

El origen de un pueblo: lectura analítica de algunos aspectos de la *Relación de Michoacán*

The origin of a people: analytical reading of some aspects of the *Relación de Michoacán*

Mario Orozco Guzmán, Flor de María Gamboa Solís y Jeannet Quiroz Bautista

(Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México)

Resumen. El texto comprende una lectura analítica de la *Relación de Michoacán* (de Alcalá, 1540) a partir de tres vértices: 1) los sueños y su función como presagios de aquello que emergería como un destino fatídico, 2) el lugar de las mujeres en su condición de carentes de nombre propio, y que, desde esa posición de figura anónima, movilizaban y posibilitaban el entretejido social, y, 3) la singular experiencia del acto sacrificial dentro de una concepción de supervivencia del universo. La lectura de estos relatos se atiende a la composición de su discurso donde se anudan el orden sociopolítico con el orden mítico-religioso sustentando la subjetividad. Es propiamente el tejido simbólico del origen de un pueblo.

Palabras claves: sacrificio, sin-nombre, presagio, subjetividad, relato

Abstract. Three vertices make up the framework of these reflections: dreams and their function as omens of what would emerge as a fateful destiny. The place of women in their condition of lacking their own name, from that position of anonymous figure they mobilized and enabled the social fabric. Finally, the unique experience of the sacrificial act within a conception of survival of the universe. The reading of these stories is achieved through the composition of their discourse where the socio-political order is linked with the mythical-religious order, supporting subjectivity. It is properly the symbolic fabric of the origin of a people.

Keywords: sacrifice, nameless, omen, subjectivity, story

Apertura circunstancial

Fue en el horizonte del XVI Encuentro Nacional y IV Internacional de Semilleros de Investigación desde el psicoanálisis: “Psicoanálisis y Pueblos Originarios”, celebrado en Morelia Michoacán, del 2 al 7 de octubre de 2023, donde tres semillas que somos las autoras y el autor de este texto, dimos el ‘sí’, a la propues-

ta de recorrer con gafas analíticas la *Relación de Michoacán*, uno de los documentos fundamentales para conocer la historia de esa entidad diversa, virtuosa, laberíntica, subhúmeda, donde se asentó la sociedad de los p'urhépecha y la cultura tarasca en el siglo XIII.

Catalogado por Le Clézio (2019) como un texto oscurecido, en comparación con otros de la América indígena que han tenido mayor difusión y reputación mundial como el *Popol Vuh* o los *Libros de Chilam Balam*, la *Relación de Michoacán* nos eligió azarosamente en una suerte de oportunidad para contribuir a disipar su oscurecimiento. Una tarea por demás seductora, aunque riesgosa, a la que se añadió un llamado del más allá, el llamado de la ancestralidad que habita en nosotras/os, en tanto nos asumimos como michoacanas/os (por nacimiento o por adopción). Y así, en conjunción aventurera, tomamos tres vértices de ejercicio analítico del texto, mismos que pueden calificarse como marcas de singularidad de la cultura p'urhépecha a las que proponemos voltear a ver si es que queremos comprender algo de lo que ese particular oscurecimiento de lo originario ilumina nuestro presente.

Primer vértice. Sueños y presagios: poder del deseo-deseo de poder y de un saber testimonial, visionario y funesto

Pueblos antiguos se han interesado en el sentido de los sueños. En tanto promisorio horizonte de presencia del más allá, donde se encuentran los dioses, en el más acá de las vicisitudes de la vida humana. Los designios y mensajes divinos se transmiten a través de los sueños. Por esa vía hacen saber que, aun siendo dioses, exponiendo deseos y requerimientos, delatan sus faltas y necesidades. Por eso es crucial saber interpretar a través de los sueños lo que apetecen y lo que les angustia. Interpretando los sueños se hace un camino al entendimiento de y con los dioses. Lacan (1962-63) indica cómo desde su origen los pueblos han tenido sus discordancias y discordias con instancias divinas: “No eran dioses omnipotentes, sino dioses potentes dondequiera que estuviesen. Toda la cuestión era saber si esos dioses deseaban algo” (p. 300). Atisbar, descubrir, ese algo era fundamental en el ejercicio de la interpretación onírica. Los toltecas habrían hecho de la interpretación de los sueños un verdadero arte (Krickeberg, 1980). Quizás en correlación con su interés por los conocimientos en materia de astrología, particularmente acerca de la influencia de las estrellas para generar condiciones buenas o nefastas de los tiempos.

Para Freud (1917), en sus charlas introductorias al psicoanálisis, los sueños se constituyen más que en objeto de estudio e interpretación astrológica, en objeto de “*psychoanalytischen Forschung*” (p. 80), investigación científica, al concatenarlos con los síntomas. Ambos se encontrarían investidos, incluso sobre-investidos de sentido, al ser apalabrados y, entonces, descifrables en su condición enigmática. El desdén que la ciencia tendría por los sueños se compensaría por la sobrevaloración que los “*alten Völker*” (p. 81), pueblos antiguos, les tributan viendo en ellos señales del porvenir, constelación de presagios. La colusión, acercamiento, entre sueño y presagio se incrusta en el discurso que

plasma la “*Bedeutung*” (p. 81), importancia, que posee el sueño y su interpretación (*Deutung*) en tanto ambos constituyen un supuesto saber sobre el tiempo futuro, un saber en tanto “*Vorbedeutungen*” (p. 82), augurios. Los cuales, en efecto, se enaltescen en tanto significado que se anticipa o interpretación que se pone por delante, en la medida que parecen ejercer un supuesto dominio y poder sobre el destino. Despojándole de su condición incierta. Es un saber que se moviliza para dar cuenta, esclarecer, el misterio, lo no-sabido del devenir. Casi sin advertirlo Freud da realce al prodigio del presagio o del augurio, al referirse a un sueño insigne de Alejandro Magno. El cual es motivo de disertación biográfica por parte de Plutarco (1971). Lo prodigioso del relato es el carácter agorero del sueño o la investidura onírica de un agüero. Lo prodigioso se fortalece en tanto en la interpretación anticipada inherente al presagio se advierte el anudamiento entre el poder del deseo y el deseo de poder. Alejandro, después de algunas dubitaciones, toma la decisión de conquistar la ciudad de Tiro, sustentándose en que sus eruditos en oniromancia le hacen saber lo que significa que haya soñado con la figura de un sátiro. No invocan la imagen de esta criatura de la festividad dionisiaca sino la composición, más bien la descomposición, de las palabras que aluden de modo equívoco a la posesión de esta ciudad: “Los adivinos, partiendo así el nombre de sátiros, lo dijeron con cierta apariencia de verosimilitud: <<Tuya será Tiro>>” (p. 53). No era la primera ocasión, como lo hace constar Plutarco, en que la historia de Alejandro se hacía manifiesta esta conexión entre el poder del deseo y el deseo de poder a través de una especie de acontecimiento de predestinación o presagio. Cuando se encuentra en el vientre de su madre, poco antes de nacer, su padre Filipo sueña con la presencia de la imagen de un león precisamente inscrita en ese lugar del cuerpo de su mujer.

