

## Traducción y conversión como modos de creación de identidades contra-hegemónicas. El caso de las culturas ibéricas \*

*Christiane Stallaert*

*Universidad de Lovaina - Universidad de Amberes, Bélgica*

[christiane.stallaert@soc.kuleuven.be](mailto:christiane.stallaert@soc.kuleuven.be)

### **Resumen:**

En trabajos anteriores he estudiado los procesos históricos y contemporáneos de etnogénesis en las culturas ibéricas y su vínculo con la identidad religiosa. En dichos procesos la conversión religiosa ocupa un lugar central en la (re)creación de las fronteras étnicas. En el presente texto pretendo destacar el interés de una perspectiva transdisciplinaria, basada en la interconexión entre traducción y conversión religiosa para la creación de identidades contra-hegemónicas en un contexto ibérico. El caso andaluz permite transitar hacia ejemplos del continente americano.

**Palabras clave:** conversión religiosa, traducción, etnogénesis, culturas ibéricas.

### **Résumé :**

Cet article s'inscrit dans nos études des processus d'ethnogenèse historiques et contemporains dans les cultures ibériques et leur lien avec l'identité religieuse. Dans ces processus, la conversion religieuse est au cœur de la (re) création des frontières ethniques. Dans le présent texte, nous mettrons en évidence l'intérêt d'une perspective transdisciplinaire, basée sur l'interconnexion entre les études de la traduction et de la conversion religieuse, pour l'analyse de la création d'identités contre-hégémoniques dans un contexte ibérique. La présentation du cas andalou nous permettra d'aller vers des exemples du continent américain.

**Mots clé :** conversion religieuse, traduction, ethnogenèse, cultures ibériques.

### **Abstract:**

This article is part of our studies of the processes of ethnogenesis in historical and contemporary Iberian cultures and their relationship to religious identity. In these processes, religious conversion is the heart of the (re) creation of ethnic boundaries. In this paper, we will highlight the benefits of a transdisciplinary perspective based on the interconnection between translation studies and religious conversion, to analyze the creation of identities against a hegemonic-Iberian context. From the presentation of the Andalusian case we will move to examples of the American continent.

**Keywords:** religious conversion, translation, ethnogenesis, Iberian cultures.

---

\* Este trabajo hace parte de los desarrollos en investigación sobre “Interculturalismo, Migración y Minorías” que se llevan a cabo en el Centro de Investigación del Departamento de Antropología Social y Cultural de la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad de Lovaina.

### **Etnicidad, Conversión, Traducción**

En mi trabajo como antropóloga me he centrado en el estudio de la etnogénesis española, es decir el proceso de formación -y transformación- de las identidades étnicas en la Península Ibérica. Debido al contexto peculiar de la historia peninsular a partir de la Edad Media, la identidad religiosa se convirtió en el principal marcador de la etnicidad. En nuestro análisis antropológico hemos relacionado este proceso con el concepto de ‘casticismo’ que hemos definido como la “identificación étnica con el cristianismo por oposición al islam y al judaísmo” (Stallaert 1998, 2004, 2006). En el contexto histórico peninsular, la religión define la identidad colectiva o social en un sentido esencialista y biológico. Es decir que esta identidad se entiende como definida por nacimiento. La sangre –metáfora universal de la etnicidad– funciona como criterio para medir la calidad étnica a la vez de religiosa del individuo como miembro del grupo social. Ser ‘cristiano limpio’ significaba no tener antecedentes étnicamente impuros, es decir, no descender de moros, judíos, conversos o herejes. A partir de 1492 este constructo de la etnicidad se exportó al Nuevo Mundo.

La vinculación entre religión y etnicidad en la historia de España, ‘madre patria’ de las culturas ibéricas americanas, abre perspectivas interesantes para los Estudios de Traducción en un contexto epistemológico de decolonialidad (Mignolo, Quijano, Walsh).

