

# La escena memorial de Tlatelolco: una narrativa sacrificial en tiempos múltiples

PAULINA ALVAREZ

## Resumen

Este ensayo pretende caracterizar e interpretar la heterogeneidad temporal de la escena configurada por los dispositivos museísticos y memoriales en Tlatelolco (Ciudad de México), articulada en torno a la conmemoración de la masacre del 2 de octubre de 1968. Uno de sus efectos sería la confusión de todos los tiempos de la muerte masiva en una idea-imagen de “sacrificio”, de inspiración arqueológica, capaz de condensar sentidos desplazados, memorias reprimidas de diferentes temporalidades. La noción de “lugar de memoria” opera como un punto de partida para analizar tres elementos expositivos en los que se materializaría esa con-fusión: la “Piedra del Sol”, un discurso presidencial publicado el mismo año de la masacre, y la “Estela de Tlatelolco”. Finalmente, se propone una reflexión acerca de las implicaciones políticas de la narrativa sacrificial en la construcción simbólica del poder centralizado y la legitimación de las violencias de Estado.

## Palabras clave:

memoria; museos, arqueología; violencia de Estado

Fecha de recepción: 02/07/2025

Fecha de aceptación: 12/09/2025

## The Tlatelolco memorial scene: A sacrificial narrative in multiple times

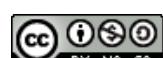
### Summary

This essay aims to characterize and interpret the temporal heterogeneity of the scene configured by the museum and memorial devices in Tlatelolco (Mexico City), articulated around the commemoration of the massacre of October 2, 1968. One of its effects is the confusion of the times of mass death in an idea-image of “sacrifice” capable of condensing displaced senses, repressed memories of different temporalities. The notion of “place of memory” is the starting point to analyze three exhibition elements in which this confusion would materialize: the “Piedra del Sol”, a presidential speech and the “Estela de Tlatelolco”. A reflection is proposed on the political implications of the sacrificial narrative in the symbolic construction of centralized power and the legitimization of state violence.

**Keywords:** Memory; Museums; Archaeology; State Violence

Esta obra se publica bajo licencia Creative Commons 4.0 Internacional. (Atribución-No Comercial-Compartir Igual)  
<https://doi.org/10.59339/cv12i24.761>

Álvarez, P. (2025). La escena memorial de Tlatelolco: una narrativa sacrificial en tiempos múltiples. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 12(24), 29-48.



# La escena memorial de Tlatelolco: una narrativa sacrificial en tiempos múltiples

PAULINA ALVAREZ\*

## Introducción

El 2 de octubre de 1968 una multitud compuesta principalmente por estudiantes universitarios se concentró en la Plaza de las Tres Culturas de Tlatelolco (Ciudad de México). Formaban parte de lo que hoy se conoce como “Movimiento del ‘68”, un conjunto de actores políticos que denunciaban el autoritarismo del Partido Revolucionario Institucional (PRI), entonces en el poder, y exigían la democratización del Estado. Mientras se desarrollaba el evento, miembros del ejército y la organización paramilitar “Batallón Olimpia”, bajo órdenes del presidente Gustavo Díaz Ordaz, abrieron fuego sobre los manifestantes. No hay una cifra oficial, pero se estima que fueron asesinadas entre trescientos y trescientos cincuenta personas.<sup>1</sup>

Los debates sobre el acontecimiento y su oficialización en tanto memoria pública han sido reconstruidos en detalle por Eugenia Allier Montaño (2015). Como parte de ese proceso, en 2008, en el Centro Cultural Universitario-Tlatelolco (CCUT) se inauguró el Memorial del 68, un “[m]useo dedicado al movimiento estudiantil” (Allier Montaño, 2015, p. 210). El centro cultural administrado por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) comparte el espacio de la Plaza de las Tres Culturas con una zona arqueológica -y su museo- a cargo del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Cada uno de estos dispositivos presenta su propio arreglo visible de restos de pasados distintos, articulados en función de narrativas disciplinarias con las que construye su respectiva “escena”.<sup>2</sup> Vista en conjunto, la escena memorial parece montada sobre una escena arqueológica previa. En este trabajo pongo el foco en los efectos políticos de esa superposición, una temporalidad compleja que no puede problematizarse con los instrumentos de cada disciplina involucrada. En lugar de dividir el tiempo

1 Comisión Nacional de los Derechos Humanos (s.f.). *Matanza de Tlatelolco, violación de derechos humanos*. Recuperado de <https://www.cndh.org.mx/noticia/matanza-de-tlatelolco-violacion-de-derechos-humanos>.

2 El CCUT es “... un complejo multidisciplinario dedicado a la investigación, estudio, análisis y difusión de los temas relacionados con el arte, la historia y los procesos de resistencia”. UNAM (s.f.). *Sobre el CCUT*. Recuperado de [https://tlatelolco.unam.mx/sobre\\_ccut/](https://tlatelolco.unam.mx/sobre_ccut/). Sus arreglos expositivos se fundamentan, entonces, en discursos de la historia, la historia del arte y las ciencias políticas. En cambio, los espacios del INAH proponen narrativas arqueológicas y etnohistóricas.

\*Graduada del Doctorado en Humanidades, Universidad Autónoma Metropolitana – Unidad Xochimilco, Ciudad de México. <https://orcid.org/0000-0001-7509-2876> Contacto: alvarezpau@gmail.com. Este artículo se desprende de reflexiones más amplias contenidas en mi tesis doctoral (en prensa), financiada a través de una beca del CONAHCYT (México).

de una secuencia lineal, convirtiendo cada segmento en objeto distingible de una disciplina,<sup>3</sup> propongo un ejercicio indisciplinado de “memoria desobediente” (Gnecco y Rufer, 2021; Rufer, 2022). Se trata de conectar tiempos “(...) que la historia secuencial, episódica y homogénea impide conectar” (Gnecco y Rufer, 2021, p. 332), para contribuir a la comprensión de tramas de memorias y olvidos emergidas de diversas disputas. Lo hago a partir de una sensación de confusión de marcos disciplinarios, una especie de colapso epistemológico, que percibí en mis tránsitos por esos espacios expositivos.

Como parte de la construcción del objeto empírico de mi investigación doctoral, que proponía una exploración crítica de la exhibición de restos humanos en museos arqueológicos de la capital mexicana, en la segunda mitad de 2021 visité cuatro veces el conjunto museístico de Tlatelolco. Para esa fecha, pasada la emergencia del SARS-CoV2, otros museos habían reabierto sus puertas, por lo que supuse que podría acceder sin problemas. No fue así. En la primera visita, en agosto, el museo de sitio del INAH, la zona arqueológica y el CCUT seguían cerrados. La segunda y tercera vez solo pude entrar a la sala Memorial del 68. En diciembre abrió la que había sido sala arqueológica del Museo de Tlatelolco en el CCUT. Iba en busca de unas imágenes que recordaba: “Los amantes de Tlatelolco” -dos esqueletos que parecen abrazarse- expuestos junto a un andador de la zona arqueológica, un altar de cráneos -el *tzompantli*- recreado en aquella sala y fotografías de la exhumación de gran cantidad de esqueletos, exhibidas en el museo de sitio. Pero no encontré nada de eso. La zona arqueológica y el museo de sitio, espacios del INAH, seguían cerrados. Y la sala del *tzompantli* en el CCUT ya no existía, se había convertido en la muestra “Xaltiollis, encuentro de artes, memorias y resistencias”. Incluso la sala del Movimiento del ‘68 había cambiado. En visitas previas había experimentado esa porción del espacio urbano como un lugar unificado, sin notar fracturas entre los espacios del INAH, los de la UNAM y el entorno de la plaza. En 2021, en cambio, quizá por la excepcionalidad pandémica, se hicieron nítidas todas las fronteras, que además conllevan distintos *templos* narrativos, ritmos diversos.

