

Cartografía antagónica de un postarqueólogo: tras los vestigios de Cristóbal Gnecco¹

An Antagonistic Cartography of a Post-Archaeologist: Behind the Traces of Cristóbal Gnecco

Cartografia antagônica de um pós-arqueólogo: na busca dos vestígios de Cristóbal Gnecco

<https://doi.org/10.25058/20112742.n58.11>

JORGE ALBERTO LÓPEZ-GUZMÁN²

<https://orcid.org/0000-0001-8538-4004>

Universidad del Cauca, Colombia

lopezg@unicauca.edu.co

Cómo citar: López-Guzmán, J. A. (2026). Cartografía antagónica de un postarqueólogo: tras los vestigios de Cristóbal Gnecco. *Tabula Rasa*, 58, 209-221.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n58.11>

Preámbulo

Este texto es el resultado de un diálogo prolongado con el antropólogo Cristóbal Gnecco. La conversación se concibió como un encuentro etnográfico más que como una entrevista convencional: un espacio donde la palabra no solo informa, sino que actúa, interroga y transforma. A lo largo de tres sesiones que, en conjunto, sumaron más de dos horas de conversación emergieron memorias, tensiones, ironías y gestos que trascienden el registro anecdótico. La voz de Gnecco —a veces pausada, a veces incendiaria— se despliega como un testimonio del pensamiento en movimiento, de la vida académica como campo de disputa y de la arqueología y del patrimonio como problemas políticos. El propósito de este ejercicio no es reproducir una conversación, sino cartografiar una trayectoria: trazar las líneas de fuerza, las rupturas y las persistencias que configuran su pensamiento y su práctica. La noción de *cartografía antagónica* —que orienta este trabajo— parte de la idea de que las vidas académicas son territorios en disputa, espacios donde confluyen pasiones, capitales, resistencias y contradicciones. Este texto no busca

¹ Ph.D. en Antropología, Washington University, profesor del Departamento de Antropología, Universidad del Cauca.

² Doctor en Antropología y profesor, Universidad del Cauca.

una verdad biográfica ni una cronología, sino una geografía del pensamiento: una lectura de los desplazamientos, de los bordes, de los afectos que construyen una vida dedicada a pensar desde las ruinas del poder y la ciencia.

La entrevista se entiende aquí como dispositivo de investigación, más que como método. Es una práctica de escucha que revela las relaciones entre saber, poder y subjetividad. Cada palabra pronunciada es un vestigio, una huella que permite reconstruir —desde lo vivido y lo dicho— los paisajes interiores de quien ha hecho de la crítica su morada.

Este preámbulo no inaugura una narración lineal, sino un recorrido interpretativo. En cada sección la voz de Cristóbal estará acompañada por breves lecturas analíticas en las que intercalo observaciones teóricas y reflexiones interpretativas. De este modo la entrevista se convierte en una etnografía del pensamiento y en una invitación a leer la vida académica como territorio, la palabra como herramienta de excavación y la memoria como campo de batalla.

Introspección: definirse y devenir

Esta primera secuencia dibuja el punto de partida de la cartografía antagónica. La autodefinición como expoeta y postarqueólogo no es anecdótica: es un dispositivo de autorrepresentación en el que Cristóbal reorganiza sus capitales —cultural, simbólico, afectivo— para reconfigurar su lugar en el campo del conocimiento. Este gesto puede leerse como una estrategia de distinción: el rechazo performativo de la ortodoxia académica se convierte en una forma de capital simbólico alternativo. Sin embargo, Gnecco parece ir más allá: su crítica al prestigio no busca invertir las jerarquías, sino desactivarlas. En ello se inscribe una ética del cuidado, un intento de reconciliar el saber con la vida. El devenir expoeta y postarqueólogo señala, en definitiva, una tensión entre desposesión y agencia, entre deseo de trascender los marcos disciplinares y la decisión explícita de socavarlos hasta destruirlos. Esa tensión será, a lo largo de la conversación, el territorio donde se trazará su cartografía interior.

—¿Cómo te defines como acontecimiento? —le pregunto, buscando una apertura que no se limite a la biografía, sino que revele la forma como alguien se narra a sí mismo frente al mundo—.