En su definición más clásica y menos sofisticada, la traducción puede ser considerada como un movimiento o desplazamiento desde A (lengua/cultura de origen) a B (lengua/cultura meta), actividad que se evoca en varios idiomas con imágenes espaciales -como el alemán ‘übersetzen’, o en castellano ‘trasladar’-, donde el proceso de traducción (o traslación) supone la existencia de una frontera que al ser traspasada (‘border crossing’) provoca una transformación (transculturación) de A en B. Esta imagen invita a la comparación con el cambio que se efectúa en el proceso de conversión religiosa, que en su definición más sencilla igualmente ha sido caracterizada como una ‘traslación’ (metáfora espacial) de un punto A (religión X) a B (religión Y) durante la cual el sujeto experimenta una transculturación convirtiéndose en converso o ‘tornadizo’ (véase bibliografía: modelos y teorías de conversión religiosa). La similitud entre ambos procesos de cambio – traducción y conversión- como transgresión de fronteras acompañada de un proceso de transculturación, va más allá de un mero juego terminológico o de definición de conceptos. En muchos casos, y sobre todo en la tradición ibérica, el traductor y el converso son una misma persona y tanto la conversión como la traducción han sido percibidas (y utilizadas) como instrumento o estrategia para contestar la identidad hegemónica.

Observamos que, en general, resulta imposible desvincular los Estudios de Traducción de la historia de las tres religiones monoteístas (que confluyeron en Al-Andalus y en la España de las Tres Culturas), a saber el judaísmo, el cristianismo y el islam. De estas tres Religiones del Libro, tan sólo la primera y más antigua es de tipo étnico (basado en

la coincidencia entre etnicidad y religión), mientras que las otras dos nacen como religiones de conversión con pretensiones universalistas y de orientación proselitista. Esta diferencia es fundamental para comprender la relación con la traducción. Aunque tanto el cristianismo como el islam se mantienen fieles al dogma judío de la sacralidad del texto bíblico como palabra de Dios, debido al afán proselitista y la ambición universalista (convertir a la Humanidad entera), ambas religiones no pueden prescindir de traducciones cada vez que se transgreden fronteras culturales y lingüísticas en la expansión de la comunidad religiosa. Obviamente, la incompatibilidad entre, por un lado, el dogma de la sacralidad de la palabra de dios y, por otro, las necesidades creadas por el ideal universalista (la conversión de infieles) explica la ambigüedad y la tensión que históricamente mantuvieron ambas religiones con la traducción. En momentos o épocas de rigor fundamentalista, tanto el cristianismo como el islam desarrollaron reacciones étnicas basadas en la discriminación del converso (considerado étnicamente impuro) (Stallaert 1998 y 2006) y hostiles a la traducción (considerada copia impura del original sagrado) (Assmann 1996). En la historia del cristianismo, la España imperial a partir de 1492 es el ejemplo por antonomasia de tal reacción étnica, que para comprenderla hace falta situarla dentro del contexto histórico del contacto entre las tres religiones monoteístas en un mismo espacio social y político conocido como la España de las Tres Culturas (véase Stallaert 1998).

Si a partir de 1492 el cristianismo étnico se construye como identidad hegemónica del imperio español, conversión y traducción se convierten en posibles aliados para desafiar el sistema desde dentro creando identidades contra-hegemónicas.

Para ilustrar esta tesis, analizo un ejemplo peninsular, el caso de Andalucía, región que en el sistema ibérico peninsular ha ocupado históricamente una posición periférica. Desde el 'centro' castellano representativo de lo castizo, Andalucía, heredera de Al-Andalus, siempre fue percibida como una región étnicamente impura, de sangre conversa. El ejemplo andaluz ilustra claramente cómo en un contexto español contemporáneo (siglo XX) de regeneración de las identidades periféricas en desafío al centralismo histórico castellano, conversión y traducción se dan la mano. El ejemplo de Andalucía también es ilustrativo del vínculo con América.

### **Andalucía. Nepantla en el sur peninsular**

Históricamente el Sur de España formó parte del sistema mediterráneo, compartiendo rasgos culturales, demográficos o comerciales con otros pueblos mediterráneos tales como los fenicios, griegos o romanos. Entre el 711 y 1492 parte de la región mediterránea peninsular quedó bajo dominación musulmana y recibió el nombre de Al-Andalus. El proceso histórico conocido como 'Reconquista' reincorporó esta región al ámbito cristiano sometiéndola a una profunda enculturación castellana (Stallaert 1998). En la historiografía española la caracterización de Andalucía como 'Castilla Novísima' (Sánchez Albornoz) expresa la anexión cultural del viejo Al-Andalus por el naciente imperio castellano. Sin embargo, a pesar de su indudable

