

EL CAÑÓN DEL CHACO: UN DISPUTADO ANCLAJE DE MEMORIA EN EL SUDOESTE DE NORTEAMÉRICA

Ruth M. Van Dyke¹

Recibido 29 de julio de 2014. Aprobado 15 de agosto de 2014.

Traducción Juan B. Leoni

Resumen

Los relatos, historias y tradiciones orales crean conexiones emocionales, vinculando a la gente con lugares. Tanto los lugares naturales como los arqueológicos son *loci* poderosos para la memoria social y los significados sociales, constituyendo “anclajes de memoria” intramundanos que se transforman en puntos focales para la construcción de memoria y significado a través del tiempo. En el Sudoeste de Norteamérica (región que comprende el sudoeste del estado de Colorado, sudeste del estado de Utah y los estados de Nuevo México y Arizona, en los Estados Unidos; noroeste de Chihuahua y norte de Sonora, en México), los anclajes de memorias tales como el Cañón del Chaco, declarado Patrimonio Mundial por la UNESCO, constituyen lugares emocionalmente cargados que figuran prominentemente en los relatos de origen y en las geografías sagradas de los grupos Navajo y Pueblo, pueblos indígenas que en la actualidad tienen agendas políticas distintas y en competencia en relación con el acceso a estos lugares, así como al uso de la tierra y la construcción de conocimiento. En este trabajo, se considera al Cañón del Chaco como un anclaje de memoria disputado, que es reclamado por diversas facciones indígenas y euroamericanas con intereses contrapuestos.

Palabras clave: anclajes de memoria, Cañón del Chaco, Sudoeste norteamericano

Abstract

Stories, histories, and oral traditions create emotional connections, attaching peoples to places. Both natural and archaeological places are powerful *loci* for social memories and meanings that are continually constructed, obliterated, altered, and reconstructed. These intra-worldly “memory anchors” become focal points for the construction of memory and meaning over time. In the North American Southwest (southwest Colorado, southeast Utah, New Mexico, Arizona, northwest Chihuahua, and northern Sonora) memory anchors such as the UNESCO World Heritage Site of Chaco Canyon are emotionally charged places that figure prominently in the origin stories and sacred geographies of contemporary Pueblo and Navajo peoples – indigenous groups with competing political stakes in the present. They are flashpoints for disputes over access, landuse, and knowledge claims among Native and Euroamerican groups with contradictory interests. In this paper I explore Chaco Canyon as contested memory anchor claimed by diverse factions.

Keywords: memory anchors, Chaco Canyon, North American Southwest

¹ Binghamton University, Binghamton, New York, Estados Unidos. rvandyke@binghamton.edu

Introducción

Los relatos, historias y tradiciones orales crean conexiones emocionales, vinculando a la gente con lugares. Tanto los lugares naturales como los arqueológicos son *loci* poderosos para la memoria social y los significados, que son continuamente construidos, obliterados, alterados y reconstruidos. Estos “anclajes de memoria” intramundanos se transforman en puntos focales para la construcción de memoria y significado a través del tiempo.

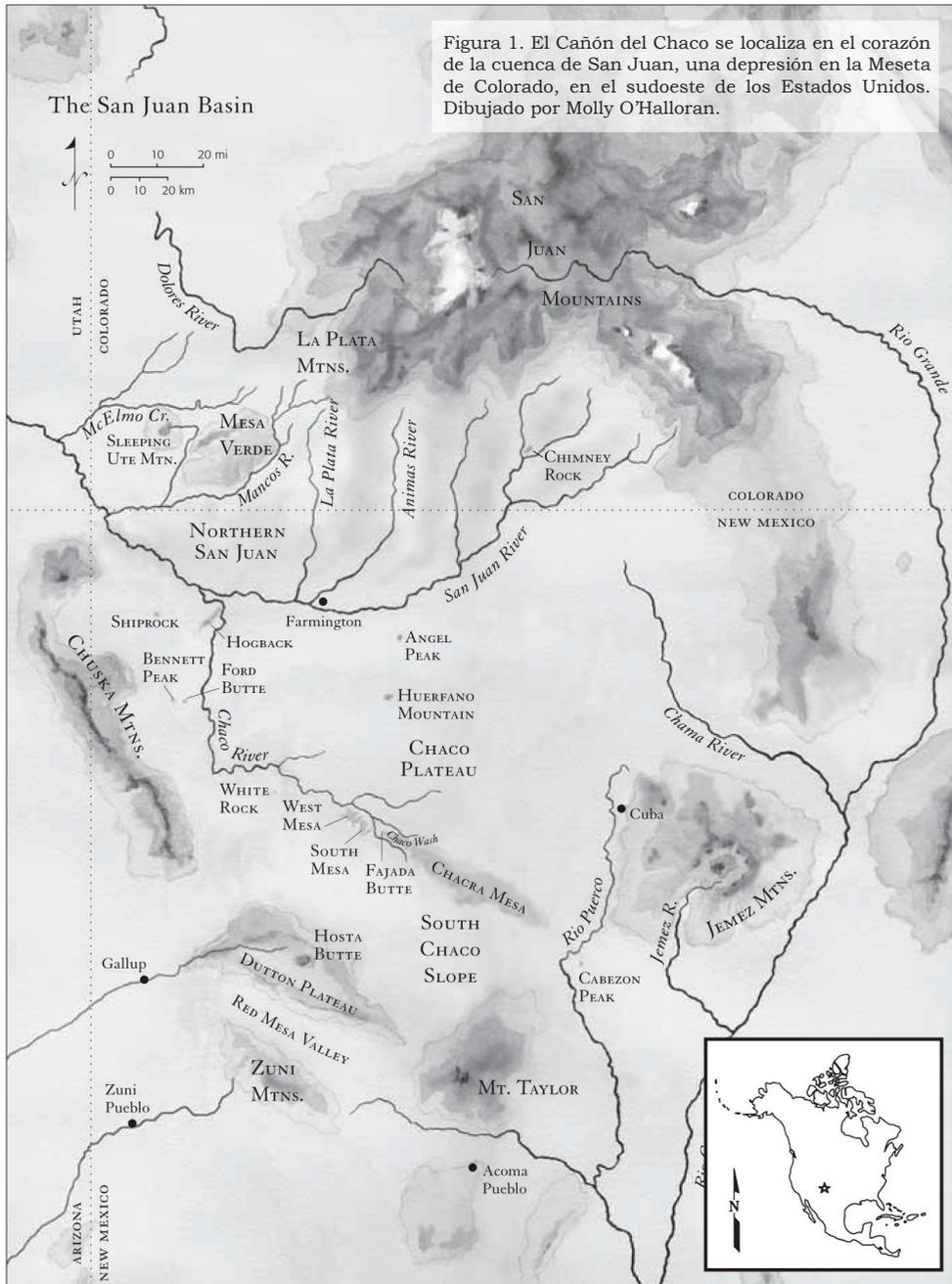
El Sudoeste de Norteamérica (región que comprende el sudoeste de Colorado, sudeste de Utah, Nuevo México, Arizona, en los Estados Unidos; noroeste de Chihuahua y norte de Sonora, en México) es una tierra de asombrosa topografía y espectaculares ruinas arqueológicas (Figura 1). Es también una tierra de actores sociales en competencia, incluyendo a tribus nativas americanas, funcionarios gubernamentales, arqueólogos, turistas y empresarios. En el Sudoeste, los anclajes de memorias tales como el Cañón del Chaco, declarado Patrimonio Mundial por la UNESCO, constituyen lugares emocionalmente cargados que figuran prominentemente en los relatos de origen y en las geografías sagradas de los grupos Navajo y Pueblo actuales, pueblos indígenas que en la actualidad tienen agendas políticas distintas y en competencia. Constituyen puntos de conflicto entre grupos indígenas y euroamericanos con intereses contrapuestos, en relación a disputas por el acceso a ellos, el uso de la tierra y la construcción de conocimiento. En este trabajo, abordo el Cañón del Chaco como un anclaje de memoria disputado, reclamado por diversas facciones.

Anclajes de memoria

El “paisaje” en arqueología proporciona

un marco ontológico para pensar acerca de cuestiones complejas y escurridizas, tales como memoria, emoción y significado. El término se suele emplear con frecuencia para abarcar tanto el entorno construido como el mundo natural; de hecho, perspectivas críticas recientes señalan que tal separación es en realidad un constructo Cartesiano relativamente reciente, post-Ilustración (Latour 1993; Thomas 2004). Los lugares significativos no son sólo vistos, son habitados, sentidos, experimentados y recordados (Schachner 2011; Silko 1977). En las dos últimas décadas, una voluminosa literatura ha surgido en torno a la investigación de paisajes arqueológicos (e.g., Anschuetz *et al.* 2001; Ashmore y Knapp 1999; Bender 1993; Cummings y Whittle 2004; Ingold 1993; Rodning 2010; Smith 2003; Snead 2008; Tilley 1994). Se suele asignar significación especial a rasgos del paisaje natural, tales como afloramientos rocosos, cuevas, manantiales y picos de montañas, cuando éstos toman formas inusuales o dominan el horizonte desde una dirección particular (Boivin 2004; Brady y Ashmore 1999; Sharma 1992; Williams y Nash 2006). Estos lugares de inusual drama visual hacen que la gente se salga por un momento de la escala ordinaria y cotidiana de la vida, para enfocar su atención hacia lo metafísico (Bradley 2000; Eliade 1961; Taçon 1999). Señalan la disyunción entre las escalas geológica y humana; las montañas no parecen cambiar, a pesar que la gente sí cambia. Somos conscientes del paso del tiempo en nuestras vidas, mientras que cañones, mesetas y agujas de arenisca parecen ser eternos. Estos dramáticos rasgos naturales parecen actuar como anclajes en el espacio, manteniéndose constantes frente al cambio de las estaciones y el paso de los años.

Los sitios arqueológicos, de la misma manera, enfocan la atención humana en el tiempo, con su evidencia material de eras



pasadas y gente ya desaparecida. Los lugares y cosas del pasado cargan con una suerte de “intramundinidad”; fueron una vez parte de una vida social diferente, pero son ahora parte de nosotros (Ingold 1993; Olsen 2010; Thomas 2006). Los sitios arqueológicos pueden también convertirse en anclajes de memoria, o *loci* de memorias sociales y significados que son continuamente construidos, obliterados, alterados y reconstruidos para legitimar autoridad política o identidad (e.g., Alcock 2002; Bender 1998; Bradley 2002; Dietler 1998; Van Dyke y Alcock 2003; Yoffee 2007). Al igual que los lugares naturales, estos anclajes de memoria arqueológicos nos confrontan con lo liminal, lo emocional, lo extraordinario. Los paisajes arqueológicos pueden tener una tremenda volatilidad política en la actualidad (e.g., Bender 1998; Bernbeck y Pollock 1996, 2007; González-Ruibal 2011; Larkin y McGuire 2009; autores en Liebmann y Rizvi 2009). Los *lieux de memoire* (Nora 1984) pueden ser también *lieux de discorde*; lugares que figuran fuertemente en la memoria colectiva pueden convertirse en puntos focales de interpretaciones discordantes acerca de múltiples pasados (Dolff-Bonekämpfer 2002). En contextos post-coloniales, tales como el Sudoeste de los Estados Unidos, los actores de estas luchas incluyen no sólo a la comunidad arqueológica, predominantemente anglo, sino también a diversas facciones indígenas con intereses que pueden tanto coincidir como entrar en conflicto entre sí.

