

Celebraciones festivas en Iparralde: del folklore a la reivindicación política

(Festive celebrations in Iparralde: from folklore to political demands)

Ahedo Gurrutxaga, Igor

Univ. del País Vasco/Euskal Herriko Unib. Dpto. de Ciencia Política y de la Administración. Apdo. 644. 48080 Bilbao
cpbahgui@lg.ehu.es

BIBLID [1137-439X (2004), 26; 803-819]

Recep.: 05.06.01

Acep.: 09.01.03

Iparralde está sometida actualmente a unas transformaciones en cuyo epicentro se encuentra el refortalecimiento de una identidad vasca hasta fechas recientes acomplejada por el modernismo de "lo francés". Hoy, la identidad local se convierte en nuevo referente de la modernidad, ligando el pasado con el presente en unas expresiones festivas que reflejan la nueva centralidad que asume el vasquismo.

Palabras Clave: Iparralde. Nacionalismo. Folklore. Identidad.

Iparraldean gaur egun hainbat aldakuntza gertatzen ari dira eta euskal nortasunaren indarberritzea da horien epizentroa, duela gutxi arte konplexuz beterik agertzen zela "frantses" denaren aurrean. Gaur egun tokiko nortasuna modernitatearen erreferentzia berria bilakatzen da, iragana eta oraina lotzen dituzten jai adierazpenen bidez, zeinek euskaltasunak bereganatu duen garrantzi berria erakusten duten.

Giltza-Hitzak: Iparraldea. Abertzaletasuna. Folklore. Identitatea.

Iparralde est soumis actuellement à des transformations. On trouve, dans son épicentre, le renforcement d'une identité basque complexée, jusqu'il y a peu de temps, par le modernisme de "ce qui est français". Aujourd'hui, l'identité locale devient une nouvelle référence de la modernité, reliant le passé avec le présent dans des expressions festives qui reflètent le nouveau caractère centriste assumé par le "basquisme".

Mots Clés: Iparralde. Nationalisme. Folklore. Identité.

INTRODUCCIÓN

A lo largo de este trabajo trataremos de presentar una serie de elementos que permitan realizar una aproximación al análisis de ciertas manifestaciones culturales y festivas de Iparralde, atendiendo a la evolución social, cultural y sobre todo política de las últimas décadas. Para ello, en primer lugar apuntaremos cómo algunas expresiones culturales y festivas van a manifestar en la década de los cincuenta una profunda transformación derivada de la definitiva crisis de la sociedad tradicional; organización social sobre la que se habían sustentado históricamente las prácticas socioculturales en estos territorios. Veremos cómo esta crisis se deriva de la definitiva consolidación del Estado francés en la periferia del hexágono, y más concretamente en las provincias de Lapurdi, Zuberoa y Behe-Nafarroa. Observaremos cómo esta crisis de identidad va a suponer, en algunas localidades de Zuberoa (provincia en la que el choque entre la modernidad y la tradición es más fuerte), la crisis de ciertas manifestaciones festivas y folclóricas de carácter comunitario que habían ordenado durante décadas la vida social.

Sin embargo, analizaremos el renacimiento –a partir de la década de los setenta– de algunas de las expresiones culturales que se habían debilitado anteriormente como consecuencia de la mencionada crisis de la tradición y de la identidad vasca. De la misma manera, trataremos de reflejar cómo algunos de estos actos culturales y festivos van a asumir un nuevo carácter instrumental que va más allá de la función cohesionadora de su comunidad, contribuyendo a la reconstrucción de un imaginario político que conecta con los planteamientos nacionalistas que se desarrollan en Iparralde en la década de los sesenta. De esta forma, y a pesar de que el peso del nacionalismo en las diferentes elecciones haya sido muy limitado hasta fechas recientes, la recreación de su discurso simbólico en muchas expresiones culturales va a dotar a esta corriente de una presencia social que va más allá de su poder electoral.

A nuestro juicio, este renacer cultural, además de responder a la importante acción del movimiento abertzale, va a ser el resultado de una lógica que trasciende las fronteras vascas. En este sentido, creemos que al igual que en otras partes del planeta, los efectos del proceso de globalización van a provocar la reacción en los habitantes de Iparralde que tratan de recuperar los principios básicos de la convivencia local ante el peligro de absorción por la cultura hegemónica anglo-americana.

Desde nuestro punto de vista, la coincidencia en el tiempo entre esta respuesta a la globalización, y el desarrollo y consolidación de las corrientes nacionalistas, va a posibilitar una recuperación de la identidad local, que a partir de la década de los noventa pierde sus connotaciones negativas pasando a ser considerada como un activo imprescindible para la modernización de estos territorios.

LA CONSTRUCCIÓN DEL ESTADO Y LA CRISIS DE IDENTIDAD VASCA

El Estado nación, tal y como lo conocemos actualmente, es una construcción histórica fruto del desarrollo de los doscientos últimos años. Esta entidad trata de superar un espacio político dominado hasta entonces por diferentes formas superpuestas de poder, con el objetivo de alcanzar su unidad territorial.

En un primer momento, el centro estatal construye la Sociedad y Comunidad Nacionales mediante un conjunto de funciones económicas, políticas y culturales. La Sociedad Nacional es fruto de la creación de un mercado unificado y de una Administración eficiente, de la socialización política de las masas a través de la enseñanza universal obligatoria, y de su integración mediante mecanismos políticos tales como el sufragio universal. La Comunidad Nacional, por otra parte, es obra de una cultura política que alimenta la lealtad de los ciudadanos hacia el Estado generando un sentimiento de pertenencia a la Nación (Letamendía, 1997).

En el caso Francés, la Revolución acelera el proceso de construcción de la sociedad y la comunidad nacionales, del Estado, que pasa a asumir un marcado carácter voluntarista. Este carácter se refleja en la reordenación territorial a través de una delimitación departamental que trata de romper con las antiguas provincias y colectividades con personalidad propia, en un intento de difuminar los lazos identitarios de algunos territorios¹. De la misma manera, la extensión de la lengua francesa se convierte en un elemento de primer orden a la hora de garantizar la unidad del territorio estatal².

