

NOTAS SOBRE LA MULTICULTURALIDAD Y LA IDEOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN MEXICANA

Claudio Lomnitz
Universidad de Columbia, EEUU

En mis comentarios de hoy busco ofrecer una panorámica histórica amplia del problema de la multiculturalidad en México, atendiendo especialmente las cuestiones que tienen que ver con la relación entre justicia, multiculturalidad e interculturalidad.

Los comentarios se dividen en tres partes: primero, un comentario introductorio que habla de la justicia y las diferencias socio-culturales en la época colonial, y de cómo el universalismo liberal de la república trajo una serie de nuevos problemas y posibilidades en el tema de cultura y justicia. Segundo, paso a un análisis detenido de cómo la cuestión de la raza—específicamente la ideología que presentaba a México como un país *mestizo*—cobró importancia en el contexto de la Revolución Mexicana. Aquí me detengo especialmente en la relación algo tensa entre lenguaje racial y la cuestión propiamente cultural en la mayor parte del siglo 20 mexicano. Por último, los comentarios concluyen con algunas consideraciones respecto de la multiculturalidad, y de la cuestión de la justicia, en el paso a los tiempos neo-liberales, a partir de los años ochenta.

Pero antes, comienzo aclarando que no soy abogado, y que conozco poco de leyes. Mi aportación se centra más bien en las condiciones generales de la multiculturalidad en la historia mexicana—y algo en las de la historia de la América latina—aportando un abordaje antropológico e histórico a la cuestión, para concluir con algunas preguntas acerca del problema de la justicia en relación con la interculturalidad.

PRIMERA PARTE: COMENTARIO INTRODUCTORIO.

1. La primera dificultad que tiene el tema de la justicia intercultural para el historiador es que el concepto de "cultura", entendida como un sistema coherente de representaciones aunado a una 'economía moral', es de cuño relativamente reciente (siglo 20) y que, pese a su éxito estrepitoso a nivel mundial, el concepto de cultura—y luego de multiculturalidad, interculturalidad, etc.- se monta sobre de ideas y prácticas distintas respecto de la naturaleza y las consecuencias prácticas las diferencias entre grupos sociales.

2. Es por esto que comienzo buscando aclarar las ideas sobre las que se monta el multiculturalismo que surge en América Latina—y en México—sobre todo a partir de los años ochenta. Comienzo con algunos comentarios acerca de la concentrarme en el surgimiento del nacionalismo revolucionario, que domino la vida cultural y política de México en el siglo 20, y que es el trasfondo de los cambios que vivimos en la actualidad.

3. Vale la pena comenzar notando que durante los tiempos de la colonia, existía un sistema de justicia separado para los indios y para la república de los españoles. Es decir que en la América española existe una tradición de segregación en el aparato de justicia, misma que fue rechazada después de las independencias.

Esta segregación entre indios y españoles no se entendía, claro, en términos de diferencias culturales tal y como las entendemos hoy. La creación de un aparato paralelo de justicia se relacionaba, en vez, con un ideal realizado solo de manera muy imperfecta, en que la sociedad americana en regiría a modo de dos clases de repúblicas—las de indios y las de españoles—cada una con sus modalidades de representación y gobierno.

Woodrow¹ Borah estudió el Juzgado de Indios de la Nueva España, de modo que el trabajo de aquellos tribunales es conocido. Conocido es, también, que la

¹ *Justice by Insurance: The General Indian Court of Colonial México and the Legal Aides of the HalfReal*, University of California Press, 1983

conquista de América generó un verdadero diluvio de litigación al interior de las comunidades indígenas, entre una comunidad y otra, y entre indígenas y españoles. Esto se debió, por una parte, a la transformación en los tipos de propiedad reconocidos, a cambios en las formas de comprobar la propiedad, a cambios en la identidad de los propietarios, y a conflictos en torno de los montos y repartimientos de tributos.

Así, a no más de 30 años de la conquista de México el visitador Alonso de Zorita escribía respecto de la abundancia de la litigación en la Nueva España que "... me parece que quadra muy bien lo que vn philosopho solia dezir que asi como donde ay muchos médicos y medicinas ay falta de salud ansi donde ay muchas leies y juezes ay falta de Justicia."²

Había, en otras palabras, abundancia de pleitos que hoy llamaríamos 'interculturales,' no sólo porque habían pleitos entre representates de diferentes grupos lingüísticos y sociales, sino porque la cultura de la litigación en sí misma puede considerarse como un factor poderoso de comunicación entre sujetos hablantes de lenguas distintas, y con concepciones diferenciadas del mundo, etc. Es decir, la justicia era uno de los espacios de interculturalidad más importantes, y sin duda es por esto que fue un espacio tan ampliamente socorrido desde principios del régimen colonial.