La gestión de espacios por parte de instituciones diferentes convierte a Tlatelolco en un escenario de disputa por los sentidos del pasado y la memoria, en que la heterogeneidad de las referencias temporales impide la fijación de una narrativa única (Huffschmid, 2010). Discursividades arqueológicas, artísticas e históricas se entremezclan en prácticas espaciales que usan el espacio tanto de forma oficial como de manera autónoma: prácticas de memoria, de denuncia, de disidencia, de resistencia (Allier Montaño, 2018a).

A diferencia de otros museos arqueológicos de la capital mexicana, que parecen detenidos en el pasado mítico-histórico que (re)presentan, esta compleja escena museística es completamente inestable y se ha modificado en varias oportunidades desde su apertura en 2007 (Allier Montaño,

---

<sup>3</sup> Lo que permitiría, a su vez, distinguir entre arqueología e historia, y separar ambas de la memoria.

2018b). La inestabilidad define no solamente los espacios exhibitorios, sino también las excavaciones arqueológicas, iniciadas e interrumpidas sucesivamente por el impacto de obras públicas y privadas, acontecimientos políticos y catástrofes naturales (González Rul, 1996; Guilliem, 2003, 2012a, 2012b, 2013).

Allí no se registran esfuerzos por construir un tiempo mítico capaz de fijar el sentido de algo que se pretende hacer perdurar, un “alma nacional” quizá, como sucede en el Museo Nacional de Antropología (MNA) y el Museo del Templo Mayor (MTM). Tampoco se relata una historia progresiva a partir del origen de una identidad que se proyecta hacia un destino, como “lo mexica” en el MNA (Álvarez, 2024a). Los museos de Tlatelolco exhiben arreglos transitorios de huellas y restos de distintos acontecimientos de muerte masiva ocurridos en tiempos diferentes -batallas, pestes, masacres, terremotos-, en un intento siempre incompleto por dotarlos de sentido. Por acción u omisión, en cada una de esas irrupciones podría imputarse algún tipo de responsabilidad al poder central, sea el imperio mexica, la administración colonial o el Estado mexicano. Dada la apertura narrativa y la explícita disputa de sentidos, las identificaciones de los visitantes, que los otros museos direccionan unívocamente hacia la legitimación del poder central, aquí podrían encauzarse hacia el lado de los muertos, cuyos restos han sido exhibidos o están “desaparecidos”.

Tlatelolco, entonces, puede ser considerado un lugar de memoria (Nora, 2008), donde prácticas múltiples tensionan los discursos de las disciplinas oficiales. Tampoco los discursos patrimonialistas han podido fijar su sentido.<sup>4</sup> La misma diversidad de dispositivos exhibitorios contribuye a configurar este espacio complejo, interinstitucional y pluritemporal, como una escena perturbada y perturbadora. Y eso es percibido por el público, tal como hizo constar un/a visitante en el libro de comentarios del CCUT:

La Plaza de las Tres Culturas, el memorial, el pasado, la memoria, las bases de nuestro futuro, los proyectos (...) Ciudad de México. Viajando, pasando por la historia, la cultura, el tiempo, el espacio. Dejando memorias de nosotros, viviendo los espacios...  
*INESTABLES Y PRECARIOS SIEMPRE!* (18/11/12) (citado por Allier Montaño 2018a, p. 233)

En este trabajo me interesa reflexionar acerca de los efectos temporales de esta puesta en escena del pasado. A pesar de que en el centro cultural universitario los arreglos exhibitorios son presentados como acontecimientos discontinuos, saltos temporales o superposiciones de “capas de memoria”, varias disciplinas -arqueología, antropología, historia, etnohistoria, historia del arte- aportan los marcos para una temporalidad secuencial. Lo prehistórico, lo colonial, los siglos XIX y XX, lo contemporáneo, se distinguen y encadenan. Sin embargo, en ciertos puntos de los múltiples recorridos den-

<sup>4</sup> Ander Azpíri, subdirector del CCUT, ha remarcado explícitamente la disputa de sentidos y la voluntad de albergar narrativas abiertas. Señala, además, que los arreglos exhibitorios se presentan allí, no como tiempos claramente definidos, sino como diversidad de “capas de memoria” (Azpíri, 2021).

tro y entre espacios museísticos, es posible percibir el colapso de esa secuencia. Algunos objetos- lugares, en su materialidad de imágenes, condensan sentidos desplazados, se vuelven signo de algo que no está en el relato, *lapsus* que amenaza los intentos de capturar la inestabilidad (¿un tipo de energía política?) en el dispositivo, que impide hacerla productiva. Las distinciones disciplinarias se tornan inadecuadas, colapsan. Los referentes arqueológicos se historizan y producen afectaciones estéticas, al mismo tiempo que los discursos histórico-políticos y artísticos se “arqueologizan”, se petrifican. Y las temporalidades se confunden.

¿Cómo explicar esa operación que confunde los tiempos de la violencia y las muertes masivas, una confusión que amplifica la eficacia simbólica de este lugar de memoria (Huffschmid, 2010; Allier Montaño, 2018a)? ¿Cómo se conjugan esos pasados con el presente de la recepción de una escena museística que es a la vez arqueológica y memorial?

### **La narrativa sacrificial. Condensación de sentidos en torno al 2 de octubre de 1968**

La multiplicidad de pasados evocados en los dispositivos exhibitorios de Tlatelolco se superpone a la heterogeneidad temporal propia de toda narrativa de memoria, que pone en juego el tiempo biográfico de quienes relatan, el tiempo histórico de los hechos rememorados y el tiempo histórico-cultural de la posibilidad de escucha (Jelin, 2014). Sin embargo, la voluntad memorial explícita gira en torno a dos fechas: “2 de octubre de 1968 y 19 de septiembre de 1985,<sup>5</sup> dos tragedias, dos heridas en la sociedad de la Ciudad de México (...) ligadas inevitablemente al régimen político del PRI” (Allier Montaño, 2018a, p. 219).

A diferencia de lo sucede con el centro histórico de la ciudad, donde todos los tiempos se narran a partir del pasado prehispánico, este es secundario en Tlatelolco, está subordinado al recuerdo del pasado reciente. ¿Cómo entran los pasados de esos acontecimientos al dispositivo exhibitorio, fruto de una estrategia política consciente? ¿Qué constelaciones temporales producen? ¿Qué sentidos no pueden ser fijados en las narrativas oficiales?

