

Comunicación comunitaria antirracista y afectos: Una crítica corporizada a la digitalización de la vida

*Anti-Racist Community Communication and Affect:
An Embodied Critique of the Digitalization of Life*

Recepción: 30/08/2025, revisión: 24/09/2025,
aceptación: 10/10/2025, publicación: 09/01/2026

<https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/uru>



Luis Andrés Padilla Suárez

Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi
Centro de Investigación de Estudios de África y Afroamérica
Centro de Investigaciones, Estudios y Diálogos Sociales (Cinedis)
Quito, Ecuador
padillasuarez14@gmail.com



Lorna Samira Folleco Canga

FLACSO Ecuador
Quito, Ecuador
lornafolleco@gmail.com

<https://doi.org/10.32719/26312514.2026.13.7>

Resumen

El presente artículo se propone analizar una experiencia de comunicación comunitaria antirracista centrada en los afectos como revisión crítica de la digitalización de la vida, a través de una entrada conceptual-metodológica interesada en la descripción reflexiva de las interacciones y los procesos pedagógicos que se despliegan en un círculo de lectura afrocentrado, la Cochita Amorosa Lectora. Se evidencia que la potencia de los encuentros íntimos presenciales y las emociones que surgen de ellos interrumpen formas hegemónicas y algorítmicas de despersonalización de la vida.

Abstract

This article seeks to analyze an experience of anti-racist community communication centered on affect as a critical lens for reviewing the digitalization of life, through a conceptual and methodological approach focused on the reflexive description of the interactions and pedagogical processes unfolding within an Afro-centered reading circle—Cochita Amorosa Lectora. The commitment to the power of intimate, face-to-face encounters and the emotions that emerge from them becomes evident, as these practices interrupt hegemonic and algorithmic forms of depersonalization of life.

Palabras clave • Keywords

Comunicación comunitaria, Antirracismo, Cuerpo, Pedagogía de los afectos, Digitalización de la vida.

Community communication, Anti-racism, Body, Pedagogy of affections, Digitalization of life.

Introducción

El 9 de enero de 2024, el Gobierno de Daniel Noboa emitía la declaratoria de conflicto armado interno en todo el territorio ecuatoriano.¹ Tal medida fue la respuesta estatal ante el incremento de sucesos de violencia criminal en las calles: la toma del canal TC Televisión, que transmitía en directo, por parte de un grupo armado que capturó como rehenes a los trabajadores de este medio, con la consecuente viralización del suceso; además de la fuga de una cárcel ecuatoriana de uno de los líderes más conocidos del crimen organizado en el país. Todos estos eventos venían a ser la continuidad de (y están conectados con) los conflictos y las matanzas desarrollados en los centros de privación de la libertad, que evidencian la crisis del sistema penitenciario ecuatoriano.²

No obstante, ante esta política declarada del Gobierno central, varias organizaciones sociales y de derechos humanos alertaron que tal decreto iba a fomentar la impunidad de las acciones y los operativos que emprendieran las fuerzas de seguridad estatales. Justamente, las redes sociales han sido los canales a través de los cuales el público en general ha conocido las actuaciones violentas y por fuera de la ley tanto de militares como de miembros de la Policía Nacional. A cinco meses del decreto mencionado, se reportaban ya varios casos de abuso, vulneración de derechos humanos y asesinatos a población civil por parte de fuerzas de seguridad estatal ([Human Rights Watch 2024](#)). También se apuntaba que, en un contexto de recrudecimiento de las fuerzas estatales de choque, bajo la retórica de actuar en pro de la seguridad ciudadana, se situaba en mayor situación de vulnerabilidad a grupos sociales históricamente empobrecidos y excluidos.

La población afroecuatoriana es uno de los grupos sociales en los que más suelen concentrarse los sucesos de abuso policial y de las distintas instituciones estatales encargadas del orden y la seguridad. La racialización de las corporalidades negras-afrodescendientes como sujetos criminales o de miedo ha sido una práctica recurrente. En este proceso de marcación racial, las personas descendientes de la diáspora africana han sido conceptualizadas como la ilustración del fenotipo y del comportamiento criminales ([Restrepo 2010](#)). En Ecuador, esto se puede observar en las cárceles, donde precisamente

1 Mediante el Decreto 111, Noboa conminaba el reconocimiento de un “conflicto armado interno” y disponía “la movilización e intervención de las Fuerzas Armadas y Policía Nacional en el territorio nacional para garantizar la soberanía e integridad territorial” (EC 2024, art. 3).

2 Desde el año 2019, en el período de gobierno de Lenín Moreno en Ecuador, las cárceles han tenido varios eventos de conflictos que han terminado en masacres, lo que evidenció la corrupción del sistema penitenciario y las pocas garantías a los derechos humanos de las personas privadas de la libertad. Para un mejor conocimiento de la crisis del sistema penitenciario ecuatoriano, ver Montaña (2023).

existe una sobrerrepresentación de la población afrodescendiente en comparación con otros grupos étnico-raciales (Carcelén y Romero 2021), a consecuencia de un proceso de justicia selectiva (Segato 2007) que históricamente los ha construido como sospechosos por “naturaleza”.

En medio de esa coyuntura se propicia la iniciativa de la Cochita Amorosa Lectora. Surge de la preocupación de la sociedad civil organizada por construir un espacio de comunicación comunitaria antirracista de encuentro y discusión, más allá de la digitalización de la vida, que sirva de sostén ante la emergencia de los diversos mecanismos y expresiones del racismo cotidiano y estructural que aún sigue condicionando la vida de la población afrodescendiente y afroecuatoriana (De la Torre 2002, 31-70).

De tal manera, la Cochita Amorosa Lectora se muestra como una de las diversas agencias y estrategias en que las organizaciones afroecuatorianas se toman el espacio público para crear acciones antirracistas (Ruelle 2023), en un contexto en que el racismo se esconde en los discursos de inclusión y/o interculturalidad, lo que genera que su funcionamiento y consecuencias en los cuerpos negros-afrodescendientes sean atribuidos a otros factores: lo que Eduardo Restrepo (2024) ha denominado “racismo en desmentida”.

Así, el presente artículo es un ejercicio de sistematización analítica de lo que ha sido un espacio de comunicación comunitaria antirracista creado por colectivos afroecuatorianos radicados en la ciudad de Quito. Dicho análisis es necesario en la medida en que se vuelve urgente estudiar las iniciativas autónomas (por fuera del Estado) que buscan interpelar y hacer frente al racismo en un contexto en que el autoritarismo es una forma de gobierno (Molina, Moncada y Torres 2025). Se verá que “poner el cuerpo” y lo afectivo, ante la vorágine actual de subsumir al sujeto a lo virtual-digital, son herramientas relevantes para hacer comunidad y sostenerse de manera colectiva, pero también en su calidad de acción de diagnóstico y denuncia pública de cómo se materializa la desigualdad social en los cuerpos negros-afrodescendientes en Ecuador. De este modo, las siguientes líneas buscan dar cuenta de lo que ha sido el desarrollo de esta experiencia de comunicación comunitaria antirracista desde los afectos y los posicionamientos políticos que la subyacen, así como desde las metodologías y pedagogías emprendidas.

