

EL CONFLICTO ENTRE LOS DERECHOS CULTURALES Y LOS DERECHOS DE LOS ANIMALES NO HUMANOS: UNA PROPUESTA DE MEDIACIÓN

**O CONFLITO ENTRE OS DIREITOS CULTURAIS E OS
DIREITOS DOS ANIMAIS NÃO-HUMANOS:
UMA PROPOSTA DE MEDIAÇÃO**

**THE CONFLICT BETWEEN CULTURAL RIGHTS
AND NON-HUMAN ANIMAL RIGHTS:
A PROPOSAL FOR MEDIATION**

Enviado: 30/09/2018

Aceptado: 13/11/2018

Antonio Muñoz Cuenca

MA in International Studies on Media, Power and Difference. Universitat Pompeu Fabra

Email: antoniomunyo@gmail.com

Este artículo explora las posibilidades de la comunicación intercultural como mediador ético en aquellas situaciones en que la defensa de los derechos de los animales no humanos entra en conflicto con el reconocimiento de excepciones legislativas para las tradiciones de minorías étnicas o culturales que implican el uso de los mismos. Argumento por qué estas prácticas culturales, asumiendo la sintiencia como criterio de consideración moral, deben ser entendidas como nocivas para los animales y que debemos oponernos a ellas de la misma forma que nos oponemos a las prácticas nocivas cuando estas son perpetradas contra seres humanos. Justifico por qué es compatible una posición que entienda los derechos de los animales como universales con el rechazo del colonialismo o el imperialismo cultural. Finalmente propongo dos estrategias de mediación ética a partir de dos de las características de la comunicación intercultural propuestas por Bennet (1998): el énfasis en la diferencia y el etnorelativismo ético.

Palabras clave: especismo, derechos culturales, comunicación intercultural, relativismo cultural

Este artigo explora as possibilidades da comunicação intercultural como mediadora ética em situações em que a defesa dos direitos dos animais não-humanos entra em conflito com o reconhecimento de exceções legais para as tradições de minorias étnicas ou culturais que envolvem o uso de animais. Argumento acerca das razões pelas quais essas práticas culturais, assumindo a sentiência como critério de consideração moral, devem ser entendidas como prejudiciais para os animais e que devemos nos opor a elas da mesma forma como nos opomos às práticas nocivas quando são perpetradas contra os seres humanos. Justifico os motivos pelos quais uma posição que estabeleça os direitos dos animais como sendo universais é compatível com a rejeição do colonialismo ou do imperialismo cultural. Finalmente, proponho duas estratégias de mediação ética baseadas em duas propriedades da comunicação intercultural, como proposto por Bennett (1998): a ênfase na diferença e o etnorrelativismo ético.

Palavras-chave: especismo, direitos culturais, comunicação intercultural, relativismo cultural

This article exposes the possibilities of intercultural communication as an ethical mediator in those situations where the defense of the non-human animal rights conflicts with the recognition of legislative exceptions for cultural practices that involve the use of non-human animals. I argue about the reasons why these cultural practices, assuming sentience as a criterion of moral consideration, should be understood as harmful to animals and that we should oppose to them in the same way that we oppose to harmful practices when they are perpetrated against human beings. I justify why a position that understands the rights of animals as universal is compatible with the rejection of colonialism or cultural imperialism. Finally, I propose two strategies of ethical mediation based on the emphasis on two properties of intercultural communication, as proposed by Bennett (1998): the emphasis on the difference and the ethical ethno-relativism.

Key Words: speciesism, cultural rights, intercultural communication, cultural relativism

Introducción

Angry Inuk (Arnaquq-Baril, 2006) es un documental sobre la dominación y aniquilación de los pueblos indígenas del Ártico por el poder colonial. En él se defiende la industria de caza de focas, argumentando que organizaciones ambientalistas internacionales como *Greenpeace*¹ o la *Humane Society International* están limitando el único medio de subsistencia de estas comunidades. Según el enfoque del documental, se considera que las estrategias orquestadas por las ONGs occidentales tienen sus raíces en el capitalismo colonial, la supremacía blanca y el eurocentrismo y, por lo tanto, refuerzan la dominación colonial. Tanto las organizaciones ambientalistas como las organizaciones por la defensa de los derechos de los animales son acusadas continuamente de repetir patrones neocolonialistas y supremacistas, al intentar instaurar en las denominadas sociedades no occidentales valores que se identifican, o al menos se entienden, como eurocéntricos. Algo similar ocurre cuando en los estados liberales, dada la proliferación de las migraciones y diásporas en la era de la globalización, algunos grupos étnicos demandan excepciones a nivel legislativo que protejan determinadas prácticas culturales.

El objetivo de este artículo es analizar de qué forma puede darse una respuesta que sea “moralmente aceptable y políticamente viable” (Kymlicka, 1996, p. 13) a los diversos conflictos que se derivan cuando las demandas de consideración de los animales como sujetos de derechos entran en conflicto directamente con “el reconocimiento de la identidad de grupos minoritarios y la acomodación de sus diferencias culturales” (p. 25). La comunicación intercultural puede ser una vía para dar respuesta a la resolución de dichos conflictos si bien la misma debe tener en cuenta necesariamente dos cuestiones de suma importancia si pretende constituirse en una herramienta de mediación y proponer soluciones prácticas a dichos conflictos de valores. En primer lugar, una cuestión ética: ¿deben prevalecer los derechos² culturales de las minorías sobre los derechos de los animales no humanos? En segundo lugar, una cuestión política: ¿puede

¹Actualmente, *Greenpeace* defiende la caza sostenible de focas, tal y como es denominada, llevada a cabo por las comunidades indígenas del ártico alegando que es una tradición que debe ser preservada puesto que fomenta la conservación del ecosistema ártico y que la misma no supone una amenaza para las poblaciones de focas.

