

# É TODO TRADUCIÓN? – ELEMENTOS SOCIOCULTURAIS, NEUROCIENTÍFICOS E MEMÉTICOS PARA UNHA TEORÍA HOLÍSTICA DA PARA/TRADUCIÓN (I)

**Burghard Baltrusch**  
Universidade de Vigo)

*For me, then, it is within this open-ended nature-culture frame that all recognizable violence of the recognizably political within the general violence of culturing can be located – in an element of transcoding as well as translating.*

(Gayatri Spivak, 1999, p.20)

*A reapropriação tem sempre lugar. Como ela permanece inevitável, a aporia avança então uma linguagem impossível, ilegível, irrecebível. Uma tradução intraduzível. Ao mesmo tempo, esta tradução intraduzível, este novo idioma faz acontecer, produz acontecimentos na língua dada à qual é ainda preciso dar, por vezes acontecimentos não constatáveis: ilegíveis. Acontecimentos sempre prometidos mais do que dados. Messiânicos. Mas a promessa não é nada, não é um não-acontecimento.*

(Jacques Derrida, trad. por Fernanda Bernardo, 1996, p. 99)

*Todo son traducciones, todos somos traductores.*

(José Saramago, 2003)

## Resumo

O presente estudo parte do concepto da *para/tradución* e da súa aplicabilidade holística, explorando algunhas das súas potencialidades a partir dos enfoques sociocultural (identidades instituídas e instituíntes), neurocientífico (neuronas espello), sociobiolóxico (memética) e filosófico (unicidade das linguas). Para asentar algunhas bases epistemolóxicas dunha posíbel teoría da *para/tradución*, relaciónanse determinados fenómenos e conceptualizacións a partir das perspectivas ideográfica e nomotética, tradicionalmente opostas: A idea de *identificacións tradutivas* a operaren desde unha *trama paratradutiva*, a *dialéctica das tradicións e traducións*, establécese como *principio da relatividade tradutiva*. En analoxía cos procesamentos en rede neuronais, desenvólvese a hipótese dunha *consciencia tradutiva* na que as traducións e interpretacións –e tamén universais como *eu, suxeito*, etc.– funcionan como *versións de uso*. Propóñense

as potencialidades da memética como *escrita* ou *tradución desconstructiva* dentro dunha concepción da evolución cultural como *devir tradutivo*.

**Palabras clave:** Identificación tradutiva, neuronas espello, memética, unicidade das linguas, perspectiva ideográfica vs. nomotética, trama paratradutiva, dialéctica de tradicións/traducións, principio da relatividade tradutiva, consciencia tradutiva, tradución desconstructiva, devir tradutivo.

### **Abstract**

This paper starts from the concept of *para/translation* and its holistic applicability, exploring some of its potentialities from different perspectives: socio-cultural (instituted and instituting identities), neuroscientific (mirror neurons), socio-biological (memetics) and philosophical (unicity of languages). In order to settle some epistemological premises for a would-be theory of para/translation, a relationship is established between certain phenomena and conceptualizations from the traditionally opposed ideographic and nomotetic perspectives: the idea of *identifications through translation* working from a *translational thread*—the *dialectics of traditions and translations*—is established as a *principle of translation relativity*. In analogy to neural net processing a hypothesis is proposed that a *translation conscience* exists in which translation and interpreting instances—together with universals such as *I*, *subject*, etc.—work as *user versions*. The potentialities of memetics as *writing* or *deconstructive translation* are proposed within a conception of cultural evolution as *translation evolution*.

**Keywords:** Identification through translation, mirror neurons, memetics, unicity of languages, ideographic perspective vs. nomotetic perspective, translational thread, tradition/translation dialectics, principle of translation relativity, translation conscience, deconstructive translation, translation evolution

Propuxo Alexis Nouss (1995) considerarmos o cambio paradigmático na historia das ideas, que caracteriza as últimas décadas en Occidente, como un *translative turn*. Esta substitución (posmoderna) do *linguistic turn* de principios do século XX —o cal pretendía resolver practicamente todas as respostas a cuestións de fondo a partir da análise da lingua— pola hipótese de que estas poden ser descritas como procesos tradutivos, non pretende ser unha anovada postura esencialista ou fundacional. Moi ao contrario, a idea de a propia cultura poder ser entendida como unha dinámica de tradución e interpretación<sup>1</sup>, parte dunha actitude desconstructiva dos totalitarismos subxacentes a conceptos fundacionais como

---

1 O noso emprego do concepto *interpretación* sempre o entende ben como acto de tradución simultánea ou consecutiva, ben como acto hermenéutico en xeral.

*periferia, centro, canon, autor ou autora, orixe, autenticidade, etc.*<sup>2</sup>. Esta “escrita *desconstrutiva*” é o espazo de debate co “monolingüismo do outro” (Derrida, 1996, p. 91), ou sexa, coa metafísica que procuran impor os universais da lingua que empregamos, incluso pensándoa como nosa. Tal reavaliación da lingua e das cuestións de fondo en termos culturais xa fora preparada polo xurdimento dos *cultural studies* e, en consecuencia diso, do chamado *cultural turn*, até dentro da propia teoría da tradución (e.g. Bassnett e Lefevere, 1990).

A maiores, o enfoque da *para/tradución* –conceptualizado por Garrido Vilariño (2005)– procura investigar as transaccións tradutiva e interpretativa como aspectos constitutivos da evolución de identidades e ideoloxías –sexa en textos, suxeitos, grupos sociais ou en culturas enteiras–, unha constitución que sempre parte dunha continua secuencia de alteridades que se traducen entre si (sic)<sup>3</sup>. Desde un punto de vista filosófico, xa se achegou evidencia de que a tradución posúe unha enorme relevancia para a explicación das mediacións política, cultural e social. A teoría da *para/tradución*<sup>4</sup>, que se leva construíndo desde 2004 na Universidade de Vigo, visa verificar, aplicar e divulgar esta

---

2 Non se pretende cambiar simplemente as instancias autor/a, crítico/a, etc. por tradutor/a, xa que sempre continuará a existir a necesidade de reescribir a propia natureza do poder desde posicións non institucionalizadas –como sería, por exemplo, a tradicional posición de semi/invisibilidade da tradución (cf. Venuti 1995). Unha información só adquire sentido cando vaia ser xestionada polo coñecemento crítico das persoas, feito que determina que unha sociedade de información só poderá representar o momento de pasaxe para unha sociedade de coñecemento. Se se lles recoñece aos/ás axentes culturais a súa importancia en igualdade neste complexo proceso que é a tradución da Historia, eliminaríase a xerarquía de valores que tradicionalmente encabeza un/ha autor/a (este é o esencialismo do orixinal), seguido por un/ha receptor/a, pasando o/a tradutor/a e a tradución a un terceiro plano, ou mesmo a unha completa invisibilidade (cf. Nouss 2005). Por estas razóns tamén prescindimos das denominacións esencialistas TO, TT, etc., privilexiando unha terminoloxía máis neutra: texto/cultura de partida (TP, CP), texto/cultura de chegada (TC, CC), etc. (cf. Baltrusch, 2006a).

3 Para o uso de “traducir entre” acollémonos a Nouss (2005).

4 Coa palabra composta *para/tradución* designamos –a partir de Baltrusch, Fernández Ocampo, Garrido Vilariño, Nouss e Yuste Frías (todos de 2005)– a relación inseparable entre a tradución e o seu contexto, sexa este constituído por paratextos, normas, estéticas ou outros determinantes. Este contexto paratradutivo non debe ser adscrito a un ámbito de saber definido, xa que implica unha concepción transdisciplinaria das actividades tradutiva e interpretativa. A *para/tradución* tamén é o ámbito da reflexión metatradutiva –necesariamente diferente en cada lingua e en cada contexto cultural –, un segundo modo discursivo que ilustra a interdependencia de universalismo e particularismo, de identidade e alteridade, dentro da tradución entendida como unha dinámica transgresora. Tanto o propio acto de percepción (aistético), como as súas condicións (estéticas, utópicas, ideolóxicas) e as súas manifestacións e pervivencias na realidade (anestésicas, heterotópicas) poden ser descritas e explicadas como procesos *para/tradutivos*. Incluso a microanálise dunha tradución concreta precisa tomar en consideración estes aspectos (cf. Montero Küpper, 2004). Na actualidade, as potencialidades do enfoque paratradutivo están a ser exploradas a través do programa de doutoramento “Tradución & Paratradución” na Universidade de Vigo, como tamén a través das actividades do grupo de investigación homónimo (cf. <<http://webs.uvigo.es/paratraduccion>>).

relevancia. Os respectivos estudos que saíron á luz nos últimos dous anos foron avanzando cara a un edificio teórico-descriptivo, abrangendo eidos tan heteroxéneos como a ideoloxía na tradución en xeral e na literatura do Holocausto en especial (Garrido, 2004 e 2005), a tradución como noción holística e antropolóxica (Fernández Ocampo, 2005), a modalidade na tradución literaria (Montero Küpper, 2004), a tradución cultural como paradigma nas vangardas (Baltrusch, 2005 e 2006a), a tradución como epistemoloxía e como ética (Nouss, 2005), a interdependencia de teoría, didáctica e profesión da tradución (Yuste Frías e Álvarez Lugerís, eds. 2005), a relación entre tradución e desconstrución (Yuste Frías, 2005), a política da tradución de literatura infantil e xuvenil (Luna Alonso e Montero Küpper, eds. 2006), a tradución como paradigma tanto modernista como posmodernista (Caneda, 2006 e Baltrusch, 2006b), a transversalidade de para/tradución e antropoloxía (Fernández Ocampo, 2006) e a crítica da tradución de textos do feminismo (Castro Vázquez, neste número).

Sempre ficará necesario buscar elementos complementarios, por exemplo a partir das argumentacións interdependentes da socioloxía, da neurociencia e da sociobioloxía. Sentimos a necesidade de irmos esbozando unha paulatina sistematización da para/tradución: holística<sup>5</sup> no caso ideal, mais sen aspiración a unha validez teórica universal. Aquí habémonos centrar, sobre todo, nas posibilidades de converxencia da tradutoloxía cun ámbito sociobiolóxico en concreto que vén sendo coñecido como a “memética”. Non obstante, polo de agora só pretendemos esbozar posibilidades para completar as bases filolóxicas –epistemolóxicas en concreto– desta teoría tradutolóxica *in progress*. Esta ‘versión de uso’ dunha teoría por vir sempre ficará suxeita a revisións e actualizacións debido ao proceso de complementación das linguas a través da tradución e da interpretación, como xa o suxeriu Walter Benjamin: “[...] toda a tradución non vén sendo máis ca un modo, transitorio se se quixer, de se preocupar coa alleidade (*Fremdheit*) das linguas.” (1923:14)<sup>6</sup>.

### Aspectos socioculturais

A probabilidade de que as culturas, que conforman a nosa identidade, poden ser interpretadas como fenómenos translaticios é unha perspectiva máis ca obvia. Xa se esbozara desde diferentes puntos de vista, mais continúa a estar moi pouco sistematizada e aplicada. Desde unha perspectiva paratradutiva, estaríamos continuamente a traducir elementos culturais ao longo das nosas vidas

---

5 O noso emprego do termo exclúe toda a relación co oscurantismo *New Age*, visando exclusivamente as posibilidades de aplicación transdisciplinar, transcultural e ideoloxicamente transversal da para/tradución como *épistémé* (Foucault) da contemporaneidade.

