios de Bilbao La Vieja, San Francisco y Zabala, constituida en la actualidad por más de 20 grupos de intervención social y movimientos sociales, habiendo participado –en 2008 y 2009– hasta 80 colectivos integrados por 2.200 personas, amén de espontáneos y espectadores. Fiesta con el objetivo explícito de “festejar la interculturalidad y el mestizaje”, fomentar la participación social y “reclamar, ocupar, recuperar nuestras calles” con la “utilización del espacio público como lugar de encuentro”, amplificando las reivindicaciones de barrios y colectivos inmigrados contra “la exclusión social, por la participación ciudadana y acogiendo la diversidad”, tratando de conjurar los inevitables sentimientos de inseguridad, sospecha y rechazo entre los autóctonos (Coordinadora, 2008). Articulada en torno a la preparación para el concurso y posterior degustación del arroz –referente gastronómico signíco de universalidad y de diversidad al propio

15. Reproduciendo a escala local la estructura de la citada *Harresiak Apurtuz. Coordinadora de ONGs de Euskadi de Apoyo a Inmigrantes*, que agrupa un total de 47 colectivos: ONGs, asociaciones de emigrantes, religiosas y sindicales de Bilbao y del resto de Bizkaia. En Donostia – S. S., la fiesta tiene lugar en el seno de los encuentros interculturales de Urgull. En el 2009 se han sumado a esta iniciativa las poblaciones de Durango (Bizkaia) e Irurtzun (Navarra).

16. Como el *Festival de las Sopas*, en torno a un plato extensivo a buena parte del mundo, celebrado en Nou Barris y en el Raval barceloneses (Pz. Rincón y G^a. Armand, 2008: 123). A partir del “multiculturalismo” característico de este tipo de eventos)

tiempo–, de la comensalidad pública del multitudinario yantar popular, esta fiesta también consta de actuaciones musicales y danzas (africanas, hispanoamericanas, brasileñas, flamencas), *kalejira* (pasacalles), talleres infantiles o programa de radio sobre el evento. Ocupando el principal espacio público de la zona, la plaza del barrio de San Francisco, para mejor visualizar la diversidad de estos barrios y el capital aportado por la interrelación entre personas y culturas. Vehiculando así el potencial de los usos culinarios intercambiados como soporte relacional y canal de comunicación, que se intensifica mediante la comensalidad festiva concelebrada en espacios públicos. Ya que con la elaboración y degustación de comida colectivamente, “se produce un intenso intercambio de saberes, sabores y prácticas de la vida cotidiana (Pz. Rincón y G^a. Armand, 2008: 111, 123).

Porque en un mundo cada vez más interconectado y cuyas fronteras devienen permeables, estas fiestas, dotadas de capacidad performativa, participan en la recomposición de un sentimiento de identidad y pertenencia local que no se funda tanto en el origen común de sus participantes como en la ilusión de una comunidad imaginaria e imaginada, abierta desde el barrio y/o la ciudad hacia el mundo, desde lo local hacia lo global; en la construcción de una identidad sustentada en nuevos vínculos comunitarios y sobre un proyecto alternativo de vida urbana (Rinaudo, 2000: 54; Salzbrunn, 2009: 126). Los emigrantes recrean una cultura del no retorno en sus lugares de destino, menos locales y más transnacionales que las de antaño, en las que festividades que congregan a colectivos de diferentes países desempeñan un papel capital (Durand y Arias, 2009: 60-61). En estos casos, se trata de fiestas multiculturales pensadas explícitamente para propiciar la integración de los inmigrantes en base a la convivencia intercultural y a erigir puentes entre las diferentes colectividades étnicas, que buscan ser consideradas fiestas de cariz local con la participación de autóctonos y que, por su naturaleza reivindicativa, quieren tener una visibilidad propia de los espacios públicos que legitime su presencia y su “saber hacer” (Hily y Meintel, 2000: 8; Gallotti, 2007: 241; Martí, 2008: 44, 64-65). Estas fiestas, y otros eventos colectivos, se inscriben en una amplia variedad de estrategias enfocadas a impulsar la convivencia intercultural a partir de las que se une a personas y grupos diferenciados, y a recomponer los vínculos de sociabilidad de los vecindarios, que la inmigración y la diversidad étnica cuestionan a corto y medio plazo (Zubero, 2008: 28; Izaola y Zubero, 2009).

Y para ello nada mejor que los espacios públicos urbanos, lugares relacionales por definición, heterogéneos morfológica y funcionalmente, de confluencia y liminalidad de estilos de vida; plenos de intensa sociabilidad y contacto intercultural, de densos significados para sus usuarios capaces de quebrar estrechas relaciones comunitarias para reconstruir nuevas pautas identitarias y culturales de pertenencia. Los espacios públicos están dotados de un alto potencial simbólico y de muy diversas posibilidades de interacción, desde la diversión al conflicto. Porque es en ellos donde, más allá de la aparente trivialidad de muchos de tales contactos, se tejen redes de sociabilidad y de vecindad; donde nos hacemos visibles y la dimensión espacial visualiza las definiciones identitarias del conjunto de la ciudad. Y también donde, más allá de la cotidianeidad, las celebraciones festivas, entre otras formas de apropiación esporádica y colectiva, potencian una representación temporal del espacio que tiende a amplificar esa visibilidad y la identificación de los grupos que participan activamente en la misma, y particularmente de los étnicos y/o comunitarios. Convirtiéndolos efímeramente en espacios donde la interacción y la permeabili-

dad entre diferentes es la norma, transgrediéndose las diferencias y propiciando las relaciones interculturales, así como la transformación de las identidades esencialistas en híbridas¹⁷, complejas y poliédricas, en proceso de (re)construcción mediante nuevas e intensivas formas de sociabilidad. Porque la interacción en estos lugares funciona como puente sociocultural que evoca valores compartidos, capaces de superar las diferencias y los estereotipos negativos, y es merced a ella que la historia y la memoria se construyen y se enuncian públicamente (Bastelier y Dassetto, 1993: 203, 222-228; Benach, 2005 y 2008; Tello, 2005; Pz.-Rincón y G^a. Amaral, 2008). Por lo que es en estos espacios públicos, particularmente de los barrios populares, donde los inmigrantes escenifican procesos identitarios mediante estrategias de resignificación cultural, convirtiéndolos así en *loci* de interacción e hibridación entre la cultura local vivida y la memoria reconstruida de las culturas de origen. Cambios que se dan en clave de glocalización, un proceso que resignifica y combina las escales global y local con la emergente transnacionalización.

