

XILOCA 26
págs. 13-26
2000
ISSN: 0214-1175

MONUMENTOS, ESTRATEGIAS DE IDENTIDAD Y CAMBIO SOCIAL: EL PUENTE DE CALAMOCHA (TERUEL) COMO LUGAR DE LA MEMORIA

Julián M. Ortega Ortega*

Resumen.— Reflexión sobre la cultura popular y la erudita, autonomía entre ellas y mecanismos propios. El puente de Calamocha como lugar de la memoria, de “lo moro” a “lo romano”, de la mitificación a la realidad histórica.

Puente romano de Calamocha, elemento de identidad importante en la población, “mito de los orígenes”, aval de la antigüedad calamochina, apelación de origen noble, legitimidad como comunidad local.

Abstract.— A reflection on both the popular and learned culture, their autonomy and their own mechanisms. The bridge of Calamocha as a place of memory. On the “Moor” and the “Roman”, from mythologization to historical reality.

The Roman bridge of Calamocha as a keystone of the popular identity; the “myth of the origins”; as a guarantee of the antiquity of Calamocha: its appeals to the noble origin; legitimacy as a local community.

Decía G. Deleuze (1990, p. 159) que “... lo actual no es lo que somos sino que es más bien lo que vamos siendo, lo que llegamos a ser, lo otro, nuestra diferente evolución. En todo dispositivo hay que distinguir lo que somos (lo que ya no somos) y los

* Seminario de Arqueología y Etnología Turolense.

que estamos siendo: la parte de la historia y la parte de lo actual". Los historiadores y arqueólogos, como gestores científicos de la memoria social en Occidente, construyen memoria a partir de los objetos de estudio que se han dado a sí mismos como centro de su actividad. La intención de este trabajo es explorar el papel de los monumentos en el seno de aquellas estrategias en las que el pasado, "lo que somos", es empleado para sancionar determinados regímenes de identidad colectiva y no otros, observando a la vez cómo el patrimonio se constituye así en un campo de negociación de significados a la vez locales y foráneos, a la vez orales y escritos, a la vez populares y eruditos.

DICOTOMÍAS

Dos dicotomías cruzan todavía con fuerza la antropología social y por extensión todas aquellas disciplinas que se han sentido atraídas por el discurso de los antropólogos: la que enfrenta "cultura popular" a "cultura erudita" y la que, en correlación con la anterior, enfrenta "cultura oral" a "cultura escrita". El uso de estos pares de conceptos depende, por supuesto, del uso historiográfico que de la noción de "cultura popular" se ha hecho tradicionalmente, generalmente en el sentido de "cultura impuesta a las clases populares", como desarrolló por ejemplo R. Mandrou (1964), severamente criticado posteriormente, tanto por C. Ginzburg (1986, pp. 15ss.) como por J. Revel (1986), por considerar que esta interpretación defendía de una absoluta pasividad cultural por parte de las clases populares. Por su parte, P. Burke (1991, pp. 67-68) rechazaba la visión de dos culturas enfrentadas e inconexas entre sí, retomando la noción de *circularidad* desarrollada por M. Bajtin (1988), no del todo alejada de la propuesta de R. Chantier (1988) y su noción de *apropiación*.

El problema de todas interpretaciones es el mismo: todas ellas parten de la pretendida existencia de una autonomía cultural, de un prejuicio esencialista que necesita defender la existencia de "grupos culturales" claramente delimitados y delimitables. Estamos, efectivamente, ante los que C. Grignon y J.-C. Passeron (1992) denominan "populismo sociológico", actitud paternalista y condescendiente que pretende equiparar "por arriba" a la cultura erudita con la popular: "La cultura popular, como la erudita, también tiene su autonomía". Este es el argumento. Tanto la cultura erudita como la cultura popular estarían dotadas de mecanismos propios de producción cultural de sentido. El único problema reside en explicar las relaciones, los intercambios, las transferencias, las apropiaciones existentes entre esas culturas autónomas. El peligro añadido a la postulación de estas mónadas culturales es el gusto por cierto etnografismo, la voluntad de exotismo y diferencia.

En este sentido, comprender la práctica social de la cultura significa abandonar el pretendido enfrentamiento entre cultura popular y cultura erudita e incluso nociones como la de *circularidad* defendida por M. Bajtin o P. Burke. No se trata por lo tanto de enfatizar las relaciones e influencias recíprocas de unas y otras, se trata más bien observar cómo cada grupo social "practica" la cultura para la reproducción de los intereses de su grupo social. Desde este punto de vista, las especificidades de la producción cultural de cada grupo social dependen de sus especificidades sociales, de sus formas de reproducción y de las relaciones que mantiene con los restantes grupos,

algo que atañe más a sus situaciones y posiciones en el entramado social que a la existencia, más o menos fija, de identidades sociales preestablecidas a las que achacar unívocamente determinados tipos de producción cultural. De hecho, la misma diferenciación de una cultura popular de otra erudita depende de esa evolución social, como vio perfectamente P. Burke (1991, pp. 295-390), cuando analizó cómo las clases dirigentes se alejaron progresivamente de la participación en las formas culturales de las clases iletradas a partir de los siglos XVII y XVIII, dentro de un proceso de centralización del poder político y religioso, que comenzó a reprimir las manifestaciones de la cultura popular, rompiéndose las relaciones de *circularidad* entre ambas, evolución de la cual el surgimiento de la noción erudita de “pueblo” quizás sea uno de sus más acabadas manifestaciones. En realidad, las hipótesis de P. Burke podrían reformularse, según lo aquí defendido, en el sentido de que antes del siglo XVII no existe de hecho *circularidad* alguna, sino que, por contra, la fractura del siglo XVII radica precisamente en el surgimiento del letrado, como institución específicamente laica, y de la construcción de formas culturales dirigidas a la formación de una cultura específicamente erudita, netamente separada de lo que acabaría siendo la “cultura popular”.