La diseminación de la litigación y de los instrumentos de procuración de justicia—o la utilización de los aparatos de justicia para hacerse de recursos que anteriormente eran ajenos—se vuelve rápidamente en un espacio cultural compartido—lo que no significa que haya sido ni un espacio igualitario ni justo. Podría decirse que la justicia fue un instrumento de integración cultural—aunque no armonioso, desde luego—aún cuando operaba con algunos criterios de segregación que pudieran reconocer jurisdicciones diferenciadas, y derechos diferenciados, en la sociedad. (Por ejemplo entre 'indios' y 'españoles', entre esclavos y sujetos libres, etc.)

3. Vale la pena notar, a manera de paréntesis, que la justicia como espacio de

² Cita

interculturalidad colonial generó bien pronto la obligación de crear y de presentar signos claros de diferencias culturales entre las partes, para armar cierta clase de casos legalmente aceptables. Es decir que la justicia reflejaba la multiculturalidad a la vez que la producía o, mejor, a la vez que imponía los términos en que se reconocían las diferencias.

Un ejemplo divertido de esta mezcla de reconocimiento e invención de las diferencias culturales en los juzgados, proveniente del centro de México, son los llamados 'Códices de Techialoyan', que son una serie de títulos de pueblos de aquellos llamados 'títulos primordiales' y que usualmente datan de mediados o fines del siglo 16, pero que en este caso que fueron fabricados a inicios del siglo 18 a imitación y como falsificación de los que se facturaron en el siglo 16. Estos documentos, que contienen mapas hechos al modo de la pintura indígena del 16, que cuentan con inscripciones en náhuatl, y cuentan historias de los pueblos también a la vieja usanza, recreaban una diferencia cultural-histórica imputada al mundo indígena específicamente para efectos jurídicos—para la defensa de la propiedad y de la integridad de la comunidad. Es decir que para presentarse en la corte como pueblos indios propietarios, los representantes de muchos pueblos del centro de México tuvieron que falsificar signos identitarios de otros tiempos. Este es tal vez un presagio de algunas de las maniobras que se harían necesarias para la nueva indianidad en América Latina a fines del siglo 20.

5. Por otra parte, aunque los juzgados de la colonia reconocían diferencias que nosotros llamaríamos culturales al interior de la sociedad, queda claro que los sistemas de impartición de justicia de la época no estaban dirigidos a conseguir una justicia *intercultural* en sí misma, sino que se dirigían sobre todo a algunas comunidades específicas, y no a la diferencia cultural en general. Así, por ejemplo, los indios forasteros—que vivían fuera de sus comunidades—los negros, los asiáticos, los europeos que venían de regiones distintas y podían hablar lenguas diferentes o tener referentes culturales distintos (los vascos, los irlandeses, los napolitanos) debían de acudir a una misma justicia (la de los españoles), del mismo modo en que los indios de comunidades hablantes de lenguas diversas—el zapoteco, el náhuatl, el otomí, etc—acudirían todos a a los juzgados de indios si tenían pleitos entre sí.

Aquí hay, entonces, una pista para el problema de la justicia intercultural: la construcción de sujetos desde el Estado no es nunca idéntico a los sistemas de autorrepresentación y de identificación a nivel cotidiano. En el caso americano, la categoría de "indio" y de "español" organizaba el sistema de justicia hasta cierto punto, pero estas categorías correspondían sólo en parte a las diferencias identitarias que existían en la sociedad, y que comprendían no sólo diferencias al interior de estas categorías, sino también otras categorías que carecían de juzgados propios—categorías como las de negro—esclavo o libre—judaizante, mestizo, mulatto, etc.

Concluimos, entonces, que el sistema de impartición de justicia colonial reconocía algunas diferencias morales, culturales o raciales, creaba o estabilizaba categorías sociales y las colocaba en interrelación al interior del Estado. En este sentido, el aparato de procuración de justicia fue un factor de integración que iba forjando una cultura común, aunque sólo para ciertos efectos restringidos. La justicia colonial fue un instrumento importante de lo que llamé hace muchos años una 'cultura de las relaciones sociales.'