El análisis del lugar del terremoto de 1985 en la memoria colectiva excede los objetivos de este artículo. Aquí me centraré en el tiempo de la masacre, el 2 de octubre de 1968. Como señala Allier Montaño (2015), los debates en torno a su memorialización se vinculan con lo que hoy se conoce como Movimiento del ‘68:

---

<sup>5</sup> El 19 de septiembre de 1985 la Ciudad de México fue sacudida por un sismo de 8.1 en la escala de Richter. Aunque se desconoce la cantidad exacta de muertes, se calculan entre 26 y 35 mil. En Tlatelolco, se desplomó completamente el edificio Nuevo León. Gobierno de México (2018). #AGNRecuerda el sismo de 1985, vía La Jornada. Recuperado de <https://www.gob.mx/agn/articulos/agnrecuerda-el-sismo-de-1985-via-la-jornada>.

(...) una enorme protesta estudiantil contra el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz (Partido Revolucionario Institucional), cuyo eje principal fue el antiautoritarismo, y que tuvo como demandas centrales (...) el fin de la represión gubernamental, el castigo a sus responsables, la indemnización a las familias de los muertos y heridos, la libertad a los presos políticos y la exigencia de diálogo público. (Allier Montaño, 2015, p. 187)

Es posible ligarlos también a las luchas por la memoria de la “guerra sucia” que desde mediados de la década de 1960 había emprendido el Estado contra grupos insurgentes localizados en distintos puntos de la geografía mexicana, que incluían guerrillas rurales y urbanas, movimientos campesinos y estudiantiles. El 2 de octubre de 1968 y el “Halconazo” de 1971,<sup>6</sup> dos masacres de estudiantes en el entonces Distrito Federal pueden considerarse como los hitos que simbolizan y condensan la memoria del terrorismo de Estado en aquella época; la represión de las luchas revolucionarias.<sup>7</sup>

Poco tiempo después de la masacre de Tlatelolco, el escritor Octavio Paz publicó su ensayo *Postdata* (1970), que proponía como crítica histórica de lo sucedido en México durante las dos décadas previas. A pesar de la amplitud del tema, muchas de sus reflexiones giraban en torno a ese acontecimiento. Desde su punto de vista, en aquel “año axial”, las protestas juveniles globales detonadas por el Mayo francés habían adquirido características particulares en México, no por las protestas en sí, ni porque inmediatamente después se celebraron los Juegos Olímpicos en la ciudad, como si nada hubiera sucedido.

Lo discordante, lo anómalo y lo imprevisible fue la actitud gubernamental (...) el gobierno regresó a períodos anteriores de la historia de México (...) Fue una repetición instintiva que asumió la forma de un ritual de expiación; las correspondencias con el pasado mexicano, especialmente con el mundo azteca, son fascinantes, sobrecogedoras y repelentes. La matanza de Tlatelolco nos revela que un pasado que creíamos enterrado está vivo e irrumpe entre nosotros (Paz, 2019, pp. 252-253)

Como se aprecia en la cita, el pasado prehispánico y el terrorismo del Estado priista no solo están confundidos en la experiencia que produce el tránsito por los dispositivos exhibitorios de Tlatelolco, sino también en la interpretación sacrificial de la masacre que hizo Octavio Paz. El escritor no denunció a los responsables, los presentó como sujetos pasivos de una regresión histórica, la “repetición instintiva” de una forma ritual del pasado azteca que irrumpió en aquel presente como “pasado vivo”. Más adelante agregaría: “(...) lo que se desplegó ante nuestros ojos fue un acto ritual: un sacrificio” (Paz, 2019, p. 291). Anne Huffschmid afirma que esta narrativa

<sup>6</sup> El “Halconazo” o “Matanza del Jueves de Corpus” sucedió el 10 de junio de 1971, cuando el gobierno reprimió una manifestación masiva de estudiantes del Instituto Politécnico Nacional (IPN) y la UNAM en apoyo a la huelga que habían iniciado estudiantes del estado de Nuevo León. Grupos paramilitares infiltrados en las organizaciones estudiantiles, los “Halcones”, abrieron fuego contra la columna, lo que provocó la muerte de al menos 120 personas. Comisión Nacional de los Derechos Humanos (s.f.). *Commemoración de la Matanza del Jueves de Corpus, “El Halconazo”*. 10 de junio. Recuperado de <https://www.cndh.org.mx/noticia/commemoracion-de-la-matanza-del-jueves-de-corpus-el-halconazo-10-de-junio>.

<sup>7</sup> FEMOSPP (2006) *Informe de la Fiscalía para Movimientos Sociales y Políticos del Pasado*. Recuperado de [http://sitiosdememoria.segob.gob.mx/work/models/SitiosDeMemoria/Documentos/PDF/INFORME\\_FEMOSPP-2006.pdf](http://sitiosdememoria.segob.gob.mx/work/models/SitiosDeMemoria/Documentos/PDF/INFORME_FEMOSPP-2006.pdf).

de Paz pone de manifiesto un modo esencialista de concebir la historia, por el cual se presentan fusionados, “(...) aún vigentes, el rito sangriento del sacrificio, la derrota de Cuauhtémoc y la masacre de los estudiantes (...) Como si el destino de México fuera el de sacrificar y ser sacrificado” (Huffschmid, 2010, pp. 357-58).

El otro acontecimiento referido por Huffschmid, el “sacrificio” de Cuauhtémoc,<sup>8</sup> remite a la derrota final de los mexicas en la guerra contra los españoles, ocurrida en 1521, también en Tlatelolco. Una extraña coincidencia hizo que mis visitas al museo de sitio y al CCUT en 2021 fueran simultáneas a las conmemoraciones por los quinientos años de la “caída de Tenochtitlan y Tlatelolco” o de “Resistencia Indígena”, nombres utilizados alternativamente por el gobierno federal y el de la Ciudad de México.

Llamativamente, el acto oficial del 13 de agosto no se desarrolló en Tlatelolco, último bastión en aquella guerra, sino en el Zócalo capitalino, donde una maqueta de gran tamaño replicaba el Templo Mayor de Tenochtitlan y completaba la escenografía ofrecida por el Palacio Nacional. Los discursos de la entonces jefa de Gobierno de la ciudad, Claudia Sheinbaum, de tres mujeres indígenas referentes de los países de América del Norte y del presidente López Obrador invitaron a reconsiderar la historia prehispánica y la colonización española, a visibilizar la diversidad de pueblos indígenas, a condenar el racismo y a reivindicar a las mujeres indígenas del presente, por su resistencia.<sup>9</sup> En esas alocuciones, nadie mencionó lo sucedido en Tlatelolco.

¿Por qué Tlatelolco fue elidido en los discursos y sus museos estuvieron cerrados durante las conmemoraciones, centradas en el Zócalo y el Museo del Templo Mayor?<sup>10</sup> ¿Tiene algo que ver con la disputa por los sentidos del pasado que allí sucede? ¿Es “contagiosa” la inestabilidad de sus narrativas? ¿Amenaza de algún modo el gran relato del “centro de centros” de la capital mexicana?