²Considero oportuno hacer algunas precisiones para evitar posibles confusiones terminológicas en el uso del concepto ‘derechos’. En primer lugar, hay que señalar que no asumo ningún tipo de iusnaturalismo ni iuspositivismo. Cuando me refiero a ‘derechos de los animales’, ‘derechos humanos’ o ‘derechos culturales’ asumo la idea de la existencia de derechos morales, tal y como son entendidos por Dworkin (1978), previos al reconocimiento positivo de los mismos. Es decir, salvo que se exprese lo contrario, al hablar de derechos lo hago en un sentido moral y no jurídico. En ocasiones hago referencia a ‘excepciones culturales’ o ‘excepciones legislativas’, en esos casos me refiero al derecho en términos positivos.

la consideración de los animales no humanos como sujetos de derechos ser entendida como una forma de neocolonialismo o eurocentrismo? Ambas cuestiones deben ser abordadas si lo que pretendemos es evaluar las posibilidades de la comunicación intercultural para mediar en dichos conflictos, con propuestas que sean compatibles con la defensa de los derechos de los animales y los derechos culturales de grupo.

Para tal objetivo, en la primera sección expondré qué entiendo por prácticas culturales nocivas y por qué clasifico entre ellas aquellas prácticas culturales que dañan a los animales no humanos. Seguidamente, en la sección segunda, argumentaré por qué los derechos culturales no deben prevalecer sobre la consideración moral de los animales no humanos y por qué considerar los derechos de los animales como universales es compatible con promover su defensa desde posiciones no colonialistas. En la tercera sección comentaré algunas características de la comunicación intercultural y sugeriré, en la sección cuarta, algunas vías para el desarrollo de estrategias que puedan servir como procedimientos de mediación en estos conflictos. Finalmente presentaré las conclusiones de este ensayo.

1. Las prácticas culturales nocivas contra los animales no humanos

El término multiculturalismo puede incluir una gran variedad de acepciones. Kymlicka (1996) distingue dos tipos de sociedades multiculturales que denomina modelos de “pluralismo cultural”. Por un lado, la multiculturalidad que resulta de “la incorporación de culturas, que previamente disfrutaban de autogobierno y estaban territorialmente concentradas en un Estado mayor” (p. 24). Estos grupos son los que Kymlicka designa como minorías nacionales en el marco de estados multinacionales. Por otro lado, la multiculturalidad de Estados con diversidad de grupos étnicos surgidos de la inmigración individual y familiar. En otro sentido, multiculturalismo, en una acepción mucho más amplia, entendida como la radical idea de que deben tolerarse otras formas de vida y expresiones culturales, y que debe promoverse la diversidad cultural. Ahora bien, si analizamos de cerca esta concepción del multiculturalismo, veremos cómo no resiste la reconciliación con las convicciones igualitarias y la libertad individual, puesto que muchas culturas no aceptan el principio de que todas las personas merecen el mismo respeto y consideración moral (Cohen, Howard & Nussbaum, 1999).

Tal y como comenta Okin (1999), algunos defensores de los derechos de grupo argumentan que incluso a aquellas culturas que no consideran los derechos de sus miembros individuales, deben otorgárseles derechos de grupo si su estado de minoría

pone en peligro la continuidad de su cultura (Margalit, 1994). Otros consideran que no todas las minorías deben tener derechos especiales pero, así y todo, dichos grupos tienen el derecho de constituirse como tales en un sentido cultural e identitario en una sociedad liberal (Kukathas, 1992). Ambas posiciones son inconsistentes con el valor liberal de la libertad individual, que sostiene que los derechos de grupo no deben prevalecer sobre los derechos individuales de sus miembros. También desde el feminismo se ha cuestionado que dicha posición defienda la igual consideración moral entre hombres y mujeres, ya que tienden a tratar los grupos culturales como homogéneos, sin poner atención a las diferencias culturales internas de sus miembros, quedando la esfera privada al margen de esas consideraciones (Okin, 1999). Esta cuestión es especialmente relevante si tenemos en cuenta que algunas tradiciones y prácticas culturales pueden resultar nocivas para mujeres, niñas, personas de capacidades diferentes o enfermos crónicos.

Las expresiones culturales reflejan una serie de valores y creencias de las comunidades y pueden ser expresiones puntuales o abarcar varios periodos e, incluso, hasta generaciones. Estas prácticas culturales tienden a articular significados, relaciones sociales y económicas, ritos de paso y aspectos religiosos que dotan a dichas comunidades de identidad propia. Muchas de estas prácticas culturales son beneficiosas —o, al menos, inocuas— para todos los miembros de dichas comunidades, mientras que otras son perjudiciales, en la mayoría de las ocasiones, para un grupo específico de dicha comunidad, como las mujeres o las niñas. Una extensa lista, aunque no exhaustiva, de prácticas nocivas basadas en la tradición, superstición o aspectos religiosos incluiría la mutilación genital femenina, agresiones con ácido, supersticiones sobre los bebés, maldiciones, dotes y matrimonios concertados, crímenes de honor, esclavitud infantil, abandono de niñas o niños por brujería (Consejo Internacional de ONG sobre la Violencia contra los Niños, 2012), el infanticidio femenino, caza de brujas, *trokosi*³ tabúes relacionados con la comida, embarazo forzado, muertes por honor, matrimonio infantil, precoz o forzado (Centro de Derechos Reproductivos, 2010).

Además de las mencionadas prácticas nocivas, muchas culturas practican tradiciones o expresiones culturales que implican el uso, mutilación o muerte de animales no humanos. La persistencia de estas prácticas en un contexto de estados liberales, sumada a la creciente preocupación por los derechos de los animales y la

³Ritual por el cual niñas son entregadas a un santuario local como una forma de tributo por el pecado cometido por un familiar de la niña. La niña que ha sido entregada como *trokosi* pasa, a partir de ese momento, a desempeñar diversas tareas y funciones dentro del santuario en un régimen de esclavitud.

consideración moral de los mismos dan lugar a diversos conflictos de valores y posiciones éticas tanto en aquellos Estados liberales post-coloniales que con minorías étnicas con rasgos culturales ancestrales o pre-coloniales (Estados plurinacionales), como en aquellos Estados liberales modernos en los que proliferan las prácticas nocivas para los animales como resultado de la acogida de grupos migratorios con una cultura distinta a la del grupo dominante o mayoritario (Estados poliétnicos).