De entre todos estos espacios es la calle, unidad mínima de los mismos y lugar arquetípico de lo urbano, la que condensa y visibiliza todo un imaginario de “discursos, imágenes, memorias y emociones que atraviesan, elaboran y estructuran simbólicamente la ciudad en aquello que tiene de más específicamente urbano” (Cordeiro y Vidal, 2008: 10). Coordinada espacial que, combinada con la del efervescente tiempo festivo, confiere a la calle –y a la plaza– en cuanto lugar antropológico la centralidad de valores referenciales y de prácticas como la sociabilidad pública, el encuentro de vecinos y de extraños, la comunicación interpersonal, la interacción ciudadana y la pertenencia común, más allá de su constrictiva conceptualización contemporánea como lugar de tránsito y circulación, servidumbres que la asemejan a los *no-lugares* característicos de la modernidad tardía.

Porque la calle es un espacio ambiguo, teatro de una intensa sociabilidad pública e interaccional, mediante el intercambio de signos entre muy diferentes actores sociales. Un lugar de efervescencia colectiva y de marginalización, de reconocimiento social para unos y de exclusión para otros, de encuentro y de evitación. Donde se experimentan la alteridad y la diferencia, la construcción sociocultural y su deconstrucción (Leménorel, 1997: 425-426). La calle, palenque y teatro de una intensa vida pública, es el laboratorio donde se inventan nuevos vínculos e híbridas afirmaciones identitarias. Y las calles interétnicas constituyen un lugar privilegiado de encuentro con la alteridad, con la extranjería, como superación de las diferencias mediante la pertenencia común a un lugar por referencia a la movilidad y a la transnacionalización que remiten a instancias globales.

Las fiestas multiculturales, a partir de la espontaneidad y el entusiasmo que suscitan, recuperan o reinventan formas tradicionales de ocupación de este lugar sociable que es la calle, sustentadas en nuevas ritualizaciones festivas. Transfigurando efímeramente barrios segregados y degradados que también son teatro de la estigmatización, las tensiones interétnicas, la droga y los espacios del miedo en la

17. La interculturalidad es una forma transversal de pensar el pluralismo étnico muy diferente a las ideas de *melting-pot*, de asimilación a la cultura dominante o integración. E incluso a la de *multiculturalismo*, fundamentado en la coexistencia entre diferentes, que puede legitimar e incluso reforzar las diferencias entre culturas estancas, emigrantes o vernáculas.

vida cotidiana. Estas fiestas constituyen, así pues, momentos de reafirmación de sociabilidades comunitarias, vecinales e inmigrantes en la diáspora, que ensayan una lengua común, recreando la confianza y la entente en las relaciones sociales a partir de este paréntesis de sociabilidad y efervescencia colectiva que es la fiesta (Roulleau-Berger, 2004: 117-118). Por temporales e imaginarios que sean, estos instantes de efervescencia festiva en espacios multiétnicos resultan significativos, puesto que instauran un *cronotopos* donde la calle deja de ser muro entre diferentes para convertirse en frontera porosa, lugar de renegociación de pertenencias y de posible abolición de barreras sociales y étnicas (Bordes-Benayoun, 2005: 288-292).

El asentamiento de inmigrantes en las coordenadas de la globalización ha adquirido nuevas formas y dimensiones, implicando un cambio cualitativo que ha dado lugar a la construcción de comunidades transnacionales¹⁸, a la institucionalización del sentido de pertenencia a colectividades múltiples o bifocales, y a identidades que son una síntesis de las características culturales de los países de origen y de acogida (Lacomba, 2002: 130-131; Portes, 1999: 137), del aquí y del allá, del presente y del pasado. Emergiendo así comunidades “que comparten referencias e intereses comunes, y utilizan redes transnacionales para consolidar la solidaridad más allá de las fronteras nacionales” (Kastoryano, 2000: 58). Porque los vínculos transnacionales cristalizan en la creación de una identidad propia y novedosa, síntesis de memoria histórica y nuevas vivencias, dotada de sus propios universo simbólico y sistema de significación, que caracteriza a una comunidad con relaciones o lealtades duales (Firth, 2007: 220, 249). Lo nuevo de estas comunidades transnacionales es que imbrican entre sí a las sociedades y culturas de origen y de destino separadas geográficamente, mediante las posibilidades del espacio de los flujos en la sociedad informacional, creando espacios plurilocales y redes multidimensionales de intercambio; procediendo de este modo a una desestructuración del concepto tradicional de comunidad, en términos de deslocalización. Y, así: “Las redes sociales sirven para recrear la comunidad de origen en los lugares de asentamiento, y de esa forma reproducir la comunidad en el contexto de su transnacionalización” (Canales y Zolniski, 2000: 9; Suárez, 2008: 60). También las comunidades de origen se transforman por su vinculación con la vida cotidiana de sus emigrantes en los lugares de asentamiento, con sus prácticas sociales, económicas y simbólicas. A diferencia de las clásicas formas de migración, permanente o temporal, el proceso de asentamiento no se adecua a formas de asimilación o integración sociocultural o cívica, aunque los emigrantes luchan por ser reconocidos en sus nuevos destinos desde la primera generación, a partir de una nueva cultura del no retorno (Durand y Arias, 2009: 59-61). Desarrollándose un sentido de pertenencia a comunidades imaginadas, dispersas en varias localizaciones, que coexiste con diversas formas de identidad sociocultural, residencial o política propias de las naciones entre las que se da la migración; porque aquel está antes, pero también más allá, de la ciudadanía¹⁹ (Canales y Zolniski, 2000:

18. Este concepto, asociado al de transnacionalismo designa un nuevo campo de significados, acciones y procesos basados en la multiplicidad de participaciones entre individuos y grupos asentados en espacios sociales transnacionales, que pertenecen simultáneamente a dos mundos, vinculando su sociedad de origen con la de instalación. Se usa como sinónimo de internacional, multinacional, híbrido, creolizado y global, porque se configura como espacio analítico para estudiar las conexiones entre lo local y lo global (Goñalons, 2007; Suárez, 2008: 55-60; Sáez de la Fuente, 2008: 148; Rea y Tripier, 2009: 90).

19. Como afirma Castles (1998: 10), se precisa un modelo de ciudadanía global que rompa nexos entre pertenencia y territorialidad, pero reconociendo las diversidades étnica y local, y el multiculturalismo.