6. Por otra parte, y por lo mismo, los sistemas judiciales de la época colonial reconocían la necesidad de apoyarse en una serie de mediadores culturales: traductores, tinterillos, abogados, testigos fiables—actores sociales encargados de traducir las quejas, los alegatos y las evidencias de las partes a un lenguaje comprensible y aceptable para los tribunales. Es decir que aún sin un reconocimiento explícito de las diferencias culturales a nivel de derechos, de obligaciones o de procedimientos, habían dispositivos para bregar con la realidad de la interculturalidad, dirigidos sobre todo a tres factores: la traducción lingüística, la transcripción de la palabra hablada a la escrita y lectura en voz alta de lo escrito, y la procuración de testimonios considerados fiables (por ejemplo, testimonios de personas consideradas creíbles, como el cura, algún testigo español, o cuando menos indios principales y ancianos).

7. El influjo de la Ilustración—del republicanismo neo-clásico y luego del liberalismo—buscó unificar, racionalizar y hacer universal el sistema de justicia en la república independiente, rompiendo las barreras de castas en la corte así como en la letra de la ley.

Esta búsqueda de una justicia universal se topó bien pronto con dificultades debidas tanto a la resistencia de grupos populares como a la de las propias élites— los primeros preocupados porque la universalización de la ley llevaba al desconocimiento de derechos que les habían sido reconocidos por la monarquía, mientras los otros temían el poder de los nuevos actores sociales en la política popular.

8. Así, por poner un ejemplo, las leyes agrarias del estado de Jalisco, 1824, declaraban su propósito de terminar con la categoría de 'indio', término que, según el congreso de aquella entidad, era producto de la degradación colonial, que había negado plenos derechos de propiedad individual a los llamados indios. Se prohibió, entonces, el uso del término 'indio' como categoría jurídica, y se inició el proceso de expedición de títulos de propiedad individual para ciuadanizar a los ahora ciudadanos mexicanos, antes indios.

Sin embargo, durante las décadas que siguieron a estos decretos, leemos en las actas de los pleitos agrarios de Jalisco referencias constantes a "los pueblos a los que antes llamábamos indios" o a "los pueblos que se dicen indios," etc. En este caso la categoría 'indio' se convirtió en un recurso de persistencia comunitaria ante las nuevas leyes agrarias, que buscaban la individuación de la propiedad, mientras que antes la categoría de indio había sido sobre todo un signo de dominación colonial.

Por otro lado, sectores importantes de las élites criollas—identificadas eventualmente con el Partido Conservador—buscaban restringir la representación popular de estos nuevos actores políticos—los ex-indios--, exigiendo alfabetismo y diversos requisitos mínimos de propiedad para participar en elecciones y, sobre todo, para acceder a los puestos públicos.

Ambos ejemplos sugieren los límites de los intentos de universalizar la ley y de conseguir una uniformidad cultural para la ciudadanía a través de la justicia.

9. Por otra parte, tanto en tiempos coloniales como en el siglo 19, el tema que hoy llamaríamos 'cultural' se formulaba principalmente en términos de 'civilización.' En el México independiente, poco interesaba si 'un indio' hablaba maya o o

huichol o totonaca—o aún español. Importaba sobre todo su falta de civilización—cosa que se expresaba en la ropa, en el habla, en la clase de labor que se desempeñaba, en el conocimiento de la escritura, etc.

En el siglo 19 mexicano, la palabra 'indio' dejó de ser una categoría jurídica, como lo había sido en tiempos coloniales, y pasó en vez a ser sinónimo de falta de civilización. Pero esta 'falta de civilización' podía, en teoría al menos, redimirse o suplirse. Al menos habían fracciones de la élite política que eso creían.

En la generación de los liberales de mediados del siglo 19—representados de manera paradigmática en la figura de Benito Juárez—se creía que la igualdad ante la ley en sí misma sacaría del atraso al elemento indígena, y le traería la tan anhelada civilización.

En la segunda generación de liberales— los positivistas del último cuarto del siglo 19—había quienes, como Justo Sierra, pensaban que sería la educación pública la que resolvería el déficit civilizatorio del indio, mientras que otros, como Francisco Bulnes, consideraban que la inferioridad del indio y del mestizo era resultado de la alimentación. Para entonces, las élites liberales dudaban que bastaría con la igualdad ante la ley para resolver 'el problema del indio'. Todos consideraban que se trataba de un problema mayúsculo. Pero pensaban también que podríaa corregirse algún día, a través de políticas encausadas a la educación, a la alimentación, y a la eliminación de los vicios—sobre todo del alcoholismo y la holgazanería.