La cuestión sobre la acomodación de los derechos culturales de grupo en el contexto de sociedades multiculturales, cuando el ejercicio de dichos derechos implica afectar de forma negativa a animales no humanos ya sea mutilándolos, asesinandolos o cazándolos, ha sido desarrollada desde diversas disciplinas como la ética, la política y la antropología. Canadá (Kitossa, 2000; Sowry, 2014) y Australia (Sowry, 2014; Wewer, 2018) son dos casos paradigmáticos ampliamente analizados en la literatura existente. Ambos Estados, desde su independencia, han tenido que enfrentarse a la cuestión de cómo el respeto, tolerancia y protección de las prácticas culturales de las minorías deben articularse con los valores de los Estados liberales y con la creciente preocupación por los derechos de los animales. Canadá presenta una gran diversidad de casos, como por ejemplo las demandas del pueblo Inut respecto al derecho a la caza de ballenas para subsistencia o el derecho, legalmente reconocido, de los Haudenosaunee a la caza del ciervo en las áreas protegidas de Short Hills Provincial Park (Kymlicka & Donaldson, 2015). En Estados Unidos, especialmente relevante es el caso del derecho a la caza de subsistencia y la caza ritual de los pueblos nativos (Bronner, 2008), en concreto el caso de los Makahy su defensa de la caza de ballenas con fines culturales (Firestone & Lilley, 2008). También existe el caso del sacrificio ritual de la santería cubana en Miami (Casal, 2003), que merece especial mención por algunas similitudes con los conflictos desencadenados en Europa por el sacrificio ritual *sechita*⁴ en Alemania (Judd, 2003) y el sacrificio ritual *dhabh*⁵ en Holanda (Kurth & Glasbergen, 2017). En África, la defensa del sacrificio ritual en Sudáfrica (Twala & Hlalele, 2012) o los conflictos derivados de la protección de los parques naturales como medida para la protección de especies (González, 2017). En esta línea, con relación a la expansión del conservacionismo a nivel internacional, se han generado otros conflictos entre la defensa de los valores relativos a la protección de las especies y la defensa de prácticas culturales como el consumo de tortugas marinas en las Islas del Pacífico (Khubchandani & Mehul, 2016).

⁴En la tradición judaica es el sacrificio ritual que se sigue para la obtención de carne considerada kosher.

⁵En la tradición islámica es el sacrificio ritual que se sigue para la obtención de carne considerada *halal*.

En términos generales, la mayor parte de estos estudios tratan de responder a una serie de cuestiones, derivadas de la controversia entre la protección de los animales y el respeto de las prácticas culturales: ¿debe la legislación, en materia de bienestar animal, contar con excepciones que permitan el sacrificio de animales prescindiendo del aturdimiento previo tal y como exige el sacrificio ritual islámico y judío? ¿Está justificado desplazar comunidades aborígenes para proteger espacios naturales con el objetivo de conservar especies en peligro de extinción? ¿Desde qué supuestos puede justificarse la caza de subsistencia? ¿Qué supuestos deben cumplir determinados grupos para que puedan atenerse a excepciones culturales que permitan prácticas nocivas contra animales? ¿Pueden ser las demandas de las organizaciones a favor de los animales consideradas una forma de intervencionismo cultural o eurocentrismo? ¿Puede alguien que defiende a los animales sostener al mismo tiempo una excepción cultural en el caso de derechos de los pueblos aborígenes? ¿Qué diferencia hay entre las demandas de cuotas balleneras excepcionales para Japón y para los Makahpor razones culturales? Lejos de tratar de dar una respuesta a cada una de estas preguntas, en la próxima sección definiré lo que considero las dos cuestiones fundamentales que residen a dichos debates y por qué motivo la comunicación intercultural debe tenerlas en cuenta para poder elaborar estrategias de mediación en este tipo de conflictos.

2. El conflicto entre los derechos culturales y los derechos de los animales

Las cuestiones planteadas con anterioridad suscitan dos debates. El primero de ellos, ético: ¿Deben prevalecer los derechos culturales de las minorías sobre los derechos de los animales no humanos? El segundo, político: ¿Puede la consideración de los animales no humanos como sujetos de derechos ser entendida como una forma de neocolonialismo o eurocentrismo?

La cuestión en torno a la prevalencia de los derechos culturales por sobre los derechos de los individuos no humanos podría plantearse de la siguiente manera: preguntarnos si estaríamos dispuestos a defender un determinado derecho cultural de forma que prevalezca sobre los derechos de los individuos cuando estos últimos son seres humanos. En este contexto, entiendo por universalidad, que un determinado valor no puede ser sometido a escrutinio o interpretación a partir de un marco cultural determinado, sino que se trata de un valor accesible y compartido ampliamente por todos los sujetos que merecen tal consideración. En este sentido entendemos que los

derechos humanos⁶, especialmente los derechos negativos, son derechos universales, es decir, que todos los sujetos humanos tienen al menos el derecho a no ser dañados, esclavizados, a que su vida sea protegida y a que no se coarte su libertad.