6 As traducións ao galego das citas deste ensaio fundacional da tradutoloxía moderna –“Die Aufgabe des Übersetzers”–, son da autoría de B. Baltrusch, X. Garrido Vilariño e S. Montero Küpper, coa colaboración de S. Duarte Collazo, e cuxa edición comentada está prevista para 2007 na serie Tradución & Paratradución da Universidade de Vigo.

sociais e intelectuais. Nun primeiro momento, poderíamos dicir que esta perspectiva ten que ver coa suma de significados que estruturan a vida dun suxeito, dun grupo ou incluso dun pobo que se instituíu como nación. Podíamos, como o fan certos modelos sociopsicolóxicos, diferenciar entre unha identidade primaria e unha identidade secundaria. Mentres que a primeira parece elaborarse a partir da lingua materna –que condensa unha visión do mundo e da realidade moi específicas–, a segunda caracterizaríase por fenómenos como a diglosia ou a heteroglosia, por exemplo, cuxas variedades terían funcións específicas dentro da dinámica de construción identitaria e cultural. Esta construción identitaria sociolingüística, que só dificilmente se pode diferenciar da construción e reafirmación cultural do suxeito, podía ser interpretada como un modo de tradución – tradución de imaxes, símbolos, comportamentos estándar, etc. á realidade inmediata e localizada na que o suxeito se ve inmerso.

O suxeito precisa posicionarse fronte a unha cultura que podíamos chamar “instituída” (Antônio Miranda, 2000), oficial ou lexitimadora dos padróns estabelecidos. Este posicionamento realízase, na meirande parte dos casos, a través do acatamento máis ou menos inconsciente de tópicos, estereotipos, prexuízos, xeneralidades, conveniencias, hábitos, etc.. A para/tradución sería, neste caso, un proceso (case automático) de calibrar (ou equilibrar) a consciencia individual respecto da chamada memoria cultural ou memoria colectiva – aquel cultivo dun inventario de textos, imaxes e rituais reutilizábeis dun grupo ou dunha sociedade enteira, cos que estas entidades se aseguran un sentimento de relación, mesmo de unidade. Estes elementos teñen que ser transmitidos de xeración en xeración e adecuados aos contextos socioeconómicos e político-culturais en constante mudanza e evolución. Tal adecuación, ou adaptación, segundo o punto de vista que impere, é *per se* xa unha para/tradución. Así entendemos a Benjamin cando di: “O traducir é unha forma. Para aprehendela como tal, cómpre remitírmonos ao orixinal. Xustamente porque neste reside de seu a lei daquela en forma da súa traducibilidade.” (1923, p. 11). Ou sexa, naquilo que consideramos ser o orixinal, que é sempre tamén o lugar-tenente da lingua materna (Spivak 1999, p. 19), reside xa a propia lei da tradución, que é nada máis nin menos do que a traducibilidade deste mesmo orixinal, aquela característica que se ofrece para, e incluso reclama, ser transferida. Tamén a adecuación da tradición e das identidades tradicionais á realidade histórica réxese por esta lei e os seus procesos efectúanse a través de discursos moi concretos que podemos localizar, por exemplo, en formas ideolectais ou sociolectais (cf. Zima, 1989). Podemos falar, neste sentido, dunha identidade tradutiva, ou mellor, dunha identificación tradutiva que xestiona tanto a reapropiación continua da tradición coma a mediación transcultural.

Unha ideoloxía, sexa política ou relixiosa, precisa apoiarse en conceptos con definicións semánticas aceptadas por un grupo social e, se pretende sobrevivir ao paso do tempo, este mesmo grupo precisa velar para estas definicións seren aplicadas á realidade sociocultural do momento cronolóxico. Estes discurs-

sos tamén poden ser localizados no espazo físico: museos, igrexas, hospitais, prisións, lexislacións, etc. son transmisores de ideoloxías e de ideolectos, en fin, actúan como grandes máquinas tradutivas que procuran ferramentas para se inscribiren nas psiques e até nos corpos dos propios suxeitos históricos (cf. o caso da cirurxía plástica, da psicoterapia, da moda, etc.). A inscrición opérase a través dunha tradución como ferramenta ideolóxica, moitas veces coa finalidade de se perpetuar no uso do poder (cf. os distintos discursos políticos, económicos, etc.). E podíamos botar man dunha imaxe incluso máis futurista: estas institucións ideoloxizadas e as súas ferramentas semellan funcionar coma se fosen os soportes de grandes programas de tradución automática, cuxos parámetros han de ser recalibrados segundo os contextos e as necesidades do presente<sup>7</sup>.

Nunha perspectiva ética e poscolonial, a filósofa e tradutóloga Gayatri Spivak, apoiándose na psicanalista Melanie Klein (1984), fala deste automatismo en termos dunha “general violence of culturing as incessant and shutting translation” (1999, p. 19). Nesta aculturación continuamente imposta de identificacións instituídas, cómpre diferenciar entre unha “culture performing itself, as ordinary and catachrestic translation”, ou sexa, unha “linguaxe cultural” que permite o xurdimento e a performance de suxeitos, e unha “generalizable semiotics that writes our lives” (21), ou sexa, un sistema de identidades instituídas que se inscribe no corpo da cultura, nos corpos e nas psiques das persoas e da propia historia.

Esta historia, concebímola a partir de Benjamin como unha sucesión de presentes. En consecuencia, a interpretación, é dicir, a para/tradución hermenéutica dunha obra, dunha tradición ou dunha identidade só goza de validez nun presente moi concreto, situacional. Han de lle ser engadidos aspectos e matices para que poida continuar funcionando noutros presentes históricos como ‘tradución/interpretación de’. Ao contrario da idea de progreso hegeliana, Benjamin postula esa sucesión de presentes históricos como unha “situation traductionnelle” (Nouss, 2005), influída por condicionamentos heteroxéneos, na que sempre nos atopamos lanzados (*geworfen*) dun xeito forzado. Semellante circunstancia limita as posibilidades do tradutor ou tradutora para desenvolver un libre arbitrio, e é a partir deste profundo escepticismo que podemos concibir a práctica tradutiva como desafío ético e creativo: o acto en si sempre require tomar unha consciencia, e canto máis holística e dinámica mellor, do contexto e das diferenzas insubstituíbeis (cf. Baltrusch, 2006b). Unha concepción similar desenvolvera Ludwig Wittgenstein (1952) respecto da verdade dun enunciado: un enunciado só é verdadeiro nun contexto situacional delimitado. A propia ‘forma’ da linguaxe, o “xogo de linguaxe” (*Sprachspiel*), impide que a validez dunha verdade transcenda este contexto. Cada presente esixe, entón, unha redefinición, é dicir, unha retradución, dunha parte dos ideolexemas que guían os discursos sociolectais.

---

7 Mais adiante identificarémolos cos memes.

Porén, alén das identidades e culturas instituídas, tamén existen variantes cun carácter instituínte, ou sexa, identidades que procuran desenvolver modelos alternativos e que normalmente actúan desde abaixo para cima, segundo o punto de vista do poder cultural institucionalizado. É unha das poucas vías de acceso do suxeito subalterno aos modos de representación e onde pode operar un xeito de tradución da memoria cultural diferente e até contrario ao oficial – como reivindicar, por exemplo, o feito de a memoria ser sempre unha memoria da memoria. Unha sociedade occidental cun certo grao de desenvolvemento, e que se atopa en transición dunha sociedade de información a unha sociedade de coñecemento, presenta normalmente toda unha gama de identidades e hábitos cognitivos instituíntes –identificacións tradutivas, en fin– que van desde “identidades de resistencia” a “identidades de proxecto” (Miranda, 2000). Mentres que as primeiras son conservadoras respecto dos seus valores, que lles serven como distintivos da cultura oficial (como acontece nalgunhas minorías étnicas ou relixiosas), no outro extremo atopamos grupos que pretenden transformar a estrutura sociopolítica (como acontece cos feminismos ou con certas correntes ecoloxistas, e.g.). As identidades e culturas instituíntes promoven e practican traducións culturais ben diferentes. Cando nas marxes das identidades de resistencia podemos atopar posturas puristas e esencialistas, o eido das identidades de proxecto –aquelas que realmente forman personalidades e hábitos cognitivos– caracterízase mais ben por traducións actualizadoras e estranxeirizadoras de valores culturais. Consecuentemente, as presións que as súas traducións individuais da memoria colectiva exercen sobre a identidade ou cultura instituídas resultan sempre moi heteroxéneas e, ás veces, mesmo incomensurábeis.

Chegado a este punto, estamos case forzados a cuestionar o propio concepto de *identidade*. Na nosa cultura occidental actual xa non abonda con tentar descompola en aspectos de etnicidade, clase, xénero, orientación sexual e pertenza a algunha(s) subcultura(s) para finxir que, así, seríamos quen de reconstruír a súa uniformidade humanista e validez universal. O concepto xa leva tempo estando en crise, concretamente desde que a globalización<sup>8</sup> xurdiu efecto na medida en que se foron acentuando a migración global e o sincretismo cultural, e na medida en que se subverteron tanto as identidades recibidas, como tamén as fronteiras entre os mal chamados ‘primeiro’, ‘segundo’ e ‘terceiro’ mundo. A disolución das identidades coherentes, fixas e ben defi-

---

8 Empregamos o concepto segundo a diferenciación proposta por Ulrich Beck (1997:26 e ss): Mentres a “globalidade” (*Globalität*) designa o estado factual e irreversible dun mundo entretido a través de tecnoloxías, medios, mercados, etc., o “globalismo” (*Globalismus*) designaría a ideoloxía e práctica do neoliberalismo co mercado mundial como único motor e referente de todas as mudanzas a nivel mundial, especialmente das políticas. A “globalización” (*Globalisierung*) sería, entón, unha forma máis neutra de designar un proceso de entretemento cultural en continua evolución, no cal podemos e debemos influír. Cf. tamén o emprego e as exemplificacións ao respecto de Breitenbach/Zukrigl (2000).

nidas nas sociedades urbanas contrasta, con todo, co rexurdimento de formas de identificación étnica, nacional e local. Esta heteroxeneidade de valores que poden determinar a tradución de fenómenos reais, culturais en identidades asentadas –desde a relixión, a nación, a lingua, a ideoloxía política, a expresión estética (moda, estilos musicais, culinaria, etc.)– indican que en vez de ‘identidades’ deberíamos falar de procesos ou dinámicas de identificación. E xustamente ao destacar o carácter procesual, fluctuante, flexíbel, proteico e interminábel desta dinámica psicosocial, podemos entrever unha das razóns máis poderosas para enfocala como unha trama (en todos os significados da palabra)<sup>9</sup> de para/tradución.