El Sudoeste norteamericano

La Meseta de Colorado, ubicada en el norte de la región Sudoeste de los Estados Unidos, es una tierra de horizontes amplios y abiertos, salpicados con dramáticas elevaciones, mesetas y cadenas montañosas. La áspera y fotogénica topografía es

la cicatriz que resulta de procesos geológicos que se desarrollaron millones de años atrás. En este amplio y vacío paisaje, la luz y el cielo son componentes importantes de cualquier experiencia de vida (Tuan 1974). En su bien conocida etnografía titulada *Wisdom Sits in Places*, Keith Basso (1996) empleó el término “sentido de lugar” para describir cómo los Apache Occidentales imbuyen su entorno con valores, significados y resonancia estética. Para los Apache y para muchos otros pueblos indígenas del Sudoeste, los lugares naturales y arqueológicos son parte integral de las prácticas religiosas, las historias y la ética (e.g. Anschuetz 2007; Ferguson y Colwell-Chanthaphonh 2006; Ferguson y Hart 1985; Fowles 2009; Koyiymptewa y Chanthaphonh 2011; Linford 2000; Ortiz 1972; Snead y Preucel 1999; Van Valkenburgh 1974).

Cuando los españoles llegaron a la Meseta de Colorado en el siglo XVI, se encontraron con agricultores a los que denominaron Pueblo, o habitantes de poblados. En el Sudoeste, el término “Pueblo” hace referencia a la gente, al poblado como un todo y a los compactos edificios de varios pisos similares a apartamentos en los que residían sus habitantes. Hoy en día, la Meseta de Colorado está ocupada por veinte grupos de indígenas Pueblo, incluyendo a los Hopi (que hablan Uto-Azteca), los Zuni (que hablan Penutiano), los Acoma y Laguna (que hablan Keresano) y dieciséis Pueblo orientales (que hablan Keresano y Kiowa-Tanoano) situados a lo largo del río Grande y sus tributarios. La meseta está también ocupada por los Ute, Pai y Paiute (hablantes de Numic) y por los Navajo y Apache Jicarilla (hablantes de Atabasco) (Figura 2). Casi todos estos grupos asignan significados sociales, rituales y políticos a las montañas. Por ejemplo, las divisiones horizontales y verticales de la sociedad y cosmología de los Pueblo Tewa tienen contrapartes en el terreno físico, marcadas

por tétradas concéntricas de santuarios y rasgos naturales (Ortiz 1969, 1972). En el nivel más externo, cuatro montañas sagradas asociadas con los puntos cardinales delimitan el mundo Tewa. Cada una está asociada con un ombligo de la tierra o apertura entre mundos, con un lago, con un color y con varios seres sobrenaturales, y son señaladas con santuarios, acumulaciones de piedras y arte rupestre (Figura 3).

De manera similar, la tierra natal de los Navajo está delimitada por cuatro montañas sagradas: *Tsis Naasjini* (Montaña de la Concha Blanca), o Pico de la Sierra Blanca en el centro-sur del estado de Colorado; *Tsoodzil* (Montaña Turquesa), o Monte Taylor en el centro del estado de Nuevo México; *Doko'oosliid* (Montaña de la Concha Abalone), o picos de San Francisco en el norte del estado de Arizona; y *Dibe Nitsaa* (Gran Oveja de Montaña), o Monte Hesperus en las Montañas de La Plata del sudoeste del estado de Colorado (Kelley y Francis 1994; McPherson 2001:5). El Monte Taylor, el cono remanente de un antiguo volcán de 3445 m, es *Tzoodzil* para los Navajo, hogar del Niño Turquesa y de la Niña Maíz Amarillo, y está adornado con turquesa, niebla oscura y lluvia femenina. El mismo pico es conocido por los Acoma como *Kaweshtima*, lugar de la nieve, hogar del hacedor de lluvias del norte. Para los Zuni, es *Dewankwin K'yaba:chu Yalanne*, lugar de actividades ceremoniales, de plantas asociadas con la medicina y de sociedades del Gran Fuego. Para los Hopi es *Tsipaya*, el hogar de los katsinas.

Como muestran estos ejemplos, los significados de los anclajes de memoria pueden coexistir y superponerse. Sin embargo, también pueden disputarse. Los sitios arqueológicos en el norte del área Sudoeste son reclamados de múltiples maneras por diversos grupos indígenas. El Cañón del Chaco, en el centro de la Cuenca de San Juan en el noroeste del estado de Nuevo

México, es una locación arqueológica topográficamente apremiante que figura en las historias orales de muchos pueblos indígenas contemporáneos en el Sudoeste. El área, hoy un Parque Histórico Nacional, jugó un papel prominente en el desarrollo de la historia de la arqueología estadounidense, inspirando la formulación del Acta de Antigüedades de 1906 (Lister y Lister 1984).

El Cañón del Chaco es bien conocido como lugar donde se desarrolló uno de los fenómenos sociopolíticos más complejos en el antiguo Sudoeste norteamericano (Judge 1989; Lekson 2006; Sebastian 1992) (Figura 4). Durante su apogeo entre 1000 y 1140 d.C., el Cañón del Chaco fue una "ritualidad" (Renfrew 2001; Yoffee 2001), un punto focal para actividades rituales, políticas y económicas que unían a miles de habitantes de aproximadamente 100 asentamientos "marginales" ubicados por toda la Cuenca de San Juan (Kantner y Mahoney 2000; Marshall *et al.* 1979; Powers *et al.* 1983). Los habitantes de estos sitios hacían viajes periódicos al Cañón del Chaco, contribuyendo con recursos y trabajo para el desarrollo de eventos a gran escala, participando en prácticas ceremoniales, y creando memorias y experiencias compartidas (Van Dyke 2007).

En el Cañón del Chaco, los constructores erigieron arquitectura formal monumental (Lekson 1986, 2007). En el corazón del Cañón del Chaco se encuentran doce grandes casas masivas, o pueblos muy grandes que exhiben características Chacoanas únicas (Lekson 1986; Lekson *et al.* 2006; Vivian 1990). Pueblo Bonito es una de las más tempranas y mejor conocidas de estas casas grandes (Judd 1964; Neitzel 2003; Windes y Ford 1996) (Figura 5). Los habitantes de Chaco construyeron estos edificios a una escala exagerada, con simetría formal y de acuerdo con diseños específicos (Fritz 1978; Marshall 1997; Sofaer 1997; Stein y Lekson 1992). Los

Native American Reservations Located on the Colorado Plateau

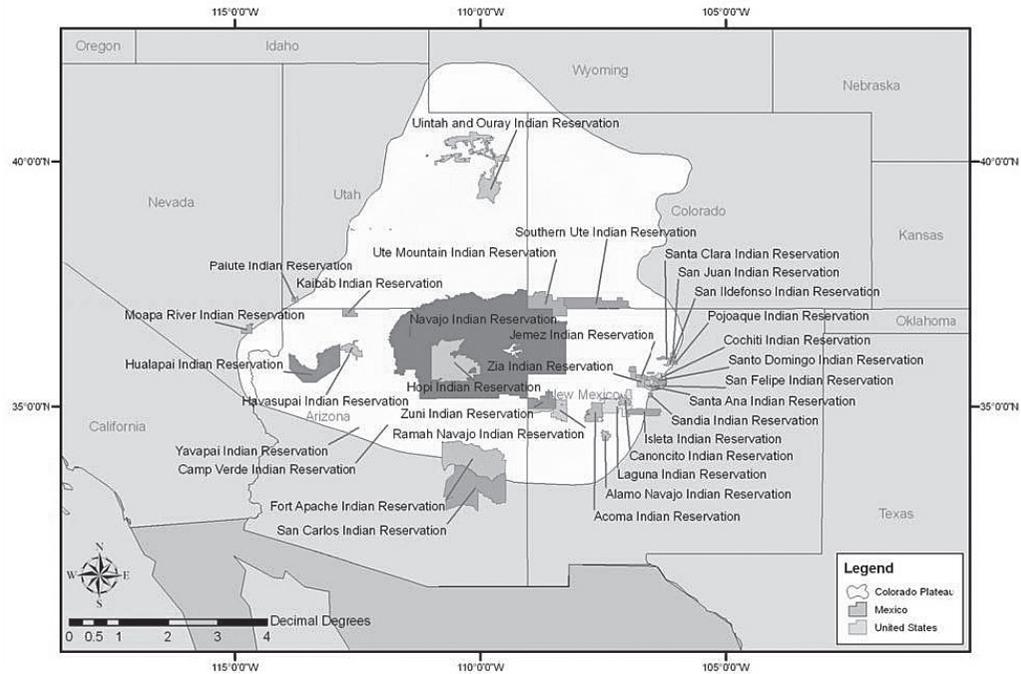


Figura 2. Mapa que muestra la ubicación de las tierras tribales en la Meseta de Colorado, en el sudoeste de los Estados Unidos. Disponible online en: <http://www.fgdc.gov/grants/2005CAP/projects/05HQAG0140>

constructores apilaron cientos de cuartos muy grandes, muchos de ellos carentes de fogones o de cualquier otro indicador de uso, en bloques de hasta cuatro pisos de altura. Los Chacoanos también construyeron grandes *kivas* o estructuras circulares semi-subterráneas, revestidas con mampostería de piedra (que servían como cuartos de reunión bajo tierra para ser usadas por sociedades seculares o religiosas), de acuerdo con parámetros formales de tamaño, diseño y orientación (Figura 6). Estas estructuras, a diferencia de las grandes casas, estaban abrigadas dentro de la tierra. Los edificios monumentales contras-

tan dramáticamente con las muchas habitaciones domésticas pequeñas que forman conjuntos de montículos bajos a lo largo del lado sur del Cañón del Chaco. A través del tiempo, los Chacoanos formalizaron cada vez más el paisaje con la adición de santuarios, escalinatas, montículos, rampas y segmentos de caminos (Hayes y Windes 1975; Kincaid 1983; Vivian 1997a, 1997b; Wills 2001; Windes 1978).