Esta concepción universalista se torna problemática cuando analizamos conflictos surgidos en sociedades multiculturales, puesto que existe una gran diversidad de posiciones respecto a lo que cada pueblo o cultura considera la responsabilidad moral que debemos tener, o no, con los animales no humanos, y que adquiere especial relevancia si consideramos la larga historia de imposición cultural que Occidente ha ejercido sobre otros pueblos (Donaldson & Kymlicka, 2011). Extender la cuestión de los derechos animales siguiendo la lógica que permitió superar el debate de la universalidad de los derechos humanos, evitando cualquier forma de relativismo moral, puede entenderse como un paso consistente si nos atenemos a las razones que tenemos para sostener la universalidad de los derechos de los animales.

La mayoría de los animales no humanos, al igual que los seres humanos, son seres sintientes (Griffin, 1981), capaces de tener experiencias subjetivas positivas y negativas y, por lo tanto, tienen intereses propios en no sufrir, disfrutar de sus vidas y (en algunos casos) seguir viviendo (De Grazia, 1996; McMahan, 2005; Singer, 1979). Además, el especismo, es decir, “la consideración o tratamiento desfavorable e injustificado de aquellos que no están clasificados como pertenecientes a una o más especies particulares” (Horta, 2010, p. 244), es una forma injustificada de discriminación basada en la especie y, por lo tanto, debe ser rechazada. Esta es una posición compatible con las principales teorías éticas y podemos encontrar defensas de esta en el utilitarismo (Singer, 1979), el igualitarismo y el prioritarismo (Faria, 2014; Horta, 2016), así como posiciones que rechazan el especismo desde puntos de vista deontológicos (Korsgaard, 2005), o basados en el carácter como la ética de la virtud (Nussbaum, 2006) o la ética del cuidado (Adams & Donovan, 2007). Es precisamente esta característica de la *sintiencia*, la capacidad de tener experiencias subjetivas positivas y negativas, la que dota de relevancia moral a humanos y no humanos y la que nos obliga a tener en cuenta los intereses de los mismos, y de cómo nuestras acciones u omisiones pueden afectarlos de forma negativa.

⁶Cuando hablo de derechos humanos asumo una concepción dualista de los mismos, a saber, la existencia de un derecho moral (valor) previo al reconocimiento legal de los mismos. Es por ello, salvo que exprese lo contrario, cuando hago mención a “derechos humanos” me refiero precisamente a la existencia de al derecho moral previo al reconocimiento del mismo por lo que distinguiré entre “derechos humanos” y “Declaración Universal de los Derechos Humanos”.

Si nos atenemos única y exclusivamente a la *sintiencia* como criterio de consideración moral, la ética animal es incompatible con una defensa de aquellas prácticas que impliquen el daño de animales basadas en una defensa de los derechos culturales. Por otro lado, aquellas posiciones éticas situacionistas que consideran que todo valor debe ser abordado desde el contexto y que dependiendo del contexto deben tolerarse las prácticas nocivas perpetradas contra animales no humanos, deberían ser capaces de explicar, o al menos dar cuenta, de qué criterios siguen para situar a humanos y no humanos en distintos círculos de consideración moral. Es decir, si tenemos razones para oponernos a la ablación, debemos oponernos a las prácticas que son nocivas para los animales no humanos, ya que de lo contrario estaremos ejerciendo una discriminación especista. Por lo contrario, si no nos oponemos a la ablación porque sostenemos algún tipo de ética situacionista, deberemos dar cuenta de qué razones y qué criterio de consideración moral es el que defendemos para asumir dicha posición.

Tal y como sostienen Will Kymlicka y Sue Donaldson (2011) el debate sobre la universalidad de los derechos humanos mantiene una gran similitud con la universalidad de los derechos de los animales y no tenemos ninguna razón para justificar dicha asimetría, a pesar de la persistencia de posiciones culturales contrarias ampliamente arraigadas y de que se trate de un reto extremadamente difícil, pero, al fin y al cabo, al que ya se supo hacer frente con la cuestión de los derechos humanos. Es precisamente esta dificultad la que nos obliga a considerar la vía política y el papel que podría tener la comunicación intercultural en dicha mediación.

En relación con la dimensión política, la cuestión gira en torno al etnocentrismo y el colonialismo. Por un lado, hay una cuestión práctica de cómo abordar este debate en el campo de la antropología, que tiene que ver con algunos sesgos éticos y epistemológicos. Tal y como demuestra Lourdes Méndez (2007) la antropología ha sido una disciplina tradicionalmente androcéntrica, lo que supone no solo un sesgo ético sino también epistemológico, puesto que las mujeres han sido consideradas objetos de cultura en lugar de sujetos productores de la misma. Con la cuestión de la consideración de los animales en la antropología ocurre algo similar, pues cuando los animales no humanos forman parte de prácticas culturales, tienen un valor meramente instrumental y no son ni estudiados ni situados como posibles sujetos que se ven afectados por dichas prácticas. Por otro lado, se ha defendido (Bennett, 2016; González, 2017) que el conservacionismo o la defensa de las especies protegidas son una forma de neocolonialismo, que obliga al desplazamiento de pueblos, la restricción de prácticas culturales tradicionales y la pérdida de identidad. Otros autores sostienen que los defensores de los derechos de los

animales no deben ser percibidos como una ideología imperialista sobre las minorías culturales en situación de vulnerabilidad, puesto que es posible una defensa de los derechos de los animales y la universalidad de estos sin tener que sostener narrativas colonialistas sobre estos grupos que defienden su derecho a prácticas culturales que implican el uso de animales como un derecho cultural (Maneesha, 2007).

Cabe mencionar que, en ocasiones, autores alineados con el antiespecismo (Legge & Taha, 2017) consideran, desde enfoques interseccionales anticolonialistas, que los defensores de los derechos de los animales deben hacer excepciones, lo que Donaldson & Kymlicka (2015) denominan “strategy of avoidance” (p. 160) (estrategia de evasión⁷), cuando se trata de prácticas culturales de pueblos nativos, como es el caso de la caza en espacios naturales protegidos asociados a la identidad territorial de los mismos.