A pesar de todo, durante la tercera República (1870-1875), más de la mitad de la población del país y alrededor de un 80% de los habitantes de las zonas rurales hablan lenguas diferentes del francés. Por eso, a partir de ese momento, la educación pasa a convertirse en uno de los pilares fundamentales que posibilitan la creación de la Sociedad Nacional a la que aludíamos, estableciéndose un sistema de escuela elemental gratuita y obligatoria en el que la enseñanza sólo se imparte en francés (Goyhenetxe, 1985). Sin embargo, el proceso de afrancesamiento de los miembros de las culturas minoritarias no debe vincularse únicamente al sistema educativo; tampoco debe considerarse como un pro-

1. El criterio utilizado para delimitar los departamentos se establece por una lógica "objetiva", de forma que, prescindiendo de cuestiones históricas, culturales o lingüísticas, se consideran las vías de comunicación de la época como variable fundamental a la hora de demarcarlos. Así, se establecen los límites de estas instituciones intentando que no fuese mayor de una jornada a caballo el tiempo que necesitaba un ciudadano para llegar desde cualquier punto del Departamento hasta su ciudad principal (Loughlin, 1999). Siguiendo esta lógica, los territorios vascos son integrados, junto al Bearn, en el Departamento de los Pirineos Atlánticos. Por lo tanto, Iparralde no existe -desde el punto de vista administrativo- hasta la creación (en 1997) del Pays "Pays Basque"; figura que, por ahora, carece de competencias.

2. Desacreditando para ello el resto de idiomas hablados en el territorio a través de informes demoledores contra estas culturas y lenguas. Textos que incluyen recomendaciones orientadas a su desaparición bajo títulos tan expresivos como el del Informe Gregorie: *"Sobre la necesidad y los medios de aniquilar los patois y universalizar el uso de la lengua francesa"*.

ceso exclusivamente forzado. La construcción social del significado de lo que es “ser francés” (*francité*) no se define sólo en términos étnicos ni culturales, como ocurre en muchos procesos de construcción estado-nacionales, sino que en el caso que nos ocupa se realiza principalmente en base a la aceptación de los valores revolucionarios concretados en el republicanismo, el laicismo y el racionalismo. Elementos desde los que se genera la cultura política que permite la consolidación de la Comunidad Nacional sobre la que se legitima el Estado (Jau-regiberry, 1994).

Paralelamente, el desarrollo económico necesario para la creación del mercado –que sirve de base para la delimitación y desarrollo de todo Estado– permite un proceso de industrialización y urbanización que acaba desarraigando a muchos campesinos étnicamente orientados, pasando a ser finalmente asimilados por unas elites de notables que asumen el ideal francés (Safran, 1992). Finalmente las dos guerras mundiales concluyen el proceso de afrancesamiento de los habitantes de las periferias, consumándose un proceso de construcción estatal sin aparentes conflictos centro-periferia. De esta forma, se concluye un proceso de modernización que, en los territorios periféricos del Estado Francés, acaba con las anteriores formas de socialización basadas en la tradición local.

Sin embargo, en el caso de Iparralde, las claves sobre las que se sustenta la sociedad tradicional van a perdurar mucho más que en otros territorios debido al importante papel que van a jugar en esta comunidad dos actores esenciales: la iglesia y las elites notables. A pesar del triunfo de la revolución, el clero va a mantener su influencia a lo largo del siglo XIX y parte del XX gracias a un modelo de regulación social que vincula en catolicismo con los valores y pautas culturales tradicionales. De esta forma, la Iglesia, en su lucha contra el estado laico va a revalorizar las tradiciones vascas, presentando su apoyo a la cultura euskaldun como forma de afianzar una posición de fuerza frente a las políticas del centro, y como instrumento movilizador de una población fuertemente apegada a estas prácticas. Paralelamente, y en un juego de espejos, la acción anticlerical del Estado se vincula a la negación total de las identidades y culturas locales, al identificarse éstas con la fe y los principios anti-republicanos³.

Este ordenamiento social tradicional que se establece en la sociedad vasca a partir del poder del clero va a completarse, desde el punto de vista político, con

3. Jean Marie Izquierdo realiza un análisis del proceso de transición del mundo vasco tradicional a la modernidad en “*Le Pays Basque, la difficile maturation d’un sentiment nationaliste*”, Mémoires DEA, IEP, 1998. A este respecto señala la contradicción entre una sociedad en la que el clero va a unificar la cultura vasca con los principios conservadores, y el ideal republicano que pretende estructurar el nuevo Estado. De esta manera, el definitivo triunfo de la revolución supone el fracaso de los principales actores-socializadores de Ipar Euskal Herria, y en consecuencia de la cultura que representan. Por su parte François Fourquet (1988) redonda en esta relación entre el catolicismo y el mundo euskaldun –que se concreta en el imaginario de estos territorios en la oposición entre los “*zuriak*” (blancos) y “*gorriak*” (rojos)-; oposición que se mantiene hasta nuestros días no sólo en las representaciones culturales y folklóricas que vamos a analizar a continuación, sino también en el discurso político (identificándose a los “*zuriak*” con aquellos sectores que, a pesar de poseer una identidad francesa, son capaces de apoyar determinadas políticas vascistas).

una estructura notabiliar que ha mantenido parte de sus elementos más significativos hasta fechas recientes. En Francia, las elites notables juegan el papel de mediadoras entre el centro –París– y la periferia –en nuestro caso Iparralde–, garantizando un sistema de control político por parte del Estado a lo largo y ancho de su territorio. Sin embargo, en las provincias vascas, su fuerte componente católico –la mayor parte de estos notables van a ser formados en los seminarios–, las impregna de muchos de los valores euskaldunes que defiende el clero; por lo que, a pesar de mantener el papel de garantes del poder estatal en la periferia, van a jugar también un importante rol en el mantenimiento de las tradiciones vascas. A su vez, con la instauración del sufragio universal se refuerza el doble papel de las elites –mediadoras con el centro y mantenedoras de las tradiciones de la periferia–, debido a los límites impuestos por el principio electivo. A diferencia del burócrata o del administrador estatal –que únicamente se debe a las autoridades centrales–, el notable va a necesitar del apoyo de la población que representa –y de la que obtiene el cargo–. De esta forma, el electo refuerza su compromiso con los valores y costumbres de su población, lo que en última instancia determina la vinculación existente entre estos notables y la cultura local.

Sin embargo, estas relaciones de poder que garantizan la pervivencia de las tradiciones vascas van a transformarse a mediados del siglo XX con el definitivo asentamiento de la modernidad en los territorios vascos. Por una parte, el desarrollo económico que tiene lugar en estas fechas en el Estado francés va a concretarse en Iparralde en un (relativo) proceso de industrialización en la costa por una parte, y en la transformación de las relaciones productivas en el entorno rural por otra. De la misma manera, en esta década se pone fin al desenclavamiento geográfico de estos territorios, con lo que, como consecuencia de la apertura de nuevas vías de comunicación, la costa se convierte en un eje estratégico de relación transfronteriza. Por contra, la propia configuración territorial que posibilita el desarrollo costero relega a las provincias de Behe-Nafarroa y Zuberoa a una situación de infradesarrollo; amplificándose los efectos desestructuradores de la modernización en el interior del País Vasco.