8). Sin embargo, la transnacionalización no se opone necesariamente, sino que coexiste con procesos de integración o de asimilación en el lugar de acogida (Levitt y Vertovec, 2003: 571; Portes (2003). Los protagonistas de las actividades transnacionales son, casi siempre informales, actores no institucionales, bien grupos organizados o redes de individuos, que revisten particular importancia a nivel local (Portes, 2006: 210, 219).

En Euskal Herria también emergen las primeras manifestaciones singulares, públicas o semipúblicas, de colectivos culturales, nacionales o religiosos de origen foráneo, aún de escasa visibilidad social para los autóctonos. Como los actos –intercambio de regalos y banquete– del *Aid-al-Fitr*, con los que culmina en Euskadi la celebración magrebí de clausura del periodo de ayuno del Ramadán, sin duda la expresión más neta de pertenencia a la comunidad y cultura musulmana²⁰, tales como la merienda en la mezquita *Assalam*, del barrio de Santutxu (Bilbao) -abierta al vecindario- y la reunión en el pabellón polideportivo de La Casilla (2007) o en el de San Ignacio (2008), ambos en Bilbao, con más de 2.000 participantes. En Castejón (Navarra), una comunidad musulmana integrada por 1.000 personas, invita a todo el vecindario a un lunch en la cafetería *Kebab Mossef*, con objeto de lograr “una mayor integración entre nuestras diferentes culturas. Se trata de que los vecinos de Castejón conozcan nuestras tradiciones para que eso nos permita a todos acercarnos un poco más, eliminando barreras y tabúes” (*Diario de Navarra*, 16.09.2009). Otro evento musulmán significativo²¹ es el *Aid Al Adha* o *Aïd El-Kébir*, festividad sacrificial del cordero que conmemora el sacrificio de Abraham, a finales de noviembre²². Los 2.000 musulmanes de la costa laburdina y de la aglomeración BAB la celebran colectivamente en Baiona/Bayonne, en torno a los actos organizados por la *Association Culturelle des Musulmans de la Côte Basque*; y también los de Bizkaia en el precitado pabellón de La Casilla, aunque ésta queda más reservada a la intimidad doméstica que la precedente²³ (Etxebarria et al, 2008: 156-165). Sin embargo, la tendencia apunta a su salida a los espacio semipúblicos²⁴.

20. Porque los musulmanes, a partir de su afirmación de la centralidad religiosa, tienden a unir la identidad religiosa con la nacional o comunitaria, incluso entre no creyentes ni practicantes (Sáez de la Fuente, 2008: 181 – 182).

21. Concepto que solo adquiere sentido entre los creyentes de la diáspora migratoria en occidente, donde se fortalece en la confrontación con la modernidad. Convirtiéndose la religión en el elemento de identidad más significativo entre los magrebíes, practicantes o no, y estableciendo una frontera simbólica entre ellos y la sociedad de acogida, que los identifica como un todo supranacional integrado por sus prácticas religiosas (Campelo, 2007: 145-146; Fantauzzi, 2007: 221-226; Tarrés, 2007: 169).

22. Se ha estudiado la celebración de este ritual familiar en la emigración (Francia, Bélgica, Reino Unido), así como en ámbitos urbanos de Argelia, Marruecos y Turquía (Brisebarre, 1998); o de Italia (Fantauzzi, 2007). Por su parte, Lacomba (2001: 192-267) ha investigado los procesos de resignificación de las fiestas musulmanas del *Aid el Kebir* y el *Aid el Seghir*.

23. Al igual que sucede en ciudades catalanas, donde asociaciones islámicas organizan ambas fiestas en centros cívicos o polideportivos, cedidos por los municipios, para “recordar el sentido social de estas fiestas que van mucho más allá del estricto ámbito familiar” (Martí, 2008: 27). Lugares como el parque de la Ciutadella o de Montjuic se convierten en referentes espaciales sucedáneos de la peregrinación para inmigrantes pakistaníes e indios; y otros espacios públicos reemplazan a los añorados como sitios de paseo para musulmanes y latinoamericanos (Pz. Rincón y G^a. Armand, 2008: 115).

24. Por ejemplo, más de 200 familias musulmanas residentes en Tudela (Navarra), integradas en la asociación *Marroquíes sin Fronteras*, han pedido al Ayuntamiento un lugar donde celebrar colectivamente el ritual en 2009, porque -afirman- “representamos a un colectivo que tiene sus propios códigos, creencias y valores. El acto podría estar además abierto al conocimiento de los autóctonos, porque se trata de una celebración [...] con patrones positivos y significativos de nuestra cultura que

O la celebración del año nuevo chino -d. 1995- por parte de la *Asociación de Chinos en Euskadi* en locales semipúblicos, como teatros o palacios de congresos. Evento celebrado en el *Palacio Euskalduna* de Bilbao desde 2004, y cuya edición de 2008 reunió en él a más de 2.000 personas, muchas más de las 600 de años atrás, con el paseo y baile del dragón por la explanada de este centro congresual y festival de variedades en su interior, a cargo del grupo Lan Zhou²⁵. Y también, d. 2009, por la Asociación China en Gipuzkoa, con una novedosa fiesta en el *Kursaal* donostiarra abierta al público en general, sea chino o no, y gratuita. Con la actuación de diversos grupos folklóricos y de ópera china, y con el propósito explícito de propiciar el intercambio con la cultura vasca. Y también con el semipúblico baile del dragón en la localidad navarra de Aurrarabia (Villava), promovido por la escuela de kung-fu y la sidrería local, regentada por un matrimonio chino. La Asamblea de Asociaciones y ONGs *Gentes del Mundo* celebra -d. 2007- el *Festival Gentes del Mundo* en el Arenal bilbaíno, exaltando la interculturalidad mediante expresiones musicales, de danza y gastronómicas.

En Vitoria-Gasteiz, asociaciones de nueve países latinoamericanos, más ONGs locales, organizan cada año -d. 2006- el encuentro intercultural *Casa de las Américas* en el parque del Norte, con predominio de actos lúdicos y públicos. O eventos más particularistas, donde los inmigrantes de un origen nacional concreto semejan fiestas, populares o cívicas, de su país respectivo, pero aún confinados al espacio semipúblico de un bar o local, o a exhibiciones folklóricas en espacios públicos. A destacar la de Mauléon/Maule, pequeña capitalidad de Zuberoa, donde la importante comunidad portuguesa allí afincada -desde los años sesenta- organiza su propia fiesta a finales de junio.