Esta misma articulación entre poder del deseo y deseo de poder incrustada en sueños volcados como augurios vertidos en sueños se hace presente en el caso de los sobrinos del rey Tariácuri en el texto-recitación de la *Relación de Michoacán*, atribuido al fraile franciscano Jerónimo de Alcalá: “los dos hermanos son reconocidos por su tío Tariácuri, pero es un sueño el que les permite el acceso al poder” (Le Clézio, 2019, p. XXVII). Es un gran Otro, el rey purépecha, en la línea de filiación de la alianza entre un pueblo migrante chichimeca y un pueblo pescador sedentario, el que interroga a Hiripan y Tangáxoan, respecto a sus sueños. Su interrogación quizás posea más bien el carácter de demanda: “¿Qué, vienen allí los dioses del cielo y tocan aquel lugar? ¿Pues habéis tenido algunos sueños poniendo en aquellos lugares la leña?” (de Alcalá, 1540, p. 37). Aunque en un principio niegan haber tenido sueños, terminan por relatar cada uno de ellos su experiencia onírica. Hiripan sueña con un señor que le dice ser el dios Curicaueri, dios del fuego que puede tomar la figura de un águila blanca. Este dios le pide favores y atenciones especiales a su figura. Le solicita arreglar su cabeza y espalda con plumajes de garzas blancas. Un intercambio de favores es propuesto por este dios:

háceme merced y yo también te haré merced y te haré tu casa y trojes y estarán mantenimientos en tus trojes y ensancharse ha tu casa y tendrás esclavos en tu casa y viejos. Y yo te haré merced, que te pondré orejeras de oro en las orejas y plumajes en la cabeza y collares a la garganta. (de Alcalá, 1540, p. 139)

Este dios se compromete a engrandecer a Hiripan y su casa con la condición de que éste cumpla estos gestos y rituales que a su vez le dan el revestimiento y ratificación de grandeza a su estatuto divino. Diríamos que pareciera que este sueño, como el que sigue de Tangáxoan, posibilita tramitar un deseo de poder vía el poder del deseo. Por su cuenta, Tangáxoan sueña con una anciana, con la diosa Xarátanga, diosa de los pescadores, según lo refiere el tío. Esta diosa también demanda intercambio, favores. Pide que Tangáxoan se ocupe de limpiar el sitio donde ella hace sus sacrificios, el cue, y que cuide de renovar sus vestiduras y adornos:

Hazme esta merced. Y yo también te haré merced: que yo haré tu casa y tus trojes y estarán y mantenimientos en ellas, y haré que tengas mujeres en encerramiento en tu casa y andarán viejos por tu casa y será muy grande la poblazón. Y pondrete orejeras de oro en tus orejas y brazaletes de oro en los brazos. (de Alcalá, 1540, pp. 138-139)

Se advierten los puntos en los cuales convergen los discursos de este compromiso establecido entre una figura divina y estos dos hombres que han vivido y subsisten en condiciones de orfandad. Tuvieron que acudir al mercado comiendo de las migajas que dejaban las personas. Los dioses van a ceñir este tipo de enaltecido compromiso con seres que han sufrido rechazo y humillación. Un dios ha signado un compromiso que augura prosperidad si se cumplen condiciones y exigencias de atención y cuidado al culto que se le debe rendir. Hasta cierto punto esta promesa evoca la del ángel del Señor, en el discurso bíblico, cuando después de la disposición sacrificial, en relación con su hijo Isaac, promete multiplicar su posteridad y una descendencia bendita. El poder del deseo se conjuga con el deseo de poder cuando intervienen y participan, en el despliegue del sueño agorero o de agüero onírico tanto los dioses como otras figuras revestidas de excelsa autoridad, como el rey Tariacuri. Es, entonces, el Otro el que induce y seduce con sus palabras y sus deseos, y primordialmente para su satisfacción propia, el cumplimiento de votos de grandeza a través de otros. Pero también conviene señalar que incluir en la cultura del presagio, de la anticipación de lo trágico del destino, al pueblo purépecha, mediante esta escritura que parece espejear una recitación oral, también teje el poder del deseo de reconocimiento con los hilos de quienes sustentarían el deseo de poder en el sentido colonizador.

De la llegada de los españoles había indicios como para plantear que de eso ya se sabía. La relación de agüeros respecto a este acontecimiento figura tanto en el texto de Bernardino de Sahagún (1577) *Historia General de las cosas de la Nueva España* como en el de la *Relación de Michoacán*. De cómo se insertan en el campo del saber estos agüeros, podrían referirse a los dos aspectos

contrapuestos del saber que Lacan (1958-59) señala en la perspectiva tanto del mito de Edipo como al drama de Hamlet. Se contrasta el discurso de *él no sabía*, que se había matado al padre, en la trama mítica, con el discurso de *él sabía* que el padre estaba muerto, asesinado, consignado en el texto de Shakespeare. En lo que a los agüeros concierne podríamos hasta cierto punto articular el no saber con el saber. Los habitantes de Tenochtitlan y de Michoacán no sabían de la llegada de los españoles, pero podrían o deberían haber sabido de acuerdo con esos indicios. Lo que se alcanza a localizar es la manera en que la interpretación siendo mejor cernida, como señala Lacan (1968-69), se desenvuelve como profetismo movilizando un saber que sólo se puede inscribir en el *après-coup* del acontecimiento. Es el acontecimiento de lo inesperado, de llegada de los españoles, lo que parecen hacer indispensable localizar en su anterioridad señales que lo enunciarían y anunciarían.

De este modo acontecimientos como los de casas revestidas de plantas, abejas que hacen su colmena en una sola noche y, sobre todo árboles y niñas que tienen frutos demasiado pronto: “aún no habían dejado la niñez y tenían las tetas grandes como mujeres, por la preñez, y niñas como eran, traían hijos a las espaldas en sus cunas” (de Alcalá, 1540, p. 113), van a adquirir esta función de presagios nefastos. Se presentan en el discurso como malos indicios. Como los de encontrarse mujeres que llegan a parir objetos cortantes como piedras de navajas y navajas de varios colores. Le Clézio (2012) señala que tanto la caída del señorío de Chapa como la devastación del reino purépecha esta signada por estos eventos prodigiosos caracterizados en parte por una fecundidad de lo prematuro, por el hecho del fin abrupto de la infancia para estas niñas marcado por una preñez insólita. Pero también una fecundidad dolorosa, desgarradora, ominosa, plasmada en traer al mundo no tanto seres humanos sino piezas para su empleo como arma de combate y que, al igual que otras como arco y flecha el hacha y la lanza, entre otras, “estaban destinados a fracturar, cortar, desgarrar, amputar al enemigo” (Martínez y Valdez, 2009). El cuchillo no era el instrumento de guerra de mayor uso, pero no deja de resultar sorprendente que sea precisamente su aparición como producto de un parto lo que surge como acontecimiento agorero. Considerado como objeto de obsidiana (Darras, 1998) el cuchillo se empleaba no sólo con fines guerreros sino también para cortar el cabello, para emprender incisiones rituales y para la extracción del corazón en las ceremonias de sacrificio humano. También se lo llegó a emplear por parte del cazonci para aplicar justicia de manera punitiva, mutilando o ejecutando. El fenómeno sobrenatural que se narra en la *Relación de Michoacán* es considerado como algo que responde a una situación de crisis o de caos, como era el caso de la caída de los poderes políticos y territoriales, que hace que mujeres ancianas traigan al mundo dioses trasfigurados en ese tipo de piedras. Este tipo de partos parece corresponder a un tiempo de impensable desorden en los universos humano y divino. No obstante, se advierte que el instrumento que se emplearía para cortar el cordón umbilical, para propiciar el desprendimiento de la criatura del cuerpo materno, instrumento para propiciar el corte del parto, sea él mismo dado a luz por estas mujeres.

