

REGISTRO DE LA BIBLIOGRAFÍA FRANCISCANA QUE SE ENCUENTRA EN LAS BIBLIOTECAS COLOMBIANAS: APROXIMACIÓN HISTÓRICA¹

Martha PULIDO

Universidad de Antioquia, Medellín - Colombia

INTRODUCCIÓN

En este artículo me propongo presentar cómo se construyen los discursos coloniales y postcoloniales sobre los indígenas (cuando digo postcoloniales, me refiero a la época que sigue a la colonia y no a los estudios postcolonialistas), cómo estas construcciones son vehiculadas por las interpretaciones de la cultura que hacen los europeos, en el caso concreto de los franciscanos, interpretaciones de ritos, costumbres, simbologías, que se concretan en las narraciones y en las crónicas que se escribieron en español en las diferentes épocas. Nos preguntamos cómo se produce significado a partir de la comprensión que van teniendo los conquistadores y, más tarde, los colonos, nos preguntamos cómo el saber colonial formó identidades postcoloniales y cómo se fueron transformando las culturas locales. Una formación discursiva fuerte se da a partir de las narraciones de los misioneros. Cada sociedad interpreta el mundo, le da significado; nos interesa saber cómo esta interpretación del mundo entrelaza lo europeo (español) y lo indígena, lo indígena y lo europeo; cómo el pasado interpretado hoy nos hace lo que somos actualmente. Se trata de entender cómo se reconstruye la voz indígena en estas narraciones, cómo los franciscanos al interpretar y traducir, en sus narraciones, adoptan en castellano la voz indígena, la estructura del pensamiento indígena que no logran comprender en su totalidad. Esa manera tan apasionada y, por ende, detallada de criticar dicho pensamiento y forma de vida, y su deseo de demostrar

¹ Este estudio hace parte de los desarrollos del proyecto de investigación FF1208-00719 “Catalogación y estudio de las traducciones de los franciscanos españoles”, dirigido por el Dr. Antonio Bueno de la Universidad de Valladolid, España, en articulación con el proyecto “Desarrollo de una didáctica en teoría, historia y crítica de la traducción pertinente para la formación de traductores”, dirigido por Dra. Martha Pulido, Universidad de Antioquia, Medellín COLOMBIA.

que este pensamiento atenta contra las costumbres europeas, contra el pensamiento religioso europeo, cristiano, termina, en muchas ocasiones, por realzarlo.

El primer paso para lograr un acercamiento a esta construcción discursiva es la recopilación bibliográfica.

1. RECOPIACIÓN BIBLIOGRÁFICA

La recopilación bibliográfica que se anexa a este artículo se perfila como una fase necesaria para el conocimiento de las referencias que tenemos a nuestra disposición y que nos sirven para continuar con la investigación en este tema. De los 190 títulos que registramos, 12 se encuentran en la Biblioteca Nacional Jorge Palacios Preciado de la ciudad de Tunja; 16 en la Biblioteca de la Universidad San Buenaventura en Medellín; 119 títulos en la Biblioteca Luis Ángel Arango del Banco de la República en Bogotá, de estos textos dos están digitalizados y pueden ser consultados en su totalidad virtualmente; 36 en la Biblioteca Central de la Universidad de Antioquia. En una segunda etapa de recopilación incluiremos, los documentos que se encuentran en la biblioteca de la Universidad EAFIT de Medellín: 61 documentos sobre franciscanos, tres de ellos digitalizados y consultables en línea; los manuscritos que se encuentran en el Archivo de Antioquia, que necesitan ser transcritos, la bibliografía que se encuentra en las Bibliotecas municipales y en las Bibliotecas privadas o de los franciscanos, y cuyo registro debe hacerse manualmente, y particularmente, la bibliografía franciscana que se encuentra en el Archivo Central del Cauca, en la ciudad de Popayán. Las temáticas están centradas en las misiones, aunque algunos de los textos se dedican a la descripción de la muchas veces ardua geografía. En todo caso, el número de registros que he recopilado hasta ahora da cuenta del interés y del aprecio que existe por la labor que hicieron los franciscanos en nuestro territorio.