El paisaje Chacoano puede entenderse como la representación espacial a gran escala de una cosmovisión que enfatiza el equilibrio entre lo visible y lo invisible, los puntos cardinales, la visibilidad celes-

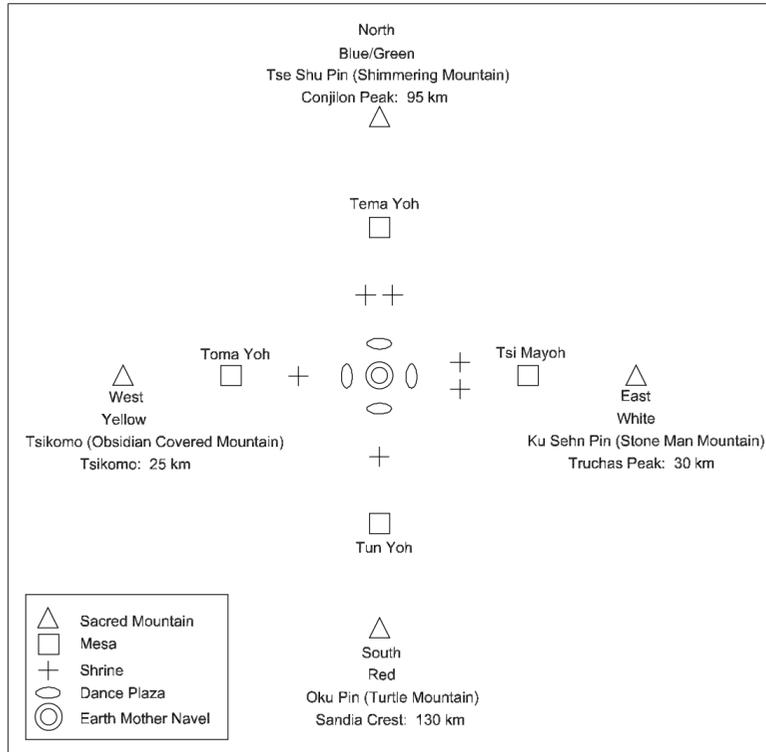


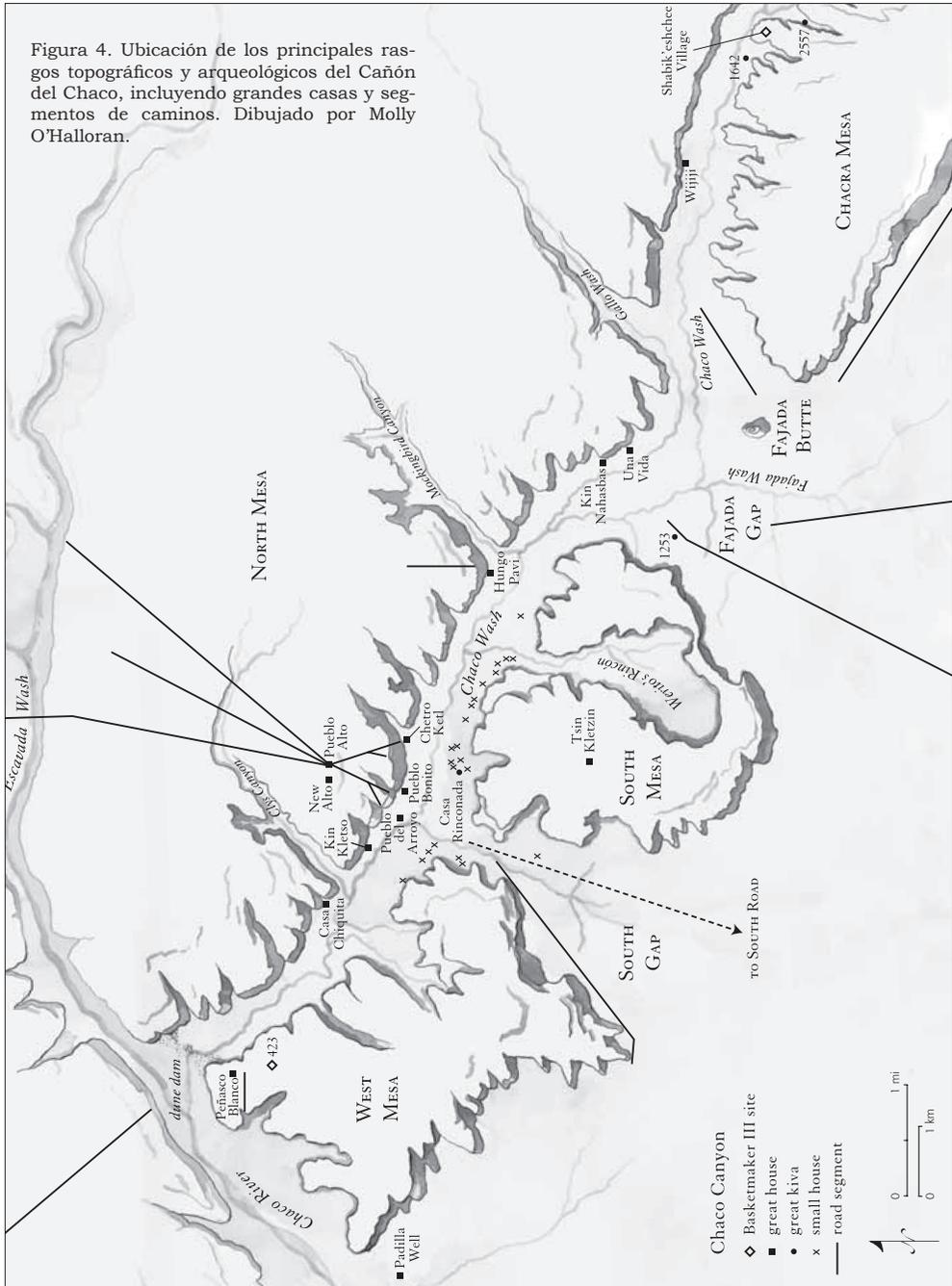
Figura 3. Descripción esquemática de los elementos topográficos concéntricos y direccionales de la cosmología Tewa. Dibujado por Molly O'Halloran, en base a Ortiz (1972).

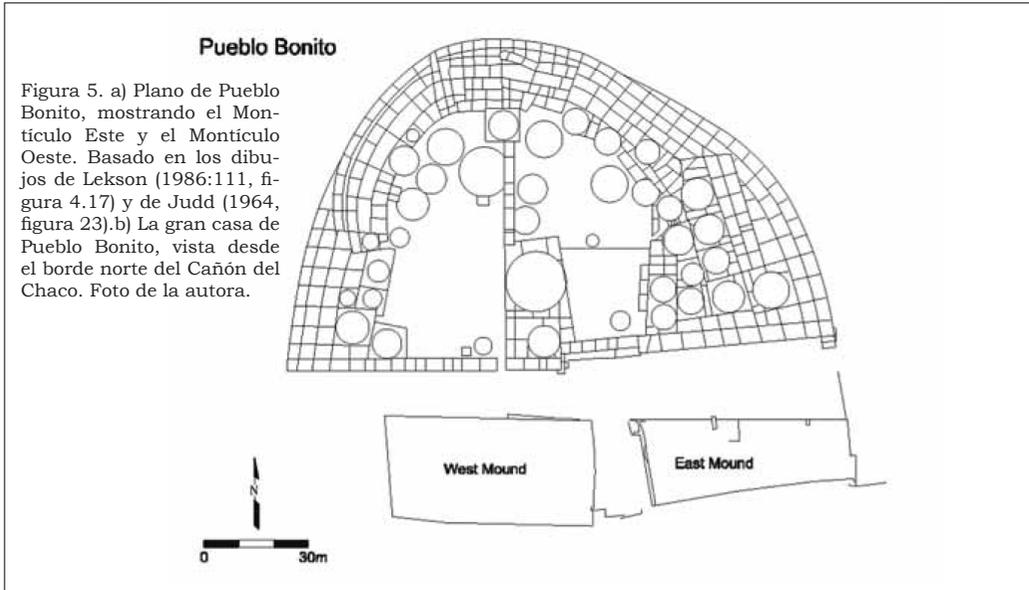
tial y subterránea (Marshall 1997; Stein y Lekson 1992; Van Dyke 2007). El paisaje connota, a un nivel visceral, el sentido del Cañón del Chaco como un lugar central. Por ejemplo, un camino sale de Chaco por el norte y se dirige durante 50 km hacia el norte para terminar en el Cañón de Kutz, un prominente corte en la tierra. De forma exactamente opuesta, un camino sale por el sur a través de una apertura en el cañón y apunta hacia el Peñón de Hosta, una elevación prominente en el horizonte (Figura 7). Cuando la gente llegaba a Chaco para las ceremonias, su experiencia espacial les confirmaba que el cañón era una locación

apropiada en la cual conducir los rituales necesarios para asegurar el éxito de la agricultura y para mantener sus vidas, y el mundo, en equilibrio. El cañón representa un dualismo equilibrado entre lo celeste y lo subterráneo, a la vez altamente visible y enteramente oculto.

El nombre Cañón del Chaco sugiere profundidad, pero el Peñón de Fajada y las mesetas que forman las paredes del cañón son algunos de los puntos más altos de toda la Cuenca de San Juan. La Meseta de Chacra es visible desde muchos lugares de la Cuenca de San Juan y desde geoformas ubicadas en las márgenes de la cuenca, a

Figura 4. Ubicación de los principales rasgos topográficos y arqueológicos del Cañón del Chaco, incluyendo grandes casas y segmentos de caminos. Dibujado por Molly O'Halloran.