Cristóbal sonríe, toma una breve pausa y responde con una fórmula que desconcierta y, a la vez, ilumina: expoeta y postarqueólogo. Dos palabras que condensan ironía, distancia y, sobre todo, una declaración de intenciones. Ser «expoeta» sugiere haber habitado la poesía como posibilidad y haberla abandonado sin renunciar a su latido; ser «postarqueólogo» implica haber atravesado la disciplina hasta encontrar sus límites y, desde allí, comenzar a desmontarla.

Esta autodefinición es menos una etiqueta que una performatividad del pensamiento: un gesto que se sitúa entre el juego y la crítica. En ella se cifran los desplazamientos de su vida intelectual: el tránsito de la arqueología hacia su deconstrucción, de la práctica científica hacia la duda como forma de resistencia.

Habla de la confianza en las personas como su principio vital, una suerte de utopía íntima que ha sido —según confiesa— potenciada por su pareja y sus hijos. «Confío en la gente, hasta que me demuestra lo contrario», dice, sin dramatismo. Lo dice como quien enuncia una convicción que no necesita justificación. En ese punto la confianza se revela como una disposición afectiva más que como un principio normativo. Asegura no cargar con culpas ni remordimientos, pero reconoce, con serenidad, ciertos gestos y decisiones que no repetiría. No hay en su voz el tono de la penitencia, sino una lucidez reflexiva: la conciencia de que todo acto deja residuos, capas sedimentadas que también hablan del devenir. Si pudiera volver a su infancia —dice— le recomendaría a ese niño dos cosas: volver a estudiar antropología y leer más literatura. Ambas serían, para él, formas de aprender a mirar, de reencantar el mundo desde la palabra y desde la pregunta.

En el transcurso de la conversación aparece otra faceta menos evidente: la disposición a pedir disculpas cuando la situación lo amerita. Gnecco señala que con el tiempo se ha vuelto alguien que pide disculpas con frecuencia, no movido por la culpa, sino por una conciencia situada de sus propios gestos y efectos. Es un gesto que desmonta el narcisismo académico, una manera de humanizar la práctica intelectual y de restar solemnidad a la autoridad. En un entorno donde el prestigio suele ser capital pedir disculpas es una forma de rebelión ética: un modo de recordar que la academia también se habita con fragilidad.

La entrevista se vuelve entonces una escena de despojo: el académico que desarma su propio pedestal, el intelectual que desconfia de su aura. En esa confesión hay tanto vulnerabilidad como estrategia: un intento por redefinir la posición del saber dentro del campo académico, no como poder, sino como posibilidad de encuentro.

De libros y escritores: Paul Feyerabend, Fernando González y la política del conocimiento

Este tramo de la conversación revela una cartografía de lecturas como itinerario ético-político. En Fernando González se dibuja el gesto inaugural de la duda; en Feyerabend, la crítica radical al dogmatismo científico. Ambas influencias se cruzan en una misma preocupación: la libertad del pensamiento frente al imperio del método. Estas filiaciones no solo expresan afinidades intelectuales, sino estrategias de posicionamiento dentro del campo académico. Gnecco construye una identidad que se legitima a través de la heterodoxia: una autoridad basada en la crítica a la autoridad.

Su lectura de Feyerabend permite situar su reflexión en el marco de la colonialidad del saber: la conciencia de que el conocimiento moderno, al universalizar sus categorías, reproduce jerarquías. En este punto su pensamiento se enlaza con las epistemologías del Sur y con las propuestas decoloniales latinoamericanas. Las lecturas de Gnecco funcionan como actos de desobediencia y su biografía intelectual se transforma en una política del conocimiento: leer, dudar y enseñar se vuelven gestos insurgentes frente a la normalización del pensamiento.

Cuando le pregunto por los autores que marcaron su vida intelectual Cristóbal se toma unos segundos antes de responder. No busca una lista, sino una constelación de presencias. Nombra a Fernando González y a Paul Feyerabend; dos pensadores distantes en geografía y época, pero cercanos en su rebeldía frente al orden del saber.

El primero —Fernando González— aparece como una raíz emocional y filosófica. Gnecco lo leyó en su adolescencia, en esos años cuando la lectura aún es una forma de fundar el mundo. «Con él aprendí a confrontar todo», dice. Y en esa lectura temprana se insinúa la semilla de su pensamiento posterior: la incomodidad frente a los discursos totalizantes, la necesidad de desarmar las certezas para permitir que el pensamiento respire. González fue, para él, una voz que enseñó a desconfiar del dogma y a mirar la vida como experiencia filosófica.