En esa línea, el documento se encuentra ordenado de la siguiente forma. En un primer momento, se realiza un acercamiento al giro afectivo y el estudio de los afectos como lugar-experiencia para evidenciar aspectos estructurales que condicionan la vida de las personas, y para luego revisar la pertinencia conceptual-metodológica de lo afectivo sobre la crítica respecto de la digitalización de la vida, de modo que se pueda situar desde qué postura epistemológica se emprende el análisis del despliegue de la Cochita Amorosa Lectora. En el siguiente acápite interesa dar a conocer cómo han sido la planificación y el desarrollo de este espacio de comunicación comunitaria antirracista, y cuáles fueron las problemáticas abordadas en sus encuentros y las reflexiones de las personas participantes. A la luz de lo que ha sido la Cochita Amorosa Lectora, luego se busca aportar con una reflexión enfocada en pensar la comunicación comunitaria antirracista como una forma de

construir un ejercicio pedagógico de los afectos. Finalmente, se exponen las conclusiones de lo que ha significado la construcción de procesos de comunicación comunitaria antirracista desde los afectos, es decir, de poner lo afectivo en el centro del análisis.

Una crítica conceptual-metodológica a la digitalización de la vida desde los afectos

Si bien pareciera que la cuestión del cuerpo y los afectos está teniendo cierta emergencia en lo que refiere a los mecanismos y formas de construir el conocimiento, un análisis en retrospectiva nos vuelca la mirada sobre el hecho de que estos temas siempre han sido una preocupación nada secundaria en lo que respecta a la filosofía, las ciencias sociales y las humanidades. Desde el pensamiento filosófico de la antigua Grecia hasta la erosión del saber científico positivista del siglo XIX, la reflexión sobre los afectos ha sido central en lo que refiere a la cuestión del conocimiento humano (Leonard 2024). De hecho, el saber religioso, tan influyente en gran parte del saber filosófico, postulaba la dimensión dicotómica entre el alma y la carne como una metáfora de la distinción entre mente y cuerpo. Lo cierto es que —ya sea para defender la potencialidad de los afectos como dimensiones de lo humano a considerar en los esfuerzos epistemológicos, ya sea desde su negación como válidos para la generación de un conocimiento riguroso— lo afectivo ha permeado todo lo recurrente al saber.

De manera particular, en lo que respecta al presente artículo, asumimos la dimensión afectiva como una cuestión central en la comprensión de las sociedades, sus interacciones y tensiones. Es decir, identificar las emociones —producto de relaciones entre sujetos y grupos sociales— y nombrarlas es justamente dimensionar la relevancia política de lo afectivo (Arfuch 2016). De este modo, resulta necesario entender la evocación de las emociones como expresiones que los sujetos experimentan en sus cuerpos en el marco de relaciones sociales, culturales e históricamente determinadas (Contreras 2023).

Igualmente, en este texto no solamente referenciamos la determinación cultural de las emociones (Bourdin 2016), sino que las concebimos como efectos corpóreos de relaciones de poder, de las estructuras sociales que se adhieren a los cuerpos y moldean nuestras formas de pensar, vivir y sentir (Bourdieu 2010). En esa sinergia comprensiva metodológica es que las intervenciones, los testimonios y las reflexiones de las personas participantes de la Cochita Amorosa Lectora son analizados, puesto que su experiencia como personas negras-afrodescendientes explica el funcionamiento de una sociedad racializada como la ecuatoriana. De ahí que nos hagamos eco de la pregunta provocadora de Sara Ahmed (2015, 24) en la sección introductoria de su obra *La política cultural de las emociones*: “[E]n vez de preguntar ‘¿qué son las emociones?’, preguntaré ‘¿qué hacen las emociones?’”.

En esa línea, las expresiones verbales y gestuales, así como los testimonios de los y las participantes de este espacio, fueron registrados en notas de campo, papelotes y pósitos

llenados en colectivo, que, a su vez, eran parte de los instrumentos didácticos que componían el espacio de lectura. Todas estas actividades formaron parte de autoetnografías comunitarias (Bénard 2019), como una técnica de investigación profundamente reflexiva que no disocia el observar, el participar y el afectarse.

Las personas participantes de este círculo de lectura eran el resultado de una convocatoria abierta y gratuita publicada en redes sociales. Cabe precisar que tal círculo no fue pensado como un proyecto de investigación premeditado, sino como una iniciativa política de encuentro y cuidado colectivo ante el contexto de ciudad y país. Existió un ejercicio de planificación de qué lecturas se leerían, sus autores y las temáticas a abordar, con la intención de diagramar una articulación con las distintas experiencias por las cuales las personas negras-afrodescendientes pasan en la ciudad. Así, cabe exponer aquí una pregunta que Linda Tuhiwai Smith (2016, 243) plantea en el interés de descolonizar las metodologías: “¿[C]ómo cambia la investigación cuando los investigados se convierten en investigadores?”.

En este punto, exponer el cuerpo —y/o dejarse afectar emotivamente en un encuentro colectivo— es una interpelación contra la “*smartphonización* de la vida social” (Rade-tich Filinich 2022), aquella vorágine que entiende a los sujetos como datos usables para mejorar la rentabilidad de las corporaciones. En este proceso de digitalización de la vida, se complejiza cada vez más el encuentro encarnado de los sujetos y sus agencias, en un contexto donde las nociones de tiempo y espacio y la comprensión de su misma existencia se han visto modificadas con respecto a lo que pasaba hace tan solo veinte años. Así, no queremos dar a entender que en esta era digitalizada el cuerpo y los afectos son una cuestión secundaria o de poca relevancia, sino más bien precisar que lo emotivo ha sido tomado, mucho más que en otras épocas, como cuestión medular de la reproducción capitalista.

Tal lógica mercantil-digital de los vínculos está mediada por valores que posicionan lo individual en contraposición con lo colectivo. Los filtros que las aplicaciones visuales nos presentan apuntan justamente a un ensalzamiento del yo, caracterizado por principios narcisistas. A decir de Byung-Chul Han (2022, 49-50), es precisamente la reproducción de principios individualistas a través de lo digital lo que atenta contra las demandas de mayor democratización de las sociedades: “[H]oy todo el mundo se entrega al culto del yo. Todos los individuos se representan y se reproducen a sí mismos. No es la personalización algorítmica de la red, sino la desaparición del otro, la incapacidad de escuchar, lo que provoca la crisis de la democracia”.