## Memoria de la arqueología

Más arriba afirmé que en los espacios exhibitorios de Tlatelolco hay ciertos objetos-lugares en que parecen colapsar los marcos temporales y disciplinarios de las narrativas. En ellos se producen constelaciones temporales que amenazan con descomponer los discursos que legitiman la ejecución masiva y la potestad exhibitoria –el acto de mostrar o desaparecer a los muertos– como prerrogativas “soberanas” de un poder central. Una lectura

8 Cuauhtémoc fue el último gobernante mexica, el último *tlatoani*.

9 López Obrador (2021). *500 años de Resistencia Indígena. 1521, México-Tenochtitlan*. Video de Youtube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=3k7uzQc3Thc>.

10 Mientras el Museo de Tlatelolco permanecía cerrado, en el Museo del Templo Mayor se inauguró la muestra *Tenochtitlan y Tlatelolco. A 500 años de su caída*. Secretaría de Cultura, Gobierno de México (2021). *El Museo del Templo Mayor abre exposición sobre la caída de Tenochtitlan y Tlatelolco*. Recuperado de <https://www.gob.mx/cultura/prensa/el-museo-del-templo-mayor-abre-exposicion-sobre-la-caida-de-tenochtitlan-y-tlatelolco>.

alternativa de esas perturbaciones en la escena museística, entendidas como huellas de acontecimientos, permitiría -quizá- un dislocamiento de la articulación entre la idea-imagen del “sacrificio” y el “Estado”, sólidamente arraigada en los modos de dotar de sentido algunas violencias en México.

Una de esas perturbaciones ocurre en *Xaltiolloli. Espacio de Artes, Memorias, Resistencias*, un “centro de interpretación” con “narrativas abiertas y libres”, que propone reflexionar y repensar el arte, las memorias y las resistencias que han existido en la historia de México. Entre sus objetivos se encuentran “(...) problematizar y cuestionar la narrativa oficial (...) así como promover y activar la memoria, provocar la reflexión y la acción propositiva para la transformación de nuestra realidad”.<sup>11</sup> Fue inaugurado el 30 de noviembre de 2021 en el mismo espacio del CCUT que antes ocupaba el Museo de Tlatelolco.<sup>12</sup> Si bien la muestra permite tránsitos flexibles, está estructurada en dos ejes espaciotemporales: Tlatelolco como sitio de memoria y del arte indígena desde sus orígenes hasta el presente. En la sala, la transición entre los dos segmentos temáticos está marcada por la pieza “Piedra de Sol”.

**Imagen 1.** *Xaltiolloli. “Piedra de Sol”, vista frontal*



Fuente: fotografía de la autora.

Esta pieza reproduce un monolito exhibido en la Sala Mexica del Museo Nacional de Antropología y está suspendida a una altura similar, por lo que es visible desde todo el recinto. Debajo de ella, un exhibidor circular presenta gran cantidad de artículos de consumo popular, artesanales e industria-

11 UNAM Global (2021). *Sobre el CCUT*. Recuperado de [https://tlatelolco.unam.mx/sobre\\_ccut/](https://tlatelolco.unam.mx/sobre_ccut/).

12 El museo abrió sus puertas en 2007 y hasta 2011 solo albergó la muestra Memorial del '68. Por un convenio entre la UNAM y el INAH, ese año se reestructuró en tres salas ordenadas cronológica y temáticamente, articuladas con el recorrido previo por la zona arqueológica. La Jornada (2011). *Lista, apertura del Museo de Tlatelolco*. Recuperado de <https://www.jornada.com.mx/2011/12/14/cultura/a06n1cul>. Ese arreglo se deshizo en 2018, como parte de una remodelación con motivo del quincuagésimo aniversario de la masacre.

les, que la reproducen. En el acceso al otro segmento de la muestra, sobre una columna, puede leerse el siguiente texto:

El monolito conocido como Calendario Azteca, o Piedra del Sol, se ha convertido en uno de los emblemas para identificar a México (...) Su hallazgo ocurrió en un momento histórico y social de interés por rescatar el pasado “indígena”, como cimiento del discurso patriótico. Si bien la Piedra del Sol se utilizó como elemento unificador de la mexicanidad, también es cierto que tanto el nombre del país como la idea de una nación homogénea se soportaron principalmente en el pasado mexica, olvidando otras culturas y la multiplicidad de identidades (...) se replica aquí para motivar la reflexión sobre lo que guardamos en los sentimientos y en la memoria, pero también sobre lo que hemos olvidado.

El llamado a reflexión es ambivalente. *Xaltiolloli* comienza con una introducción en que se describe la cosmovisión mexica, no la de otros pueblos, y el espacio mesoamericano se historiza a partir del territorio bajo dominación mexica en 1521. Además, la ubicación de la pieza en el acceso al sector de la “diversidad cultural” y de “expresiones artísticas” sitúa lo mexica como canon y punto de partida. El lugar de los símbolos nacionales, entonces, su carácter central, se mantiene incuestionado. Y no solo eso. Creo recordar que, en el Museo de Tlatelolco, que ya no existe, el *tzompantli* estaba ubicado precisamente en ese mismo sitio. La coincidencia se completa al contemplar el reverso de la pieza.

**Imagen 2.** *Xaltiolloli*. “Piedra de Sol”, reverso



Fuente: fotografía de la autora.

Desde unas gradas escalonadas, que podrían interpretarse como recreación de un basamento piramidal, en el reverso de la pieza observamos la proyección de una secuencia de imágenes animadas del sol pétreo, seguidas por imágenes de códices, pinturas y películas, junto a un significante verbal entre signos que cambian: “¿sacrificio?”, “¡sacrificio!”. Pirámide y sacrificio,

como en la interpretación de Octavio Paz. Los textos y cédulas no los nombran, pero están presentes, se manifiestan. Aunque los cráneos perforados del *tzompantli* han sido reemplazados por imágenes de extracción de corazones, observamos la representación de unas ejecuciones rituales desde una posición elevada, que recrea la cúspide de una pirámide. Además, la impresión del sacrificio de unos “otros” vencidos, distintos del “nosotros” que miramos, es el encuadre con que pasamos a lo que sigue: “Las identidades en el arte”. Así, aunque *Xaltiolloli* cuestiona el uso simplificador de los emblemas y narrativas arqueológicas oficiales, los evoca y reproduce, los recrea, mantiene su centralidad. La idea sacrificial fijada a partir de discursos disciplinarios y político-identitarios persiste aun en la revisión crítica de los mecanismos de adscripción étnica y su apertura al tiempo, al cambio, a la disputa. Y esa idea amenaza con “petrificar” las memorias de otras luchas. El “sacrificio” mantiene, pues, su lugar central.

Entre el 9 y el 13 de agosto de 2021, El Colegio Nacional transmitió un ciclo de conferencias titulado “En busca de Tenochtitlan y Tlatelolco”, para conmemorar los quinientos años de la “caída” de esas ciudades bajo dominio español. El día 12, el arqueólogo Salvador Guilliem, responsable del Proyecto Tlatelolco, narró la historia de las excavaciones en el lugar y mostró fotografías tomadas en diferentes momentos. Me llamó particularmente la atención la de un *tzompantli* y gran cantidad de entierros excavados por Eduardo Contreras Sánchez entre 1964 y 1968. El conjunto estaba ubicado frente a los ventanales del edificio que actualmente alberga al CCUT, según se desprende de una fotografía aérea. Hoy, *Xaltiolloli* ocupa parte de ese espacio y desde esos ventanales puede observarse la Plaza de las Tres Culturas, escenario de la masacre de los estudiantes.

