

"IDENTIDAD ÉTNICA Y ARQUEOLOGÍA DE RESCATE. CORDILLERA DE LOS ANDES, VENEZUELA"

Jacqueline Clarac de Briceño *

Desde 1971 estoy con los campesinos andinos, de Mérida y Trujillo; empecé por el presente, luego me fui hacia el pasado, lo que me ha permitido una visión diferente de la del historiador y del arqueólogo. No voy a desarrollar aquí mis resultados sino enfocando la atención hacia la arqueología de rescate, tratando fundamentalmente de la necesidad urgente que tenemos en Venezuela de relacionar los trabajos arqueológicos e históricos con los de etnólogos y antropólogos. Estos trabajos están generalmente desconectados: El historiador se ha olvidado totalmente de los múltiples orígenes étnicos de nuestra población (la cual sigue recibiendo gente de todas partes) y piensa "el indio" sólo como "pretérito": Es un "indio prehispánico", sin cultura, no tiene nada que ver con el venezolano actual, y en cuanto a las poblaciones indígenas que "todavía", como se dice, quedan en "la periferia" de nuestra Venezuela criolla, son un mero accidente histórico.

Resulta imposible establecer la relación entre las "series" y "horizontes" cerámicos de los arqueólogos, las "tribus" y "naciones" de los cronistas, nuestros campesinos actuales (indígenas y mestizos) y la población "criolla" en general. En Venezuela cuando un indio deja su comunidad y pasa a la ciudad entra en "la historia"... pero del lado malo.

En nuestra Cordillera Andina Venezolana los españoles fueron incapaces de comprender a qué grupos étnicos per-

tenecían los habitantes de la región. Algunos de ellos inventaron, ayudados luego por los historiadores, un nuevo grupo étnico para referirse a esa población, llamándolo "Timotocuica", lo que creó mayor confusión aún para nosotros antropólogos, sin que los trabajos arqueológicos, todavía demasiado escasos, hayan podido aclarar esta situación.

Nuestros trabajos etnológicos y etnohistóricos (complementados por los realizados ahora en Colombia sobre los Andes) apuntan hacia dos principales grupos en la Cordillera de Mérida: los Arawak y los Chibcha, de los cuales quedan descendientes directos, algunos que presentan una fuerte identidad con su pasado -Muchos conocen su historia o parte de ella como grupo étnico-

Ahora bien, el pequeño grupo arqueológico de la Universidad de los Andes, que está trabajando ahora procurando guardar la conexión con la etnohistoria y la antropología, encuentran dos obstáculos principales en su trabajo:

1) la no colaboración de las autoridades oficiales, las cuales están comprometidas a nivel nacional con la construcción de una "identidad nacional" que se procura lograr a través de estereotipos y a golpe de propaganda, lo que puede tener cierto efecto sobre la clase media, bastante numerosa en este país, pero no tiene efecto sobre los campesinos, quienes tienen otras identificaciones y otros intere-

* Universidad de Los Andes, Museo Arqueológico "Gonzalo Rincón Gutiérrez" Mérida-Venezuela.

ses sociales y culturales.

Para lograr "algún día" que toda nuestra población tenga una identidad-común, además de sus múltiples identidades, habría que empezar por escribir nuevamente nuestra historia, una historia capaz de sensibilizar al venezolano, cualquiera sea su región, su clase social, su edad y su identidad.

Nuestro campesino andino no sólo no se identifica con la historia de los historiadores, sino que tiene a veces actitudes sorprendentes hacia la misma: Tal es el caso - y hay muchos otros- del campesino de los páramos que acostumbra decir: "Bolívar era un hombre malo pero hay que orar por él porque es el Padre de la Patria", y en los numerosos centros espiritistas y de María Lionza -que proliferan hoy en las ciudades de la Cordillera como de todo el país- "baja" Bolívar así como Juan Vicente Gómez el dictador, como espíritus consejeros de los políticos, pertenecientes ambos a la "Corte de los Militares".

Las distintas identidades culturales del pueblo venezolano debieran ser la base sobre la cual habría que trabajar. Por lo contrario, se hace todo para reprimirlas, con la esperanza de que la represión podrá llevar a la supresión, y ésta podrá facilitar la formación de una identidad nacional (con ayuda de la propaganda radial y televisiva).

