

Apropiación cultural como injusticia epistémica. Sobre el problema de hablar por otros

Cultural Appropriation as Epistemic Injustice. About the Problem of Talking for Others

Felix Alejandro Cristiá Batista*
felix.cristia@ucr.ac.cr

 <https://orcid.org/0000-0003-3786-7444>
Universidad de Costa Rica

Artículo de reflexión derivado de investigación

Recepción: 3 de febrero de 2021

Aprobación: 22 de junio de 2021

<https://doi.org/10.18273/revfil.v21n1-2022004>



Resumen: el presente texto aborda el problema de la apropiación cultural desde la injusticia epistémica y la ignorancia activa, es decir, teniendo como base el perjuicio a los sujetos como fuentes de conocimiento. La apropiación cultural debería ser entendida como una forma de injusticia epistémica que: a) involucra necesariamente una reducción de credibilidad de los sujetos como fuentes de información según estereotipos establecidos por los grupos hegemónicos; b) la apropiación epistémica de su producción cultural; y c) la gestión de la ignorancia por parte de los grupos dominadores para fortalecer sus posiciones.

Palabras clave: apropiación cultural; injusticia epistémica; espacio y lugar; gestión de la ignorancia; epistemologías de la ignorancia.

Abstract: this essay addresses the problem of cultural appropriation from epistemic injustice and active ignorance, that is, based on the harm to subjects as sources of knowledge. It will be proposed that cultural appropriation should be understood as a form of epistemic injustice that: a) necessarily involves a reduction in the credibility of subjects as sources of information according to stereotypes established by hegemonic groups; b) the epistemic appropriation of their cultural production; and c) the management of ignorance by the dominant groups to strengthen their positions.

Keywords: cultural appropriation; epistemic injustice; space and place; ignorance management; epistemologies of ignorance.

*Puertorriqueño. Licenciado en Arquitectura y estudiante de maestría en Filosofía de la Universidad de Costa Rica.

1. Introducción

No resulta extraño que cuando queremos informarnos sobre alguna cultura busquemos las fuentes de información que nos parezcan más confiables, las que en numerosos casos provienen de grupos o personas externas a dicha cultura. Existen, por supuesto, varias razones que inciden en esto: la globalización, las fuentes de información respaldadas por autoridades académicas, los recursos de investigación o la capacidad adquisitiva de los grupos que financian investigaciones, lo que ha repercutido en el modelo hegemónico desde donde se estudia.

¿Por qué si queremos, por ejemplo, conocer acerca de la cultura maya, leemos los trabajos de profesionales europeos o norteamericanos más que a los mismos descendientes de estos grupos étnicos? Una respuesta rápida podría ser que los profesionales han hecho un exhaustivo estudio según métodos ampliamente aceptados y establecidos, y sus aportes son de más fácil difusión; o por otro lado, que los descendientes de los mayas no estén lo suficientemente capacitados para hablar objetivamente sobre la cultura de sus ancestros según una formación especializada, y aunque lo estuvieran, ¿dicha información sería igual de confiable que la que sigue métodos rigurosos del sistema académico hegemónico?

Uno de los discursos de la globalización es la universalización de las culturas, reconociendo a la civilización como pluralista y multicultural, sin embargo, ¿quiénes son los mayores beneficiados?, ¿los grupos que establecen los acuerdos generales que constituyen los marcos referenciales de estudio? A pesar de los intentos de enaltecer la riqueza multicultural de la especie humana, las diferenciaciones sociales y raciales no solo persisten, sino que incluso parecen ser necesarias para lograr la efectividad del discurso globalizante (entendido como lo predominantemente occidental), lo cual a su vez está relacionado con la hegemonía cultural. En efecto, existen tradiciones y costumbres que suelen asimilarse, copiarse o suplantarse. A propósito del proceso de “occidentalización”, esta subsunción de lo local a la idea de humanismo universal, Helio Gallardo apunta:

La sociedad occidental sólo puede funcionar estableciendo *diferenciaciones* que transforma en *discriminaciones*, rebajamientos, en explotación, en exclusiones. En este proceso destructivo, que no comprende sólo al mundo de los pobres sino que a *los empobrecidos de todo el mundo*, genera sus sentimientos y prácticas de apropiación y su arrobada autoidentificación. (Gallardo, 2018, p. 94)

Es precisamente esta autoidentificación la que llega a estar en riesgo cuando abordamos el problema de hablar por otros. Miranda Fricker llama injusticia epistémica a las formas de injusticia que causan “un mal a alguien en su condición específica de sujeto de conocimiento” (Fricker, 2017, p. 17), y acontece

cuando la información dada por determinado sujeto es reducida o menospreciada por personas ajenas a su grupo étnico o social, lo que puede representar una primera condición para un eventual proceso de apropiación cultural.

Existen dificultades en cuanto a establecer el momento en que la apropiación cultural (entendida como ‘hacer propio’ algo) sucede, y, por ser en cierta medida inevitable, no debería considerarse siempre perjudicial. James Young (2005) afirma que se debería diferenciar la apropiación cultural en sentido general de la apropiación cultural de “ofensa profunda”, que se da incluso sin la necesidad de que los miembros de la comunidad afectada estén al tanto de la apropiación. Para Loretta Todd (1990), por el contrario, la apropiación cultural es por sí misma perjudicial, pues se opone a la “autonomía cultural”, es decir, al derecho a las historias personales no mediadas. Rowell (1995) por su parte, en una crítica a Young, sitúa el problema de la apropiación cultural desde una base: cuando un grupo dominante toma la voz (o en un sentido más amplio, la expresión) de un miembro de otra cultura.