‘españolidad’ política a partir de la Reconquista, en lo étnico Andalucía seguía siendo percibida como periferia, como un apéndice impuro, tierra primero de moros y judíos, después de conversos (moriscos y marranos). Fue a raíz de su estancia en Sevilla que los Reyes Católicos decidieron promulgar el Decreto de expulsión de los judíos meses después de haber derrotado en Granada el último reino musulmán de la Península Ibérica, y fue también en Sevilla donde se abrió la primera sede del Tribunal de la Inquisición. El año de 1492 simboliza el giro político radical desde una concepción plural de convivencia hacia un sistema social excluyente basado en la pureza étnico-religiosa (la pureza de sangre) (Stallaert 1998, 2004, 2006).

El modelo hegemónico imperial-colonial español, basado en el ‘casticismo’ como ideal étnico, fue cuestionado por primera vez de forma oficial en las Cortes de Cádiz, preludio del progresivo y dificultoso dismantelamiento de los pilares institucionales de la identidad colectiva, a saber la Inquisición y los Estatutos de Limpieza de sangre. A lo largo del siglo XIX, el imperio colonial español se fue desmembrando paulatinamente para morir definitivamente en 1898 con la pérdida de las últimas colonias ultramarinas. La crisis del nacionalismo español contribuye a la formación de nuevas propuestas políticas de tipo regionalista articuladas en torno a identidades periféricas. Los ejemplos más representativos son el catalán y el vasco. En cuanto a este último, Sabino de Arana, fundador del Partido Nacionalista Vasco, elaboró de forma exitosa un proyecto nacionalista vasco que se presenta como una copia fiel del nacionalismo étnico español centrado en el casticismo (el cristianismo étnico) como esencia de la nación (Stallaert 1998). Tal estrategia, sin embargo, no fue posible para Andalucía, región periférica desde el punto de vista del ideal casticista. El proyecto regionalista que Blas Infante, padre fundador del andalucismo, diseñó para Andalucía parte del estigma que pesa sobre el pueblo andaluz como el pueblo más ‘africano’ de la Península (Stallaert 1998:90-94). En su ensayo *Ideal Andaluz*, publicado en 1915, así como en escritos posteriores, Blas Infante define al andaluz como étnicamente mestizo y converso, como descendiente del ‘morisco’, el cristiano nuevo de sangre impura. Los andaluces son, para Blas Infante, ‘euro-africanos, euro-orientales, hombres universalistas’ (Infante 1979:63), productos de la mezcla de todos los continentes. El andaluz es heterodoxo en lo religioso y en lo biológico es como ‘la fusión de muchas razas diferentes’, lo cual corrobora, según Infante, “la formación de un pueblo distinto, el cual no puede confundirse con cualquiera de sus elementos componentes” (Infante 1992:212). Mientras que la Castilla europea y ‘germanizada’ es sinónimo de exclusión y exclusivismo etno-religioso, Andalucía se convierte en símbolo de inclusión étnica y de ecumenismo.

Blas Infante sentía una gran admiración por la civilización musulmana de Al-Andalus. Se dedicó al estudio de la lengua árabe y construyó su propia casa como un híbrido: mitad andaluza, mitad andalusí. Abogó por restablecer las relaciones entre España (o por lo menos Andalucía) y el mundo árabe-musulmán y esta simpatía intelectual y cultural hizo que recayera sobre él la sospecha de haberse convertido al islam.

Con respecto a la lengua, reconocida tradicionalmente como rasgo definitorio de la nación, Infante llega a escribir que “el lenguaje andaluz es tan distinto del castellano, que yo creo hasta hubiera podido constituirse un alfabeto propiamente andaluz, tomando del Elifbatatzario los signos que al abecedario faltan para representar los sonidos que nos dejaron los árabes, no obstante haberse llevado sus correspondientes letras” (Infante 1992:171, citado en Stallaert 1998:94). Es decir, también en lo lingüístico el andaluz se caracteriza por su hibridez, por la marca que el árabe imprimió de forma indeleble en la lengua ‘cristiana’.

Después de un silencio forzoso durante la dictadura de Primo de Rivera, Blas Infante participa activamente en el resurgir del andalucismo a principios de los años 1930 con el advenimiento de la Segunda República. En agosto de 1936, pocas semanas después del inicio de la Guerra Civil, fue detenido en su casa por un grupo de falangistas y fusilado días más tarde, acusado de separatista y subversivo.