### Imagen 3. Excavaciones en Tlatelolco



Fuente: canal de YouTube de El Colegio Nacional. Guilliem, S. (2021). *Arqueología de Tlatelolco*. Video de YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=zhYGszL60AU>

Las excavaciones habían comenzado durante la presidencia de López Mateos (1958-1964), como rescate arqueológico para el proyecto urbanístico Nonoalco-Tlatelolco, que pretendía simbolizar la historia y la modernización de México. Un proyecto de esa magnitud debía haber dejado huellas en los archivos institucionales. Sin embargo, no fue así:

(...) cuando empezamos el trabajo en 1987, pues resulta que no había informes en el Consejo de Arqueología, en los archivos del INAH, en el Museo de Antropología. Anduvimos por todos lados, buscamos los informes para saber qué es lo que nos antecedió, pero no, no dábamos. Pero si empezamos a oír muchos relatos, muchas historias. Y casi todas caían en aquel 2 de octubre de 1968. Y por eso me fui a buscar a don Eduardo Conteras Sánchez (...) y a su hijo, que fue quien me empezó a facilitar las imágenes que él, como el fotógrafo del proyecto del '64 al '68, conservaba celosamente<sup>13</sup>

Después de mostrar fotografías de más restos humanos y llamar la atención sobre el “hacinamiento de entierros”, la gran “cantidad de ofrendas” y el “tipo de sacrificios”, el arqueólogo remarcó que “Los amantes de Tlatelolco”, los dos esqueletos a los que me referí más arriba, formaban parte del mismo conjunto, se excavaron en aquel tiempo. Además,

(...) en ese patio sur también salió un altar tzompantli (...) Este altar siempre permaneció tal como lo retiró Jorge Angulo de Tlatelolco, fue enviado al Museo de Antropología y estaba a la entrada de la curaduría de Arqueología (...) antes de llegar a lo que eran los espacios de Antropología Física. Ese altar tzompantli ahí estaba, encapsulado en una cosa de acrílico. Y actualmente ya lo tenemos en Tlatelolco, en nuestro museo de sitio<sup>14</sup>

“Los amantes de Tlatelolco”, dejados *in situ*, y el *tzompantli*, como los recuerdo de mi primera visita, fueron exhumados en la misma temporada de excavación:

Mientras se trabajaba en la recuperación de los restos arqueológicos de un enorme complejo ritual depositado sobre el templo dedicado a Ehécatl, los sorprendió la noche del 2 de octubre de 1968 (...) El ejército tomó la plaza y se retiró hasta el día 8. Los investigadores recibieron la instrucción de tapar todos los vestigios (...) la colección fue enviada al Museo Nacional de Antropología (Guilliem, 2012b, p. 37)

Así fue como se decidió que una mínima porción de los restos, encapsulados en sendas cajas acrílicas, fueran dispuestos para su exhibición en la Plaza de las Tres Culturas y en el subsuelo del MNA. La mayoría, en cambio, fue retirada y enviada a los sótanos de ese mismo museo, donde se confundió con otros restos, se perdió, desapareció:

13 Guilliem, S. (2021). *Arqueología de Tlatelolco*. Video de YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=zhYGszL60AU>.

14 Ídem.

Desafortunadamente, aunque algunas piezas tienen apuntado el registro, la mayoría no. Además, no es sencillo reconocer cuáles objetos corresponden a las ofrendas o entierros rescatados antes de la década de 1960 y los que provienen de estas excavaciones (...) Los restos óseos quedaron bajo resguardo de la Dirección de Antropología Física, cuyas oficinas y lugares de almacenamiento se encuentran en el sótano de este museo (Olmedo Vera y Alvarado, 2012, p. 183)

En 1999, durante una reestructuración integral del museo, se recuperaron algunos:

(...) la necesidad de abandonar las excavaciones (...) obligó a los arqueólogos y restauradores a tapar cuidadosamente los descubrimientos y en otros casos a levantar ofrendas completas mediante el proceso de velado. Una de estas últimas fue resguardada en el MNA en la forma de un “paquete” de elementos inmersos en yeso que fue excavado por especialistas en las instalaciones del propio museo en el tiempo de la reestructuración de las salas de exhibición (marzo de 1999); esto permitió que el depósito se recuperara totalmente y que se pudiera reconstruir la colocación de los elementos que lo conformaron con el fin de exhibir la ofrenda completa en la Sala Mexica (Olmedo Vera y Alvarado 2012, p. 191)

La asociación entre el MNA y la Plaza de las Tres Culturas, dos escenarios clave en los acontecimientos del 2 de octubre de 1968,<sup>15</sup> se reactivó a fines de los noventa. Pero ¿qué otros tiempos se conjugaron en estos arreglos de restos y objetos que son presentados en el espacio expositivo? Si bien no lo explicitan en publicaciones académicas –sí en documentales y conferencias–, los arqueólogos Eduardo Matos Moctezuma y Salvador Guilliem interpretan el *tzompantli* y los entierros del templo de Ehécatl como los restos de tlatelolcas derrotados en la guerra contra Tenochtitlan, en 1473.<sup>16</sup> Según las crónicas, Moquihuix, *tlatoani* de Tlatelolco, desafió la hegemonía de Axayácatl, su cuñado y *tlatoani* tenochca. La ejecución masiva, su “sacrificio”, habría sido el precio de la derrota (Bueno Bravo, 2005; Garduño, 1993; Guilliem, 2012a).

En *Xaltiolloli*, del CCUT, la guerra entre tenochcas y tlatelolcas es evocada únicamente al comienzo de un segmento referido a las memorias de Tlatelolco, en la pieza “¿Sobre cuántos pasos caminamos?”. La refiere una pequeña reproducción de la ilustración de una batalla en un documento colonial, apenas un detalle que pasa casi desapercibido entre informaciones múltiples. La representación de una batalla, sí, pero ninguna referencia a la ejecución masiva de los tlatelolcas vencidos, quienes en 1473 habían intentado subvertir el orden mexica, “sacrificio” necesario para consolidar el poder de Tenochtitlan y su *tlatoani* Axayácatl.

Los restos exhumados entre 1964 y 1968 corresponderían a esa ejecución. Algunos fueron exhibidos en el Museo de Tlatelolco, según el mar-

15 Varias marchas del Movimiento del '68 partieron del MNA con destino al Zócalo y a Tlatelolco.

16 Guilliem, S. (2021). *Arqueología de Tlatelolco*. Video de YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=zhYGszL60AU>. Ver también: INAH TV (2020). *Tlatelolco: La resistencia. 70 años de investigación*. Video de YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=aNj2l7bhqy0>.

co discursivo de la arqueología de Estado, y luego fueron desplazados para montar *Xaltiolloli*. La mayor parte, sin embargo, fue depositada sin registro en los sótanos del MNA, se perdió su rastro. Así como en el siglo XV los tlatoelcas se sublevaron contra el orden encarnado por el *tlatoani* tenochca, también los estudiantes del Movimiento del '68 desafiaron el orden priista encabezado por el presidente Díaz Ordaz. Todos fueron exterminados y sus restos desaparecieron el día que Octavio Paz interpretó como “repetición instintiva” de un “ritual de expiación” (Paz, 2019).