Otro tanto puede decirse del par de conceptos oral/escrito. Nueva oposición en la que enfrentar situaciones de partida apriorísticas, a partir de un marco de explicación paradójicamente esencialista. Mientras desde determinadas posiciones se plantea la prioridad del texto en la formación del registro oral, en otras es lo oral el fundamento para la construcción de los escritos. Esta última es la perspectiva defendida, por ejemplo, por A. Giddens (1991, p. 279; las cursivas son mías): “La conversación informal, el intercambio casual de información, es la *base* de todos los aspectos más elaborados y formalizados del lenguaje”. La posición contraria es defendida por el propio J. Derrida en su *De la gramatología*: el discurso hablado opera sobre la base de textos escritos. La conversación oral carece de sentido al margen de textos de referencia, la Biblia o la Declaración de los Derechos del Hombre por ejemplo. Estamos, desde luego, ante una versión sofisticada de la paradoja del huevo o la gallina, de la búsqueda de un principio fundante, de un significado referencial previo para cualquier signifiante.

Las líneas que siguen intentan abordar parcialmente esta problemática a través de un ejemplo concreto que tiene su referente en un monumento específico: el puente de Calamocha. El caso, humilde y concreto desde luego, permite, no obstante, discernir algunos mecanismos generales de formación de la identidad colectiva en tanto que proceso de construcción de un orden local legítimo y hegemónico. Es desde esta perspectiva concreta desde la que se intentará establecer algunas de las líneas principales de la lógica que actúa en la “cultura popular”, en la “cultura erudita”, en lo escrito y en lo oral.

MEMORIA Y MONUMENTOS. EL PUENTE DE CALAMOCHA COMO LUGAR DE LA MEMORIA

Los estratos de la memoria no son cerrados. Existe una constante reutilización del pasado en el presente a través de una selección y manipulación de aquellos elemen-

tos que mejor se imbrican en los discursos destinados a dar respuesta a las necesidades sociales de cada momento. Toda estrategia de la memoria implica a su vez una política del olvido, una censura y una *damnatio memoriae*. El carácter selectivo de la memoria tiene una función social evidente: manipular las identidades a través de las representaciones. Una de estas representaciones, la que más nos interesa ahora, es la del monumento, la monumentalización del pasado, la selección de cualquier vestigio material antiguo como marca de identidad colectiva.

Los diferentes trabajos editados por P. Nora entre 1986 y 1992 bajo el título *Les lieux de mémoire* permiten acercarnos a la comprensión del papel de los monumentos como artefactos que materializan en un espacio concreto diversos sentidos sociales, acotando y fijando así su dispersión. Los monumentos, en tanto que lugares de memoria, juegan un importante papel en las estrategias de identidad, un papel imposible de comprender al margen del control político y científico de las representaciones colectivas que se negocian en torno a esos puntos del espacio social (ver, Poulot, D., 1985; Cohen, W., 1989; algunos ejemplos en Rosser, P., 1994; Michonneau, S., 1994). Es el caso del puente de Calamocha.

Situado sobre el Jiloca, a las afueras de la población, el puente de Calamocha es sin ninguna duda uno de los símbolos destacados de la localidad. Tema de jotas locales, su imagen se reproduce desde el escudo de la principal peña recreativa de la población hasta diversos logotipos comerciales. Lugar apropiado para fotos de boda y folletos turísticos, desde hace algunos años se han organizado campos de trabajo durante el verano que limpian las riberas que lo rodean, embelleciendo su porte y otorgándole la visibilidad necesaria para cumplir su función simbólica. No cabe duda que el puente constituye un elemento de identidad importante en la población.

Pero el puente de Calamocha no es tan sólo un símbolo representativo de la población. Como ocurre en otros monumentos locales, el caso del puente de Calamocha es un ejemplo típico de “mito de los orígenes”, auténtico aval en piedra de la antigüedad de la localidad de Calamocha. Como en todo mito de los orígenes, el puente de Calamocha conjuga dos aspectos. En primer lugar, la apelación a un origen noble, socialmente aceptable, gracias a las cualidades morales positivas de las que está dotado. La atribución a Roma cumple perfectamente estos requisitos. Roma, la civilizadora, la constructora de ingenios, la disciplinada, la cristiana, reúne perfectamente las virtudes necesarias para albergar el nacimiento de un monumento de estas características. El segundo elemento del mito de los orígenes afecta, no tanto al tiempo, como a la antigüedad. Como recuerda A. Finkelkraut (1985, p. 24): “... el valor de las instituciones ya no lo fija su grado de proximidad a un modelo ideal, sino su antigüedad. Las costumbres son legítimas porque son seculares. Cuanto más ancestral es un orden, más merece ser preservado. Si una opinión común ha recorrido los siglos se debe a que es verdadera; ningún argumento racional puede prevalecer contra esa pátina de edad, contra esta consagración por el tiempo”. Antigüedad y origen ilustre garantizan, a través de la presencia física de un monumento, el puente, la legitimidad de Calamocha como comunidad local.