Esta trama de paratradución na fluidez persoal, étnica e lingüística —cultural, en fin— da identidade nunha sociedade posindustrial e de coñecemento pode ser descrita, tamén, en termos dunha dialéctica das tradicións e das súas traducións e interpretacións. Aínda que en calquera identidade cultural poida predominar nalgún momento dado algún elemento persoal, étnico, ideolóxico ou estético, non precisa existir unha liña dominante. A razón é simple: desde un punto de vista diacrónico só existen culturas híbridas, sincretistas. O último século en Occidente representou para a historia das ideas un lento mais progresivo proceso de toma de consciencia xeneralizado da desvalorización dos vellos sistemas de orientación como o eran as ‘impermeábeis’ identidades nacionais, étnicas, etc. —coas súas pretensións esencialistas e universalizantes. Aínda que a experiencia de dúbidas e incertezas, que esta desconstrución promove, poida favorecer precisamente o xurdimento de identidades fundamentalistas, é previsíbel que este só será un fenómeno pasaxeiro dentro dunha inevitábel globalización e sincretización cultural e migratoria. Comeza a ser cada vez máis aceptado que diferenza, hibridismo e migración serán os elementos constituintes e predominantes das identidades do porvir, aínda que sempre o fosen en maior ou menor medida. Continuar a transcrear de xeito crítico e eticamente comprometido as tradicións e as memorias colectivas será, por iso, o cometido da tradución e interpretación do século XXI.

### **Aspectos neurocientíficos**

Outra aplicabilidade holística da para/tradución, xa bastante máis anovadora, ofrécenos unha perspectiva exposta polo neurocientífico e psicólogo Vilayanur S. Ramachandran en “Mirror neurons and imitation learning as the driving force behind ‘the great leap forward’ in human evolution” (2000), onde aproveita un avance recente en neurociencia para unha suxestiva hipótese evolucionista. Trataremos de cotexala brevemente coa hipótese dunha hermenéutica fundamentada na idea da para/tradución como paradigma de consciencia.

As ideas de Ramachandran parten dos achados do neurocientífico italiano Giacomo Rizzolatti da Universidade de Parma que, en 1996, descubriera en

---

<sup>9</sup> Conxunto, disposición interna, intriga, manobra, confabulación, emboscada, maquinación, etc..



primates o que se deu en chamar “*mirror neurons*” (neuronas espello). Comprobouse que estas neuronas non só se disparan durante as propias actividades biomecánicas do primate, mais igualmente noutros primates que o están a observar. Estas neuronas, que tamén existen en forma de células nervosas máis sofisticadas no cerebro humano, parecen fornecernos a capacidade de “saber” o que ó outro lle está a ‘pasar pola cabeza’. En última instancia, isto indica que poderíamos dispor dunha destreza automática de imaxinar o outro, incorporada xa desde o nacemento.

O feito de as neuronas espello se activaren cando unha persoa realiza unha acción solicitada ou cando esta observa a mesma acción realizada por outra persoa, levou a unha boa parte da comunidade neurocientífica a acreditar que este sistema de ‘observación-execución’ crea un mecanismo neuronal que nos permite comprender –podíamos dicir tamén ‘interpretar’, ‘traducir’– de xeito automático accións, intencións e emocións alleas. E resulta que o cerebro humano contén sistemas de neuronas espello múltiples, especializados en realizar e entender non soamente as accións dos demais, mais tamén as súas intencións e mailo significado social do seu comportamento e das súas emocións. Deste xeito, a existencia e importancia das neuronas espello parece indicar que non entendemos os outros a través dun raciocinio conceptual, mais a través de simulacións directas das súas accións<sup>10</sup>.

Unha aplicación inmediata deste achado xurdiu a partir dunha investigación levada a cabo na Universidade da California (Dapretto et al., 2006). Esta pescuda demostrou que as nenas e os nenos autistas carecen de actividades nunha parte clave do sistema espello-neuronal do cerebro, responsábel de incitar á imitación e á observación das emocións doutros, non sendo, por iso, capaces de traducir/interpretar as emocións e actitudes daos demais. Outros experimentos, realizados a continuación, tamén na Universidade da California, documentaron que estas neuronas espello disparan incluso cando estamos a observar situacións como a de outra persoa ser pinchada cunha agulla. Velaquí, polo visto, unha posíbel base fisiolóxica da empatía e da convivencia social. A empatía e sensibilidade humanas non serían, así, unha construción abstracta e artificial –incluso a ética e a moral semellan ter un fundamento fisiolóxico. Nunha entrevista actual (2006), Ramachandran describiu este fenómeno como unha “tradución mental da actividade da persoa que teño diante miña” (trad. nosa), o que apoia as hipóteses epistemolóxicas e holísticas da para/tradución ao evocar, incluso, unha base neuronal moi concreta dos propios procesos translaticios.

---

10 En consonancia coas teorías do neurocientífico Antónío Damásio (1999), poderíamos dicir que fenómenos como *consciencia* ou *entendemento* se producen a través da sensación/emoción e non a través do raciocinio. Recentes investigacións indican que as nosas decisións sempre están a ser dirixidas pola ‘intuición’, quer dicir, polas emocións. A consciencia propiamente dita só é capaz de procesar simultaneamente aproximadamente 40 impresións sensoriais de entre un total de arredor de 10 millóns por segundo que o corpo transmite ao cerebro.

As consecuencias deste achado son diversas, xa que se trata de células que posibilitan procesos de abstracción e de imitación daquilo que realizan outras persoas. Este traballo de observación-abstracción-imitación das neuronas espello afectaría, por exemplo, as ideas adquiridas que temos da linguaxe, sobre todo respecto da súa orixe. Verificouse que o deseño neuronal para a destreza de imitación solapa coas áreas coñecidas do procesamento lingüístico no cerebro humano. Este uso dual suxire, segundo Iacobini e Lenzi (2002), unha certa continuidade na evolución de fenómenos como *acción*, *recoñecemento*, *imitación* ou *lingua*. Así, xa non é posíbel partir da hipótese de que a lingua teña unha primacía na explicación de certas evolucións culturais fundamentais, mentres que só a comunicación primaria (desde o xestual, mímico até o performativo) si a parece ter<sup>11</sup>. A lingua nin está no principio das ideoloxías e das ideografías nin pode representar os fenómenos da realidade de xeito concluínte. Polo menos en termos de historia da orixe da lingua, as destrezas das neuronas espello sacrifican algunhas das vacas sagradas da lingüística moderna (e tamén da filosofía analítica, e.g.), como o axioma da arbitrariedade da relación entre significado e significante, que pasaría a ser un fenómeno de moi recente validez na historia dos seres humanos. O desexo de reconstruír unha “primeira lingua” resúmese, así, nunha tentativa de “produzir, confessando-a, a verdade do que nunca teve lugar” (Derrida, 1996:64).

Ramachandran ilústrano-lo co seguinte experimento (cf. 2006): Cando pediu a diferentes persoas que asocien as palabras inventadas “bubba” e “kikki” con dous debuxos –un que lembraba a forma dunha estrela e outro que se asemellaba á forma dunha nube– un 98% dos inqueridos (independentemente de seren de fala inglesa, hindi ou alemá) identificaba a estrela como “kikki” e a nube como “bubba”. A razón reside, segundo o científico norteamericano, na brusquidade do contacto entre as células pilosas dentro do oído ao realizárense as oclusivas en “kikki”. Ao parecer, o cerebro asocia as representacións do estímulo visual, e a súa característica angulosa neste caso, ao estímulo acústico e á característica brusca dos respectivos fonemas. Así se podería explicar, como argumenta Ramachandran (2006), o nacemento das primeiras palabras mediante a asociación de –ou a tradución entre (sic)– son e obxecto a través das neuronas espello. Só a posterior diferenciación das linguas fixo que a relación son-obxecto se tornase cada vez máis arbitraria. Cabería asociar esta idea, á noción da “pura lingua” de Benjamin (cf. infra) que, entre outras implicacións, evoca un tal estado prebabélico no que significado e significante aínda estarían unidos.

---

11 Unha acepción histórica e evolucionista adecuada de *lingua* neste sentido ofrécena Spivak (1999, p. 20): “The concept-metaphor ‘language’ is here standing in for that word which names the main instrument for the performance of the temporizing, of the shuttling outside-inside translation that is called life.”.

As neuronas espello tamén resultan ser responsábeis de que engadamos intencións ás accións do outro, ao estas estaren presentadas nun contexto concreto, ao estas teren unha dimension paratradutiva. O achado da base neurofisiolóxica contribúe a cimentar o que se vén coñecendo como teoría da mente, e segundo a cal os seres humanos deducimos do comportamento alleo determinadas intencións, sentíndonos inclinados a atribuírlle sempre un significado específico. O recoñecemento destas estratexias é tamén fundamental nos procesos e análises translaticias, como é óbvio. Até se ofrece como base das posibilidades de superar aquela “«alienação» originária que instituí toda a língua como língua do outro: a impossível propiedade de uma língua” (Derrida, 1996:96).

O descubrimento das neuronas espello xa se interpretara tamén, sobre todo desde o ámbito das letras, como unha posibilidade de mediación entre as chamadas “cultura das ciencias” e “cultura das humanidades” (cf. Snow, 1964), separadas por metodoloxías ás veces radicalmente opostas –nomotéticas<sup>12</sup> vs. ideográficas, por exemplo. A existencia das neuronas espello podería ser traducido a unha linguaxe culturalista no sentido de o ser humano xa estar ‘equipado de serie’ cunha representación do outro. É coma se tivese que ser descrito, polo tanto, a partir de categorías que corresponden á súa ‘socialidade’, aos actos e ás decisións que toma ao respecto, e non como unha mera sucesión de estados neuronais dun individuo condenado a unha subxectividade incommensurábel. Talvez se ofrezca aquí unha posibilidade real de tradución entre (sic) ciencias e humanidades/letras.

Fóra destas posibilidades de aplicación, coidamos que a existencia das neuronas espello nos confirma que a base da cultura humana, polo menos aquela das súas fases xa diferenciadas, pode ser enfocada a partir dunha destreza tradutiva –aquilo que Ramachandran denomina desde un punto de vista máis sociobiolóxico como “abstracción” e “imitación” (2000). O fenómeno, recentemente descuberto, da neuroxénese (cf. Kempermann, 2006) –a produción constante no hipocampo de células capaces de se converteren en neuronas (até ao final da vida)– indica a posibilidade, parcialmente xa demostrada, dunha reconfiguración constante da rede neuronal da persoa. En termos tradutolóxicos, isto é análogo á continua adaptación ao contexto paratradutivo por parte das traducións en diferentes presentes históricos, neste caso a transferencia de estímulos e fenómenos reais en soportes e linguaxes procesábeis.

Esta capacidade intrinsecamente tradutiva de fenómenos reais por parte do cerebro, como fundamento das nosas culturas, é unha noción á que aludia xa a concepción da *pura lingua* (*reine Sprache*) de Benjamin –ou sexa, aquilo que as linguas teñen en común e o que as fai comparábeis e traducíbeis, mais tamén aquel estado utópico onde “toda a comunicación, todo o sentido e toda a intención están destinadas a esvaecerense” (1923, p. 11). A *pura*

---

12 No sentido de deducir leis de validez universal a partir de coñecementos científicos.

*lingua* como concepto tradutolóxico, menos do que unha utopía mesiánica, hai que entendela hoxe en día como unha ferramenta de aprehensión e descrición desa capacidade fundamental do orixinal para se adaptar, isto é, de se facer traducir ao curso dos tempos –un valor intrínseco que as prácticas tradutiva e interpretativa precisan desvelar, sempre de novo para cada época. Con Derrida podemos definir esa “mesianicidade” intrínseca de cada lingua, esa “promesa” da “unicidade do idioma” como unha “abertura estrutural”, “heterolóxica”: “«um há a língua que não existe», a saber que não há metalinguagem e que sempre *uma* língua será chamada a falar *da* língua – *porque* esta não existe” (1996, p. 100ss).