De acuerdo con una terminología actual, el proyecto de Infante para regenerar la identidad andaluza se podría calificar de ‘decolonial’. Infante había entendido que el problema de Andalucía, su secular atraso y subdesarrollo en comparación con el ‘centro’ nacional (Castilla), era consecuencia directa de su situación *étnica* periférica, el estigma afro-musulmán que pesaba sobre la región y que incluso había sido interiorizado por los propios andaluces (Stallaert 1998:94-98). Al revalorizar la mezcla étnica y lo heterodoxo religioso, es decir, las transculturaciones en sus distintas variedades (cultural, religiosa, biológica) pretende restaurar la auto-estima del históricamente esclavizado jornalero andaluz. Observemos que Infante llena de nuevo significado el concepto de ‘raza pura’, no como pureza de sangre sino en el sentido de nativo de la tierra, el ‘autóctono’ o indígena:

La Uniformidad, principio de la barbarie germánica, ha triunfado aparentemente. Sin embargo, los pueblos rurales andaluces quedan ahí, plenos de la raza pura, mientras que las ciudades se llenaban de gente extraña. Andalucía no se fue. Quedó en sus pueblos, esclavizada en su propio solar. En sus pueblos rurales, constituidos por los moriscos sumisos de conversión anterior y lejana época de las expulsiones, a los cuales correspondía ya el título de cristianos viejos; por los moriscos que retornaron de la forzosa emigración, refugiándose en sierras y campos. Su etnos y su etos son inconfundibles. Fueron y son las enormes falanges de esclavos jornaleros, de campesinos sin campos [...] (Infante, citado en Stallaert 1998:96).

La reivindicación de tipo indigenista forma parte de un proyecto decolonial y regeneracionista, de empoderamiento de una región periférica históricamente sometida a un colonialismo interno. Para Blas Infante, dotar a Andalucía de una autoconciencia positiva contribuye a ‘refundar’ la nación española:

Andalucía no será mientras no tenga conciencia de sí, y no siendo Andalucía, no existiendo claramente definido el ser consciente de Andalucía en la conciencia de la gran masa de los andaluces, mal puede acometer la empresa de salvar la nacionalidad o, mejor dicho, la supernacionalidad española (Infante, citado en Stallaert 1998:99)

En su propuesta contra-hegemónica –considerada subversiva desde el centro castellano y casticista–, Blas Infante revaloriza la competencia ‘traslatoria’ de la idiosincrasia andaluza o andalusí, la capacidad de moverse en un ‘third space’, un *Nepantla* ecuménico e hibrido que permite tender puentes entre continentes, culturas y religiones. Es un proyecto contrario a las identidades esencialistas, a los conceptos fundamentalistas de lo religioso y los purismos lingüísticos. En lo cultural, el proyecto infantiano tiene implicaciones interesantes en el ámbito de la traducción. Una cultura sin lengua propia como lo es la andaluza, tendrá que desafiar la identidad hegemónica desde dentro, en la propia lengua del imperio. La estrategia puede ser la contaminación del canon literario castizo mediante la creación de obras híbridas o mediante la importación de obras consideradas heterodoxas, impuras. El instrumento es la traducción.

### **La traducción subversiva**

El traductor más representativo de esta estrategia contra-hegemónica es Rafael Cansinos Assens. Este escritor y traductor andaluz nacido en Sevilla en 1882, es el que mejor conecta con el proyecto andalucista de Blas Infante desde un punto de vista de la traducción. Sabemos que en la Fundación-Archivo Cansinos-Assens se conservan cartas intercambiadas entre Infante y Cansinos Assens pero hasta la fecha no hemos podido acceder a ellas.

Es sabido que Rafael Cansinos aunque educado como católico, se fue acercando paulatinamente al judaísmo hasta convertirse a esta religión (su interés por el judaísmo nació de la conciencia de un remoto origen judío reflejado por el apellido de su padre). Debido a su identidad judía, el régimen franquista le privó de su carné profesional de periodista. A partir de entonces, la primera fuente de ingresos de Cansinos-Assens y su principal dedicación profesional sería la traducción.

