

La pasión ante el colonizador

Identidades y emociones en conflicto

*María Eugenia Gómez de Mas**

El trabajo se refiere a la expresión de la pasión en dos documentos litigiosos coloniales: el *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc al monarca español contra los encomenderos del pueblo*, también llamado código *Kinsborough*, y el código *Cozcatzin*, fechados respectivamente en 1554 y 1572. Los dos manuscritos fueron diseñados y escritos en pictografía y en alfabeto latino, para ser presentados ante autoridades coloniales, en su carácter de demandas judiciales por despojo territorial, por exceso de tributos y por maltrato. En los dos códigos, en grado y modo diferente, se expresa el *pathos*—de manera explícita o implícita— en la medida en que la expresión de la emoción constituye una estrategia argumentativa dentro del discurso jurídico. Se encontrarán ejemplos de la expresión de la ira y del miedo en los dos códigos, y ambos códigos —el icónico y el verbal— con base en propuestas teóricas y metodológicas de Patrick Charaudeau y de Christian Plantin.

PALABRAS CLAVE: análisis del discurso, códigos, colonización, emoción.

This text analyses the use of passion as an argumentative strategy in two Mexican colonial litigious documents: *Petition of the Tepetlaoztoc Indians to the Spaniard King against the village "encomenderos"* (knight commanders), also called The *Kingsborough* codex (1554), and the *Cozcatzin* codex (1572). Both manuscripts were written and painted—in pictographs and in Latin—in order to be presented to the colonial authorities as lawsuits protesting in different ways and degrees against territorial spoliation, tribute excess and mistreatment. In both codices pathos is explicitly or implicitly expressed to the extent that the expression of emotion constitutes an argumentative strategy within the legal discourse.

* Centro de Enseñanza de Lenguas Extranjeras, Universidad Nacional Autónoma de México [gomezme@servidor.unam.mx].

Examples of the expression of wrath and fear in are found in both codices and in both the iconic and verbal codes and are analyzed followings the theoretical and methodological postulates of Patrick Charaudeau and Christian Plantin.

KEY WORDS: discourse analysis, codex, colonization, emotion.

[...] es día de llanto, día de lágrimas que aún tu corazón se entristece, oh! nuestra madre. ¿Dónde se fueron los príncipes? No hago más que recordarlos y la tristeza invade mi corazón, cuando recuerdo a Izcóatl. ¡No se ha de cansar ni fatigar el dios: él está morando en la casa del que da la vida! Nadie tan valiente como él ha producido la tierra: ¿nosotros dónde iremos? Ah! la tristeza invade mi corazón [...] ¿Dónde anda mi corazón? En busca de Axayácatl que nos dejó [...] Nunca en verdad cesará, nunca en verdad se irá, Ni se me hará soportable la tristeza que ahora expreso.¹

EL POETA QUE ESCRIBIÓ este delicado texto se refiere a sentimientos, emociones y pasiones. Habla de pena, nostalgia, orgullo, de desolación, en una especie de determinismo afectivo, por así decir, y de duelo por la pérdida. Hace explícito su sentimiento de tristeza, que muy probablemente se acrecentó después, al ver destrozado su mundo, con la Conquista española. Sin embargo, cabe preguntarse si esos sentimientos fueron verdaderamente experimentados, o se trató más bien de un poema laudatorio escrito por encargo. En todo caso hace referencia a dos personajes importantes, mencionados en el código *Cozcatzin*. Dos reyes mexicas: Izcóatl y Axayácatl, este último, poeta también (cfr. León Portilla, 1972).

Este trabajo² se refiere a la expresión de la pasión en dos documentos litigiosos mexicanos del siglo XVI: el *Memorial de los indios de Tepetlaoztoc al*

¹ “Canto en loa de los reyes”, *Poesía indígena de la altiplanicie* (1962). Selección, versión, introducción y notas de Ángel Ma. Garibay K., UNAM, México, pp. 87-88.

² Este estudio proviene de mi tesis doctoral, en curso. Una versión en francés de este artículo será publicado en Francia, en 2010.

monarca español contra los encomenderos del pueblo, también llamado código *Kingsborough*, y el código *Cozcatzin*, fechados respectivamente en 1554 y 1572.

Los dos códigos fueron diseñados y escritos –en pictografía y en alfabeto latino– para ser presentados ante autoridades españolas, en su carácter de documentos jurídicos. Los manuscritos remiten a una enunciación escrita –elocutiva y alocutiva– que sería después complementada oralmente ante las autoridades competentes.

La Conquista y la colonización españolas, trajeron consigo cambios de diversa intensidad en lo cultural, lo social y lo económico, así como en lo físico y psicológico. Ello se tradujo en conflictos identitarios entre los oponentes: los colonizados y los colonizadores. Las pasiones fueron complejas y a veces ocultas, polarizadas más que distribuidas en el rechazo o la aceptación. No obstante, la realidad colonial produjo otros fenómenos: no sólo se enfrentaron indios a españoles, sino también indios a indios, como es el caso del segundo código estudiado. Daré aquí ejemplos de reacciones pasionales en los dos códigos, como el rechazo y el orgullo, y de sentimientos resguardados como la cólera y el miedo.

Los códigos

El código de Tepetlaoztoc es un hermoso documento de los indígenas nativos del pueblo del mismo nombre (que aún existe, en la zona conurbada del Distrito Federal), donde se solicita al rey español la reducción de tributos y servicios exigidos ilegal e injustamente por los varios *encomenderos*³ españoles, quienes tuvieron a su cargo dicho pueblo. El documento muestra detalladamente, en 144 láminas, los tributos pagados en varios años de encomienda. En el Anexo 1 puede apreciarse algo de la belleza y calidad de los tributos: joyas, mantas y trajes de lujo, finos penachos de complejos diseños y colores, hechos de plumas y oro (Foja 25, Lámina B).

³ El Rey de España podía dar a una persona el título de *encomendero* para tener bajo su “encomienda” a los indígenas conquistados, supuestamente para evangelizarlos. El establecimiento de la encomienda dio lugar a innumerables abusos por parte de los españoles, quienes sometieron a los indígenas a una situación cercana a la esclavitud.

El segundo código es el *Cozcatzin*, que contiene varias secciones con temáticas diversas.