10. Las dificultades políticas y económicas que enfrentaron las repúblicas hispanoamericanas en el transcurso del 19, a partir de la universalización de la ley, llevaron a que se fueran endureciendo los discursos propiamente racistas. Así, por ejemplo, para la década de los 1880s Faustino Domingo Sarmiento había perdido su optimismo anterior respecto de la posibilidad de mejorar las razas en América. Así, Sarmiento notó en tono aprobatorio que las élites chilenas, que él consideraba excepcionales en la América hispanoamericana, lo eran por haber sometido a tiempo a sus indios, y que ahí radicaba el secreto de su éxito:

Así, nos dice Sarmiento que: "Los rotos de Santiago [de Chile] son una tribu, que allí encontraron y sometieron a servidumbre los españoles.... Los chilenos no han concedido a los rotos el derecho de ciudadanía, con el cual habrían sido ya aherrojados los caballeros, por algún caudillo popular" (p. 103). Pretender eliminar los atavismos de estas 'razas' con un cambio legislativo resultaba absurdo para el gran pensador liberal argentino (1883, p.44-45).

11. Y sin embargo, es también de este contexto de pesimismo darwinista que surge —en el caso mexicano, al menos— el nacionalismo MESTIZO que asociamos con la Revolución mexicana, y que es el tema principal de lo que sigue de mi exposición.

SEGUNDA PARTE: RAZA Y MULTICULTURALIDAD EN LA IDEOLOGÍA DE LA REVOLUCIÓN MEXICANA.

1. Spencerismo, eugenesia y mestizofilia. Las ideologías raciales del Darwinismo social, que en toda América sirvieron para expresar una gran angustia respecto de la DEGENERACIÓN de las 'razas americanas' y para preocuparse por sus supuestos ATAVISMOS, sirvieron en algunos casos para ir legitimando una idea alternativa: en lugar de inferiores, las mezclas raciales latinoamericanas podían en algunos casos ser LAS RAZAS MEJOR ADAPTADAS AL MEDIO. En años recientes esta idea se la conoce como 'mestizofilia'. No estoy seguro de que sea el término que mejor se ajuste a la idea, porque la glorificación del mestizo en los pensadores centrales de esta corriente—que en México comienza a cobrar alguna popularidad durante la década de los 1880, pero que pasa al ideario de la revolución mexicana a través sobre todo de Andrés Molina Enríquez y de Manuel Gamio—se limita a contextos geográficos específicos: el mestizo es la raza mejor adaptada PARA MÉXICO. No se trata de una raza superior a nivel universal, como podían pretender ser las razas anglo-sajonas, la raza aria, etc., sino la raza mejor adaptada para EL MEDIO NACIONAL. Es pues una raza superior sin vocación imperialista, pero con vocación de poder en el marco de países dependientes.

En el caso mexicano, la (mal) llamada mestizofilia es más popular, más temprana y más exitosa que en otros países latinoamericanos por varias razones, entre ellas (a) por el fracaso relativo de las políticas pro-inmigración de Europa, (b) por la importancia de la identidad racial-mexicana en la frontera con los Estados Unidos (explicar), y (c) por su uso único en la construcción de un programa social radicalmente reformista—el programa de la Revolución Mexicana.

Es decir, la mestizofilia no es en sí misma una ideología originaria de la revolución mexicana, pero sí cobra un sentido y una fuerza especial ahí. Paso a hacer revista de este fenómeno, haciendo referencia al ideólogo principal en este aspecto: Andrés Molina Enríquez, cuyo libro "Los grandes problemas nacionales" (1909), sirvió de base para la formulación de la ley de reforma agraria—el artículo 27 de la Constitución de 1917—que es la piedra angular de la ideología de la Revolución Mexicana.

2. La clave de la 'mestizofilia', tanto en Molina Enríquez como en Manuel Gamio (y aún en Justo Sierra), está en que ofrece una fórmula alternativa al lenguaje univeralista de la revolución francesa ('derechos del hombre'), que había sido la fórmula del liberalismo decimonónico, y también después al lenguaje clasista de Marx.