Le Clézio (2019) indica, refiriéndose al imperio de Michoacán, que nunca ha habido “sociedad más marcada por los sueños y la fe en el más allá” (p. 49). Por eso entre los agüeros resalta uno que tiene la configuración de un sueño que reedita el encuentro fundacional entre nómadas, cazadores, chichimecas y pescadores sedentarios. En este caso el saber sobre el porvenir nefasto, saber de procedencia divina, se deposita una vez más en personas de condición humilde. Una mujer, manceba del señor de Vcáreo, se encuentra con un águila blanca con una gran arruga en la frente. De nueva cuenta se da este encuentro entre un humano, en este caso una mujer a diferencia de los sobrinos del rey Tariácuri, con una figura divina encarnada en un animal, en un águila. Como en la ocasión del sueño de Hiripan, se trata del dios Curícaueri, en esta parte del discurso designado como Curícaberi. Es considerada la deidad más relevante entre los pobladores de Mechuacán: “<<gran fuego>> o <<gran hoguera>>, que era el dios creador de todos los dioses, padre del Sol, señor de las cinco casas divinas de la Tierra y del Universo” (Guadarrama Collado, 2022, p. 285). Esta deidad suprema alienta a esta mujer a treparse en sus alas para llevarla volando a un monte elevado, al sitio donde se encuentran los dioses pintados de tizne en una reunión que, según el testimonio de Alcalá (1540), se denomina “concilio” (p. 237). Significante que supone y se sitúa en un discurso propio del dogma religioso, de sus autoridades, particularmente del mundo de la cristiandad. En esa reunión estos dioses anuncian que las cosas cambiaran de modo contundente y deprimente para los que habitan esa región:

No han de sonar más atabales: rajaldos todos. No han de parecer más qués ni fogones, ni se levantarán más humos. Todo ha de quedar desierto, porque ya vienen otros hombres a la tierra, que de todo en todo han de ir por todos los fines de la tierra. (de Alcalá, 1540, p. 236)

Visión apocalíptica curiosamente derivada del encuentro entre una mujer de condición humilde y la figura divina más destacada entre los michiaques, encarnada en esta águila. Figura que además enaltece o hace refulgir el papel de las hogueras (Guadarrama Collado, 2022), como se advierte en el pasaje donde el rey Tariácuri cuestiona a sus sobrinos acerca de fuegos y ahumadas en el monte Tarícaherio, poco antes de interrogarlos sobre sus sueños. Las ahumadas participan del ritual de ofrendas que permiten, como los sueños, la conexión entre dioses y seres humanos.

Se vaticina, entonces, que vendrán otros hombres. Aunque en el momento en que se compone este texto ya están otros hombres, algunos de estos mismos hombres, participando en la elaboración discursiva del mismo. Ya se encuentra el Otro inscrito en el discurso de este texto-informe, que tiene la forma de un reporte dirigido a la principal figura del poder en el momento histórico de la colonia: “Al Ilustrísimo señor Don Antonio de Mendoza, Virrey Gobernador de desta Nueva España por su majestad” (de Alcalá, 1540, p. 3). ¿Este informe es parte intrínseca de la colonización? La dedicatoria a la figura más importante del poder político en la Nueva España determina que la *Relación de Michoacán* sea en gran medida una relatoría política; es decir, con motivaciones para pre-

servar o condicionar situaciones que favorezcan el poder opresor de la colonización. La llegada de los españoles se habría pre-visto en esta reunión divina. Llevaría a preguntarnos si de este modo, siendo motivo de encuentro entre dioses, no se hace igualmente ilustre o enaltecida esta llegada. Por tanto, determinaría que no hubiera razón para defenderse de esta empresa de conquista. En esta asamblea donde estos personajes divinos se encontraban “todos muy hermosos” (de Alcalá, 1540, p. 235) habrían estado tomando “vino tinto y blanco de maguey” (p. 234). Algo parecido a lo que se refiere en cuanto al empleo de la palabra concilio resulta el hecho de que se hable de disponer de vino tinto. Se sabe de un vino blanco que se producía entre los aztecas, extraído del maguey, pero respecto al vino tinto sería Hernán Cortés quien posteriormente traerá las semillas para su cultivo en las tierras de lo que se designará como Nueva España. De esta manera en la narrativa de estas figuras divinas, aparentemente dirigidas por el dios Curita Caheri, la circunstancia de que aparezcan tomando de ese vino tinto quizás exponga cómo en su despliegue discursivo ya se encuentra injertada la ideología del dominio colonizador. Los dioses ya están probando, absorbiendo, el vino de la colonización. Al anticipar la presencia de vino tinto en un encuentro entre dioses donde se anuncia su propia ruina se advierte lo que señala León-Portilla como un “proceso de trasvase... otro de los aspectos de trastocamiento cultural” (2018, p. 14). Proceso que, desde luego, se prestó al juego de la manipulación bajo la injerencia del pensamiento y la cultura europea cristiana.

Ya que parece que lo que se pone en juego es lo que conocemos como interpretación, de fenómenos de la naturaleza y de tipo onírico, habría que plantear que obedece a que los significantes, como señala Lacan (1971), se encuentran “repartidos en el mundo, en la naturaleza, donde abundan” (p. 16). La interpretación, entonces, da la impresión de estar tan implantada en la naturaleza con su repertorio de significantes que parece muy natural su ejercicio o que difícilmente habría naturaleza no corroída por la trama significativa de la interpretación. ¿En el caso de estos acontecimientos ceñidos al advenimiento de los españoles se trataría más bien de signos que, como lo propone Lacan, representan algo para alguien? De cualquier manera, su interpretación parece urdirse, como la que se refiere a la significación del retorno de Quetzalcóatl entre los mexicas, para darle sentido a la venida de los españoles. Es decir, tropezaríamos con una interpretación “construida posfacto” (Salmerón- Sanguinés, 2022, p. 49) para ajustarse y enaltecer el sistema y poder colonial. Esta construcción, como la relativa al vino tinto y al concilio, es claramente una organización discursiva o una manera de construir un acontecimiento para concederle un sentido grandilocuente. Se trata quizás, entonces, de leer signos incrustados en los hechos, pero también de leer los hechos como si fueran signos: “se trata en lo que concierne a una de las raíces de la estructura donde se constituye el lenguaje, es ese algo que se denomina, en primer lugar, lectura de signos, en tanto ya aparecen antes de toda escritura” (Lacan, 1961-1962, p. 79). En la lectura de esos signos que pronostican la llegada de los españoles se imponen ya significantes desde el discurso colonial en calidad de intérprete. No se disponía del

significante caballo, pero ya lo encontramos en esa construcción discursiva. Para referirse a dichos animales se decía que eran “venados gigantes” (Guadarrama Collado, 2021, p. 52).

