



**UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL
FACULTAD DE PSICOLOGÍA, EDUCACIÓN Y COMUNICACIÓN
CARRERA PSICOLOGÍA CLÍNICA**

TEMA:

**Incidencia de los significantes raciales del discurso social,
en la configuración de las identificaciones en adultos
jóvenes afroecuatorianos.**

AUTORA:

Sánchez Ortiz Aythana Kournicova

**Trabajo de titulación previo a la obtención del título de
LICENCIADA EN PSICOLOGÍA CLÍNICA**

TUTORA:

Psic. CI Estacio Campoverde, Mariana De Lourdes

**Guayaquil, Ecuador
20 de febrero del 2026**



UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

FACULTAD DE PSICOLOGÍA, EDUCACIÓN Y COMUNICACIÓN
CARRERA PSICOLOGÍA CLÍNICA

CERTIFICACIÓN

Certificamos que el presente trabajo de titulación, fue realizado en su totalidad por **Sánchez Ortiz Aythana Kournicova**, como requerimiento para la obtención del título de **Licenciada en Psicología Clínica**.

TUTORA

f. _____

Psic. CI Estacio Campoverde, Mariana De Lourdes

DIRECTOR (A) DE LA CARRERA

f. _____

Psic. CI Estacio Campoverde, Mariana De Lourdes

Guayaquil, 20 de febrero del año 2026



UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

FACULTAD DE PSICOLOGÍA, EDUCACIÓN Y COMUNICACIÓN
CARRERA PSICOLOGÍA CLÍNICA

DECLARACIÓN DE RESPONSABILIDAD

Yo, **Sánchez Ortiz Aythana Kournicova**

DECLARO QUE:

El Trabajo de Titulación, **Incidencia de los significantes raciales del discurso social, en la configuración de las identificaciones en adultos jóvenes afroecuatorianos**, previo a la obtención del título de **Licenciada en Psicología Clínica**, ha sido desarrollado respetando derechos intelectuales de terceros conforme las citas que constan en el documento, cuyas fuentes se incorporan en las referencias o bibliografías. Consecuentemente este trabajo es de mi/ nuestra total autoría.

En virtud de esta declaración, me responsabilizo del contenido, veracidad y alcance del Trabajo de Titulación referido.

Guayaquil, a los 20 del mes de febrero del año 2026

LA AUTORA

Aythana Sanchez O.

Sánchez Ortiz Aythana Kournicova



UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

FACULTAD DE PSICOLOGÍA, EDUCACIÓN Y COMUNICACIÓN
CARRERA PSICOLOGÍA CLÍNICA

AUTORIZACIÓN

Yo, **Sánchez Ortiz Aythana Kournicova**

Autorizo a la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil a la **publicación** en la biblioteca de la institución del Trabajo de Titulación, **Incidencia de los significantes raciales del discurso social, en la configuración de las identificaciones en adultos jóvenes afroecuatorianos**, cuyo contenido, ideas y criterios son de mi exclusiva responsabilidad y total autoría.

Guayaquil, 20 de febrero del año 2026

LA AUTORA:

f.

Sánchez Ortiz Aythana Kournicova



UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

FACULTAD DE PSICOLOGÍA, EDUCACIÓN Y COMUNICACIÓN
CARRERA PSICOLOGÍA CLÍNICA

INFORME DE ANÁLISIS COMPILATIO

CERTIFICADO DE ANÁLISIS
magister

Incidencia de los significantes raciales del discurso social, en la configuración de las identificaciones en adultos jóvenes afroecuatorianos.

3%
Textos sospechosos

< 1% Similitudes
0% similitudes entre comillas
0% entre las fuentes mencionadas
3% Idiomas no reconocidos
10% Textos potencialmente generados por IA (ignorado)

Nombre del documento: Incidencia de los significantes raciales del discurso social, en la configuración de las identificaciones en adultos jóvenes afroecuatorianos..docx
ID del documento: a68b54ca232bc18996ca119b7e5f0f81afe6a0de
Tamaño del documento original: 4,96 MB

Depositante: Mariana de Lourdes Estacio Campoverde
Fecha de depósito: 18/2/2026
Tipo de carga: interface
fecha de fin de análisis: 18/2/2026

Número de palabras: 28.045
Número de caracteres: 181.504

Ubicación de las similitudes en el documento:

TÍTULO DEL TRABAJO DE TITULACIÓN: Incidencia de los significantes raciales del discurso social, en la configuración de las identificaciones en adultos jóvenes afroecuatorianos.