Asimismo, el filósofo Erich Fromm (2017, 20), en su obra *El arte de amar*, de fines de la década de 1950, exponía que, en una época de relaciones sociales mediadas por una lógica de mercado, era difícil no pensar que las relaciones amorosas no estuviesen condicionadas por tal lógica. En esa dinámica es que las interacciones y emociones son moldeadas desde los estímulos que el algoritmo de las plataformas cree conveniente para que, como usuarios, nos mantengamos siempre activos o “en línea”. Mantenernos en alerta es justamente uno de los mayores intereses de las grandes corporaciones digitales que

rentabilizan nuestra permanencia: las constantes notificaciones que recibimos en nuestros móviles ilustran tal proposición. De ahí que la presencia del *smartphone* en nuestras vidas dé para pensar que se ha “convertido en una verdadera prótesis de nuestros cuerpos [...], está unido al individuo que, cautivado y conectado, lo carga siempre consigo (y lo consulta a cada rato como a un nuevo oráculo)” (Radetich Filinich 2022, 6).

De este modo, la puesta en escena de la Cochita Amorosa Lectora se interesa en cortar el vínculo —la prótesis— de la digitalización de la vida, en aras de pensar los procesos comunicacionales —y de sentido— desde la potencia que brindan los encuentros mediados por la sinergia de los cuerpos en su emotividad y afectación política. En las interacciones que se analizan en el siguiente acápite, se notará que no hay una intencionalidad mercantil detrás de cada reacción, ni los testimonios esperan un “me gusta” como validación de su veracidad. Las emociones descritas a continuación, que en muchas ocasiones se expresan mediante risas y/o lágrimas, dan cuenta de cómo dichas expresiones son, al mismo tiempo, dispositivos comunicacionales de sostenimiento colectivo-comunitario: en la Cochita Amorosa Lectora, el cuerpo y los afectos son modalidades de resistencia.

La Cochita Amorosa Lectora como espacio reivindicativo del saber y del ser

En este marco, la Cochita Amorosa Lectora puede leerse como una respuesta encarnada a la digitalización de la vida. Frente a un entorno donde la interacción se mide en reacciones, métricas y tiempos de visualización, este espacio colectivo recupera la potencia política de la presencia y la escucha. Allí donde el algoritmo traduce la emoción en estadísticas de éxito y la empatía en consumo, la Cochita Amorosa Lectora reinstala el valor del encuentro y reconstruye la posibilidad del afecto como experiencia común, devolviendo al cuerpo su papel de mediador comunicacional y político.

La decisión de volver al cuerpo y al encuentro no solo interpela la lógica digital del presente, sino también el orden social que la sostiene. En un país donde la violencia estructural se ha naturalizado como parte de la vida cotidiana, la Cochita Amorosa Lectora aparece como un gesto de desobediencia frente a la desafección y el control. El año 2024 condensó de manera extrema las tensiones y los miedos históricamente dirigidos hacia los cuerpos negros y afrodescendientes. La declaratoria de conflicto armado interno no solo reorganizó la vida pública bajo el signo de la persecución y la sospecha, sino que también profundizó una narrativa en la que lo racializado y lo empobrecido se convirtieron en sinónimos de amenaza. Así, la “seguridad” empezó a operar dentro de lo que Sara Ahmed (2015, 193) denomina la ambivalencia del amor y el odio: se odia —al negro, al pobre, al marginal— porque se ama el ideal de nación que promete protegernos. De ese modo, la necesidad de “estar a favor de” aquello que nos brinda sentido y pertenencia vuelve imprescindible “estar en contra de” todo lo que se percibe como peligro para su estabilidad.

— 123 —

Este contexto confirmó que, cuando lo estructural se vuelca contra nuestro ser, nuestras relaciones sociales comienzan a ser mediadas por la disconformidad y la desidia. Pero sentir esa incomodidad no es suficiente. Hay que pensarse en algo que desplace lo ya existente (Antón y Damiano 2010, 34). De ahí surgen espacios como la Cochita Amorosa Lectora: una forma distinta de (re)habitar el espacio por parte de quienes son ubicados como terroristas de lo cotidiano. El círculo de mediación lectora comenzó a gestarse el 27 de abril de 2024, en una cafetería, a partir de la mirada afrocentrada de doce personas negras —residiendo en Quito, capital de Ecuador— que compartían el gusto por leer; que sentían una ausencia de espacios donde las experiencias negras y afrodescendientes pudieran ser escuchadas, teniendo como centro la literatura.

Ya había una premisa de lo que se quería construir; solo restaba ultimar detalles. La elección del nombre tenía todo un sentido identitario anclado en lo ancestral. La “cochita amorosa” se remite a prácticas cotidianas del Valle del Chota-Mira —territorios ancestrales afrodescendientes de la sierra ecuatoriana— que desde la época colonial han consistido en sentarse en círculo, bajo la luz de la luna y al calor de la fogata, a escuchar(se). En esos encuentros, las y los mayores de la comunidad transmiten conocimientos, mientras las y los niños aprenden y cuentan historias (Balanzátegui, Morales y Lara 2021, 77). Entonces, nombrarse así implica que, en este círculo donde la comunicación se mediará por la lectura colectiva, lo esencial será sentirse acompañado; escuchar(se) se convierte en la prueba fehaciente de que esos cuerpos negros y afrodescendientes —habitando una urbanidad que constantemente los niega— no son invisibles.

De a poco, también, fue tomando forma un propósito colectivo: dar lugar a los diversos sentires que atraviesan las corporalidades negras y afrodescendientes en lo cotidiano, haciendo de la lectura un catalizador para pensar y problematizar lo vivido. Existía una necesidad urgente de contar con un espacio donde ser escuchados, porque hay experiencias y emociones que no caben en una historia de Instagram, un *reel*, un video de TikTok, un comentario o una simple reacción. La ternura que debe acompañar el debate, la reflexión y las discusiones en torno a las experiencias racistas —violentas y dolorosas— no puede quedar confinada a la virtualidad. Requiere de la presencia encarnada, porque el cuerpo mismo es territorio de confrontaciones: en él se inscriben y se disputan las tensiones de las relaciones sociales (Antón y Damiano 2010, 32).

En ese diálogo colectivo surgieron dos pilares fundamentales que no estarían sujetos a negociación: primero, se leería exclusivamente a autores negros y afrodescendientes que, en su quehacer, hablaran desde una conciencia racial; segundo, los encuentros se realizarían en espacios públicos cercanos a sectores habitados mayoritariamente por personas negras y afrodescendientes. Estas dos premisas inamovibles condensan las voluntades antirracistas y descolonizadoras que dieron origen a la Cochita Amorosa Lectora, afirmando la necesidad de leer, sentir y existir desde un lugar propio.