La obra de Cansinos-Assens como escritor literario y ensayista contiene obras relacionadas temáticamente con la cultura judía y árabe. Como traductor Cansinos realizó la primera traducción integral al castellano de las *Mil y una noches* y del Corán. El diario personal de Cansinos de los años de la Guerra Civil está escrito en inglés, francés, alemán y árabe aljamiado. En 1930 escribe un ensayo sobre el amor erótico en el Cantar de los Cantares (*Los valores eróticos en las religiones: el amor en el Cantar de los Cantares*), el texto bíblico por cuya traducción Fray Luis de León había sido denunciado ante la Inquisición en 1572, en pleno Siglo de Oro español, época de oro del casticismo.

El caso de Cansinos-Assens merece una mayor profundización, pero por falta de espacio abandonamos en este punto la Península Ibérica para examinar, mediante un par de ejemplos representativos, cómo conversión y traducción se dan la mano para la creación de proyectos identitarios contra-hegemónicos en los territorios americanos ex coloniales.

### Una mirada transatlántica

El distanciamiento cultural ('de-centering') ayuda a romper con la mirada narcisista característica del centro imperial o colonial. Quien se sitúa en los márgenes, en la periferia del imperio percibe con mayor nitidez el patrón cultural que define la identidad hegemónica impuesta desde el centro sobre las culturas subyugadas. Acabamos de ver cómo Andalucía –el Al-Andalus conquistado y colonizado- ofrece un punto de mira interesante desde donde formular un proyecto alternativo a la identidad castellana. El proyecto contra-hegemónico andaluz es prácticamente contemporáneo del Manifiesto Antropófago publicado por Oswald de Andrade en el número 1 de la *Revista de Antropofagia* en mayo de 1928. El texto de Andrade se puede leer como una traducción radical, radical en el sentido en que no es la parte visible de la lengua la que aparece trasladada de A a B, sino sus referentes temporales y espaciales implícitos. Estos referentes espaciotemporales, herederos del colonialismo, son 'trans-codificados' por Oswald de Andrade desde una perspectiva decolonial, tal y como se expresa en la fecha y el lugar de producción del Manifiesto: "Em Piratininga Ano 374 da Deglutição do Bispo Sardinha". La 'ley del antropófago' subvierte el proyecto identitario colonial-imperial donde etnicidad, religión y lengua van unidas y trazan fronteras identitarias claramente delimitadas, fijas y esenciales, de acuerdo con un ideal de pureza. En el Manifiesto, Oswald de Andrade construye su propuesta contra-hegemónica a través de la 'traducción' subversiva de la identidad hegemónica colonial basada en la alianza entre etnicidad y religión. El 'antropofagismo' representa una ley que rechaza la catequesis, las normas gramaticales, las 'transfusiones de sangre', es decir toda norma de pureza y ortodoxia.

El proyecto subversivo, antropófago, del modernismo brasileño es ilustrativo del desafío que plantea la realidad latinoamericana al pensamiento occidental a medida que va tomando conciencia de la necesidad de formular proyectos identitarios propios, contra-hegemónicos, para construir o refundar la 'nación'.

Hoy, la realidad latinoamericana invita a Occidente a repensar sus marcos teóricos de los Estudios étnicos, de Traducción y de Conversión. En cuanto a estos últimos (*Conversion Studies*), el modelo occidental vigente ha sido la conversión paulina (San Pablo en el camino de Damasco), una conversión repentina y radical que provoca un cambio completo de identidad. Esta visión de la conversión religiosa como un punto de inflexión instantáneo, una revolución a nivel identitario reducible a un momento preciso de 'traducción' de A a B es cómo se entendió la conversión desde el centro del imperio español (el proyecto casticista). De acuerdo con este modelo, la transformación en B da lugar a una copia infiel, impura (el converso de sangre contaminada), de un original sagrado A (el cristiano biológico, étnicamente puro). En los últimos años, los antropólogos y sociólogos que han estudiado los dinamisismos de conversión religiosa en Latinoamérica han destacado la mayor fluidez e inconstancia de los cambios religiosos en este continente. El paradigma 'paulino' de la conversión no parece adecuado para describir el paisaje religioso latinoamericano caracterizado

por transiciones fluidas y progresivas, ajenas a identidades religiosas esencialistas y de hondas raíces identitarias. La situación latinoamericana ha dado lugar a nuevos conceptos tales como 'conversion careers' (Gooren 2007), 'passagens' (Birman, en Frigerio 2007), conversiones 'frágiles' o 'mínimas' (Frigerio 2007). Está claro que la Utopía colonial de crear un Nuevo Mundo basado en un cristianismo étnicamente arraigado y ajeno a las inconstancias conversas fracasó en América. El 'libre mercado de la fe' (Chesnut 2007) creado en el siglo XX ofrece estrategias a ciertas poblaciones indígenas para hacer escuchar su voz insurgente contra los poderes neo-coloniales (Cleary & Steigenga 2007).