Cuando encontramos los "mintoyes" de la Pedregosa, de Tabay y de Mucuchíes, nos decían los campesinos "son las cuevas de los indios, donde se enterraron vivos los indios cuando llegó Bolívar" .. otros decían que " cuando llegaron los jesuitas"...

En cuanto a las autoridades regionales -menos excepciones- están comprometidas con luchas inter e intrapartidistas para lograr cargos inmediatos

o a corto plazo, no quieren tener nada que ver con identidades ni con arqueólogos, poco o nada les interesa nuestro pasado ni nuestro futuro socio cultural.

Muchos campesinos nuestros, en la Cordillera, saben que sus tierras vienen de resguardos, pero lo ignoran las autoridades, y los descendientes de aquellos indígenas que escaparon a la encomienda hasta zonas de refugio, de imposible acceso para el español, hoy son desalojados por el Ministerio del Ambiente porque no tienen títulos de propiedad y que están en el Parque Nacional Sierra Nevada.

2) El segundo obstáculo se encuentra en la arqueología misma, que ha aceptado a menudo el modelo de historia del historiador, que nos presenta al indio como "pasado" y "muerto". No se piensa en la posibilidad de un continuum histórico. Sin embargo he encontrado este continuum en la población andina actual, en sus mitos, sus representaciones del mundo, del hombre, del trabajo, de la tierra, de la vida y la muerte e, incluso, en la actualización actual de objetos que, sin embargo, son "arqueológicos" para el arqueólogo. Tales, por ej., la figurina de piedra antropomorfa o en forma de rana, o la muy discutida placa lítica, alada, llamada por el arqueólogo "pectoral en alas de murciélago", pero para la cual el campesino tiene otros nombres, funciones y concepciones.

Cuando llevo a campesinos a nuestro museo arqueológico sienten una gran emoción, que manifiestan; comentan e interpretan lo que ven, interpretación que nosotros debemos tomar en cuenta pues ellos son -más que nosotros, arqueólogos y antropólogos- herederos de ese pasado.

He llevado este año a nuestro museo, a ver nuestra exposición sobre la cultura andina prehispánica, en su con

texto socio-histórico y mítico, y en su ambiente geológico y ecológico, a varios campesinos de la Pedregosa y a algunos de los llamados "indios de Lagunillas" -y ahora tengo a 300 indios de Lagunillas y más de 1.000 campesinos o ex-campesinos de La Pedregosa que quieren ir al museo - y me lo han hecho saber. Tomo este ej. para mostrar cómo es capaz de sensibilizarse la población cuando uno le muestra y explica su propia historia.

En mis investigaciones de la Cordillera Andina he encontrado muchas representaciones simbólicas, muchas prácticas simbólicas y sociales que muestran que hay en realidad un *continuum* histórico desde la época anterior a la llegada española, con transformaciones, por supuesto, pues ninguna cultura es estática, y siempre tiene que enfrentar nuevas situaciones problemáticas. He encontrado también en la población una familiaridad con los objetos que son considerados "arqueológicos", tanto como para interpretarlos como, sobre todo, para utilizarlos, mientras que en la arqueología son vistos como "del pasado". Las figurinas antropomorfas y con formas de rana, de piedra o de cerámica, por ejemplo, las que utilizaba hace poco todavía el campesino (y aún lo hace en algunas partes) en su altar casero, junto a sus santos, o en un nicho especial, dentro o fuera de la casa, "para traerle suerte"; lo mismo ha hecho siempre con las placas líticas ("pectorales en alas de murciélago"), para las cuales tiene otros nombres. Ahora, cuando encuentra comprador, vende estos objetos; incluso los busca donde sabe que se pueden encontrar a fin de obtener de ellos algún dinero, porque él ha sido inducido a esto por los traficantes

y coleccionistas privados y tiene necesidades de dinero desarrolladas en parte por la nueva estructura económica de la región.

En varias partes he visto al campesino "*sembrar una piedra*" (con forma de rana o antropomorfa) y regarla ritualísticamente, pronunciando las palabras: "Que llueva, que llueva y te llevaremos ofrendas!". Con esto fertilizan la tierra (principio femenino) con la piedra (principio masculino, representación de la energía vital "sin fin").