1. La primera parte trata de un alegato judicial de 1572, donde 55 familias descendientes de guerreros de la ciudad de Tenochtitlan solicitan al virrey un juez para que les sean restituidas tierras obtenidas del rey Izcohuatzin por hazañas de guerra, expoliadas después indebidamente por un alto funcionario indio, gobernador de la ciudad rival, Tlatelolco: don Diego de Mendoza de Austria Motecçuma Huitznauatlailótlac Imauhyantzín, supuestamente hijo del rey Cuauhtémoc y de una hija del emperador Moctezuma.
2. La segunda parte presenta los “retratos” de gobernantes de las ciudades de Tenochtitlan y Tlatelolco.
3. Enseguida, tres fojas describen en náhuatl la Conquista, en 1473, de Tlatelolco por el rey de Tenochtitlan.
4. En la cuarta parte dos fojas presentan un plano de propiedades y genealogías de Xochimilco.
5. Tres fojas más presentan glifos de lugares y cantidades.
6. Una última foja, sin imágenes, describe planetas y estrellas.

En la foja 3 v. del *Cozcatzin* (Anexo 2) aparece Izcóatl, vestido ricamente y coronado con su diadema de turquesas. El texto en español se refiere a que otorgó las tierras en disputa a quienes conquistaron la Ciudad de México en 1439. Más abajo está Axayácatl, y frente a él un *chimalli* (escudo), el glifo de la ciudad de Tenochtitlan, al que se agregó la diadema real y el elaborado traje de guerrero, símbolo tal vez de una cultura basada –para su supervivencia– en la guerra. Se relatan las hazañas que Axayácatl realizó para poder ser el sexto rey de México, en 1468. En la foja siguiente, 4 r. (Anexo 3), se encuentran los glifos toponímicos y los que nombran a los primeros propietarios. En español se enumeran los descendientes y se dan las medidas de la propiedad.

El escenario comunicativo de esa interacción comprende un telón de fondo histórico y cultural indígena, que se transforma luego debido a una situación de dominación –en alto grado agresiva, tanto en lo general como en lo particular. En muchos casos, esas condiciones fueron reiteradamente cuestionadas por el dominado, lo cual, junto a fenómenos de otro corte, produjo que después

hayan habido garantías otorgadas por la Corona Española, para la satisfacción de las demandas indígenas.

La pasión

Antes de dar ejemplos del análisis de datos, señalo algunos linderos. Con relación a la pasión, conviene decir, en primer lugar, que las diferencias en la percepción, interpretación y evaluación de la emoción –tomando este término de manera genérica, que abarcaría los de sentimiento, afecto, pasión– provienen de *marcos culturales*, consideración de importancia en este estudio, donde representaciones, normas, prácticas y sentimientos experimentaron también, durante y después de la Conquista española, *cambios y ajustes*, dentro de una especie de mestizaje en diversos grados –tanto en el plano del comportamiento como en el discursivo y argumentativo.

Por otra parte, debe considerarse que el litigio, como fenómeno discursivo, comporta ya una determinación ideológica que establece, en este caso, un diálogo difícil entre un imaginario cultural propio, y el imaginario ajeno, el de la cultura impuesta. Por ello, podrá encontrarse una tensión entre la descripción de hechos y la pasión contenida o abierta de quien los relata.

Además, si nos referimos a los hechos, debe resaltarse que no se trata de discutir la realidad o no de las emociones en juego, en la medida en que no es posible determinar en los códigos litigiosos qué expresiones de la emoción fueron realmente “vivas” y cuáles constituyeron estrategias argumentativas que –rompiendo la máxima de sinceridad (Grice, 1979:61) fueron destinadas a persuadir, como bien lo señala la retórica clásica: el orador debe sentir o simular para estimular, dice Christian Plantin (1998:25), citando a Quintiliano. En tal sentido se trata de ser eficaz, aunque lo que se diga no sea sincero.

Asimismo, es poco productivo discutir si los valores en que se funda la emoción son verdaderos o no, pues dependen –paralelamente– de criterios culturales y de la subjetividad del individuo. Para Patrick Charaudeau las emociones están ligadas a un saber de creencia, como lo señalaba Aristóteles (Beristáin, 1997:430), y no a un saber de conocimiento, que reposa en criterios de verdad exteriores al sujeto (Beristáin, 1997:130). Puede haber pretensiones de validez, pero no necesariamente ligadas a esos criterios.

A lo anterior quiero añadir que, en el terreno de las emociones, sentimientos o pasiones, me parece conveniente considerar varios planos, dado que cada uno conlleva problemáticas diferentes.

1. El nivel de la *vivencia* –la del sujeto que experimenta la emoción– en un plano físico-psíquico.
2. El nivel de la *expresión* de la emoción de ese sujeto, que es prudente distinguir del anterior en la medida en que no siempre hay coincidencia entre lo que se siente y lo que se dice que se siente, es el nivel estratégico por excelencia, en un discurso si no litigioso, por lo menos retórico.
3. El nivel de la *recepción* –la interpretación de la emoción expresada y el cálculo de veredicción y estrategia que realiza el destinatario u observador.
4. Finalmente, el nivel del *tratamiento* de la emoción que lleva a cabo el analista, sea éste psicólogo, sociólogo, antropólogo o analista del discurso, por mencionar los principales campos de interés del tema.

Un intercambio comunicativo conflictivo –aunque sea diferido– como es el litigio, sobre todo en situación de dominación, conlleva un componente afectivo, ya sea de ira, indignación, angustia ante la incertidumbre, y en el lado opuesto, el deseo como expectativa esperanzada de ganar el pleito, que de no darse provocaría nuevamente emociones orientadas hacia el polo negativo: decepción, frustración, cólera. En el caso de verse realizados: alegría, orgullo, etcétera. Por otra parte, en los primeros años de la Conquista, las pasiones debieron ser, además, encontradas, confusas, o tal vez, simultáneas y asimismo dialécticas.

En los dos códigos, en grado y de modo diferente, se expresa el *pathos* –explícita o implícitamente. Podemos pensar que la expresión de la emoción pudo constituir una estrategia argumentativa dentro del discurso jurídico. No sabemos con certeza qué tanto privó esta intervención de la emoción en los litigios prehispánicos, pero debe considerarse que en situación de colonización, la expresión pasional debió mostrar características propias. Ciertamente, puede ponerse en duda el que en las prácticas jurídicas prehispánicas y en las coloniales, el ingrediente pasional fuese admitido dentro de la práctica jurídica, no obstante, los datos que aporta el propio código, sugiere que el llamado a la emoción se mostraba, independientemente de que se verbalizara o no.

Por otra parte, si bien es cierto que en el discurso retórico litigioso hay que probar y convencer mediante argumentos y estrategias de seducción que pretenden persuadir, también se requiere cautela: medir las propias fuerzas, las del oponente, la personalidad del juez.