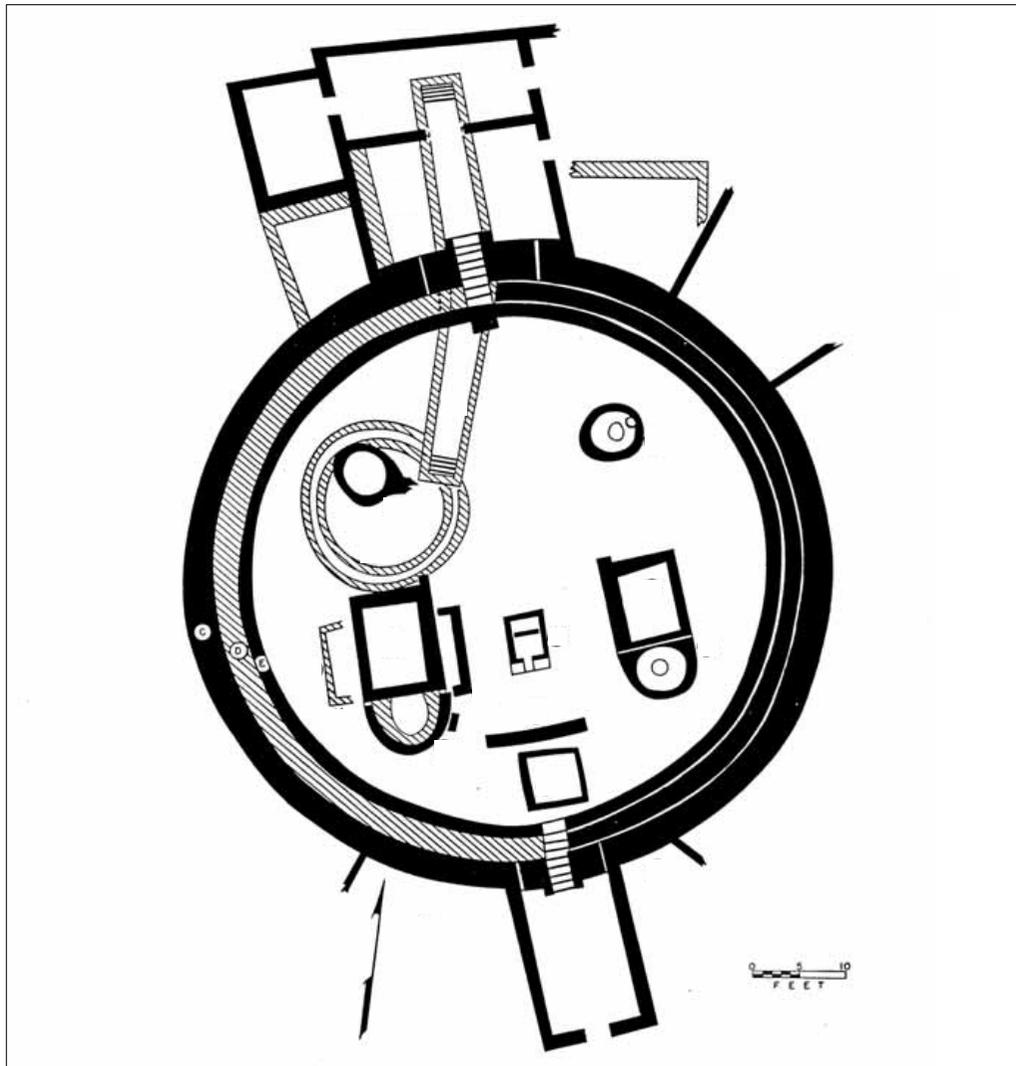


Figura 6. Plano de Casa Rinconada, en base a Vivian y Reiter (1960:10, figura 4).

entre 50 y 100 km de distancia. Desde la Meseta de Chacra, geofomas visualmente dramáticas como la Montaña Huérfano, el Pico Cabezón, el Monte Taylor, Peñón de Hosta y Shiprock salpican los horizontes.

Lugares como la Montaña Huérfano y el Peñón de Hosta pueden haber representado direcciones particulares o límites, o pueden haber sido anclajes de memoria, asociados con mitos e historias particula-



Figura 7. Vista del Camino Sur hacia el Peñón de Hosta, visible al fondo de la imagen enmarcado por el Paso Sur, desde un círculo de piedras en el borde norte del Cañón del Chaco. Foto de la autora.

res. No podemos saber el significado preciso que estos lugares tuvieron en el pasado, pero es claro que los Chacoanos posicionaron algunos edificios y otros rasgos para crear líneas de visión hacia geoformas específicas. También señalaron muchos de estos lugares elevados con santuarios.

Chaco y el pasado indígena americano

La evidencia arqueológica indica que los grupos Pueblo migraron abandonando el Cañón del Chaco hacia fines del siglo XIII. Hoy en día, el cañón y su entorno inmediato están ocupados por los Navajo. Los límites de las reservas actuales fueron fijados por el gobierno de los Estados Unidos en el siglo XIX (con ajustes adicionales, que en algunos casos continúan

hasta el presente). Estos límites reflejan los efectos que cuatro siglos de ocupación colonial han tenido sobre el asentamiento y el uso de la tierra de los indígenas. El espacio arqueológico del Cañón del Chaco, tan esencialmente Pueblo, se encuentra hoy en día en el centro mismo del territorio Navajo. Los Navajo han estado en el Cañón del Chaco desde comienzos del siglo XVIII, dedicados a la agricultura, el pastoreo de ovejas y la caza (Figura 8). Los Navajo locales han sido contratados por proyectos arqueológicos en el Cañón del Chaco desde la década de 1880 en adelante (Gabriel 1992), y algunos Navajo han vivido allí por más de 40 años después de que el Cañón del Chaco fuera designado como monumento nacional en 1907 (Brugge 1986). No es sorprendente entonces que la arqueología en el parque se convirtiera en un *lieux*

de discordie o punto de conflicto en las disputas entre los Navajo y los Pueblo por el pasado Chacoano y, por extensión, por el paisaje Chacoano y sus recursos.

Tanto los arqueólogos como los grupos indígenas contemporáneos ven al Cañón del Chaco como un lugar importante para los ancestros de los Pueblo. La evidencia arqueológica y las tradiciones orales de los Pueblo sugieren que hay fuertes relaciones entre Chaco y los Hopi, Zuni, Laguna y los Pueblo orientales. Esto no es sorprendente; arqueológicamente, sabemos que muchos grupos se vincularon en el Cañón del Chaco hace unos mil años atrás. Estos grupos luego se dispersaron, llevando con ellos ceremonias, historias, tradiciones, memorias, creencias y prácticas que pue-

den rastrearse de varias formas hasta el Cañón del Chaco. Las tradiciones orales de los Hopi, Zuni y Pueblo orientales hablan de un lugar ancestral llamado Casa Blanca, donde ocurrieron una serie de eventos primordiales, que se relacionan con el desarrollo del ceremonialismo de los Pueblo (Lekson y Cameron 1995: 194-195; Lekson 1999: 145-150; Stirling 1942:83; White 1942:145).

Los relatos de los clanes Hopi describen la aparición en este mundo a través de una sucesión de inframundos. Luego de que emergieran, un ser espiritual llamado *M̄asaw*, condujo a los Hopi en una serie de migraciones antes de que finalmente se agruparan para vivir en su actual hogar, *Tuuwanasavi*, o lugar central. Para



Figura 8. Hogan (casa típica) Navajo histórico en Meseta de Chacra, encima del Cañón del Chaco. Foto de la autora.

los Hopi, el Cañón del Chaco es *Yupköyvi*, un lugar donde los clanes Loro, Katsina, Gavilán, Águila, Tabaco, Conejo Cola de Algodón, Chamiza y Bambú se reunieron y compartieron su saber ceremonial antes de proceder en sus migraciones hacia *Tuuwanasavi*. Las *kivas* de Pueblo Bonito son para la ceremonia *Salako*, traída a *Yupköyvi* por el clan del Arco, y la gran *kiva* de Casa Rinconada es para la ceremonia de la canasta, auspiciada por el clan del Loro (Kuwawisima 2004). A lo largo de sus migraciones, *Måasaw* indicó a los Hopi dejar huellas, o *ang kuktota*, en la forma de santuarios, petroglifos y estructuras que registraban su paso. Muchos Hopi creen que los sitios arqueológicos sobreviven hoy en día porque son marcadores intencionales y tangibles que sus ancestros dejaron para conectar el presente con el pasado e indicar la posesión de la tierra por parte de los Hopi (Colwell-Chanthaphonh y Ferguson 2006:156).

El Chaco también figura prominentemente en las ceremonias y relatos de los Navajo, incluyendo las tradiciones vinculadas con los orígenes de los clanes *Kin yaa' áanii* (Clan de la Casa Imponente), *Tl'iziláni* (Clan de Muchas Cabras), *Ánaasázi Táchii'nii* (Clan Río que Se Torna Rojo) y *Tsérñjkiní* (Clan de los Habitantes de los Acantilados) (Begay 2004; Warburton y Begay 2005). Las historias de los Navajo cuentan de un Gran Jugador, o *Nááhwí-ílbíhí*, que vivió en Chaco y esclavizó a toda la gente antes de que fuera derrocado (Judd 1954:351-354; Matthews 1897; McPherson 1992:87-93). Pero las voces Navajo son marginadas en la arqueología del Sudoeste. Esto es, en parte, el legado de una narrativa antropológica del siglo XX que ha presentado a un grupo homogéneo de Atabascanos (incluyendo a los ancestros de los Navajo) entrando en el paisaje vacío del noroeste de Nuevo México varios siglos después de la partida de todos los grupos Pueblo hacia Hopi, Zuni y el río

Grande (e.g. Adams 1991; Kintigh 1994; Kohler *et al.* 2010; Lyons 2003; Ortman 2010). Como resultado de esto, los Navajo han sido considerados por algunos como si tuvieran poco que decir acerca de un pasado que no es el suyo, a pesar del hecho de que los Navajo actuales ocupan el paisaje Chacoano y tienen estrechos vínculos histórico-culturales y demográficos con los grupos Pueblo (Brugge 1968, 1983; Kelley Francis 1998).

Etnogénesis de los Navajo

Parte de la controversia se centra en torno al problema de la etnogénesis de los Navajo. Los Navajo son hablantes de lengua Atabascana con vínculos lingüísticos con los Apache y con grupos indígenas del noroeste de Canadá. La cronología del arribo de los Atabascano-parlantes al Sudoeste y la naturaleza de sus interacciones con los grupos Pueblo son temas que generan considerables disputas. Las historias tradicionales de los Navajo describen la Reunión de los Clanes, un complejo y prolongado proceso de etnogénesis que sugiere que la cultura Navajo surgió de interacciones entre grupos Atabascanos, Numic y Pueblo (Reichard 1928; Hodge 1895; Matthews 1897; Towner 2003; Wheelwright 1949; Zolbrod 1984). Los lingüistas estiman que los hablantes de Atabascano del Sudoeste se separaron del complejo lingüístico septentrional entre 950 y 1000 d.C. (Hoiyer 1956; Young 1983:393). La evidencia arqueológica e histórica indica que grupos pequeños y móviles de Atabascanos llegaron al Sudoeste hacia 1450 d.C. (Hovezak y Sesler 2009; Wilshusen 2010). Estos sitios de cazadores/recolectores/horticultores se identifican por la presencia de chozas circulares, llamadas hogans, construidas con postes bifurcados, cerámica gris, maíz, cabañas para sudar (*sweat lodges*) y cerámica Pueblo obteni-

da por intercambio (Hester 1962; Hester y Shiner 1963; Fetterman 1996; Hovezak y Sesler 2009; Towner 1996).