Sin embargo, este proceso no se produce de forma arbitraria. Poseer un monumento no asegura que éste se convierta en el símbolo de una comunidad. Una localidad vecina a Calamocha, Luco de Jiloca, posee también un bellissimo puente, igual-

mente datado por los especialistas en época romana, y sin embargo no existe ni una firme conciencia local en torno a él (Bernad, J., 1988). ¿Por qué? Una respuesta superficial, aunque no desconectada con lo que estamos viendo, incidiría en el hecho de que, frente al puente de Calamocha, el de Luco de Jiloca se haya alejado de la población. Así es, la situación del puente de Calamocha en los límites del casco urbano, emplazado junto a la carretera a la vecina localidad de Tornos y destino frecuente de paseos veraniegos, hace que la relación con los habitantes del casco urbano sea frecuente, pero ello no explica por qué la memoria colectiva de la localidad de Calamocha se ha alojado en el puente y no en cualquier otro monumento antiguo o reciente de los que existen en la población. La explicación necesita de argumentos más refinados. Creo que esta explicación pasa por enmarcar claramente la función social del discurso sobre el puente, es decir intentar desvelar para qué sirve este monumento en el contexto de una identidad colectiva construida para dar cuenta de una coyuntura socio-política concreta. Veamos.

MEMORIA DE MOROS, MEMORIA DE ROMANOS

Saben bien los hombres de campo, los más entrados en años al menos, que no existe en la Península Ibérica más historia que la historia *de los moros*, que el pasado, todo el pasado, desde que el hombre es hombre hasta prácticamente ayer mismo, es decir hasta que comenzamos a ser lo que ahora somos, pertenece a los moros. El Neolítico es moro, mora es Roma y los reconquistadores feudales, por mucho que les haga revolverse en sus tumbas, lo son también.

En un pensamiento del tipo que algunos llamarían “claramente rural” se suele atribuir todo lo que excede la memoria familiar, todo lo que está más allá de los recuerdos de los abuelos, a los moros. Antes de la historia o, lo que es lo mismo, antes de que el siglo XIX nos trajera el romanticismo, el capitalismo y a los historiadores *el tiempo de los moros* era el tiempo del pasado; un pasado sin tiempo que albergaba todo lo que albergan los mitos y las leyendas. El moro es la explicación de lo inexplicable, el habitante de lo remoto. El pasado es, como en todo aquello que no nos pertenece, el tiempo del moro, del Otro, de lo desconocido, de lo excepcional y lo sorprendente. Así ocurre en diversos relatos orales de dentro y fuera de Aragón, como el del *Alcarabán*, constructor de la torre mudéjar de St^a. María de Tauste (Pallarés, M.A., 1992, p. 77). Porque los moros son ante todo fabricantes de maravillas: imponentes castillos en ruinas, poblados abandonados en mitad de los labrantíos, fuentes con propiedades curativas..., ocultan tesoros en cuevas y minas, como los tesoros almerienses del Campo de Níjar (Provansal, D., 1994, p. 40) o el de la ruinosa Casa del Moro de Monzonillo (Segovia), donde algunas noches todavía se escucha el tintineo del moro contando su tesoro (Sanz, I., 1997, p. 171). Ello sucede incluso en zonas de muy escasa o nula presencia musulmana, como en el Alto Aragón (Castán, A., 1981) o en Galicia, donde “... la tradición popular moderna atribuye casi constantemente los tesoros ocultos a los moros... unas veces los ocultaron cuando tuvieron que abandonar el país expulsados por el apostol Santiago o también por Carlomagno y los 12 pares de Francia... la mayor parte de los tesoros son cosas de *Mourinda*” (Risco, V., 1950, pp. 188-189).

Tiempo mítico, pues, éste de los moros, tiempo sin tiempo, pero no tiempo sin historia. Este tiempo de moros se crea, por supuesto, al compás del avance cristiano en toda la península. Estamos ante ese *in tempore sarracenorum* de la carta puebla de Longares (Zaragoza) de 1154, por aludir a un ejemplo cercano al caso de estudio. Ese tiempo de los sarracenos es aquí un tiempo concreto, como lo era en 1221, cuando, a propósito de un pleito sobre los límites municipales entre Ejulve y Castellote (Teruel), la resolución de una disputa sobre mojones se dirimió, en ausencia de un registro escrito, buscando a "... *homines ancianos qui fuerunt pobladores en temps de moros et auien membranza de mas de LX annos*" (Laliena, C., 1987, p. 25).

Pero lo que entonces era una referencia histórica concreta en la que la *membranza* personal, familiar y comunitaria, y no el archivo escrito, era el mecanismo de fijación de sentido, pasó poco después a cumplir otra función. Aquel *tempore sarracenorum* dejó de ser una referencia histórica concreta promovida por la experiencia para pasar a engrosar el archivo oral de la memoria y del recuerdo oral. El *tempore sarracenorum* se convierte entonces en el tiempo del Otro, en el otro tiempo, en lo que había antes de nuestro tiempo, del tiempo de nuestra comunidad y de nuestra familia, signo por lo tanto de una fractura que actuaba como elemento de acotación de la identidad local en el seno de la memoria de las comunidades campesinas.

Hasta el Renacimiento, lo romano, como categoría cultural definida, no aparece claramente definida. Sólo el *revival* clasicista permite su surgimiento, siempre circunscrito a los estrechos círculos de la erudición urbana en torno a los estudios de artes y universidades. Pero la aparición de lo romano es además fruto y causa de un cambio de más largo alcance: la aparición del tiempo moderno, de una concepción lineal del tiempo (Gurevich, A.J., 1991). A partir de este momento, lo romano comienza a disputarse con los moros la asignación de los viejos monumentos, como ocurría incluso con La Giralda (Lleó Cañal, V., 1995). Una disputa que en último término no era más que la expresión de una verdadera psicomatografía social (Mateo, I., López-Yarto, A. y Paz, M^a., 1994 y especialmente Stallert, Chr., 1998).