Así bien, surge una pregunta inicial: ¿qué es exactamente lo perjudicial de la apropiación cultural? El hecho de que determinadas poblaciones no sean tomadas en cuenta para contribuir en la formación y educación de su propia cultura se debe a un proceso global que ha contado con varios momentos, donde los grupos dominantes terminan albergando la tradición histórica de explicar el mundo desde su propia perspectiva. Por ello, en el presente ensayo nos disponemos a evidenciar las implicaciones que tiene la injusticia epistémica en la valoración y apropiación de los aportes culturales de distintos grupos sociales ante el discurso de un humanismo universal.

Por lo tanto, se demostrará que la injusticia epistémica testimonial, como la reducción de credibilidad de sujetos según los estereotipos que los representan, es un concepto que permite entender el perjuicio que supone la apropiación cultural. A continuación, abordaremos el papel de la localización, tanto en los procesos de déficit de credibilidad como en los de apropiación, “Dado que la ocupación de la tierra tiende a resultar en la ocupación de psiques, el espacio físico es un tema tan importante en situaciones opresivas como el espacio geográfico”¹, apunta Shannon Sullivan (2006, p. 136). Finalmente, analizaremos cómo lo anterior influye en la apropiación de la fuente misma de conocimiento, proceso que llamaremos apropiación epistémica, condición necesaria para que se lleve a cabo una apropiación cultural ofensiva.

El problema que nos compete no es sencillo; no se debe confundir el *hablar por* otros con el *hablar sobre* otros (Alcoff, 1992). Si bien en numerosos casos las fuentes de información principales se hacen desde marcos de referencia

¹ Traducción propia. Todas las traducciones de las referencias bibliográficas originalmente escritas en inglés son propias.

creados por los grupos hegemónicos, esto no quiere decir que siempre tengan por motivo intenciones perjudiciales contra las poblaciones que estudian o de quienes toman y usan deliberadamente sus aportes culturales, pues en muchos casos se profesa una auténtica admiración o interés en ellos. Por lo tanto, en el problema también subyace el papel de la ignorancia acerca de si se está causando un daño al hablar por otros, o bien, si realmente no se quiere saber si se está causando ese daño.

2. Injusticia epistémica y sujeto estereotipado

Cuando se intenta estudiar distintas culturas suele hacerse desde un determinado marco metodológico construido sobre conceptos y teorías creadas por sujetos ajenos a los pueblos que se investigan, es decir, los métodos de investigación establecidos por la civilización occidental de tradición eurocéntrica. Esta *hegemonía global* suele establecer las pautas y condiciones de estudio de las distintas culturas y pueblos. De esta noción de hegemonía se desprende la *hegemonía cultural*, la supremacía de una cultura con respecto a otras, donde la primera establece una serie de condiciones que afectan y dominan a las segundas.

Estas prácticas han desembocado en una noción generalizada de las identidades de los distintos grupos humanos, donde convergen conocimientos históricos junto a estereotipos y prejuicios. Para ilustrar lo anterior, utilicemos como ejemplo el caso de los pueblos originarios americanos, y más específico aún, de la cultura cabécar², cuyos integrantes han habitado el territorio costarricense desde por lo menos 2000 años antes de la llegada de los europeos a las costas. Si pretendiéramos estudiar y reconstruir la historia de sus ancestros es común comenzar por lo que han dejado. En un sentido general podríamos decir que el conocimiento sobre su religión y hábitos se obtiene a partir de los rastros encontrados; en segunda instancia se podría utilizar como fuente de información los actuales descendientes de este pueblo, tomando en cuenta que se carece de testimonio escrito directo. A partir de estos datos el investigador, desde su marco de estudio sistematizado y ampliamente aceptado, reconstruye la memoria del grupo étnico.

¿Pero qué pasa cuando mucho de este conocimiento proviene de fuentes indirectas, por ejemplo: conquistadores y misioneros, los cuales ya estaban condicionados a emitir juicios previos sobre estos grupos? O lo que es más problemático (y que quizá nos concierne más), ¿qué ocurre cuando todavía hoy son menospreciados como sujetos de conocimiento de su propia cultura? A propósito de esto bien apunta Linda Alcoff:

² Grupo étnico autóctono de Costa Rica. El segundo más numeroso después de los Bribri. Habitan principalmente en las zonas de Chirripó y Talamanca.

Como filósofos y teóricos sociales, estamos autorizados en virtud de nuestras posiciones académicas para desarrollar teorías que expresen y abarquen las ideas, necesidades y objetivos de los demás. Sin embargo, hay que empezar a preguntarnos si se trata de una autoridad legítima. (Alcoff, 1992, p. 7)

Muchas veces estos estudios se transforman en publicaciones avaladas por los sistemas académicos. ¿Pero normalmente quién es su autor? La respuesta que se podría esperar es la de “un buen informante”, una persona capacitada para ser un sujeto de conocimiento³, es decir, que estudió en alguna institución académica certificada o que posee experiencia y trayectoria en similares campos de investigación. Es usual que este buen informante provenga de una cultura ajena, que utilice una lengua ajena, y en síntesis, que posea una visión de mundo ajena con respecto a los grupos que investiga, llegando a provocar en ocasiones una “arrogancia epistémica” (Medina, 2013). Esto no se trata, de ningún modo, de desestimar las intenciones de los investigadores ni tampoco poner en duda sus intereses en distintas culturas, pues así se ha construido gran parte de la historia humana, sino más bien, de acercarnos al papel del informante.