El segundo nombre —Paul Feyerabend— llegó más tarde, en el doctorado en Estados Unidos, en 1987. Un colega, casi por azar, le regaló un ejemplar de *Adiós a la razón*. Aquel libro fue, en sus palabras, «una conmoción». En sus páginas descubrió la fragilidad del método, la relatividad de la ciencia, la necesidad de abrir espacio para lo imprevisto. Feyerabend lo llevó a comprender que la ciencia también puede ser una forma de violencia cuando se erige como autoridad universal para decidir sobre lo real y lo legítimo.

Gnecco recuerda con ironía el desencanto que siguió a esa lectura. «Fui a Estados Unidos convencido de que iba a aprender la ciencia verdadera», confiesa, «y terminé aprendiendo que la ciencia también miente». Esa frase, dicha sin aspavientos, condensa su tránsito intelectual: de la fascinación por el conocimiento experto a la sospecha de su poder colonizador.

El encuentro con Feyerabend —como antes con González— no fue solo una influencia teórica, sino una experiencia de desplazamiento intelectual y existencial. Ambos le revelaron que pensar no consiste en dominar, sino en obedecer con rigor. Desde entonces su trabajo se orientó a desmontar las formas de saber que pretenden ser universales y a reivindicar la multiplicidad de epistemes que la modernidad excluyó.

Mientras habla no parece recitar una genealogía de influencias, sino un relato de filiaciones afectivas. Los libros no son para él monumentos intelectuales, sino compañeros de viaje, cuerpos que acompañan, provocan y cuestionan. Leer — parece decirnos— es un acto de hospitalidad, una forma de abrir la puerta a otros modos de mirar el mundo.

Un mundo no tan «académico»: la academia como dispositivo de jerarquías

En este segmento la entrevista se transforma en una etnografía del campo académico. La caracterización crítica de la academia no debe leerse como un exabrupto ni como una descalificación general, sino como una observación situada sobre ciertas dinámicas institucionales: un entramado de relaciones donde se reproducen jerarquías, competencias y dependencias simbólicas. La crítica no apunta a las personas que habitan la universidad —entre las cuales reconoce trayectorias y compromisos valiosos—, sino a los dispositivos de poder que, bajo la apariencia del mérito y la neutralidad, organizan la vida académica. La universidad funciona como un campo en el que los agentes luchan por la apropiación de diferentes formas de capital —cultural, social y simbólico—. Gnecco encarna la figura del heterodoxo interno: aquel que pertenece al campo, pero lo interroga desde sus márgenes, desplazando sus reglas de reconocimiento. Su insistencia en desmarcarse del título de «doctor» o en transformar la docencia en conversación es un gesto político: busca redistribuir el capital simbólico y abrir grietas en la verticalidad institucional. Sin embargo, su posición de autoridad muestra que la crítica no se ejerce desde fuera, sino desde la paradoja: el crítico que habita lo que denuncia, el profesor que cuestiona la estructura que le da voz. La cartografía antagonica que emerge aquí no es la de un campo puramente hostil, sino la de un territorio habitado por tensiones: entre vocación y burocracia, entre reconocimiento y subversión, entre el deseo de enseñar y la resistencia a institucionalizarse. La academia, en la voz de Gnecco, deja de ser un templo del saber para revelarse como un laboratorio de poder y contradicciones humanas.

Cuando le pido que hable de la academia, Cristóbal responde sin rodeos y con una ironía contenida. Su crítica no adopta la forma de una descalificación general, sino de una observación incisiva sobre las lógicas institucionales que atraviesan la vida universitaria y sobre las formas como el poder, la competencia y el prestigio se naturalizan en nombre del mérito. No se trata de una observación lanzada al azar: es una sentencia nacida de la experiencia, una forma de describir con crudeza el entramado de poder, competencia y vanidad que, según él, se esconde detrás de los discursos meritocráticos del mundo universitario. Explica que la academia, como la ha vivido, está plagada de rituales de distinción: concursos, acreditaciones, jerarquías, escalafones, títulos, todo un sistema simbólico destinado a administrar el prestigio como capital. En ese escenario, dice, la crítica

se convierte en un riesgo y la conformidad en un modo de supervivencia. «El problema no es que haya poder», aclara, «sino que hay una incapacidad para reconocerlo y compartirlo».