La entrada en el mundo rural de esta figura cultural de lo romano conectada con un tiempo nuevo, corolario del pensamiento cronológico lineal, tardará tanto como tarde en entrar esta erudición en el ámbito rural. Su canal fue desde luego el de los clérigos y maestros locales, pero su influencia en la formación colectiva de la memoria local es difícil de valorar antes de época contemporánea. El siguiente paso, ya en el siglo XIX, tiene que ver con la generalización de la instrucción pública como principal mecanismo de la estrategia de homogeneización cultural desarrollada por las elites burguesas en el naciente estado-nacional español (Ezpeleta, F., 1994). A partir de este momento la figura del romano comienza a entrar en competencia con la del moro, pero ahora ya en el terreno rural.

Sin embargo, esta transformación se produce mediante una readaptación importante. Frente al pensamiento cronológico urbano, caracterizado por un tiempo lineal construido a partir de secuencias sucesivas celtas/romanos/bárbaros/moros/cristianos..., el pensamiento rural no distingue al moro del romano en razón de estas secuencias cronológicas, sino más bien de una distinción funcional. Un despoblado, un castillo, un tumba, un tesoro o una cueva serán moros. Por el contrario, una sólida construcción pública de recio aparejo, una fuente, un camino empedrado, un puente,

un acueducto, una cisterna serán a menudo adscritos a los romanos. Este fenómeno se produce por tres causas principales. En primer lugar, por las fechas generalmente recientes de estas construcciones, la mayoría construidas a partir del siglo XVI, lo que permite una mejor conservación, a diferencia de los restos generalmente medievales o premedievales que son adscritos a los moros. En segundo lugar, a causa del progresivo distanciamiento del momento de erección de estas obras y por lo tanto la imposibilidad de dar cuenta de ellas a partir de la memoria familiar, que sin embargo sí podría haberlo hecho uno o dos siglos antes. En tercer lugar por la influencia de la erudición de origen urbano.

Evidentemente, el mantenimiento del *tiempo de los moros* en los discursos orales del mundo rural no se explica a través de ningún género de evolucionismo. El tiempo de los moros no es, frente al tiempo lineal, menos complejo. Cumple su función como el tiempo lineal urbano cumple la suya. Imposible, pues, asociar simplicidad=rural=tiempo mítico frente a complejidad=urbano=tiempo lineal, donde éste último aparece como un estadio más evolucionado a partir del anterior. La aparición de una u otra modalidad de tiempo tiene que ver sobre todo con la función que en la identidad colectiva tiene lo textual, lo oral, lo popular y lo erudito. El caso de Calamocha, como centro de población ambiguo, alejado de lo que es una ciudad en sentido estricto, pero también, y sobre todo, de lo que es un simple pueblo plantea precisamente la complejidad de los procesos de formación de identidades colectivas, complejidad que no podría comprenderse desde un simple enfrentamiento entre categorías dicotómicas.

EL PUENTE DE CALAMOCHA: DE “ÁRABE” A “ROMANO”

Hubo un tiempo, antes de que Calamocha fuera la capital comarcal que es hoy, en el que su puente no fue romano sino “árabe”. Así aparece consignado en un mapa que acompaña a un estudio técnico sobre la variante del trazado de Caminreal a Zaragoza a su paso por Calamocha realizado en 1930 (De Jaime, J.M^a, 1997, p. 220). Resulta claro que en este documento, emanado de un contexto foráneo, erudito y técnico, la expresión “puente árabe” no hace sino traducir una expresión local, el “puente de los moros”. Primera e importante interconexión entre el registro local y el registro forastero, pero a la vez interconexión entre el registro popular y el erudito, entre lo escrito y lo oral.

No está del todo claro cuando el puente dejó de ser moro para convertirse en romano, aunque todo parece indicar que este proceso pudo estar ya avanzado en los años cuarenta. Tampoco los mecanismos concretos que condujeron a este cambio de percepción acaban de resultar evidentes. No obstante, aunque el proceso de cambio pudo ser endógeno, preparado por el caldo de cultivo cultural generado por la misma instrucción pública (no hay que olvidar prácticas pedagógicas desarrolladas desde muy finales del siglo XIX como los “museos pedagógicos” y los “paseos escolares”: ver, Ezpeleta, F., 1994, pp. 220-221), no hay demasiadas dudas de que fueron los discursos de los “especialistas” foráneos los que ortogaron total legitimidad y argumentos de autoridad a este fenómeno (Pasamar, G. y Peiró, A., 1984). De hecho, la romanización del puente se convirtió en definitiva desde principios de los años 50,

cuando M. Almagro Basch (1952; ídem, 1956) y A. Beltrán (1954) dediquen algunos estudios a los puentes y vías romanas del entorno de Calamocha y Luco de Jiloca. La identificación se mantuvo intacta en las posteriores obras de J. Lostal (1980, p. 214) y de J. Liz Guiral (1985, p. 56). De nuevo, los argumentos serán estrictamente tipológicos. Las recientes excavaciones arqueológicas realizadas en su entorno tampoco han aportado ninguna prueba determinante sobre la cronología del puente (Viladés, J.M^a., 1994).