En el discurso de la *Relación de Michoacán*, el cazonci habría sido notificado de la llegada de un español a Taximaroa, “en un caballo blanco” (de Alcalá, 1540, p. 248). Posteriormente el texto da cuenta de la llegada de otros españoles en sus caballos y la expresión del cazonci de que eran “dioses del cielo”. No obstante, no deja de sorprender que poco después surja la condición discursiva alienante que habría dado origen al nombre de tarascos, para los pobladores de esta región. Es una condición discursiva adscrita a las relaciones de parentesco que se construirían en función de que los españoles se llevaban a las mujeres uniéndose con ellas:

llamaban a los indios que iban con ellos, tarascue, que quiere decir en su lengua yernos. Y de allí ellos después empezáronles a poner este nombre a los indios y en lugar de llamarles tarascue, llamáronlos tarascos, el cual nombre tienen agora y las mujeres tarascas. (p. 249)

¿Es otro efecto del trasvase cultural por el cual lo que estos pobladores dicen del otro extranjero-extraño, de este otro considerado “como a cosa nunca vista” (Martínez, 2019, p. 219), que se ha llevado a mujeres de la propia comunidad, termina siendo lo que este otro designa para marcar la identidad de estos? El término de yerno se conocía entre los aztecas y Bernardino de Sahagún (1577) lo señala en su célebre obra cuando se refiere a los niveles de afinidad en las relaciones de parentesco. El yerno es “mancebo casado” (p. 530), no sujeto a los rituales de tlamacazque. Como para las distintas condiciones de afinidad familiar el fraile franciscano diferencia entre los aspectos virtuosos y los viciosos.

Se entiende que los agüeros y presagios son parte de estas culturas, pero también de cualquier cultura que implique un saber sobre destino, un saber sobre lo imposible de saber, sobre la muerte: “El hecho de saber o no saber es pues esencial en lo que se refiere a la figura del destino” (Lacan, 1960-61, p. 359). La incertidumbre, los agujeros en la historia de lo que pasó o de lo que podría pasar se colman de fantasmas, de interpretaciones que se proponen saturarlos. Las cuales componen un discurso que parece suspender el asombro bajo la idea inherente al drama de Hamlet en el sentido de “ya se sabía”. Como ante cuando se padece una enfermedad y a posteriori se plantea que ya había signos que la anunciaban. ¿Ya sabíamos y no quisimos atender a ese saber? ¿No es el discurso del Otro el que aquí se inserta para hacernos saber que el fin del poder no sólo de estos imperios sino también de los dioses era inminente? ¿Todo esto no viene a mostrar que los dioses, poder infernal, poder diabólico, no tuvieron ninguna capacidad para atender estos indicios, o para hacer que los habitantes de estos lugares pudieran prevenir el fin terrible? ¿No deberían los dioses mostrarles a los que les veneraban, que la hendidura en la base de sus templos, por ejemplo, anticipaba un corte social e histórico en estas pobla-

ciones? En última instancia parece que los que quedarían desautorizados, desacreditados, serían los dioses de estos pobladores. Pero más allá también queda desacreditado, desvalorizado, todo el pasado, toda la historia de estos pueblos. Como si se pretendiera que no quedara rastro de toda la cimentación histórica de estos pueblos. Lo que se expone es una voluntad de desaparición de sus orígenes.

La llegada de los españoles es del orden de lo real abrupto e inesperado. ¿Cómo preverla? Galeano (2019) habla de “asombro” (p. 33) para referirse a él cómo fue un factor para la derrota de los indígenas. Factor premeditado o incorporado en el constructo del presagio. El mismo tlatoani Moctezuma se llena de espanto ante la información del movimiento estrepitoso, portentoso de las tropas de los españoles como si se tratara de una inmensa montaña moviéndose, atravesando el mar. Los agüeros participan de este asombro. Varios presagios habrían anunciado para el tlatoani el retorno de Quetzalcóatl. Entonces de lo que se trata es de ceñir este advenimiento asombroso a una interpretación maravillosa, a una interpretación que suministraría goce (Lacan, 1971). Destaca el hecho de que se presenten como agüeros enfermedades que se dice no existían antes entre los pobladores de Michoacán. Como si se tratara de un redoblamiento o prolongación del mal. La enfermedad desconocida que asusta y aniquila no puede presagiar nada bueno. El poder destructor de los españoles se apuntalaba en estos discursos agoreros promotores de asombro, pero también en todo lo que siendo desconocido y poderoso pudiera infundir pánico. Galeano (2019) indicaba que los caballos habrían contribuido a “dar fuerzas mágicas a los invasores ante los ojos atónitos de los indígenas” (p. 34). Finalmente, en consecuencia, tenemos que preguntarnos si los agüeros no serían, en alguna medida, en su condición de saber interpretativo, de carácter profético, instrumentos de alienación en un discurso donde se podría idealizar lo abruptamente violento de la conquista. Se encuentran en su narrativa el empleo de significantes que desde lo ulterior colonial se aplican para impregnar de prodigio y de maravilla acontecimientos que marcaran rupturas, crisis y caos, en la condición sociohistórica de pueblos originarios.

Segundo vértice. Las hazañas de las Sin Nombre y el orden de lo femenino

Las mujeres de carne y hueso en la *Relación de Michoacán* no tienen nombre. ¿Qué implica en el entendimiento de lo que hoy se conoce como Michoacán el que las mujeres originarias no aparezcan nombradas a partir de sí mismas, con un nombre propio, sino siempre en relación con un varón?, ¿cómo afecta en nuestro entendimiento histórico de lo purépecha el que las mujeres hayan sido borradas como sujetos referenciados con un nombre propio?, ¿qué relación guarda el borramiento del nombre propio con el orden de lo femenino para pensar lo femenino y las hazañas de las mujeres en nuestra época?

Primero, los hechos. A lo largo de los distintos libros que integran la *Relación de Michoacán*, las mujeres terrenales, que no las diosas que sí tienen nombre (por ejemplo, Xarátanga, diosa de la agricultura), son representadas

como “la tía de”, “la mujer de”, “la hermana de”, “la esposa de”, “la hija de”, partículas enunciativas a las que invariablemente procede un nombre en masculino, el nombre de un varón: Vápeani, Carícaten, Aramen, Curiacaueri, Tariacuri.