En la era colonial, como observan Mignolo y Schiwy (2003), traducción y transculturación estaban al servicio de la conversión de la población indígena y fueron los instrumentos para construir el poder colonial. Deshacer las estructuras coloniales desde una perspectiva de de-colonialidad, supone revertir la historia de opresión y subalternización. En lo lingüístico esto requiere una 'doble traducción'. Mignolo y Schiwy citan como ejemplo el discurso del EZLN que trata de invertir la direccionalidad del poder de acuerdo con una estrategia de traducción que recuerda la propuesta del Manifiesto Antropófago donde no solamente la lengua sino la cosmología entera es objeto de traducción:

In the case of the Zapatistas, the subaltern group manipulates translation but now in multiple directions. First, translation occurs among the four Amerindian languages of the Zapatista movement: Tojolabal, Tzeltal, Tzotzil, and Chol. Second, and most important, translation from Amerindian languages to Spanish no longer implies a unidirectional translation of Amerindian languages into Spanish concepts and systems of understanding. Rather an Amerindian understanding is rendered in and even in violation of Spanish syntax, becoming transformed in the process but not entirely losing its difference from Western understanding. In the other direction, from Spanish and Western languages to Amerindian languages, Spanish/Western thinking is transformed and its words inserted and interpreted according to Amerindian cosmologies. (Mignolo & Schiwy 2003:12)

*[En el caso de los zapatistas, el grupo subalterno manipula la traducción, pero ahora en múltiples direcciones. En primer lugar, la traducción se produce entre las cuatro lenguas amerindias del movimiento zapatista: tojolabal, tzeltal, tzotzil y chol. En segundo lugar, y más importante, la traducción de las lenguas amerindias al español ya no implica una traducción unidireccional de las lenguas amerindias en conceptos y sistemas de epistemológicos españoles. Más bien se representa un entendimiento amerindio en español incluso en violación de la sintaxis del español, transformándose en el proceso, pero sin perder del todo su diferencia con la comprensión occidental. En la otra dirección, de lenguas occidentales y del español a las lenguas amerindias, el pensamiento español / occidental se transforma y sus palabras se insertan y son interpretadas de acuerdo con las cosmologías amerindias.]*

### **Argentina. Periferia de la periferia**

La empresa colonial española se fue expandiendo desde el mar Caribe hacia las costas occidentales del continente suramericano. En 1494 el tratado de Tordesillas había



repartido por bula papal los territorios por descubrir entre la corona de Castilla y de Portugal y esto explica que el sur de la costa atlántica sudamericana quedó relegada a periferia de la periferia del imperio español. Después de la independencia y a consecuencia de las inmigraciones masivas a finales del siglo XIX y principios del XX, Argentina se convirtió en el país más ‘europeo’ de América Latina en cuanto a composición de la población. Veamos cómo esta ambigüedad argentina, a la vez periferia de la periferia del sistema colonial y país más cercano al ‘centro’ en cuanto a características étnicas de su población, puede dar lugar a estrategias originales donde etnicidad, conversión y traducción están interconectadas. El ejemplo por antonomasia es, desde luego, Borges.

En pleno auge de las ideologías fascistas en Europa, el argentino Jorge Luis Borges, quien se consideraba discípulo del traductor judeoconverso andaluz Cansinos-Assens, publicó varios textos e hizo declaraciones en la prensa que revelan la conexión entre etnicidad, religiosidad y traducción y cuyo contenido subversivo se hace inteligible si tenemos en cuenta el modelo colonial hegemónico.