Como acabamos de ver, los criterios científicos de atribución cronológica al puente de Calamocha se han basado en estudios morfotipológicos y en la idea, todavía extendida en parte de los investigadores, que cualquier obra de ingeniería mínimamente sólida debía tener un origen romano. Identificar así cualquier obra de ingeniería con Roma era una idea bastante común que ha llevado a datar en época romana no pocas construcciones tardomedievales y modernas, como ocurre, por no salir de Aragón, con el azud de San Marcos (Pozán de Vero, Huesca), datado hasta no hace mucho en época romana (Fernández-Ordóñez, J.A. *et al.* 1984, pp. 114ss.), pero que con casi total seguridad se trata de la obra realizada en 1576 por el conocido cantero Juan de Aracil (Blázquez Herrero, C., 1995, p. 194). Sólo desde las últimas décadas se ha comenzado a revisar este tópico académico. Recientes estudios sobre puentes medievales y de época moderna (p.e. Muñoz, J., 1994 o Azkárate, A. y Palacios, V., 1996) han permitido plantear, sin asomo de duda, la datación tardía de muchas de estas construcciones, poniendo en cuestión de forma definitiva un acercamiento meramente tipológico al tema.

En cualquier caso, aunque lo que me interesa remarcar en este trabajo no es la atribución científica exacta del puente, ni su asignación a uno u otro periodo cultural, sino la función en el entramado local de su atribución erudita y forastera, es importante dejar sentado que, por el momento, no existen criterios científicos incontrovertibles para certificar con total garantía la cronología romana del puente. Es desde esta perspectiva desde donde adquiere toda su importancia la fijación de un significado concreto, la romanidad del puente.

Este es el núcleo de la cuestión: la atribución del puente a Roma, en lugar de la tradicional adscripción al “tiempo de los moros”, propia del pensamiento rural, juega un importante papel en la construcción de la identidad local de Calamocha. No tenemos datos concretos de cuando se comienza a asumir en la propia localidad la romanidad de su puente, ni cuando éste comienza a ser un punto de referencia privilegiado en la reproducción de la memoria colectiva local. La gran personalidad política y científica de M. Almagro, su frecuente contacto con los eruditos locales de la provincia y con las elites locales, podría justificar por sí misma la generalización de sus conclusiones, tanto a nivel científico a través de sus escritos, como entre los curiosos locales que filtraban a escala local dichos trabajos. En cualquier caso, lo destacado en esta labor de filtrado lo constituye el hecho de que implicaba a la vez no sólo cierta pedagogía de la legitimidad de *lo romano*, sino también de la ilegitimidad de *lo moro*. En cualquier caso, todo indica que es hacia los años 60 cuando se comienza a tener plena conciencia de la importancia histórica del puente. El puente comienza entonces a convertirse en un punto de referencia para los lugareños y un elemento clave de su conciencia local. Esta conversión no es de ninguna forma azarosa, se produce en el

marco y en contexto de unos cambios sociales de primera importancia para la población, cambios que a su vez suponen transformaciones significativas para la identidad colectiva de Calamocha, para la imagen que sus habitantes tienen de sí mismos y su relación con el entorno.

Un simple vistazo a la evolución demográfica de Calamocha y su entorno es indicio suficiente de estos cambios. En los años 50, cuando M. Almagro y A. Beltrán publican sus trabajos, Calamocha todavía no despunta como capital comarcal. Por entonces, Daroca era el centro neurálgico indiscutible de la zona. Incluso Monreal del Campo superaba en población a la propia Calamocha. Sin embargo, a partir de finales de los años 50, al calor del movimiento de éxodo rural general a todo el país, Calamocha pasa de 2.559 habitantes de hecho en el censo del año 1960 a nada menos que 4.976 en el de 1970. Por contra, en el mismo periodo, Bágüena pasa de 1.245 a 1.053, Bello de 1.181 a 741, Fuentes Claras de 1.287 a 1.085, Monreal de 3.051 a 2.773, Ojos Negros de 1.942 a 1.262, Torrijo de 1.182 a 869. Otros pueblos más pequeños de la comarca sufren en estos momentos una sangría demográfica todavía más notable, especialmente en la zona de la sierra y del Pancrudo, al oeste de Calamocha (Sancho, J., 1982, cuadro III-1, pp. 68-71). El vuelco demográfico es evidente. Los cambios en la estructura de la población activa también. El crecimiento del sector primario es un hecho, como prueba la constitución en 1961 de una cooperativa vinícola de ámbito comarcal con 240 socios (Sancho, J., 1982, p. 225), aunque sin duda va a ser el inicio de la actividad en el matadero industrial a partir de 1970 lo que va a asentar notablemente el auge económico de la localidad. El crecimiento del sector servicios y la aparición de instituciones culturales de ámbito local a partir de la segunda mitad de los 70 certifica de forma definitiva la transformación social acaecida en Calamocha y, sobre todo, el distanciamiento respecto a las localidades de su entorno.

La coincidencia entre despegue económico y la aparición de determinados elementos materiales de identidad, no se reduce a lo monumental ni al puente. La gran capacidad de integrar en el imaginario colectivo informaciones eruditas sobre el origen, es decir la identidad, de la población queda claro también en el nombre de una de las discotecas de Calamocha: Albónica, nombre de una de las mansiones de la vía nº XXXI de *Caesaraugusta* a *Laminio*. El caso, se repite en Daroca, donde existe un hostel con el nombre de otras de las mansiones del trayecto, la de *Agiria*, cuya reducción a esta localidad se debe a M. Cortés (1886), a quien seguirán después el Pr. José Beltrán (1929) y José Sanz (1948), siendo generalmente aceptada por la mayoría de los investigadores que han estudiado las vías romanas de esta zona. Otro ejemplo es el de la "Peña zaragocista Los Lusones" de Calamocha, un caso si cabe más elaborado en la medida que se reivindica aquí un pasado claramente indigenista, previo incluso a Roma, algo inconcebible si no se pone en conexión con el auge que los estudios sobre la protohistoria de la Península Ibérica han tenido en los últimos dos decenios. La cuestión, sin embargo, es la misma: la selección, a partir de obras eruditas generadas por especialistas ajenos a la localidad, de elementos de un pasado supuestamente glorioso (en todo caso mucho más glorioso que el de los *moros*) como mecanismos de identidad (otro ejemplo de interferencia de lo escrito en

lo oral y del pasado en el presente pueden rastrearse en la cercana población de Ojos Negros, Sanz, M^a A., 1998).