En este sentido, la propuesta busca reapropiarse de dos dimensiones que la blanquitud ha considerado como propias: el saber y el espacio.³ Desde la época colonial, se ha reducido a las poblaciones racializadas a su corporalidad, valorándolas únicamente como fuerza de trabajo o como objeto de entretenimiento, mientras que la producción de conocimiento se ha reservado como atributo exclusivo de las personas blanco-mestizas (Orozco y Certuche 2021, 18). La Cochita Amorosa Lectora pretende desmontar lo violento de esas ideas preconcebidas a través de la lectura crítica y comprensiva de obras escritas por autores afroecuatorianos, así como por escritores afrodescendientes del mundo, interrumpiendo la lógica de la blanquitud como organizadora de lo que es o no válido epistemológicamente hablando.

La población afroecuatoriana, enmarcada en una amplia historicidad de la oralidad, ha sido constantemente golpeada por lo que Padilla (2025) reclama como “tutelaje”: ese acto paternalista ejecutado por el ciudadano quiteño que, en el nombre del “hablar bien”, corrige a la afrodescendencia con la que comparte espacio, deslegitimando su identidad y reforzando —desde dinámicas de poder— que lo blanco se encuentra en la cúspide de lo intelectual. Durante décadas, la literatura y el ejercicio del “saber escribir”, al igual que el del “hablar bien”, han servido para endosar los márgenes que reconocen a lo negro y a lo afrodescendiente sin agencia en todo lo que constituye lo “intelectual”. Por eso, este espacio de lectura decide leer a quienes la blanquitud niega sistemáticamente. Subvirtiendo lo hegemónico y dominante del saber, se leen las voces de corporalidades negras y afrodescendientes que siempre han generado y construido conocimientos. Esta vez, para hacer de dichas narrativas el centro, no se necesitaba permiso: era una decisión deliberadamente política, nacida desde la conciencia de que el saber no tiene un solo lado.

El espacio también es utilizado como expresión del triunfo de lo exclusivo, disfrazado de público, siempre y cuando esto contribuya a algún fin capital. Para muchos, transitar la ciudad es un acto cotidiano, simple, sin mayor trasfondo. Para las comunidades negras y afrodescendientes, en cambio, “estar” en la ciudad implica encarnar el resultado de una organización espacial construida sobre los cimientos del racismo y la discriminación sistémica, lo que explica por qué sus vidas históricamente están configuradas para que lo necesario siempre les falte. No es concebido como un acontecimiento particular, sino como la consecuencia natural de lo que debe pasar, convirtiendo en un privilegio incluso el hecho de ir a “espacios verdes urbanos” (Sykes 2025). Con pleno conocimiento de la arista espacial del racismo —no solo como cuestión epistémica, sino también vivencial—, quienes conformaban la Cochita Amorosa Lectora entendieron que hacer que el lugar de los encuentros fuera un parque público en donde se concentrara una mayoría de población afroecuatoriana no solo era una decisión, sino una necesidad.

3 En ese sentido, la blanquitud, como señala Bolívar Echeverría (2007), constituye un *orden ético-civilizatorio* que sitúa a los cuerpos blancos como la medida de lo humano y lo civilizado, expulsando a quienes no encajan en ese patrón. Este orden no solo margina, sino que impone la necesidad de redefinirse para aspirar al reconocimiento dentro del sistema. Sostenida por relaciones de poder que la legitiman, la blanquitud funciona como un régimen de valoración que determina qué cuerpos, saberes y experiencias merecen dignidad y cuáles deben permanecer subordinados o silenciados.

Una de las primeras opiniones vertidas a la hora de fijar el lugar de los encuentros fue la siguiente:

Quando se abre convocatoria para espacios como este, siempre se termina llenando de personas blanco-mestizas porque se hace en lugares de cómodo acceso para ellos. Tiene que ser en un lugar donde viva gente negra, donde la movilidad no sea un problema y que las personas negras que vayan se sientan seguras. Cuando salgo al “centro de Quito”, me siento observada; no quiero eso para quienes quieran formar parte de los encuentros. (Gabriela Morales 2024, entrevista personal)

Declaraciones como esta eran fundamentales, sobre todo teniendo en cuenta que las reuniones se harían en una ciudad como Quito, que ha forjado su identidad en torno a la necesidad de proteger su blanquitud de todo aquello que la pueda “contaminar”. De este modo, el espacio público se ha construido con grandes limitaciones para los cuerpos racializados, concebidos como principales antagonistas a la hora de cumplir su más entrañable propósito.

Después de plasmar el compromiso político y simbólico que daría sentido a lo que es la Cochita Amorosa Lectora, se avanzó hacia la descripción metodológica y de contenido de cada encuentro. Pronto se advirtió que estas reuniones, pensadas inicialmente como ejercicios para leer, conocer, entender y reflexionar sobre autores negros y afrodescendientes, adquirieron una potente dimensión sentimental, comunicativa y corporal. Se convirtieron así en jornadas colectivas en las que no había lugar para una comunicación que simplemente provocara el intercambio de información formal. Era un terreno emocional, donde quienes lo habitaban descubrieron, a través de la palabra, la capacidad de ser “cuerpos que afectan y son afectados [...], sujetos que sienten” (Rizo 2022, 7), y empezaron a abrazar la idea —encuentro tras encuentro— de que todo lo hablado no podía ser ajeno a las emociones que los interpelaban en el momento.

Desarrollo y análisis de los encuentros

Previo a cada encuentro, todas las organizaciones y personas que habían puesto sus esfuerzos en la conformación de la Cochita Amorosa Lectora contaban con un espacio virtual en el que se discutía la elección de la obra, los alimentos que llevarían, la forma en que se realizaría la lectura y cómo se recopilarían posteriormente los resultados de cada sesión. En esos espacios también se definieron los cuatro temas centrales que guiarían las discusiones, teniendo en cuenta que, después de cada encuentro, emergían heridas compartidas que se reconocían entre quienes participaban. Esas experiencias no quedaban cerradas al terminar la jornada, sino que se volvían la base sobre la cual se articulaba el siguiente tema, lo que permitía que cada lectura y conversación se conectara con la anterior. Así, los libros y las discusiones no fueron piezas aisladas, sino partes de un mismo entramado que reflejaba la historicidad del dolor, pero también de la resistencia colecti-

va. Además, se propusieron preguntas “generadoras”, entendidas como herramientas para quienes facilitarían el encuentro, con el propósito de plantear interrogantes anclados en la cotidianidad de las vivencias de las personas participantes y que, al mismo tiempo, dejaran espacio para comprensiones más amplias de su realidad (Freire 2005).