Pero, sin lugar a dudas, reviste mayor significación aún, la participación colectiva y organizada de los inmigrantes transnacionales en las fiestas populares de las poblaciones vascas de acogida, fenómeno incipiente, como la incorporación de medio centenar de inmigrantes -de Senegal, Colombia o Ecuador- a las fiestas de San Fausto de Basauri (2009), a través del entramado de sus cuadillas festivas y de las *txoznas*. Tendencia maximizada en la *Aste Nagusia* de Bilbao, con participación de jóvenes inmigrantes en muchas de sus comparsas festivas, y donde existe desde hace tiempo la idea de formar una agrupación específica para ellos, además de la extensible a un colectivo más amplio en calidad de asistentes a los espectáculos públicos y/o de consumidores en las *barracas*, bares y restaurantes. Sin salir de Bizkaia, en los *Ochomayos* de Orduña, la comunidad de inmigrantes ecuatorianos saca a la calle sus tradiciones, musicales y culinarias; a través de la agrupación local *Cultura Indígena Otavaleña*. Por su parte, la *Asociación de Mujeres Latinoamericanas Lacasiun*, organiza diversos espectáculos de bailes en los *Sanjuanes* de Eibar (Gipuzkoa). En Navarra sucede otro tanto, por ejemplo con la participación activa de la *Asociación de Ecuatorianos de Alsasua* en un almuerzo popular coorganizado con la sociedad gastronómica local *Zubiondo*. O la incorporación al desfile festivo de la *Baztandarren Biltzarra* (en Elizondo), de inmigrantes intraestales y ecuatorianos, en

ayudarían a desmargar" (*Diario de Noticias de Navarra*, 3.11.2009). Petición que no ha alcanzado eco municipal.

25. Una celebración que tiene sus homólogas en las metrópolis mundiales (Dorier-Apprill y Gervais-Lambony, 2007: 184).

un evento reservado –desde sus orígenes en 1963 hasta 2008– para la participación corporativa de cada uno de los diecisiete pueblos del valle de Baztan, en esta exaltación de la identidad supralocal compartida, y muy vinculado a los rasgos culturales tópicamente vascos.

4. UNA ESTRATEGIA INVERSA: LA REPRODUCCIÓN DE LA IDENTIDAD VASCA DIASPÓRICA

A la inversa, el estudio de la diáspora migratoria vasca, y de su festiva evocación de la identidad étnica de su *aquí* de origen en su *allí* de residencia y resocialización ha sido objeto de diversas investigaciones antropológicas o sociológicas, casi todas ellas de ámbito urbano. En la metrópoli de Barcelona, Xavier Medina ha estudiado la construcción simbólica de territorios de identidad étnica vasca; a través de prácticas comensalísticas, religiosas, lingüísticas o deportivas y del ejercicio de la sociabilidad cotidiana, pero también de rituales festivos y/o deportivos. Fruto de su labor investigadora es una serie de trabajos (cfr. Homobono, 2004: 43). Uno ellos trata sobre la celebración de la postulación coral de la fiesta de Santa Águeda; y otro de la *Korrikursa*, nuevo ritual deportivo-festivo que enlaza la *Euskal Etxea* con la *Nafarren Etxea* mediante una carrera de relevos por la geografía urbana barcelonesa. A través de lugares tan emblemáticos como Les Rambles y la Plaça de Catalunya (Medina, 2002 y 2004). Su referencia es la *Korrika*, una anual carrera o “ritual de la lengua en el espacio” que entrelaza toda la geografía vasca (Valle, 1988).

Por su parte, Kepa Fdez. de Larrinoa (1997 [1991]) –como antes W. Douglass (1991)– ha estudiado *The Western Basque Festival* en Spark-Reno²⁶ (Nevada), pequeña ciudad del oeste, donde los vascos de la diáspora norteamericana, un colectivo cuantitativamente pequeño y muy disperso pero organizado a través de una vasta red de clubes²⁷, se reúnen para celebrar y exaltar simultáneamente su identidad étnica reinventada y su inserción cultural en la sociedad de acogida, en cuya construcción nacional han participado, a partir de un profundo *americanismo*, y obteniendo visibilidad social mediante el potencial performativo de una fiesta aglutinante²⁸. A su vez, el sociólogo vasco-argentino Ignacio Irazuzta se ha ocupado de investigar (1999; 2001) el *Encuentro de las Colectividades* creado -en 1985- en Rosario (Argentina), celebración a través de la que 23 asociaciones de inmigrantes de muy diferentes orígenes étnicos y/o nacionales –con inclusión del *Centro Vasco* y del *Centro Navarro*– dramatizan su inscripción en la nación argentina a partir de su identidad de origen. Ritual civil que transita rápidamente desde su invención hasta su consolidación, que celebra las tradiciones culturales de los inmigrantes, y que vehicula la integración de

26. Este festival data de 1959 y, estimulados por el mismo, se han celebrado otros en Elko –*National Basque Festival*, d. 1964– y en Ely. Nevada es el punto intermedio entre los vascos de California (navarros y bajonavarros) y de Idaho (vizcaínos).

27. De California, Nevada, Idaho, Oregón y Colorado, agrupados desde 1974 en la North American Basque Organization.

28. Puesto que, debilitada la idea del *melting-pot*, los vascos y otros colectivos de origen europeo efectúan en Norteamérica el tránsito desde el estatus de inmigrantes al de grupo étnico. Y su reafirmación identitaria tiene un contenido meramente simbólico, expresado con ocasión de actividades de ocio o festivas (Rea y Tripiet, 2009: 104).

éstos en la sociedad local y nacional de acogida a través de imágenes de construcción social.

Muchos otros colectivos vascos de la diáspora también celebran sendas festividades en sus lugares de destino²⁹. Bien global o localmente, de acuerdo con sus respectivos territorios de origen. Este segundo es el caso, por ejemplo, de los numerosos oriundos de sendos valles navarros, iniciadas el año 2004 y ya consolidadas: el de Baztan, cuya numerosa colonia en México celebra cada 1º de mayo el *Baztango Eguna*, una fiesta que tiene lugar en la *Euskal Etxea* (Centro Vasco) de México D. F., y que se articula en torno a la gastronomía y al folklore locales; así como también de los *amerikanuak* procedentes de Erro, cuyo encuentro festivo anual se celebra en Garnerville (Nevada, EE. UU.). También un numeroso grupo de antiguos pastores vascos en EE. UU., junto a sus familiares y amigos, celebran un encuentro festivo anual desde el año 2006, el *Amerikanoen Biltzarra*, de carácter itinerante entre sus poblaciones de origen³⁰. El evento festivo consta de actos conmemorativos de sus antiguas labores, misa, danzas autóctonas y recital de *bertsolaris*, así como una comida popular para entre 500 y 1.000 personas, según año y lugar. Esta fiesta se inscribe en la recuperación de la memoria del colectivo de emigrantes –durante las décadas de los cincuenta y sesenta- retornados, con fuertes vínculos suscitados por la experiencia compartida y que han perdurado a través del tiempo. El evento es organizado por un grupo de hijos de los mismos, con la colaboración de instituciones locales y autonómicas, además de la asociación *Artzain Mundua*.