Un autor reconocido ha ganado su puesto según una trayectoria avalada por un sistema que lo legitima, por lo que ha adquirido un alto grado de credibilidad, mientras que el sujeto de información, siguiendo con el caso cabécar, no pasa a ser mucho más que evidencia, en otras palabras, pasa de ser sujeto de conocimiento a objeto de información y, por lo tanto, un agente al que se le resta importancia como informante. Para Miranda Fricker, el déficit de credibilidad es una característica de lo que denomina “injusticia testimonial”, una forma de “injusticia epistémica”⁴, es decir, cuando alguien es disminuido o ignorado como sujeto de conocimiento.

En términos muy generales, la disfunción prejuiciosa de la práctica testimonial puede ser de dos tipos. O bien el prejuicio se deriva de que se otorgue a la hablante más credibilidad de la que se le otorgaría en otras condiciones (un *exceso de credibilidad*) o bien se deriva de que se le otorgue menos credibilidad de la que recibiría en otras condiciones (un *déficit de credibilidad*). (Fricker, 2017, p. 41)

José Medina (2013) menciona que las injusticias epistémicas pueden presentarse “como el acceso desigual y la participación en las prácticas del conocimiento, las dinámicas testimoniales viciadas, los fenómenos de marginación hermenéutica, por nombrar algunos centrales” (p. 3). Un sujeto de conocimiento,

³ Cabe resaltar lo que entiende Miranda Fricker (2017) como un “buen informante”, aquel que sea portador de ciertas propiedades que nos permitan reconocer en él o ella: 1) que se encuentre ubicado en el contexto de lo que queremos saber, y 2) que sea sincero con la información que da.

⁴ A pesar de que Fricker analiza dos formas principales de injusticia epistémica: injusticia testimonial e injusticia hermenéutica, en el presente trabajo hacemos énfasis a la injusticia testimonial prejuiciosa.

como podría ser un indígena cabécar, posee desde una perspectiva popular una serie de condiciones que le hacen perder credibilidad ante los grupos dominantes por simplemente pertenecer a su comunidad. Por ello es preciso reconocer que “Las categorías raciales se construyen histórica, social, económica y psicológicamente y, no obstante, son reales por serlo” (Sullivan, 2006, p. 128). Estos juicios previos que se emiten sobre los distintos grupos étnicos son alimentados por el mismo sistema que los estudia, y en el imaginario colectivo de la civilización hegemónica, estos crean, a veces sin advertirlo, una imagen mental inmediata, una noción general sobre su identidad y modo de comportamiento, en otras palabras, un estereotipo.

Ahora bien, Fricker diferencia un estereotipo de un prejuicio⁵, ya que el primero posee una mayor carga de carácter ético y epistémico (involucra intenciones y razones). Pero Fricker hace otra separación: el prejuicio identitario y el prejuicio identitario negativo⁶, pues no todos los prejuicios producen efectos éticamente perjudiciales. En este sentido, el identitario negativo ocurre cuando se persiste en el prejuicio, “tras el cual subyace una o más motivaciones éticas perniciosas, como el odio o el desprecio racial” (Fricker, 2017, p. 68). Es normal que las diferenciaciones conceptuales aparezcan en la medida en que se abordan casos específicos, pero también pueden llegar a ser un obstáculo para la mejor comprensión del problema principal. Con base en lo que hemos visto, para la autora existen estereotipos prejuiciosos y no prejuiciosos, haciendo referencia al último como un “error sincero”, no intencional, o bien, un producto de una “mala suerte moral”. No quedándose aquí, también diferencia los prejuicios identitarios de los no identitarios. A propósito de estos nos dice:

Aquellos grupos sociales que están sometidos a prejuicio identitario son, por ello, susceptibles de padecer un déficit de credibilidad injusto, también tendrán tendencia, por la misma razón, a que sencillamente no se les pida que compartan sus pensamientos, sus juicios, ni sus opiniones. (Fricker, 2017, p. 213)

Sin embargo, ¿podemos imaginar un estereotipo que no posea un prejuicio identitario? Posiblemente no: un estereotipo debe estar necesariamente ligado a un prejuicio relacionado a la identidad⁷. Para establecer un estereotipo primero se necesita tener un conocimiento básico, sea cierto o no, de determinado sujeto al que va dirigido, y a partir de este se llega a una generalización que se aplicará a todos los miembros del grupo en que este sujeto se llega a reconocer como tal. También defendemos que un estereotipo es siempre negativo, aun cuando

⁵ Entendiendo prejuicio en un sentido general como un juicio previo sin tener conocimiento; y estereotipo como una imagen mental que alberga una asociación de características ampliamente aceptada de un grupo social, “la cual encarna una generalización” (Fricker, 2017, p. 69).

⁶ Esta diferenciación es útil, pues en el prejuicio identitario negativo prevalece el deseo personal por encima de la búsqueda de conocimiento, cuestión que a la larga se convierte en intención de injusticia, que llevado al ámbito social instaura la injusticia testimonial sistémica/estructural.

⁷ Cabe destacar que lo ‘identitario’ no refiere solamente a una cuestión geográfica o étnica, sino que también comprende clases sociales o géneros, por ejemplo, la “identidad de caballero” que menciona Fricker (2017).

beneficie a alguien en determinada situación, pues se le está dando a esa persona una carga epistémica que no tendría en situaciones habituales; sin embargo, los estereotipos son parte de los juicios que se emiten socialmente, por lo que son prácticamente inevitables. Preguntémosnos ahora, ¿si el prejuicio desaparece, el estereotipo aun así permanece? Si la respuesta es no, entonces habría que aceptar el prejuicio como la condición necesaria del estereotipo. Por ello, aquí nos aventuraremos a afirmar que pueden existir prejuicios no identitarios, como apunta la autora, pero no estereotipos sin prejuicios no identitarios.