Para Molina, México no puede aspirar a una revolución proletaria porque no tiene un proletariado suficientemente robusto; tampoco puede seguir aspirando a progresar a partir de una igualdad jurídica, porque esa aspiración, llevada adelante sin distribución de propiedad en el elemento indo-mestizo, había generado condiciones de extrema dependencia en el campo. México no podía aspirar ni a la revolución proletaria, ni a la igualdad por medio de una ley universal. Podía, en cambio, aspirar a una nacionalidad que había quedado afirmada, pero frustrada hasta cierto punto.

3. El éxito de Molina como ideólogo estribó en que subordinó la cuestión de la repartición de la tierra a la formación de un sujeto histórico de la nacionalidad: el mestizo. Su idea era que México era una sociedad de castas que tenía como destino nacional el asenso del mestizo—la raza mejor adecuada al medio hostil de México. Sin embargo, el surgimiento del mestizo como sujeto nacional había sido impedido desde la independencia porque se le había excluido de la propiedad de la tierra. La repartición de la tierra marcaría la llegada del mestizo a su destino histórico: el verdadero ser del mexicano. En ese contexto, la justicia intercultural era imaginada más bien en terminus de la destrucción de una sociedad de castas, y de la asimilación de la raza India y de la raza europea a la raza mestiza, como factor aglutinador de nacionalidad.

4. Por otra parte, la llamada mestizofilia cifra un horizonte de expansión capitalista por tres partidas

a. La transición del campo hacia un sistema de lo que Molina llamaba 'sociedades de propiedad comunal' y de 'sociedades de propiedad individual', era vista como una fórmula de transición hacia la propiedad privada, pero ya en manos de una nacionalidad consolidada.

b. El crecimiento de la industria a través de la figura del indo-mestizo;

c. El estado nacional-revolucionario serviría como instrumento para fijarle límites a la casta que Molina llamaba de 'Criollos Nuevos', es decir, a la burguesía nacional que media frente a las compañías extranjeras.

d. Vista así, la revolución mexicana no era ni una 'revolución burguesa' ni una 'revolución proletaria interrumpida,' sino una revolución burguesa-nacional. Su obsesión étnica es señal de la imposibilidad que tenía para transformarse en revolución universal; al mismo tiempo, que esa misma definición del sujeto nacional como sujeto mestizo la convierte en producto exportable a otros países dependientes en proceso de consolidación.

5. La llamada mesizofilia no corresponde tanto a la defensa de lo que André Gunder Frank llamó alguna vez una 'lumpen-burguesía', sino que expresa un fórmula de formación de una ciudadanía definida de modo que se pudiera usar el

aparato de Estado para regular la inversión extranjera, y para sujetar los capitales nacionales a un proceso político. En ese sentido la 'justicia revolucionaria' tenía un componente 'intercultural,' dirigido a defender a la propia clase política mexicana frente a intereses extranjeros, y a colocarse en situación de mediar, interpretar, negar, o conceder derechos al elemento indígena.

6. Por ello, esta ideología crea simultáneamente a dos o tres frentes de discriminación propiamente étnica y son:

- a. El sometimiento del elemento indio al mestizo—esto es conocido y un aspecto frecuentemente criticado de la ideología de la revolución mexicana, que estuvo vigente hasta la adopción del multiculturalismo, proceso que comenzó a fines de la década de los setentas, pero que se consolidó durante la presidencia de Salinas, a inicios de los años 90.
- b. Ideología anti-extranjera como recurso de la ideología oficial para vigilar la relación entre la burguesía nacional y la burguesía internacional³.
- c. Identificación necesaria de las clases trabajadoras con los ingredientes de la mexicanidad—lo que llevó a la facilidad con que se ha mantenido discriminación a migrantes que podrían tomar trabajos que les pertenecen a los mexicanos, incluido aquí el sentimiento anti-chino, y las políticas migratorias ante centro-america.

7. Un punto relacionado con todo esto es la superficialidad de la conversión Boasiana de Molina Enriquez e incluso Manuel Gamio, ambos antropólogos mexicanos, y ambos supuestamente boasianos—es decir, relativistas culturales.

- a. El relativismo cultural de Boas parte de dos condiciones históricas:
 - i. La confianza de las grandes potencias en sí mismas (no están reivindicando su igualdad para sí—su superioridad en el terreno es un hecho consumado de la época- sino la igualdad de los demás)
 - ii. La confianza asimilacionista de los EEUU, que había sufrido embates en el

³ Para un análisis ver mi ensayo, "Narrating the Neoliberal Moment: History, Journalism, Historicity." En *Public Culture* 20(1), 2007.