2. TRADUCCION E HISTORIA

Dice Antoine Berman que “la traduction, c’est toujours « plus » que la traduction, *ad infinitum*. *La seule manière d’accéder à cette richesse de contenus, c’est l’Histoire [...] Un traducteur sans conscience historique est un traducteur mutilé, prisonnier de sa représentation du traduire et de celles que véhiculent les “discours sociaux” du moment.*” [la traducción es siempre “más” que la traducción, *ad infinitum*. *La única forma de acceder a*

esta riqueza de contenidos es la Historia [...] Un traductor sin conciencia histórica es un traductor mutilado, prisionero de su propia representación de la traducción y de aquellas representaciones dadas por los “discursos sociales” del momento.” (Berman 1995: 61). Reflexiones como esta que presentamos aportan en cuanto ponen en funcionamiento, en el traductor, esa conciencia histórica. En nuestro caso concreto, estamos considerando América Latina desde su relación con la historia de la conquista, la colonia y la modernidad, en el cuestionamiento sobre nuestra identidad. ¿Quiénes somos hoy? ¿Cómo hemos llegado a ser lo que somos actualmente? Tendríamos una respuesta inmediata: somos fruto de la traducción. Hemos sido interpretados, traducidos, recreados. La traducción es una característica esencial en la conformación de las identidades. La historia de la traducción en América Latina tendría que comenzar por la investigación sobre la labor de interpretación, de construcción de vocabularios y de gramáticas, de traducción y narración de la vida encontrada en el territorio del Nuevo Mundo, que en gran medida se debe a la pertinacia de las comunidades religiosas que acompañaron a los conquistadores en la aventura del descubrimiento y colonización. Además, desde la perspectiva de las traducciones llevadas a cabo por religiosos, la historia de la traducción en América Latina, cumpliría la función de la que habla Delisle, citando a Lieven D’hulst, “acercar el pasado y el presente, mostrando los paralelos y las diferencias que existen entre dos tradiciones de pensamiento o de prácticas divergentes [...] el historiador hace contrapeso a las fuerzas que tienden a la uniformidad, a la masificación, a las formas predeterminadas de pensamiento que la sociedad moderna busca imponer (Delisle : 2003: 222). Pensamiento predeterminado, -en el original “*prêt-à-penser*” (“Fast Thought /Pensamiento prefabricado)- es en gran medida el que se nos ha ofrecido con la historia que se ha hecho hasta ahora sobre la época de la Conquista y la Colonia en América Latina. Citando de nuevo a Lieven D’hulst, Delisle anota que “la historia de la traducción proporciona al investigador la flexibilidad intelectual necesaria con el fin de que pueda adaptar sus ideas a nuevas maneras de pensar” para reflexionar sobre las relaciones con la lengua, el poder, la literatura, la otredad. La “prueba del extranjero” no es siempre evidente” (*Ibid*). *L’Autre*, la alteridad, es lo que se hace visible, cuando el misionero se encuentra con la imposibilidad de comunicación que caracterizó sin duda esos primeros infinitos momentos, en los que seguramente se preguntaban unos y otros, cómo acercarse al otro, cómo hacerse comprender.

3. LA *TRANSLATIO* EN LOS MODOS DE CURAR EN AMÉRICA

Una suerte de *translatio* tiene lugar en América Latina. En el encuentro de España con el Nuevo Mundo, se da el pasaje del saber del mundo español al mundo americano; el saber español, la lengua castellana, se ven también afectados por el contacto con el Nuevo Mundo.

Intentaré entonces abrir camino de respuesta a los interrogantes planteados en el apartado 2, analizando las narraciones de los franciscanos, que nos ilustran sobre el modo de curar en América; en el período del Nuevo Reino de Granada (1550-1718) con las narraciones de Fray Pedro Simón; en el período del Virreinato (siglo XVIII) con un Recetario franciscano; en el temprano siglo XX con las narraciones del Padre Jacinto de Quito (1906). Veremos cómo varían los modos de curar, y cómo funciona la *Translatio* de los saberes curativos, de los colonos a los indígenas, de los indígenas a los criollos, y en ambas direcciones.