De hecho, la conversión en la atribución cronológica del origen del puente de Calamocha lo que parece poner de relieve es precisamente el proceso de desarrollo socio-económico de Calamocha. El mito del puente romano aparece así como el corolario del desarrollo urbano de Calamocha y del sentimiento de comunidad en trance de urbanización que este desarrollo conlleva. El puente encarna de esta forma los deseos de diferenciación, de establecer distancias netas entre Calamocha y su *hinterland*, reivindicando la antigüedad de un origen prestigioso para su comunidad, cuya demostración pública, una entre otras, pero aquí materializada de forma palpable y visible, es precisamente el puente. No es de extrañar que en este proceso se produzca el cambio de atribución cultural del puente. La conversión del puente moro en puente romano para legitimar las aspiraciones de identidad locales, aprovechando discursos escritos producidos por eruditos forasteros, es un fenómeno perceptible en otros casos. El problema es el mismo y a la vez exactamente el inverso que el que presenta J. Llamazares (1990, pp. 27-28) en *El río del olvido* :

“El viajero después de hablar un rato con el anciano:

- ¿Ese puente de ahí es romano?
- ¿Cómo dice?
- Digo que si ese puente es romano.

– ¡Quiá! –exclama el viejo, mirando el puentecillo de piedra que vadea la presa cerca de ellos al lado de los árboles–. Ese puente es mucho más antiguo. Por lo menos, por lo menos de cuando la morisma.

Y, luego, como si hiciera un gran esfuerzo para abarcar en su memoria la inmensidad del tiempo transcurrido:

- Bueno. Con decirle que mi abuelo lo conoció ya ahí...”.

Como permite comprobar este caso literario, pero que hemos podido comprobar sobre el terreno en la zona, lo romano es algo completamente ajeno a la memoria colectiva rural. Son los *moros*, aquellos que se sitúan en el tiempo inmediatamente antes del abuelo, los que ocupan ese lugar en el mundo rural, como plantea A. García Muñoz (1997, pp. 42-43) al comentar este mismo pasaje. Dejando a un lado el hecho de que la anécdota parece haberse convertido ya en un tópico (ver, Navarro, J., 1990, p. 12), lo que queda claro es que en este tipo de argumentaciones el tiempo como tal, como noción abstracta, no tiene sentido alguno, no existe el tiempo como cronología, sino en función de un contenido moral. Lo importante no es su medición, sino las cualidades de las que está dotado. De ahí que no existan en él acontecimientos sino arquetipos anacrónicos. La precisión no tiene función alguna en este tiempo más estático que dinámico.

Todo ello será subvertido con la aparición del tiempo cronológico urbano. El tiempo es así manipulado, adecuado y adaptado a las exigencias de la situación socio-económica y a las exigencias culturales de las que aquella situación es causa y efecto. Convertir, a partir de entonces, en romano un puente moro es dejar atrás la

ruralidad asociada a esta forma de pensamiento en beneficio de formas de legitimación de la identidad local mucho más “complejas”, mucho más urbanas. Por lo tanto, la naturaleza anacrónica del tiempo rural no se justifica mediante el recurso a ningún tipo de esencialismo arcaizante propio y exclusivo de la sociedad rural. Su construcción, por contra, no es más que el resultado de una posición subalterna respecto de los núcleos urbanos desde los que se promueven activamente el discurso de la diferenciación de los tiempos o, mejor la diferenciación entre tiempo urbano y memoria rural. La justificación de esta diferenciación cumple un papel similar al que cumplen las diferencias entre urbano/rural y oral/escrito como resultados de dos ámbitos o polos de producción y creación enfrentados. En último término, la principal función de esta supuesta diferenciación es enmascarar el hecho de que, en realidad, tales dicotomías son generadas exclusivamente por una de las partes, la del “tiempo escrito en la ciudad”, pero, sin embargo, representan a las dos, ya que sólo a través del tiempo urbano es representada la memoria, sólo a través de la ciudad es representado lo rural y sólo a través de lo escrito es representado lo oral.

En el caso concreto que estamos viendo, la reconversión de un puente moro en romano cumple la misma función que la que cumple el planteamiento de la diferenciación entre la memoria anacrónica y el tiempo cronológico: introduce a la vez la diferenciación entre lo rural y lo urbano. Convertir el puente moro en el puente romano es, por así decirlo, urbanizar Calamocha como proyecto de identidad colectiva. Las estrategias locales de identidad seleccionan de forma activa discursos emanados de diferentes registros orales y escritos, locales y foráneos, para la reproducción socio-política de unos determinados grupos locales. En este sentido, el puente de Calamocha actúa como un verdadero mecanismo de producción de significado social donde el pasado se materializa, se fosiliza casi, en función de los intereses coyunturales de quienes detentan el control de la representación colectiva local, delimitando unos significados locales frente a otros que se sitúan en su periferia inmediata.