En el primer encuentro se leyó *Botica*, de Yuliana Ortiz Ruano. La actividad comenzó con la lectura en voz alta de fragmentos por parte de las participantes, un ejercicio que, aunque sencillo en apariencia, visibilizó la necesidad de construir un espacio de confianza donde cada voz pudiera ser escuchada sin juicio. A partir de ese momento, se instauró la práctica de nombrar a quienes estaban presentes al inicio de cada sesión, como una manera de reconocer que nadie era invisible.

El primer texto leído abordaba los saberes ancestrales ligados a la medicina tradicional afrodescendiente y a la figura de la abuela como guía. Este fragmento generó un espacio íntimo donde varias mujeres recordaron los consejos de sus madres o abuelas sobre plantas medicinales, mientras otras compartieron sus experiencias frente a tratamientos hormonales invasivos que no consideraban alternativas naturales. Así, develaron que en la medicalización de la vida también hay un ejercicio de borramiento de lo que implica ser negro y afrodescendiente.

El segundo fragmento relataba la historia de una joven acogida por la familia de la autora, quien terminó siendo víctima de abuso sexual por parte del abuelo de Yuliana. Este hecho expuso la violencia encubierta en prácticas supuestamente solidarias y abrió una reflexión sobre cómo, dentro de muchas comunidades afrodescendientes, las niñas son forzadas a asumir responsabilidades adultas desde temprana edad. Una participante recordó: “Desde pequeñas, las niñas negras cargan con responsabilidades que no corresponden a su edad: cocinar, hacerse cargo de sus hermanos menores, agradar a la mirada masculina”, un peso que se arrastra a lo largo de toda una vida.

El encuentro también permitió hablar sobre cómo el racismo estructural se reproduce al interior de las comunidades y hace que en ellas se repitan ciertas lógicas de la blanquitud, lo que obliga a pensar la negritud desde sus contradicciones y no desde una visión idealizada. Finalmente, se reconocieron las diferencias territoriales entre personas afrochoteñas y afroesmeraldeñas, tomando como punto de partida experiencias de la autora que resultaron comunes a algunos de los y las presentes. Fue un ejercicio de reafirmarse desde una heterogeneidad geográfica, que también une y debe ser abrazada.

En el segundo encuentro se leyó *El odio que das*, de Angie Thomas, novela que narra la historia de Starr Carter, una adolescente que vive entre su barrio negro empobrecido y una escuela blanca de élite. El conflicto de identidad de la protagonista, que no se siente completamente parte de ningún lugar, resonó profundamente entre los asistentes. Varios compartieron experiencias similares: crecer en Quito y ser vistos como “demasiado negros” en ciertos contextos, pero “no lo suficientemente negros” en otros. Este eje central de la conversación abrió un espacio para que las experiencias individuales se volvieran colectivas, vinculando la ficción con la realidad vivida por los participantes.

Así, uno de ellos relató cómo, por su forma de vestir, llevar el cabello afro y escuchar rap, era constantemente detenido en retenes policiales y considerado sospechoso. Otra participante recordó que, siendo niña, mientras jugaba con su hermano y sus primos, un hombre blanco salió armado y apuntó directamente a su hermano solo por recoger frutas de un árbol. “Desde ese día”, dijo, “mi hermano nunca volvió a ser el mismo”. Estos testimonios revelaron cómo la violencia racial se manifiesta desde edades tempranas, y cómo los cuerpos negros son leídos como amenazas incluso en la infancia. Para visibilizar estas experiencias, se propuso a los asistentes escribir mensajes dirigidos a las infancias negras. Frases como “Está bien sentirse diferente y verse diferente; incluso está bien sentir miedo de esa diferencia, pero abrázala y conviértela en fortaleza” surgieron como afirmaciones de ternura y resistencia.

A partir de estos relatos, se reflexionó sobre cómo el trauma que atraviesan las personas negras no puede entenderse únicamente desde la esfera familiar o íntima. La herida más profunda se origina en el encuentro constante con un mundo estructurado por el racismo, un mundo que insiste en colocarnos en el lugar de lo extraño, lo incompatible y lo conflictivo. Es decir, el dolor de la negritud no solo se transmite por herencias personales, sino que se produce y reproduce en la interacción cotidiana con instituciones, discursos y prácticas que nos niegan pertenencia (Kilomba 2023, 25). Esa experiencia de estar “fuera de lugar” termina por marcar el cuerpo y transformar la vida diaria en un territorio atravesado por la sospecha, la inseguridad y la violencia.

El tercer encuentro estuvo centrado en la investigación *Mujeres negras y belleza: Construcciones estéticas en tensión*, de Gabriela Morales, cofundadora de La Cochita Amorosa Lectora. A través de los testimonios recogidos en su estudio, se discutieron las violencias estéticas que enfrentan las mujeres negras: el uso de productos para aclarar la piel, la presión de modificar el cuerpo para ajustarse a ciertos estereotipos y la necesidad de alisar o “domesticar” el cabello afro. Estas exigencias colocan a las mujeres negras en una doble presión: responder a los estándares blancos de belleza y, al mismo tiempo, enfrentar la racialización de sus rasgos. El cuerpo femenino negro queda atrapado entre la invisibilidad y la hipervisibilidad. Varias asistentes compartieron sus experiencias amorosas marcadas por la exotización: hombres blancos que se acercaban a ellas desde el deseo de “probar” algo diferente, u hombres negros que solo mostraban interés en ciertos tipos de cuerpo o tono de piel. Leer a Gabriela, una de las organizadoras del espacio, tuvo un impacto especial. No fue solo una lectura académica, sino la posibilidad de ver a una mujer negra hablando desde su experiencia y siendo reconocida como productora de saber. El ambiente fue de cuidado, reconocimiento y orgullo colectivo.

Durante la discusión, las participantes relataron sus propias experiencias en torno a los temas centrales de la lectura. Aunque en cada testimonio había dolor, también emergían relatos de reapropiación. Muchas contaron cómo habían transformado esas violencias en procesos de reivindicación, reconociendo su piel, su cuerpo y su cabello como fuentes de orgullo. No se trataba de romantizar la experiencia, sino de afirmar los

retos y la valentía que supone resistir en un contexto que continuamente busca imponer otras formas de ser. Era, en última instancia, una renuncia consciente a los parámetros de pertenencia a la “nación que debe defenderse” (Ahmed 2015, 126). En este sentido, el amor propio y colectivo se convierte en un recurso vital cuando la nación no es capaz de cumplir esa promesa, lo que abre la posibilidad de sostener la vida desde otros lugares.