### **... y arqueología de la memoria**

Gustavo Díaz Ordaz fue el presidente de México –“gran tlatoani”– entre 1964 y 1970. Tanto él como su sucesor, Luis Echeverría Álvarez (1970-1976), se habían desempeñado antes como titulares de la Secretaría de Gobernación<sup>17</sup>. Haber ocupado ambas posiciones los convierte en responsables máximos del terrorismo de Estado como práctica de contrainsurgencia durante las décadas de 1960 y 1970. Y como tales son evocados en la sala M68 –antes *Memorial del '68*– del CCUT, ubicada por encima de *Xaltiolloli*, en el primer piso del edificio. En mi segunda visita a los museos de Tlatelolco, en octubre de 2021, era la única sala que estaba abierta. Como me sucedió en *Xaltiolloli* con la “Piedra de Sol”, en M68 encontré otro objeto-lugar en que sentí colapsar los marcos temporales y los discursos disciplinarios, una manifestación más de la asociación recurrente entre el significante “sacrificio”, las imágenes arqueológicas y las recientes violencias de Estado. Se trata del facsímil de una publicación que reproduce parcialmente el discurso “Una mano está tendida...”, pronunciado por Díaz Ordaz en la Casa de Gobierno en Guadalajara, Jalisco, el 1 de agosto de 1968.<sup>18</sup>

Lo llamativo de la pieza no es solo su contenido explícito, una interpelación –y tal vez una amenaza– a los estudiantes para que cesaran las protestas, sino también la referencia a pasados “sacrificios por la Patria”, acompañada por ilustraciones de inspiración arqueológica. Sacrificios de vidas y de sangre para construir un “acervo valioso” que legar a generaciones futuras, elemento unificador de la mexicanidad, alma y esencia nacional, patria que fue cuna y será tumba. En la tercera página, al pie de la presentación general y sin más indicaciones, se incluyó el dibujo de un personaje con características similares a las representaciones de *tlatoanis* en los códices novohispanos.

<sup>17</sup> En México, la Secretaría de Gobernación es un órgano de la administración pública con competencias similares a del Ministerio del Interior y Jefatura de Gabinete en otros países. Entre ellas se encuentra la seguridad pública.

<sup>18</sup> Díaz Ordaz, G. (1968). *La mano tendida*. Discurso pronunciado el 1 de agosto. Recuperado de [https://es.wikisource.org/wiki/Discurso\\_de\\_Gustavo\\_Díaz\\_Ordaz\\_%22La\\_mano\\_tendida%22](https://es.wikisource.org/wiki/Discurso_de_Gustavo_Díaz_Ordaz_%22La_mano_tendida%22)

**Imagen 4.** A la izquierda, detalle del facsímil del discurso “Una mano está tendida...” A la derecha, ilustración de Axayácatl (*Códice Mendoza*, c.1540, p. 26)



Fuente: captura de pantalla. Recuperado de <https://m68.mx/coleccion/35076> y de <https://polemologia.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/07/codicemendoza.pdf>

¿Con qué intención se incluyó ese dibujo? No es posible saberlo. Sin embargo, las similitudes, los ecos visuales, homologan a Díaz Ordaz con los *tlatoanis* del pasado en ejercicio de la palabra, representada por las volutas que salen de la boca de los personajes. Además, ambos están sentados, de perfil, y presentan tocados y signos sobre sus cabezas. Pero solo uno tiende la mano, como en el nombre del discurso presidencial.

Más sugestiva resulta la segunda ilustración del facsímil, cuya posición en el documento -abajo a la derecha, al final del texto- opera casi como una firma (¿la firma de un *Estado arqueológico/sacrificial?*). Es la imagen de un caracol cortado de modo tal que expone la espiral interna dentro de un contorno de cinco puntas, muy semejante al *ehecacózcatl* arqueológico o joyel del viento, interpretado como atributo del dios Ehécatl-Quetzalcóatl (Suárez Diez, 2011).

Se presume que a esa deidad estaban dedicados el templo y el *tzompantli* sur de Tlatelolco, en proceso de excavación en octubre de 1968, cuando ocurrió la masacre. Entre las fotografías compartidas por Salvador Guilliem en la conferencia de agosto de 2021, reunidas a partir de 1987 y hasta ese momento nunca exhibidas, hay una en que se aprecia un *ehecacózcatl* colocado entre los cráneos del *tzompantli*.

**Imagen 5.** A la izquierda, detalle del facsímil del discurso “Una mano está tendida...”. A la derecha, captura de pantalla de la conferencia “Arqueología de Tlatelolco”



Fuente: Captura de pantalla. Recuperado de <https://m68.mx/coleccion/35076> y de Guilliem, S. (2021). Arqueología de Tlatelolco. Video de YouTube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=zhYGszL60AU>

¿Por qué quienes curaron la muestra M68 seleccionaron esta pieza en particular? ¿Por qué los integrantes de la asociación civil que publicó el discurso pronunciado por Díaz Ordaz meses antes de la masacre elegirían como firma un signo que acompañaba los restos de presuntos tlatelolcas desafiantes del orden mexica, “sacrificados” en masa en 1473? ¿Qué efectos de sentido habrá producido el posterior traslado de los cráneos encapsulados de ese *tzompantli* hacia los sótanos del Museo de Antropología, exhibidos entre la Curaduría de Arqueología y la Dirección de Antropología Física solo ante personal autorizado? ¿Qué sucedió con el olvidado *ehecacózcatl*?

Otra vez resulta imposible responder. Sí, es posible especular que los editores del discurso presidencial conocían la iconografía mexica y el trabajo de los arqueólogos en Tlatelolco durante los meses previos al 2 de octubre. Tal vez el apilamiento de cráneos y sus símbolos asociados ejercieron en ellos una cierta fascinación, la de mirar de frente el poder de muerte del imperio antiguo. Y tal vez hayan sentido el deseo de mimetizarse con ese espectro. Como sea, la orden de trasladar los restos al MNA sin registro burocrático da cuenta del arbitrio del poder militar. En ese tiempo de agitación política y disputas también dentro del INAH, el *tzompantli* encapsulado en el sótano quizás cumplió la función de recordatorio visual de vínculos de poder frente a adversarios y subordinados, una escenografía para el drama político de aquel presente<sup>19</sup>.

Aunque utilizado en un contexto exhibitorio diferente, no arqueológico sino memorial –la Sala M68 del CCUT–, el *ehecacózcatl* como “firma” del discurso de Díaz Ordaz explicita la potencia simbólico-política del vínculo entre imágenes arqueológicas, restos humanos y una idea de “sacrificio” que lo presenta como

19 Es importante recordar que la masacre de 1968 y el Halconazo –donde habría sido asesinado un estudiante de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH)– provocaron una ruptura en el gremio antropológico, que culminó con la mudanza de la ENAH fuera del MNA, y la creación de nuevas instituciones de enseñanza e investigación (Gándara, 1992, 2018; Del Val, 1993; Fábregas Puig, 2018).

necesidad para la perpetuación del orden social. Este modo de “firmar” no se agota en la coincidencia de este único signo en ese espacio y tiempo particular: Tlatelolco 1968. Se trata de imágenes arqueológicas ampliamente difundidas y recurrentes en el imaginario mítico-histórico-político mexicano, presentes como huellas del pasado reciente no solo en los museos arqueológicos, sino también en otros edificios públicos de la capital mexicana (Álvarez, 2024b). La eficacia de las narrativas que articulan esas imágenes, materialidades e ideas es tal que opera incluso cuando se pretende denunciar las violencias de Estado.