Recuerda que durante años fue un profesor que enseñaba verdades. Su tránsito hacia otro modo de docencia —dialógica, incierta— no fue un despertar repentino, sino una lenta erosión de las certezas. «En algún momento me cansé de oírme», confiesa, y en esa frase resuena un gesto de autocrítica poco común: el académico que se fatiga de su propia voz. Desde entonces, dice, procura no enseñar, sino compartir, crear espacios de conversación en los que la autoridad no se imponga, sino que circule.

«No me digan profesor, llámenme Cristóbal», insiste a sus estudiantes. El gesto no responde a una estrategia de modestia ni a una forma de coquetería intelectual, sino a la voluntad de desactivar la lógica jerárquica que organiza las relaciones académicas. Al referirse a su rechazo de los títulos lo formula con claridad: «Los títulos no me definen; solo me recuerdan lo que debo desaprender». En ese rechazo performativo del reconocimiento formal se condensa su ética: el saber no otorga superioridad, sino responsabilidad.

Gnecco reconoce, sin embargo, que el gesto crítico convive con la contradicción. «Todos participamos del sistema», admite. «Lo importante es no olvidarlo y tratar de no reproducirlo». En esa tensión se dibuja el campo de batalla del pensamiento: la lucha entre la necesidad institucional de permanecer y el deseo ético de transformar.

Habla de sus colegas con un tono entre la ternura y la desilusión. «Algunos son excelentes personas, pero el sistema los convierte en burócratas del conocimiento». Lo dice sin resentimiento, con la serenidad de quien ha comprendido que la violencia simbólica no siempre adopta la forma del ataque frontal, sino del hábito, de la rutina, del silencio. La academia, concluye, es un dispositivo que fabrica obediencia bajo la apariencia del mérito.

De la arqueología a la postarqueología: crítica, compromiso y contradicciones

En esta sección la entrevista alcanza su dimensión más claramente epistémico-política. La transición de la arqueología a la postarqueología puede leerse como una metamorfosis teórica y ética en la que el sujeto académico deja de ser productor de conocimiento para convertirse en su propio excavador. Desde la perspectiva de los estudios decoloniales la crítica de Gnecco coincide con la denuncia de la colonialidad del saber: la arqueología moderna, al pretender hablar por los pueblos del pasado, reproduce las jerarquías que estructuraron la conquista. Su postarqueología emerge, así, como un intento de descolonizar la mirada, de devolver la palabra a los otros y de cuestionar la autoridad

académica como forma de dominación. Esa crítica se inscribe dentro de lo que podría llamar una ética de la contradicción. Gnecco no se ubica fuera del campo, sino en su interior; en el borde donde la crítica y la complicidad se entrelazan. Su gesto no busca redención, sino lucidez: reconocer que toda práctica de conocimiento está situada, atravesada por intereses, afectos y ambigüedades. La cartografía antagónica que aquí se traza muestra al académico que, al negar su disciplina, la socava; que, al desenterrar sus ruinas, construye otra posibilidad de pensar el pasado. La postarqueología es menos una negación que una reinención del oficio, un llamado a excavar no solo la tierra, sino los cimientos del conocimiento moderno.

Cuando la conversación se adentra en el territorio de la arqueología el tono de Gnecco cambia: se vuelve más severo, más incisivo, como si las palabras se cargaran del peso de una larga batalla. Habla de su relación con la disciplina como se habla de una antigua pasión que devino desencanto. «Pasé años creyendo que la arqueología servía para entender el pasado», dice, «hasta que comprendí que servía, sobre todo, para justificar el presente».

Esa frase resume su ruptura. Lo que en principio fue una vocación científica se convirtió en un ejercicio de crítica política. Gnecco ha dedicado gran parte de su trayectoria a desarmar las estructuras epistemológicas y éticas de la arqueología tradicional y a imaginar —desde las ruinas de su propio campo— lo que denomina postarqueología: una práctica que no se limita a excavar objetos, sino que indaga las condiciones históricas, económicas y simbólicas que determinan lo que llamamos conocimiento del pasado.