A estos agregados de emigrantes vascos, actuales o pretéritos, es preciso sumar otras categorías más lábiles (Douglass, 1994), todas ellas con su respectiva participación en los rituales festivos de su zona de origen. Desde los temporeros hasta quienes practican desplazamientos pendulares –diarios o semanales- entre su lugar de nacimiento y el de trabajo o estudio. Como muchos inmigrantes foráneos, estos emigrantes vascos transnacionales, intraestales o pendulares procuran estar presentes anualmente en la fiesta más significativa de su pueblo. Protagonizando así un evento festivo que exalta las identidades vascas: local, provincial y cultural. Por su particular significación, cabe citar a los jóvenes estudiantes suletinos que, durante varios meses, retornan semanalmente a su pueblo desde Pau, Burdeos o París. Para ensayar la *maskarada* carnavalesca, y otros más para representarla por las poblaciones de Zuberoa a las que su colectivo es invitado.

Así pues, la identidad vasca conjuga instancias de pertenencia colectiva, más significados sociales activados y resignificados, con participación social. Es una identidad policéntrica, dialéctica y reconstruida en diversos contextos temporales y espaciales. Conformada como transnacional y transatlántica, con centro en Euskal Herria y periferia en las distintas comunidades vascas de América, Oceanía y Europa, resultantes de diversas oleadas de emigrantes o refugiados. La emigración implica una ruptura con su *allí* y con su memoria, para afrontar un inevitable contacto cotidiano con otros en el *aquí*, siempre más complejo en el ámbito urbano. El inmigrante de la

29. En: España, Francia, Hispanoamérica, Estados Unidos o Australia (cfr. Totoricagüena, 2000).

30. De este modo, la fiesta de referencia se ha celebrado sucesivamente en Lesaka (2006), Gernika y Aldudes (2007), Elizondo (2008) y Auritz-Burguete (2009); en su mayor parte poblaciones de la Navarra vascofona.

modernidad tardía participa en redes, actividades y modos de vida que vinculan a sus sociedades de origen y de acogida, en un proceso favorecido por la globalización de las comunicaciones y los flujos (Oiarzabal, 2005: 127-133; Fdez. de Larrinoa, 1997: 106; Totoricagüena, 2003: 57). Este proceso de transnacionalización de las comunidades vascas presenta importantes paralelismos con los de otros colectivos³¹ en sus respectivas sociedades de acogida. Ya que su planteamiento se escenifica en unos ámbitos -local, regional, nacional y global- que configuran un paisaje en permanente reestructuración; en el que intervienen categorías tales como identidad/es, ciudadanía, familia, comunidad étnica y estado-nación en permanente tensión. Variables todas de las que estas fiestas constituyen una neta expresión, al propio tiempo que contribuyen a su resignificación.

5. CONCLUSIONES

Rasgos destacados de todas estas celebraciones son el hecho de compartir un marco simbólico y físico, sustitutorio del escenario habitual en su país de origen, y constituido por espacios públicos o semipúblicos del de acogida, con la reconstrucción de nuevos grupos sociales que ocupen el vacío de la familia extensa y del vecindario *de allí*. Actividades festivas para el intragrupo, pero a menudo también abiertos a la población autóctona y adaptando usos propios a las exigencias del entorno *de aquí*. Con lo que dan lugar a un acto festivo híbrido, en el que se interpolan rasgos procedentes del país de origen y del de adopción³² (Pz. Rincón y G: Armand, 2008: 116-117). Además, detrás de todas ellas está la consolidación del entramado asociativo que las fomenta. Las asociaciones de inmigrantes connacionales, o por comunidades de tipo cultural y/o religioso, juegan un papel decisivo en la reimplantación de sus tradiciones festivas de origen en el país de acogida; y, recíprocamente, las prácticas festivas desempeñan un papel estructurante del asociacionismo inmigrante y de las identidades en la diáspora migratoria, como agente cultural y participativo en la vida ciudadana, emancipándole de su condición de sujeto pasivo de las políticas institucionales (Gallotti, 2007: 233). Porque los eventos festivos organizados por instituciones locales solo otorgan a los inmigrantes una participación simulada y pasiva, y sirven más bien para canalizar discursos oficiales de multiculturalidad y civismo (Pz. Rincón y G^a. Armand, 2008: 116, 123). Aunque ONGs, colectivos profesionales o algunas organizaciones religiosas autóctonas también desempeñan un importante papel, y el conglomerado del asociacionismo civil inmigrante constituye un importante factor de participación e integración sociocultural de la migración (Álvarez de los Mozos, 2007; Goñalons, 2007: 108-112).

Todas estas fiestas tienen de común con las populares que su interés primordial no radica tanto en los actos celebrados, sino en la sociabilidad que implica el encuen-

31. Como los inmigrantes de nacionalidad china pero de etnia coreana en Buenos Aires y su vinculación con la colectividad coreana y con la sociedad argentina (Castiglione, 2007: 1).