Si consideramos a las organizaciones pro-derechos de los animales como posibles actores en la mediación cultural, hay que tener en cuenta algunas inconsistencias que posee el propio movimiento, y que responden a cómo se configuran las relaciones de poder dentro de las organizaciones y que vienen determinadas por situaciones de múltiple privilegio (Faria, 2018). Es por ello por lo que desde el propio movimiento por la liberación animal se ha llamado la atención sobre la cuestión de la interseccionalidad, no solo por sus implicaciones relativas a las cuestiones de género (Faria, 2017), sino también por las injusticias estructurales basadas en el color de la piel, la clase social o la pertenencia a una minoría étnica desde perspectivas decoloniales (Ko & Ko, 2018; Polish, 2016; Robinson, 2014, 2015).

Finalmente, otro aspecto problemático con relación al discurso colonialista es la cuestión de cómo plantear estas mediaciones en contextos de Estados liberales donde estamos abogando por unos valores a saber, los derechos de los animales, que en un sentido estricto no son ampliamente aceptados, ni social ni institucionalmente. En España, por ejemplo, sin tener en cuenta el consumo de animales como alimento, existen muchas tradiciones que son especialmente crueles como los encierros en Pamplona, los toros embolados como el Toro de Medinaceli, la caza con galgos en las áreas rurales de la meseta ibérica o la caza del jabalí con lanza en el Parque Natural de Doñana. En este contexto debemos preguntarnos cómo plantear la mediación de forma que no sea considerada una posición discriminatoria o xenófoba y que al mismo tiempo sea consistente con toda forma de oposición a las prácticas especistas.

⁷Traducción del autor.

3. La comunicación intercultural como mediador ético

En el presente apartado expondré, en primer lugar, siguiendo a Bennett (1998), el objeto de la comunicación intercultural, así como algunas asunciones en las que ésta se basa. El propósito es evaluar las posibilidades de la comunicación intercultural para intervenir en dichos conflictos sin sostener un relativismo moral y, al mismo tiempo, ser capaz de generar soluciones prácticas a los mismos que sean tolerantes con las *identidades culturales* y compatible con una versión ampliada de los derechos individuales que incluya a los animales no humanos, evitando las clásicas acusaciones de universalismo y etnocentrismo. Finalmente, siguiendo los trabajos de Donaldson & Kymlicka (2015), Robinson (2014) y Kaplan *et al.* (2009), propondré una serie de vías que podrían ser exploradas por la comunicación intercultural para la mediación en estas tesituras.

La comunicación intercultural tiene por objeto dar respuesta a una cuestión de vital importancia en las actuales sociedades multiculturales, a saber, cómo se desarrollan los procesos de comunicación entre sujetos o grupos de sujetos que no comparten un marco o experiencias culturales comunes. Entre las varias asunciones que subyacen a la comunicación intercultural descritas por Bennett me centraré en dos que considero de especial relevancia dado el ámbito y enfoque de este trabajo: el énfasis en la diferencia frente a la similitud, y el etno-relativismo ético.

La comunicación intercultural tiene un enfoque basado en la diferencia, puesto que por definición entiende que las culturas presentan diferencias lingüísticas, pautas de comportamiento y valores diversos, por lo que cualquier intento de usar un único marco de referencia o a uno mismo para predecir si existen, o no, asunciones o valores compartidos, es incompatible no solo con la diversidad de patrones culturales sino también epistemológicos.

Sobre la cuestión del etno-relativismo ético, uno de los aspectos más controvertidos con relación al desarrollo de la sensibilidad intercultural, Bennett la desarrolla a partir de Perry (1999) con el objetivo de delimitar correctamente la distinción entre relatividad cultural y relativismo moral o ética situacionista. Perry propone un modelo donde considera que a medida que se va adquiriendo conocimiento sobre el mundo, se van desarrollando nuestros patrones de razonamiento ético. El modelo describe cuatro estadios: “dualism” (solo una forma de razonamiento), “multiplicity” (varias y ambiguas formas de razonamiento igualmente válidas), “contextual relativism” (las acciones son valoradas de acuerdo con su contexto) y

“commitment in relativism” (se selecciona el contexto en el que se actuará sin que otras acciones puedan ser posibles o suponer alternativas en otros contextos) (p. 17-18).

Por norma general, los críticos de las posiciones multiculturalistas se relacionan con el primer estadio de Perry, puesto que consideran la ética desde posiciones absolutas y universalistas. Esta posición sería diametralmente opuesta a “multiplicity” que rechaza el absolutismo moral y se basa en éticas situacionales. La comunicación intercultural rechaza ambas posturas y en su lugar apuesta por una tercera vía donde el etnorelativismo coexiste con fuertes principios éticos. Esta tercera posición, según Bennett (1998) se corresponde con los dos últimos estadios del modelo de Perry.

El énfasis de la comunicación intercultural en la diferencia puede reforzar la idea de que defender una determinada postura ética en la mediación no tiene por qué identificarse con estrategias de homogeneización cultural, o que la diversidad cultural no sea tenida en cuenta. Posicionarse contra la mutilación genital de niñas por considerarse que es una práctica que las daña física y psicológicamente no implica necesariamente sostener una idea sobre la prevalencia de modelos culturales o sobre la homogeneización cultural. De la misma forma, defender un principio ético como el derecho de los animales humanos a no ser dañados, tal y como sostiene Bennett, es totalmente compatible con una posición de relativismo contextual, sin que ello signifique defender un relativismo moral.

Ambas características, tal y como he sugerido, nos permiten justificar por qué la comunicación intercultural no está obligada por definición a mantener posturas discriminatorias respecto de los animales en pro de los derechos culturales, sino todo lo contrario. Una defensa de valores morales en los que los animales no humanos sean considerados moralmente es perfectamente compatible con procesos de mediación que no sostengan narrativas colonialistas, o defiendan algún tipo de imperialismo cultural.

A continuación, propondré dos vías para plantear una mediación desde la comunicación intercultural.