Enseguida, la lectura de los hechos. De entrada, y en reacción casi automática impulsada por emociones feministas, esta (re)presentación de las mujeres a partir de su relación de pertenencia a un hombre, esto es, que se hable de ellas y de lo que dicen que piensan eliminando su relación de atribución y de apropiación (Foucault, 1970) con lo que dicen y hablan en tanto están ausentes los nombres propios, es un agravio mayúsculo en perjuicio de la historización de las aportaciones personales y colectivas de las mujeres purépechas. Lo cual es para nada sorprendente ya que esa fue la constante en el tratamiento que la historiografía nacional (androcéntrica y misógina) destinó a las mujeres mexicanas: negarles su calidad de sujetos históricos, relegándolas a un segundo o tercer plano como madre, esposa, compañera del héroe, político o caudillo en turno. Algunas fuentes atestiguan de ello: Ana Lau Jaiven (2015), Julia Tuñón (2015), Graciela Hierro (1989), entre otras, mismas que han ido corrigiendo y perforando la negación, restituyendo las borraduras para dar paso a las voces de las mujeres.

Para el psicoanálisis, el nombre propio es un significante lingüístico que articula la posición de sujeto de un ser humano. Es la marca primigenia de la afectación que el lenguaje deja en las humanas y humanos en tanto somos seres parlantes y que al llegar al mundo abrigamos la esperanza de haber sido inscritas/os, previo a nuestro nacimiento, en el universo simbólico de nuestra madre y nuestro padre y de aquel que se anudó entre ambos. El Yo y el mundo no se constituyen por sí mismos, “sino que el lenguaje es la unidad originaria a partir de la cual se forma simultáneamente el sujeto y el mundo” (Garagalza, 2003, p. 243). Se afirma, incluso, que el sujeto está en el límite del mundo sostenido por su nombre propio (Martínez Farrero, 2016), en el sentido de que lo único de lo que puede dar cuenta de quien es, es su nombre propio, una vez que se lo ha apropiado. Así, el sujeto en sí mismo, equivaldría a su nombre propio pues en ese nombre se entretajan los rasgos de su subjetividad, todo aquello que lo unifica en un solo sujeto y mediante el cual es reconocido y singularizado por otras y otros. “El nombre propio es el referente al que remite cada acto que un sujeto comete, porque siempre que alguien actúa como agente de su propia vida lo hace en referencia a su nombre propio” (Martínez Farrero, 2016, p. 165).

No obstante, el nombre propio también es un “designador rígido” (Kripke en Bassols, 2000, p. 96) ya que excluye la posibilidad de agenciarse cualidades o propiedades de sujeto más allá de las fronteras simbólicas que el nombre delimita y de ahí dar paso a la elaboración de una historia distinta de sí misma/o. Llamarse Esperanza, Consuelo, Divina e incluso Flor atrancan el camino a seguir en la vida porque nada de ese camino podrá tener augurio de pertenencia o de estar siendo construido dentro de una lógica con sentido para sí y para

las/os demás, coherente, si no involucra pavimentar condiciones para que actos tipificados como optimistas (Esperanza), misericordiosos (Consuelo), gloriosos (Divina) o halagüeños y amistosos (Flor), advengan. Se monta una especie de vigilancia continua frente a creencias, ideas, impulsos, sueños y expectativas que ejerzan un extrañamiento respecto a lo que codifica el nombre propio, cuestionándolas, reprochándolas, resintiéndolas y hasta negándolas por lo angustiante que puede resultar admitirlas, ya que ello implicaría admitir que se es otra además de aquella quien es interpelada dentro de las coordenadas simbólicas que sostienen, aunque sea rígidamente, el nombre propio.

Con esta otra vertiente para pensar el nombre propio, el agravio contra las mujeres de la *Relación de Michoacán*, retrocede. La ausencia de nombres propios de mujeres de las mujeres que hablan en ese texto fundamental de la América indígena pone de relieve que lo femenino está presente de otra manera.

Cuando se habla del encuentro que da origen al sustrato de Michoacán, se dice que ocurrió en términos personales, cuando los nómadas cazadores venidos del norte coinciden con la población sedentaria alrededor del lago, y reconocen asombrados que compartían los mismos dioses. Para sellar el encuentro impregnado de gusto y susto entre los que cazaban y los que pescaban, se necesitó a una mujer para operar la estrategia que por excelencia teje lazos sociales: el matrimonio. El pescador de Pacandan entrega a su hija para contraer nupcias con Vápeani (cacique chichimeca) y con ello se simboliza la alianza que une a la fracción nómada con la fracción sedentaria. El contrayente sí tiene nombre, la contrayente no, aunque sin una ella el nombre de Michoacán no habría nacido. Como tampoco habría nacido el Estado, la familia, la civilización. Es pues evidente que lo que importa de la mujer es que sirva para mover lo que los hombres no pueden mover por sí solos, es una agencia que permite conectar lo inconexo, que trama lo intramable que resulta ser el gesto de los hombres mirándose al espejo de otros hombres para medirse, entenderse o coronar el ego. Sin una ella, la fusión arrasaría cual terremoto impiadoso. Con ella mediante, acontece lo inédito de un discurso que clava las bases de un nuevo terreno de sentido donde “nosotros los pescadores sedentarios”, “ustedes los cazadores nómadas”, y viceversa “nosotros los cazadores nómadas”, “ustedes los pescadores sedentarios”, aflojan su (in)estabilidad identitaria y se convierten en un nuevo colectivo con tintes comunitarios denominado: las/os purépecha.

Ahora bien, esta posición de puente, tramadora, conectora que se les atribuye a las mujeres, da lugar a un pensamiento desagradable para el feminismo porque apuntala un retrato triangular de la feminidad en posición de objeto, y luego, pasiva, la cual ha sido fuertemente cuestionada por incontables pensadoras feministas, no sin razón y tampoco sin razón que haya sido el psicoanálisis uno de los principales blancos de dichas críticas. Sin embargo, apoyándonos en revisiones contemporáneas del tema de la pasividad y su vínculo con la sexualidad, la feminidad y el poder, como la que nos regala Susana Bercovich (2023), se podría decir que la (aparente) pasividad en la que son

colocadas las mujeres sin nombres propios en la *Relación de Michoacán*, engendra una forma política, la forma política de lo femenino. La cual se concentra alrededor de la resistencia al poder fálico, ese que ordena dominación y sometimiento de unas/os sobre otras/os para inflamarse. Es una forma que más bien se orienta hacia “la aceptación del placer en la pérdida del poder” (p. 90), lo cual habilita por impensable que parezca, relaciones sociales menos violentas y más agradables. Y aunque esta sociabilidad como la propia Bercovich señala, “parece una verdadera utopía” (p. 90), la utopía es el motor del feminismo y por ella trabajamos todos los días las feministas.

Hay algo más: el tema del discurso de una Sin Nombre en el origen de la michoacanidad. En el capítulo XV “Cómo se casó Tariacuri con una hija del señor de Curinguaro y fue mala mujer” (pp. 66-71), Chánshori, el señor de Curinguaro, hace llamar a quien de sus hijas habiéndose casado con Tariacuri, lo abandona. “Y díjole su padre: “Ven acá, tú, ¿dónde andas quel pobre de tu marido sollozando vino por ti?, ¿Qué mucho ha que te veniste? ¿Quién te dijo que te apartaras de él?” (p. 70). Ella responde:

Así es la verdad, padre, que me vine de enojada que no sé lo que se dice Tariacuri. Nunca me había de enojar de lo que cada día me decí haciendo flechas. Dicí que valiente hombre. Y toma la flecha en la mano y muéstramela diciendo: ‘mira, mira, mujer, con éstas *tengo de matar todos tus hermanos y parientes*[...]. (p. 70, el destacado es nuestro)

Se trata a todas luces de un tema de violencia. Como violencia la que denuncian los colectivos feministas actualmente y también bajo la modalidad Sin Nombre Propio.