Orientaciones teóricas

Para el tratamiento del tema me baso fundamentalmente en la investigación teórica sobre el papel de la emoción en la argumentación, de Christian Plantin (1998:33), así como en la mayor parte de sus propuestas metodológicas para el análisis. Plantin propone una tópica sustentada en planteamientos retóricos clásicos, en principios de inferencia emocional propuesta por Ungerer, y en categorías lingüísticas de construcción de la emoción de Caffi y Janney, así como el sistema de facetas teorizado por Scherer. Asimismo, me baso en consideraciones teóricas de Patrick Charaudeau (2000:138), quien complementa los planteamientos anteriores al subrayar la dimensión afectiva del sujeto dentro de una intencionalidad,⁴ en el marco comunicacional y estratégico del lenguaje de la persuasión.⁵

Volviendo a los códigos, puede pensarse que el discurso de litigio está ligado, en su nivel estratégico por parte del enunciador, a la noción de pasión expresada en relación con un hecho, “con-pasión” (emoción que comporta asimismo la intención de obtener un efecto de solidaridad por parte del otro, de “com-pasión”) y al mismo tiempo de pasión contenida por la intención de controlar lo pasional en beneficio de lo racional (pruebas, testigos, alegatos

⁴ Al respecto, Renato Prada (1989:444), en “El discurso testimonio”, anota: “Se dice el discurso para influir en el alocutario, en el receptor; se testifica sobre un hecho para mover al auditorio a tomar partido sobre el mismo. Por esta intencionalidad perlocutiva y la intencionalidad explícitamente referencial a un ‘hecho’, postulado como real y verificable fuera del discurso, el discurso-testimonio pretende siempre una *actualidad*: se incita a un ‘compromiso’ frente a una situación actual”.

⁵ De hecho, en su *Gramática del sentido y la expresión*, Charaudeau (1992:803-835) propone un detallado modelo del modo de organización argumentativa en el discurso. Respecto de la noción de persuasión, conviene referirse a la entrada que Chabrol preparó para el *Diccionario de análisis del discurso*: Patrick Charaudeau y Dominique Maingueneau (2002), *Dictionnaire d'analyse du discours*, publicado también en español por Amorrotu en 2005.

“neutrales”, “verídicos”) a fin de ganar el litigio. Plantin (1998:4) dice que la retórica explota tres tipos de pruebas, de “operaciones discursivas”: enseñar, agradar, conmover (*docere, delectare, movere*). El esquema estructural de los códices estudiados, atiende, en diversos grados, a las tres operaciones discursivas mencionadas. Hay una narración que informa sobre hechos del pasado; se argumenta y contraargumenta, y se ofrecen pruebas objetivas –nombres, medidas, cantidades. Se recurre asimismo a la descripción o al relato de hechos conmovedores, todo ello en un marco de belleza que muestra que los manuscritos cumplen también con la función de *delectare*.

Estos códices se ubican en el campo de lo ético y de una moral externa que proviene de la cultura original, situada en el pasado. Es el nivel deóntico donde los argumentos dan cuenta de los valores mencionados por Charaudeau (1992:817-833): honestidad, justicia, responsabilidad, esfuerzo, disciplina. Los procedimientos discursivos, sobre todo en el código de Tepetlaoztoc, son la comparación: calificación y cuantificación detalladísima de tributos, y una especie de descripción narrativa, donde se reitera –dentro de una composición lineal cronológica y asimismo clasificatoria– el sinnúmero de tributos. También se presenta una argumentación implícita cuando al principio de este código se explica, por ejemplo, lo que los indígenas daban anteriormente al *tlatoani* indígena del pueblo, comparado con los tributos que tuvieron que dar después, por exigencias del colonizador.

Respecto de las condiciones que requiere el fenómeno de “patemización”, de acuerdo con Charaudeau (1998:140), es necesario que exista un “espacio de estrategia” en el cual el sujeto, a partir de una puesta en escena de intención pasional, pueda reforzar o eliminar orientaciones pasionales ya inscritas en el intercambio.

Por ejemplo en el código *Cozcatzin*, el hecho de que el oponente, pretendido usurpador de las tierras, haya sido gobernador de la ciudad enemiga de Tenochtitlan, Tlatelolco, permite al enunciador desplegar –en un escenario “pasional”– un largo relato verbal e icónico, donde se subraya el triunfo del rey tenochca Axayácatl sobre el rey tlatelolca Moquihuix, 99 años antes (Anexo 4). En estas fojas (14 v. y 15 r.), unas de las más hermosas y conocidas del código, se presenta una verdadera puesta en escena: el rey tenochca, airoso y con adusta expresión, vestido con un espectacular adorno de plumas se dirige a Tlatelolco para enfrentar a su enemigo, el rey Moquihuix, quien lo espera lujosamente ataviado para la guerra. La siguiente foja presenta a Axayácatl

vencedor, al haber llegado al templo mayor de la ciudad de Tlatelolco y vencido a su oponente que simbólicamente aparece desmembrado y ensangrentado al pie del templo.

Se establece así una distancia que rompe con el “principio de actualidad” que Charaudeau propone como requerimiento para que pueda obtenerse un efecto de pasión. No obstante, puede pensarse que la distancia permita un exceso emotivo para ojos españoles y tal vez también para el juez indio, pues no se trata de reforzar una orientación pasional que podría ser la de buscar compasión o solidaridad, sino el despliegue de un sentimiento de orgullo, una búsqueda de legitimidad, dentro de ese universo de demanda de justicia.

Ese alejamiento del sufrimiento “real” se amplía en una comunicación indirecta como es la del códice, y en el caso del *Cozcatzin* es mayor puesto que el pleito se refiere a hechos ocurridos 133 años antes. Se hablaría entonces de una emoción diferida. La distancia, dice Charaudeau (2000:143), “impide un verdadero lazo fusional de empatía, entre el sufriente y el espectador. Sólo puede establecerse un lazo de “simpatía”, es decir, un lazo que supone que el simpatizante tenga conciencia de su diferencia con el sufriente”.

Me pregunto si en los litigios coloniales se daba una búsqueda de acercamiento que llegara a la empatía, o sólo el recurso a lo que las normas del momento podían proporcionar como justicia. Parecería difícil encontrar empatía: podría haber un destinatario tal vez compasivo pero difícilmente uno que se identificara con los demandantes, sobre todo si fuese español.

Así, en estos códices se constituiría más bien una expectativa del demandante en dos etapas para el mismo destinatario que, en este caso, sería el juez indio. Es decir, provocar en él un efecto de compasión para obtener luego la acción. Sin embargo, cabe preguntarse en cuántas ocasiones no se obtuvo ni lo uno ni lo otro, ya que en situación de dominación y de control social, ¿cómo habrán funcionado los fenómenos de empatía y simpatía?