Poderíamos dicir que estamos ante un paradoxo: a tradución consiste en desvelarse a si mesma. Mais este paradoxo non é nada estraño ou extravagante. É xustamente o mesmo que leva practicando a neurociencia desde os seus inicios: coñecer o cerebro mediante o propio cerebro. O futuro gnoseolóxico da consciencia humana semella ser iso mesmo: ofrecer unha tradución do seu aparato tradutivo. E, ao mesmo tempo, interpretar o seu significado, ou sexa, adxudicarlle un significado segundo os parámetros paratradutivos correspondentes, sabendo que estes se constitúen a partir dun paradoxo: “the body itself is a script – or perhaps one should say a ceaseless inscribing instrument” (Spivak, 1999, p. 18).

### **Aspectos meméticos no contexto dunha filosofía da para/tradución**

Ramachandran prevé que as neuronas espello “will do for psychology what DNA did for biology: they will provide a unifying framework and help explain a host of mental abilities that have hitherto remained mysterious and inaccessible to experiments” (2000, p. 1). Alén das implicacións para a teoría e historia da lingua, estes achados neurocientíficos poderían axudar a comprobar un esbozo de teoría sociobiolóxica que xurdiu en 1974 pola man do zoólogo Richard Dawkins, nomeadamente a partir da súa obra *The Selfish Gene* (1976), e que xa comeza a ser empregado como “framework” para describir a evolución cultural dos seres humanos. Nesta obra, Dawkins propón a existencia dun segundo replicador, análogo aos xenes, en forma de unidade de transmisión cultural ‘automática’ (ou de imitación) e que denominaba “meme”<sup>13</sup>. Esta hipótese memética xa fora introducida nos estudos de tradución por Andrew Chesterman (1996, 1997 e 2000) e Hans J. Vermeer (1997) e brevemente comentada por Gideon Toury (1998), unhas propostas ás que nos referimos nunha vindeira parte deste estudo. Polo de agora, conformámonos con indagar

---

13 Álvarez Lugerís (*Viceversa*, n.º 5, 1999) propón “mema” como tradución ao galego. Esta forma tería vantaxes interesantes, xa que se crearía unha analogía gráfica con conceptos relacionábeis como mitema, ideoloxema, filosofema, etc.. Con todo, con esta forma de galeguización perderíase a analogía, pretendida por Dawkins, co concepto do *xene*, o que nos leva aquí a preferir, de xeito provisional, o calco.

moi brevemente algunhas posíbeis compatibilidades básicas entre neurociencia, memética e tradutoloxía (filosofía da tradución).

Segundo ideara Karl Marx a principios do século XX, é a nosa existencia social a que determina a nosa consciencia. Todo indica que non é unha consciencia en si o que determina as condicións da existencia histórica dos seres humanos. En analogía tradutolóxica, podemos dicir que é o contexto paratradutivo, pensándoo como unha grande zona de transferencia simbólica e ideolóxica que condiciona a tradución como proceso transcreativo. Alén da perspectiva filosófica e ideográfica, que xa foron esbozadas de múltiples maneiras, comezan a ser incorporadas na tradutoloxía algunhas perspectivas desde outros ámbitos do saber, nomeadamente da sociobioloxía e da psicoloxía.

Unha das propostas teóricas máis interesantes dos últimos anos, que procura entretecer as perspectivas biolóxica, sociolóxica e psicolóxica, é a memética –a mencionada corrente sociobiolóxica, desenvolvida a partir da obra de Dawkins. Independentemente do marcado ímpeto darwinista que se atopa na orixe deste concepto, a memética parece ofrecer múltiples posibilidades de aplicación incluso alén do propio darwinismo (cf. e.g. Dennett, 1995 e 1998). A partir dunha recente sistematización realizada por Susan Blackmore en *The Meme Machine* (1999), esbozaremos algunhas das implicacións tradutolóxicas desta nova corrente teórica<sup>14</sup>.

A memética parte dun concepto de suxeito iconoclasta desde o punto de vista das humanidades, procurando sintonizar cunha das disciplinas máis en voga desde os anos 80: a neurociencia. Tanto a clásica pregunta ‘Quen son/somos?’ coma as tamén clásicas autodescricións como o *eu*, a *consciencia*, o *suxeito*, etc., atopáronse sempre condicionadas por un concepto e un dominio da lingua específicos, determinadas polos múltiples discursos entretecidos coa nosa vida, a funcionaren a modo de interacción co outro e co mundo. Di a neurociencia que estas autodescricións son unha especie de etiquetas e, en última instancia, unha serie de funcións complexas na nosa organización neuronal. Para elaborar respostas a este tipo de preguntas, o cerebro adoita producir múltiples esbozos daquilo que acontece, ao tempo que a información empregada pasa sempre por unha serie de redes paralelas de procesamento. Estes esbozos producidos poderíamos velos coma se fosen variantes de tradución e interpretación das nosas percepcións e sensacións do real<sup>15</sup>. Como acontece na tradución ou interpretación de textos, tamén o propio cerebro precisa cotexar sempre

---

14 O seguinte é unha adaptación nosa de diferentes resultados de investigacións neurocientíficas publicadas ao longo dos últimos anos e, sobre todo, da obra de Blackmore, visando sempre a tradutoloxía que ela non tomara en consideración. Por iso, é imposible dar referencias de páxinas. Algunhas partes poderán incluso non estar conforme coa teoría memética de Blackmore. Para máis informacións sobre a memética, e o respectivo estado da investigación, véxase o *Journal of Memetics* (dispoñíbel en <<http://jom-emit.cfpm.org>>).

15 As preguntas inmediatas ‘Para qué?’ e ‘Para que lingua(s)?’ deixámolas á parte, polo momento.

posibilidades a partir de coñecementos previos (imaxes, normas, estruturas, conceptos, etc.). Na maioría dos casos, explica a neurociencia, o cerebro necesita chegar a unha versión de uso para o contexto situacional actual<sup>16</sup>. Tamén a tradución ten que resultar, na maioría dos casos, nun texto de chegada final para publicación, para que poida funcionar nun momento cronolóxico dado no polisistema de chegada. Mais exemplar aínda é o acto da interpretación simultánea ou consecutiva, xa que precisa elaborar e ‘publicar’ unha versión de uso inmediato dentro do contexto dado.

O enfoque socio/psicobiolóxico indica que unha destas versións de uso é a propia Historia, a Historia como unha de innúmeras historias que nos contamos a nós mesmos e coa que nos reafirmamos, por exemplo, na nosa identidade (local, cultural, lingüística, etc.). Na realidade, trátase sempre de versións de historias que interactúan, tanto constituíndo grandes e poderosas metanarrativas coma tamén os innúmeros pequenos relatos que gobernan as nosas vidas particulares. Empregando a terminoloxía posmoderna de Jean-François Lyotard (1990), estes serían as *petites histoires* individuais, locais, familiares, etc., as que foron substituíndo na posmodernidade os grandes sistemas de orientación ou metanarrativas. Unha destas metanarrativas, que a cultura posmoderna foi desconstruíndo ao longo da segunda metade do século XX, é a idea de que sempre teña que existir un eu, un autor ou autora da História ou que a Historia se rexe por un determinismo.

En *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach* (1972) Karl Popper postulara a existencia dun mundo (3), composto por ideas, que completaría o mundo (1) dos obxectos físicos e o mundo (2) dos estados de consciencia, todos eles interdependentes. Co concepto do mundo das ideas, Popper desmarcouse dunha tendencia nominalista que dominara as filosofías analítica e da linguaxe modernas ata aquel momento. El supuña que, tal como a evolución do saber, tamén o comportamento dos seres consistiría na necesidade de resolver problemas. Se as solucións provisionais (cf. supra as versións de uso) non teñen éxito nunha situación concreta, desbótanse e búscase unha mellor, indiferentemente de se se trata dunha ameba ou dun xenio. Non obstante, co mundo (3) das ideas xurdiu nos seres humanos un cambio que implica que o fracaso dunha solución provisional, dunha versión de uso, xa non implica necesariamente a morte do ser vivo, como no caso da ameba, máis soamente a morte dunha hipótese, dunha idea. Así, incluso os órganos dun ser vivo poderían ser vistos como solucións provisionais e mellorábeis no curso da evolución, mentres os sentidos representarían expectativas de índole teórica que poden errar e que non fornecen ningunha base certa para o coñecemento. No individuo, estas expectativas serían de carácter ontoxenético a priori (dadas

---

16 Lembramos, neste contexto, a coincidencia coa restricción do valor de verdade de enunciados á contextos situacionais, exposto por Wittgenstein nas *Philosophische Untersuchungen* (1952).

desde o nacemento e anterior á experiencia), mentres que desde a perspectiva da evolución da especie serían filoxenéticas a posteriori (adquiridas a través da experiencia). Na tradutoloxía, as versións de uso corresponden, por exemplo, ao momento en que o tradutor ou tradutora abandona por exemplo o precepto da fidelidade ou o propio acto da tradución, porque as circunstancias (necesidade de publicación, e.g.) se imponen.

Popper desenvolveu a súa ciencia crítica en paralelo co xurdimento da neurociencia e colaborando con neurocientíficos coñecidos, nomeadamente con John Eccles (1977). Así non sorprende que a súa teoría foi invalidando certos fundamentos do individualismo e do historicismo, da mesma maneira que a perspectiva neuropsicolóxica agora vén desacreditando a idea dun usuario daquela suposta máquina virtual que sería o cerebro. A tradición/tradución cultural, sobre todo a cartesiana, creara esta ilusión, embora xa se leva meditando desde había algún tempo sobre o paradoxo a que daba lugar: Sentímonos como se fosemos un observador e controlador daquilo que está a acontecer, porén, non sentimos o lugar físico onde este observador central poida estar localizado. O filósofo Hubert Schleichert denominou o fenómeno, de o noso sentimento non nos permitir localizar a orixe das nosas sensacións e dos nosos pensamentos, co concepto de “a-espacialidade da consciencia” (“Unräumlichkeit des Bewußtseins”, 1992). En termos tradutolóxicos, esta sería a situación, aparentemente paradoxal, de termos que traducir sen acceso directo e físico ao texto ‘orixinal’ de partida, sen podermos localizalo en concreto. Algo semellante acontece ao monolíngue que depende de e “fala una língua de que está privado” (Derrida, 1996, p.: 93) por esta sempre representar unha metafísica e uns valores impostos: “Não é a sua [...]. [...] está lançado na tradução absoluta, uma tradução sem pólo de referencia, sem língua originária, sem língua de partida. Não existem para ele senão línguas de chegada, [...]” (ibid.).