A pesar de las diferencias lingüísticas, existen muchas similitudes entre las cosmovisiones Pueblo y Navajo. Los antropólogos tienen dos hipótesis para dar cuenta de estas similitudes: la “hipótesis de los refugiados” y la “hipótesis de la aculturación”. De acuerdo con la primera, las interacciones entre los Navajo y los Pueblo datan de fines del siglo XVII, cuando grupos Pueblo se unieron a los Navajo, y viceversa, para expulsar temporalmente a los invasores españoles del norte de Nuevo México durante la llamada Rebelión Pueblo, que tuvo lugar entre 1680 y 1692. Pero los Navajo tenían agricultura del maíz y cerámica policroma de estilo Pueblo para el tiempo de la Rebelión Pueblo (Towner 1996; Wilshusen 2010). En contraposición, la hipótesis de la aculturación sugiere que la fusión de los Atabascanos y los Pueblo ocurrió más atrás en la historia, posiblemente tan temprano como 1000-1300 d.C. La hipótesis de la aculturación encaja bien con el relato de la Reunión de los Clanes que describe la historia tradicional de los Navajo. Las tradiciones orales que describen el pasado Chacoano pueden representar memorias de los clanes de antiguos grupos Pueblo que se unieron a los grupos Atabascanos para convertirse en Navajo.

Claramente, las relaciones entre los Navajo y los Pueblo en el pasado remoto constituyen un tópico que requiere más investigación. Sin embargo, ésta es un área volátil de la investigación arqueológica, en parte porque los Navajo y los Hopi comparten una amarga historia de luchas por el territorio y el uso de la tierra (Aberle 1993; Brugge 1994). Cuando el gobierno de los Estados Unidos estableció la reservación Navajo en 1868, los Navajo eran predominantemente pastores, cuyo territorio se extendía por la mayor parte del noroeste de Nuevo México y áreas adyacentes. Los

Estados Unidos adjudicaron aproximadamente 3,3 millones de acres a los Navajo. Esta área ha sido expandida varias veces, de forma tal que hoy en día, la Nación Navajo cubre más de 15 millones de acres en el noroeste de Nuevo México, noreste de Arizona y sudoeste de Utah, un área aproximadamente del tamaño del estado de Virginia Occidental.

Cuando el gobierno estableció la reservación Hopi en 1882, los Hopi eran agricultores sedentarios que vivían en aldeas tales como Walpi y Oraibi, ubicadas sobre las Mesetas Hopi en el noreste de Arizona. La reservación Hopi abarca sólo 1,6 millones de acres. Sus límites reflejan el lugar donde los Hopi y los Navajo vivían en 1882, no el lugar donde los agricultores Pueblo vivieron los dos milenios precedentes. Los Estados Unidos no tuvieron en cuenta las prácticas de uso de la tierra no vinculadas con la agricultura de los Hopi, tales como la recolección de sal o plumas de águila para uso ceremonial, los peregrinajes religiosos hacia picos montañosos, santuarios, petroglifos y otros sitios arqueológicos. Asimismo, el gobierno estadounidense designó un distrito dentro de la reservación de 1882 para asentamiento Hopi exclusivamente, pero otros diecisiete fueron considerados como “áreas de uso conjunto” con los Navajo (Arthur 1904).

La situación se exacerbó a mediados del siglo XX, cuando lucrativos recursos minerales fueron descubiertos en el área de uso conjunto. En 1958, los Hopi recurrieron sin éxito a la justicia para solicitar la titularidad de todas las tierras de la reservación de 1882; el dictamen de la corte consistió en un compromiso incómodo que implicaba la continuación del uso conjunto (Shepardson 1983). En 1966, la disputa legal resultó en el “Congelamiento Bennett”, una moratoria aplicada a las construcciones nuevas y a las reparaciones arquitectónicas en el área de uso conjunto, hasta tanto la situación pudiera ser resuelta. En

1974, el Acta de Asentamiento Navajo-Hopi dividió el área de uso conjunto en dos partes, obligando a las familias Navajo que vivían en el lado Hopi a relocalizarse y viceversa. Pero muchas familias Navajo tradicionales se negaron a ser desplazadas de su hogar familiar de varias generaciones. En 1996, el Acta de Asentamiento Navajo-Hopi determinó que aquellos Navajo que se negaran a desplazarse debían pagar a los Hopi alquiler por la ocupación de sus hogares para el año 2000 o ser desalojados por la fuerza (Congressional Record 1996). Esto llevó a una investigación de las Naciones Unidas sobre derechos humanos en 1998, y al final algunos Navajo han permanecido en sus tierras originales. El Congelamiento Bennett fue finalmente revocado en mayo de 2009 por el presidente Obama (Congressional Record 2009).

Cuando tomamos en cuenta esta amarga historia, debería quedar claro que los sitios arqueológicos, la prueba tangible de la antigua propiedad de la tierra, adquieren un potente poder político. A pesar que los arqueólogos y antropólogos especializados en el Sudoeste ciertamente reconocen que las identidades étnicas y tribales son dinámicas, permeables y fluidas, los derechos de los indígenas dentro del sistema legal de los Estados Unidos descansan en poder probar la conexión entre grupos actuales definidos como estáticos y el pasado arqueológico. Los derechos indígenas contemporáneos sobre el agua, las plantas, los minerales y las geofomas sagradas deben fundamentarse legalmente en la prueba de un uso u ocupación *a priori*. Como se discute en mayor extensión más abajo, tanto los arqueólogos como los pueblos indígenas se ven atrapados de esta manera en situaciones legales en las cuales deben intentar rastrear conexiones de los grupos actuales con el pasado, sin importar los problemas antropológicos que esto implica (ver Ferguson 2004 para una buena discusión).

Cañón del Chaco: el sitio arqueológico y el premio en disputa

Si Chaco es un ancla de memoria, ¿cuál sería, metafóricamente hablando, la embarcación a la que contribuye a fijar? Es de vital interés tanto para los Navajo como para los Hopi establecer una relación con el pasado Chacoano. Las recompensas incluyen derechos sobre minerales, agua y uso de la tierra que tienen valor monetario en una economía capitalista; también incluyen el acceso físico e ideológico a los sitios Chacoanos por razones religiosas. Pero tal vez más importante, lo que está en juego aquí es la legitimidad de las historias orales de ambos grupos; las historias en conflicto de cada grupo acerca de su pasado. La lucha por el Chaco se ha ido incrementando en los últimos veinte años, período durante el cual los arqueólogos especializados en el Sudoeste han buscado establecer relaciones constructivas y colaborativas con los indígenas americanos, y durante el cual los indígenas americanos han ganado considerable voz y control sobre el pasado arqueológico.

Las disputas se extienden hasta el lenguaje mismo que empleamos para hablar de los pueblos del pasado (Colwell-Chanthaphonh 2009). A fines del siglo XIX, Richard Wetherill, que inició las primeras excavaciones en el Cañón del Chaco, acuñó el término "*Anasazi*" para referirse a los habitantes prehistóricos. Wetherill supuestamente preguntó a sus trabajadores Navajo si tenían un nombre para esta gente, y los Navajo respondieron "*Anasazi*". Este término ha sido traducido a veces como "antiguos enemigos". Para los años treinta, A.V. Kidder había codificado el término para referir a un área cultural prehistórica en la Meseta de Colorado caracterizada por la arquitectura estilo pueblo, la agricultura del maíz y la alfarería negro

sobre blanco, y así varias generaciones de arqueólogos angloamericanos, así como el público en general, se refirieron a los antiguos Chacoanos como *Anasazi* (Cordell 1984:77-88). Pero en los años noventa, los grupos Pueblo, particularmente los Hopi, expresaron una estridente objeción al uso por parte de los arqueólogos de lo que ellos consideraban un término Navajo peyorativo para referirse a sus ancestros. Los Hopi querían que los arqueólogos adoptaran el término "*Hisatsinom*", que puede traducirse como "antiguos Hopi" (Dongoske *et al.* 1997). En un intento por ser conciliatorios, el Servicio de Parques Nacionales adoptó en 1996 el término más bien genérico de "Pueblo ancestrales". Sin embargo, los Navajo objetaron fuertemente esta expresión, en tanto excluía efectivamente a los Navajo de la discusión. Los académicos Navajo, tales como Richard Begay, argumentaron que el concepto de *Anasazi* abarca a muchos pueblos del pasado, algunos de los cuales eran ancestros de los Navajo (Begay 2003; Walters y Rogers 2000). Es importante aclarar que Begay y sus colegas no están sosteniendo que todos los Navajo descienden de todos los *Anasazi*, sino que algunos Navajo descienden de algunos *ánaasázi* (Warburton y Begay 2005:537). De esta manera, los arqueólogos Navajo prefieren retener el término "*Anasazi*" para referirse a sus ancestros.

Para los arqueólogos contemporáneos, cada una de estas denominaciones empleadas para referirse a los pueblos del pasado tiene implicaciones políticas en el presente. El uso de "Pueblo ancestrales" señala una alianza con los grupos Pueblo contra los Navajo. El uso de "*Anasazi*" denota una alianza con los Navajo en contra de los grupos Pueblo. Si uno intenta evitar completamente el problema refiriéndose a los antiguos sujetos de estudio como "la gente", "los habitantes", "los Chacoanos", etc, entonces tanto los Pueblo como los Navajo interpretan esto como que el ar-

queólogo no está firmemente de su lado, y por lo tanto tiene claramente que estar en el bando contrario.

En el Parque Histórico Nacional del Cañón del Chaco, los arqueólogos que trabajan para el Servicio de Parques Nacionales han bregado para negociar un equilibrio entre estas facciones en conflicto. El Acta de Protección de Tumbas y de Repatriación de Restos de Nativos Americanos (en inglés, NAPGRA) requirió que el Servicio de Parques Nacionales consultara con grupos indígenas acerca la disposición de 282 enterratorios y 725 objetos funerarios excavados del Cañón del Chaco durante el siglo pasado. Parte de esta consulta implicó determinar la "filiación cultural" (Schillaci y Bustard 2010).

Sin embargo, el NAPGRA tiene un lenguaje impreciso y problemático en relación a la filiación cultural, lo que ha dejado la puerta abierta para una gran cantidad de problemas de interpretación. La filiación cultural descansa en la existencia de una identidad compartida entre un grupo del presente y un grupo del pasado. La filiación cultural debe determinarse empleando una preponderancia de evidencia de diez categorías distintas: geografía, parentesco, biología, arqueología, antropología, lingüística, folklore, tradición oral, historia y opinión experta. Pero la ley no dictamina exactamente en qué consiste una "preponderancia" de evidencia. Asimismo, los grupos sociales del pasado y del presente no son unidades cerradas, homogéneas y permanentes, sino que están compuestos de grupos más pequeños, tales como los clanes, que se han unido y separado a través del tiempo. Los Hopi, por ejemplo, no consideran que se convirtieron en Hopi hasta tanto no se reunieron en *Tuuwanasavi* en las Mesetas Hopi. Antes de esto, sus ancestros se organizaban en varios clanes que viajaban, separadamente o agrupados, a través del Sudoeste. En suma, la forma en que está escrita la ley permite que va-

rias facciones interpreten la filiación cultural alternativamente como más o menos inclusiva (Ferguson 2004).