En el cuarto encuentro se leyó *No me toques el pelo*, de Emma Dabiri, un texto que recorre la historia del cabello afro como símbolo de resistencia cultural. La lectura permitió reflexionar sobre cómo los peinados afro, lejos de ser meramente estéticos, son archivos de memoria y expresión identitaria. También se cuestionó la mirada blanca que impone cánones de belleza que muchas veces alejan a las personas negras de sus raíces. Este encuentro incluyó un taller práctico de trenzado impartido por Danelly Aguas, artista afroecuatoriana del Valle del Chota y cofundadora de la Cochita Amorosa Lectora. El espacio se vivió con mayor ligereza y cercanía, revelando el fortalecimiento del vínculo entre las asistentes. Se compartieron saberes sobre el cuidado del cabello afro, y muchas dijeron que era la primera vez que recibían información adecuada sobre sus propios cuerpos. La atmósfera permitió que surgiera una reflexión clave: ninguna de las mujeres presentes odiaba su cabello de forma natural, sino que se les había enseñado a rechazarlo. Reapropiarse del cabello fue vivido como un acto de reconciliación personal y colectiva, una forma de sanar desde la ternura y el acompañamiento, en la que el peso del dolor deja de ser solo individual para transformarse en una posibilidad colectiva de resistencia y cura (bell hooks 2021b, 232).

— 129 —

El recorrido de los cuatro encuentros de la Cochita Amorosa Lectora mostró que, aunque las experiencias de dolor son diversas, existe un lugar común desde el que hablar y sentir colectivamente. Cada sesión permitió reconocer que el cuerpo es un territorio atravesado por violencias, pero también por resistencias. El cuerpo infantil marcado por la adultificación temprana, el cuerpo de las mujeres negras sometido a múltiples presiones estéticas, el cuerpo comunitario que se organiza en los parques para leerse y escucharse, y el cuerpo colectivo que encuentra en el cabello una memoria viva de interpelación al fin tenían un lugar que les permitía ser. Desde ahí, lo vivido nos llevó a pensar la comunicación comunitaria antirracista como una pedagogía de los afectos, en la que el conocimiento se produce desde el cuerpo y la emoción compartida.

La comunicación comunitaria antirracista como pedagogía de los afectos

La primera parte de este trabajo la escribimos como observadores. Pero ahora queremos hablar como participantes, como afectados. Al principio, el miedo de no encajar, de no ser parte de ese círculo, nos invadía profundamente. Encuentro tras encuentro, ese temor se fue diluyendo. Escuchar las voces de los demás, en las que reconocíamos heridas comunes, nos dibujó un mapa de afectos. En él íbamos situando los lugares donde abrazar

al otro; un territorio donde ya no éramos extraños. Lo que vivimos en la Cochita Amorosa Lectora no fue el mero hecho de leer libros: fue abrir el sentimiento, dejar salir memorias y sabernos acompañados. El dolor, aunque inevitable, no apareció por falta de optimismo, sino como prueba de que estábamos dispuestos a mirarlo juntos, con cuidado y ternura.

Desde lo colectivo aprendimos que, en medio de la crudeza que nos envuelve a diario, también se gesta la calidez del cuidado y que nombrar lo que duele se convierte en una forma de sanar. Ese dolor compartido se sentía en los silencios del parque, en las miradas cabizbajas de quienes estaban ahí, en los recuerdos que era imposible narrar sin que la voz se quebrara. Lo hermoso fue descubrir que esa herida no solo evocaba dolor, sino también amor. bell hooks (2021b, 227) nos recuerda que el acto de amar nos permite comenzar de nuevo: no olvidando lo vivido, sino dejando que el pasado nos habite de otra manera. En ese momento comprendimos que, en el contar de nuestros pesares, se producía conocimiento. Un conocimiento que no cabe —ni quiere caber— en bibliotecas o repositorios académicos; un saber nacido del cuerpo, la emoción y la memoria compartida. Otra posibilidad de conocer el mundo desde los sentidos y las emociones que lo atraviesan (Rizo 2022). En la Cochita Amorosa Lectora, leer se convirtió en esa puerta de entendimiento del mundo a través de lo que cada párrafo leído nos provocaba.

Después de cada juntanza, siempre había algo aprendido. Concluimos que lo que realmente nos enseñaba era cómo lo leído, lo dicho y lo vivido nos afectaba a quienes estábamos allí. Era volver a la nostalgia de infancias interrumpidas por la violencia del sistema, a la alegría de reconocernos bellos y bellas en nuestra piel, a la ternura de ser nombrados en voz alta para no sentirnos invisibles. Más de una vez nos sentimos desbordados hasta las lágrimas. Pero, en lugar de quedarnos en ese dolor, entendimos que la nostalgia y la ternura también son pedagogía, también enseñan. La comunicación comunitaria se nos reveló como un acto político, porque permitía que “otras voces”, históricamente silenciadas, pudieran hablar y ser plenamente validadas (Cardoso 2007). Frente a la velocidad de lo digital, aquí las palabras permanecían: nos tocaban, no se disolvían entre centenares de comentarios.

Fue un ejercicio antirracista del saber, no desde la dureza que demanda la resistencia, sino desde la suavidad que acoge la vulnerabilidad. Lo “anti”, que tantas veces se asocia al rechazo, aquí fue un antirracismo hecho de cuidado: un rechazo al odio que se impone sobre el cuerpo y, a la vez, un sí rotundo a la ternura que sostiene la vida. En un país donde lo negro ha sido sistemáticamente criminalizado e invisibilizado, la Cochita Amorosa Lectora se configuró como una respuesta a ese orden violento. No nació como un refugio pasivo, sino como un gesto de confrontación que apostó por otro modo de existir en común. Justo ahí donde la sociedad insiste en imponer miedo y despojo, propuso ternura, alegría y conocimiento compartido. Ahí donde lo negro es colocado al margen, este círculo de mediación lectora lo puso en el centro. Cada encuentro fue más que una reunión de lectura: fue un acto de reapropiación del saber, del espacio y de la vida misma frente a un sistema que constantemente intenta negarnos. Así, dialogando con Catherine Walsh (2013, 29),

la pedagogía y lo pedagógico aquí no están pensados en el sentido instrumentalista de la enseñanza y transmisión del saber, tampoco están limitados al campo de la educación o los espacios escolarizados. Más bien, y como dijo una vez Paulo Freire, la pedagogía se entiende como metodología imprescindible dentro de y para las luchas sociales, políticas, ontológicas y epistémicas de liberación.

En esa incesante búsqueda de liberación que las poblaciones afrodiaspóricas han ido recreando en su historicidad de larga data, también se han postulado principios de relacionamiento diferentes. En este círculo de lectura, las interacciones entre las personas participantes fueron tejiendo modos de conocer, pero también de ser: “[H]ay una nueva narrativa sobre nosotros mismos, otro modo de subjetivación. Nos reescribimos a nosotros mismos de una manera novedosa en relación con los otros” (Colella 2022, 5). Y es justamente en ese otro modo de subjetivación, a través de un tipo de relacionamiento con el otro que prioriza la cercanía y lo íntimo del encuentro emotivo, que vamos construyendo una relación política-pedagógica de transformación de los cánones de legitimación del saber.