E non é certo que aquel ‘orixinal’, que temos entre mans ou que escoitamos como enunciado, sempre resulta ser un orixinal relativo, sempre en dependencia dunha serie de condicionamentos e suxeito a interpretacións diversificadas? Podíamos denominar este paradoxo o ‘principio da relatividade tradutiva’: Sendo el mesmo xa unha tradución/interpretación verbo-cultural, un ‘orixinal’ sempre se atopa presto a ser traducido e presentado nun contexto paratradutivo que non para de evolucionar. Sexa enunciado, sexa en formato dixital, audiovisual, re/impreso ou, incluso, manuscrito, sempre temos que confiar que o ‘orixinal’ represente ‘fielmente’ a construción da consciencia dun suxeito que tivo lugar nun presente e nun contexto concretos e aos cales só temos un acceso indirecto e interpretativo –familiarizante, domesticante, estranxeirizante, etc. Mais o ‘orixinal’, como utopía e esperanza de progreso e de complementación de linguas e de culturas, tamén recibe deste proceso unha lexitimización e un sentido sempre anovados. Seguindo esta perspectiva dinámica, inaugurada por Benjamin e sistematizada por Derrida, os paradoxos inherentes á tradución (construción vs. desconstrución, creación vs. violación,

conservación vs. manipulación, dependencia vs. liberdade, etc.) non conducen o principio da relatividade tradutiva a ningunha aporía.

Noutro contexto, Derrida aproximárase a este paradoxo mediante a idea da “prótese da orixe” (“prothèse d’origine”, 1996), unha promesa da ‘orixe’ que aquí entendemos como construto conceptual que forzosamente estamos a empregar ao sermos incapaces de localizar unha consciencia de partida. O filósofo estadounidense Daniel Dennett cuñou un termo relacionado, a “ilusión benigna de usuario” (“benign user illusion”, 1998), para realzar a utilidade deste paradoxo para a nosa vida e a evolución en xeral:

Brains are syntactic engines that can mimic the competence of semantic engines. [...] The appreciation of meanings - their discrimination and delectation - is central to our vision of consciousness, but this conviction that I, on the inside, deal directly with meanings turns out to be something rather like a benign ‘user-illusion’. (1998, cap. 25).

Tamén as normas, estratexias e significados cos que traballa a tradución, representan soportes ‘imaxinados’, virtuais para poder levar a cabo a tarefa en cuestión. O dictum de Benjamin “o traducir é unha forma”, pode ser entendido, neste contexto, como unha tentativa de aproximación ao funcionamento daquela “máquina sintáctica” que se autosuxire consciencia e significado.

En resumo, e volvendo ás perspectivas memética e neurocientífica, a consciencia humana sería unha especie de centro narrativo na que as ideas dun eu e dun suxeito resultan definitivamente ilusorias. As teorías do eu e do suxeito que derivan da experiencia cotiá, do chamado sentido común ou da fe, son incompatíbeis coa lóxica –xa que esta parte de probas son obtidas a partir dunha experiencia disciplinada, é dicir, científica. A historia da epistemoloxía contén numerosos antecedentes, como os casos de John Locke (“nihil est in intellectu, quod non sit prius in sensu”), de George Berkeley (“esse est percipi”) ou de David Hume que, tamén no século XVIII, definía o eu como un conxunto de sensacións. Toda a longa historia da chamada *querela dos universais*, desde a escolástica medieval ata a matemática e lóxica modernas, entre posturas neoplatónicas (“universalia in re”) e nominalistas (“universalia in intellectu”), ilustra este cisma epistemolóxico que aínda opera en diferentes discursos contemporáneos.

Un dos experimentos máis chamativos ao respecto, son as medicións de ondas cerebrais para determinar o momento exacto da toma de decisión en seres humanos, levados a cabo por Benjamin Libet en 1985. A cuestión radicaba en saber o que está primeiro, a decisión de actuar ou o potencial material de o facer (“readiness potential”), enfin, o concepto ou o fenómeno. Resultara que o potencial aparece sempre medio segundo antes da propia decisión, ou sexa, a consciencia da decisión é posterior á actividade cerebral, precisando a consciencia un certo tempo para se (re)compor. Noutras palabras, isto significa que o cerebro non semella necesitar un concepto do *eu* para traballar. En sintonía con moitas



outras investigacións dos últimos anos que abalaron a idea do libre albedrío humano (cf. e.g. Bargh 2003), isto implica que, ao pensármolo de modo consecuen- te, non estaríamos nós a traducir, mais que estaríamos a ‘ser traducidos’<sup>17</sup>.

O evolucionismo ten caracterizado o fenómeno da consciencia humana como un estado de alerta contínua, sen repouso agás durante o sono, inusual no reino animal e ao que fomos sendo forzados polo noso contexto (paratraduti- vo). Neste sentido, ser tradutor ou tradutora non significa, en última instancia, que un eu, un suxeito ou un individuo tome as decisións pertinentes na transfe- rencia dun texto para outra lingua e cultura, mais que esta funciona como cen- tro ou “foco dinamogêneo” (Fernando Pessoa) dunha historia socioideolóxica. Na mesma situación se atopan os axentes da crítica literaria, da economía, da política, da xurisprudencia, etc.. Mais como se tomarían, entón, as decisións? Podíamos buscar a súa orixe no enredo paratradutivo: nas propias normas, nos contextos normativos (nas dependencias ideolectais e sociolectais), nos ideoloxemas, etc. –aquele contexto que, de xeito máis inconsciente do que consi- ente, vai gobernando o proceso tradutivo, mellor dito, que o vai operando. A fórmula benjaminiana, que “o traducir é unha forma” (1923, p.13), adquire un cada vez maior alcance, sobre todo se pensarmos a forma do traducir como un proceso de copia, de imitación e de transformación de potenciais estruturas meméticas.

Con todo, de ser o libre albedrío unha ilusión, esta circunstancia podía resultar decepcionante e desconcertante para quen está afeito a se concibir au- tónomo e autodeterminado, e incluso semella perigar toda unha noción de li- berdade individual<sup>18</sup>. Mais hai que velo friamente e recordar que, recurrido ás palabras de Benjamin, “certos conceptos de relación gardan o seu bo e quizais mellor sentido cando non estiveren referidos, nun principio, exclusivamente ao

---

17 A pesar do moi notable esforzo de Slavoj Žižek (1999), non parece haber maneira razoábel de recuperar o suxeito cartesiano, por moito que o concepto aínda quente os ánimos. Chama a atención que a súa listaxe dos “poderes académicos” que estarían a tentar “exorcizalo” (New age, desconstrucionismo posmoderno, teoría crítica e continuadores, ontoloxía heideggeriana, ciencia cognitiva, ecoloxía “profunda”, posmarxismo, feminismo) prescinde completamente da neurociencia e da sociobioloxía que, ó cabo, contribuíron cos argumentos máis convincentes. E agora chegou tamén o momento de a para/tradución mergullar neste debate.

18 En efecto, ao non existir suxeito, o ser humano non sería libre, nin tería vontade propia, nin sería responsable dos seus actos –en última instancia, non sería un ser moral con digni- dade e valores morais e xurídicos que lle serían atribuíbeis. Non obstante, esta perspectiva antihumanista sobre o suxeito só adquire validez nunha aplicación ou para/tradución algo su- perficial da memética. As múltiples nocións esencialistas do suxeito esconden sempre un ser humano sociobiolóxico –coas experiencias continuas de dor, de pracer e cunha necesidade de atribución de significados aos fenómenos e ás persoas do seu contexto. É esta relación co outro, con esta tradución do outro, coa que se pode reconstruír un edificio de valores (altruístas, etc.) non antropocéntricas –e mesmo en congruencia coa memética. Véxase, por exemplo, a noción do “filtro de memes” máis adiante.

ser humano” (1923, p. 12). O corpo individual que nos fornece, segundo Damásio, aquel “sentimento de si” (1999), que é a base virtual da nosa consciencia e da idea do *eu*, non é mais ca un conxunto biolóxico dirixido por “formas”, é dicir, funcións e redes paralelas de procesamento tradutivo que están a ser condicionadas por, e a interactuar con, un contexto paratradutivo. O psicólogo inglés Guy Claxton definiu a consciencia, de xeito semellante, como un mecanismo para construír historias (1986) –sempre cuestionábeis–, pensadas para defender e reafirmar un sentimento de si concreto. O eu equivalería, así, a unha historia sobre un eu. E podemos precisar dicindo: unha tradución para un eu, unha tradución entre (sic) un conxunto de normas e ideoloxemas e unha imaxe de si, un sentimento de si.

O suposto TP, do cal adoita partir a tradución, fora caracterizado noutro contexto por Derrida, de xeito paradoxal, como xa en si unha tradución imposible (1972), é dicir, inalcanzábel e inintelixíbel para a persoa que traduce ou interpreta. Tal como a imaxe de si, construída a partir de normas e ideoloxemas internalizados, aparece como un reflexo nun espello sen orixe unívoca, tamén o suposto texto orixinal é xa un composto, unha construción sen punto de partida nitidamente localizábel –por moito que filoloxía, historiografía ou ciencia exacta se esforcen. É un límite e unha condición da nosa intelixencia e do proceso de autoconecemento do cerebro, un límite de autotradución e autointerpretación do propio aparato tradutivo.

Cando pronunciamos enunciados como “Eu creo.. ”, presupomos que exista un eu que dispón da capacidade de algo que chamamos convicción ou crenza, mais que no fondo se resume a unha ilusión útil. E cando enunciados “Eu lémbrome de...”, facemos referencia á construción de historias sobre un eu que supostamente é a orixe destas lembranzas, mais que funciona como aparato tradutivo. A neurociencia ensínanos que a memoria está composta por unha serie de construcións mentais que se atopan en constante evolución. E podemos precisar dicindo: en constante retradución, ou sexa, adaptando a memoria ás circunstancias do respectivo presente histórico e, se for preciso, manipulándoa. Somos seres que levamos a cabo tarefas extremamente complexas para as cales necesitamos non só construír historias, mais tamén adaptar e traducir aquelas que xa existen. O autoengano, presente nestas ‘manipulacións’ tradutivas ou interpretacións ideoloxicamente dirixidas, consiste en que as historias que nos contamos sobre nós mesmos son construídas sobre a idea de ‘persoas individuais a argumentaren’, sen tomar en conta as múltiples dependencias ideolóxicas e normativas. Non obstante, as decisións tomadas por estas persoas supostamente autodeterminadas, sempre están precedidas polos xa referidos procesamentos en redes paralelas, tanto neuronais como ideolóxicas, que escapan ao seu control<sup>19</sup>.

---

19 Cf. a este respecto Bargh (2003, p. 27): “Action tendencies can be activated and put into motion without the need for individual’s conscious intervention; even complex social behaviour can unfold without an act of will or awareness of its sources”.

A memética indica estes procesamentos, dificilmente controlábeis por nós, como procesos de copias, imitacións, sincretizacións ou filtros de memes.

Dawkins derivou o termo *meme* de *mimeme*, con cuxa raíz grega pretendía lembrar a importancia central da nosa capacidade de imitar, unha idea que o descubrimento das neuronas espello agora vén confirmando. A abreviación *meme* debeuse, no seu momento, ao desexo de Dawkins en denominar, ademais, un complemento replicador para os xenes, cun funcionamento supostamente análogo. Memes serían pequenas unidades de transmisión de elementos culturais, que Dawkins tamén chegou a caracterizar como “unidades de imitación”: melodías, ideas (científicas, relixiosas, etc.), frases feitas, modas, estilos, tecnoloxías, habilidades –un case interminábel elenco de formas almacenadas en cerebros, libros, arquitectura, etc.. O meme transmítese por imitación, tal como unha tradución literaria que quixese ‘copiar’ a estética de produción e/ou recepción dun TP, calcándoa para a estética doutro polisistema cultural.