Esta representación de la fuerza vital mágica encerrada en toda piedra y especialmente en ciertas de ellas hace que el campesino puede utilizar todavía la placa lítica en su altar, o colgarla detrás de la puerta de su casa para proteger a su casa y su familia contra todo mal. Las llama "*piédras de águila*", siendo el águila todavía para ellos un símbolo de vida y de fuerza, relacionándola con el sol y el páramo además de la piedra (incluso hay una identificación páramo y piedra). El nombre "*Ches*" o "*Che-Che*", o "*Iches*", que se utiliza todavía en ciertas partes para el páramo divinizado y el sol significa en *arawak* "*lo que es duro*", *la piedra*, mientras que la divinidad femenina (agua, luna, tierra) es llamada en la zona de Lagunillas, Mérida (único lugar de la Cordillera donde aparentemente se conserva todavía un nombre indígena para esta divinidad ya que en todas partes las llaman a ambas hoy "ARCO" y "ARCA", o "ENCANTOS"), es llamada "*Jama Shia*", que se traduce en *arawak* por "*Y Ella*"... (*)

(*) Todavía no he logrado entusiasmar a ningún lingüista para trabajar en la Cordillera, a pesar de la importancia evidente que tendría este tipo de trabajo y de lo que aportaría a la etnohistoria y a la arqueología de la región... En cuanto al término *Jama-Shia*, acerca del cual se han hecho la pregunta los antropólogos-lingüistas de la U.C.V., Caracas, a quienes yo consultaba: "¿Por qué dicen *Y ella*?" "¿Por qué *Y*?" Sin embargo, podría no ser *Y*, sino que-

Cuando se refiere a ciertos dones de los mojanos (shamanes andinos) la población acostumbra decir "vuelan como águila" porque parte de la iniciación del moján tiene que ver con el vuelo del águila. Sin embargo, hay también la referencia al zamuro: El moján también "vuela como zamuro", pero cuando va al mundo de los muertos, que es el del agua y de los Encantos... Se puede observar todavía, en los simulacros de "tumbas" hechos por los campesinos merideños en su casa para "la última noche" de un muerto (la novena de las "grandes noches" o la décimo octava -después de las "pequeñas noches") y la noche del "cabo-de-año" (aniversario de su muerte) y la de "los dos años" (segundo aniversario de su muerte) los "caminos de piedritas del río" que se dibujan en la "tumba" para que el muerto pueda seguirlos e irse por el río, hasta el mundo de los muertos y así no regresar más nunca al mundo de los vivos (porque es causa de "es panto" para éstos).

Con esta información etnográfica podemos acercarnos más a la posibilidad de interpretación de la famosa placa lítica "alas de murciélago" de la arqueología tradicional andina, la cual jamás es identificada por el campesino como murciélago: Este último animal siempre es identificado en la Cordillera con "las brujas", no con los muertos, mientras que el zamuro sí tiene que ver con el mundo de los muertos, a donde va a veces el moján "volarlo". En algunos páramos (la Culata por ejemplo) los muertos viven en

el fondo de las lagunas encantadas y se transforman en zamuros para volar.. (La laguna está abajo y arriba: El cielo, en efecto, es la "laguna de arriba") y para comerse a los nuevos muertos. (Esto nos lleva a recordar los "David dú", espíritus maléficos o zamuros negros que se llevan a los Bari para comérselos (2), sobre todo cuando sabemos que los Bari son un grupo de lengua chibcha, y que en buena parte de la Cordillera Andina (Mérida y Trujillo) había un grupo chibcha, el cual resistió al español hasta el siglo XVIII y fue identificado por éste (y todavía por la población actual) como "motilones" (Tenemos varios "Filos de los motilones" en la Cordillera).

Algunos campesinos interrogados por mí acerca de las placas líticas ("pectorales") dijeron también: "Son hombres", cosa sorprendente para nosotros, en nuestra representación, pero que nos asombra menos cuando sabemos también que los hombres muertos se transforman en zamuros, y que el moján vuela como zamuro para ir al mundo de los muertos...

Los "pectorales" siguen siendo utilizados también por el pueblo andino en zonas urbanas, dentro de la categoría de los llamados "milagritos", habiendo cambiado el material de su fabricación: De la piedra se pasó al plomo, reduciendo también el tamaño de tales piezas "arqueológicas".