El puente funciona así como un dispositivo destinado a la puesta en marcha de formas de hegemonía cultural capaces de aunar voluntades y de promover acciones sociales concretas (proyectos de restauración, por ejemplo) que permitan preservar un orden local, un orden que pueda dar cuenta de una determinada definición de la comunidad local. Y a la inversa. Los proyectos de acondicionamiento, la exhibición publicitaria del puente, su dispersión concreta en las conversaciones de los calamo-chinos producen hegemonía, es decir aunan el máximo posible de voluntades a partir de la selección de determinados criterios simbólicos, y no de otros, que son desechados en el proceso de fabricación de memoria colectiva. La memoria colectiva no aparece entonces sólo como el sustento de la identidad, sino también como su resultado. La identidad selecciona también qué entra a formar parte de la memoria colectiva y qué no. De ahí que la memoria local de Calamocha no incluya ya referencias al puente *moro*, pero sí al puente romano.

CONCLUSIONES

El ejemplo del puente de Calamocha, desde el microanálisis, permite discernir algunos de los mecanismos implicados en la producción de identidades locales, una producción resultante de un entrelazamiento de sentidos que no es posible despejar en toda su complejidad desde un planteamiento dicotómico de la cuestión. Ni la defensa de la noción de control ideológico unidireccional de lo oral por lo escrito, ni desde el enfrentamiento urbano-rural, ni tampoco desde la relación de *circularidad* (P. Burke) o *apropiación* (R. Chantier) entre lo culto y lo popular es posible aprehender los mecanismos y el instrumental conceptual implicado en la producción de identidades locales, en la medida que la circularidad o la apropiación son ya causas y no sólo efectos de la diferenciación.

Lejos de este planteamiento dicotómico, un intento de observar cómo se construyen relacionamente las identidades de manera ajena a cualquier pretensión de esencialidad fundada en lo local/oral/popular frente a lo urbano/escrito/erudito. La práctica social de las estrategias de identidad, en torno a lugares de la memoria, como las aquí descritas, cruzan y subvierten de forma constante este planteamiento cerrado de la cuestión. De hecho, un análisis de este tipo ayuda a comprender cómo estos prejuicios esencialistas forman también parte de las estrategias de identidad urbana, donde lo popular y lo rural han jugado desde el romanticismo un destacado papel político. Descentrar estos sentidos estáticos se convierte así en un medio de acceder a la historicidad, cambiante y maleable, de los significados contruídos a partir de pequeñas prácticas sociales que actúan en el seno de las estructuras a las que desplazan constante de sus supuestos legitimatorios iniciales. Abandonar tal acercamiento dicotómico significa entonces analizar el papel de lo local en lo foráneo, de lo rural en lo urbano, de lo oral en lo escrito, de lo popular en lo erudito, y a la inversa, analizar el papel de lo foráneo en lo local, de lo urbano en lo rural, de escrito en lo oral y de lo urbano en lo rural.

Desde esta perspectiva, ese pasado, esa alteridad que somos y a la vez ya no somos, sólo puede tener entonces una función reflexiva, la derivada de las preguntas que nos hacemos a propósito de esta cuestión. Un pasado así no puede ser ya nunca un pasado legitimador, sino justamente un pasado que analice la función social de los procesos de mitificación en los que el pasado es reclamado e implicado. Ello no quiere decir desmitificación, ni siquiera de destrucción del mito, en la medida que los mitos solo se sustituyen unos a otros en función de las representaciones que las estructuras sociales hacen de sí mismas. No hay, pues, necesidad de destruir ningún mito, pero sí de analizar los discursos empleados en relaciones de poder no simétricas. La función del pasado entonces no es asegurarnos que siempre hemos sido los mismos, sino plantear constantemente la pregunta de por qué ya no lo somos, es decir de cómo la historia es construida.

BIBLIOGRAFÍA

ALMAGRO BASCH, M. (1952): "Dos puentes romanos en la vía romana y medieval de Zaragoza a Córdoba", *Teruel*, VII, pp. 179-193.

ALMAGRO BASCH, M. (1956): "Calamocha y el Poyo del Campo (Teruel) en relación con el Cid Campeador", *Estudios dedicados a Menéndez Pidal*, pp. 613-630. Madrid.