De vuelta a los indígenas cabécares, el estereotipo, que como hemos visto es siempre identitario, brinda al resto de las personas ajenas a ellos juicios previos sobre su cultura y formas de vida, desembocando en que creamos más fácilmente a los que hablan por ellos sobre ellos, que a ellos mismos, pues “La credibilidad de una persona así sobre un tema determinado sufre ya un déficit tan prejuicioso que no se solicita nunca su testimonio potencial [...]” (Fricker, 2017, p. 213). Por lo tanto, el déficit de credibilidad puede desembocar en el silenciamiento de los grupos de los cuales se está hablando.

Ahora bien, lo anterior ha sido el resultado de varios momentos que pueden ser identificados y definidos, y lo que podría llegar a ser más problemático aún, la injusticia epistémica basada en el déficit de credibilidad de acuerdo a la identidad de determinado grupo abre la puerta para mayores perjuicios. Si bien el estudio de la apropiación cultural en relación con la injusticia epistémica no es algo tan nuevo (Matthes, 2016), a veces se pierde de vista el factor espacial. Para entender los momentos que relacionan el déficit de credibilidad con la apropiación cultural, se hace necesario analizar el papel de la ‘localización’, es decir, desde dónde se está hablando, puesto que tiene repercusiones en la manera en que tal explicación es difundida y aceptada.

3. De la localización y el control de la tierra

Una de las formas en que se manifiesta la legitimidad del ‘occidentalismo’ es en la posesión de la tierra. A propósito de esto Shannon Sullivan (2006), haciendo referencia a casos de Estados Unidos, nos habla de los hábitos inconscientes del privilegio que ostentan los ‘blancos’⁸, no solo con la tierra, que adquiere un carácter de objeto poseído legalmente, sino también con todo lo que forma parte de ella. “Mercantilizando pueblos y culturas no-blancos, los hábitos inconscientes del privilegio blanco tienden a transformarlos en objetos para la apropiación y uso de los blancos” (Sullivan, 2006, p. 122). Aquí tenemos, por supuesto, una relación entre la hegemonía y el ser *blanco* como síntesis de lo occidental predominante. ¿Por qué debemos centrarnos ahora en la localización en relación con los sujetos de conocimiento? A propósito de esto Linda Alcoff (1992) sostiene que

⁸ Sullivan parece utilizar la palabra ‘blanco’ para referirse a los comportamientos de los grupos dominadores, más que a una cuestión de origen o identidad.

hay un reconocimiento creciente de que el lugar desde donde se habla afecta el significado y la verdad de lo que se dice y, por lo tanto, no se puede asumir la capacidad de trascender la ubicación. En otras palabras, la ubicación de un hablante (que tomo aquí para referirme a su ubicación social o identidad social) tiene un impacto epistémicamente significativo en las afirmaciones de ese hablante y puede servir para autorizar o desautorizar el discurso de uno. [Traducción propia] (pp. 6-7)

Pero para entender mejor la ‘localización’ del hablante, se hace necesario abordar primeramente el tema de la ubicación geográfica. Sullivan, en su obra *Revealing whiteness*, efectúa un análisis de la problemática racial desde un estudio de relaciones, es decir, desde procesos sociales más que como objetos de estudio. David Harvey (2018), impulsado por la necesidad de analizar estos procesos a través del espacio, lo llama “teoría de las relaciones internas”, pues “Cada momento está constituido como una relación interna de los otros dentro del flujo de la vida social y material” (Harvey, 2018, p. 110). Así bien, la toma de la tierra posee implicaciones en torno a factores ontológicos, psicológicos, económicos y geográficos, al ser estas mutuamente constituyentes y no aspectos aislados a los que posteriormente se le intentan establecer relaciones estructurales. Un ejemplo de esto es el proceso de ‘civilizar’ a los nativos americanos, caso que Sullivan utiliza para apoyar su argumentación, lo que supone momentos relacionados al control de la tierra, su integración en el sistema hegemónico, y finalmente, la manera en que son percibidos dentro de este.

3.1 El mal salvaje por domesticar

Siguiendo con el ejemplo de los pueblos originarios de América, Sullivan (2006) destaca la diferencia que había entre los nativos y los recién llegados europeos en cuanto a la relación con la tierra, siendo esta muy importante en la cosmovisión de los primeros. La tierra, así como el aire y otros elementos de la naturaleza, no era algo que se podía poseer como propiedad (o fragmentar como lotificación), que se pudiera comprar o vender, tal cosa era inconcebible para los nativos norteamericanos. Siguiendo a Sullivan, los colonizadores opinaban que los nativos, al no concebir a la tierra como propiedad, reafirmaban su carácter nómada, confirmando su incivilidad, pues estarían en contra del principio de individualidad que los reconocería como ciudadanos. Por lo tanto, al progresar lo suficiente los procesos de dominación sobre la tierra, los conquistadores se preguntaron qué hacer con sus antiguos ‘dueños’.