Lo femenino que acuerpan las Sin Nombre en la *Relación de Michoacán* refracta en el movimiento feminista del México contemporáneo, el cual carece de un liderazgo específico y unificado (Álvarez, 2020), en el que no importa el nombre de cada una, que se abola el sí misma de cada quien, que dejemos de ser ‘Yo’, porque la una es en realidad la otra, y las otras somos todas y nosotras mismas. Las consignas feministas que se gritan en toda marcha y movilización cuando aluden específicamente al reclamo del cese a la violencia y los feminicidios, son potentes y eufóricas porque siempre están formuladas en claves de plural: “cuando una grita, gritamos todas”, “si tocas a una respondemos todas”, y ante la exigencia social de localizar la responsabilidad individual por destrozos y pintas en edificios, el grito es: “¡fuimos todas!”.

De hecho, la anonimización del nombre propio para denunciar violencia, es una estrategia política del feminismo, tal como lo promueve “El Tendedero” (Mayer, 1978), uno de los repertorios de acción feminista y muy utilizado desde el 2018 por las estudiantes universitarias de México, porque aporta protección para las víctimas. Lo que resulta relevante tal como lo es para la hija de Chánshori, es denunciar la violencia, hacerla visible y no tanto si se sufre en carne propia.

Aunado a lo anterior, las mujeres de la *Relación de Michoacán* exponen hazañas de una índole distinta a la que estamos acostumbradas/os a entender como tales. No son las proezas épicas que pueblan la historia oficial de la humanidad escrita por los hombres para su vanagloria y por la necesidad de batir plusmarcas que les mantengan en la cúspide del conocimiento público, adheridos al privilegio de elaborar el mundo de las cosas. Las hazañas de las mujeres purépechas constituyen un legado a cielo abierto de lo que el orden femenino es capaz de hacer para frenar la destrucción que impone la dominación patriarcal en su afán de borrar la diferencia. Veamos.

En el capítulo XV referido líneas arriba, la hija de Chánshori responde sin medias tintas que ha abandonado a Tariacuri, entre otras cosas, porque está cansada de escuchar todos los días decir a éste, mientras hace flechas, que matará a los hermanos y parientes de ella. Y dice: “¿Cómo, nunca me tenía de enojar de oír hablar siempre una cosa?” (p. 70).

La pregunta femenina está formulada en términos de una objeción a la repetición. Lo que empuja a una reflexión en torno a lo que se repite en lo que dice todos los días en lengua masculina. ¿Acaso no es la muerte misma? ¿La que se repite y lo que no deja de insistir? La pregunta-objeción femenina representa la posibilidad de frenar la tendencia destructiva al introducir un orificio por donde puede circular de nuevo la vida; uno que altere la posición fálica dominante que está simbolizada en la figura de la flecha. Cabe aventurarnos a proponer que el habla masculina no es sino la materialización de un pensamiento que se sostiene en el falo y sus sustitutos simbólicos y, por lo tanto, está imposibilitado de pensar más allá de lo mismo, esto es, se trata de un pensamiento de lo mismo y luego, incapaz de pensar en la diferencia.

Además de revelar que el habla masculina borra la diferencia, la pregunta femenina alude a la protección de la vida de los semejantes. Al romper la mujer el pacto matrimonial donde se cultiva la opresión y dominación masculina está luchando por la vida de esos otros con los que se ha tejido comunidad y familia. Ante todo, la vida de mi gente, de aquellos con quienes se ha compartido la historia y se facilita la instauración de la trama simbólica del sentido de pertenencia desde donde se librará la batalla por ser con las/os otras/os, no sin ellas/os, como lo propone el despotismo fálico.

La ella, esposa/hija huye de aquello que le oprime el corazón, no solamente el propio sino el de sus congéneres, el de la posición femenina que comparte con otras mujeres; es una huida que no ataque, que opera como resistencia para salvaguardar individual y colectivamente el legado de un orden que moviliza el deseo, que pone al centro la vida, la preocupación y el amor por las/os semejantes. En este sentido, se podría decir que las mujeres purépechas impulsan una cultura indagatoria para la re-existencia, una mirada aventurera, exploradora que hace hazaña todos los días.

Tercer vértice. El sacrificante

Los sacrificios humanos como parte de los rituales indígenas aparecen en los anales de la historia de las conquistas de los pueblos prehispánicos, como uno de los aspectos más polémicos y denostados. El horror a esta práctica se encuentra vertido en las diferentes crónicas de la conquista y documentos que tenían como objeto narrar los hallazgos del Nuevo Mundo y brindar justificación a los conquistadores para “el despojo material y destrucción cultural” (Llanes, 2024, párr.2). En nombre de la ‘civilización’ de los pueblos, y la imposición del cristianismo, se trataba de erradicar esos ritos bárbaros y crueles. Situación paradójica, en tanto que el dogma cristiano se sustenta en el sacrificio de Cristo para hacer posible la salvación del mundo. Aun así, el mundo occidental parece no querer saber nada de sacrificios, a menos que se trate de aquellos que revisiten un sentido de proeza o de una decidida renuncia de los padres a favor de los hijos/os. La palabra suscita suspicacia, desdén como si se refiriera a un acto forzado no auténtico. ¿En qué medida esto se genera por el lazo que tiene dicha palabra, sacrificio, con otra que muchas veces le acompaña: víctima?

Para Rene Girard, el sacrificio es definido como “una mediación entre un sacrificador y una ‘divinidad’” (p.14), que tiene como trasfondo, en ese acto simbólico, apaciguar la violencia humana en aras de la paz. En ese encuentro entre sacrificador y la deidad, la víctima parece no ser reconocida ni tener nombre. Da la impresión de ocupar una posición subordinada a pesar de que con su violento sacrificio es elevada a estatus divino y logra la pacificación de una comunidad. Esta mirada respecto a los sacrificados es la que parece permear en la perspectiva de los conquistadores, que los veían como ‘*pobres víctimas*’ (Llanes, 2024, párr.2) de un conjunto de ideas religiosas demoniacas. La *Relación de Michoacán*, nos permite otra mirada puesto que en este texto aparece algo inaudito, la voz del sacrificado.