Es importante trabajar a nivel de la representación "viva", entonces, pa

el término completo (*Jana-Shia*) podría ser un antiguo término *chibcha* en lugar de arawak, a pesar de que sabemos hoy que hubo un fuerte grupo arawak instalado también en la Cordillera, por lo menos en una zona que comprende desde los Estanques hasta la meseta de Mérida, pasando por Lagunillas. Los Bari por ejemplo (grupo *chibcha* de la Sierra de Perijá) llaman al agua "Sima" y a la luna *Chibáig*", según Castillo (1981, pp. 215 y 219), y ha habido chibchas en nuestra Cordillera.

(2) Castillo Caballero, Dionisio: Los Bari, su mundo social y religioso, Ed. Natur. y Gracia, Salamanca, 1981.

ra poder interpretar los objetos arqueológicos y re-ubicarlos en su contexto cultural, lo que se puede lograr con la investigación etnológica.

Estoy procurando aquí sugerir nada más el tipo de trabajo que puede surgir de la relación etnología-arqueología, y la riqueza de interpretación que nos puede aportar.

Del mismo modo, la representación de la enfermedad y del infortunio en nuestras ciudades de la Cordillera tiene la misma estructura de la representación rural, con un empobrecimiento de la etiología y un enriquecimiento a partir de elementos culturales importados e integrados. Al extender mis investigaciones de la zona rural a la urbana descubrí que el hombre venezolano "urbano" se identifica en gran medida con ciertos esquemas representativos que ya yo había encontrado en la zona rural.

Desde 1971 que empecé a investigar en la Cordillera, he procurado mostrar también la importancia metodológica del análisis etnológico para la interpretación de los documentos históricos que se refieren al pasado indígena durante la Colonia: Sin esta referencia es imposible comprender los detalles, a veces incoherentes entre sí de tales documentos de archivos y crónicas. Tales como están, estos documentos sólo pueden llevar a la conclusión de que las culturas indígenas eran unas pobres culturas incoherentes y sin interés, mientras que con la referencia etnológica es posible reconstruir todo el contexto cultural, mostrar su lógica interna, sus puntos de contradicción con la cultura española, y la no ruptura entre nuestra población actual y el mundo indígena "prehispanico".

Ciertos colegas han asegurado, sin haber realizado verdaderas investigaciones en los Andes, que la pobla

ción actual era "totalmente descendiente de españoles". Este año empecé un censo de la población propiamente "indígena" (autóctona de la Cordillera y sin mestizarse todavía), que yo ya conocía a través de mis trabajos de campo y, por los primeros resultados (obtenidos en la zona del Distrito Autónomo Lagunillas, Mérida), podemos inferir que este grupo, aunque pequeño, es mayor demográficamente que varios grupos indígenas reconocidos como tales en las zonas periféricas del país. En cuanto a la información, también manejada anteriormente por tales colegas, según la cual la población indígena se extinguió por causa de epidemias (por que se redujo mucho la población de encomendados a los pocos años de haber empezado este sistema en la Cordillera) sabemos hoy que reposa sobre nada. Al contrario: Los estudios de la tradición oral y de los archivos muestran que lo.) gran parte de la población no aceptó ser encomendada y se fue a regiones de refugio, 2o.) muchos encomendados se fugaban sin que supieran los españoles adonde se habían ido, a fin de escapar al trabajo de la encomienda y al tributo a pagar. Lo más probable es que fueran a encontrar a sus parientes en dichas zonas de refugio. Los españoles, en efecto, no se desplazaban en los terrenos tan accidentados y peligrosos de la Cordillera sino siguiendo los caminos trazados ya por los indios. Caminos llamados hoy "caminos de los indios" al mismo tiempo que "caminos reales". No se aventuraban en otras partes. Los indios lo sabían, y tenían mucho cuidado en no trazar nuevos caminos que pudiesen llevar a sus regiones de refugio. De modo que, para llegar ahí, hubiera sido preciso ser *andinista*, deporte que aparece en nuestra Cordillera sólo en la segunda mitad de nuestro siglo. (Algunas zonas "de refugio" fueron por ejemplo los altos cerros y páramos entre el Páramo de Las González y el de Los Conejos, entre éste y la Culata, entre la Culata y el Páramo de Mucuchíes, en

Piñango, en el Páramo de Timotes, en el de Chachopo, en los cerros de la zona de la Cordillera). A todas estas zonas es todavía hoy muy difícil llegar, de modo que fueron zonas ideales de refugio, que siempre conocieron los indios, porque constituían para ellos un potencial de libertad toda vez que se les presentaban problemas graves en la encomienda, o tributos que pagar. Hoy, los encargados de la determinación y vigilancia del "Parque Nacional Sierra Nevada", que comprende zonas de altura "deshabitadas" se consiguen sorpresivamente con campesinos a quienes quieren desalojar porque no tienen "título de propiedad", lo que causa enfrentamientos entre los intereses "nacionales" y los de familias particulares, descendientes de aquellos refugiados de antaño, quienes durante siglos han estado viviendo y cultivando en esos lugares, con esporádicos contactos con las zonas más "habitadas".