Como respuesta a la acusación de judaísmo por la revista argentina pro-nazi *Crisol* en 1934, Borges publica un texto en cuyo título aparentemente proclama su identidad judía (‘Yo, judío’) mientras que descarta, en la argumentación desarrollada en el texto, la menor gota de sangre judía en sus venas (Borges 1934; Nascimento 2011). Borges critica y rechaza la obsesión ‘inquisitorial’ con las identidades étnicas y religiosas esencialistas reivindicando la identidad judía ‘electiva’ (Nascimento 2011). Su visión heterodoxa de lo étnico-religioso conecta con las propuestas traductológicas radicalmente subversivas (Waisman 2005) que Borges propone en su obra de forma explícita o implícita abarcando desde la traducción cero hasta la traducción máxima cercana al plagio o la re-escritura pasando por la traducción antropofágica.

## Conclusiones

En el presente texto he propuesto un enfoque trans-disciplinar para el estudio de las identidades ibéricas. De acuerdo con el contexto histórico específico del imperialismo español o ibérico, etnicidad, religión y traducción forman una tríada que conviene leer de forma interconectada para comprender y descodificar los proyectos identitarios contra-hegemónicos formulados desde la periferia del sistema colonial. En este espacio limitado no me ha sido posible desarrollar esta tesis en todos sus aspectos. He destacado el caso andaluz que me ha permitido transitar a otros espacios periféricos de la geografía imperial. El objetivo ha sido ante todo ilustrar las posibilidades que brinda el enfoque trans-disciplinar situado en la intersección de los Estudios de Traducción y la Antropología para la comprensión de las culturas ibéricas.

## Bibliografía

- Andrade, Oswald de (1928), “Manifiesto de Antropofagia”, *Revista de Antropofagia*, Año 1, No. 1, maio de 1928.). URL:  
<http://www.lumiarte.com/luardeoutono/oswald/manifantropof.html>  
Traducción al inglés del manifiesto:  
<http://feastofhateandfear.com/archives/andrade.html>. Retrieved: June 30th, 2011.
- Arana, Sabino de (1995), *La patria de los vascos* (A. Elorza, comp.). San Sebastián: R. B. Ediciones.
- Assmann, Jan (1996), “Translating Gods: Religion as a Factor of (Un)Translatability”, en: S. BUDICK & I. WOLFGANG (eds.), *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between*. Stanford University Press, 25-36.
- Borges, Jorge Luis (2002), *Ficciones*. Madrid: El Libro de Bolsillo.
- Borges, Jorge Luis (1934) “Yo, judío”, *Revista Megáfono*, 3, Nro. 12, pág. 60, Buenos Aires, Argentina. Abril de 1934. URL:  
<http://elcomandante.wordpress.com/2007/06/24/yo-judio-una-respuesta-genial-de-borges-al-antisemitismo/>. Recuperado el 24 de octubre de 2010.
- Chesnut, Andrew (2007), “Specialized Spirits: Conversion and the Products of Pneumacentric Religion in Latin America’s Free Market of Faith”, en: STEIGENGA, Timothy J. & CLEARLY, Edward L. (eds.) (2007), *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick, New Jersey y Londres: Rutgers University Press, 72-92.
- Cleary, Edward y Steigenga, Timothy J. (eds) (2004), *Resurgent Voices in Latin America. Indigenous Peoples, Political Mobilization, and Religious Change*. New Brunswick, New Jersey y Londres: Rutgers University Press.
- Gooren, Henri (2007), “Conversion Careers in Latin America: Entering and Leaving Church among Pentecostals, Catholics, and Mormons”, en: STEIGENGA, Timothy J. & CLEARLY, Edward L. (eds.) (2007), *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick, New Jersey y Londres: Rutgers University Press, 52-71.
- Frigerio, Alejandra (2007), “Analyzing Conversion in Latin America: Theoretical Questions, Methodological Dilemmas, and Comparative Data from Argentina and Brazil”, en: STEIGENGA, Timothy J. & CLEARLY, Edward L. (eds.) (2007), *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick, New Jersey y Londres: Rutgers University Press, 33-51.