Dada la relación recíproca entre la civilización y el uso adecuado de la tierra, los políticos del siglo XIX en los Estados Unidos se preguntaron si asignar parcelas de tierra individuales en las reservas a los nativos americanos debería ser un medio para asimilar a

los nativos americanos en la civilización o una recompensa para aquellos nativos americanos que ya lo habían hecho. [Traducción propia] (Sullivan, 2006, pp. 130-131)

Para los europeos, que no podían concebir que una tierra no tuviera dueño (*vacuum domicilium*, todo lo que no tiene dueño se puede poseer), con la toma de la tierra e intentos de ‘civilizar’ a los nativos, pudieron expandir sus dominios, y con esto expandir el sistema geoeconómico que trajeron consigo. De aquí que la posesión de la tierra posea implicaciones ontológicas, económicas, psicológicas y geográficas internamente relacionadas, pues “cambiar las relaciones de los indígenas con la tierra implica cambiar la ontología indígena” (Sullivan, 2006, p. 131). Con el transcurso de la historia, los conquistadores otorgan la ciudadanía a los nativos: de esta manera se incorporan al modelo hegemónico de propiedad y se doblegan ante sus normas, es decir, su civilidad radica en su derecho a ser consumidores libres. Por otro lado, debido a intentos de retribuir a los pueblos originarios una vez bien establecido el sistema hegemónico, también se llevaron a cabo, desde países grandes como Estados Unidos hasta pequeños como Costa Rica, programas de repartición y delimitación de tierras a los nativos de manera oficial. Pero el sistema, que toma y manda, nunca pierde:

Debido a que los nativos americanos que tenían títulos de propiedad tenían que pagar impuestos sobre la tierra, muchos pronto empobrecieron y se vieron obligados a vender sus parcelas. La venta de tierras indígenas significó que el sistema de derechos de patentes tuvo un gran éxito en otro aspecto: redujo aún más la cantidad de tierra bajo el control de los nativos americanos. [Traducción propia] (Sullivan, 2006, p. 131)

El ‘fracaso’ de los nativos como propietarios, desde la perspectiva del capitalista blanco⁹, no hace más que evidenciar la condición de ‘salvaje’ de estos grupos, y de esta manera opera una “protección de conciencia” del dominador, es decir, que la culpa no es del sistema que más bien los intentó retribuir, sino de la naturaleza y cultura de los mismos grupos (estereotipo); de aquí el factor psicológico de los hábitos inconscientes relacionado con los factores geoeconómicos. Por lo tanto, argumenta Sullivan, “la ocupación de la tierra tiende a resultar en la ocupación de psiques” (Sullivan, 2006, p. 136).

El orgullo que provoca haber instaurado una hegemonía global (económica y civilizatoria), y de ratificar su eficacia, nunca hubiera podido ocurrir sin las contribuciones (voluntarias e involuntarias) de innumerables grupos. Pueblos reducidos, expulsados de sus tierras o recludos a lugares definidos por los

⁹ José Medina, siguiendo el pensamiento de Charles W. Mills y, como veremos más adelante, nos dice que la ‘ignorancia blanca’, “la ignorancia activa y recalcitrante de las subjetividades blancas privilegiadas sobre asuntos raciales— involucra de manera crucial tanto la auto-ignorancia racial como la ignorancia social de otros racializados” (Medina, 2013, p. 18).

dominadores, se vuelven el testimonio visible de la segregación geográfica. Pero el proceso de segregación es al mismo tiempo un proceso de integración; por un lado, se hace un reconocimiento/distanciamiento de algún grupo como el 'otro', y por otro, se les intenta involucrar en el sistema global de consumo.

Pero el reconocimiento como consumidor no implica necesariamente el reconocimiento como ser humano civilizado, ni en igualdad de condiciones como sujeto de conocimiento, lo que posibilita que su cultura se convierta en parte del mismo sistema de consumo para el disfrute de los dominadores, o bien, de los grupos privilegiados que hoy en día suelen ver a estas comunidades con nostalgia y atracción a pesar de que todavía siguen estando relegadas social y espacialmente.

3.2 El buen salvaje como fuente de información

Cuando por fin no quedaron tierras por reclamar, donde se terminaría imponiendo el sistema capitalista, también comenzaron a expandirse nuevos medios de comercialización que voltearían la mirada hacia las culturas 'diferentes' y las transformarían en experiencias. Se romantiza la naturaleza y a los que viven en constante relación con ella en un intento de alimentar un discurso de rechazo al extremo materialismo e individualismo de la vida occidental y al avance abrasador de la urbanización en todas las áreas posibles del planeta. Los pueblos originarios entonces pasan de ser salvajes ignorantes a sabios que viven en armonía con su entorno, y de los que se pueden aprender modos alternativos de vida, desembocando en nuevas formas de opresión que involucran el aspecto cultural.

Esta percepción de presunto respeto por las culturas originarias se puede reflejar en las actitudes de 'museificar' —como menciona Sullivan— las costumbres de estos pueblos y el interés por entender su visión de mundo. Se resguardan los objetos arqueológicos o artísticos que han sobrevivido y con los que se puede reconstruir la historia de sus antepasados. Se estudian sus visiones religiosas, incluso se intenta replicar sus prácticas espirituales. Despiertan ahora un profundo interés y hasta se convierten en campos de especialización profesional, quedando finalmente reducidos a una serie de conceptos generales, de ahí la importancia —y problema— del estereotipo.

Si pensamos que los estereotipos sociales son una imagen que expresa una asociación entre un grupo social y uno o más atributos, y que de ese modo encarnan una o más generalizaciones acerca de ese grupo social, entonces queda más claro que su impacto sobre el juicio puede resultar más difícil de detectar que el de una creencia con el mismo contenido. (Fricker, 2017, p. 72)

¿Podríamos decir que la apropiación de la tierra es una condición de posibilidad para una eventual apropiación cultural? Quizá, pero la apropiación cultural, concepto que suele generar confusiones acerca de cuándo llega

a producirse, debería esclarecerse primero con el fin de evitar discusiones arbitrarias¹⁰. Entenderemos la apropiación cultural en un sentido negativo, es decir, se lleva a cabo cuando se ocasiona un perjuicio contra algún grupo, y, por lo tanto, contra los individuos que lo conforman en virtud de su capacidad de sujeto productor de conocimiento. Por consiguiente, ahora nos dispondremos a ver cómo la apropiación cultural implica un proceso de apropiación de conocimiento previo (déficit de credibilidad y asimilación de prácticas) que pone en suspensión la autoría del sujeto afectado. Así bien, a este estado intermedio entre la justicia epistémica y la apropiación cultural lo llamaremos ‘apropiación epistémica’.