En 1990, el Parque Histórico Nacional del Cañón del Chaco inició el proceso de consulta en relación a los entierros y objetos funerarios en cuestión con una reunión que involucró a representantes de cinco tribus: Acoma, Zia, Zun, Hopi y Navajo (Schillaci y Bustard 2010). Todos coincidieron en que los restos humanos debían ser reenterrados. Pero este proceso se desarrolló al mismo tiempo que la disputa por la tierra entre los Navajo y los Hopi estaba creciendo, en los años noventa. En mayo de 1994, el Concejo Tribal Hopi emitió una resolución declarando la afiliación de los Hopi con los Anasazi, así como con otros grupos antiguos. En octubre de 1995, el Departamento de Preservación Histórica de la Nación Navajo envió documentación a la administración de parques nacionales estableciendo los fundamentos para la filiación cultural de los Navajo con el Chaco. En septiembre de 1998, los cuatro grupos Pueblo (Hopi, Zuni, Zia y Acoma) elevaron una petición oficial para la repatriación y reentierro de los restos humanos excavados en Chaco; los Navajo dijeron que no harían una petición por separado para la repatriación. En marzo de 1999, los arqueólogos del Parque Histórico Nacional del Cañón del Chaco completaron su evaluación de la filiación cultural de los restos, determinando que veinte de veinticinco posibles tribus indígenas del Sudoeste están culturalmente relacionadas con Chaco, incluyendo tanto a los Hopi como a los Navajo. En mayo de 1999, la Tribu Hopi presentó una queja formal ante el comité de evaluación del NAPGRA, argumentando que el parque no consultó con los grupos indígenas individualmente y que no evaluó los sitios arqueológicos uno por uno; el punto crucial de esta queja parece haber sido la inclusión de los Navajo entre los grupos culturalmente vinculados a

Chaco. Los arqueólogos especializados en el Sudoeste Linda Cordell y Keith Kintigh proporcionaron testimonio experto contra la inclusión de los Navajo. En el año 2000, el comité de evaluación determinó que la queja Hopi tenía fundamentos y solicitó al parque que repitiera el estudio de filiación cultural. En 2006, los restos humanos fueron repatriados a las cuatro tribus Pueblo y fueron enterrados dentro del parque bajo la supervisión de ancianos tribales Hopi y Acoma. En 2010, los arqueólogos del Servicio de Parques Nacionales publicaron una extensa discusión explicando las razones para incluir a los Navajo (Schillaci y Bustard 2010). Evitando la volátil y poco estudiada problemática de la etnogénesis Navajo, Schillaci y Bustard argumentan que los grupos Navajo comparten identidad grupal con los Chacoanos debido a siglos de intercambios matrimoniales y de ideas religiosas y culturales con los grupos Pueblo. Cordell y Kintigh (2010) no están de acuerdo, señalando que los actuales euroamericanos también se han casado con gente de los grupos Pueblo y han intercambiado ideas religiosas y culturales; por eso, según la lógica de Schillaci y Bustard, los euroamericanos también estarían culturalmente vinculados con Chaco. Cordell y Kintigh afirman que esta interpretación convierte al concepto de filiación cultural en algo esencialmente sin sentido y que no honra el espíritu de la ley.

Discusión y conclusión

La situación del Cañón del Chaco brinda nueva vida a la gastada frase de "¿a quién pertenece el pasado?". En un mundo ideal, podríamos dejar de lado la política de la identidad y simplemente trabajar para estimular el presente por los grupos del pasado y del presente en tanto seres humanos y congéneres. Los pasados arqueológicos podrían ser compartidos y apreciados

por todos los grupos como parte de un patrimonio humano común. Sin embargo, las realidades legales y políticas de la vida indígena en un mundo postcolonial impiden la adopción de una perspectiva de este tipo (Clifford 2000, 2004; McGuire 1992). Los grupos Pueblo y Navajo han perdido y ganado, se han adaptado y cambiado, como resultado de medio milenio de dominación colonialista. Hoy en día constituyen poblaciones minoritarias en un paisaje que una vez les perteneció. Recursos tangibles tales como agua, petróleo, leña y pasturas ofrecen beneficios económicos, pero eso es meramente una pequeña parte de lo que está en juego en el Sudoeste de Norteamérica. No sólo han perdido los grupos indígenas la mayor parte de sus tierras, sino que han sido denigrados como salvajes, han sido empobrecidos a través de la destrucción de sus formas de vida tradicionales y han sido “reeducados” en internados dirigidos por euroamericanos que buscaban asimilarlos, salvando sus vidas pero destruyendo su cultura. La historia ha dejado profundas heridas en estos pueblos que, sin embargo, se han mostrado cultural y demográficamente resilientes (Harvard Project on American Indian Economic Development 2008). Hoy en día, en *lieux de discorde* como el Cañón del Chaco, es la mismísima legitimidad de la historia indígena (y por lo tanto, el derecho indígena a existir como un pueblo autodeterminado) lo que está en juego.

Tanto los antropólogos como los académicos indígenas reconocen que la etnicidad no se mantiene estática a través del tiempo, sino que más bien se entiende mejor como haces trenzados dentro de una correntada, en la que conjuntos de grupos se combinan y se separan alternativamente, reteniendo algunos materiales e ideas y dejando otros de lado (Ferguson 2004). Reconocemos que el lenguaje del NAPGRA en relación a la “filiación cultural” es profundamente problemático. La idea de po-

der rastrear entidades culturales estáticas a través del tiempo es no sólo teóricamente insostenible, sino también arqueológicamente imposible. Sin embargo, esta protección legal para cuerpos, lugares, recursos y sitios arqueológicos es un gran salto adelante en los derechos legales de las tribus indígenas, y no van a debilitarlos o cederlos sólo para que haya una mejor adecuación a los modelos antropológicos. El status legal de los grupos indígenas como entidades soberanas bajo la ley de los Estados Unidos se basa en una visión esencialista de la identidad tribal, la cual es entendida como duradera e inmutable. Los duramente ganados derechos de los pueblos indígenas para la autodeterminación se basan en el argumento de que estuvieron antes en el continente americano. Pero no todos los grupos indígenas son iguales; tribus tales como los Navajo y los Hopi tiene historias, derechos, poder político y económico distintos y variables dentro del tejido social y legal de los Estados Unidos. No debería resultar sorprendente que los grupos indígenas empleen argumentos de esencialismo y primogénesis contra otros grupos indígenas, dado que constituyen herramientas de poder que les han sido otorgadas por la legislación estadounidense.

¿Cuáles son los derechos y responsabilidades de los arqueólogos como participantes interesados en esta compleja situación? No hay una respuesta simple para esta pregunta. Como anclajes de memoria, los sitios arqueológicos nos vinculan a través del tiempo con gente que vivió antes que nosotros. Cuando estos sitios se convierten también en *lieux de discorde*, nos recuerdan que las relaciones con múltiples versiones del pasado son complejas y disputadas. En última instancia, los arqueólogos se involucran en una actividad social y política que ocurre en el presente. Nuestras palabras, nuestras elecciones de perspectivas teóricas, nuestras decisiones de oír ciertas voces y no otras, tienen im-

pactos reales para la gente que vive en el presente. En mi opinión, es tiempo en el Sudoeste de respetar e investigar las visiones de los Navajo acerca de sus orígenes y su relación con los *Anasazi*. Deberíamos tratar la posibilidad de la existencia de una filiación cultural entre los Navajo y el Chaco como una pregunta de investigación, no como una conclusión predeterminada. Pero más importante, como antropólogos deberíamos asumir la responsabilidad de usar nuestros cargos, nuestras voces y nuestros recursos para estimular el respeto mutuo y la consideración para todos.

Agradecimientos

Agradezco los comentarios constructivos de Reinhard Bernbeck, Chip Colwell-Chanthaphonh, Kerstin Hoffmann, Randy McGuire, Neomie Tsosie, Davina Two Bears y Richard Wilschusen a versiones previas de este trabajo. Una versión en inglés de este trabajo aparecerá en *Between Memory Sites and Memory Networks*, editado por Ulrike Sommer y Reinhard Bernbeck, como número especial de *eTopoi: Journal for Ancient Studies*, publicado por la *Freie Universität Berlin*.

Bibliografía

- ABERLE, D.F. 1993. The Navajo-Hopi Land Dispute and Navajo Reservation. En *Anthropological Approaches to Resettlement: Policy, Practice, and Theory*, editado por M.M. Cerna y S.E. Guggenheim, pp. 153-200. Westview Press, Boulder.
- ADAMS, E.C. 1991. *The Origin and Development of the Pueblo Katsina Cult*. University of Arizona Press, Tucson.
- ALCOCK, S.E. 2002. Archaeologies of Memory. En *Archaeologies of the Greek Past: Landscape, Monuments, and Memories*, editado por S.E. Alcock, pp. 1-35. Cambridge University Press, Cambridge.
- ANSCHUETZ, K.F. 2007. The Valles Caldera National Preserve as a Multi-Layered Ethnographic Landscape. En *More than a Scenic Mountain Landscape: Valles Caldera National Preserve Land Use History*, editado por K.F. Anschuetz y T. Merlan, pp. 129-162. General Technical Report RMRS-GTR-196. USDA, Forest Service, Rocky Mountain Research Station, Fort Collins, Colorado.
- ANSCHUETZ, K.F.; R.H. WILSHUSEN y C.L. SCHEICK. 2001. An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions. *Journal of Archaeological Research* 9(2):157-211.
- ARTHUR, C.A. 1904. Moqui (Hopi) Reserve Executive Order. En *Indian Affairs: Laws and Treaties, Volume I*, editado por C.J. Kappler, p. 805. U. S. Government Printing Office, Washington, D.C.
- ASHMORE, W. y B. KNAPP (editores). 1999. *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*. Blackwell Publishers, Oxford.
- BASSO, K.H. 1996. *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- BEGAY, R.M. 2003. *Exploring Navajo-Anaasázi Relationships Using Traditional (Oral) Histories*. M.A. Thesis, Northern Arizona University.
- BEGAY, R.M. 2004. Tsé Bíyah 'Anii'áhi: Chaco Canyon and its place in Navajo history. En *In Search of Chaco*, editado por D.G. Noble, pp. 55-60. School of American Research Press, Santa Fe.
- BENDER, B. 1998. *Stonehenge: Making Space*. Berg, Oxford.
- BERNBECK, R. y S. POLLOCK. 1996. Ayodhya, Archaeology, and Identity. *Current Anthropology* 37:S138-S142.
- BERNBECK, R. y S. POLLOCK. 2007. 'Gra-