- AZKÁRATE, A. y PALACIOS, V. (1996):** *Arabako Zubiak. Puentes de Álava*. Vitoria.
- BAJTIN, M. (1988):** *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid.
- BELTRÁN MARTÍNEZ, A. (1954):** "Puentes romanos de Luco de Jiloca y Calamocha", *Caesaraugusta*, 4, pp. 37-51.
- BERNAD MORENO, J. (1988):** "Historia y estado actual del puente romano de Luco de Jiloca", *Xiloca*, 2, pp. 35-44.
- BLÁZQUEZ HERRERO, C. (1995):** *Aragón y el agua*. Zaragoza.
- BURKE, P. (1991):** *La cultura popular en la Europa moderna*. Madrid.
- CASTÁN, A. (1981):** "Leyendas de moros en el Alto Aragón", *I Congreso de Aragón de Etnología y Antropología*, pp. 249-259. Zaragoza.
- COHEN, W. (1989):** "Symbols of Power: Statues in the Nineteenth-Century Provincial France", *Comparative Studies in Society and History*, 31, pp. 491-513.
- CÓRDOBA MONTOYA, P. (1989):** "Religiosidad popular: arqueología de una noción polémica", en C. Álvarez; M^a.J. Buxó y S. Rodríguez (coords.), *La religiosidad popular. T. I (Antropología e historia)*, pp. 70-81. Barcelona.
- CHANTIER, R. (1988):** "Construção do Estado moderno e formas culturais. Perspectivas e questões", *A História Cultural. Entre práticas e representações*, pp. 215-229. Lisboa.
- DE JAIME LORÉN, J.M^a. (1997):** "Un proyecto de variante ferroviaria en Calamocha", *Xiloca*, 20, pp. 213-229.
- DELEUZE, G. (1990):** "¿Qué es un dispositivo?", en *Michel Foucault, filósofo*, pp. 155-163. Barcelona.
- DERRIDA, J. (1971):** *De la gramatología*. Buenos Aires.
- EZPELETA AGUILAR, F. (1994):** "La enseñanza primaria en el partido de Calamocha (1875-1900)", *Xiloca*, 14, pp. 213-227.
- FERNÁNDEZ-ORDÓÑEZ, J. A., MARTÍNEZ, R., ABAD, T., ANDRÉS, C. y GALÁN, A. (1984):** *Catálogo de 90 presas y azudes españoles anteriores a 1900*. Madrid.
- FINKIELKRAUT, A. (1985):** *La derrota del pensamiento*. Barcelona.
- GARCÍA MUÑOZ, A. (1997):** *La memoria, la mirada y la palabra. Chismorreos y los límites de la comunidad*. Barcelona.
- GINZBURG, C. (1986³):** *El queso y los gusanos*. Barcelona.
- GRIGNON, C. y PASSERON, J.-C. (1992):** *Lo culto y lo popular*. Madrid.
- GUREVICH, A.J. (1991):** *Las categorías de la cultura medieval*. Madrid.
- LALIENA CORBERA, C. (1987):** *Sistema social, estructura agraria y organización del poder en el Bajo Aragón en la Edad Media (siglos XII-XV)*. Teruel.
- LIZ GUIRAL, J. (1985):** *Puentes romanos en el Convento Jurídico Caesaraugustano*. Zaragoza.
- LOSTAL PROS, J. (1980):** *Arqueología del Aragón romano*. Zaragoza.
- LLAMAZARES, J. (1990):** *El río del olvido*. Barcelona.
- LLEÓ CAÑAL, V. (1995):** "El pasado en el presente de Sevilla: la Giralda como monumento disputado (1198-1568)", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, L/2, pp. 121-130.
- MAGALLÓN, A. (1987):** *La red viaria romana en Aragón*. Zaragoza.

- MANDROU, R. (1964):** *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles. La bibliothèque bleue de Troyes*. París.
- MATEO GÓMEZ, I., LÓPEZ-YARTO, A. y PAZ AGUILÓ, M^a. (1994):** "Sentido histórico y psicomaquia en las representaciones de arte español de tema anti-islámico durante el siglo XVI", *VI Coloquio Hispano-Ruso de Historia*, pp. 244-267. Madrid.
- MICHONNEAU, S. (1994):** "Un lieu de mémoire barcelonais: Le monument au doctor Robert", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 41, pp. 269-289.
- MUCHEMBLED, R. (1978):** *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècles)*. París.
- MUCHEMBLED, R. (1990):** *Société et mentalités dans la France moderne. XVI^e-XVIII^e siècle*. París.
- MUÑOZ, J. (1994):** *Catálogo de puentes de Guipuzkoa anteriores a 1910*. Vitoria.
- NAVARRO, J. (1990):** "Buscadores de tesoros y excavadores clandestinos", *El Día*, 2-XII, p. 12.
- NORA, P. (dir.) (1986-1992):** *Les lieux de mémoire* (3 tomos en 7 volúmenes). París.
- PALLARES JIMÉNEZ, M.A. (1992):** "De viajes, moros y apariciones. Aproximación al estudio de la literatura oral en Tauste", *Suessetania*, 12, pp. 74-80.
- PASAMAR ALZURIA, G. y PEIRÓ MARTÍN, I. (1984):** "Historia nacional e historia local: problemas epistemológicos y práctica social en España", *Encuentro sobre historia contemporánea de las tierras turolenses*, pp. 29-47. Teruel.
- POULOT, D. (1985):** "Naissance du monument historique", *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 36, pp. 418-450.
- PROVANSAL, D. (1995):** "Tesoros y apariciones: la prohibición de la riqueza", *Demófilo*, pp. 37-61.
- REVEL, J. (1986):** "Le culture populaire: sur les usages et les abus d'un outil histotographique", en VV.AA., *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, pp. 223-239. Madrid.
- REVEL, J. (1990):** "Formas de especialização: os intelectuais e a cultura 'popular' em França (1650-1800)", en *A inveção da sociedade*, pp. 78-98. Lisboa.
- RISCO, V. (1950):** "Los tesoros legendarios de Galicia", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 6, pp. 175-191.
- ROSSER LIMINANA, P. (1994):** "El paseo y monumento a los 'Mártires de la Libertad' en Alicante", *LQNT*, pp. 199-218.
- SANZ, I. (1997):** "Tesoros, marranos, milagros y otras tradiciones orales", *Revista de Folklore*, 203, pp. 163-171.
- SANCHO MARTÍ, J. (1982):** *La comarca del Jiloca medio turolense: Calamocha*. Zaragoza.
- STALLERT, Chr. (1998):** *Etnogénesis y etnicidad. Una aproximación histórico antropológica al casticismo*. Barcelona.
- VILADÉS CASTILLO, J.M^a (1994):** "Informe sobre la actuación arqueológica en el puente romano de Calamocha (Teruel)", *Arqueología Aragonesa 1991*, pp. 391-392. Zaragoza.