Las pasiones de los indios

¿Cuáles fueron las pasiones que movieron los corazones de los indios en los años que preceden a la creación de los códices que trato?⁶ Puedo avanzar

⁶ Un acercamiento a las pasiones de los españoles se encuentra en otro trabajo: Ma. Eugenia Gómez de Mas (2002).

como hipótesis: la ira, como emoción súbita pero también reconcentrada, acumulada,⁷ cuya acción reactiva pudo ser la resistencia. Otra emoción de gran violencia interna como fenómeno reactivo fue el miedo, llevado en ciertos casos a la desesperación, cuya reacción pudo ser la depresión, la sumisión, una acción pasiva que a su vez dio lugar a otras pasiones. ¿Cómo saber?

En todo caso, 40 años después de la Conquista, como lo muestran los códices estudiados, aún se mostraron pasiones integradas a la denuncia y a la demanda de justicia. ¿Se trató sólo de estrategia? El litigio, como macroacto argumentativo, muestra cartas y esconde otras en función de su objetivo, lo que complica más el panorama.

La razón y la pasión

Respecto de la oposición: razón/emoción, el código *Cozcatzin* puede ubicarse más cerca del primer polo: es decir, los terrenos expoliados y su causante son solamente señalados, sin calificación alguna. Sólo se dice, en cada caso, que don Diego “se los quitó”. Ahí, la pasión es refrenada, y más bien se desplaza del campo descriptivo de objetos y de la acción reiteradamente señalada de despojo, al relato de hechos pasados en tiempo y espacio, donde se ubica la legitimidad de las tierras en disputa, es decir, el otorgamiento “legal” de ellas a los primeros propietarios 133 años antes, así como las hazañas del rey Axayácatl, quien venció casi 100 años antes del litigio a los tlatelolcas, tal vez simbólicamente representados por don Diego, gobernador y supuesto usurpador. Ahí lo no actual ni cercano permite el exceso emotivo: la sumisión y el sometimiento coloniales parecen desvanecerse cuando se pasa a un terreno de honor y orgullo que se expone. La identidad es subrayada frente al indio noble, don Diego, pero también se dirige a un tercero: los españoles.

En el código de *Tepetlaoztoc* hay también, aunque de otra manera, ese juego entre la retención y la expresión de la pasión, entre lo racional y lo emocional.

⁷ Felipe Castro (1996:123) cita al cronista Pérez de Ribas: cuando en el noroeste los indígenas debían discutir asuntos de importancia, “brindábanse las cañitas de tabaco que chupan; y embriagados con este bárbaro humo y encendiendo Satanás el fuego, saltaban centellas de palabras llenas de cólera y rabia”.

Puede decirse de este códice que el efecto de pasión es buscado, en un primer tiempo, en la descripción visual de los agravios físicos (Anexo 5, foja 9, Lámina A). En esa lámina se alude al castigo y paralelamente al tributo en oro pagado (los círculos dorados), tan ilegal como lo era el trato agresivo, en particular hacia los “principales”, por la carga de humillación e incomprensión que comportaba.

En un segundo momento, el efecto pasional se busca en la exposición detallada –en más de 100 láminas– de los tributos solicitados ilegalmente, es decir que el despliegue enumerativo y la búsqueda de “perfección” en el trato plástico de los objetos representados no constituye únicamente un despliegue de pruebas, sino que hay un llamado estratégico, una retórica de mostración, una especie de argumento estético. En efecto, el *Tēpetlaoztoc* es un documento de clara denuncia, que no es subrayada con calificativos: la estrategia argumentativa para ganar es la de presentar objetos, detallar acciones, reiterar y dar prueba –en particular a nivel icónico. Se conmueve mostrando y no calificando.

La cólera y el orgullo

Las revueltas indígenas contra el colonizador tuvieron muy a menudo su origen en la codicia española y “el mal trato”, frase recurrente en los documentos coloniales, que no implica un trato que causa daño o mortifica, como define el diccionario, sino que comporta prácticas de tortura y de muerte, como consigna, entre otros, el códice de *Tēpetlaoztoc*.

En las rebeliones tempranas, apunta Felipe Castro (1996), hubieron expresiones de temor, de odio y, al mismo tiempo, de esperanza. También de orgullo, sentimiento muy aparejado a la cólera.

La cólera se expresa en diversas acciones: huida, preparación de rebeliones futuras, enfrentamiento armado, silencio. Pero también se muestra en lo verbal. Doy tres ejemplos de escritos diferentes:

1. El culto y refinado señor don Francisco Tenamaztle, *tlatoani* caxcán de la provincia de Nuchistlán y Xalisco, escribe al Rey de España en 1555:

[...] el acostumbrado aspérrimo captiverio y servidumbre que los españoles llaman encomiendas/.../ como si fuéramos bestias del campo /.../ la dicha

servidumbre, contraria a toda natural justicia, como es ser encomendados a españoles, siendo gente libre, como lo somos [León Portilla, 1995:116].⁸

2. Por su parte, don Pablo Quihue, gobernador rarámuri, era, a decir del cronista F.J. Alegre:

[...] demasiadamente verboso y naturalmente elocuente /.../ enemigo oculto de los españoles y tanto más temible cuanto sabía, según las circunstancias, *reprimir su rencor y encubrirlo* con el más profundo disimulo [Castro, 1996:123].

3. Al asombrado cronista jesuita Andrés Pérez de Ribas (en 1617), los yaquis le parecían indios de gran estatura que hablaban alto: “con brío, singulares y grandemente arrogantes”, y cuando les dijo el jesuita que no debían hablar en aquel tono arrojado, le contestaron:

—¿No ves que soy hiaqui? [Castro, 1996:123].

En el código *Cozcatzin*, la cólera se manifiesta transpuesta o aparejada al orgullo, cuando se constituye la isotopía verbal de las tierras que dio: “nuestro señor príncipe emperador Izcohuatzin”, a quienes las ganaron en gestas guerreras. El posesivo “nuestro” y la mención reiterada a un rey muerto y sin vigencia en un régimen colonial, conllevan, probablemente, una carga emotiva de orgullo e indignación.

A nivel pictográfico, no se ensalza a Izcohuatzin, cuya mención obedece más bien a una justificación legal, sino como señalé, al rey tenochca Axayácatl —de igual origen que los demandantes— y su triunfo sobre Tlatelolco, ciudad que puede relacionarse simbólicamente con el usurpador don Diego, gobernador de dicha ciudad.

Recordemos que Axayacátzin (Anexo 4) está representado en actitud bélica ataviado con la piel del desollado (cuyas manos y pies cuelgan encima de las suyas). Además de su adorno de plumas de quetzal, lleva un escudo dorado en el brazo izquierdo y una macana en el derecho; porta también orejeras de

⁸ Una edición más amplia de este trabajo apareció en 2005: *Francisco Tenamaztle, primer guerrillero de América*.

obsidiana fina, sandalias y ajorcas de oro, su falda jerárquica –bordeada de plumas– y la cabeza coronada –como compete a su alto rango (cf. Valero, 1994:49).