Explica que la arqueología institucional, sobre todo la llamada «de contrato», funciona como una extensión del capitalismo neoliberal. «Trabajan para quienes destruyen el registro arqueológico y vulneran los derechos de las comunidades y la naturaleza», afirma, «para las empresas mineras, petroleras o constructoras que amenazan los territorios que dicen proteger». En sus palabras hay indignación, pero también una especie de tristeza lúcida: la conciencia de que el conocimiento, lejos de ser neutral, se ha convertido en un instrumento de gestión y control.

No condena a las personas, sino a las estructuras. «Los arqueólogos de contrato no son villanos», aclara. «Son trabajadores dentro de un sistema que los absorbe y los hace cómplices». Por eso su advertencia no busca excluir, sino despertar conciencia: «Háganlo, si deben hacerlo, pero no se crean inocentes».

En un momento su tono se vuelve más mordaz, casi teatral: «Los arqueólogos no tienen salvación —dice riendo—, lo único que se puede hacer con ellos es echarlos al fondo del mar». La hipérbole no encierra desprecio, sino un gesto literario, un modo de intensificar la crítica para que duela y haga pensar. Gnecco no aborrece la arqueología; aborrece su servilismo, su tendencia a confundir obediencia con rigor, su complacencia con los poderes que la financian.

La postarqueología no es una nueva disciplina ni una corriente teórica: es una actitud, una práctica de sospecha, una manera de excavar los cimientos del saber. Es «hacer arqueología de la arqueología», interrogar sus silencios, sus pactos, sus mitologías. También implica un compromiso ético: reconocer las condiciones de producción del conocimiento y las formas de violencia simbólica que lo atraviesan. A medida que habla, su crítica se ensancha hacia una reflexión sobre el rol del intelectual en el mundo contemporáneo. «No podemos seguir jugando a ser neutrales», sostiene. «Toda investigación es un acto político, incluso cuando pretende no serlo». Con esa afirmación traza la frontera entre la arqueología como técnica y la postarqueología como responsabilidad.

La patrimonialización como dispositivo: turismo, ontología y expansión de la modernidad

En este punto de la conversación la crítica de Cristóbal Gnecco se desplaza hacia un terreno que amplía el horizonte de las discusiones anteriores. Si la arqueología había sido presentada como un dispositivo moderno de producción de conocimiento sobre el pasado, el patrimonio y la patrimonialización aparecen ahora como la prolongación institucional de ese dispositivo: el momento en que las ruinas dejan de ser únicamente objetos de investigación y se convierten en bienes administrados por políticas culturales, programas de conservación y circuitos de valorización global. El tránsito no es trivial. En él se condensa una transformación profunda: el paso del conocimiento experto a la gestión cultural del pasado. La reflexión de Gnecco sugiere que el patrimonio no puede entenderse solamente como una práctica orientada a proteger bienes culturales ni como una estrategia de promoción turística, aunque ambas dimensiones estén presentes en la mayoría de los programas contemporáneos de conservación. Su operación es más compleja. Declarar un objeto, un paisaje o una ruina como patrimonio implica intervenir en el modo en que ese objeto existe dentro del mundo social. La patrimonialización no solo preserva; también clasifica, interpreta y fija significados. En ese gesto aparentemente técnico se produce una forma particular de realidad.

Después de este paso agónico, pero feliz y productivo, de la arqueología a la postarqueología —de ese abandono osado de años de redes de trabajo, de amigos, de publicaciones, en fin, de un nicho académico— pregunto a Cristóbal qué ha sucedido, en qué ocupa su tiempo. La respuesta es concisa: etnografías del patrimonio. Desde hace años está embarcado en etnografiar dos procesos patrimoniales emblemáticos en América del Sur: las misiones jesuítico-guaraníes (en Brasil, Argentina y Paraguay) y los caminos andinos, más conocidos como Qhapaq Ñan (en Colombia, Ecuador, Perú, Chile, Bolivia y Argentina). Siete de las misiones (bueno, de sus ruinas) fueron declaradas patrimonio de la humanidad en la década de 1980 y el Qhapaq Ñan lo fue en 2014.