32. Entre otros ejemplos estudiados de comunidad transnacional, cabe citar las fiestas caboverdianas del *Colá S. Jon* en Lisboa (Ribeiro, 2001); o la de San Juan en la diáspora norteamericana de Boston, Providence y New Bedford (Meintel, 2000; Firth, 2007). Y las de los portugueses en Francia (Cordeiro y Hily, 2000). Sus asociaciones vinculan "actividades de defensa de intereses económicos, políticos y culturales tanto en los países de origen como de destino" (Canales y Zloliniski, 2000).

tro. Y de novedoso que, descontextualizadas de sus lugares de origen y celebradas entre *otros*, van saliendo del “entre sí” para constituir lazos con aquéllos, posibilitando la reconstrucción de nuevas redes sociales. Con lo que se resemantizan y asumen perfiles étnicos y nuevos significantes identitarios, que allí no tienen las celebraciones calendáricas de carácter tradicional, religioso o lúdico (Martí, 2008: 19, 35, 38). Porque se trata de celebrar la propia comunidad, pero también de presentarla a los otros. De este modo, tales fiestas -y sus discursos legitimadores- contribuyen a la transformación y reformulación de las identidades, a su hibridación y mestizaje, a la dialéctica entre la identidad y la diversidad, la autoctonía y el cosmopolitismo, los espacios privados y los públicos, lo tradicional y lo institucional. Pero no están exentas de una cierta folklorización, que puede crear controversia en el seno del propio grupo concernido (Hily y Meintel, 2000: 8; Cordeiro y Hily, 2000; Fantauzzi, 2007: 227).

6. BIBLIOGRAFÍA

- ÁLVAREZ DE LOS MOZOS, F. Javier. “Las organizaciones de inmigrantes como factor de integración social”. En: A. Ibarrola-Armendariz y C. H. Firth. *Migraciones en un contexto global*, op. cit., 2007; pp. 30-66.
- ARIÑO VILLARROYA, Antonio; GARCÍA PILÁN, Pedro. “Apuntes para el estudio social de la fiesta en España”. En: *Anduli: revista andaluza de ciencias sociales*, nº 6. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2006; pp. 13-28.
- BASTENIER, Albert y DASSETTO, Felice. *Inmigration et espace public. La controverse de l'integration*. París: L'Harmattan, 1993; 317 p.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: FCE de Argentina, 2003 (2002); 232 p.
- . *Vida líquida*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 2006 (2005); 205 p.
- BENACH ROVIRA, Núria. “Diferencias e identidades en los espacios urbanos”. En: M. Nash, R. Tello, N. Benach (eds.). *Inmigración, género y espacios urbanos. Los retos de la diversidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005; pp. 71-83.
- . “Espacios urbanos para transgredir las diferencias”. En: R. Tello, N. Benach, M. Nach (eds.). *Intersticios. Contactos interculturales, género y dinámicas identitarias en Barcelona*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2008; pp. 89-97.
- BOISSEVAIN, Jeremy. “Introduction”. En: J. Boissevain (ed.): *Revitalizing European Rituals*. Londres: Routledge, 1992; pp. 1-19.
- . “Notas sobre la renovación de las celebraciones populares públicas europeas”. En: *Arxius de Sociologia*, nº 3. Valencia: Universitat de València, 1999; pp. 53-67.
- BORDES-BENAYOUN, Chantal. “De la rue ethnique au vaste monde”. En: J. Brody (dir.). *La rue*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 2005; pp. 281-293.
- BRISEBARRE, Anne-Marie et al. *La Fête du mouton. Un sacrifice dans l'espace urbain*. París: CNRS Éditions, 1998; 351 p.
- CAMPELO, Álvaro. “Reconstruir uma identidade ausente. A religião como refúgio”. En: A. Cabral (coord.). *Marroquinos na venda ambulante*. Oporto: Univ. Fernando Pessoa, 2003; pp. 141-177.
- CANALES, Alejandro y ZLOLNISKI, Christian. “Comunidades transnacionales y migración en la era de la globalización”. En: *Simposio sobre Migración Internacional en las Américas*. San José de Costa Rica, 4 al 6 de septiembre de 2000; pp. 1-23.
- CASTIGLIONE, Celeste. “Una aproximación al concepto de transnacionalismo y la migración chosunjok en Argentina”. En: *IV Congreso Nacional de Estudios Coreanos: Corea: una visión*

- integral*, 17 al 19 de septiembre de 2007. Buenos Aires (Argentina): Universidad del Salvador (USAL); <http://www.iigg.fsoc.uba.ar/pobmigra/archivos/Transnacionalismo%20agostovf.pdf>
- CASTLES, Stephen. "Globalización y migración: algunas contradicciones urgentes". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. París: UNESCO, nº 156, 1998; <http://www.unesco.org/issj/rics156/castlesigcspa.html>
- COHEN, Abner. "Drama and Politics in the development of a London Carnival". En: *Man*, vol. 15, 1980; pp. 65-87.
- . "A polyethnic London carnival as a contested cultural performance". En: *Ethnic and Racial Studies*, vol. 5, nº 1, 1982; pp. 23-41.
- . *Masquerade Politics. Exploration in the Structure of Urban Cultural Movements*. Oxford y Nueva York: Berg Publishers, 1993.
- COORDINADORA DE GRUPOS DE BILBAO LA VIEJA, SAN FRANCISCO Y ZABALA. *Munduko Arrozak – Arroces del Mundo. Presentación de una iniciativa* (3.04.2008).
- CORDEIRO, Albano y HILY, Marie-Antoinette. "La fête des Portugais: héritage et invention". En: M.-A. Hily y D. Meintel (coords.). *Fêtes et rituels dans la migration*, op. cit., 2003; pp. 59-76.
- CORDEIRO, Graça Í. y VIDAL, Frédéric. "Introdução". En: G. I. Cordeiro y F. Vidal (eds.). *A rua. Espaço, tempo, sociabilidade*. Lisboa: Livros Horizonte, 2008; pp. 9-15.
- DELGADO, Manuel. *La ciudad mentirosa. Fraude y miseria del "modelo Barcelona"*. Madrid: Los Libros de la Catarata, 2007; 242 p.
- DÍAZ G. VIANA, Luis. *El regreso de los lobos. La respuesta de las culturas populares a la era de la globalización*. Madrid: CSIC, 2003; 211 p.
- DORIER-APPRILL, Élisabeth y GERVAIS-LAMBONY, Philippe (eds.). *Vies citadines*. París: Éditions Belin, 2007; 267 p.
- DOUGLASS, William. "Creación de una identidad étnica. El primer festival vasco". En: *Cultura vasca y su diáspora. Ensayos teóricos y descriptivos*. Donostia-San Sebastián: Baroja, 1991; pp. 205-223.
- . "Emigrantes campesinos ¿actores o reactores?". En: W. A. Douglass, S. M. Lyman y J. Zulaika. *Migración, etnicidad y etnonacionalismo*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 1994; pp. 13-31.
- DURAND, Jorge y ARIAS, Patricia. "Culturas migratorias de ayer y de hoy". En: *Revista de Occidente*, nº 335. Madrid: Fundación José Ortega y Gasset, 2009; pp. 52-62.
- ETXEARRIA MAULEON, Xavier et al. *Identidad islámica y espacio público en el País Vasco*. Donostia – San Sebastián: Universidad de Deusto, 2007; 216 p.
- FANTAUZZI, Annamaria. "È ancora festa?. L' Ayd al-kab"r (festa del sacrificio) dal Marocco a Torino e... ritorno". En: P. L. Trombetta y S. Scotti (eds.): *L'albero della vita. Feste religiose e ritualità profane nel mondo globalizzato*. Florencia: Firenze University Press, 2007; pp. 229-231.
- FERNÁNDEZ DE LARRINOVA, Kepa. "The Western Basque Festival: morfología y contenido en la invención de la tradición". En: F. X. Medina (comp.). *Los otros vascos*, op. cit., 1997; pp. 105-127.
- FIRTH, Claire H. "La creación de herramientas para la supervivencia cultural en un contexto transnacional: las comunidades caboverdianas americanas en Providence, Rhode Island y New Bedford, Massachusetss". En: A. Ibarrola-Armendariz y C. H. Firth. *Migraciones en un contexto global*, op. cit., 2007; pp. 220-251.
- GALLOTTI, Cecilia. "Dai riti ai meeting: festività e celebrazioni delle comunità immigrate come forme di mediazione nello spazio pubblico". En: P. L. Trombetta y S. Scotti (eds.): *L'albero della vita*, op. cit., 2007; pp. 233-241.