En consecuencia, las tradicionales relaciones de poder se transforman paulatinamente; de manera que de las anteriores “familias de notables” que se apoyaban en la identidad vasca para mantener el dominio en la sociedad, va a pasarse posteriormente a una estructura centrada en “partidos de notables” que tratan de movilizar a la población a partir de principios ideológicos y políticos que ahora se explican en clave estatal –y por tanto no-local–. De esta forma, conectando con la tradición conservadora anterior, los territorios vascos de Francia se convierten en un terreno abonado para el desarrollo de las opciones de derechas: fundamentalmente el gaullismo y la democracia-cristiana (Izquierdo, 1998)⁴.

4. Democracia-cristiana que hoy en día podría identificarse con la UDF, y que sigue manteniendo una cierta vinculación con la cultura y tradiciones vascas. De hecho, parecería que esta corriente ideológica puede servir, a medio plazo, de colchón sobre el que se asiente un nacionalismo vasco moderado que está haciendo acto de presencia tímidamente en estos territorios. Recientemente, esta actitud vasquista de ciertos electos democristianos comprometidos con la institucionalización vasca en el movimiento Batera, se ha concretado en el surgimiento del partido Elgar-Ensemble, que reclama el derecho a “sentirse vascos en Francia, y franceses en Euskal Herria”.

Por último, las dos guerras mundiales van a acabar de configurar un nuevo sentimiento de identidad nacional francés que va a identificarse con los valores de la modernidad –entendidos únicamente en clave positiva–; identidad francesa que se confronta con la anterior pertenencia vasca, definida en base a la lengua y las prácticas culturales, y que va a ser asociada con el pasado y la tradición entendida desde un punto de vista negativo. Crisis identitaria, en el fondo de la cual se esconde una difícil coexistencia entre la pertenencia comunitaria, cultural y lingüística de los habitantes de Iparralde por una parte, y su entrada en la modernidad por otra. Así, la reproducción hasta muy tarde de una organización tradicional y comunitaria propia en los territorios vascos hace que la modernidad no surja del mundo vasco, sino que sea importada, de forma que el proceso de construcción del Estado se consolida en la medida en que se establecen unas nuevas formas de vida frente a la organización social y cultural histórica. Por ello, y en lo que a la realidad lingüístico-cultural se refiere, la entrada del vasco en la modernidad provoca una visión crítica de su doble pertenencia, lo que en la mayor parte de los casos se traduce en la interiorización de un estatus de inferioridad de la lengua y cultura vascas frente a las francesas (Fourquet, 1980). Finalmente, los efectos del Estado republicano y de la enseñanza y el servicio militar obligatorios acaban convirtiendo al euskera y a las antiguas tradiciones “*en una reliquia del pasado, anacrónica a la sociedad moderna*” ante los ojos de la población (Jaureguiberry, 1994: 47). Una consideración negativa de la identidad vasca que es el corolario del descubrimiento de la modernidad desde una única dimensión: la de la eficacia, la racionalidad instrumental y la rentabilidad.

De esta forma, paulatinamente van generándose las condiciones para una ruptura de la transmisión de las tradicionales pautas de socialización de padres a hijos. Ruptura que en el caso de algunas expresiones festivas –como veremos con la mascarada– se hace evidente a mediados del pasado siglo en algunos municipios de Zuberoa⁵. Así, se establece una situación esquizofrénica en muchos de los habitantes de Iparralde, ya que a pesar de rechazar su identidad cultural y lingüística, siguen manteniendo una subjetividad que se identifica con las claves que tratan de negar; ambivalencia que es percibida dolorosamente por los descendientes (Club Prospective, 1993).

CRISIS Y TRANSFORMACIÓN DE LAS MANIFESTACIONES FESTIVAS EN IPARRALDE

A la hora de analizar las manifestaciones festivas en estos territorios vamos a acercarnos a aquellas que en su origen presentan un carácter más comunitario, al jugar un papel de homogeneización y cohesión social. Analizaremos, pues,

5. Algo que también se observa en el caso de la transmisión de Euskera de padres a hijos. Así, de la Encuesta Socio-lingüística de Euskal Herria se desprende que en los últimos años se han producido pérdidas del 17% cuando el padre y la madre eran euskaldunes, y del 79% cuando solo el padre o la madre lo eran. Concretamente, las pérdidas han sido aún mayores en la transmisión a los jóvenes nacidos en los años sesenta: del 39% y 75% respectivamente. (INSEE: 1996)

algunas formas de teatro rural (como la Pastoral y el charivari); expresiones festivas de carnaval (como la mascarada); y algunos aspectos de las danzas (por ser estas un importante componente de las anterior expresiones culturales).

* La Pastoral es probablemente el único de los teatros rurales de Francia que ha sobrevivido hasta nuestros días. Determinados autores han encontrado una relación estrecha entre las pastorales y los “misterios” medievales, con lo que el origen de estas representaciones podría datarse entre finales del siglo XV o principios de XVI (Haritschelar: 1986). Si bien a lo largo del tiempo han variado los temas sobre los que gira cada representación, los estudiosos han consensuado una serie de tipologías que diferencian entre pastorales religiosas e históricas.⁶ En cualquier caso, el elemento fundamental y constante a lo largo del tiempo va a ser la representación maniquea de la realidad que se esconde tras cada una de estas obras. De esta forma, los personajes van a dividirse en cuatro mundos –el del cielo (ángeles), del mundo cristiano (cristianos), del mundo pagano (turcos), y del infierno (los satanes)– estableciéndose una organización dual sobre la que se fundamenta el mensaje básico de esta representación: la lucha entre el bien y el mal, entre la fe y el paganismo. Interpretación sobre la que se establece el eje fundamental que divide cada uno de los elementos que conforman la pastoral: los trajes, el espacio de la representación, las interpretaciones, la música, los movimientos y las acciones (Kortazar, 1997)⁷. La pastoral se va a conformar, por tanto, como una manifestación cultural que moviliza al conjunto de la población de un determinado municipio de Zuberoa en torno a una interpretación del mundo que se asienta sobre los principios tradicionales que, como hemos visto, configuran la realidad comunitaria de estas provincias. Va a jugar un papel esencial en la vida de estos territorios en la medida en que recrea marcos de interpretación de la realidad sobre los que se sustenta la unidad orgánica de una comunidad tradicional. Por ello, la crisis de la sociedad vasca estructurada en torno a la Iglesia va a reflejarse en las variaciones temáticas de la pastoral, que basculan de temas eminentemente religiosos en su origen, hacia temas de la historia de Francia que permiten presentar los principios nacionales del Estado en construcción. La pastoral, en definitiva, se convierte en un instrumento nacionalizador a través del cual se garantiza, junto a los tradicionales instrumentos de socialización, el triunfo del centro sobre la periferia vasca. Por otra

6. Algunos autores distinguen entre pastorales basadas en temas sagrados, hagiográficos e históricos (Oiharzabal: 1985); otros hablan de temáticas religiosas, profanas (sobre temas de Grecia o de Roma), románticas, históricas (Garamendi; 1990)...