4. Apropiación cultural e ignorancia activa

¿Qué se considera apropiación cultural? ¿Vestir con prendas de una tradición ajena? ¿Practicar alguna doctrina religiosa considerada exótica, o incluso enseñarla y lucrar con ella? Normalmente la apropiación cultural es pensada de manera peyorativa, pero ¿cómo establecer lo que hace injusta o perjudicial esta práctica en un mundo que se muestra pluricultural, globalizado e interconectado?

En un sentido general, la apropiación cultural se refiere a cuando se adoptan costumbres o producciones de una cultura diferente de quien la toma. James Young entiende por apropiación cultural —aunque hace énfasis en la apropiación de producciones artísticas— aquella que se manifiesta como: apropiación de tema (*Subject Appropriation*), “cuando alguien de afuera representa a miembros o aspectos de otra cultura” (Young, 2005, p. 136) en una obra propia, por ejemplo, una pintura; y apropiación de contenido (*Content Appropriation*), cuando, por ejemplo, un artista “utiliza los productos culturales de otra cultura en la producción de su propio arte” (Young, 2005, p. 136); de esta manera hace la separación con respecto a la apropiación de objetos¹¹.

Para expandir la discusión, Richard A. Rogers (2006) llega a establecer cuatro categorías de la apropiación cultural ligadas a las estructuras sociales y las relaciones de poder: intercambio cultural, dominio cultural, explotación cultural y transculturación. No obstante, para la presente exposición haremos énfasis en el dominio cultural (cuando una producción cultural queda subsumida en la de los dominantes)¹²; y la explotación cultural, “la apropiación de elementos de una cultura subordinada por una cultura dominante sin reciprocidad sustantiva, permiso y/o compensación” (Rogers, 2006, p. 477).

¹⁰ Por ejemplo, cuando la apropiación cultural refiere a suplantación cultural o expropiación, los cuales, por supuesto, poseen implicaciones distintas con respecto a nuestro tema en cuestión.

¹¹ Esta tercera clase de apropiación —nos dice Young— refiere a la apropiación de objetos físicos de culturas ajenas, por ejemplo, cuando un grupo extrae piezas arqueológicas de un sitio para llevarlas a museos de su país. Se descarta esta clase de apropiación porque no refiere a la apropiación cultural aquí tratada, es decir, la que posee implicaciones epistémicas.

¹² Cabe hacer notar que también se puede considerar dominación cultural a la situación inversa: cuando los grupos subsumidos a la cultura dominante adoptan prácticas culturales de esta última.

La apropiación cultural puede condenarse moralmente por diversas razones: al adoptar una cultura ajena para su uso en un contexto diferente puede ocasionar que el mensaje o el simbolismo encontrado en el objeto de la apropiación termine siendo despojado de su sentido. Algo tan simple como una prenda de vestir, alejada de su cultura de origen para incorporarla al mercado internacional, afirma de alguna manera que la única valía de tal prenda es su valor estético. Casos más conocidos, como la popularidad del yoga en occidente, en numerosas ocasiones desvinculan esta práctica del complejo sistema espiritual y cosmológico del que forma parte originalmente, para ser reducida a una cuestión de salud física y creencias espirituales superficiales.

Lo cierto es que existen prácticas culturales que pierden su total sentido si se desprenden de los ritos que las originaron, por lo que esta desvinculación debería ser considerada una forma de injusticia epistémica, ya que afecta la cultura de origen como fuente productora de conocimiento, y no quedándose aquí, sus costumbres y prácticas son incorporadas dentro de un sistema-mundo hegemónico que lo modifica según sus intereses; de aquí que la apropiación cultural implique una ‘apropiación epistémica’. Con esta última nos referimos al proceso mediante el cual, previo a la disminución de credibilidad de determinado sujeto como fuente de información, su conocimiento pasa a ser autoría legítima de otro individuo o grupo.

El problema acontece cuando el acto de apropiación no es intencionalmente inmoral; en muchas ocasiones no se pretende afectar a un determinado grupo. Por ello Young separa la mera apropiación cultural de la *apropiación cultural ofensiva*, siendo la segunda en la que cae la carga ética, pues comete una ofensa que “ataca los valores fundamentales o el sentido de sí mismo de una persona” (Young, 2005, p. 137). Young pone los ejemplos de dos novelistas ‘blancos’ que ambientaron varias de sus novelas en comunidades americanas nativas, las cuales muchas se mostraron ofendidas, por un lado porque opinaban que los novelistas malinterpretaron sus costumbres, y por el otro, porque se sintieron ridiculizados. A pesar de que aquí no estamos discutiendo las buenas o malas intenciones de los autores con respecto a estas comunidades, se evidencia la necesidad de definición de lo que debería ser la apropiación cultural como injusticia. Es por este problema que aquí se propone juzgar la apropiación cultural según el sujeto sea disminuido (como fuente de conocimiento) o ignorado. Sobre esta situación, y refiriéndose particularmente a las comunidades indígenas americanas, Gallardo recordaba a Luis Cardoza y Aragón:

Él escribía: “La cultura dominante deja en la sombra a lo demás, que es igualmente representativo y ejerce acción sobre los dominadores” y “A tal punto de negación y de enajenaciones hemos conducido a los indios, que ellos no se reconocen sino a medias en ese pasado. Los hemos despojado aún de su pasado, explotándolo como un pasado nuestro [...]”. (Gallardo, 2018, p. 300)

4.1 Apropiación epistémica y manejo de la ignorancia

La estructura social y académica encargada de abordar aspectos culturales de los distintos pueblos no es justa o injusta, sino que se desenvuelve en un sistema que ha internalizado todos los procesos vistos a lo largo de la presente exposición, lo que permite emitir juicios y aceptar las producciones culturales desde donde se están difundiendo. Así bien, si no siempre media una mala intención, ¿cómo opera la ignorancia de saber si estoy causando algún perjuicio en la apropiación? Alison Bailey (2007) argumenta que la ignorancia también llega a ser una producción social activa, es decir, que a menudo “lo que la gente sabe depende de su ubicación social” (p. 77), y por lo tanto, también lo que se elige no saber.