Todo esto posibilitado por los intérpretes o lengua que cumplen un papel primordial. Entre los documentos que presenta el libro *Relaciones Interesantes y datos históricos sobre las misiones católicas del Caquetá y Putumayo desde el año 1632 hasta el presente año 1924*, se encuentra la *Relación del Padre fray Bartolomé de Alácana, dirigida al presidente de Quito en 1739*, en la que se narran los trabajos apostólicos realizados por los franciscanos en esas tierras; el cronista da cuenta de cuán desamparados quedan los frailes cuando pierden al indio lengua: "... que habiendo pasado el espacio de un mes en catequizarlos por medio del referido indio lengua, y logrado para el cielo la primicia de un niño, que a pedimento de sus padres, murió bautizado, instigado del enemigo común, se les huyó el dicho indio lengua... Viéndose pues los religiosos sin lengua (aunque no sin espíritu) que los ayudase, y que por estar solos no tenían modo ni camino de pasar adelante, determinaron no volver las espaldas al trabajo..." (p.7). Al escaparse el intérprete, el indio lengua, desaparece la capacidad de comunicación y de desplazamiento a través de estas regiones indómitas y desconocidas. El conocimiento y la comprensión de lo que aquí sucede pasa no solamente por lo que presencian sino por la capacidad de narrarlo, partiendo de una estructura lingüística y de pensamiento que se quiere europea, castellana, pero que en el acto de interpretación, en el contacto con esta nueva realidad, tambalea.

3.1 Modo de curar de los indios Piaches (1626)

Fray Pedro Simón en la 4ª Noticia cap. 25, p. 191 de sus *Notas Historiales*, describe el modo de curar de los indios Piaches:

“Usaban de médicos para sus enfermedades, á quienes llamaban Piaches, que es lo mismo que en otras partes Mohanes, y en éstas del Reino, Jeques; el médico había de dar sano al enfermo que tomaba entre manos, á quien le pagaban muy bien su trabajo; pero si el enfermo moría, pagaba el médico con la vida; costumbre que si hoy se usara entre nosotros, pienso no hubiera tantos que se atrevieran á serlo, en especial en estas tierras de las Indias, donde por haber pocos que lo sean con fundamento, sin tener ninguno, no hay pueblo que no esté lleno de ellos, tomando á porfía el matar más el que más puede y menos sabe. [...] En estos Piaches no tenían más de médicos que de hechiceros y nigrománticos, á quienes hablaba el demonio tan de ordinario, como ellos unos con otros. [...] [el Piache] entraba en una oscura cueva en compañía de algunos valientes mancebos que llevaba consigo, y sentándose en un duro, y ellos en pié, tañían caracoles, sonajas, rezaban confusos versos, llamaban á voces, y decía el Piache muchas veces en tono lloroso: *Prororve, Prororve*, que era como llamarlo [al demonio] con palabras de ruego; y si el demonio no venía á esta primera vez que cantaban así, rogándole volvía la hoja el canto, y con palabras y gesto de amenazas y enojos, hacia y decía el Piache grandes fieros, con meneos curiosos; pero cuando conocía por las señas que ya venía (porque las hacía el demonio para dar á entender su venida) tañía muy aprisa y recio, y dejábase caer en el suelo, y según las vueltas que daba y visajes que hacía, daba á entender que estaba preso á el demonio, y entonces uno de aquellos mancebos (que los escogen para esto los más valientes y sin temor) le preguntaba lo que querían saber, como si ha de venir bueno el año, si ha de haber guerras, si ha de morir el Cacique y otro principal, si ha de sanar el enfermo, y aun á las veces le preguntaban, ya que habían llegado españoles á esta tierra, cuándo habían de venir más y á qué tiempo y cuántos, á todo lo cual respondía el demonio unas veces mentira y otras verdad. [...] Allí le consultan el modo que ha de tener el Piache en curar, le da conocimiento de las yerbas, palos y piedras con que cura; y así, en saliendo de allí va á visitar sus enfermos, y por su orden los va curando, á unos con yerbas, á otros con raíces crudas y cocidas, molidas y enteras. Cura también dando á beber polvos de palo, como de guayacán y otros que no conoce el vulgo, con unto de animales, aves y peces; dicen palabras de encantamiento, oscuras y confusas, sobre el enfermo; lamen y chupan la parte donde está el dolor, y algunas coyunturas, y se van á escupir lo que chupan fuera de donde está el enfermo, porque no se le vuelva el mal que le han sacado al cuerpo. Por todas estas cosas (como dijimos) le pagan muy bien, con que están muy ricos; pero si no sana el enfermo todo lo pierden con la vida, y no reparan mucho en matarlo, por estar siempre prevenidos muchos para el oficio, que se van enseñando desde niños” (p.191).