7. El escenario se divide en dos mundos: el de la derecha para los cristianos, con una puerta encima de la cual se coloca la bandera de Zuberoa o la Ikurriña; y el de la izquierda, para los turcos, con otra puerta encima de la cual se coloca un muñeco que simboliza el “ídolo” pagano. De la misma manera, los trajes de los interpretes expresan la división maniquea de la realidad que se esconde tras estas representaciones; de esta forma, mientras que el blanco es el color fundamental para los representantes del mundo del “cielo”, y el azul para los “cristianos”, el color rojo –por el contrario– identifica a los “turcos y satanes”. Esta dualidad se hace patente también en los movimientos de los actores, en los desfiles y danzas: así, mientras que los representantes del bien desfilan en orden y con gran majestuosidad, por el contrario, el bando del mal lo hace en desorden, y con gran ruido y desconcierto. Este mismo esquema se repite con la música, los cantos y cualquier otro aspecto de la representación.

parte, las evidentes transformaciones de la sociedad rural modifican paulatinamente el trasfondo instrumental de la pastoral, de manera que acaba cobrando más importancia el espectáculo que el contenido simbólico; lo que lleva a algunos estudiosos a pronosticar la pronta desaparición de esta tradición (Garamendi, 1990; Juaristi, 1987 –citados en Kortazar, 1997–).

* Siguiendo el esquema sobre el que se sustenta la pastoral, la mascarada establece también una evidente diferenciación de la realidad en dos bandos: los rojos (“gorriak”) que al igual que los cristianos de la pastoral interpretan las mejores danzas, visten los mejores trajes...; y los negros (“beltzak”) que, más que los turcos y satanes, se expresan como una legión desordenada y descuidada. Entre ambos bandos se establece una relación dialéctica entre lo que algunos autores han interpretado como el enfrentamiento entre el honor y el deshonor: honor que se vincula a las tradiciones, y deshonor que se relaciona con lo extraño, con lo extranjero (Garamendi, 1990). De esta forma, y más allá de las teorías que relacionan esta manifestación festiva con los antiguos ritos nupciales o con aquellos que responden a la llegada del nuevo año⁸, consideramos importante destacar las interpretaciones apuntadas por autores como Fourquet (1990) o Fernandez de Larrinoa (1993) quienes, entre otros aspectos, observan en las mascaradas una oposición entre el mundo rural y el mundo urbano; dos mundos que en última instancia acaban confrontando dos realidades espaciales diferenciadas que enfrentan, primero unas comunas con otras, y posteriormente al espacio vasco (ideal y tradicional) con el “exterior” (desarrollado y caótico).

Desde este punto de vista, la mascarada encaja perfectamente en la sociedad suletina, configurándose como un sistema de interpretación de la realidad en base a presupuestos sustentados en la tradición local. Pero además, teniendo en cuenta la importancia de la danza en la representación, va a servir como un instrumento de legitimación inter-generacional, de modo que se establece una relación de subordinación entre los jóvenes aspirantes a bailar en la mascarada –que son integrados en la comunidad, asumiendo un nuevo rol social– y los mayores –representados por los maestros de la danza–, que acumulan la sabiduría de las anteriores generaciones. Por eso, este modelo de enseñanza basado en la danza va a convertirse en una fuente de comunicación y transmisión de valores y prácticas sociales de padres a hijos. Paralelamente, la propia dinámica de la mascarada va a servir de vínculo de unión de una determinada comunidad –aquellas que se lanza a la preparación del acto–, revalorizando al municipio frente a otros.

Sin embargo, el modelo y sistema de representaciones que se esconde tras la mascarada entra en crisis en la década de los 50. Las transformaciones que hemos analizado en el anterior apartado van a provocar un sentimiento de frustración en la generación que ha participado en la II Guerra Mundial; sentimiento derivado de la constatación de la definitiva crisis del modelo de organización

8. Ver a este respecto la interpretación del etnólogo Jean-Dominique Lajoux en *La Semaine du Pays Basque*, 3 de febrero de 1994.

social de estos territorios. De esta forma, es lógica la pérdida de importancia de las mascaradas, al considerarse que carece de sentido mantener una práctica cultural que retro-alimenta una organización social que agoniza. La pérdida de la tradición durante casi tres décadas en localidades como Urdañibe es, en consecuencia, el más claro síntoma de la crisis la sociedad tradicional vasca, y por ende, de la identidad sobre la que se sustenta.

De ahí que Fourquet (1990) concluya que, más allá de razones materiales o económicas –emigración, descenso de la natalidad–, tras la desaparición de la mascarada se esconde un sentimiento de “vergüenza de ser vasco”. En definitiva, una crisis de identidad que expresa el definitivo triunfo del Estado Francés en su absorción de la periferia vasca.