A hipótese de Dawkins propón toda unha mudanza paradigmática ao introducir a idea dunha segunda evolución, complementaria mais practicamente xa independente da primeira que fora a evolución xenética. Este segundo replicador utilizaría o noso comportamento cotián para copiarse, podendo ser até prexudicial, xa que só se copia porque pode, sen máis criterio. As nosas ideas e as nosas creacións funcionarían como “memes egoístas” e autónomos que só aspiran a seren copiados. Por iso, a nosa capacidade de imitar –altamente desenvolvida– contradí a noción de o eu pilotar os nosos procesos de decisión<sup>20</sup>. Alén diso, e se partirmos dunha coevolución de memes e xenes, as teorías de Dawkins, Dennett, Blackmore e Claxton, entre outros, indicariánnos que a consciencia xa non pode ser considerada a orixe da lingua e, en consecuencia, que a tese de identidade de lingua e consciencia, proposta por certas correntes da filosofía da consciencia (cf. Schleichert, 1992), sería obsoleta. Do mesmo xeito, retiraríanse os fundamentos tanto aos universais da gramática xenerativa da tradición chomskiana como tamén a certos presupostos do estruturalismo de tradición saussuriana. Recentemente, a etnolingüística está a fornecer evidencias para a hipótese do “fundamental role of culture in shaping language” (Everett 2005a, p. 623) a partir do estudo da lingua amerindia Pirahã, que non coñece a recursión, entre outros aspectos gramáticos tidos como universais<sup>21</sup>.

Embora aínda nos poida parecer un escenario de ciencia-ficción, a hipótese da existencia de memes, xunto cunhas teorías convenientemente sistematizadas e adaptadas aos diferentes ámbitos do saber, talvez serían quen de describir todos aqueles fenómenos culturais que a xenética non dá abranguido. Ao

---

20 Cf. Cohen (2005, p. 18): “[...] even rationally determined actions may require emotional impetus to get executed”. Nos casos dos xuízos morais, por exemplo, estudos recentes apuntan cara a un “underlying tension between competing subsystems in the brain”, en detrimento da “higher cognition” (Greene et al., 2004).

21 Para o debate que desencadearon os estudos etnolingüísticos sobre os Pirahã cf. tamén Everett (2005b e 2006).

contrario de Blackmore, non cremos que o éxito do meme dependa da “fidelidade de replicación”, nin soamente de características, que ela tampouco chega a describir congruentemente, como a súa “fecundidade” e “lonxevidade”. Coidamos máis conveniente asumir que, como tamén acontece na transmisión xenética, sempre se poderán dar variacións, xa que o TC sempre nos ofrece a perspectiva dun TP distinto –transcreado no mellor dos casos. Inevitabelmente, o TC sempre practicará modulacións e modificacións, incluso mutacións, a través dos máis mínimos deslacements (*shifts*) que repercutirán na recepción do TP tanto na cultura de partida coma na cultura de chegada. Ademais, esta dinámica ha estar sempre determinada por unha continxencia histórica de presentes sucesivos e que continuamente alteran as condicións ideolóxicas das transmisións e dos deslacements asociados.

Para pór un exemplo, pódese coincidir con Blackmore e Dennett en que o éxito da Biblia como memplexo –e de todos os grandes textos dogmáticos cumpriría engadir– explícase pola súa capacidade de transformar o seu medio ambiente e adaptarse a el. Isto acontece precisamente para aumentar a posibilidade de que os seus memes poidan ser copiados e que sobrevivan. Pensemos soamente na transmisión memética a través de grandes utopías, ou sexa, de grandes grupos de memes fisicamente realizados, ou sexa, imitados e copiados nas formas arquitectónico-simbólicas de igrexas, xulgados, cemiterios, museos, bibliotecas, etc. –aquilo que Michel Foucault denominara “heterotopías” (1967). Cando Spinoza desautorizaba en 1670 as esexeses bíblicas como imaxinacións propias, presentadas coa única pretensión de usar a relixión como pretexto para facer que outros pensen da mesma forma<sup>22</sup>, non podía prever que as súas palabras poderían adquirir un significado ateolóxico e incluso memético. Desde un punto de vista tradutolóxico, podemos complementar Spinoza hoxe en día no sentido de que un ‘orixinal’, mesmo se for considerado sagrado, só se ha lexitimar no tempo e no polisistema correspondentes a través da súa para/tradución e interpretación. Un ‘orixinal’ sempre está para ser traducido e só a pervivencia na tradución pode xustificalo como ‘orixinal’. Nesta pervivencia, cada lectura e cada tradución parten dunha nova autoría, dun eu sempre anovado, que meramente reconstrúe o que se supuña ser este ‘orixinal’ nun determinado momento histórico<sup>23</sup>.

A divulgación dos memes dentro dunha continxencia histórica non só dependería do acaso. Tamén adoita estar a actuar unha selección memética que os forza a encontrar grupos de apoio e técnicas para se copiaren a millóns de cerebros, libros, construcións, etc.. Non obstante, este escenario exposto por Blackmore (1999) debe ser precisado co feito de que os contextos (cerebrais, discursivos, literarios, etc.), nos que se insire un meme, sempre resultarán es-

---

22 Cf. Caput VII (228): “[...] omnes fere sua commenta pro Dei verbo venditare videmus nec aliud studere quam sub praetextu religionis caeteros cogere, ut secum sentiant.”

23 Cf. Nouss (1998) e Baltrusch (2006b).

pecíficos e distintos, podendo chegar a ser incomensurábeis. Os avatares da norma ortográfica galega por exemplo, no pouco tempo que leva existindo a II Autonomía, son un auténtico breviario para estudar a selección memética. Incluso a fortuna de pequenísimas variantes ortográficas –como aquelas aquí empregadas– non dependería, en termos meméticos, de criterios lingüísticos, senón de condicións ideolóxicas e sociolectais propicias para a súa copia, ou sexa, dependería duns criterios de selección memética.

Esta perspectiva resulta case análoga ao que propuxera a teoría dos polisistemas, é dicir, a dependencia de criterios ideolóxicos deste tipo de institucionalizacións e de deslocamentos. O que distingue o discurso memético, desde un punto de vista epistemolóxico da teoría dos polisistemas por exemplo, é o postulado dunha ausencia de ‘espontaneidade’ xunto coa negación dunha vontade individual, provista de libre albedrío, que estarían a interactuar nun proceso de aplicación de diversas normas e diferentes criterios ideolóxicos. A diferenza reside naquel punto de vista, xa referido, ao que aludira Benjamin en “Die Aufgabe des Übersetzers” e que pretendía desvincular os “conceptos de relación” e tamén o concepto de comunicación dun ser humano en canto ente autónomo e ‘definidor’ da Historia. Podemos dicir, que este enfoque leva directamente á perspectiva non antropocéntrica que propón o evolucionismo memético. Regresando ao exemplo da ortografía galega actual, o meme –o grafismo neste caso– copíase a través dun discurso ideolectal que, simultaneamente, constitúe o sociolecto dun grupo cun determinado poder de presión na política (lingüística) galega. Así, os termos *idiolecto* e *sociolecto* poden ser empregados en clave memética ao prescindirmos da súa dependencia do concepto de suxeito autónomo.

Tal como un lobby, un conxunto de memes pode chegar incluso a impor a súa opinión á maioría, se as condicións foren favorábeis. Non obstante, até a divulgación de grandes e poderosos memes pode perigar. Hai inúmeros exemplos de ‘supermemes’ extensos e ramificados que, aínda que non corran perigo de extinción, chegan a perder influencia dun xeito considerábel ao longo dos séculos. Desde unha perspectiva posmoderna, estas perdas de influencia por parte de grandes estruturas meméticas, exemplifícanse por exemplo na desconstrución das seguintes metanarrativas da modernidade: Deus, como idea creadora do universo, comeza a ser desvalorizado na filosofía occidental a finais do século XIX; despois do Holocausto desvalorizáronse, moi a pesar da teoría crítica e do neomarxismo, as utopías dunha certa ilustración e do progreso infinito; co xurdimento do poscolonialismo e do postestruturalismo foise relativizando a perspectiva eurocéntrica; coa divulgación do feminismo e do posmodernismo comeza a asentarse o cuestionamento do andro/antropocentrismo e das súas ideas fundacionais.

A memética contribúe, deste xeito, a desconstruír as metanarrativas do eu, que agora han de ser considerados como un conxunto de memes, un “me-

meplexo” como propón Blackmore<sup>24</sup>, que crea estruturas protectoras a fin de conseguir vantaxes para a pervivencia dos seus memes. Deste xeito, as culturas poderían ser entendidas coma “memosferas” (“memospheres”) moi sofisticadas, nas cales os conxuntos de memes interactuarían para proveito mutuo. Tanto a memosfera como aquel memeplexo que crea a historia dun eu auto-determinado, formarían unha especie de estrutura protectora, de filtro, que só acepta a entrada de memes que resultan compatíbeis dunha maneira ou doutra<sup>25</sup>. En concordancia coa súa función de “ilusión benigna de usuario”, tanto a consciencia individual, como tamén as grandes estruturas culturais (relixións, ideoloxías, hábitos cognitivos, etc.) rexeitan memes que non son considerados compatíbeis por non responderen a certas características e que poderíamos comparar coas normas preliminares da teoría dos polisistemas. A definición de cada ‘eu’, de cada ‘suxeito’ pasaría, así, por unha definición dos seus memes, xunto con aquilo que transmite ou deixa de transmitir.

Cando os propios libros se converten en memeplexos –replicando ideas, historias, materias ou teorías– pasan a funcionar como auténticas máquinas copiadoras e imitadoras. Precisando como xa fixeramos antes, hai que engadir que estas copias ou traducións están suxeitas a continuas modificacións e mutacións. O propio contexto paratradutivo, sempre diverso, é o ámbito condicionador no cal estes deslacements actúan e se revelan con máis “naturalidade” (Garrido, 2003). Deseño, política editorial, paratextos, estética de recepción, etc., axudan a programar a ‘máquina tradutiva’ que rexe este proceso, dando lugar aos deslacements inevitábeis. Non pretendemos volver a unha idea mecanicista nin da vida, nin do proceso translaticio –aínda que sexa certo que un ordenador representa, pensando nesta liña, toda unha máquina de tradución: traduce entre (sic) un mecanismo electromagnético e outro electroquímico, tal como o practica o propio polisistema na súa función simultánea de filtro e de importador de fenómenos culturais, de memes alleos.

O panorama aparentemente escatolóxico, que abre aquela perspectiva mecanicista que se inclina cara a unha lectura unilateral da memética, sería o xurdimento dunha intelixencia artificial en pequenos programas robóticos, ca-

---

24 “Memeplex” como abreviación de “memecomplex” (op.cit.). Para a terminoloxía memética cf. sobre todo <<http://pespmc1.vub.ac.be/MEMLEX.html>> (última consulta do 19/04/2006).