Las emociones que Charaudeau (2000:150) ubica en la categoría “dolor”, dentro de la oposición *dolor-felicidad*, como el orgullo herido, la tristeza, la vergüenza, la humillación, pueden apreciarse en este códice, a nivel icónico y verbal. La descripción del cuerpo físico que experimenta esas fuertes emociones puede verse también en las fojas de la caída de Tlatelolco, en las que dos cautivos lloran y se deprimen ante la derrota de su rey y su ciudad.

Si bien la emoción es contenida a nivel pictográfico, salvo los ejemplos mencionados, en la apelación final escrita en español al virrey puede constatare una airada acusación al oponente:

Don Diego tiránicamente com poco temor de Dios nos las quitó (las tierras) por la fuerça, algunas echando hen la cárcel, a otros desterrados, y a otros dándoles tormentos y otras muchas molestias. Siendo nuestras conforme a derecho [Anexo 6, foja 9 v.].

Paralelamente, se busca la compasión mediante argumentos que parecerían contradictorios: la minimización de los propietarios actuales por un enunciador plural: “bien sabe vuestra Señoría Ilustrísima la esterilidad de esta tierra [...] y la pobreza grande nuestra” (foja 10 r.), pero al propio tiempo se opone el argumento del derecho jurídico a las tierras por la legitimidad a través del honor y la herencia, nociones y emociones a la vez de gran vigencia, no sólo entre los indios, sino también entre los españoles. Dicen los indios:

[...] estas tierras que nuestros padres nos dejaron, carecer de lo que nuestros padres poseyeron y a poder de armas ganaron, dexando gloria a los siglos venideros, de que nosotros gloriarno querríamos [Anexo 6, foja 10 r.].⁹

⁹ Fray Diego Durán (1995:146) relata en 1581 que cuando el ejército mexica de Izcóatl venció a los tepanecas de Cuyuacan, los sacerdotes y todo el pueblo ensalzaron “mucho el poder, la dignidad y aumento de la potencia mexicana, la qual empresa no era de menospreciar sino de poner en hystoria y hacer memoria de la gloria della por ser cosa tan importante al nombre mexicano de donde podria redundar grandes honores [...]”. Izcóatl reconoció el esfuerzo y ánimo valeroso de sus soldados y les preguntó cómo querían que se hiciera el reparto de tierras: “vuestras son todas: vosotros las ganastes, yo soy muy contento de que se os den y se os repartan y os entregueis en ellas como cosa propia”.

Como puede apreciarse en este ejemplo, de acuerdo con las propuestas metodológicas de Plantin (1998) para la “recuperación” de emociones, las pasiones y/o lo que las provocan pueden considerarse como ira, violencia, injusticia, agresión física, orgullo. Y una referencia táctica, en ese mundo colonial, seguramente eficaz:

[...] com poco temor de Dios Nuestro Señor / nos las quitó.

Respecto de las tres citas anteriores, cabe hacer referencia al artículo de P. Charaudeau: *Identité sociale et identité discursive, le fondement de la compétence communicationnelle* (en prensa), donde presenta la problemática de la identidad, su complejidad y componentes. Subraya el juego necesario en la cristalización de la identidad, de semejanza/diferencia entre yo mismo y el Otro, lo que da lugar a movimientos de atracción y de rechazo, particularmente claros en situaciones de dominación, como la que vivieron los autores de los códices que analizamos.

La identidad social de los demandantes

En el códice *Cozcatzin*, siempre dentro de una función argumentativa, podemos decir que: por una parte, se trata de indios que aceptan su *identidad social presente* (devaluada), de conquistados por el poder español, y en tal medida hacen explícita esa identidad, reforzada discursivamente por expresiones como: “Nos, los indios naturales desta ciudad de México, desta Nueva España /.../ Pedimos y suplicamos a vuestra Señoría Ilustrísima mande se nos den las dichas tierras [...]” (Anexo 6, fojas 9 v. y 10 r.). Se trata de un *ethos* que pudo ser aceptado o no, pero fue ejercido estratégicamente como argumento *ad misericordiam*, como un llamado a la piedad.

Por otra parte, para fundamentar la legalidad de la demanda y la legitimidad de los demandantes, se recurre a la *identidad social* (valorada) de los ancestros, cuyos derechos se pretende sean extensivos por ascendencia, y vigentes en el presente. El “somos porque fuimos” se apoya en la identidad social y discursiva sustentada en la genealogía. Habría así un *ethos* ancestral desconocido por el colono, pero sí conocido por el juez indio.

Este *ethos* diferido, que pretende influir en la demanda, se une al *pathos* actualizado que evidencia un sentimiento de orgullo y un llamado a la justicia.

En el *Tepetlaoztoc* hay una actitud menos explícitamente iracunda, pero también otras expresiones pasionales, como el orgullo y el miedo.

El miedo

En situación de colonización y en este juego de actitudes ¿habría tal vez la dialéctica pasional de la que habla R. Bodei (1995:73), del miedo y la esperanza, “dos pasiones de incertidumbre”?, que implican la duda, la vacilación, la incertidumbre, la turbulencia negativa, el peligro o la espera de salvación ante un mal o un bien considerados como que se aproximan. Al respecto, véase el interesante artículo de E. Eggs (2002), “*Logos, ethos, pathos* l’actualité de la rhétorique des passions chez Aristote”, donde discute a dos autores alrededor de emociones y descripciones semánticas de términos como la humillación, el miedo, la cólera, la vergüenza.

Por su parte, P. Charaudeau (2000:150) incluye el miedo en su categoría de *angustia* como algo que representa un peligro para el sujeto (aunque debe decirse que no necesariamente proviene de un actante-objeto desconocido). Para los mexicas el miedo debió movilizar representaciones negativas de amenaza: plagas, guerra, muerte, desaparición del sol, y en situación de conquista: mi muerte, la de mi mundo, como bien lo ejemplifica el código de *Tepetlaoztoc*. No obstante, en ese código el miedo es mostrado como una realidad factual, a la que por cierto se opone, de manera complementaria, la resistencia, la oposición, con una cierta carga de esperanza.¹⁰

¹⁰ Asimismo, Charaudeau (2000:125-155) aborda en su artículo temas clave para el tratamiento de la pasión, como el grado de universalidad, la especificidad cultural, la orientación accional y la racionalidad.

El miedo en el *Tepetlaoztoc*

Este apartado bien podría subtitularse: “Voracidad y desprecio del colonizador *frente a* obediencia y resistencia del colonizado”. Es esa, en efecto, la impresión que parece que con el códice se deseaba producir.