El último objeto-lugar en que creí percibir el colapso de los discursos disciplinarios es la “Estela de Tlatelolco”. Ubicada en la Plaza de las Tres Culturas, fuera de los dispositivos museísticos, marca el lugar del acontecimiento del 2 de octubre. Se trata de “una piedra que lleva tallados los nombres de las víctimas de la masacre de Tlatelolco de 1968” y un fragmento de un poema de Rosario Castellanos.<sup>20</sup> Su forma fue decidida después del fracaso de un proyecto previo, seleccionado a partir de un concurso convocado por el comité que, en 1988, tuvo a su cargo la conmemoración del vigésimo aniversario de la masacre (Allier Montaño, 2018a). El monumento había sido imaginado como una grieta abierta en la plaza, en cuyo interior –bajo tierra– podrían leerse los nombres de los muertos. Pero se transformó en una especie de monolito de aspecto arqueológico, aprobado por el INAH e inaugurado en 1993.

**Imagen 6.** Estela de Tlatelolco



Fuente: fotografía de la autora.

20 CIPDH-UNESCO (s.f.). *Estela de Tlatelolco*. Recuperado de <https://www.cipdh.gob.ar/memorias-situadas/lugar-de-memoria/estela-de-tlatelolco/>

Allier Montaño relata que el escultor propuso otros elementos al diseño, pero solo se aceptó “(...) que la plataforma de base contara con taludes laterales, por ser el talud un elemento prehispánico presente en Tlatelolco” (Allier Montaño, 2018b, p. 222). Una estela con el nombre de los muertos, levantada sobre una plataforma con talud de inspiración arqueológica.

Alberto Castillo Troncoso analiza la portada de la primera edición del libro *La estela de Tlatelolco* de Raúl Álvarez Garín (Castillo Troncoso, 2002), un relato en primera persona de los acontecimientos en torno al Movimiento del ‘68. Señala Castillo Troncoso que se trata de una fotografía intervenida de la inauguración del monumento conmemorativo, tomada durante un acto nocturno con ofrenda de veladoras:

Al centro de la imagen destaca una estela de piedra construida a manera de mausoleo con los nombres de algunas de las víctimas identificadas de la masacre (...) La estela iluminada irradiaba su luz sobre un sector de la multitud, el que aparece en la mitad superior de la fotografía, mientras que el resto permanece en la oscuridad total (...) Algunos de los hilos conductores de este trabajo se entrelazan con esta portada. El énfasis está puesto en la lectura retrospectiva del presente y la manera en que el sacrificio de las víctimas, lejos de quedar en el olvido, ocupa un lugar cada vez más importante en la historia contemporánea mexicana (Castillo Troncoso, 2008, pp. 73-74).

Una vez más, las imágenes arqueológicas se confunden con las imágenes de la violencia de Estado del pasado reciente, a través de una idea-imagen del “sacrificio” en un monumento que evoca una pirámide. Esta confusión no sucede únicamente en Tlatelolco, sino que se ha vuelto un modo de significar la muerte masiva que produce la violencia contemporánea, incluso la que ejercen las corporaciones narco-criminales en sus disputas por el control territorial en algunas regiones de México. Pero es solo en Tlatelolco donde la heterogeneidad de las memorias traumáticas crea constelaciones temporales que, a la manera de las imágenes dialécticas de Walter Benjamin (2008), permiten comprenderlas como recuerdos encubiertos de violencias previas que resuenan con las de hoy. Habría en ellas un potencial emancipador, podrían ser el síntoma que permitiera hacer conscientes esos traumas históricamente reprimidos -psíquica y políticamente- y hacer inteligibles los órdenes sociales que los produjeron. Sin embargo, la estabilidad de los dispositivos narrativos más generales en que han sido capturadas confirma la vigencia de esos órdenes, los reproduce.

### Reflexiones a modo de cierre

A lo largo de este texto he intentado visibilizar y problematizar los nexos de memoria que unen las imágenes arqueológicas con las violencias traumáticas de pasados recientes en Tlatelolco, probablemente anudadas en el imaginario colectivo a partir del acontecimiento del 2 de octubre de 1968. Se trata de un ejercicio de crítica cultural que se aproxima a lo que Mario

Rufer ha calificado como “memoria desobediente” (Rufer, 2022), un trabajo de conexión de cosas aparentemente inconexas, de temporalidades heterogéneas.

En este caso, las figuras que propician esa conexión y en las que se condensan sentidos asociados con la muerte masiva son la pirámide y el sacrificio, formuladas y difundidas a partir de la interpretación literaria de Octavio Paz (2019). La misma asociación se activa también cuando se trata de denunciar otras violencias, estatales, paraestatales y/o criminales. Sigue de como si, en México, toda memoria que se pretendiera hacer perdurar debiera ser grabada en piedra, aun a costa de reproducir el guion sacrificial y el orden jerárquico que se representa en el drama político, con lo cual se neutraliza la potencia transformadora del recuerdo. En un doble juego, los marcos disciplinarios contribuyen a “arqueologizar” los discursos y movimientos políticos que desafían el orden vigente y los petrifican, a la vez que esos movimientos se mimetizan con los discursos arqueológicos y antropológicos para existir en interlocución con el Estado.

La muerte provocada, significada como “sacrificio”, es el punto donde todas esas prácticas y discursos se confunden. En ella coinciden tanto los sectores privilegiados, que ocupan posiciones de poder y encuentran en esta noción una legitimación para sus crímenes, como quienes los desafían, dispuestos a “ofrendar” sus vidas en la construcción de un orden distinto. La lógica sacrificial impregna también el mandato de resistencia, de rebelión, de revolución. Tal como se manifiesta en *Xaltiolloli*, “resistencia” y “sacrificio” no son opuestos, no se anulan mutuamente, sino que se complementan en la perpetuación del drama político. Los restos de los muertos constituyen una de las materialidades del lenguaje de la disputa política y su rol es clave en la legitimación de la represión de la insurgencia y la potestad exhibitoria del poder –el acto de mostrar o hacer desaparecer esos restos–.

Durante las conmemoraciones de los quinientos años de la “caída de Tenochtitlan y Tlatelolco” se hizo patente la vigencia de los nexos que unen las materialidades e imágenes arqueológicas con memorias de distintas violencias traumáticas, conjunciones temporales capaces de reavivar una mística agonística de la resistencia y el sacrificio. En esas escenas de poder que se desarrollaron en el Zócalo capitalino, donde se ubican las sedes del poder de distintos tiempos (Templo Mayor de Tenochtitlan, Catedral y Palacio Nacional), se espectacularizó una vez más la potencia simbólica del *centro de centros*. Tlatelolco permaneció al margen.