- GOÑALONS PONS, Pilar. “¿Transnacionalismo y ciudadanía sin fronteras? El papel de la estructura de oportunidad política en España”. En: A. Ibarrola-Armendariz y C. H. Firth. *Migraciones en un contexto global*, op. cit., 2007; pp. 103-128.
- HILY, Marie-Antoinette y MEINTEL, Deirdre. “Célébrer la communauté (Éditorial)”. En: M-A. Hily y D. Mentel (coords.). *Fêtes et rituels dans la migration*, vol. 16, nº 2 (monográfico) de la *Revue Européenne des Migrations Internationales*. Poitiers (Fr.): AEMI (Association pour l’Etude des Migrations Internationales), 2002; pp. 7-8.
- HOMOBONO, José Ignacio. - “De la taberna al *pub*: espacios y expresiones de sociabilidad”. En: *El bienestar en la cultura: estudios de la Facultad de Ciencias Sociales en homenaje al profesor Iñaki Domínguez Vázquez*. Bilbao: Universidad del País Vasco / EHU, 2000; pp. 249-290.
- . “Fiesta, ritual y símbolo: epifanías de las identidades”. En: R. Jimeno y J. I. Homobono (eds. lits.): *Fiestas, rituales e identidades*, nº. 26 (monográfico) de *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*. Donostia – San Sebastián: Eusko Ikaskuntza, 2004; pp. 33-76.
- . “Las formas festivas de la vida religiosa. Sus vicisitudes en la era de la glocalización”. En: J. I. Homobono y R. Jimeno (eds. lits.). *Formas de religiosidad e identidades*, nº. 28 (monográfico) de *Zainak*, op. cit., 2006 a; pp. 27-54.
- . “Los trabajos y los días de un etnohistoriador. José María Jimeno Jurío, diseñador de calendarios festivos de Vasconia”. Estudio introductorio a: J. M^º. Jimeno Jurío: *Calendario festivo I. Celebraciones de las cuatro estaciones. Primavera-Verano. Obras Completas*, vol. 51. Pamplona-Iruña: Pamiela, Udalbide y EKE, 2006, 2006 b; pp. 15-45 y 391-398.
- . “Del patrimonio cultural al industrial: una mirada socioantropológica”. En: X. Pereiro, S. Prado e H. Takenaka (coords.). *Patrimonios culturales: educación e interpretación. Cruzando límites y produciendo alternativas*. Donostia – S. S.: Ankulegi antropologia elkarte, 2008 a; pp. 57-74.
- . “Inmigración y fiestas pluriculturales. Revitalizando identidades diaspóricas”. Ponencia presentada en el *I Congreso Internacional de Estudios Chinos Lu Xun – “Inmigración y Multiculturalismo”*. Bilbao, 20-22 de noviembre de 2008 b; 10 p.
- . “Las nuevas fiestas y su resignificación. De lo local a lo transnacional”. En: J. I. Homobono. *Fiesta, sociabilidad e identidad. Cronotopos de la glocalización*. Santander: Editorial Límite, 2009; pp. 207-233.
- IBARROLA-ARMENDARIZ, Aitor y FIRTH, Claire H. *Migraciones en un contexto global. Transiciones y transformaciones como resultado de la masiva movilidad humana*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2007; 283 p.
- IRAZUZTA, Ignacio. “La construcción ritual de la identidad. Etnicidades y nacionalidades en la Argentina contemporánea”. En: *Inguruak. Revista Vasca de Sociología y Ciencia Política*, nº. 23. Bilbao: Asociación Vasca de Sociología, 1999; pp. 249-265.
- . *Argentina: una construcción ritual. Nación, identidad y clasificación simbólica en las sociedades contemporáneas*. Bilbao: Universidad del País Vasco, 2001; 320 p.
- IZAOLA, Amaia; ZUBERO, Imanol. “De la ciutat mestissa a la ciutat mestissada: cultura i pràctica de la interculturalitat”. En: *Barcelona Societat: revista d’informació i estudis socials*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona, nº 16, 2009; pp. 42-51.
- JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste. *Más allá de Andalucía. Reproducción de devociones andaluzas en Madrid*. Sevilla: Fundación Blas Infante, 1997; 337 p.
- KASTORYANO, Riva. “Asentamiento, comunidades transnacionales y ciudadanía”. En: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, nº 165 (septiembre). París: UNESCO, 2000; pp. 58-63.
- LACOMBA, Joan. *El Islam inmigrado. Transformaciones y adaptaciones de las prácticas culturales y religiosas*. Madrid: Ministerio de Educación, Política Social y Deporte, 2001; 352 p.