En el *Tepetlaoztoc* se explica a menudo que los delicados y costosos tributos en joyas y en oro, así como la construcción de grandes casas y molinos—incluyendo gratuitamente materiales, mano de obra y manutención—, el servicio cotidiano y el servicio personal gratuito en las estancias del encomendero, además de innumerables cantidades de prendas y productos alimenticios, se tuvo que hacer por miedo. Miedo al castigo, la exigencia, el trabajo excesivo, la humillación, la muerte. En suma, ante la ilegalidad y la injusticia extremas.

Dicen los indios:

[...] e porque no se recogia el tributo tan presto como queia dicho fator, un criado suyo que se llamaba luis vaca maltrato dos prencipales dandoles de coces y palos sobrello e *de miedo* le dieron una joya de oro mas de lo que heran obligados / de aquí adelante les enpezaron a hazer malos tratamientos [cf. foja 15 Lam. B].

El miedo es permanente, a menudo no se requieren mayores muestras de amenaza pues se instala una acción mecánica originada en acciones pasadas. Es la reacción típica del sometimiento. Se dice más adelante en el códice: “el dicho Luys Vaca mandó a los dichos yndios que le hiziesen una casa en Mexico y ellos *de miedo* la hizieron”. Sin embargo, al miedo hay que alimentarlo con nuevas agresiones y amenazas.

En el cuarto año de la encomienda de Salazar, les dijo éste a los indios que iba a España, los amenazó “e de miedo” le dieron 40 tejuelos de oro, espejos y una caja con dos esmeraldas además de un águila de oro. Entregaron igualmente 15 joyas de oro fino, doce penachos de pluma y oro, y 9 mantas de plumas de colores (cf. fojas 18 a 21, Lam. A y B).

En el viaje a pie que hicieron los indios de Tepetlaoztoc a Veracruz para llevar lo anterior y mucho más, por ejemplo 40 mil cargas de maíz, 16 mil granos de cacao, 700 gallinas, murieron 220 indios *macehuales* —es decir, gente del pueblo— y 8 principales —es decir, nobles.

En el *Tēpetlaoztoc* el miedo a veces es explicado, aunque también va implícito en la acción del agresor, que es mostrada y reiterada, así como la reacción de la víctima. El miedo se evidencia en la expresión pictográfica, al ser pintadas las torturas, malos tratos y muertos. También se externa verbalmente, como consecuencia de “los malos tratamientos”. El miedo se muestra para probar, denunciar, y ejercer una influencia sobre el interlocutor. En ese sentido, no hay que olvidar que la agresión dibujada en la pictografía constituye también una estratagema del enunciador: una estrategia de *captación* en la mostración dramática de castigos, sangre, humillación, y una estrategia de *credibilidad*, dado que el mostrar en la “pintura” equivalía a un compromiso de verdad: se dice que los indios piden al rey que “vea los agravios [...] en lo pintado en este libro para que su magestad les haga merced de *vello* e remediarlo”.

Respecto de esas estrategias, refiero el artículo de Charaudeau (1997:73-80). Ahí se pretende —entre otras cosas— que la identidad discursiva, en interacción con la identidad social previa, es construida por el sujeto hablante en función de su necesidad de ser creído (*credibilidad*), para lo que se realizan diversos movimientos (neutralidad, distanciación, como en el *Cozcatzin*, con una actitud demostrativa, como en el *Tēpetlaoztoc*), y de acercar al interlocutor hacia su proyecto de intencionalidad (*captación*), donde, en los dos códigos, hay otras actitudes discursivas: persuasión —con mayor recurso a la razón—; seducción y dramatización —con el recurso más claro a la emoción. Esta identidad discursiva es construida a partir de la organización enunciativa, los diferentes modos de ejercer de palabra, y el manejo de imaginarios socio-discursivos.

En tal sentido subrayo la importancia de movimientos, operaciones discursivas y fenómenos expresivos de carga semántica en estos manuscritos, que evidencian intenciones y necesidades de influencia sustentadas en identidades sociales. Todo ello dentro de una interacción litigiosa —un contrato comunicativo, en términos de Charaudeau— que se instaura en una situación de comunicación de disimetría: colonizados y colonizadores.

Volviendo al tema del miedo en el *Tēpetlaoztoc*, y considerando la diada emocional miedo-esperanza, de Bodei (1995:73), hay que decir que la esperanza no es explícita, pero se muestra indirectamente en la factura del código, en la precisión de los datos tributarios, en la mimesis de la pintura con el objeto tributado, iniciándose con la súplica: la esperanza de los indios de que,

tal vez el rey les hará caso después de haberlo intentado en diversas instancias jurídicas coloniales.

El orgullo identitario se manifiesta asimismo: se apoya en la obediencia, a pesar de la injusticia y, a nivel icónico, en la calidad y cantidad de tributos.

El *Tēpetlaoztoc* se centra en la denuncia reiterada y en la pasión más bien contenida e implícita. En la indignación ante la humillación (pasión más ubicada en los niveles ético y deóntico) y en la cólera ante la injusticia reiterada, *más cercana* al rencor acumulado que a la expresión momentánea. El pueblo de Tepetlaoztoc denuncia por medio de su código, como lo hizo otras veces, en sesiones de negociación entre el gobernador indio y el encomendero español, o ante el virrey, la Real Audiencia, los oidores españoles, el Consejo de Indias, y ahora el Rey.

Conclusiones

Como vimos, en los dos códigos aparecen interrelaciones relativamente complejas en lo concerniente a identidad, reivindicación, aceptación o rechazo al Otro, redefinición identitaria, además del recurso argumentativo al pasado y al presente. Todo lo cual (teñido por componentes pasionales de diversa intensidad) bien pudo ser estratégico.

La identidad propia se conforma en función de la del Otro, dentro de un movimiento de contraste, de comparación, e incluso de oposición.

Este fenómeno de ubicación se dio con mayor fuerza dentro de una situación de pérdida de valores culturales propios, ante una disimetría de poder. Por ello tal vez, en el *Cozcatzín*, la identidad valorada –los antepasados– es reivindicada, para los ojos externos de los españoles, por lo menos a nivel argumentativo, pero hay otra reivindicación identitaria, esta vez interna, en relación con el mundo prehispánico: las normas, valores y representaciones de un pasado que debía bastar a un juez indio para proceder a favor de los demandantes.

Puede hablarse, en ambos códigos, con más o menos peso entre ellos, de un cierto juego entre identidades y discursos y entre acciones del presente y del pasado, bajo el signo de la legitimidad.

En el *Cozcatzín* se subraya, por una parte, la identidad valorada de los primeros propietarios tenochcas, que se extiende hasta los propietarios coloniales

del momento, pretendidamente legales. Se esgrime el argumento de la identidad indígena, a través de la genealogía (identidad geocultural previa –referencia al pasado tenochca), rechazando indirectamente el nuevo papel del usurpador indio don Diego, gobernador de Tlatelolco bajo el régimen colonial (identidad socioinstitucional del presente), al subrayar que en el pasado Tenochtitlan venció a Tlatelolco ¿con lo que se pretende influir en el juez indio?