Para explicar la manera como curaban y poderse espantar y espantar a los lectores, el cronista da nombre al que realiza la acción. Primero, utilizando el término español “médico”, está planteando una función que parece similar en las dos culturas, luego da los diferentes vocablos que se utilizan para nombrar dicha función Mohane, Jeque, Piache, para indicar que hay diferencias asombrosas en esa práctica en la tierra que descubre. Luego insiste, planteando una diferencia definitiva, “Si el enfermo moría pagaba el médico con su vida”; el horror de lo que plantea está en la utilización de la palabra “médico” para indicar una práctica

bárbara en la que el Mohane, el Jeque, el Piache, además de invocar al demonio para adquirir poderes curativos, paga con la vida su incapacidad de curar. La relación de Fray Pedro Simón se propone demostrar cuán bárbaros y paganos son estos indígenas, sin embargo, lo que expone es una sistematicidad en la práctica, además, su exposición no se queda allí, pasa inmediatamente a mencionar a los propios conquistadores, que siendo cristianos actúan como bárbaros en estas tierras, aunque no invocan al demonio, pero que practican allí la medicina con “poco fundamento”. Al hacer esta comparación está colocando las dos prácticas en un mismo nivel.

3.2 El recetario franciscano (siglo XVIII)

El libro *La Terapéutica en el Nuevo Reino de Granada. Un recetario franciscano del siglo XVIII*, demuestra la integración del “legado médico de la cultura occidental con el de la tradición indígena americana. Al respecto cabe destacar que la medicina hispánica, quizás por motivos religiosos, entre otros, sustituyó, en gran medida, a la medicina indígena precolombina, en especial a la medicina de los pueblos aborígenes de inspiración mágica, que había perdurado a lo largo de milenios y que había surgido de la interacción cultural de los pueblos precolombinos con el medio. Sin embargo, de todos modos, los aportes de las culturas aborígenes fueron significativos, en especial a la medicina popular. Especies de plantas medicinales, mencionadas en el Recetario Franciscano, como la *ipecacuana*, el *bálsamo de Tolú*, la *caraña*, el *mechoacán*, entre otras especies, son ejemplos de tales aportes”. (Presentación de Luis Eduardo Mora-Osejo, p. 21). Aunque el recetario es anónimo, se hace mención de varios franciscanos conocedores de las plantas autóctonas de la época, a quienes podría atribuirse su escritura: Juan Antonio Villalonga, Fray Simón Pegueros, Fray Miguel Acuña, Fray Diego García. He aquí una de las recetas para la cual se hace mención de varias ayudas:

“Ayudas para evacuar la flema de la cabeza, del estómago o de otras partes. [...] se hace cociendo en bastantes orines de muchachos un almendrón de zapote [*Manilkara sapota*, Sapotaceae], o en falta de él un buen puño de la hierba golondrina [*Polygonum aviculare*, Polygonaceae], y un puño de tabaco [*Nicotiana tabacum*, Solanaceae], a que quede el cocimiento algo más de un cuartillo, colarlo y añadirle de aceite o de manteca una o dos onzas, y otro tanto de la miel o de la panela: tal ayuda es eficaz para evacuar las frialdades o las flemas”. (pp.76-77).