Chínese Exclusión Act, y que estaba bajo ataque siempre

- b. Ninguna de estas condiciones se da en México.
 - i. El reclamo de la igualdad del indio no podía convertirse en un reclamo de derechos, porque el indio representa el horizonte de expansión económica del proyecto revolucionario, y también el horizonte de incorporación política de nuevos ciudadanos.
 - ii. El reclamo de igualdad en Gamio y en Molina Enriquez parte de una condición de inferioridad, en lugar de una condición de superioridad, como en Boas.
- c. Por ésto los antropólogos mexicanos son boasianos superficiales, y spencerianos profundos.

8. Así, el lenguaje étnico de Molina es un lenguaje de clase puesto en una clave étnica que le da prioridad no a los grandes problemas nacionales, sino a la voluntad de poder de la propia clase de Molina Enriquez. La justicia intercultural es sobre todo aquí una reivindicación nacionalista: "México para los mexicanos."

TERCERA PARTE: EL PROBLEMA DE LA JUSTICIA INTERCULTURAL AL FINAL DE LA ERA REVOLUCIONARIA (1980s a a fecha)

1. El ocaso del nacionalismo revolucionario en el plano racial—mi ensayo sobre naquismo de 1992. [resumen: para los 1990s ha renacido en América Latina cierto lenguaje racista aparentemente tradicional—categorías como la de 'naco' en México, 'mono' en Ecuador, 'cholo', etc. pero ahora para referirse no a un elemento rural (indígena), sino para discriminar grupos urbanos representados como modernos imperfectos, o como modernos que sin embargo no adquieren los elementos de civilización que supuestamente traería la modernidad. Hay aquí un clasismo inscrito en un nuevo lenguaje étnico, que se escapa totalmente de la discusión acerca de multiculturalidad, que se cierne por lo general a una imagen de comunidad indígena, con sus títulos, un poco a la usanza de los códigos de Techialoyan.

2. Naquismo e interculturalidad. Es decir que la idea de interculturalidad que mana del ocaso del estado de bienestar, o del estado nacional revolucionario, vuelve a introducir la interculturalidad con un referente indígena, y vuelva a generar mecanismos de discriminación cifrados en lenguaje racial, que quedan fuera del tema de la justicia social y de la justicia en general.

3. Los límites de la interculturalidad.

Dice Antonio Azuela que el ejido que se formó con la Revolución Mexicana pasa de ser una forma de propiedad a una unidad de gobierno, con sus autoridades, etc.. Este hecho es fundamental para entender lo que en México se entiende por interculturalidad. Los 'usos y costumbres' que se reconocen en la discusión acerca de justicia dependen de formas de gobierno que manan de formas de propiedad inalienable de diversas comunidades—como en el caso de la tierra en los ejidos, o como la inalienabilidad de las plazas en algunos sindicatos ligados al Estado mexicano (hoy en el estado de Morelos hay una huelga de maestros—enfrentamientos entre profesores y ejército—y el punto medular del conflicto es un intento de terminar con el derecho de HEREDAR LAS PLAZAS).

Para aquellos casos en que la diferencia cultural que no esté ligada a formas de propiedad inalienable no hay justicia intercultural, sino que se sigue dependiendo de los mediadores de siempre—traductores, notarios, intermediaries políticos, gestores, etc.

4. En este sentido la justicia intercultural hoy se parece en algo a la reivindicación de la categoría de 'indio' en el 19—más que una categoría que tenga una serie de referentes culturales estables, la nueva multiculturalidad ofrece una forma para justificar reclamos que antes se hacían a partir de derechos revolucionarios—el derecho a la tierra, la defensa del trabajo en secretarías de gobierno o en industrias nacioanlizadas, etc.

5. Para impedir que la política vuelva al cauce de la vieja política post-revolucionaria, la nueva justicia intercultural introduce elementos parecidos a la lógica de los códigos de Techialoyan, donde se creaban documentos supuestamente primordiales al estilo del siglo 16.

Por otra parte, es igual de cierto que la justicia intercultural tiene un elemento verdaderamente novedoso e importante, que es que reconocer a la cultura—en su acepción antropológica, que incluye la lengua y la moral—y no lo que se llamaba en el 19 'civilización'. Esto lleva a que se introduzca un interés mas serio por la enseñanza y la estandarización lingüística, y por la jearquización de valores culturales de forma explícita—e.g., el respeto por la tierra, la importancia de la asamblea o del trabajo communal, etc.