La conversación sobre sus investigaciones sobre esos procesos patrimoniales adquiere un tono que roza lo ontológico. Nombrar algo como patrimonio implica integrarlo dentro de un orden global de valor cultural. Ese proceso establece jerarquías —qué merece ser protegido, qué se considera representativo de una identidad colectiva, qué tipo de memoria se vuelve visible— y, al mismo tiempo, define quién posee la autoridad legítima para interpretar el pasado. Los «expertos», las instituciones estatales y los organismos internacionales se convierten en mediadores de esa operación simbólica.

En ese sentido la patrimonialización aparece como una extensión de la racionalidad arqueológica moderna. Si la arqueología había aspirado a reconstruir el pasado mediante la autoridad del método el patrimonio institucionalizado transforma ese conocimiento en política cultural. Lo que antes era objeto de investigación ahora se convierte en objeto de gestión. La ruina excavada se vuelve monumento protegido; el sitio estudiado se transforma en destino cultural; el paisaje investigado pasa a formar parte de un inventario administrado por instituciones públicas o por organismos internacionales. Sin embargo, la conversación con Cristóbal deja claro que ese tránsito no ocurre en un vacío político. Está atravesado por redes institucionales, intereses económicos y agendas culturales que reorganizan la relación entre conocimiento, territorio y poder. La patrimonialización no es un simple mecanismo de preservación del pasado, sino un dispositivo que articula saber experto, burocracia cultural y economía simbólica.

Cuando introduzco la pregunta sobre el impacto de sus investigaciones en este campo, Gnecco desplaza la discusión hacia un plano más estructural. Para él el patrimonio no puede comprenderse, únicamente, desde la lógica de las políticas culturales ni desde los discursos de la conservación. Lo que está en juego es una forma de reorganización ontológica del mundo social. Menciona entonces el caso de ciertos circuitos patrimoniales asociados a sitios arqueológicos en regiones andinas. En las narrativas institucionales estos lugares suelen presentarse como símbolos de identidad nacional o como espacios destinados a fortalecer la memoria histórica de las comunidades. En otras ocasiones se promueven como destinos turísticos capaces de dinamizar economías locales. Ambas interpretaciones resultan incompletas si no se examina cómo la patrimonialización redefine la existencia de esos territorios dentro del orden global de conocimiento.

El patrimonio —explica— puede funcionar como una suerte de señuelo mediante el cual la modernidad amplía su frontera ontológica. Al integrar determinados paisajes o vestigios dentro de redes internacionales de reconocimiento cultural esos lugares dejan de existir dentro de las cosmologías locales que los habían significado durante siglos. Se transforman en objetos de una narrativa universal que los inscribe en el lenguaje del patrimonio mundial, del turismo cultural o de la historia moderna. En ese proceso se reorganiza la manera como los territorios

son comprendidos y habitados. La patrimonialización no solo conserva objetos o paisajes; también redefine las categorías mediante las cuales esos objetos son interpretados. El sitio de memoria se convierte en sitio arqueológico y, después, en sitio patrimonial; el paisaje cultural en recurso turístico; la ruina en símbolo nacional. Cada una de esas categorías produce un nuevo régimen de sentido.

Este desplazamiento conceptual abre la conversación hacia un terreno más amplio: el de las instituciones que administran el patrimonio y las economías culturales que emergen alrededor de él. La pregunta por la incidencia real de las investigaciones críticas introduce en la conversación un momento de escepticismo. Cuando le planteo si trabajos como el suyo logran transformar las políticas patrimoniales Gnecco responde sin rodeos. Reconoce que la investigación académica puede abrir debates, incomodar ciertas certezas e, incluso, modificar el lenguaje con el que se discuten estos temas en la universidad. Pero enseguida matiza esa expectativa. Para él, el mundo del patrimonio funciona dentro de una lógica mucho más compleja que la del debate intelectual. Las políticas que lo organizan no solo se construyen a partir de argumentos científicos ni de reflexiones teóricas. En ellas intervienen dinámicas burocráticas, intereses económicos y agendas políticas que operan en diferentes escalas.