- Fundación-Archivo Cansinos-Assens. URL: <http://proyecto.cansinos.org/>;  
<http://www.cansinos.org/>; <http://www.cansinos.com/>. Recuperado el 4 de julio de 2011.
- Infante, Blas (1979), *La verdad sobre el complot de Tablada y el Estado libre de Andalucía*. Granada: Aljibe.
- Infante, Blas (1992), *Ideal andaluz*. Sevilla: Fundación Blas Infante.
- Infante, Blas (1984), *Fundamentos de Andalucía*. Sevilla: Fundación Blas Infante.
- Leman, Johan, Stallaert, Christiane y Iman Lechkar (2010), "Ethnic Dimensions in the discourse and Identity Strategies of European Converts to Islam in Andalusia and Flanders", *Journal of Ethnic and Migration Studies* (JEMS), Vol. 36, No.9, November 2010, 1483-1497.
- Mignolo, Walter D. y Schiwy, Freya (2003), "Double Translation. Transculturation and the Colonial Difference", in: T. MARANHÃO & B. STRECK (eds.), *Translation and Ethnography. The Anthropological Challenge of Intercultural Understanding*. University of Arizona Press, 3-29.
- Mignolo, Walter (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa.
- Nascimento, Lyslei (2011), "Memoria de Sefarad em Jorge Luis Borges", *Arquivo Maaravi* (Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG), Volume 1, n.8 – March 2011.
- Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina". En: Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Quijano, Aníbal (2007), "Colonialidad y clasificación social". En: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Stallaert, Christiane (1998 [1996]), *Etnogénesis y etnicidad en España. Una aproximación histórico-antropológica al casticismo*, Barcelona, Anthropos/Proyecto A.
- Stallaert, Christiane (2004), *Perpetuum mobile. Entre la balcanización y la aldea global*. Barcelona, Anthropos.
- Stallaert, Christiane (2006), *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*. Barcelona, Galaxia Gutenberg/Círculo de Lectores.

Stallaert, Christiane (en prensa) "Translation and Conversion as Interconnected 'Modes'. A Multidisciplinary Approach to the Study of Ethnicity and Nationalism in Iberian cultures". En: Joan Ramon RESINA, *Iberian Modalities*. Liverpool University Press.

Steigenga, Timothy J. & CLEARY, Edward L. (eds.) (2007), *Conversion of a Continent. Contemporary Religious Change in Latin America*. New Brunswick, New Jersey, y Londres: Rutgers University Press.

Waisman, Sergio (2005), *Borges y la traducción. La irreverencia de la periferia*. Traducido por Marcelo Cohen. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora [Título original: *Borges and Translation: the Irreverence of the Periphery*, 2005].

Walsh, Catherine (2009), *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Abya-Yala Editores.

#### **Bibliografía limitada sobre conversión religiosa:**

Bowen, John Richard (2002) *Religions in practice: an approach to the anthropology of religion*. Boston (Mas.): Allyn and Bacon.

Buckser, Andrew & Stephen GLAZIER (eds.) (2003). *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham/Oxford: Rowman & Littlefield.

Bulliet, Richard W. (1979). *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.

Glazier, Stephen D. (ed.) (1997), *Anthropology of Religion: a handbook*. Westport: Greenwood.

Hefner, Robert W. (ed.) (1993) *Conversion to Christianity. Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley/Los Angeles/Oxford: University of California Press.

Lamb, Christopher y M. Darrol Bryant (eds.) (1999) *Religious Conversion: contemporary practices and controversies*. London: Cassell, 342 pp.

Lofland, John (1977) *Doomsday Cult: A Study of Conversion, Proselytization, and Maintenance of Faith*. New York: Irvington.

Lofland, John y Stark R. (1965) "Becoming a World-Saver: a theory of conversion to a deviant perspective", *American Sociological Review*, n° 30 (6), 862-875.

Rambo, Lewis R. (1993) *Understanding Religious Conversion*. New Haven/Londres: Yale University Press.

- Rambo, Lewis R. (1999) "Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change", *Social Compass*, 46(3), 259-271.
- Rambo, Lewis R. (2003) "Anthropology and the Study of Conversion", en Buckser A. & St. D. Glazier, *The Anthropology of Religious Conversion*.
- Rambo, Lewis R. y Charles E. Farhadian (1999), "Converting: stages of religious change", en: Ch. Lamb & M. D. Bryant (eds.) *Religious Conversion. Contemporary Practices and Controversies*. New York/Londres: Cassel, pp. 23-34.
- Viswanathan, Gauri (1996) "Religious Conversion and the Politics of Dissent", en VAN DER VEER, Peter (ed.) (1996) *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. New York/Londres: Routledge, 89-114.