* La tercera de las manifestaciones festivas que queremos presentar son las “toberak” o “astolasterrak”. Durante los siglos XIX y XX van a celebrarse en todo Iparralde una serie de representaciones charivaricas que van a movilizar a la juventud de una determinada localidad, no sobre los serios temas de las pastorales, sino sobre aspectos de la vida cotidiana. Estas formas teatrales responden a cuestiones ordinarias de la vida de Iparralde, pero expresando la realidad desde dos puntos de vista: por una parte, reflejando una vida “llena de necesidades, peleas, enfados e infidelidades” que “es más cruda que la representada en las pastorales”; y por otra, representándola de forma que “nadie, ni nada, incluido el clero, queda libre de la crítica áspera, acerba y a veces sangrante” (Urkizu, 1996: 27). Según este autor, estas paradas chariváricas van a responder a una lógica de sanción social hacia aquello que una determinada comunidad consideraba inaceptable. De esta forma, las farsas tratan de desacreditar una conducta que, a pesar de que no es considerada delictiva por las autoridades, conlleva el rechazo de la población. Sin embargo, de representaciones que en un primer momento sirven para sancionar conductas inmorales a la luz de la interpretación tradicional de la realidad, va a pasarse posteriormente a la crítica de las relaciones de poder que se establecen en el seno de las diferentes comunidades. Así las toberas permiten el establecimiento de ciertos canales de crítica social que van a servir de válvula de escape para aliviar la presión social. En cualquier caso, el contenido de estas representaciones va a perder importancia a lo largo del siglo XX en relación con otros elementos como la música, la danza, la costumbre, o el carácter comunitario que se deriva de la preparación de estas fiestas. Se observa, por tanto, una desviación de la importancia del fondo hacia aspectos más formales: proceso que en la década de los setenta se invierte en parte con la instrumentalización de estas toberas por parte de los sectores nacionalistas.

* Un elemento común a las tres manifestaciones culturales que hemos aludido es la proliferación de danzas como parte del repertorio escénico. En este sentido, la danza va a jugar, tanto en el norte como en el sur de Euskal Herria, una función social que va más allá de su papel de divertimento: la práctica de la danza refuerza la solidaridad comunitaria, tanto internamente, como hacia fuera. Sirve, por tanto, para establecer la frontera entre el grupo de referencia y el exterior. De esta forma, puede jugar un papel inclusivo con la representación de

ciertas jerarquías sociales, su capacidad de regulación entre los sexos, la cualificación social de los mejores dantzaris, o su capacidad de representación de su municipio en el exterior... Pero también puede jugar un papel excluyente, como ha ocurrido históricamente en las mascaradas con el sexo femenino⁹. De la misma manera, en determinadas zonas de Iparralde, los rituales de iniciación y enseñanza, como hemos visto, establecen unas claras pautas de exclusión hasta que se supera un arduo proceso de enseñanza que va más allá del aprendizaje de los diferentes pasos, y supone la adhesión a una serie de códigos compartidos por la comunidad (Itzaina, 1998).

Paralelamente pueden observarse dos elementos que diferencian las danzas de Iparralde de las de otras zonas de Euskal Herria. Por una parte su tendencia extravertida: de manera que la danza cobra sentido en las representaciones populares a partir de la relación que se establecen entre los actores y el público que las contempla. Como señala Guilcher (1990: 438), frente a otros grupos en los que el baile es practicado por la comunidad entera como forma de fortalecer su unidad, en el caso de Iparralde el baile *“no deja de ser un instrumento de cohesión social, pero lo es de otra forma. Su misión (...) consiste no tanto en la asimilación de cada uno con todos, sino más bien en la delegación de poderes a toda una edad o a parte de ella, que ejecuta el baile de forma perfecta”*. Por otra parte, la tendencia a la complicación en las estructuras de la danza en estos territorios obliga a un dominio exquisito de los pasos generando una doble dimensión del baile: como arte culto, por los recursos que pone en juego; y como arte popular, por los ambientes a los que hace referencia y las funciones que desempeña.

Sin embargo, como apunta Itzaina (1998), tras la guerra civil española va a modificarse el carácter localista de la danza (centrado en el municipio o el valle). Así, la llegada de los refugiados del otro lado del Bidasoa favorece la reproducción del modelo culturalista del sur en el País Vasco norte: un modelo que se basa en un importante componente identitario derivado de la radical experiencia de la guerra y el exilio. De esta forma, a lo largo de la costa labortana, los grupos de danzas comienzan a aprender, en detrimento de las danzas locales, las bizkainas y gipuzkoanas (más vistosas, espectaculares y con mayor carga simbólica nacionalista). En cualquier caso, a pesar de que este modelo de desarrollo cultural va a permitir una cierta socialización de los jóvenes de Iparralde en el ideal nacionalista, pronto se observa una reacción por parte de aquellos sectores más tradicionalistas, que carecen de un componente identitario vasco tan fuerte¹⁰.

9. El repertorio de la danza de carácter recreativo permite la participación de ambos sexos, mientras que los repertorios más espectaculares y ceremoniales han excluido históricamente a las mujeres. Sin embargo, en la década de los 90 se observa una paulatina participación del sexo femenino en actos como la mascarada o la pastoral, con la evidente ruptura que supone con las pautas e interpretaciones tradicionales de las generaciones mayores. De hecho, en 1991 entre treinta y cuarenta mujeres de Esquiule organizan su propia mascarada (Marliare, 1998).

10. Ambas concepciones se concretan en dos federaciones: la federación de Iparralde del Euskal Dantzarien Biltzarra por una parte, y el colectivo “Dantzari” por otra. Estos dos grupos compiten por el monopolio de la danza, hasta que las propias transformaciones de la realidad vasca hacen perder el sentido a esta división. De esta manera en 1993 se fusionan, con lo que Euskal Dantzarien Biltzarra pasa a aglutinar a 3000 dantzaris de 50 asociaciones vascas y siete del exterior (La Semaine du Pays Basque, 5 de noviembre de 1993).

Por otra parte, en los años ochenta, muchos colectivos culturales, no solo los grupos de danzas, se plantean la necesidad de recuperar las tradiciones locales frente a manifestaciones culturales que son consideradas como ajenas a estos territorios. Esta vuelta a lo local, que supone la creación de colectivos como “Lapurttarrak” en el seno del E.D.B., responde a la necesidad de recuperar lo propio frente a manifestaciones culturales que no se amoldan al contexto en el que se realizan. Paralelamente, el componente nacional que asumen ciertas prácticas como las danzas, pasa a ser asimilado de una forma natural en muchas más expresiones –como veremos a continuación en el caso de la pastorales, maskaradas y toberas–. Nos encontramos, por tanto, con un doble movimiento, caracterizado por el redescubrimiento de lo local (de las tradiciones de cada villa o comuna, de la provincia o del valle), y por la imbricación de estas prácticas dentro de un imaginario nacional vasco.

RECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD LOCAL Y DE LA IDENTIDAD VASCA

Desde nuestro punto de vista, la recuperación de algunas tradiciones perdidas, y la dimensión local que asumen aquellas que no se habían perdido –como ya hemos visto en el caso de las danzas–, es similar a fenómenos de la misma naturaleza que se observan, a finales del siglo XX, a lo largo y ancho del planeta. Algunos autores apuntan que la revolución de las tecnologías de la información y la reestructuración del capitalismo han constituido una nueva forma de sociedad: una sociedad en red que se caracteriza por la globalización de las actividades económicas y de las pautas culturales, generando nuevas formas de organización social –uno de cuyos ejemplos más claros pueden ser el surgimiento de estructuras supra-estatales como la Unión Europea– que están transformando las culturas e identidades en todas las comunidades del planeta. Sin embargo, esta globalización que parecería abocar a la uniformización social y cultural, ha generado el efecto contrario en determinados territorios, provocando un renacimiento de las identidades locales (Castells, 1997)¹¹.

Por su parte, y desde el ámbito de la antropología, Jonathan Friedman (2001) liga la elaboración de las identidades sociales a un proceso global que vincula las transformaciones socioeconómicas a gran escala con la constitución de las culturas y la reconfiguración del mapa identitario a nivel mundial. Así, en los 60, la declinación de la hegemonía occidental en el sistema mundial condujo a una declinación de la identidad modernista en general, que se concreta, en ocasiones, en una vuelta a los orígenes, a la historia, a la comunidad de pertenencia directa.

11. Miguel Castells (1997) analiza en su obra *La era de la información*, (Madrid: Alianza), los fundamentos de esta nueva forma de organización social (tomo I), y las respuestas localistas a esta globalización (tomo II), destacando entre estas el resurgimiento de las identidades nacionales. Existe mucha literatura política sobre esta respuesta local a la globalización –algunos autores han acuñado el término *glocalización* para referirse a este fenómeno–, abarcando incluso cuestiones que aparentemente tienen poco que ver: por ejemplo la cocina (ver Letamendia, Francisco (2000): *Cocinas de mundo. La política en la mesa*. Madrid: Fundamentos), el deporte o la música (ver las Actas del Congreso *Le Monde et la Centralité*, celebrado en abril de 2000 en la Universidad de Burdeos-III), etc...

* De esta forma, no es de extrañar que a finales de la década de los setenta, las jóvenes generaciones de Zuberoa vuelvan a buscar los referentes culturales perdidos, y que traten de organizarse para recuperar la tradición de la mascarada. Estas generaciones van a nacer en una sociedad que definitivamente se ha transformado, por lo que no deben enfrentarse a la crisis de identidad de sus antecesores; conocen la existencia de esas tradiciones, su significado, y su importancia comunitaria, pero sin embargo son incapaces de practicarlas. Paralelamente, el desarrollo del nacionalismo, ya estructurado en esas fechas, sirve de acicate para estas nuevas generaciones, que tratan de recuperar el orgullo comunitario que evocan estas tradiciones. Las condiciones están dadas, por tanto, para que en 1977, tras casi tres décadas de ausencia, se recupere la mascarada en localidades de Zuberoa como Urdañibe (Fourquet, 1990). Sin embargo, el papel de estas manifestaciones culturales se modifica en parte, debido a las transformaciones socio-económicas de esas tres décadas. Así, a pesar de que la mascarada conserva muchos de los componentes comunitarios de antaño, rompe con algunos elementos anteriores: en algunos casos es cuestionado el papel preponderante de las generaciones mayores –representadas en los maestros de danzas– respecto de los aprendices; también se trata de superar el límite espacial de la comuna –en 1974, de la mano de Xiberuko Zohardia se organiza una mascarada para toda Zuberoa¹²; finalmente, a partir de 1982 comienzan a participar las mujeres en la celebración de estos actos. De todas formas, uno de los cambios más importantes es la transformación del sentido comunitario de la mascarada, que pasa de generar un “patriotismo” suletino, a provocar posteriormente un “sentimiento de pertenencia” vasco. Con lo que la identidad local –municipal, cantonal...– que refuerza esta práctica cultural, y que es asumida por las anteriores generaciones de una forma muy difusa, va a transformarse en identidad vasca (de Iparralde) a partir de la década de los setenta.

* Como hemos apuntado, la temática de las pastorales va a variar a medida que evoluciona la sociedad vasca; de esta manera, mientras que en sus orígenes se va a fundamentar en aspectos religiosos, a medida que se avanza en el siglo XVIII van a trabajarse temas de carácter histórico. De ahí que tras el triunfo de la Revolución, la pastoral asuma un carácter instrumental que permite el asentamiento de los valores revolucionarios en una sociedad fuertemente mediatizada por el clero. Sin embargo, a principios de los sesenta –e incluso antes (ver Etchecopar Etchart, 2001), de la misma manera que en el caso de las mascaradas, observamos una introducción de la dimensión local en la temática de la pastoral; temática que si bien en un primer momento se centra en hitos y personajes de la historia de Zuberoa (o a lo sumo de otras zonas de Iparralde), acaba extendiéndose al conjunto Euskal Herria¹³. De esta forma, como apunta

12. Sin embargo, este es un caso aislado, manteniéndose el modelo tradicional de carácter municipal.

13. Se pasa, por tanto, de pastorales que glosan la vida y obra de personajes como Matalaz, a otras que superan los límites estatales actuales (como es el caso de la pastoral “Antxo handia”), para definitivamente vincularse a un imaginario representativo del conjunto de Euskal Herria (tratando la vida personajes con una importante carga ideológica como por ejemplo Iparragirre, Zumalakaregi o Sabino Arana). Dentro de este proceso de extensión del marco de referencia de Zuberoa a Iparralde y de Iparralde a Euskal Herria se entiende la importancia simbólica de que la pastoral de 2004 se

Haritschelar (1986 y 1990) la pastoral pasa de ser un teatro popular que cumple la función de cohesión de una comunidad limitada a Zuberoa, a convertirse actualmente en un auténtico teatro nacional que evoca el pasado e historia del conjunto del pueblo vasco; de una escuela que retroalimenta los valores tradicionales y religiosos se ha transformado en “una escuela donde el pueblo conoce su propia historia”¹⁴.

Por otra parte, y estrechamente vinculado a la interpretación según la cual la recuperación de la dimensión local en las manifestaciones culturales y festivas está fuertemente influenciada por el rechazo al proceso de globalización, debemos apuntar un segundo factor, este de carácter singular en Iparralde, que influye en el significado de las manifestaciones festivas: la articulación paulatina del nacionalismo vasco. En Iparralde, el nacionalismo moderno hace acto de presencia en la década de los sesenta de la mano del movimiento Enbata. Este grupo presenta un componente federalista que le lleva a reivindicar la creación de un departamento vasco como primer paso hacia la independencia y unión de las siete provincias en el marco de una Europa de los pueblos. Sin embargo la introducción del *cleavage* de clase divide al debilitado movimiento en dos sensibilidades: una de carácter clasista representado por EHAS, y otra más moderada dinamizada por algunas figuras históricas del movimiento precursor. A pesar de que su presencia en los círculos de poder va a ser muy poco significativa como consecuencia de su debilidad, el movimiento nacionalista pasa a jugar un papel fundamental en la recuperación y reconstrucción de determinadas tradiciones gracias a su capacidad organizativa: indirectamente, como hemos visto en el caso de las mascaradas y las pastorales, o directamente como veremos con las toberas, las fiestas patronales y otras manifestaciones festivas de carácter político que se organizan en estos territorios.