A la par, nos gusta pensar este proceso como un amasamiento, en el sentido que propone Anzaldúa (2017), según quien la identidad y la vida se entienden como un constante acto de mezclar, unir y transformar lo que parece opuesto: la oscuridad y la luz, la herida y la fuerza. Así, en cada sesión de la Cochita Amorosa Lectora, nos íbamos entretejiendo, resignificando nuestras memorias y dolores, descubriendo que, como la masa que cambia al ser trabajada, también nosotros cambiábamos al narrarnos y escucharnos. En ese proceso quedó claro que, para la gente negra, educar y comunicar nunca ha sido neutral, porque siempre ha significado la lucha por existir (bell hooks 2021a). Lo transformador de la Cochita Amorosa Lectora no estuvo únicamente en los textos leídos; residió en lo que logramos construir como comunidad.

La comunicación comunitaria antirracista se convirtió en el terreno donde lo individual convivió con lo colectivo, donde cada voz encontró reflejo en la otra y donde el cuidado mutuo fue tan importante como lo reflexionado. No se trató solo de hablar de racismo, sino de practicar, en cada gesto, una forma distinta y cotidiana de habitar el mundo. Una forma más tierna, más horizontal, más justa. En este espacio aprendimos que lo antirracista no es solo una denuncia, sino también una propuesta para sostenernos en común, para transformar el dolor en vínculo y para reafirmar que la existencia negra y afrodescendiente merece ser vivida con dignidad, con memoria y con esperanza. Estas experiencias y reflexiones nos permiten sintetizar algunas conclusiones sobre la potencia política y pedagógica de la Cochita Amorosa Lectora como práctica de comunicación comunitaria antirracista, más allá de la virtualidad y centrada en los afectos.

Conclusiones

Las líneas aquí presentadas han intentado dar cuenta de un proceso de comunicación comunitaria antirracista pensado más allá de lo digital, y centrado en los afectos.

tos como resguardo, en un contexto de país caracterizado por el recrudecimiento de la violencia hacia las poblaciones afrodescendientes y afroecuatorianas. Así, si bien podría entenderse que una de las limitaciones del presente estudio radica en su especificidad, creemos que apelar por un contextualismo radical como método de comprensión de la sociedad (Grossberg 2014; Restrepo 2017) posibilita pensar las actuaciones de los sujetos, en tiempos y espacios determinados, como respuestas políticas concretas. Con esto también pretendemos aportar a la discusión de la pertinencia de la producción de conocimiento situado, sin pretender “dar” recetas de acción.

El análisis del despliegue colectivo que ha significado la Cochita Amorosa Lectora ha evidenciado que, ante una época en que la digitalización de la vida social ha resultado en la despersonalización de los vínculos, poner el cuerpo y dejarse afectar presencialmente tiene una potencia de transformación social. Esto se da en la medida en que la iniciativa surge como acto de contención frente a una coyuntura que ha exacerbado los discursos y las prácticas racistas contra la población afrodescendiente, haciendo de sus corporalidades la ilustración de la criminalidad y el mal social a ser eliminado, es decir, la criminalización racial como política de gobierno.

En esa línea, la Cochita Amorosa Lectora recupera el pensamiento-acción de la generación de procesos comunicacionales comunitarios que tengan un horizonte más allá de lo digital, para convertirse en un espacio pedagógico de cuidado del otro. El énfasis en los afectos y desafectos como dispositivos de aprendizaje y enseñanza respecto al funcionamiento estructural del racismo nos remite, igualmente, a la comprensión de la epistemología como dimensión corpórea: de lo que hablamos es del entendimiento de la mecánica racista desde el malestar que atraviesa los cuerpos y se expresa en las diversas emociones que como seres humanos somos capaces de sentir. En tanto las emociones son consecuencias de las relaciones sociales, culturales e históricas en que los sujetos se encuentran inmersos, también son elementos prestos a ser aprehendidos y transformados. De ahí que en próximos trabajos académicos resulte motivante profundizar el estudio de la agencia antirracista desde la potencia de los afectos y los cuidados.

Finalmente, si bien se ha dejado ver que la Cochita Amorosa Lectora es un espacio de resistencia afrocentrado, esta iniciativa también se postula como una experiencia que persigue una manera diferente de comprender lo humano, en tiempos en que el intercambio de mercancías, *likes* y reacciones configura el valor de las personas. Poner los afectos en el centro, a partir del encuentro presencial, revalida la comunicación íntima que confía en la gestualidad antes que en los filtros, en el diálogo pausado antes que en la inmediatez de un chat. En suma, confía en la humanización de los vínculos antes que en la digitalización de la vida.

Referencias

Ahmed, Sara. 2015. *La política cultural de las emociones*. Traducido por Cecilia Olivares Mansuy. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Antón, Gustavo, y Franco Damiano. 2010. “El malestar de los cuerpos”. En *El cuerpo, territorio de poder*, compilado por Gustavo Forte y Verónica Pérez, 19-36. Buenos Aires: Colectivo Ediciones / Ediciones P. I. Ca. So. <https://tinyurl.com/5n7zn5s9>.
- Anzaldúa, Gloria. 2017. *Borderlands/La frontera: La nueva mestiza*. Madrid: Capitán Swing. <https://tinyurl.com/yhk8364x>.
- Arfuch, Leonor. 2016. “El ‘giro afectivo’: Emociones, subjetividad y política”. *deSignis* 24: 245-54. <https://tinyurl.com/mr2ac8bf>.
- Balanzátegui, Daniela, Ana María Morales y Bárbara Lara. 2021. “‘Cimarrona soy’: Aprendizajes sobre estrategias históricas de resistencia de mujeres afroecuatorianas”. *Praxis Arqueológica* 2 (1): 70-85. <https://doi.org/10.53689/pa.v2i1.19>.
- bell hooks. 2021a. *Enseñar a transgredir: La educación como práctica de la libertad*. Traducido por Marta Malo. Madrid: Capitán Swing.
- . 2021b. *Todo sobre el amor: Nuevas perspectivas*. Barcelona: Paidós.
- Bénard, Silvia. 2019. *Autoetnografía: Una metodología cualitativa*. Aguascalientes, MX: Universidad Autónoma de Aguascalientes / El Colegio de San Luis. <https://tinyurl.com/5et37a6p>.
- Bourdieu, Pierre. 2010. *El sentido práctico*. Traducido por Ariel Dillon. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bourdin, Gabriel. 2016. “Antropología de las emociones: Conceptos y tendencias”. *Cuicuilco* 23 (67): 55-74. <https://tinyurl.com/3a5aea82>.
- Carcelén, Antonia, y Guillermo Romero. 2021. “Racismo estructural en el sistema penal en Ecuador o el encarcelamiento desproporcional de la población afrodescendiente”. En *Racismos en Ecuador: Reflexiones y experiencias interseccionales*, editado por Rose Barboza y Sofía Zaragocín, 139-59. Quito: FES-ILDIS.
- Cardoso, Nelson. 2007. “La comunicación desde una perspectiva de comunicación comunitaria”. Apunte para la cátedra Taller de Comunicación Comunitaria. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. <https://tinyurl.com/5cyjpknn>.
- Colella, Leonardo. 2022. “Un ensayo filosófico sobre la educación como derecho”. *Saberes y Prácticas* 7 (2). <https://tinyurl.com/ym4xpvcv>.
- Contreras, Paula. 2023. “Una propuesta conceptual para abordar los miedos sociales desde la dimensión sociocultural de las emociones”. *Antropologías del Sur* 10 (19): 95-115. <http://dx.doi.org/10.25074/rantros.v10i19.2485>.
- De la Torre, Carlos. 2002. *Afroquiteños: Ciudadanía y racismo*. Quito: Centro Andino de Acción Popular. <https://tinyurl.com/4zwc6hcr>.
- EC. 2024. *Decreto 111*. Registro Oficial 474, Suplemento. 9 de enero. <https://tinyurl.com/mrpn8mm6>.