- be wo Du stehst!' An Archaeology of Perpetrators. En *Archaeology and Capitalism: From Ethics to Politics*, editado por Y. Hamilakis y P. Duke, pp. 217-234. Left Coast Press, Walnut Creek, California.
- BOIVIN, N. 2004. Landscape and Cosmology in the South Indian Neolithic: New Perspectives on the Deccan Ashmounds. *Cambridge Archaeological Journal* 14(2): 235-257.
- BRADLEY, R. 2000. *An Archaeology of Natural Places*. Routledge, London and New York.
- BRADLEY, R. 2002. *The Past in Prehistoric Societies*. Routledge, London and New York.
- BRADY, J.E. y W. ASHMORE. 1999. Mountains, Caves, Water: Ideational Landscapes of the Ancient Maya. En *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*, editado por W. Ashmore y A.B. Knapp, pp. 124-147. Blackwell Publishers, Oxford.
- BRUGGE, D.M. 1968. Pueblo Influence on Navajo Architecture. *El Palacio* 75:14-20.
- BRUGGE, D.M. 1983. Navajo Activity Areas. En *Forgotten Places and Things: Archaeological Perspectives on American History*, editado por A.E. Ward, pp. 185-191. Contributions to Anthropological Studies No. 3, Center for Anthropological Studies, Albuquerque.
- BRUGGE, D.M. 1986. *Tsegai: An Archaeological Ethnohistory of the Chaco Region*. National Park Service, Santa Fe.
- BRUGGE, D.M. 1994. *The Navajo-Hopi Land Dispute: An American Tragedy*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- CLIFFORD, J. 2000. Taking Identity Politics Seriously: the Contradictory, Stony Ground... En *Without Guarantees: Essays in Honour of Stuart Hall*, editado por P. Gilroy, L. Grossberg y A. McRobbie, pp. 94-112. Verso Press, London.
- CLIFFORD, J. 2004. Looking Several Ways: Anthropology and Native Heritage in Alaska. *Current Anthropology* 45(1):5-28.
- COLWELL-CHANTHAPHONH, C. 2009. Myth of the Anasazi: Archaeological Language, Collaborative Communities, and the Contested Past. *Public Archaeology* 8(2/3):191-207.
- COLWELL-CHANTHAPHONH, C. y T.J. FERGUSON. 2006. Memory Pieces and Footprints: Multivocality and the Meanings of Ancient Times and Ancestral Places among the Zuni and Hopi. *American Anthropologist* 108(1):148-162.
- CONGRESSIONAL RECORD. 1996. An Act to Provide for the Settlement of the Navajo-Hopi Land Dispute, and for Other Purposes. U.S. Government Printing Office, Washington, D.C. Online at <http://www.gpo.gov/fdsys/pkg/PLAW-104publ301/pdf/PLAW-104publ301.pdf>, último acceso Mayo 25, 2013.
- CONGRESSIONAL RECORD. 2009. An Act to Repeal Section 10(f) of Public Law 93-531, Commonly Known as the "Bennett Freeze." U.S. Government Printing Office, Washington, D.C. Online at <http://purl.access.gpo.gov/GPO/LPS113977>, último acceso Mayo 25, 2013.
- CORDELL, L.S. 1984. *Prehistory of the American Southwest*. Academic Press, New York.
- CORDELL, L.S. y K.W. KINTIGH. 2010. Reply to Schillaci and Bustard. *PolAR: Political and Legal Anthropology Review* 33(2):378-383.
- CUMMINGS, V. y A. WHITTLE. 2004. *Places of Special Virtue: Megaliths in the Neolithic Landscapes of Wales*. Oxbow, Oxford.
- DIETLER, M. 1998. A Tale of Three Sites: The Monumentalization of Celtic Oppida and the Politics of Collective Memory and Identity. *World Archaeology*

- 30(1):72-89.
- DOLFF-BONEKÄMPFER, G. 2002. The Berlin Wall, An Archaeological Site in Progress. En *Matériel Culture: The Archaeology of 20th Century Conflict*, editado por W.G. Johnson y C.M. Beck, pp. 236-248. Routledge, London.
- DONGOSKE, K.E.; M. YEATTS; R. ANYON y T.J. FERGUSON. 1997. Archaeological Cultures and Cultural Affiliation: Hopi and Zuni Perspectives in the American Southwest. *American Antiquity* 62(4) 600-608.
- ELIADE, M. 1961. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Traducido por W. R. Trask. Harper Torchbooks, New York.
- FERGUSON, T. J. 2004. Academic, Legal, and Political Contexts of Social Identity and Cultural Affiliation Research in the Southwest. En *Identity, Feasting, and the Archaeology of the Greater Southwest*, editado por B.J. Mills, pp. 27-41. University of Arizona Press, Tucson.
- FERGUSON, T.J. y C. COLWELL-CHANTAPHONH. 2006. *History Is in the Land: Multivocal Tribal Traditions in Arizona's San Pedro Valley*. University of Arizona Press, Tucson.
- FERGUSON, T.J. y E.R. HART. 1985. *A Zuni Atlas*. University of Oklahoma Press, Norman.
- FETTERMAN, J. 1996. Radiocarbon and Tree-ring Dating at Early Navajo Sites: Examples from the Aztec Area. En *The Archaeology of Navajo Origins*, editado por R.H. Towner, pp. 71- 82. University of Utah Press, Salt Lake City.
- FOWLES, S. 2009. The Enshrined Pueblo: Villagescape and Cosmos in the Northern Rio Grande. *American Antiquity* 74(3):448-466.
- FRITZ, J.M. 1978. Paleopsychology Today: Ideational Systems and Human Adaptation in Prehistory. En *Social Archaeology: Beyond Subsistence and Dating*, editado por C.L. Redman et al., pp. 37-59. Academic Press, New York.
- GABRIEL, K. 1992. *Marietta Wetherill: Reflections on Life with the Navajos in Chaco Canyon*. Johnson Books, Boulder.
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A. 2011. Digging Franco's trenches: An Archaeological Investigation of a Nationalist Position from the Spanish Civil War. *Journal of Conflict Archaeology* 6(2): 96-122.
- HARVARD PROJECT ON AMERICAN INDIAN ECONOMIC DEVELOPMENT. 2008. *The State of Naive Nations*. Oxford University Press, Oxford.
- HAYES, A.C. y T.C. WINDES. 1975. An Anasazi Shrine in Chaco Canyon. En *Papers in Honor of Florence Hawley Ellis*, editado por T.R. Frisbie, pp. 143-156. Papers of the Archaeological Society of New Mexico 2, Santa Fe.
- HESTER, J.J. 1962. *Early Navajo Migrations and Acculturation in the Southwest*. Museum of New Mexico Papers in Anthropology No. 6, Santa Fe.
- HESTER, J.J. y J. SHINER. 1963. *Studies at Navajo Period Sites in the Navajo Reservoir District*. Museum of New Mexico Papers in Anthropology No. 9, Santa Fe.
- HODGE, F.W. 1895. The Early Navajo and Apache. *American Anthropologist* 8(3):223-240.
- HOLJER, H. 1956. The Chronology of the Athapaskan Languages. *International Journal of American Linguistics* 22:219-232.
- HOVEZAK, T.D. y L.M. SESLER. 2009. Filling the Void: The Protohistoric and Early Historic Periods in Northwest New Mexico's San Juan Basin. Trabajo presentado en "East of Eden and North of Chaco: Untangling Early Puebloan, Chacoan, and Navajo Histories in the Upper and Middle San Juan Drainage." The 74th Annual Meeting of the Society for American Archaeology, Atlanta, Georgia, April 2009.
- INGOLD, T. 1993. The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*

- 25(2):152-174.
- JUDD, N.M. 1954. *The Material Culture of Pueblo Bonito*. Smithsonian Miscellaneous Collections 124, Washington, D.C.
- JUDD, N.M. 1964. *The Architecture of Pueblo Bonito*. Smithsonian Miscellaneous Collections 147(1), Washington, D.C.
- JUDGE, W.J. 1989. Chaco Canyon - San Juan Basin. En *Dynamics of Southwest Prehistory*, editado por L.S. Cordell y G.J. Gumerman, pp. 209-261. Smithsonian Institution, Washington, D.C.
- KANTNER, J. y N. MAHONEY (editores). 2000. *Great House Communities across the Chacoan Landscape*, editado por J. Kantner y N. Mahoney. Anthropological Papers of the University of Arizona 65, University of Arizona Press, Tucson.
- KELLEY, K.B. y H. FRANCIS. 1994. *Navajo Sacred Places*. Indiana University Press, Bloomington.
- KELLEY, K.B. y H. FRANCIS. 1998. Anthropological Traditions versus Navajo Traditions about Early Navajo History. En *Diné Bikéyah: Papers in Honor of David M. Brugge*, editado por M.S. Duran y D.T. Kirkpatrick, pp. 143-156. Archaeological Society of New Mexico, Albuquerque.
- KINCAID, C. (editor). 1983. *Chaco Roads Project, Phase I: A Reappraisal of Prehistoric Roads in the San Juan Basin*. BLM, Albuquerque.
- KINTIGH, K.W. 1994. Chaco, Communal Architecture, and Cibolan Aggregation. En *The Ancient Southwestern Community: Models and Methods for the Study of Prehistoric Social Organization*, editado por W.H. Wills y R.D. Leonard, pp. 131-140. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- KOHLER, T.A.; M.D. VARIEN y A.M. WRIGHT (editors). 2010. *Leaving Mesa Verde: Period and Change in the Thirteenth-Century Southwest*. University of Arizona Press, Tucson.
- KOYIYUMPTWEA, S.B. y C. COLWELL-CHANTHAPHONH. 2011. The Past is Now: Hopi Connections to Ancient Places. En *Changing Histories, Landscapes, and Perspectives: The Twentieth Anniversary Southwest Symposium*, editado por M.C. Nelson y C.A. Strawhacker, pp. 443-456. University Press of Colorado, Boulder.
- KUWANWISIWMA, L.J. 2004. Yupkôyvi: The Hopi Story of Chaco Canyon. En *In Search of Chaco Canyon*, editado por D. Grant Noble, pp. 41-47. School of American Research Press, Santa Fe.
- LARKIN, K. y R.H. McGUIRE (editores). 2009. *Archaeology of Class War: The Colorado Coalfield Strike of 1913-1914*. University Press of Colorado, Boulder.
- LATOUR, B. 1993. *We Have Never Been Modern*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts .
- LEKSON, S.H. 1986. *Great Pueblo Architecture of Chaco Canyon, New Mexico*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- LEKSON, S.H. 1999. *The Chaco Meridian: Centers of Political Power in the Ancient Southwest*. Altamira Press, Walnut Creek, California.
- LEKSON, S.H. (editor). 2006. *The Archaeology of Chaco Canyon: An Eleventh Century Regional Center*. School of American Research Press, Santa Fe.
- LEKSON, S.H. (editor). 2007. *Chaco Architecture: Ancient Buildings and Landscapes of Chaco Canyon*. University of Utah Press, New Mexico.
- LEKSON, S.H. y C.M. CAMERON. 1995. The Abandonment of Chaco Canyon, the Mesa Verde Migrations, and the Reorganization of the Pueblo World. *Journal of Anthropological Archaeology* 14:184-202.
- LEKSON, S.H.; T.C. WINDES y P.J. McKENNA. 2006. Architecture. En *The Archaeology of Chaco Canyon: An Eleventh Century Regional Center*,