En ese punto la conversación se desplaza hacia el rol de los organismos internacionales que, durante las últimas décadas, han adquirido una influencia decisiva en la definición de lo que debe ser considerado patrimonio de valor universal. Gnecco menciona cómo esas instituciones han contribuido a establecer marcos normativos, listas de reconocimiento y programas de conservación que orientan las políticas culturales de numerosos países. Hoy existe una especie de arquitectura global del patrimonio, una red institucional que decide qué lugares entran en el mapa de la memoria mundial y cuáles permanecen invisibles. En ese contexto la retórica de la preservación cultural adquiere una función particular. Más que una simple declaración de principios se convierte en un lenguaje institucional capaz de movilizar recursos, legitimar proyectos y justificar intervenciones sobre territorios específicos. El patrimonio se presenta como una causa universalmente aceptada, una especie de consenso moral en torno a la necesidad de proteger el pasado. Pero esa apariencia de consenso no elimina las tensiones que atraviesan el campo patrimonial. Según Gnecco las instituciones encargadas de gestionar estos procesos suelen reconocer el valor intelectual de las investigaciones críticas, pero rara vez incorporan sus implicaciones políticas en la toma de decisiones. La crítica es tolerada como parte del debate académico, pero no siempre como un insumo para transformar las prácticas institucionales. Es más, un ruido molesto, que un argumento al que se preste la debida atención. La crítica introduce incertidumbre; la administración necesita orden.

Hacia el final de este tramo de la conversación emerge una dimensión particularmente sensible del debate patrimonial: la relación entre las políticas de conservación y las comunidades que habitan los territorios donde esas políticas se implementan. Si hasta ahora el patrimonio había sido discutido en relación con instituciones estatales y organismos internacionales la atención se desplaza ahora hacia los actores locales que participan —de formas diversas y, a veces, contradictorias— en los procesos de patrimonialización. Gnecco señala que la declaración de un sitio como patrimonio no solo reorganiza el campo institucional del pasado. También transforma las culturas y las relaciones sociales que se desarrollan en los territorios donde ese patrimonio se localiza. Cuando un paisaje o un sitio arqueológico adquiere visibilidad dentro de redes culturales globales se activan circuitos económicos que incluyen turismo, investigación científica, proyectos de conservación y programas de financiamiento internacional. Estos procesos generan nuevas oportunidades, pero también introducen tensiones. El patrimonio se convierte en un recurso cuyo control y distribución comienzan a ser disputados por distintos actores. Las comunidades locales, que durante décadas o incluso siglos han convivido con esos territorios sin una intervención significativa del Estado se encuentran de pronto insertas en circuitos administrativos y económicos que transforman las condiciones de su vida cotidiana. En ese escenario emergen conflictos que rara vez aparecen en las narrativas oficiales de la conservación cultural. Disputas por el acceso a los beneficios económicos, tensiones en torno al uso de recursos ambientales o desacuerdos sobre las formas de gestión del patrimonio se vuelven parte del paisaje social que acompaña a muchos proyectos patrimoniales contemporáneos. Lejos de interpretarlos únicamente como problemas administrativos o como desviaciones del orden institucional Gnecco propone leer estos conflictos como síntomas de procesos históricos más profundos. En numerosos territorios donde se implementan proyectos patrimoniales persisten condiciones de desigualdad, marginalización o abandono estatal. Cuando el patrimonio comienza a generar flujos de recursos, incluso modestos, se convierte en un espacio de disputa.

Las tensiones que emergen alrededor del patrimonio no son anomalías. Son expresiones de luchas por el control del territorio, por la distribución de beneficios y por la capacidad de intervenir en las decisiones que afectan a los espacios donde las comunidades viven. La consecuencia de esta lectura es clara: el patrimonio y la patrimonialización están lejos de ser un consenso cultural. Más bien constituyen un campo en el que se entrecruzan intereses económicos, proyectos políticos, expectativas locales y discursos académicos. Mantener abierta la crítica dentro de ese campo es una tarea fundamental. No se trata de mejorar las políticas de conservación ni de perfeccionar los mecanismos administrativos de la gestión

cultural. La cuestión más profunda consiste en examinar las condiciones bajo las cuales ciertos objetos, paisajes o memorias llegan a ser reconocidos como patrimonio y en propiciar espacios de discusión que permitan a las comunidades tomar decisiones informadas.