4. Dos vías de mediación desde la comunicación intercultural

Propondré dos vías que me parecen de especial relevancia: por un lado, la mediación a través de la substitución de ritos, y por otro, el énfasis en los procesos de comunicación para acercar posiciones morales entre la ética animal y las cosmogonías y cosmovisiones aborígenes. Los ejemplos aportados no pretenden constituirse como una regla general

aplicable a todos y cada uno de los casos. No es el objeto de este trabajo profundizar en el desarrollo y diseño de dichas herramientas.

La substitución ritual consiste en llevar a cabo mediaciones con el objetivo de modificar algunas fases de los ritos de paso u otras dinámicas o expresiones culturales que pueden afectar de forma negativa, dañándolos ya sea física o psicológicamente, a algunos sujetos implicados o que participan en dichas prácticas. La intención de dichas mediaciones es promover alternativas éticas a dichos rituales de forma que el conjunto general de significados, valores religiosos, símbolos y factores socioeconómicos que son articulados alrededor de dichas prácticas se vean mínimamente o nulamente afectados. A este respecto es representativo el trabajo que viene llevando a cabo la Dra. Kaplan y su equipo de la Universitat Autònoma de Barcelona y la Fundació Wassu-UAB con la implantación de estrategias de abordaje de la Mutilación Genital Femenina (MGF) en Gambia y España, basada en promover la sensibilización y el empoderamiento de las mujeres en sus comunidades, que generen el contexto idóneo para asumir alternativas rituales que eviten la mutilación, manteniendo intactos la funcionalidad y el papel del rito en los procesos de socialización y ritos de paso, es decir, “el ritual sustitutivo debe de seguir siendo funcional y culturalmente aceptable en su entorno” (Kaplan *et al.*, 2009). Esta estrategia es especialmente relevante y potencialmente adaptable al tipo de conflictos que he ido analizando, puesto que se centra en minimizar el intervencionismo, limitándose el mismo a proveer herramientas políticas a las comunidades para que sean ellas mismas las que promuevan cambios que sean consistentes con su tradición cultural, y compatibles con la ampliación del círculo de consideración moral a los animales no humanos. Es precisamente en esta última cuestión en la que debe incidir la comunicación intercultural, a saber, promover mediaciones enfocadas, no a introducir juicios éticos, sino a promover dinámicas políticamente autónomas desde las tradiciones y los marcos culturales inherentes a dichas comunidades.

La segunda vía de mediación, el énfasis en los procesos de comunicación para acercar posiciones morales entre la ética animal y las narrativas cosmogónicas aborígenes, se centra en que los procesos de mediación cultural sean entendidos como intervencionismo o neocolonialismo. Es por ello que es importante que estos procesos sean de abordaje circular, aprovechando a personas pertenecientes a la comunidad que puedan haber desarrollado sensibilidad con los derechos de los animales en entornos urbanos, o culturalmente identificados con la cultura mayoritaria. Esas personas pueden actuar como catalizadores de dichos procesos y dinámicas en sus comunidades de origen al ser conocedoras de ambos marcos culturales. En relación a esta cuestión y muy en

línea con la misma, Donaldson y Kymlicka (2015) y Robinson (2014) han incidido en la necesidad de que la promoción del cambio entre las visiones aborígenes en relación al estatus de propiedad sobre los animales, a concepciones basadas en los animales como sujetos de derechos, no deben ser vistas como un asalto a los puntos de vista indígenas sobre las relaciones entre humanos y animales, sino como un acercamiento que es coherente con las mismas, ya que la idea de que los animales son propiedad que pueden ser instrumentalizados es una concepción más colonial que interna de dichas comunidades. Tal y como señalan Donaldson y Kymlicka (2015):

When European settlers first colonized the Americas, this was one of the most striking points of contrast and conflict. Indigenous peoples' "failure" to develop a concept of property rights in animals, and relatedly, a system of domestication in order to better exploit them, was seen as a sign of their backwardness, inefficiency, and lack of rationality⁸ (p. 165).

Es decir, promover un acercamiento a las posiciones originales de las comunidades tiene como ventaja que las mismas pueden ser planteadas como proceso de descolonización ideológica, que sea capaz de retar la noción de propiedad de las comunidades por concepciones más originales en que los animales no forman parte de una jerarquía respecto del ser humano, sino que son vistos como un continuo con el hombre en sus cosmogonías sobre la naturaleza.

Las visiones sobre el mundo de la tradición Mi'kmaq (Canadá) están profundamente arraigadas en su relación con los otros animales no humanos con los que comparte su territorio, además de ser animistas, pues los animales, las plantas y el entorno están relacionados con la vida sintiente y no guardan ningún tipo de jerarquía respecto de los seres humanos. Robinson (2014) defiende que la forma en que los animales son entendido en la tradición Mi'kmaq es compatible con una concepción kantiana de la persona, puesto que son vistos como seres racionales autoconscientes que son fines en sí mismos y no medios para el uso por parte del ser humano. Al igual que Will Kymlicka y Sue Donaldson, Margaret Robinson hace hincapié en que los procesos de colonización provocaron cambios en las tradiciones ancestrales. En el siglo XVII, por

⁸ Cuando los colonos europeos colonizaron por primera vez las Américas, este fue uno de los puntos más llamativos de contraste y conflicto. El "fracaso" de los pueblos indígenas en desarrollar un concepto de los derechos de propiedad en los animales y, paralelamente, un sistema de domesticación para explotarlos de forma eficiente se consideró como un signo de su atraso, ineficiencia y falta de racionalidad (Traducción del autor).

ejemplo, los primeros misioneros veían las creencias animistas de los indígenas como primitivas y pecaminosas y promovieron la alteración de estas. Al margen de que pueda haber otras razones sobre las prácticas alimentarias de los Mi'kmaq que no responden necesariamente al colonialismo, es claro que hay una disonancia entre la visión original de los animales como parientes y su uso como alimentos.