Se encuentra otro rechazo identitario, por parte de los demandantes, dirigido a los propietarios, supuestamente ilegales del momento, favorecidos por don Diego, donde hay una identidad puesta en duda –puesto que no proceden de los militares que recibieron los predios por hazañas en campaña– y un rechazo también basado en el argumento geocultural: “no son de esta ciudad”.

Paralelamente, en una redefinición de identidades frente al nuevo poder, hay la aceptación de la identidad discursiva y social del gobierno colonial nuevo y de la propia: ya no se es guerrero sino demandante. Esta nueva identidad es sin embargo inestable, en la medida en que todavía se recurre al argumento de la identidad perdida.

Esta aparente paradoja se resuelve si se piensa en que los discursos y argumentos van dirigidos por lo menos a dos destinatarios distintos: el virrey y el juez indio, que ocupan posiciones preferenciales distintas en las varias secciones del código. Es claro que la consideración de un destinatario implica una definición identitaria: eres X y yo soy Y, y no al revés. Dentro de esa red de relaciones entre yo, tú y el tercero,¹¹ el sujeto discursivo sitúa su identidad.

Esa identidad retrotraída al presente podría parecer perdida¹² en el *Tēpetlaoztoc*; sin embargo, también se recurre como argumento al pasado tributario de los antepasados, súbditos del rey Cocopin y a la legalidad de dicha práctica, *antes* de la Conquista. Ese pasado reivindica el presente ante el

¹¹ Dichas interrelaciones han sido abordadas y discutidas por Fernando Castaños en diferentes foros. Un trabajo previo sobre este tema se encuentra en Ma. Eugenia Gómez de Mas (2004).

¹² Respecto de la pérdida identitaria y su recomposición, Enrique Florescano (1987:360-370) apunta que hacia la segunda mitad del siglo XVIII la mayoría de las poblaciones indígenas “ya había perdido la noción de pertenencia a una comunidad étnica más amplia, con excepción de caciques e indios principales [...] la mayoría de los pueblos carecía de un relato articulado que uniera su presente con el pasado indígena”. La cohesión social se daba mediante la mezcla de tradiciones indígenas y españolas.

proceder colonial: “somos porque fuimos”, en el *Cozcatzin*, y “somos porque cumplimos”, en el *Tēpetlaoztoc*.

En este código se rechazan la ilegalidad de las acciones del encomendero, y la ilegalidad de la identidad del agresor: el propio encomendero, o el criado o mayordomo, a partir del argumento del rango de principales y del cumplimiento del deber del pueblo, contra el exceso y abuso del Otro. En ambos casos se establece una relación entre identidades, hechos y discursos, entre las acciones del pasado y del presente, con miras a un futuro que se desea promisorio.

Así como el *Cozcatzin* se ubica bajo el signo de la legitimidad (y el honor), noción asociada a un comportamiento valorado, por cierto, en las dos culturas (cfr. Prieto, 1992), el *Tēpetlaoztoc* (Castro, 1996:123) se sitúa bajo el signo de la legalidad (y el orgullo).

La constelación emotiva colonial construida por sujetos cultural, social y económicamente dispares, en ese momento histórico, en ese tiempo y ese espacio específicos, dentro de la situación social colonial, que los distingue y los separa, se muestra en sustentos normativos y en valoraciones socialmente adjudicados de gran vigencia no sólo dentro del grupo social colonizador, sino también compartido por los colonizados. Así, las emociones parecen “evolucionar” en función de imaginarios basados en dichos factores; dicho de otro modo, la definición, importancia y valor social de ellas, cambia en el tiempo y en el espacio, en función de las culturas que las sustentan.

Para terminar, deseo subrayar que en estos bellos manuscritos, a la agresión y el miedo se opuso la cólera, o la paciencia, y la resistencia, insistentemente. Así como Izcóatl, el rey al que se alude en el *Cozcatzin*, mandó quemar los códigos anteriores a su reinado (1427-1440), a fin de reescribir el pasado y que la historia correspondiera a su interpretación (Florescano, 1994:154), la extrema violencia de la dominación española, explica también la pérdida de identidad que, no obstante, encontró vías de flujo mediante una práctica de defensa de la propiedad territorial: los llamados “códices de tierras”, que han permitido, hasta la fecha, dar cohesión a la comunidad a partir de la defensa de esos derechos comunitarios.

Los códigos, como medio para consignar el pasado y resguardar el futuro, no sólo muestran, hablan también –los pocos que quedaron. Se sirven de un lenguaje que no entendemos fácilmente porque se sustenta en otra manera

de pensar el mundo, de interpretar la realidad, de mirar al futuro, que fue cortado de cuajo.

No obstante, como escribió en el siglo XVI el fraile español Diego Durán (1995:70): no hay que olvidar:

[...] “los claros y delicados ingenios” de los indios “para que las antiguas alabanças turasen para siempre con perpetua memoria [...] adornándolas con hermosura de raçones [...] para que su memoria turase para siempre.

Bibliografía

- Beristáin, Helena (1997), *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México.
- Bodei, Remo (1995), *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*, FCE, México.
- Castro, Felipe (1996), *La rebelión de los indios y la paz de los españoles*, CIESAS-INI, México.
- Charaudeau, Patrick (1992), *Grammaire du sens et de l'expression*, Hachette, París.
- (1997), *Le discours d'information médiatique. La construction du miroir social*, Nathan, París.
- (1998), “Las grandes problemáticas del análisis del discurso”, *ELA*, México, núm. 27, pp. 11-28.
- (2000), “Une problématisation discursive de l'émotion. A propos des effets de pathémisation á la télévision”, en Plantin, C., Doury, M y Traverso, V. (eds.), *Les émotions dans les interactions*, PUL, Lyon, pp. 125-156.
- y Maingueneau, Dominique (2002), *Dictionnaire d'analyse du discours*, Seuil, París.
- Charaudeau, Patrick y Rosa Montes (eds.) (2004), *La voix cachée du tiers: les non-dits du discours*, L'Harmattan, París.
- Durán, Fray Diego (1867), *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, Cien de México, México, 1995.
- Eggs, Ekkehard (2000), “Logos, ethos, pathos l'actualité de la rhétorique des passions chez Aristote”, en Plantin, Christian, Doury, Marianne y Traverso Véronique (eds.), *Les émotions dans les interactions*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon, pp. 15-31.
- Florescano, Enrique (1987), *Memoria mexicana*, FCE, México, 1994
- Garibay K., Ángel Ma. (1962) (selección, versión, introducción y notas), *Poesía indígena de la altiplanicie*, UNAM, México.