- editado por S.H. Lekson, pp. 67-116. School of American Research Press, Santa Fe.
- LIEBMANN, M. y U.Z. RIZVI (editors). 2008. *Archaeology and the Postcolonial Critique*. Altamira Press, Lanham, Maryland.
- LINFORD, L.D. 2000. *Navajo Places: History, Legend, Landscape*. University of Utah Press, Salt Lake City.
- LISTER, R.W. y F.C. LISTER. 1984. *Chaco Canyon: Archaeology and Archaeologists*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- LYONS, P.D. 2003. *Ancestral Hopi Migrations*. University of Arizona Anthropology Series 68, University of Arizona Press, Tucson.
- MARSHALL, M.P. 1997. The Chacoan Roads: A Cosmological Interpretation. En *Anasazi Architecture and American Design*, editado por B.H. Morrow y V.B. Price, pp. 62-74. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- MARSHALL, M.P.; J.R. STEIN; R.W. LOOSE y J.E. NOVOTNY. 1979. *Anasazi Communities of the San Juan Basin*. Albuquerque: Public Service Company of New Mexico.
- MATTHEWS, W. 1897. *Navajo Legends*. Houghton Mifflin, Boston.
- McGUIRE, R.H. 1992. Archaeology and the First Americans. *American Anthropologist* 94(4):816-36.
- McPHERSON, R.S. 1992. *Sacred Land, Sacred View: Navajo Perceptions of the Four Corners Region*. Charles Redd Center for Western Studies, Brigham Young University, Salt Lake City, Utah.
- McPHERSON, R.S. 2001. *Navajo Land, Navajo Culture: The Utah Experience in the Twentieth Century*. University of Oklahoma Press, Norman.
- NEITZEL, J.E. (editor). 2003. *Pueblo Bonito: Center of the Chacoan World*. Smithsonian Press, Washington, D.C.
- NORA, P. 1984. *Les Lieux de Mémoire*. Gallimard, Paris.
- OLSEN, B. 2010. In *Defense of Things: Archaeology and the Ontology of Objects*. Altamira Press, Lanham, Maryland.
- ORTIZ, A. 1969. *The Tewa World: Space, Time, Being, and Becoming in a Pueblo Society*. University of Chicago Press, Chicago.
- ORTIZ, A. 1972. Ritual Drama and the Pueblo Worldview. En *New Perspectives on the Pueblos*, editado por A. Ortiz, pp. 135-161. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- ORTMAN, S.G. 2010. Evidence of a Mesa Verde Homeland for the Tewa Pueblos. En *Leaving Mesa Verde: Period and Change in the 13th Century Puebloan Southwest*, editado por T.A. Kohler, M.D. Varien y A. Wright, pp. 222-261. University of Arizona Press, Tucson.
- POWERS, R.P.; W.B. GILLESPIE y S.H. LEKSON. 1983. *The Outlier Survey: A Regional View of Settlement in the San Juan Basin*. Reports of the Chaco Center 3. U.S. Department of the Interior, National Park Service, Albuquerque.
- REICHARD, G. 1928. *Social Life of the Navajo Indians*. Columbia University Contributions to Anthropology No. 7. Columbia University Press, New York.
- RENFREW, C. 2001. Production and Consumption in a Sacred Economy: The Material Correlates of High Devotional Expression at Chaco Canyon. *American Antiquity* 66(1):14-25.
- RODNING, C. 2010. Place, Landscape, and Environment; Anthropological Archaeology in 2009. *American Anthropologist* 112(2):180-190.
- SCHACHNER, G. 2011. Ritual Places and Pilgrimages: Connecting Southwest Peoples across Time and Space. En *Changing Histories, Landscapes, and Perspectives: The Twentieth Anniversary Southwest Symposium*, editado por M.C. Nelson y C.A. Strawhacker, pp. 423-443. University Press of Colo-

- rado, Boulder.
- SCHILLACI, M.A. y W.J. BUSTARD. 2010. Controversy and Conflict: NAGPRA and the Role of Biological Anthropology in Determinating Cultural Affiliation. *POLAR: Political and Legal Anthropology Review* 33(2):352-373.
- SEBASTIAN, L. 1992. *The Chaco Anasazi: Sociopolitical Evolution in the Prehistoric Southwest*. Cambridge University Press.
- SHARMA, J.C. 1992. *Temples of Champa in Vietnam*. Nhà Xuât Bn Khoa Hc Xá Hqi, Hà Nqi.
- SHEPARDSON, M. 1983. Development of Navajo Tribal Government. En *Handbook of North American Indians, Volume X*, editado por A. Ortiz. Smithsonian Institution Press, Washington, D.C.
- SILKO, L.M. 1977. *Ceremony*. Penguin, New York.
- SMITH, A.T. 2003. *The Politics of Landscape*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- SNEAD, J.E. 2008. *Landscapes of the Pueblo World*. University of Arizona Press, Tucson.
- SNEAD, J.E. y R.W. PREUCCEL. 1999. The Ideology of Settlement: Ancestral Keres Landscapes in the Northern Rio Grande. En *Archaeologies of Landscape*, editado por W. Ashmore y B. Knapp, pp. 169-197. Blackwell Publishers, Oxford and Malden, Mass.
- SOFAER, A. 1997. The Primary Architecture of the Chacoan Culture: A Cosmological Expression. En *Anasazi Architecture and American Design*, editado por B.T. Morrow y V.B. Price, pp. 88-132. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- STEIN, J.R. y S.H. LEKSON. 1992. Anasazi Ritual Landscapes. En *Anasazi Regional Organization and the Chaco System*, editado por D. Doyel, pp. 87-100. Maxwell Museum of Anthropology Anthropological Papers 5, University of New Mexico, Albuquerque.
- ANUARIO DE ARQUEOLOGÍA, ROSARIO (2015), 7:25-49
- STIRLING, M.W. 1942. *Origin Myth of Acoma and Other Records*. Bureau of American Ethnology 135, Smithsonian Institution, Government Printing Office, Washington, D.C.
- TAÇON, P. 1999. Identifying Ancient Sacred Landscapes in Australia: From Physical to Social. En *Archaeologies of Landscape: Contemporary Perspectives*, editado por W. Ashmore y A.B. Knapp, pp. 33-57. Blackwell Publishers, Oxford.
- THOMAS, J. 2004. *Archaeology and Modernity*. Routledge, London and New York.
- THOMAS, J. 2006. From Dwelling to Building. *Journal of Iberian Archaeology* 8:349-359.
- THOMAS, J. 2007. The Trouble with Material Culture. *Journal of Iberian Archaeology* 9/10:11-23.
- TILLEY, C. 1994. *A Phenomenology of Landscape*. Berg, Oxford & Providence.
- TILLEY, C. 2004. *The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology*. Berg, Oxford & Providence.
- TOWNER, R.H. 1996. *The Archaeology of Navajo Origins*. University of Utah, Salt Lake City.
- TOWNER, R.H. 2003. *Defending the Diné: Pueblitos in the Ancestral Navajo Homeland*. University of Utah Press, Salt Lake City.
- TUAN, Y.F. 1974. *Topophilia*. Prentice-Hall, New Jersey.
- VAN DYKE, R.M. 2007. *The Chaco Experience: Landscape and Ideology at the Center Place*. SAR Press, Santa Fe.
- VAN DYKE, R.M. y S.E. ALCOCK (editoras). 2003. *Archaeologies of Memory*. Blackwell Publishers, Oxford.
- VAN VALKENBURGH, R.F. 1974. *Navajo Sacred Places*. American Indian Ethnohistory: Indians of the Southwest 3. Garland, New York.
- VIVIAN, R.G. 1990. *The Chacoan Prehistory of the San Juan Basin*. Academic Press, New York.

- VIVIAN, R.G. 1997a. Chacoan Roads: Function. *Kiva* 63(1):35-67.
- VIVIAN, R.G. 1997b. Chacoan Roads: Morphology. *Kiva* 63(1):7-34.
- WALTERS, H. y H.C. ROGERS. 2000. Anasazi and *Anasází*: Two Words, Two Cultures. *Kiva* 66:317-326.
- WARBURTON, M. y R.M. BEGAY. 2005. An Exploration of Navajo-Anasazi Relationships. *Ethnohistory* 52(3):533-561.
- WHEELWRIGHT, M.C. 1949. *Emergence Myth According to the Hanelthnayhe or Upward-reaching Rite Recorded by Bernard Haile*. Museum of Navajo Ceremonial Art, Santa Fe, New Mexico.
- WHITE, L.A. 1942. *The Pueblo of Santa Ana, New Mexico*. Memoirs of the American Anthropological Association 60, Menasha, Wisconsin.
- WILLIAMS, P.R. y D.J. NASH. 2006. Sighting the Apu: A GIS Analysis of Wari Imperialism and the Worship of Mountain Peaks. *World Archaeology* 38(3):455-468.
- WILLS, W.H. 2001. Ritual and Mound Formation during the Bonito Phase in Chaco Canyon. *American Antiquity* 66(3):433-451.
- WILSHUSEN, R.H. 2010. The Diné at the Edge of History: Navajo Ethnogenesis in the Northern Southwest, 1500-1750. En *Across a Great Divide: Continuity and Change in Native North American Societies, A.D. 1400-1900*, editado por L.L. Scheiber y M.D. Mitchell, pp. 192-211. University of Arizona Press, Tucson.
- WINDES, T.C. 1978. *Stone Circles of Chaco Canyon, Northwestern New Mexico*. Reports of the Chaco Center 5. USDI National Park Service, Albuquerque.
- WINDES, T.C. y D. FORD. 1996. The Chaco Wood Project: The Chronometric Reappraisal of Pueblo Bonito. *American Antiquity* 61(2):295-310.
- YOFFEE, N. 2001. The Chaco "Rituality" Revisited. In *Chaco Society and Polity: Papers from the 1999 Conference*, editado por L.S. Cordell, W.J. Judge y J. Piper, pp. 63-78. New Mexico Archaeological Council Special Publication 4, Albuquerque.
- YOFFEE, N. (editor). 2007. *Negotiating the Past in the Past: Identity, Memory, and Landscape in Archaeological Research*. University of Arizona Press, Tucson.
- YOUNG, R. 1983. Apachean Languages. IE *Handbook of North American Indians: Volume 10, Southwest*, editado por A. Ortiz, pp. 393-400. Smithsonian Institution, Washington, D.C.
- ZOLBROD, P.G. 1984. *Diné Bahané: The Navajo Creation Story*. University of New Mexico Press, Albuquerque.