Es evidente que existe una gran diversidad de casos y que no todos pueden ser enmarcados dentro de los modelos descritos. Ahora bien, los ejemplos citados y las posibles vías que se derivan de los mismos tienen que servir no como casos normativos sino como posibilidades de investigación y desarrollo de estrategias de mediación compatibles con fuertes convicciones éticas respecto a la consideración moral de los animales y con el respeto y fomento de la diversidad cultural.

5. Conclusiones

En este artículo he tratado de aportar una respuesta moralmente consistente y políticamente pragmática a la forma en que la comunicación intercultural puede mediar en las controversias que se generan cuando las demandas de consideración de los animales como sujetos con intereses propios entran en conflicto con la defensa de valores culturales.

En primer lugar, he discutido cómo, a partir de la *sintiencia* como criterio de consideración moral, podemos extender la universalidad de los derechos de los animales, independientemente del contexto cultural, y que dicha posición ética es compatible con discursos decolonialistas. Teniendo en cuenta los argumentos aportados, considero que tenemos suficientes razones para extender la nocividad de algunas prácticas culturales, de forma que no solo incluya a los seres humanos, sino que los animales sean considerados sujetos que también pueden verse afectados por dichas prácticas. Una posición ética que reconozca la nocividad de las prácticas culturales para los animales no humanos no implica ningún compromiso con el universalismo moral, sino que se sigue, necesariamente, de la *sintiencia* como criterio de consideración moral.

Si bien sostengo que es posible mantener posiciones contrarias al especismo que sean compatibles con el valor de la diversidad cultural frente al eurocentrismo y el neocolonialismo, he hecho referencia en mi argumentación a cómo el movimiento por los derechos de los animales precisa superar ciertas injusticias estructurales internas, así como promover el enfoque interseccional incorporando concretamente perspectivas decoloniales.

En la última parte del artículo he argumentado por qué el etno-relativismo ético y el énfasis en la diferencia de la comunicación intercultural hacen de esta última disciplina una herramienta idónea para la mediación de estos conflictos, puesto que es capaz de superar el mono culturalismo occidental a partir de un relativismo contextual compatible con fuertes principios éticos. La comunicación intercultural, por definición, posee las herramientas necesarias para afrontar estas controversias. El reto está en diseñar estrategias que permitan una evolución moral de los pueblos y culturas, compatibles con la soberanía de las mismas y sus dinámicas políticas internas. Es por ello que sugiero la necesidad de que, en dichas mediaciones, sujetos de las propias comunidades, familiarizados con los derechos de los animales sean los catalizadores de dichos procesos. Para finalizar, hago hincapié en la necesidad de visibilizar cómo las propias narrativas, cosmovisiones y cosmogonías tradicionales sobre las relaciones animal-humano son compatibles con la consideración de los animales como sujetos.

Bibliografía

- Adams, C. J., & Donovan, J. (Eds.). (2007). *The feminist care tradition in animal ethics: A reader*. New York, NY: Columbia University Press.
- Arnaquq-Baril, A. (2006). *Angry Inuk*. Eye Steel Film / National Film Board / Unikkaat Studios. 85 min.
- Bennett, G. (2016, diciembre 16). Hunting must be regarded as a human right for indigenous and tribal peoples. *The Guardian*. Recuperado de <http://www.theguardian.com/global-development-professionals-network/2016/dec/16/respect-human-right-hunt-indigenous-tribes>
- Bennett, M. J. (1998). Intercultural Communication: A Current Perspective. En Bennett, M. J. (Ed.), *Basic concepts of intercultural communication: Selected readings*. Yarmouth, ME: Intercultural Press.
- Bronner, S. J. (2008). *Killing tradition: Inside hunting and animal rights controversies*. University Press of Kentucky.
- Casal, P. (2003). Is Multiculturalism Bad for Animals? *Journal of Political Philosophy*, 11(1), pp. 1-22.
- Centro de Derechos Reproductivos. (2010). *Mutilación genital femenina y otras prácticas nocivas* (pp. 27-27). Recuperado de:

<https://www.reproductiverights.org/sites/crr.civicactions.net/files/documents/BB-MutilaciónGenital.pdf>

Cohen, J., Howard, M., & Nussbaum, M. C. (1999). *Is multiculturalism bad for women?* Princeton (New Jersey): Princeton University Press.

Consejo Internacional de ONG sobre la Violencia contra los Niños. (2012). *La violación de los derechos de los niños*. Recuperado de: <http://www.crin.org/violence/adccouncil/index.asp>

De Grazia, D. (1996). *Taking animals seriously: mental life and moral status*. Cambridge: Cambridge University Press.

Donaldson, S., & Kymlicka, W. (2011). *Zoopolis: A Political Theory of Animal Rights*. Oxford: Oxford University Press.

Dworkin, R. (1978). *Taking rights seriously*. Harvard University Press.

Faria, C. (2014). Equality, Priority and Nonhuman Animals. *Dilemata*, 14, pp. 225-236.

Faria, C. (2017). Lo personal es político: feminismo y antiespecismo. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*, III(II), pp. 18-38.

Faria, C. (2018, enero 9). Tu morro me suena – 3 mitos sobre el antiespecismo respondidos desde el feminismo. Recuperado de: <http://www.pikaramagazine.com/2018/01/mitos-antiespecismo-desde-el-feminismo/>

Firestone, J., & Lilley, J. (2008). Bridging the Dominant-Indigenous peoples cultural divide: Reflections on makah whaling. En: Jeffery, M. I., Firestone, J. & Bubnalitic K. (Eds.), *Biodiversity Conservation, Law and Livelihoods: Bridging the North-South Divide: IUCN Academy of Environmental Law Research Studies* (pp. 358-380). Cambridge University Press.