La receta es una experiencia de mestizaje, el zapote y el tabaco son de origen americano, la hierba golondrina o centinodia, de origen europeo, la escritura del recetario parte de un formato europeo, inevitablemente transformado.

La siguiente receta está marcada por la influencia de lo indígena en el pensamiento europeo:

“Para conocer si el enfermo es de vida o de muerte. Coge su orina reciente y échale una gota de leche del pecho de una mujer, y si tal gota se va al fondo de la orina y se sienta, es de vida: y al contrario, si se queda sobre la orina dicha leche, es de muerte. [...]Otra: toma un pedazo de pan y refriégale con él la cara al enfermo, y luego échaselo a un perro, y si el perro lo come es de vida, y si no lo come es de muerte. Y todo esto es hecho ya con experiencia y está probado”. (p. 117)

El saber europeo traído al Nuevo Mundo se propone aportar un método científico para un lugar en donde la naturaleza salvaje no deja paso a la razón, sin embargo, las prácticas descritas en este recetario, no corresponden a la razón europea del siglo XVIII, en medicina guiada por los aportes de científicos como Lineo o Bichat, y estarían más cercanas de la magia y del azar, del Nuevo Mundo.

3.3 Modo de curar de los erayes (1906)

Del libro mencionado anteriormente, *Relaciones Interesantes y datos históricos sobre las misiones católicas del Caquetá y Putumayo desde el año 1632 hasta el presente año*, tomamos el segmento presentado por el misionero capuchino Padre Jacinto de Quito, que en 1906 escribe sobre los modos de curar de los erayes:

“*Tribu de los erayes. Cómo se medicinan.* Pocos son los conocimientos que tienen de la virtud de los árboles, bejucos y otras plantas de la selva: de aquí que no hagan uso de ellos para aliviar sus dolencias; pero sí tienen mucha fe en los medicamentos que les ofrecen los comerciantes, los que, regularmente son de botica. Empero, y aun cuando tuvieran muchas boticas a su disposición, nunca abandonarían la hidroterapia, que para ellos es el remedio *cúralotodo*. Esta se la aplican en las fiebres, para los catarros, viruelas, dolor de muelas, etc. No diremos que para algunas enfermedades no

venga bien un baño; pero la manera como éstos lo toman, en muchos casos les produce la muerte. [...] Generalmente colocan las hamacas cerca del fogón, si es que no están encima para calentarse mejor; luego salen de este calor, llueva o no llueva, haga viento o nó, y así desnudos como están corren a arrojarse a los riachuelos, cuyas aguas, por estar bajo la sombra y no tocarlas los rayos del sol, son bastante frías. Dicho baño lo repiten cinco y más veces al día, y cuando la enfermedad los imposibilita para levantarse, entonces los hijos, mujer u otros allegados cuidan de acarrear el agua y echársela por todo el cuerpo. [...] A más de la hidroterapia acostumbran también otro remedio, que saben aplicar todos, porque no exige su preparación mucho talento. Este consiste en sacar ventosas, pero con los labios. Creen estos infelices que a fuerza de chupar al paciente pueden librarlo de la enfermedad, y de aquí el aplicar los labios a casi todas las partes del cuerpo, lo que hacen con mucha violencia, de modo que dejan señales idénticas a las que quedan cuando se levanta la copa del lugar donde se hizo el vacío para sacar una ventosa. De cuando en cuando a estas compresiones labiales añaden estrujones con las manos, que lejos de curar al enfermo le quitan media vida. Con estas medicinas y manera de aplicarlas, ¿cómo no han de morir y contagiarse unos a otros?” (p.28-29).