En ese punto la reflexión vuelve a conectarse con la crítica más amplia que atraviesa toda la conversación. Si la arqueología moderna había aspirado a hablar en nombre de las ruinas, el patrimonio institucionalizado fija esas ruinas dentro de un régimen global de valor cultural. Interrogar ese régimen implica cuestionar las formas de autoridad que lo sostienen y las relaciones de poder que lo hacen posible. El patrimonio ya no es una herencia neutral del pasado; es, más bien, un espacio donde se negocian mundos posibles y donde la memoria se convierte en un terreno de conflicto político, cultural y ontológico. En ese horizonte la crítica no funciona como un gesto de negación, sino como una invitación a repensar las maneras en que las sociedades contemporáneas se relacionan con sus pasados y con las historias que permiten imaginar.

Ideas finales: cartografiar una vida académica

El cierre de esta conversación permite articular la cartografía antagónica como propuesta metodológica y conceptual. No se trata solo de describir trayectorias académicas, sino de mapear las tensiones que las constituyen: las disputas entre reconocimiento y anonimato, entre poder y cuidado, entre pertenencia y desobediencia. Puede leerse esta trayectoria como una estrategia reflexiva dentro del campo académico: Gnecco utiliza el capital simbólico que ha acumulado no para reproducir la jerarquía, sino para fracturarla desde dentro. Sin embargo, su práctica no se deja reducir a una afirmación concluyente sobre la autonomía del pensamiento, dejando abierta la pregunta por las condiciones —históricas e institucionales— como se ejerce. La cartografía antagónica, en tanto herramienta de investigación, propone asumir el antagonismo como categoría analítica: reconocer que el conocimiento se produce en conflicto, en fricción, en diálogo. El antagonismo no es un obstáculo, sino el motor de la creatividad epistémica. Para la investigación social esta conversación abre un camino fértil: invita a construir una etnografía de las trayectorias académicas que recupere las voces, afectos y contradicciones de quienes habitan la universidad como espacio de poder y resistencia. Pensar la vida académica desde su interior, desde su ambivalencia, es un modo de devolver espesor humano a la teoría. Así, más que una entrevista, este texto se convierte en un testimonio coral: la voz de Gnecco y la del investigador se entrelazan en una escritura que no busca clausurar el sentido, sino mantenerlo abierto, como un horizonte en permanente excavación.

La conversación se apaga lentamente, como una lámpara que deja un resplandor en el aire. Hemos hablado durante horas y, sin embargo, queda la sensación de que apenas rozamos la superficie de un pensamiento que sigue excavando en

silencio. Cristóbal Gnecco se despide sin solemnidad, con esa mezcla de ironía y ternura que atraviesa toda su conversación. «Hay cosas que uno nunca termina de entender —dice—, pero igual hay que seguir preguntando». En ese gesto final se condensa el espíritu de toda la entrevista: la convicción de que el pensamiento es, ante todo, una forma de resistencia. La vida académica, vista desde su experiencia, no es una trayectoria lineal de logros y reconocimientos, sino una cartografía de contradicciones, una lucha constante entre la fidelidad a las preguntas y la tentación del prestigio.

Gnecco ocupa un lugar central en la historia intelectual de la Universidad del Cauca: profesor, investigador, traductor y uno de los fundadores del primer Doctorado en Antropología en Colombia. Su figura encarna una paradoja: la del crítico que se vuelve referente, la del heterodoxo que se convierte en institución. Esa tensión lejos de anular su discurso lo potencia porque revela que la crítica no se ejerce desde la pureza, sino desde la participación consciente en el juego del poder.

A lo largo de la conversación ha desplegado una ética del pensamiento que combina desconfianza, humor y afecto. Desconfianza frente a la autoridad del saber; humor frente a la solemnidad del intelectual; afecto como condición de posibilidad del diálogo. Su forma de pensar no busca derribar la academia, sino devolverle humanidad.

Hablar con él es recorrer un territorio hecho de paradojas: el excientífico que desconfía de la ciencia, el profesor que reniega del título, el postarqueólogo que quiere enterrar la arqueología. En esa constelación de gestos se dibuja una biografía intelectual que, más que un recorrido, es un mapa de enfrentamientos: una cartografía antagónica donde cada nodo —una lectura, una experiencia, una herida— revela el modo como los saberes se producen, se negocian y se disputan. La entrevista también deja ver los costos de la crítica. La lucidez no se obtiene sin desgaste: implica renunciar a las certezas, convivir con la incomodidad, aceptar que pensar es exponerse. La figura del «postarqueólogo» es también la del intelectual vulnerable, aquel que no se protege con teorías, sino que se arriesga a dudar de ellas.