25 Retomando o cuestionamento antihumanista do suxeito exposto na nota 18, é esta función de filtro memético que ha de posibilitar e lexitimar aquelas nocións de moralidade, dignidade e responsabilidade que antes se xustificaran a partir do concepto humanista do suxeito. Por iso, sería conveniente introducir, alén das nocións *traducir de* ou *traducir a*, o que xa levamos empregando como *traducir entre*, un matiz que Nouss designa “autruir”, e o cal podemos comparar co neoloxismo “outrar” (Fernando Pessoa): a migración da e na propia persoa coa finalidade de o/a tradutor/a poder adquirir a función dun outro que incorpora dentro da propia identidade toda unha sucesión de alteridades compatíbeis coa súa memosfera. A transacción tradutiva é, así, o modelo exemplar dunha identidade como secuencia de alteridades (Nouss, 2005 e Baltrusch, 2006b).

paces de imitar e copiar de xeito autónomo e que se poderían ir espallando incontroladamente, iniciando unha nova forma de evolución memética que chegase a marxinalizar as persoas –unha especie de *matrix* manipuladora. Mais esta concepción dun automatismo memético, que adquire intelixencia propia a partir dun certo grao de complexidade, resulta demasiado ríxida e esquemática como para poder describir a complicadísima química da para/tradución e evolución culturais e das súas múltiples interdependencias e interactuacións cos cerebros humanos. Sobre todo se a concebirmos, con Nouss, como epistemoloxía e hermenéutica transcultural.

O que instiga a caer nesta perspectiva mecanicista é mais ben o trauma da perda de autonomía e de libre albedrío dunha identidade humana occidental que se supuña definíbel –unha perda que é radicalizada de xeito irónico por Blackmore coa súa conclusión de a nosa vida ser meramente vivida como mentira para proveito dos memes. Por unha banda, cómpre lembrar que a concepción da identidade uniforme do suxeito xa ficara abalada a principios do século XX, cando autores e autoras como por exemplo Fernando Pessoa, Virginia Woolf ou James Joyce demostraron en termos literarios que o eu non podía ser a única e uniforme orixe da creatividade humana. Pola outra banda, deberíamos ter en conta que a memética continúa e radicaliza un proceso de crecente autoreflexividade e de (auto)desvalorización das perspectivas ideográficas a favor das nomotéticas –un proceso xa moi prolífero no *fin-de-siècle* vienés e acentuado con grande énfase polos vangardistas de principios do século XX. Esta mudanza paradigmática foilles restando importancia ás perspectivas antropocéntricas –o propio Benjamin contribuíu a esta tarefa. Incluso a creatividade aparece agora como unha coprodución de xenes e memes que concorren na vida dunha persoa, chegando a un dos máis completos cuestionamentos da propia natureza das nosas ideas de control e identidade humanas até a actualidade. Os memes que procuran transmitirse a outro cerebro, libro ou obxecto, constitúen unha dinámica de formación cultural que ultrapasa a simple pretensión xenético-biolóxica de se perpetuar na próxima xeración. Esta dinámica de formación cultural sería unha tradución ou adaptación actualizadora da “pura lingua” benjaminiana. Unha identidade cultural non sería máis ca un “estado de ser eu” (Blackmore) nun momento concreto da dinámica para/tradutiva dos memes.

Este punto de vista extremo quereríámolo matizar, porén, coa imaxe dunha simbiose entre un corpo provisto dun “sentimento de si” (Damásio) e unha certa estrutura memética, fundamentada na capacidade (xenética) de imitación das neuronas espello, que relaciona o ‘suxeito’ con idiolectos e sociolectos diversos. Se é de proveito para un meme de se introducir na historia do eu dunha persoa, como argumenta Blackmore, tamén o é para o corpo, para a persoa física: aumenta as súas vantaxes xenéticas de reprodución, engadíndolles, ademais, a posibilidade de reprodución, filtración e selección ideolóxicas ou meméticas, xunto coas máis diversas experiencias de pracer e de dor. Así mesmo, o hóspede do meme pode combatalo coma se fose un virus, tanto dentro

como fóra de si. Nisto, pode actuar como un filtro ou un axente intelixente na selección e distribución memética da evolución, para proveito propio como doutros –dúas instancias que se han de confundir forzosamente neste proceso. Tal pode acontecer, por exemplo, na relación entre as persoas ateadas e os memes teístas, con toda a memosfera teísta aos que continuamente se ven expostas. Noutro panorama, unha alternancia de abertura e filtración memética tamén podería intensificar unha experiencia, sobre todo cando a receptividade en relación a outras variantes meméticas fornece unha sensación de pracer ou de dor para a persoa.

Popper (1972) xa colocara a cuestión se os contidos de pensamentos, teorías ou de obras de arte –os produtos mentais do mundo (3)– teñen realmente unha existencia obxectiva e independente dos nosos estados psíquicos. Da mesma forma, tamén a existencia dos memes espera aínda unha comprobación científica. Estas verificacións non se darán até que non xurda unha tecnoloxía capaz de visualizar, por exemplo, o traballo de neuronas específicas como as neuronas espello, en fin, de visualizar o que se considera un meme no cerebro humano<sup>26</sup>. Polo de agora, a hipótese memética permanece unha aposta entre outras, embora sexa unha aposta con aplicabilidades universais para a tradución e que, por iso, cómpre pór á proba tanto nas macro como nas microanálises.

### **Conclusións provisionais**

Sexa como for, tanto as neuronas espello coma a hipótese da existencia de memes funcionan para un esbozo de teoría holística da para/tradución como unha “tradução de uma língua que ainda não existe, e que nunca terá existido, numa língua com chegada dada” (Derrida, 1996:97). Non pode haber orixe, nin ‘identidade a si’ dunha lingua, dado que a tradución entre linguas sempre está precedida pola tradución e interpretación internas e, xa que logo, condicionada pola paratradución. As identificacións tradutivas –identidades e hábitos cognitivos instituíntes, sexan eles de resistencia ou de proxecto–, fican suxeitas a unha trama paratradutiva dentro dun fluído psicosocial (ou memético, se se quixer). Na sucesión de presentes deste fluído podemos apreciar o proceso histórico dunha dialéctica das tradicións e das súas traducións e interpretacións. Nel, o cometido da tradución e interpretación do noso tempo consiste, mais ca nunca, en transcreer de xeito crítico e eticamente comprometido as tradicións e memorias colectivas (ou memeplexos, se se quixer).

As neuronas espello xa nos indican un mecanismo celular que permite argumentar o proceso tradutivo tamén como un feito biolóxico. O proceso de simularmos as accións, intencións e emocións do outro de xeito automático,

---

26 As técnicas denominadas “neuroimaging” constitúen os primeiros pasos neste sentido. Porén, aínda se está lonxe de poder ‘ler’ un pensamento, de ver na actividade neuronal se un/ha está probando a beber café ou te, por exemplo.



situarían o fenómeno-idea da para/tradución xunto dunha posíbel base fisiolóxica da empatía e da convivencia social. Tanto o punto de vista neurocientífico coma a perspectiva concretamente memética, semellan confirmar a concepción filosófica dunha promesa de unicidade das linguas coas súas aberturas heterolóxicas. Neste sentido, as neuronas espello e os memes, vendo estes como a prolongación ideográfica da condición nomotética daquelas, poderían formar un marco para describir a evolución cultural e as imaxes do outro que estamos a traducir en termos de versións de uso e que estamos a construír en termos de historias de suxeitos.

Estas imaxes e historias do outro, tal como o caso do propio ‘orixinal’, dependen sempre de condicionamentos e interpretacións paratradutivas. A convención do ‘orixinal’ vén sendo, así como o libre albedrío, unha “ilusión benigna de usuario” dentro dun contexto paratradutivo en continua evolución –velaquí o principio da relatividade tradutiva. Non obstante, continuaremos a precisar da ‘historia’ dunha consciencia tradutiva do suxeito para poder analizar con certa precisión deslucamentos e tramas paratradutivas. Seguindo a Benjamin e a neurociencia actual, esta hipotética consciencia tradutiva ha de ser exemplificada como un conxunto de funcións e redes paralelas de procesamento condicionadas, por exemplo, pola promesa programática dunha unicidade das linguas, das formas e dos presentes históricos con que estas interactúan. Mais incluso o propio fenómeno da consciencia dun suxeito podería ser visto como unha para/tradución entre (sic) un conxunto (ou memeplexo) composto de normas e ideoloxemas e un sentimento de si corpóreo con que estes interactúan ao construír a historia dun eu.

A memética colabora na grande escrita e tradución desconstructiva de metanarrativas do eu, do libre albedrío, do logocentrismo, etc., e dos esencialismos fundacionais que lles foron sendo asociados. De ser a hipótese memética certa, corroboraría o imperativo para/tradutivo –tanto nun significado sistemático e categórico coma nun significado descritivo e hermenéutico restrinxido á practica tradutiva e interpretativa. Entón, metodoloxías e definicións ideográficas como a de Spivak (1999, p. 21) –“It is the difference between a generalizable semiotics that writes our life, and a cultural idiom that we must honorably establish so that we can ‘perform’ it as art.”– poderían nun futuro ser transformadas en nomotéticas. E tamén esta transacción tería un carácter tradutivo e interpretativo: apóiase no funcionar básico –tanto gramatical coma neurolóxico– de todas as linguaxes, visando sempre o “performativo desta promesa” que carece de “conteúdo propio”, e prometendo a benjaminiana “unicidade de uma língua por vir” que “reúne anticipadamente a língua” (Derrida, p. 99ss) e que sempre fica por ser reapropiada dentro do devir da evolución cultural (e memética, se se quixer). Se ben o movemento autoreflexivo da tradución do propio aparato tradutivo –tanto no seu aspecto físico coma no metafísico– e a propia adxudicación de sentido a partir dos parámetros paratradutivos escapan ao noso control, é neste devir tradutivo que se han de reafirmar os presentes

históricos de identidade e desidentidade dun suxeito na súa trama paratraduti-  
va. Nas palabras, aínda ideográficas, de Spivak (1999, p. 18):

Translation in this general sense is not under the control of the subject who is translating. Indeed the human subject is something that will have happened and as this shuttling translation, from inside to outside, from violence to conscience: the production of the ethical subject. [...] It is a done deal, precisely not a future anterior, something that will have happened without our knowledge, particularly without our control, the subject coming into being.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AAVV. “Mirror Neurons: Do We Understand Each Other Via Brain Simulations? Background Material on «Mirror Neurons»”, dispoñíbel en <<http://members.bainbridge.net/~bill.adams/mirrorneur.htm>> (última consulta do 24/4/2006).
- ÁLVAREZ LUGRÍS, Alberto 1999. “Memes of Translation. The Spread of Ideas in Translation Theory” [recensión], *Viceversa*, 5, 149-153.
- BALTRUSCH, Burghard 2005. “*Mudança posue tudo...* Acerca de tradución & paratradución da cultura”, *Grial*, XLIII, 165, 38-45, dispoñíbel en <http://webs.uvigo.es/paratraduccion/paratraduccion/BALTRUSCHBURGHARDparatraduccion.pdf>.
- (previsto para 2006a). “Tradução & Paratradução de Literaturas e Culturas Contemporâneas – Teoria e Prática”, en *A Beira*, 4, Covilhã: Universidade da Beira Interior.
- (previsto para 2006b). “De Estrangeiros a Migrantes: A Tradução como Paradigma de Pensamento na (Pós-) Modernidade (II)”, *Actas do Congresso Internacional de Filosofia “Pessoa & Sociedade”* (17-19 de Novembro de 2005), *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga: UCP, 2006.
- BARGH, John A. 2003. “Bypassing the Will: Towards Demystifying the Non-conscious Control of Social Behaviour”, en *The New Unconscious*, ed. por R. Hassin, J. Kleman e J. Bargh, Oxford: Oxford University Press (no prelo), dispoñíbel en <<http://pantheon.yale.edu/~jab257/publications.html>> (última consulta do 24/4/2006).
- BASSNETT, Susan e LEFEVERE, André 1990. *Translation, history and culture*. London: Pinter, 1990.
- BECK, Ulrich 1997. *Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- BENJAMIN, Walter (1923) 1991. “Die Aufgabe des Übersetzers”, en *Gesammelte Schriften*, ed. por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt: Suhrkamp, 9-21.