Según la crónica de Fray Jacinto, con la llegada de los medicamentos occidentales, los indígenas perdieron el conocimiento sobre las cualidades curativas de las plantas, pero conservan la técnica de la hidroterapia, de la que parece asombrarse el cronista en 1906. Hoy sabemos que la práctica del sauna comporta la ducha con agua fría después de haber estado unos minutos a altas temperaturas, y que durante el invierno es una práctica corriente en los países nórdicos. También se asombra el cronista con la utilización de la boca como ventosa, pero dentro de su asombro utiliza el término que se utilizaba en Europa para hacer curaciones, la ventosa, de hecho la describe en las señales que dejan como cuando se levanta la copa. Al utilizar la palabra europea “ventosa”, en realidad lo que está diciendo es que la técnica es la misma, lo que cambia es el instrumento. Así mismo, cuando el fraile dice “señales idénticas”, está diciendo que la técnica es eficaz. Pero, es necesario que su crónica termine con un comentario negativo, para justificar la imposición de los medicamentos que llegan desde Europa. Vienen de Europa los medicamentos en los que el mundo indígena ahora tiene fe; por escrito queda registrado el olvido del conocimiento sobre las plantas curativas que tiene el

indígena en su hábitat, pero también queda consignado por escrito el saber que siguen conservando, a pesar de la sentencia negativa con que la crónica pretende terminar.

4. FUNCIÓN DEL RELATO FRANCISCANO

El relato franciscano tiene como función traducir y dar forma literaria a las costumbres, ritos y creencias de los indígenas. A pesar de que se conocen gramáticas como la *Gramática en la lengua general del Nuevo Reyno, llamada Mosca* de Fray Bernardo de Lugo, publicada por Bernardino de Guzmán, Madrid 1619, todavía habría que estudiar los glosarios que seguramente elaboraron estos misioneros, para tener una visión más clara del trabajo desarrollado, como lo hicieron los traductores alfonsíes o los de Carlos V, en Francia; en lo que hemos indagado las crónicas dan cuenta de su interés real por las culturas con las que se encuentran, con las lenguas que aprenden, con las costumbres que describen, detallan y critican, provocando paradójicamente en quienes leen estas crónicas terribles el deseo de venir a estas tierras, a evangelizar, claro está, pero también a conocer ese mundo descrito con tanta pasión. En muchas ocasiones la mejor manera de traducir esa cultura es la metáfora, en otras el calco de la voz indígena en el castellano. En las tres narraciones que he presentado, no vemos una secuencia que nos pueda indicar a primera vista, un patrón de comportamiento con una orientación definida. Algo faltaría en este análisis, y es que como dice Michel de Certeau “no hay historiografía sin filosofía de la historia” (Certeau: 1975, 147). Nos encontramos frente a sistemas de interpretación de la existencia que son ininteligibles para los franciscanos europeos, pero también para nosotros mismos, como latinoamericanos de hoy. Una verdadera “prueba de lo extranjero”. Si en el primer encuentro de los dos sistemas de interpretación del mundo, el del indígena y el del europeo, lo que hacía falta era el lenguaje, para comunicarse, para traducir, para narrar, ahora lo que hay es exceso de lenguaje, exceso de acción, exceso de comunicación y exceso de representación, y sin embargo, un abismo insondable.

EPÍLOGO

En 1622 los indios Piaches, bárbaros y crueles, conocían las propiedades de las plantas curativas, aunque invocaban al demonio, como dicen los cronistas franciscanos. Tenían pues un saber al que integraban rituales, pero su trabajo de curación tenía una intención real, castigaban la incompetencia del médico, del jeque con la muerte. El cronista franciscano se

debate entre la utilización de la palabra “médico” y “jeque” para hablar de prácticas que no podrían dialogar; la una es racional, la otra simbólica. Tampoco puede evitar trasponer la actitud de los salvajes a su propia cultura para criticarla, para criticar en este caso, el accionar de los europeos que ejercen la medicina en el Nuevo Mundo, muchos de ellos irresponsablemente.

En el siglo XVIII, mientras en Europa el saber médico está viviendo grandes desarrollos, la racionalidad de los franciscanos que habitan el Nuevo Mundo se deja influenciar por lo mágico del exotismo de las tierras colonizadas. Se utilizan las categorías de sano y enfermo, para nombrar estados de los indígenas que todavía no son claros para los cronistas y que quizás no correspondan a las realidades contenidas en esta terminología venida de Europa.