El continuum histórico habido hasta hoy, no sólo en la población de origen puramente indígena sino también en la "criolla", no significa que hubo un estatismo cultural: Al contrario, hubo muchas transformaciones, porque las sociedades indígenas que se sometieron al español no quedaron pasivas frente a la aculturación obligatoria sino que reaccionaron dinámicamente, de tal modo que lograron una transculturización que es expresión a) de un tipo de resistencia a la dominación, b) una creatividad frente a los nuevos elementos culturales que tenían que asimilar, integrando los dentro de su estructura conceptual y en su práctica diaria. Fue así, a través de esta estructura representativa que se asimiló al español y que, además, influyó también a éste culturalmente a través de un proceso de retroinfluencia, hasta el punto que los actuales descendientes de aquellos españoles comparten hoy con los descendientes de los indígenas andinos y con los "criollos" (mestizos) una misma cultura.

Esto tiene una gran importancia para el arqueólogo: En efecto, éste no se encuentra enfrentado sólo a unos "objetos" y "huesos", fruto de sus excavaciones, sino que tiene a su disposición una información incluso "viva" y etnográficamente rescatable, que ya hemos rescatado en parte en la Cordillera. Ahí la información etnográfica y etnohistórica permite entonces a) la ubicación de sitios arqueológicos, b) una interpretación que va más allá de los objetos arqueológicos.

a) *La ubicación de sitios:* A partir de la información mencionada podemos distinguir 2 tipos de sitios arqueológicos en los Andes, con sus 4 sub-tipos:

A) *Los lugares sagrados:*

1. *Los lugares sagrados prohibidos*, que el campesino no frecuenta y que le infunden miedo, por ser en su representación totalmente "encantados". Pienso que deben ser los más antiguos de todos.

2. *Los lugares sagrados frecuentes en ciertas circunstancias.* Son también "encantados", pero en forma menos prohibitiva.

Para muchos de esos sitios el campesino maneja en la actualidad una interpretación mágico-fantástica ("Es una Gran Piedra que no tiene fin... Nadie se le puede acercar porque queda encantado. Dicen que si acaso alguien logra llegar ahí y dibuja algo en la Piedra, luego tiene eso en sus manos.") o no tiene ninguna interpretación por que desconoce los sitios, ya que no pasa nunca por ahí.

B) *Los lugares no sagrados:*

1. Lugares para habitar.
2. Lugares para trabajar (a veces muy lejos de los sitios de habitación).

Entre ambos tipos de sitios podemos ubicar un sitio intermedio, que es de los *cementerios indígenas*, para los cuales tienen los campesinos distintas denominaciones: *mintoyes*, "cuevas de indios", "entierros", etc. Estos también reciben explicaciones fantasiosas. Son "tumbas donde se enterraron vivos los indios a la llegada de los Jesuitas y de Bolívar..." Podría ser que sirvieran también de escondite en esos momentos, pero tienen una evidente función ritualística, relacionada aparentemente con entierros secundarios.

En los otros sitios (lugares no sagrados, pero donde lucha sin cesar el hombre para que "lo sagrado" no penetre), tenemos una población que vive y/o trabaja y que mantiene una tradición oral muy rica, todo un sistema de representaciones simbólicas y de prácticas sociales y simbólicas que ya he procurado reconstruir (3) y que pueden facilitar al arqueólogo la interpretación así como ayudarlo a re-ubicar al "indio" étnicamente. No se puede considerar a éste como "muerto" o "pasado" sino bien "vivo".

Hacer un mapa de nuestra Cordillera con todos los antiguos sitios de terrazas (muchas de éstas fueron abandonadas), con los sistemas de riego y los lugares de habitación antiguos y presentes (porque los presentes están a menudo donde estaban los sitios antiguos) permitiría tener una idea de la demografía de la región en distintos períodos de ocupación, así como reconstruir la percepción que tenían esas poblaciones de su espacio ecológico y de su uso en función de determinadas realidades socioculturales.