- BLACKMORE, Susan 1999. *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.
- BREITENBACH, Joana e ZUKRIGL, Ina 2000. *Tanz der Kulturen - Kulturelle Identität in einer globalisierten Welt*. Reinbek: Rowohlt.
- CANEDA, Teresa (previsto para 2006). "Of Strangers and Migrants: Translation as a Paradigm of Thought in the (Post) Modern Era (I)", *Actas do Congresso Internacional de Filosofia "Pessoa & Sociedade"* (17-19 de Novembro de 2005), *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga: UCP.
- CHESTERMAN, Andrew 1996. "Teaching translation theory: the significance of memes", en *Teaching Translation and Interpreting 3. New Horizons*, ed. por Cay Dollerup e Vibeke Appel, Amsterdam: Benjamins, 63-71.
- \_\_\_\_\_. 1997. *Memes of Translation. The Spread of Ideas in Translation Theory*. Amsterdam: Benjamins, 1997.
- \_\_\_\_\_. 2000. "Memetics and translation strategies", en *Synapse*, 5, 1-17, disponível en <<http://www.helsinki.fi/~chesterm/2000iMemetics.html>> (última consulta do 21/4/2006).
- CLAXTON, Guy 1986. *Beyond Therapy: The Impact of Eastern Religions on Psychological Theory and Practice*. London: Wisdom, 1986.
- COHEN, Jonathan D. 2005. "The Vulcanization of the Human Brain: A Neural Perspective on Interactions Between Cognition and Emotion", en *Journal of Economic Perspectives*, vol. 19, 4, 3-24.
- DAMÁSIO, António (1999) 2000. *O Sentimento de Si. O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência. (The Feeling of What Happens*, trad. por M.F.M. e P.E.A., revista polo autor). Mem Martins: Europa-América, 2000.
- DAPRETTO, Mirella, DAVIES, Mari S., PFEIFER, Jennifer H., SCOTT, Ashley A., SIGMAN, Marian, BOOKHEIMER, Susan Y. e IACOBONI, Marco 2006. "Understanding emotions in others: mirror neuron dysfunction in children with autism spectrum disorders", en *Nature Neuroscience*, 9, 28-30.
- DAWKINS, Richard (1976) 1989. *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- DENNETT, Daniel Clement 1990. "Memes and the exploitation of imagination", en *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 48, 127-135. *J Aesthetics Art Criticism* 48: 127-135.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Consciousness Explained*. Harmondsworth: Penguin, 1991.
- \_\_\_\_\_. 1995. *Darwin's Dangerous Idea*. London: Penguin, 1995.
- \_\_\_\_\_. 1998. *Brainchildren: Essays on Designing Minds*. Cambridge: MIT Press, 1998.
- DERRIDA, Jacques 1972. *La dissémination*. Paris: Minuit, 1972.
- \_\_\_\_\_. (1996) 2001. *O monolinguismo do outro ou a Prótese de Origem (Le monolinguisme de l'autre, ou, La prothèse d'origine*, trad. de Fernanda Bernardo). Porto: Campo das Letras.

- EVERETT, Daniel L. 2005a. “Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã”, *Current Anthropology*, vol. 46, 4, 620-646, dispoñíbel en <<http://www.journals.uchicago.edu/CA/journal/issues/v46n4/>> (consulta do 3/5/2006).
- 2005b. “Biology and Language: A consideration of alternatives”, *Journal of Linguistics*, 41, 157-175.
- 2006. “On Cultural Constraints on Pirahã Grammar” [debate con V. Bambini, C. Gentili e P. Pietrini], *Current Anthropology*, vol. 46, 1, 143-145, dispoñíbel en <<http://www.journals.uchicago.edu/CA/journal/issues/v47n1/>> (consulta do 3/5/2006).
- FERNÁNDEZ OCAMPO, Anxo 2005. “O despeito de Mami Wata: a actitude holística nos estudos sobre tradución”, en *Viceversa*, 9/10, 71-80. Dispoñíbel en <<http://webs.uvigo.es/paratraduccion/paratraduccion/FERNANDEZOCAMPOANXOparatraduccion.pdf>>.
- (2006). “Antropoloxía dos espazos da tradución e da interpretación”, dispoñíbel en <<http://webs.uvigo.es/paratraduccion/paratraduccion/>> (consulta do 3/5/2006).
- GALLESE, V. 1998. “Mirror neurons: from grasping to language”, en *Consciousness Bulletin*, Outono, 3-4.
- GALLESE, V. e GOLDMAN, A. 1998. „Mirror neurons and the simulation theory of mind-reading“, en *Trends in Cognitive Sciences*, 12, 493-501.
- GARRIDO VILARIÑO, Xoán Manuel 2004. *Traducir a Literatura do Holocausto: Tradución / Paratradución de Se questo è un uomo de Primo Levi*. Teses de doutoramento da Universidade de Vigo 2004-2005. Vigo: Universidade de Vigo, 2004. [En CD-ROM].
- 2005. “Texto e paratexto. Tradución e paratradución”, *Viceversa*, 9/10, 31-39. Dispoñíbel en <<http://webs.uvigo.es/paratraduccion/paratraduccion/GARRIDOVILARINOXOANparatraduccion.pdf>>.
- HOLDEN, Constance 2004. “The Origin of Speech”, en *Science*, 27, vol. 303, 1316-1319, tamén dispoñíbel en <<http://www.sciencemag.org/cgi/content/full/303/5662/1316>> (consulta do 24/4/2006).
- IACOBINI, M.e LENZI, L. L. 2002. “Mirror neurons, the insula and empathy”, en *Behavioural and Brain Sciences*, 25, 39-40.
- KEMPERMANN, Gerd 2006. *Adult Neurogenesis: Stem Cells and Neuronal Development in the Adult Brain*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2006.
- KLEIN, Melanie 1984. *Works*. 4 vols. New York: Free Press.
- LIBET, Benjamin 1985. “Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action”, en *Behavioural and Brain Sciences*, 8, 529-566.
- LUNA ALONSO, Ana e MONTERO KÜPPER, Silvia 2006. *Tradución e política editorial da literatura infantil e xuvenil*. Vigo: Universidade de Vigo, col. TRADUCIÓN & PARATRADUCIÓN, n.º 2, 2006. Dispoñíbel en <<http://webs.uvigo.es/paratraduccion/paratraduccion/paratraduccion2-web.pdf>>

- MIRANDA, Antônio 2000. “Sociedade da informação, identidade cultural e conteúdos”, en *Ciência da Informação*, vol. 2, n.º 29, tamén dispoñíbel en <<http://www.ibict.br/cienciadainformacao/include/>> (consulta do 6/4/2006).
- MONTERO KÜPPER, Silvia 2004. *O Comportamento tradutivo do alemán ao galego: análise da tradución dos verbos modais alemáns*. Teses de doutoramento da Universidade de Vigo 2004-2005. Vigo: Universidade de Vigo, 2000. [En CD-ROM].
- NOUSS, Alexis 1995. “La traduction comme OVNI”, en *Meta*, 3, 335-342.
- \_\_\_\_\_. 1998. “Théorie de la traduction: de la linguistique à l’herméneutique”, dispoñíbel en <<http://www.univ-lyon2.fr/crtt/nouss.htm>> (consulta do 07/03/03).
- \_\_\_\_\_. 2005. *L’horizon philosophique de la traduction*. Propos recueillis, enregistrés, numérisés et mis en ligne par José Yuste Frías, Vigo: Universidade de Vigo, Grupo de Investigación Tradución & Paratradución [documentos MP3], dispoñíbel en <<http://webs.uvigo.es/paratraduccion/seminarionous>> (consulta do 15/12/05).
- POPPER, Karl 1972. *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. e ECCLES, John 1977. *The Self and its Brain*. Berlin etc.: Springer-Verlag International, 1977.
- RAMACHANDRAN, Vilayanur S. 2000. “Mirror neurons and imitation learning as the driving force behind ‘the great leap forward’ in human evolution”, dispoñíbel en <[http://www.edge.org/3rd\\_culture/ramachandran/](http://www.edge.org/3rd_culture/ramachandran/)> (consulta do 6/3/2006).
- \_\_\_\_\_. 2006. “Zellen zum Gedankenlesen” [entrevista], en *Der Spiegel*, 10, 6/3/2006, 138-141.
- SARAMAGO, José 2003. “Todo son traducciones, todos somos traductores”, IV Congreso Latinoamericano de Traducción e Interpretación, Buenos Aires 1-4/V/2003, dispoñíbel en <<http://www.traductores.org.ar/congresos.asp>> (consulta do 2/VI/2006).
- SNOW, Charles Pervy 1964. *The Two Cultures and a Second Look. An Expanded Version of the Two Cultures and the Scientific Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty 1999. “Translation as Culture”, en *Translating Cultures*, ed. por Isabel Carrera Suárez, Aurora García Fernández e M. S. Suárez Lafuente, Oviedo/Hebden Bridge: KRK/Dangaroo, 17-30.
- TOURY, Gideon 1998. “A Handful of Paragraphs on ‘Translation’ and ‘Norms’” en *Translation and Norms*, ed. por Christina Schäffner, Clevedon etc.: Multilingual Matters, 10-32.
- VENUTI, Lawrence 1995. *The Translator’s Invisibility: A History of Translation*. London/New York: Routledge, 1995.
- VERMEER, Hans J. 1997. “Translation and the «Memes»”, en *Target*, 9:1, 155-166.

- WITTGENSTEIN, Ludwig (1952) 1989. *Philosophische Untersuchungen*. [Vol.1 das obras completas]. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1989.
- YUSTE FRÍAS, José 2005. “Desconstrucción, traducción y paratraducción en la era digital”, en Yuste Frías/Álvarez LUGRÍS (eds.) 2005: 59-82. Disponible en <<http://webs.uvigo.es/paratraduccion/paratraduccion/YUSTE-FRIASJOSEparatraduccion.pdf>> e <<http://webs.uvigo.es/jyuste/Jose-YusteFrias 2005c.pdf>>
- \_\_\_\_\_ e ÁLVAREZ LUGRÍS, Alberto (eds.) 2005. *Estudios sobre traducción: teoría, didáctica, profesión*. Vigo: Universidade de Vigo, col. TRADUCCIÓN & PARATRADUCCIÓN, n.º 1, 2005. Disponible en <<http://webs.uvigo.es/paratraduccion/paratraduccion/paratraduccion1-eb.pdf>>
- ZIMA, Peter V. 1989. *Ideologie und Theorie. Eine Diskurskritik*. Tübingen: Francke, 1989.
- Žižek, Slavoj (1999) 2001. *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política. (The Ticklish Subject. The Absent Centre of Political Ontology, trad. de Jorge Piatigorsky)*. Buenos Aires etc.: Paidós, 2001.