Antes de adentrarnos a la escucha de esta voz, conviene aclarar algunas cuestiones acerca de las particularidades del sacrificio en el pueblo p’urhépecha. Como ya se había referido anteriormente, la *Relación de Michoacán*, se encuentra envuelta en un velo de misterio puesto que se desconoce de manera contundente la identidad del autor o autores, tanto del texto como de las imágenes que describen gráficamente pasajes de este. La escritura del relato tiene la particularidad de tratar de respetar la manera de hablar de sus informantes, lo que a veces dificulta su lectura, pero que le dota al mismo tiempo de una riqueza en matices que resulta una experiencia que envuelve en su narrativa. Debido a este carácter algunos autores lo han considerado como una creación poética de alcances épicos que rescata “el espíritu de la lengua” (García, 2018, p.175). El libro describe diversas temáticas como la organización, política, social, fiesta, guerras y demás costumbres, sin embargo, parte del texto donde se trataba de la religión se perdió, y solo se conservan algunas páginas (Pereira, 2010). Como resultado, sobre el sacrificio p’urhépecha no hay mucha información más que lo que se puede rescatar de algunos pasajes. No hay libros, ni expresiones gráficas tal y como lo había en otros pueblos como el mexi-

ca. Sin embargo, estos pocos pasajes nos dan una mirada no sólo al ritual sino a la intimidad de aquellos que estaban involucrados en él. Otra particularidad es que en la *Relación de Michoacán* no aparece el vocablo víctima para referirse a aquellos puestos en sacrificio, ni en ninguna otra situación. Noción algo extraña desde la perspectiva actual puesto que la definición misma de la palabra se encuentra ligada a la noción de sacrificio (RAE, 2014). Luego entonces el lugar de aquel puesto en sacrificio en la cultura p'urhépecha no puede ser pensado desde la perspectiva cristiana de víctima.

¿Qué lugar ocupaba entonces el sacrificado si no es el lugar de víctima?

Los sacrificados se describen como “alimento” para los dioses, y eran en su mayoría cautivos de guerra. Pero no se trataba solo de matar a los prisioneros, sino que estos participaban de un ritual más grande. A la llegada a la ciudad los captivos eran recibidos con halagos, perfumados con sahumerio, alimentados, presentados ante el *cazonzi* para ser elegidos y posteriormente se les hacía partícipe de una fiesta, en la cual eran ataviados con ornamentos, y se danzaba con ellos, como una forma de despedirles, lamentar su partida. El sacrificio ritual consistía en la extracción de corazón. Pero no sólo los captivos de guerras eran sacrificados, se encontraban también aquellos que eran poseídos por los dioses y ellos mismos pedían ser sacrificados como aparece en el siguiente pasaje: “Así mismo esta diosa Cuerávaperi se revestía en alguno, de improviso, y caíese amortecido y después ibase él mismo a que le sacrificasen y dabanle de beber mucha sangre y bebíala” (p.12). En debate se encuentra el sacrificio de los presos, ya que la manera de darles muerte no corresponde con aquella de los rituales, por lo que no queda claro si solo era una forma de castigo.

Otro pasaje nos acerca a la voz de aquellos puestos en sacrificio y lo que era esperado socialmente de él. En el capítulo XXXIII de la *Relación de Michoacán*, se narra la historia de Tamápucheca, hijo de rey Tariacuri, que cayó prisionero de guerra y designado para el sacrificio. La noticia de la captura de su hijo llega al rey el cual responde de la siguiente manera: “Sí, sí, mucho placer tengo. Ya [he] dado yo de comer al sol y a los dioses del cielo. Yo engendré aquella cabeza que cortaron; yo engendré aquel corazón que le sacaron. [...]” (p. 161). Sin embargo, el pueblo que capturó a su hijo tenía miedo a su reacción y no le querían sacrificar, buscando liberarlo a él y a sus criados. La respuesta de Tamápucheca resulta sorprendente:

No me tengo que ir, porque ya me dio del pie nuestro Dios Curícaueri: ya sabe los dioses del cielo cómo estoy preso, y ya me han comido: dame vino, que me quiero emborrachar [...] No me tengo que ir, ¿por qué me tengo que ir? ¿Qué dirá mi padre cuando sepa que me vuelvo? Que ya le han llevado las nuevas: Trae el atavío que traen a los cautivos y cantaré a los dioses del cielo. (p.161)

Tamápucheca fue privado de la muerte por sacrificio. El relato narra como las amas que lo criaron, lo intercambiaron por un adorno de plumajes y se lo llevaron dormido, por la borrachera, para amanecer en *Pátzquaro*. El príncipe al despertar reclama la acción ejercida en su contra y lamenta su destino el

cual ya presente. Su padre al enterarse manda a matar a su hijo y a los que le trajeron de la siguiente manera:

Id y matadle: y a sus amas, y a los viejos que lo trajeron; lleven consigo la taza con que bebían, pues que por beber lo trajeron: Matadlos a todos, que ellos me lo hicieron malo. ¿Cómo ha de regir la gente, pues que se emborrachaba? [...]. (p.162)

Esta historia resulta sorprendente ya que una lectura actual podría virar en dar cuenta de la crueldad de un padre que mata a su hijo una vez que este ha sido salvado de ser 'víctima' de sacrificio. Sin embargo, esta historia no puede ser leída desde esta mirada. El relato creemos trata sí de la relación del padre con el hijo, pero también la relación de ellos con algo más grande. El sacrificio surge no como algo de lo que sería necesario escapar sino como un destino deseado, una vez que se estaba en la posición de poder acceder a él. Tamápucheca se coloca a sí mismo como alimento de los dioses, él ya ha sido comido por ellos incluso antes de ser sacrificado, desde el momento de su captura asume un lugar. Vemos en esto un viraje de la concepción del sacrificado como víctima pasiva de un acto perpetrado por otro. En este pasaje el sacrificado no aparece como tal. Tamápucheca desde el momento de su captura había ya asumido una posición no de sacrificado, sino de sacrificante. El sacrificio no se trataría entonces de una forma desubjetivante, es decir, de la búsqueda del anulamiento del sujeto sacrificado. Sino se trata de una forma de subjetivación, determinada sí por el orden social y la apropiación del sujeto de esa realidad, pero en la que su propio deseo se encuentra en juego. Colin (2011), plantea que "los actos son una forma de subjetivación pues implican elecciones, resoluciones, decisiones, que se traducen en formas de intervenir respecto de los otros y que luego de su realización modifican al sujeto, lo transforman" (p. 62). Tamápucheca ejerce un acto al decidir ser sacrificado a pesar de la posibilidad de ser liberado. Se podría objetar que se trataba solo de miedo al padre si regresaba a casa, pero su decisión va más allá de eso, podría haber optado por huir. Sin embargo, decide quedarse, ser alimento de los dioses y con este acto convertirse él mismo en el alimento de su pueblo. Se trata pues de un acto que tiene como trasfondo una postura ética, una postura subjetiva, una postura de cuidado de su comunidad.