* Las charivaris (toberas) se convierten, en manos de los grupos nacionalistas, en un instrumento que es utilizado como medio de denuncia política. Con ello, la modernidad se introduce en esta práctica, volviendo a recuperarse la primacía de contenido sobre la forma. La importancia de estas expresiones teatrales se encuentra en que a pesar de la contundencia de su discurso, conectan con una tradición de denuncia que viene de antiguo. Esto posibilita al nacionalismo hacer llegar sus postulados a colectivos plurales (mucho más amplios que el círculo de sus adeptos), gracias a la complicidad indirecta otorgada por el público; complicidad que, por el contrario, no es obtenida en la expresión política tradicional¹⁵. Paralelamente, el papel del movimiento nacionalista es funda-

represente fuera de Iparralde, concretamente en Hondarribia y Amurrio. Tampoco es casual el que su redactor sea un historiador y euskaltzaina como Jean Luis Davant; o el hecho de que el personaje que se glosa sea el Rey Sancho, en pleno aniversario de su reinado.

14. De manera que el carácter extravertido de estos actos, que algunos autores consideran que podría haber acabado con la esencia de las pastorales, sirve para reforzarlas en la actualidad (en este sentido, ver también Etchecopar Etchart, 2001).

15. Junto a este tipo de toberas –algunas de las cuales se celebran con los pueblos rodeados por las fuerzas del orden– conviven otras que se alejan del modelo reivindicativo, siendo su función principal la creación de un consenso mínimo sobre la identidad del municipio organizador (Itzaina, 1998, Etchecopar, 2001).

mental en la recuperación de la lengua vasca, generándose una serie de expresiones culturales, que como es el caso del Herri Urrats o la Korrika, van ser sostenidas y apoyadas por importantes sectores de la población. En tercer lugar, podríamos destacar la importancia de este movimiento político en la reorientación de las fiestas patronales de cada municipio, ya que la entrada de sus militantes en las comisiones de fiestas va a generar una dinámica que posteriormente es continuada por otras generaciones, garantizándose la presencia de los elementos identitarios vascos en estas celebraciones¹⁶. Finalmente, y más recientemente, el nacionalismo está articulando la cultura vasca con otras culturas desde una concepción doble: manifestando una dimensión *altermundialista* que opone las culturas locales –entre ellas la vasca– a la aculturación uniformizadora de origen anglosajón, por una parte; y tratando de establecer lazos entre la cultura vasca y otras culturas minoritarias de nuevos inmigrantes que llegan a la costa labortana en busca de trabajo, intentando socializar a éstos en los valores vascos, ampliando así la base de las alianzas con el nacionalismo, por otra parte: dos vertientes que se concretan, la primera en el Festival Euskal Herria Zuzenean, que congrega anualmente a decenas de miles de jóvenes de todo Iparralde, Euskal Herria y Francia, y la segunda con las fiestas inter-culturales de Baiona norte o el Festival *Jazz au la rue*, que este año (2004) ha celebrado su segunda edición, contando con la ayuda de un equipo municipal que el pasado año se negó en redondo a colaborar.

Sin embargo, y a pesar de su fortaleza en el entorno cultural, el nacionalismo va a ser incapaz de convertirse durante décadas en un referente político para la población. Una de las razones puede encontrarse en su extrema división, de manera que en los ochenta encontramos hasta cuatro formaciones políticas, además de las delegaciones del PNV y EA, para una población de 260.000 habitantes y un electorado que a penas supera las 8.000 personas¹⁷. Sin embargo, y a comienzos de los noventa se pone en marcha una dinámica de unidad acaba consolidando al nacionalismo como una opción política a tener en cuenta.

Paralelamente, esta década se inicia con un consenso entre todos los actores sociales, políticos, culturales y económicos sobre la desestructuración total de estos territorios. De esta forma, tras una fase de diagnóstico previo se crean dos redes de diseño de políticas públicas que pretenden modernizar el territorio con la vista puesta en el horizonte del 2010: el Consejo de Desarrollo y el Consejo de Electos del País Vasco. Estas redes de actores –dinamizadas, entre otros, por grupos culturales (fundamentalmente euskaldunes) y por el naciona-

16. De manera que en muchas ocasiones, las comisiones de fiestas se convierten en un importante agente socializador en la identidad vasca para las generaciones de jóvenes que cada cuatro años recogen el testigo de la organización de los actos.

17. Para un análisis más detallado del nacionalismo vasco ver las obras de Vicent Brignon (1999) "*Les années oubliées, Jalons pour une histoire du mouvement abertzales au Pays Basque Nord*", Gatuzain, Baiona, y Tool, Jacob (1994) "*Hills of Conflict, Basque nationalism in France*" University of Nevada Press, Reno, e Igor Ahedo (2004): *Pasado y presente del nacionalismo en Iparralde*, Manu Robles Arangiz, Bilbo. Para un estudio específico sobre el movimiento Enbata, ver: Arbelbide, Xipri (1996): "*Enbata*", Kutxa Gizarre eta Kultur Fundazioa, Donostia.

lismo vasco– son capaces de plantear una serie de propuestas con el objetivo de cohesionar el territorio, posibilitar el desarrollo del interior, garantizar la ordenación territorial o consolidar la cultura y lengua vasca¹⁸. Sin embargo, este proceso va a acompañarse de la reactivación de la demanda de creación de un departamento Pays Basque, ya que algunos actores, a pesar de valorar positivamente el proceso que concluye con la creación del Consejo de desarrollo y el de Electos, consideran sus propuestas insuficientes, reivindicando una institucionalización de Iparralde que acabe con la actual bicefalia cultural, económica, administrativa y social del Departamento de los Pirineos Atlánticos.