- Gómez de Mas, Ma. Eugenia (2002), “Códices coloniales en contexto: las pasiones de los conquistadores”, *Estudios de lingüística aplicada*, UNAM, México, núm. 36, diciembre, pp. 79-104.
- (2004), “Le tiers dans le Cozcatzin, codex litigieux mexicain du XVI siècle”, en Charaudeau, Patrick y Rosa Montes (eds.), *La voix cachée du tiers: les non-dits du discours*, L'Harmattan, París [versión española de este trabajo: Montes, Rosa Graciela y Charaudeau Patrick (coords.) (2009), *El “Tercero”, fondo y figura de las personas del discurso*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 221-248].
- Grice, Paul H. (1979), “Logique et conversation”, *Communications*, núm. 30, Seuil, París
- León Portilla Miguel (1995), *La flecha en el blanco. Francisco Tenamaztle y Bartolomé de las Casas en lucha por los derechos de los indígenas 1541-1556*, El Colegio de Jalisco/Diana, México.
- (1972), *Trece poetas del mundo azteca*, SEP Setentas, México
- Plantin, Christian (1998), “Les raisons de l’émotion”, en Bondi, M. (ed.), *Forms of argumentative discourse. Per un analisi linguistico dell argumentar*, Universidad de Bologna, Boloña.
- , Doury, Marianne y Traverso Véronique (eds.) (2000), *Les émotions dans les interactions*, Presses Universitaires de Lyon, Lyon.
- Prada, Renato (1989), “El discurso testimonio”, en *El discurso-testimonio y otros ensayos*, UNAM, México.
- Prieto Inzunza, Angélica (1992), *La pasión en las crónicas*, Plaza y Valdés, México.
- Valero, Ana R. de García L. (1994), *Códice Cozcatzin, estudio y paleografía*, paleografía y traducción de los textos nahuas de Rafael Tena, INAH/BUAP, México.
- Valle, Perla (1994), *Códice de Tepetlaoztoc (Códice Kingsborough)*, Estudio, El Colegio Mexiquense, México.

Recibido el 14 de marzo de 2009

Aceptado el 25 de julio de 2009

ANEXOS

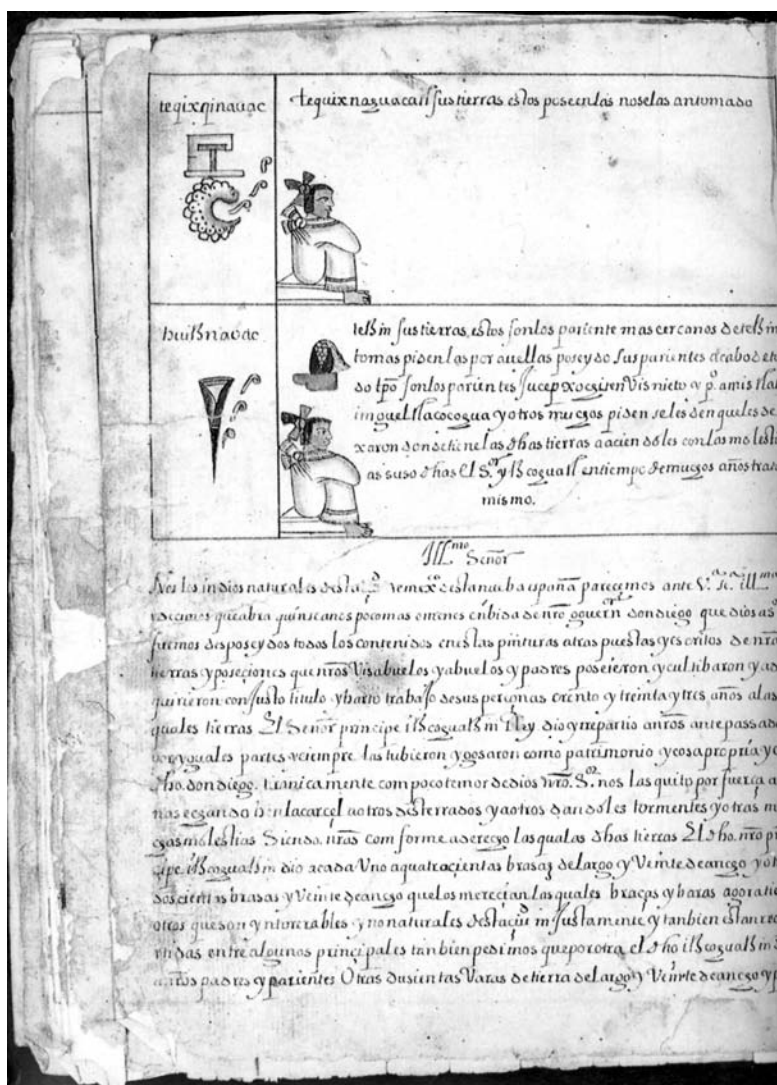


1. Tepetlaoztoc, Foja 25, Lámina B.



2. *Cozcatzin*, Foja 3 v.

<p>Maxucucos</p> 	 <p>Cecus hi sustinas. Ellos son los parientes mas cercanos de conuilla quien pertenece en ellos tieras. p. omis llangua Vis nio imi buccameall Vis nio imi in coe libe. taras dnto i. Seas dnto Bpal y otros muezos loquales dñen por tiene e. lli por auct por e y do las dñas tieras sus padres y abuelos mdo. No lo tiempo</p>
<p>Sumulas</p> 	 <p>Macama col. sustinas l. no dñen don de se son fin llanga l. m. auas mas all. El qual quere en a dñas tieras pertenec. alos mimos El l. tieras quere Cienas b. ias y del uo y. Vinte de m. y. y las de mas quela l. tieras don dños. El l. tieras</p> <div data-bbox="495 727 677 813" style="border: 1px solid black; border-radius: 50%; padding: 5px; text-align: center;"> Collection E. E. F. G. P. L. à Paris n° 41645 Acquis Collection J. B. A. 1898 </div>
<p>malnaguc</p> 	 <p>de xius uinal y de neziel el qual por mandas. il. l. tieras. S. de m. repantio. El l. tieras y las de los l. tieras p. nientes. n. dñas tieras. de se tomas Vixtupel. call y nilla y. l. tieras. l. tieras y. l. tieras. blo leonard. l. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras. las i. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras.</p>
<p>alauco</p> 	 <p>ixtenos sustinas es los de los p. nientes mas cercanos de xius. doming. xalocul Vis nio. l. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras. Chospi de n. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras. los y padres por abell. l. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras. Contrat. l. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras. l. tieras.</p>





6. Cozcatzin, Fojas 9 v. y 10 r.