- . “Emigraciones en la era de la globalización. Temas de debate y nuevas perspectivas”. En: *Cuadernos de Geografía*, nº 72. València, 2002; pp. 72-119.
- LAPARRA, Miguel. “Diversidad territorial, integración social y cambio social. La perspectiva desde Navarra”. En: L. Cachón y M. Laparra (eds.). *Inmigración y políticas sociales*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2009; pp. 349-381.
- LEMÉNOREL, Alain. “Rue, ville et sociabilité contemporaine. Histoire et prospective”. En : A. Leménorel (comp.). *La rue, lieu de sociabilité ?*. *Rencontres de la rue. Actes du colloque de Rouen, 16-19 novembre 1994*. Rouen: Université de Rouen, 1997; pp. 425-442.
- LEVITT, P.; DEWIND, S.; VERTOVEC, S. “International perspective on transnational migration: An introduction”. En: *Internacional Migration Review*, vol. 37, nº 3, 2003; pp. 565-575.
- MARTÍ I PÉREZ, Joseph. “La fiesta en el escenario urbano actual” y “Fiesta e integración”. En: J. Martí (ed.). *Fiesta y ciudad: pluriculturalidad e integración*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 2008; pp. 13-40 y 41-77.
- MEDINA, F. Xavier (comp.). *Los otros vascos. Las migraciones vascas en el siglo XX*. Madrid: Fundamentos, 1997; 236 p.
- . *Vascos en Barcelona. Etnicidad y migración vasca hacia Cataluña en el siglo XX*. Vitoria-Gasteiz: Gobierno Vasco, 2002; 322 p.
- . “El ámbito festivo como vehículo de proyección exterior: la recreación de la fiesta como elemento de la identidad vasca en Cataluña”. En: R. Jimeno y J. I. Homobono (eds. lits.): *Fiestas, rituales e identidades*, op. cit., 2004; pp. 411-421.
- MEINTEL, Deirdre. “Transnationalité et renouveau de la vie festive capverdienne aux Etats-Unis”. En: M.-A. Hily y D. Meintel (coords.). *Fêtes et rituels dans la migration*, op. cit., 2002; pp. 77-90.
- OIARZABAL DE CUADRA, Agustin M. y Pedro J. *La identidad vasca en el mundo. Narrativas sobre la identidad más allá de las fronteras*. Sevilla: Erroteta, 2005; 191 p.
- PÉREZ RINCÓN, Socorro y GARCÍA ARMAND, Asun. “Estrategias identitarias en los espacios de contacto”. En: R. Tello, N. Benach, M. Nach (eds.). *Intersticios. Contactos interculturales, género y dinámicas identitarias en Barcelona*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2008; pp. 99-145.
- PORTES, Alejandro. “Comunidades transnacionais. Emergência e significado no sistema-mundo contemporâneo”. En: A. Portes. *Migrações internacionais. Origens, tipos e modos de incorporação*. Oeiras (Port.): Celta Editora, 1999; pp. 127-144.
- . “Theoretical convergencies and empirical evidence in the study of immigrant transnationalism”. En: *Internacional Migration Review*, vol. 37, nº 3, 2003; pp. 874-892.
- . “Os debates e o significado do transnacionalismo migrante” (2006 [2001]). En: A. Portes. *Estudos sobre as migrações contemporâneas. Transnacionalismo, empreendedorismo e a segunda geração*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2006; pp. 201-221.
- REA, Andrea y TRIPIER, Maryse. *Sociología de la inmigración*. Barcelona: Editorial Hacer, 2009 [2003]; 215 p.
- RIBEIRO, José da Silva. *Colá S. Jon, oh que sabe!. As imagens, as palavras ditas e a escrita de uma experiência ritual e social*. Lisboa: Edições Afrontamento, 2001; 411 p.
- RINAUDO, Christian. “Fêtes de rue, enfants d’immigrés et identité locale”. En: M.-A. Hily y D. Meintel (coords.). *Fêtes et rituels dans la migration*, op. cit., 2002; pp. 43-57.
- ROCHE CÂRCEL, Juan A. y SERRA, Inmaculada. “Contradicciones culturales de las migraciones en la sociedad globalizada”. En: *Papers. Revista de Sociologia*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona, nº 94, 2009; pp. 29-58.
- ROULLEAU-BERGER, Laurence. *La rue, miroir des peurs et des solidarités*. París: Presses Universitaires de France, 2004; 128 p.

- SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA, Izaskun. "Los procesos migratorios". En: J. Perea e I. Sáez de la Fuente (eds.). *Inmigración, identidades religiosas y diálogo intercultural*. Bilbao: Instituto Diocesano de Teología y Pastoral – Desclée de Brouwer – EDE Fundazioa, 2008; pp. 145-193.
- SALZBRUN, Monika. "Le Carnaval de Paris. Mise en scène de l'histoire et histoire de sa mise en scène". En : L. S. Fournier, D. Crozat, C. Bernié-Boissard y C. Chastagner (dirs.). *La fête au present. Mutations des fêtes au sein des loisirs*. París: L'Harmattan, 2009; pp. 117-132.
- SANTAMARÍA, Enrique (ed.). *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial, 2008; 382 p.
- SUÁREZ NAVAZ, Liliana. "Lo transnacional y su aplicación a los estudios migratorios. Algunas consideraciones epistemológicas". En: E. Santamaría (ed.). *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*, op. cit., 2008; pp. 55-77.
- TARRÉS CHAMORRO, Sol. "La religiosidad de los inmigrantes magrebíes en Andalucía". En: *Antropológicas*, nº 10. Oporto: Universidade Fernando Pessoa, 2007; pp. 163-205.
- TELLO I ROBIRA, Rosa. "Espacios urbanos y zonas de contacto intercultural". En: M. Nash, R. Tello, N. Benach (eds.). *Inmigración, género y espacios urbanos. Los retos de la diversidad*. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2005; pp. 85-97.
- TOTORICAGÜENA EGURROLA, Gloria. *Diáspora vasca comparada. Etnicidad, cultura y política en las colectividades vascas*. Vitoria-Gasteiz: Gobierno Vasco, 2000; 344 p.
- VALLE (del), Teresa. *Korrika. Rituales de la lengua en el espacio*. Barcelona: Anthropos, 1988; 336 p.
- VELASCO MAILLO, Honorio M. "Fiestas del pasado, fiestas para el futuro". En: H. Velasco (coord.). *La antropología como pasión y como práctica. Ensayos in honorem Julian Pitt-Rivers*. Madrid: CSIC, 2004; pp. 121-150.
- ZUBERO, Imanol. "Construcción y reconstrucción de extraños en el ámbito local: de las identidades predatoras a las identificaciones dialogantes". En: S. Fleury, J. Subirats e I. Blanco (eds.). *Respuestas locales a inseguridades globales. Innovación y cambios en Brasil y España*. Barcelona: Fundación CIDOB, 2008; pp. 25-56.