Sólo trabajando en esta forma con el *cibo* la "arqueología de rescate" y creo que tiene sentido: Es una arqueología que "rescata" culturas y socieda-

des y no establece rupturas entre el hombre pasado y el presente como si se tratara de dos mundos totalmente diferentes.

BIBLIOGRAFIA

Castillo Caballero, Dionisio: *Los Bari, su mundo social y religioso*, Ed. Natur. y Gracia, Salamanca, 1981.

Clarac de Briceño, Jacqueline: a) *La cultura campesina en los Andes Venezolanos*, Publ. del CDCH-ULA, Mérida 1976. b) *Dioses en Exilio* (Representaciones y Prácticas Simbólicas en la Cord. de Mérida) Fundarte, Caracas, 1981. c) *La persistencia de los dioses* (Ensayo etnohistórico), Publ. de la Univ. de los Andes, Mérida, 1985; d) "Algunas consideraciones acerca de la metodología etnohistórica, su aplicación a la Cord. de Mérida" en Bol. Antropológico-Museo Arqueológico, ULA, Mérida, 1982, sept-oct., No. 1. e) "El mensaje del culto a los muertos en Mérida", en Bol. Antrop.-Museo Arqueológico-ULA, Mérida, 1984, oct-dic., No. 7.

García Arévalo, Manuel: "El murciélagu en la mitología y el arte taíno" en Bol. del Museo del Hombre Dominicano, Año XII, Santo Domingo (Rep. Dom.), 1984, No. 19.

Lleras Pérez, R. y Langebaeck Rueda, C. "Producción agrícola y desarrollo sociopolítico entre los Cibchas de la Cordillera Oriental y Serranía de Mérida" in *Chiefdoms in the Americas*, Edited by R.D. Drennan and C. A. Uribe, Univ. Press of America, 1987.

(3) Clarac de B., Jacqueline: 1976, 1981, 1982, 1985.

Osborn, Ann: *"El vuelo de las tijeretas, Sitios arqueológicos tradicionales de prácticas rituales en el territorio U'wa"*, mimeo, Fund. de Inv. Arqueológicas Nacionales, Banco de La República, Bogotá, 1985.

Perera, Miguel Angel: *Arqueología y arqueometría de las placas líticas aladas del occidente de Venezuela*, UCV, Caracas, 1979.

Sanoja, Mario: *"Política cultural y rescate del patrimonio histórico"*, mimeo, Simp. I, in World Conference on rescue archaeology, Quito, Ecuador, mayo 1981.

Wagner, Erika: a) *"Arqueología andina venezolana"*, en Rev. Colombiana de Antropología, 1965, 13, b) *"Patrones culturales de los Andes Venezolanos"*, en Acta Cient. Venezolana, 1967, 8 (1), c) *"Prehistoria de los Andes Venezolanos"*, en Acta Cient. Venezolana, 1972, 23. d) *"Arqueología de los Andes Venezolanos", Los páramos y la tierra fría"*, en Medio Ambiente Páramo, M. L. Salgado Ed., Caracas, 1979.

RESUMEN: La autora trata de la necesidad urgente en Venezuela de relacionar los trabajos arqueológicos e históricos con los de etnólogos y antropólogos, pues están desconectados hasta el presente. Lamenta que se esté procurando acabar con las distintas identi-

dades culturales y auténticas del pueblo venezolano, en provecho de una "identidad nacional" todavía imposible de alcanzar, porque la historia escrita no ha logrado todavía sensibilizar al venezolano acerca de su pasado, pues lo desconecta de dicho pasado.

Da varios ejemplos para ilustrar esto y para mostrar cómo el etnólogo y el antropólogo social pueden ayudar al

arqueólogo a interpretar el pasado, al encontrar el continuum histórico entre éste y el presente.

SUMMARY: The author treats about the urgent necessity in Venezuela for establishing a closed connexion between his-
toric and archaeological research and the ethnologic and anthropological one. She regrets the official essay for killing the different cultural and authentic identities of venezuelan people, in benefit of a "national identity" still impossible, although the written history didn't obtain the sensibilization of the venezuelan man in relation with his collective past, although it cuts him from this past.

She gives some examples for illustrating it and for showing how the ethnologist and the social anthropologist can help the archaeologist in order to interpret the past, finding the historic continuum between past and present.