¿Cómo explicar la periódica (re)escenificación de imaginarios sacrificiales que son elididos en los discursos político-identitarios, pero a la vez se (re)presentan como fundamento mítico-histórico de la nación? ¿Solo el “sacrificio” entre los mexica, imagen del recuerdo encubierto de traumas históricos de otras temporalidades, es capaz de restituir una potencia soberana debilitada? ¿Cómo inviabilizar la escena sacrificial, para interrumpir la (re)producción de los privilegios históricos de unas élites dispuestas a

derramar la sangre y tomar la vida de quienes se disponen a entregarla para transformar un orden social injusto? No hay respuestas individuales a estas preguntas. Este artículo es apenas una incitación a un debate necesariamente colectivo.

## Bibliografía

- Allier Montaño, E. (2015). De conjura a lucha por la democracia: una historización de las memorias políticas del 68 mexicano. En E. Allier Montaño y E. Crenzel (coords.), *Las luchas por la memoria en América Latina. Historia reciente y violencia política* (pp. 185-219). México: Bonilla Artigas Editores – UNAM.
- Allier Montaño, E. (2018a). Tlatelolco, lugar de memoria y sitio de turismo. Miradas desde el 68. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LXII(234), 215-238. Recuperado de <https://doi.org/10.22201/fcpys.2448492xe.2018.234.65790>
- Allier Montaño, E. (2018b). El 68 en el museo. *Nexos*. Recuperado de <https://cultura.nexos.com.mx/el-68-en-el-museo/>
- Álvarez, P. (2024a). Un altar de “culturas decapitadas”. Arqueología y sacrificio en el Museo Nacional de Antropología (México). *Memoria Americana. Cuadernos De Etnohistoria*, 32(2), 36-53. Recuperado de <https://doi.org/10.34096/mace.v32i2.14753>
- Álvarez, P. (2024b). Las máscaras prehispánicas del Estado. Arqueología y dramaturgia política en México. *Memorias disidentes. Revista de estudios críticos del patrimonio, archivos y memorias*, 1(2), 45-66. Recuperado de [https://ojs.unsj.edu.ar/index.php/Mdis/article/view/mascarasprehispasicasdelEstado-P\\_Alvarez.MD2024](https://ojs.unsj.edu.ar/index.php/Mdis/article/view/mascarasprehispasicasdelEstado-P_Alvarez.MD2024)
- Azpiri, A. (2021). Xaltitolli, del Centro Cultural Universitario Tlatelolco. ¿Puede florecer un montículo de Arena? *Revista de la Universidad de México*, 876: 136-139. Recuperado de <https://us-east-1.linodeobjects.com/rum/f5066b07-131a-4d79-bb08-249393cae9c4?filename=xaltillo-lli-del-centro-cultural-universitario-tlatelolco>
- Benjamin, W. (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. México: Itaca / UACM.
- Bueno Bravo, I. (2005). Tlatelolco: la gemela en la sombra. *Revista Española de Antropología Americana*, 35, 133-148. Recuperado de <https://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/REAA050511013A>.
- Castillo Troncoso, A. (2008). Testimonio, análisis y estrategia visual en torno al movimiento estudiantil de 1968: Los casos de Raúl Álvarez Garín y Gilberto Guevara Niebla. *Tzintzun. Revista de estudios históricos*, 48, 69-110. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=89811839004>
- Del Val, J. (1993). El indigenismo. En L. Arizpe (Coord.), *Antropología breve de México* (pp. 245-264). México: Academia de la Investigación Científica – UNAM.
- Fábregas Puig, A. (2019). Tlatelolco 1968: memoria de un antropólogo. *Dis-*

*paridades. Revista de antropología*, 74 (2), 1-15. Recuperado de <https://doi.org/10.3989/dra.2019.02.015>

Gándara, M. (1992). *La arqueología oficial mexicana. Causas y efectos*. México: INAH.

Gándara, M. (2018). Cuicuilco y la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Recuento personal de una relación intensa. *Arqueología Mexicana*, 151, 56-59.

Garduño, A. (1993). *Conflictos y alianzas entre tlatelolcas y tenochcas. Un primer acercamiento* (tesis inédita de licenciatura). Universidad Nacional Autónoma de México, México. Recuperada de <https://tesiunamdocumentos.dgb.unam.mx/pmid/0192262/0192262.pdf>

Gnecco, C. y M. Rufer (2021). Regímenes de memoria y usos políticos y sociales del tiempo pasado. Conversación con Mario Rufer. *Tabula Rasa*, 39, 323-338. Recuperado de <https://doi.org/10.25058/20112742.n39.15>

González Rul, F. (Coord.). (1996). *Tlatelolco a través de los tiempos. 50 años después (1944-1994)*. T.I. Arqueología. México: INAH.

Guilliem, S. (2003). Ofrendas del Templo Mayor de México Tlatelolco. *Arqueología*, 30, 65-87. Recuperado de <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/arqueologia/article/view/6384>

Guilliem, S. (2012a). Las colecciones arqueológicas de Tlatelolco. Tlatelolco a través de los tiempos. Historia de la arqueología del sitio. En INAH (Ed.), *Museo de Sitio de Tlatelolco* (pp. 13-28). México: INAH – UNAM.

Guilliem, S. (2012b). El siglo XX, la arqueología al encuentro del rostro mexica. Los museos de México-Tlatelolco. En INAH (Ed.), *Museo de Sitio de Tlatelolco* (pp. 29-40). México: INAH – UNAM.

Guilliem, S. (2013). Historia de la arqueología. En INAH (Ed.) *Encuentros con el tiempo. Arqueología de Tlatelolco. 1987-2013* (pp. 21-27). México: INAH – UNAM – CONACULTA.

Huffschmid, A. (2010). Mirar la memoria. Lecturas de la extraña(da) plaza de Tlatelolco. En S. Tamayo, N. López y A. López (Eds.), *Yo no estuve ahí, pero no olvido. La protesta y memoria política en México* (pp. 351-384). México: UAM.

Jelin, E. (2014). Las múltiples temporalidades del testimonio: el pasado vivido y sus legados presentes. *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*, 1(1), 140-163. Recuperado de <https://revistas.ides.org.ar/clepsidra/article/view/480>

Nora, P. (2008). *Pierre Nora en Les lieux de mémoire*. Montevideo: Trilce

Olmedo Vera, B. y H. Alvarado (2012). Presencia de Tlatelolco en la colección mexica del Museo Nacional de Antropología. En INAH (Ed.), *Museo de Sitio de Tlatelolco* (pp. 181-193). México: INAH – UNAM.

Paz, O. (2019). *El laberinto de la soledad, Postdata, Vuelta a “El laberinto de la soledad”*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rufer, M. (2022). Das Gedächtnis als ungehorsame Verbindung. En T. Dorsch, J. Flörchinger y B. Nehe (Hg.) *Geographie der Gewalt. Macht und Gegenmacht in Lateinamerika* (pp. 245-263). Berlin: Mandelbaum-Verlag.

Suárez Diez, M. (2011). *La joyería de concha de los dioses mexica*. México: INAH.