González, G. J. (2017). En nombre de la naturaleza. Violaciones de DDHH en nombre del conservacionismo. *Criminología y Justicia Refurbished*, II (2), pp. 36-44.

Griffin, D. R. (1981). *The question of animal awareness: Evolutionary continuity of mental experience*. New York, NY: Rockefeller University Press.

Horta, O. (2010). What is speciesism? *Journal of Agricultural and Environmental Ethics*, 23(3), pp. 243-266.

Horta, O. (2016). Egalitarianism and animals. *Between The Species*, 19(1), pp. 109-145.

- Judd, R. (2003). The Politics of Beef: Animal Advocacy and the Kosher Butchering Debates in Germany. *Jewish Social Studies*, 10(1), pp. 117-150.
- Kaplan, A., Toran, P., & Moreno, J. (2009). Nuevas estrategias y buenas prácticas para la prevención de las mutilaciones genitales femeninas: la iniciación sin mutilación (Un abordaje circular Gambia-España). En Molina, E. & San Miguel (Eds.) (pp. 333-351). Presentado en Universidad, Género y desarrollo. Buenas prácticas en derechos Humanos de las Mujeres., Universidad Autónoma de Madrid/Ministerio de Asuntos Exteriores, Madrid.
- Khubchandani, M., & Mehul, P. (2016). Cultural Rights v. Species Protection: A Case Study of Pacific Leatherback Sea Turtles. *Seattle J. Envtl. L.*, 6(1), pp. 161-188.
- Kitossa, T. (2000). Same difference: Biocentric imperialism and the assault on indigenous culture and hunting. *Environments*, 28(2), pp. 23-36.
- Ko, A., & Ko, S. (2018). *Aphro-Ism: Essays on Pop Culture, Feminism, and Black Veganism from Two Sisters*. New York: Lantern Books.
- Korsgaard, C. (2005). Fellow creatures: kantian ethics and our duties to animals. *The Tanner Lectures on Human Values*, 25/26, pp. 77-110.
- Kukathas, C. (1992). Are There any Cultural Rights? *Political Theory*, 20(1), pp. 105-139.
- Kurth, L., & Glasbergen, P. (2017). Dealing with tensions of multiculturalism: The politics of ritual slaughter in the Netherlands. *European Journal of Cultural Studies*, 20(4), pp. 413-432.
- Kymlicka, W. (1996). *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.
- Kymlicka, W., & Donaldson, S. (2015). Animal Rights and Aboriginal Rights. En *Perspectives on Animals and the Law in Canada* (pp. 159-186). Irwin Law.
- Maneesha, D. (2007). Animal Justice, Cultural Justice: A Posthumanist response to cultural rights in animals. *Journal of Animal Law & Ethics*, 2 (189-229), pp. 243-258.
- Margalit, A. H., Moshe. (1994). Liberalism and the Right to Culture. *Social Research*, 61(3), pp. 491-510.
- Marie Legge, M., & Taha, R. (2017). "Fake Vegans": Indigenous Solidarity and Animal Liberation Activism. *Journal of Indigenous Social Development*, 6(1), pp. 63-81.
- Mcmahan, J. (2005). Our fellow creatures. *Journal of Ethics*, 9, pp. 353-380.

- Méndez, L. (2007). *Antropología feminista*. Editorial Síntesis, S.A.
- Nussbaum, M. C. (2006). *Frontiers of Justice: Disability, nationality and species membership*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Okin, S. M. (1999). Is Multiculturalism Bad for Women? En Cohen, J., Howard, M. & Nussbaum, M. C. (Eds.), *Is multiculturalism bad for women?* New Jersey: Princeton: Princeton University Press.
- Perry, W. G. (1999). *Forms of Intellectual and Ethical Development in the College Years: A Scheme*. Jossey-Bass Higher and Adult Education Series. Jossey-Bass Publishers.
- Polish, J. (2016). Decolonizing Veganism: On Resisting Vegan Whiteness and Racism. En : *Critical Perspectives on Veganism* (pp. 373-391). Palgrave Macmillan, Cham.
- Robinson, M. (2014). Animal Personhood in Mi'kmaq Perspective. *Societies*, 4(4), pp. 672-688.
- Robinson, M. (2015). Indigenous veganism: Feminist Natives do eat tofu. Recuperado de: <https://humanrightsareanimalrights.com/2015/04/03/margaret-robinson-indigenous-veganism-feminist-natives-do-eat-tofu/>
- Singer, P. (1979). *Practical Ethics*. Cambridge, Mass: Cambridge University Press.
- Sowry, A. (2014). Reconciling the Clash: A Comparison of the Australian and Canadian Legal Approaches to Burdening Indigenous Hunting Rights. *Public Interest Law Journal of New Zealand*, 7, pp. 168-179.
- Twala, C., & Hlalele, D. (2012). Contesting the African ritual of animal slaughtering as intangible cultural heritage: A case of Tony Yengeni in South Africa. *Acta Ethnographica Hungarica*, 57(2), pp. 383-396.
- Wewer, E. (2018). Man, Animal, Other: The intersections of Racism, Speciesism and Problematic Recognition within Indigenous Australia. *NEW: Emerging Scholars in Australian Indigenous Studies 2017-18*, 2(1), pp. 24-31.



ANTONIO MUÑOZ CUENCA

Activista antiespecista. Ha sido coordinador de campañas de "Anima Naturalis International" y actualmente es editor de contenidos para el proyecto mexicano-español "Mirada Animal". Titulado en ingeniería agrícola por la Universidad de las Islas Baleares, recientemente obtuvo su maestría en Estudios Internacionales en Medios, Poder y Diferencia en la Universitat Pompeu Fabra. Sus intereses de investigación incluyen los estudios críticos sobre animales y medios, la comunicación intercultural, así como la crítica a las actuales políticas públicas de gestión medioambiental como, por ejemplo, los programas de control de las llamadas "especies invasoras".