Una de las conclusiones de estas dos dinámicas locales –redes de políticas públicas y red departamentalista– va a ser la asunción del importante papel que puede jugar la identidad local en el devenir de estos territorios. De esta manera, desde el Consejo de Desarrollo y el Consejo de Electos va a valorarse, al menos en el discurso, el papel de la identidad y cultura vasca como fuente de dinamismo, solidaridad y movilización social: la cultura, por tanto, es considerada como un activo que puede favorecer el desarrollo del País Vasco de Francia (Club de Prospective, 1993 y 1994; Consejo de Desarrollo, 1996; Consejo de Electos, 2002).

Paralelamente, las cuestiones culturales e identitarias van a ser consideradas por aquellos sectores que pretenden la superación del actual marco institucional con la creación de un departamento. Así, la paulatina incorporación de una estética marcadamente vasquista en las diferentes manifestaciones culturales, y la capacidad de dinamización social que los actores nacionalistas logran en los noventa, van a posibilitar que muchos los grupos que antes apoyaban el departamento por cuestiones instrumentales, pasen en la actualidad a justificar su creación desde argumentaciones identitarias (Chaussier, 1996, Ahedo, 2003 y 2004b).

Parecería, por tanto, que la crisis identitaria de las anteriores décadas ha sido superada como consecuencia de la paulatina normalización de la dimensión vasquista en las expresiones culturales, gracias (entre otras cuestiones) a la respuesta localista a los excesos de la globalización, a la dinámica del movimiento nacionalista, y por qué no, a la evolución de la propia sociedad de Iparralde. De esta manera, la identidad vasca ha dejado de ser considerada desde un punto de vista negativo y arcaico para definirse actualmente como un elemento fundamental, como un activo importantísimo en la vertebración de estos territorios: identidad y cultura que, paradójicamente, se convierten en la actualidad en uno de los más importantes elementos modernizadores en Iparralde.

18. Estas propuestas se concretan en el Esquema de Ordenación y Desarrollo para el País Vasco, que es aprobado en 1997 por el Consejo General de los Pirineos Atlánticos, por el Consejo Regional de Aquitania, y por el Estado. Este esquema presenta casi un centenar de medidas que deben ser puestas en marcha gracias a subvenciones concedidas por las instituciones mencionadas. En 2001 el Estado ha aprobado un Convenio Específico por medio del cual se conceden 2.300 millones de francos para su puesta marcha.

BIBLIOGRAFÍA

- AHEDO, Igor (2003): *Entre la frustración y la esperanza. Políticas de desarrollo e institucionalización en Iparralde*. Onati: IVAP
- AHEDO, Igor (2004): *Presente y pasado del nacionalismo en Iparralde*. Bilbo: Manu Robles Arangiz (http://www.mrafundazioa.org/mraf.cfm?hizkuntza=1&atala=argital-pena_erakutsi&azpiatala=4&id=112)
- AHEDO, Igor (2004): "Los juegos de la Identidad en Iparralde", en *RIEV* (en prensa)
- CLUB de PROSPECTIVE (1993): *Informe Pays Basque 2010*. Baiona.
- CLUB de PROSPECTIVE (1994): *Pays Basque 2010. Scénarios*. Baiona.
- CONSEJO DE DESARROLLO (1996): *Schéma d'Aménagement et de Développement du Pays Basque*. Baiona.
- ETHECOPAR-ETCHART, Hélène (2001): *Théâtres Basques. Une histoire du théâtre populaire en marche...* Baiona: Gatuzain
- FERNANDEZ de LARRINO, Kepa (1993): "Nekazal gizartea eta antzerki herrikoia pirineotako haran batean", *Cuadernos de Antropología-etnografía*, 9, Eusko Ikaskuntza.
- FRIEDMAN, Jonathan (2001): *Identidad cultural y proceso global*. Buenos Aires: Amorrortu
- FOURQUET, François (1990): "La Mascarade d'Ordarp", en *Bulletin du Musée Basque*, nº 129.
- FOURQUET, François (1988). *Planification et développement local au Pays Basque*. Baiona: Ikerka.
- FOURQUET, François (1985). "Crise de la culture souletine", en BIDART, Pierre, *Processus sociaux, idéologies et pratiques culturelles dans la société basque*. Baiona: Université de Pau.
- GARAMENDI, Antonio (1990): *El teatro popular vasco. Semiótica de la representación*. Donostia: ASJU.
- GOYHENETXE, Eukeni (1985): *Historia de Iparralde. Desde los orígenes hasta nuestros días*. San Sebastián: Txertoa.
- GUILCHER, Jean Michel (1986): "La danza tradicional en Euskadi Norte", en HARITSCHELAR, Jean (coord): *Ser Vasco*. Bilbao: Mensajero.
- HARITSCHELAR, Jean (1986): "La creación literaria oral y escrita", en *Ser Vasco*. Bilbao: Mensajero.
- HARITSCHELAR, Jean (1990): "La pastorale souletine: une tradition renouvelée", en *Bulletin du Musée Basque*, nº 127.
- INSEE, EUSTAT (1996): *Encuesta socio-lingüística de Euskal Herria*.

- ITXAINA, Xabier e IKARDO, Idoia (1998): "Folklore e identidad en el País Vasco: pistas para una comparación transfronteriza", en LETAMENDIA, Francisco (Coord): *La construcción del Espacio Vasco-Aquitano*. Leioa: U.P.V.
- IZQUIERDO, Jean Marie (1998): *Le Pays Basque, la difficile maturation d'un sentiment nationaliste*. Bordeaux: Memoiré, IEP.
- JAUREGUIBERRY, Francis (1994): "Europe, langue basque et modernité en pays basque français", en *Le pays Basque et l'Europe*. Baigorri: Izpegi.
- KORTAZAR, Jon (1997): *Euskal literaturaren historia txikia*. Zarautz: Erein.
- LETAMENDIA, Francisco (1997): *Juego de espejos. Conflictos nacionales centro-periferia.*, Madrid: Trotta.
- LOUGHLIN, John (1999). *La democracia regional y local en la Unión Europea*. Bruselas: Comité de las Regiones.
- MARLIARE, Oliver (1998): *Fêtes et Traditions du Pays Basque*. Luçon: Sud-Ouest.
- OIHARTZABAL, B. (1985): *Zuberoako herri teatroa*. Donostia: Haranburu.
- SAFRAM, Willian (1992): "Friancia", en RUDOLPH, J.R. y THOMPSON, R.J. (1992) *Política Etnoterritorial*. Barcelona: Ediciones Pomares Corredor.
- WENTWORTH, Webster (1998): *A la découverte del Basques*. Donostia: Elkarlanean.
- URKIZU, Patri (1996): *Historia del teatro vasco*. Donostia: Orain.