- Echeverría, Bolívar. 2007. “Imágenes de la blanquitud”. En *Sociedades icónicas: Historia, ideología y cultura en la imagen*, de Bolívar Echeverría, Diego Lizarazo y Pablo Lazo, 15-32. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Freire, Paulo. 2005. *La pedagogía del oprimido*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Fromm, Erich. 2017. *El arte de amar*. Barcelona: Paidós.
- Grossberg, Lawrence. 2014. “A propósito de Stuart Hall”. En *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, de Stuart Hall, 11-26. Popayán, CO: Universidad del Cauca / Enviación / Instituto de Estudios Peruanos / Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar / Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Han, Byung-Chul. 2022. *Infocracia: La digitalización y la crisis de la democracia*. Buenos Aires: Taurus.
- Human Rights Watch. 2024. “Ecuador: Abusos luego del anuncio de un ‘conflicto armado’”. *Human Rights Watch*. 22 de mayo. <https://tinyurl.com/4nhwtdcn>.
- Kilomba, Grada. 2023. *Memorias de la plantación: Episodios de racismo cotidiano*. Buenos Aires: Tinta Limón. <https://tinyurl.com/58wmnv9>.
- Leonard, Clarisa. 2024. “Una introducción al giro afectivo desde las ciencias sociales: Herencias y disputas, aportes y continuidades”. *Cátedra Paralela* 25: 48-69. <https://doi.org/10.35305/cp.vi25.431>.
- Molina, José Arturo, Ketty Moncada y Juan Francisco Torres. 2025. “Neoliberalismo autoritario y patri-monialismo en el Gobierno de Daniel Noboa Azín”. *Veritas* 6 (1): 2796-838. <https://doi.org/10.61616/rvdc.v6i1.547>.
- Montaño, Doménica. 2023. “Crisis carcelaria en el Ecuador: El cómo, cuándo y porqué”. *GK*. 26 de diciembre. <https://tinyurl.com/mum2dvyy>.
- Orozco, Yonier, y Jeisson Certuche. 2021. “Blanquitud y educación antirracista: Experiencias y reflexiones desde la enseñanza de la biología y las ciencias sociales”. *Nodos y Nudos* 7 (50): 16-32. <https://doi.org/10.17227/nyn.vol7.num50-12559>.
- Padilla, Luis. 2025. “Una autoetnografía de la desviación existencial hacia el afroecuatoriano”. *Revista Ñawpa*. 4 de junio. <https://tinyurl.com/yhd9mvxk>.
- Radetich Filinich, Natalia. 2022. “La smartphonización de la vida social”. *Cuestiones de Sociología* 27. <https://doi.org/10.24215/23468904e148>.
- Restrepo, Eduardo. 2010. “Cuerpos racializados”. *Revista Javeriana* 146 (770): 16-23. <https://tinyurl.com/yyfx2p8f>.
- . 2017. “Stuart Hall: Derroteros y estilo de trabajo intelectual”. *Desacatos* 53: 170-9. <https://tinyurl.com/fpbd3mu4>.
- . 2024. “Racialización, etnización, blanquitud: Horizontes de historicidad y lugarización de la diferencia/desigualdad”. *CUHSO* 34 (2): 199-220. <http://dx.doi.org/10.7770/cuhso-v34n2-art755>.
- Rizo, Marta. 2022. “Comunicación, cuerpo y emociones: La incorporación de la dimensión emocio-

nal en la investigación de la comunicación”. *Comunicación y Sociedad*. <https://doi.org/10.32870/cys.v2022.8258>.

Ruette, Krisna. 2023. “Antirracismo, indexicalidad y performatividad: Cuerpos racializados disidentes en espacios públicos”. En *Contra el racismo: Movilización para el cambio social en América Latina*, editado por Mónica Moreno y Peter Wade, 55-87. Bogotá: Universidad de los Andes. <http://dx.doi.org/10.51573/Andes.9789587984286.9789587984293>.

Segato, Rita. 2007. “El color de la cárcel en América Latina: Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción”. *Nueva Sociedad* 208: 142-61. <https://tinyurl.com/6r7n8r54>.

Sykes, Eunyque. 2025. “Poder, control y exclusión: La dinámica política detrás de los espacios urbanos”. *Sociology Compass* 19 (3). <https://doi.org/10.1111/soc4.70043>.

Tuhiwai Smith, Linda. 2016. *A descolonizar las metodologías: Investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.

Walsh, Catherine. 2013. “Introducción. Lo pedagógico y lo decolonial: Entretejiendo caminos”. En *Pedagogías decoloniales: Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Tomo I*, editado por Catherine Walsh, 23-68. Quito: Abya-Yala. <https://tinyurl.com/4sebre8>.

Declaración de autoría

Luis Andrés Padilla Suárez participó en la conceptualización, análisis formal, investigación, metodología, redacción del borrador, redacción, revisión y edición del artículo final. Lorna Samira Folleco Canga contribuyó en la conceptualización, análisis formal, investigación, metodología y redacción del borrador.

Declaración de conflicto de intereses

Los autores declaran no tener ningún conflicto de interés financiero, académico ni personal que pueda haber influido en la realización del estudio.