Palabras finales

Se podría avistar un proceso dialéctico que articule los tres vértices. El discurso de sentido testimonial establece una relación entre lo propio y lo ajeno. Aparecen como propios en la visión de los dioses, agorera y profética de la tragedia purépecha, significantes ajenos, extraños, como concilio y vino tinto. Encontramos mujeres a las que se les enajena su nombre. Se les despoja de lo más inherente y propio de su singularidad subjetiva. Sólo tienen nombre por el renombre de su estatuto divino (Cuerávaperi). Sólo tienen renombre sin tener nombre propio cuando cumplen función de mediación: una de las mancebas del señor de Vcáreo, transmite al rey Zuanga, el augurio funesto de los dioses

sobre la llegada de los españoles. Otra mujer sin nombre propio posee el renombre de marcar el origen del pueblo mediante la alianza entre pescadores y chichimecas, entre el mundo de los extraños nómadas y los sedentarios de la isla ¿A qué responde esta enajenación del nombre propio en relación con las mujeres que aparecen en este discurso? ¿Es la prerrogativa de los señores que su nombre propio sea el único que se nombre y que tenga renombre? ¿El poder de las mujeres, su renombre a expensas de su nombre propio sólo radicaría en estas funciones de mediación visionaria y fundacional, o en el hecho de atreverse a rebelarse como la hija del señor de Curíngaro con el riesgo de ser juzgada como mala mujer? La dialéctica entre lo ajeno y lo propio se inscribe también en relación con el hecho de concebir los sacrificios como parte de una ética donde se trata de posibilitar la enajenación del cuerpo deviniendo éste un soberano bien, un tributo sagrado. Ya Lacan, en el seminario de *La Angustia*, proponía que el sacrificio responde a la concepción de un dios deseante y nada omnipotente. Por eso nada más gozoso para el sujeto sacrificante que dios emprenda la apropiación comestible de su cuerpo. Así entonces, entreverando sueños, presagios, mujeres sin nombre propio, y sacrificantes antes que sacrificados, esta lectura analítica de la *Relación de Michoacán*, ha descontrolado los semblantes con los que nos ha sido enseñada la historia del pueblo de Michoacán y quizá también la historia de México. Propone y cristaliza los efectos de recortes y cortes vía el bisturí de la dimensión del inconsciente. La lectura de los diversos relatos, vertidos en torno a los tres ejes de estudio (sueños, mujeres sin nombre y sacrificantes), tuvieron como amalgama la premisa de la radicalidad del inconsciente que se devela a través de la composición de un discurso donde se anudan el orden sociopolítico con el orden mítico-religioso sustentando y posibilitando la subjetividad. Se trata entonces de poner al descubierto una posible forma alternativa de lectura al tejido simbólico del origen de un pueblo y así develar la fisonomía del y de los relatos que nos han sido legados.

Referencias

- Álvarez, L. (2020). El movimiento feminista en México en el siglo XXI: juventud, radicalidad y violencia. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 65 (240), 147-175.
- Bassols, M. (2000). La leyenda de la mujer sin nombre. En E. Lemoine-Luccioni, J. Baños Orellana, M. Bassols, M. Focchi, S.E. Tendlarz y S. Tlatli, *Féminas* (pp. 93-96). Buenos Aires: Paidós.
- Bercovich, S. (2023). *Diván paisaje adentro*. Ciudad de México: Herder.
- Colin, A. (2011). La interpretación delirante de Pierre Riviere. En S. Rodríguez, *Trabajos del psicoanálisis* (pp. 37-61). Ciudad de México: Fontamara.
- Darras, V. (1998). La obsidiana en la Relación de Michoacán y en la realidad arqueológica: del uso al símbolo o del uso de un símbolo. En *Génesis, culturas y espacios en Michoacán* (pp. 61-88). Ciudad de México: CEMCA.

- De Alcalá, J. (1540). *Relación de Michoacán*. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán, 2019.
- De Sahagún, B. (1577). *Historia General de las Cosas de la Nueva España*. México: Porrúa, 2006.
- Foucault, M. (1970). ¿Qué es un autor? *Bulletin de la Société française de philosophie* 63(3).
- Freud, S. (1917). Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. *Gesammelte Werke XI*. Frankfurt am Main: Fischer, 2016.
- Freud, S. (1921). Psicología de las masas y análisis del yo. *Obras completas XVIII*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- Galeano, E. (2019). *Las venas abiertas de América Latina*. México: Siglo XXI.
- Garagalza, L. (2003). Filosofía y lenguaje en la obra de Wilhelm Von Humboldt. *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 48 (1), 237-248.
- García, J. (2018). La Relación de Michoacán. En J.A. y M. Ortega, *Historiografía mexicana. Volumen I. Historiografía novohispana de tradición indígena*. Universidad Nacional Autónoma de México. http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/317_01/historiografia.html.
- Guadarrama Collado, S. (2021). *La Conquista de México-Tenochtitlán*. Ciudad de México: B/Penguin Random House.
- Guadarrama Collado, S. (2021a). *El misterio de la serpiente. Cóatl*. Ciudad de México: B/Penguin Random House.
- Guadarrama Collado, S. (2022). *Todos los caminos llevan a Tenochtitlán. Tomo 1*. Ciudad de México: B/Penguin Random House.
- Hierro, G. (1989). *De la domesticación a la educación de las mexicanas*. Ciudad de México: Editorial Torres Asociados, 2007.
- Krickeberg, W. (1980). *Mitos y leyendas de los aztecas, incas, mayas y muiscas*. Ciudad de México: Fondo de Cultura económica.
- Lacan, J. (1958-59). *El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 2021.
- Lacan, J. (1960-61). *La transferencia*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- Lacan, J. (1962-63). *La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, J. (1968-69). *De un Otro al otro. Leçon du 4 décembre 1968*. Inédito.
- Lacan, J. (1971). *De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós, 2021.
- Lau Jaiven, A. (2015). La historia de las mujeres. Una nueva corriente historiográfica. En *Historia de las Mujeres en México* (pp. 19-46). Ciudad de México: Instituto Nacional de Estudios Históricos de las Revoluciones de México.

- Le Clézio, J. M. G. (2012). *La conquista divina de Michoacán*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Le Clézio, J.-M. (2019). Universalidad de *La Relación de Michoacán*. En Jerónimo de Alcalá, *La Relación de Michoacán*. Ciudad de México: Colegio de Michoacán.
- León-Portilla, M. (2018). *El destino de la palabra*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Llanes, R. (s.f.) La conquista y los sacrificios humanos. *Noticonquista*. Instituto de Investigaciones Históricas UNAM México. <http://www.noticonquista.unam.mx/amoxthli/1936/1935>. Visto el 15/02/2024
- Martínez Farrero, P. (2017). La importancia del nombre propio en la constitución del sujeto. *Revista de Humanidades*, 30, 155-166.
- Martínez, J. L. (2019). *Hernán Cortés*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, R. y Valdez, I. (2009) Guerra, conquista y técnicas de combate entre los antiguos tarascos. *Tzinzun* No. 49 https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-28722009000100002.
- Mayer, M. (1978). *El tendadero*. MUAC UNAM <https://muac.unam.mx/objeto/el-tendadero>.
- Pereira, G. (2010). El sacrificio humano en el Michoacán antiguo. En L. López y L. Olivier (coords.). *El sacrificio humano en la tradición religiosa mesoamericana* (pp. 247-272). Ciudad de México: INAH-UNAM.
- Plutarco. (1971). *Alejandro y César*. Navarra: Salvat.
- Salmerón Sanguinés, P. (2021). *La batalla por Tenochtitlán*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Tuñón, J. (2015). *Mujeres. Entre la imagen y la acción*. Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Penguin Random House.

Fecha de recepción: 3 de diciembre de 2023

Fecha de aceptación: 28 de enero de 2024