A diferencia de la ignorancia entendida en un sentido general como una deficiencia de información u omisión accidental en la comprensión, que no obstante puede corregirse, autores como Charles W. Mills (2017) y Elizabeth Spelman (2007) sostienen que el manejo de la ignorancia es un recurso utilizado por algunas personas, normalmente situadas en posiciones socialmente hegemónicas, para fortalecer su posición epistémica social. A propósito de esto, José Medina (2013) argumenta que

los poderosos pueden ser consentidos no solo por disfrutar de manera desproporcionada del privilegio de saber (o, más bien, de que se asuma saber), sino también por tener el privilegio de no saber o de no necesitar saber. A veces, hay dominios completos con los que quienes se encuentran en una posición privilegiada no necesitan familiarizarse. (p. 32)

De ser así, la ignorancia de los que se apropian de una producción cultural no se manifiesta únicamente ignorando que pueden causar algún daño con su acción, sino en *no querer saber* si lo están haciendo. Siguiendo el pensamiento de James Baldwin, Spelman comenta que la ignorancia

es al menos a veces un logro espantoso; conseguir crearlo y conservarlo puede requerir un esfuerzo grotescamente prodigioso. Y donde hay costos y beneficios asociados con lo que uno sabe o no sabe, con lo que uno quiere saber o no quiere saber, es probable que la ignorancia necesite gestión. (Spelman, 2007, p. 120)

Por lo anterior, la autora considera esta ignorancia como activa, es decir, existe una inclinación (voluntad) de mantener esa ignorancia, pues su gestión salva la conciencia de muchas personas que, al no querer saber si están causando un perjuicio a algún grupo como autores o productores de conocimiento, evitan pensar que se les debe algo, o en el peor de los casos, quieren que tal perjuicio sea falso. La persistencia de la ignorancia activa puede provocar un reforzamiento

de las diferencias sociales, por ello la apropiación epistémica debe considerarse un mecanismo de opresión, y sus efectos pueden llegar a comprenderse de mejor manera en casos de apropiación cultural. A muchos de estos pueblos, después de haberles despojado sus tierras, de sucumbir ante el globalismo, ¿qué es lo único que les queda para mantener viva su herencia? Regresando al problema de hablar por los demás, Alcoff destaca que es necesario reconocer que

no solo la ubicación es epistémicamente sobresaliente, sino también ciertas ubicaciones privilegiadas son discursivamente peligrosas. En particular, la práctica de personas privilegiadas que hablaban por o en nombre de personas menos privilegiadas en realidad resultó (en muchos casos) en aumentar o reforzar la opresión del grupo hablado. (Alcoff, 1992, p. 7)

La apropiación epistémica que conduce a la apropiación cultural ofensiva es perjudicial porque ya no se trata únicamente de reducir la credibilidad de los sujetos como fuentes de conocimiento, sino de no necesitarlos en lo absoluto; tomar sus obras, sus costumbres, y con esto termina siendo amenazada su propia identidad. La apropiación epistémica termina siendo el medio por el cual se legitima a un ser humano como fuente de conocimiento cuando dicha información era producto original de otros, desembocando en la duda de si realmente se les debe algo a los sujetos afectados, incluyendo su propia cultura.

5. Conclusiones y consideraciones

Antes de pensar en la incorporación de las distintas comunidades humanas a los medios de información dominantes, o que se establezcan normas que mitiguen el impacto de la apropiación cultural ofensiva, deberíamos preguntarnos: ¿cómo dotar de mayor credibilidad a un determinado grupo dentro de la estructura referencial predominante?

Como hemos visto, no todo lo que popularmente se etiqueta como apropiación cultural lo es en términos de perjuicios. Utilizar una obra de producción indígena no debe ser considerado como apropiación en este sentido; tampoco lucrar con obras influenciadas por estas de alguna manera, por lo que aquí hemos intentado establecer una base para poder juzgar este acto según su efecto perjudicial, esta es, que la apropiación cultural debe poseer necesariamente una injusticia epistémica, que no solo se trate de la disminución del sujeto estereotipado como fuente de conocimiento, sino también de la apropiación epistémica, es decir, cuando su conocimiento cultural termina siendo reclamado por un grupo ajeno o externo, o bien, no se reconocen como fuentes, y de esta forma otros son los que terminan escribiendo su historia.

No se trata de no hablar de los distintos grupos en lo absoluto, pues tal como reconoce Linda Alcoff (1992), eso también devendría en un problema: “si no hablo en nombre de los menos privilegiados que yo, ¿estoy abandonando mi responsabilidad política de hablar en contra de la opresión, una responsabilidad en la que incurre el mero hecho de mi privilegio?” (p. 8). Sobre esto también es necesario aclarar que hay que hacer la diferenciación, como sugiere esta autora —y a la cual nos hemos referido al inicio del presente trabajo—, entre *hablar por otros* y *hablar sobre otros*, siendo este último un medio para visibilizar el aporte de los distintos grupos sin despojarlos de su facultad de sujetos de conocimiento, en lugar de tomarlos como simples objetos de información.