Para 1906, el saber curativo de las plantas ha sido olvidado por los indígenas -por lo menos en lo que se refiere en Colombia, a la región del Caquetá y del Putumayo-, y reemplazado por medicina de botica, saber que les llega de Europa. Aplican los indígenas la técnica de la ventosa, que también se aplica en Europa, solo que con un instrumento diferente: en América los labios, en Europa la copa, sin que se trate de una trasposición del saber sino más bien de una coincidencia, como si asistiéramos al momento de un saber universal.

Ya en el siglo XX nos encontramos en la región del Chocó con indígenas que han abandonado su saber curativo para entregarse a los rezos; podemos dudar de la eficacia de la curación, pero se trata de rezos inofensivos, que no tienen ni la profundidad del cristianismo ni la simbología de lo indígena. Por otra parte, se encuentran curanderos que fundamentan su ejercicio curativo más en la brujería que en conocimientos de sanación reales, la creencia en tales curaciones llevando muchas veces a situaciones extremas.

Lo que somos concretamente en Colombia, hoy, está compuesto de estas situaciones disimiles, a veces contradictorias, en ocasiones ahondando en lo autóctono y rechazando lo extranjero, otras reclamando lo occidental y olvidando lo indígena, lo negro y lo criollo. Los franciscanos participaron y han participado en la construcción de lo que somos al interpretarnos y narrarnos; no están meramente haciendo una trasposición de términos de lo indígena a lo español y viceversa, están intercambiando estructuras, saberes y habilidades; en su esfuerzo por comprender este sistema-mundo están abandonando algo de su esencia en beneficio del conocimiento que quieren transmitir. El indígena por su parte, no tiene otra

opción mejor que aceptar lo que se le está imponiendo; las narraciones que presentamos dan cuenta de que esta aceptación no significa de ninguna manera rechazo de lo propio, por lo menos no de manera total; el indígena desarrolla una habilidad para vivir en las dos estructuras, hace el rezo y hace el rito.

Necesitamos empezar a mirar nuestro pasado desde otras perspectivas. El conocimiento de lo que se recuperó para nuestra cultura latinoamericana y colombiana, a través de las traducciones realizadas por las órdenes religiosas que habitaron el Nuevo Reino de Granada y luego la recién creada República, es un camino de investigación que abre nuevas perspectivas y nos plantea una posibilidad de pensamiento sobre la historia de la conquista y la colonia, diferente al pensamiento prêt-à- porter, que ha alimentado, quizás erróneamente, hasta ahora nuestra historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BERMAN, ANTOINE: *Pour une critique des traductions: John Donne*, París, Gallimard, 1995.

DE CERTEAU, MICHEL: *L'écriture de l'histoire*, París, Gallimard, 1975.

DELISLE, Jean: "La historia de la traducción: su importancia para la traductología y su enseñanza mediante un programa didáctico multimedia y multilingüe" en *Ikala* vol. 8 N° 14 2003, Universidad de Antioquia pp. 221-235. Traducción al español de Ana Maria Salvetti.

DÍAZ PIEDRAHITA, SANTIAGO y MANTILLA R., LUIS CARLOS, O.F.M.: *La Terapéutica en el Nuevo Reino de Granada. Un recetario franciscano del siglo XVIII*, Bogotá, Guadalupe, 2002.

FRAY FIDEL DE MONTCLAIR, Fray Fidel (presentador) *Relaciones Interesantes y datos históricos sobre las misiones católicas del Caquetá y Putumayo desde el año 1632 hasta el presente año 1924*. Imprenta Nacional, Bogotá, 1924.

FRAY PEDRO SIMÓN: *Noticias historiales de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales por Fr. Pedro Simón del orden de San Francisco del Nuevo Reino de Granada*, Bogotá, Imprenta de Medardo Rivas, 1882.