Tampoco se trata de que los distintos grupos étnicos se transformen en los únicos voceros e informantes de su propia cultura, sino de modificar las instituciones para poder incorporarlos en una visión realmente pluralista de las civilizaciones humanas, teniendo en cuenta que la solución no radica en absorber o asimilar lo local en lo global, más bien en formar puntos de encuentro donde las distintas visiones de mundo puedan convivir de manera independiente pero ser difundidas en igualdad de condiciones. José Medina, en su estudio sobre resistencia, opresión racial e injusticia epistémica, comenta que “la agencia responsable requiere más que un autoconocimiento mínimo: requiere un *conocimiento social mínimo* de los demás y un *conocimiento empírico mínimo del mundo*”¹³ (Medina, 2013, p. 127), acentuando con esto el reto de los sistemas educativos. Se trata de adquirir la responsabilidad con el conocimiento para que el mismo pueda ser contrastado con las formas de opresión.

El papel de la ignorancia activa no debería tomarse como secundario, sino transversal. Como argumenta Spelman (2007), en la gestión de la ignorancia subyace un miedo a que la apropiación cultural sea considerada perjudicial, porque esto implica consecuencias y responsabilidades que pueden afectar la visión que tienen los grupos hegemónicos sobre sí mismos y del mundo que han forjado. En este tipo de ignorancia opera una creencia sobre determinado grupo y clases sociales (estereotipos) que, no obstante, resiste a ser contrastada.

Las personas son recompensadas o castigadas por lo que saben o no saben, quieren saber o no quieren saber, y por eso bien pueden tener interés en el manejo de la ignorancia propia y ajena. El manejo de tal ignorancia es una labor tanto individual como social. (Spelman, 2007, p. 126)

Hoy en día se reconoce el valor pluricultural de las sociedades humanas alrededor del mundo, pero esto no implica que sean percibidas o tratadas de la misma manera. Los grupos hegemónicos suelen enorgullecerse de sus naciones, pero tal orgullo no hubiera sido posible sin el aporte —a menudo— invisibilizado

¹³ Estas forman parte de lo que Medina llama la *tesis de los mínimos cognitivos*.

de otros grupos. Así bien, el reconocimiento de todos los seres humanos como —precisamente— humanos debe seguir al reconocimiento de sus aportes, sin perder de vista que el multiculturalismo no implica homogeneidad, sino culturas diversas que forman parte de una humanidad global que

Junto con una orientación igualitaria de fondo, apoya el multiculturalismo: una celebración de la diversidad; una tendencia a considerar que cada comunidad tiene el derecho a vivir de acuerdo con sus propias normas culturales y que los descendientes biológicos de la comunidad tienen derecho a ser educados en “su propia” cultura; [...] y un impulso hacia la preservación cultural contra influencias externas (otras culturas, globalización, comercio), vistas como amenazas homogeneizadoras a la pureza y autenticidad de la cultura. [Traducción propia] (Anderson, 2010, p. 7)

¿Cómo lograr una ‘justicia epistémica’ desde el punto de vista de la apropiación cultural? Lo que debería imperar para la restitución de los sujetos como fuentes de conocimiento son: en primer lugar, el reconocimiento de los grupos como productores de conocimiento; en segundo, la aceptación de las responsabilidades de los grupos hegemónicos, proceso que implica la aceptación de una gestión de ignorancia social; y finalmente, programas estructurales (institucionales) de retribución e incorporación a los marcos referenciales de conocimiento.

Referencias

- Alcoff, L. (1992). The Problem of Speaking for Others. *Cultural Critique*, (20), 5-32. <https://doi.org/10.2307/1354221>
- Anderson, E. (2010). *The Imperative of Integration*. Princeton University Press.
- Bailey, A. (2007). Strategic Ignorance. En S. Sullivan & N. Tuana (Eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance* (pp. 77-94). SUNY Press.
- Fricke, M. (2017). *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. (R. García Pérez, trad.). Herder.
- Gallardo, H. (2018). *Fenomenología del ladino de mierda. Violencia y resistencia*. Arlekin.
- Harvey, D. (2018). *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*. Traficantes de sueños.

- Matthes, E. (2016). Cultural Appropriation without Cultural Essentialism? *Social Theory and Practice*, 42(2), 343-366. <https://doi.org/10.5840/soctheorpract201642219>
- Medina, J. (2013). *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford University Press.
- Mills, C. (2017). *Black rights/White wrongs. The Critique of Racial Liberalism*. Oxford University Press.
- Rogers, R. (2006). From Cultural Exchange to Transculturation: A Review and Reconceptualization of Cultural Appropriation. *Communication Theory*, 16(4), 474-503. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2885.2006.00277.x>
- Rowell, J. (1995). The Politics of Cultural Appropriation. *The Journal of Value Inquiry*, 29(1), 137-142.
- Spelman, E. (2007). Managing Ignorance. En S. Sullivan & N. Tuana (Eds.), *Race and Epistemologies of Ignorance* (pp. 119-131). SUNY Press.
- Sullivan, S. (2006). *Revealing Whiteness. The Unconscious Habits of Racial Privilege*. Indiana University Press.
- Todd, L. (1990). Notes on Appropriation. *Parallelogramme*, 16(1). 24-33.
- Young, J. (2005). Profound Offense and Cultural Appropriation. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 63(2), 135-146. <https://doi.org/10.1111/j.0021-8529.2005.00190.x>