AUTOR:

Sánchez Ortiz Aythana Kournicova

INFORME ELABORADO POR:

TUTORA

f.

Psic. CI Estacio Campoverde, Mariana De Lourdes

Guayaquil, a 20 de febrero del año 2026



UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

FACULTAD DE PSICOLOGÍA, EDUCACIÓN Y COMUNICACIÓN
CARRERA PSICOLOGÍA CLÍNICA

AGRADECIMIENTO

A mis padres Cristian Sanchez y Mary Ortiz, que han luchado para que hoy esté aquí. Gracias mami, que, aunque tú digas que soy el dulce de tu vida, tú lo eres de la mía. Gracias por tu amor, por cada palabra de ánimo y por enseñarme a no rendirme y creer en mí incluso cuando yo dudaba. Gracias papi, que, aunque digas que soy tu copia, me encantaría ser la cuarta parte de responsable y constante que tú. Gracias por tu ejemplo, por tu disciplina y por enseñarme que los sueños se construyen con esfuerzo. Gracias a los dos por creer en mí, por confiar en mis capacidades y por darme las herramientas para convertirme en la persona que hoy soy. Este logro también es suyo, porque detrás de cada página hay años de amor y apoyo incondicional.

A mi hermana Kristye Sanchez, que ha sido mi compañera de vida, gracias por acompañarme en este proceso. Dicen que los hermanos no se eligen, sin embargo, yo te elegiría una y mil veces. Gracias por escucharme hablar durante horas sobre la carrera, por ayudarme a estudiar, incluso cuando no entendías del todo. Tenerte como hermana es uno de los regalos más grandes de mi vida.

A mi hermano Dannes Aguas, gracias por enseñarme el sentido de responsabilidad y cariño. Gracias por tu ejemplo, por tus consejos y por recordarme que siempre puedo contar contigo. Tu presencia ha sido una guía y un apoyo constante en mi vida.

A mis amigas, gracias por hacer de este camino uno más llevadero y bonito. Gracias por cada risa, por escucharme y por estar conmigo en los momentos más difíciles. Más allá de una carrera, me llevo el regalo de su amistad.

A mis profesores y a cada persona que formó parte de este proceso académico, gracias por las enseñanzas y la guía que marcaron mi formación.

Finalmente a ti, mami Efi, que sé que desde el cielo me estás viendo y acompañando. Te amo y te extraño cada día, en los pequeños momentos y en los grandes logros, porque sé que tu ausencia nunca borrará todo lo que sembraste en mí. Gracias por tu amor infinito, por tu dulzura, por cuidarme y enseñarme tanto. Espero estés orgullosa de mí, de la persona en la que me estoy convirtiendo. Este logro también es tuyo, porque en mi corazón sigues siendo guía, refugio y motivo para seguir adelante siempre.



UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

FACULTAD DE PSICOLOGÍA, EDUCACIÓN Y COMUNICACIÓN
CARRERA PSICOLOGÍA CLÍNICA

DEDICATORIA

A toda infancia racializada que ha sido señalada en algún momento, que han hecho sentir diferente, que aprendió muy pronto que el mundo mira el color de piel antes que el alma. A ti, que creciste con preguntas que no te correspondían, que sentiste el peso de las miradas y palabras que intentaban de definirte desde afuera. Quiero que sepas que nunca fuiste el problema, que tu mera existencia es un acto de resistencia, que tu historia y tu voz tienen un valor profundo y legítimo.

A la niña que fui, que nunca se percibió como diferente hasta que otros señalaron el color de piel, hasta que el espejo dejó de mostrar un reflejo y comenzó a mostrar preguntas. A esa niña que aprendió, con el tiempo, que su color de piel, sus rasgos y su cabello, portan una historia de lucha, que merece ser reconocida, nombrada y honrada.

Este trabajo, es un acto de palabra y de presencia. Porque estas historias deben ser contadas desde quienes las viven, desde quienes las viven en el cuerpo y la memoria. Espero que este trabajo se sienta como un espacio donde nuestras voces sean escuchadas con la dignidad y el respeto que siempre hemos merecido.



UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

FACULTAD DE PSICOLOGÍA, EDUCACIÓN Y COMUNICACIÓN
CARRERA PSICOLOGÍA CLÍNICA

TRIBUNAL DE SUSTENTACIÓN

f. _____

PSIC. CLIN. RODOLFO ROJAS B, MGS.
DECANO O DIRECTOR DE CARRERA

f. _____

PSIC. CLIN. FRANCISCO MARTINEZ Z, MGS.
COORDINADOR DEL ÁREA O DOCENTE DE LA CARRERA

f. _____

PSIC. CLIN. JUAN CANDO ZAPATA, MGS.
OPONENTE

ÍNDICE GENERAL

RESUMEN.....	XIII
INTRODUCCIÓN.....	2
Pregunta de investigación.....	2
Objetivos general.....	3
JUSTIFICACIÓN.....	4
ANTECEDENTES.....	6
CAPÍTULO 1 Voces Heredadas: Racismo, discurso social y configuraciones históricas en Ecuador.....	10
1.1. Racismo, racialización y discriminación: precisiones conceptuales.....	10
1.2. Antecedentes históricos del racismo: de la colonia a la modernidad.....	13
1.3. El racismo en Ecuador: procesos históricos y configuraciones nacionales.....	16
1.4. Perspectivas sociológicas sobre el racismo y los significantes raciales.....	19
1.5. Aportes de la psicología social al estudio del racismo.....	22
CAPÍTULO 2 Fundamentos del psicoanálisis lacaniano: sujeto, significante e identificación.....	27
2.1. El sujeto del inconsciente y el campo del Otro.....	27
2.2. Lenguaje, significante y cadena significante.....	29
2.3. El cuerpo: imagen, palabra y goce.....	32
2.3.1. El cuerpo imaginario: la imagen unificada con la que el sujeto se identifica.....	32
2.3.2 El cuerpo simbólico: el cuerpo nombrado, recortado, clasificado por el lenguaje.....	34
2.3.3 El Real del cuerpo: aquello que se escapa al sentido.....	36
2.4. Discurso, lazo social y producción de subjetividad.....	39
CAPÍTULO 3 Significantes raciales e identificaciones en adultos jóvenes afrodescendientes.....	41
3.1. Del discurso racial a la experiencia subjetiva.....	41
3.2. Modalidades de identificación ante la interpelación racial.....	43
3.3. El cuerpo como superficie de inscripción de la racialización.....	45
3.4. Efectos subjetivos de la exposición a discursos racializados.....	48
CAPÍTULO 4 Metodología.....	52

4.1. Diseño metodológico	52
4.2. Población y muestra de la investigación	52
4.3. Técnicas e instrumentos de recolección de datos	53
CAPÍTULO 5 Presentación y análisis de resultados	54
5.1. Resultados de las entrevistas realizadas.....	54
5.1.1 Contexto	55
5.1.2 Significantes	59
CONCLUSIONES	71
LISTA DE REFERENCIAS.....	73
ANEXOS.....	83
Anexo 1: Consentimiento informado.....	83

ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1 Resultados obtenidos de las entrevistas.....	54
--	----

ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 Relación entre el yo, el Otro y el sujeto	28
Figura 2 Cadena signifiante	30
Figura 3 Discurso del Amo.....	40

RESUMEN

Este trabajo de titulación analiza la incidencia de los significantes raciales del discurso social en la configuración de las identificaciones en adultos jóvenes afroecuatorianos, sosteniendo que la racialización deja huellas en la vida psíquica, afectando el modo en que el sujeto se nombra, se posiciona en el lazo social y habita su cuerpo, En coherencia con ello, los objetivos específicos de investigación se orientan a describir las formas de nombrar y modos de enunciación implicados en experiencias de racialización, identificar significantes sociales y procesos de internalización, y examinar movimientos de identificación y resignificación ante estereotipos y prácticas de exclusión desde un enfoque cualitativo en el paradigma interpretativo, con diseño fenomenológico, a fin de comprender en profundidad cómo se vive y se significa la racialización por las personas afroecuatorianas. Los resultados muestran que la racialización adquiere matices según el lugar de socialización y la composición sociocultural del entorno, se identifican formas de nombrar, agentes, modos de enunciación y estereotipos atribuidos; los relatos de los participantes que muestran efectos emocionales, procesos de internalización y tensiones con la propia imagen corporal, junto con movimientos de resignificación identitaria frente a discursos racializados; a partir de la reflexión sobre la reproducción inadvertida de dichas ideas y las experiencias que les permiten cuestionarlas.

Palabras Claves: significantes raciales; racialización; identificación; discurso social; afroecuatorianos; psicoanálisis.

ABSTRACT

This thesis analyzes the impact of racial signifiers in social discourse on the configuration of identifications in young Afro-Ecuadorian adults, arguing that racialization leaves traces on psychic life, affecting how the subject names themselves, positions themselves in the social bond, and inhabits their body. In accordance with this, the specific research objectives are oriented towards describing the forms of naming and modes of enunciation involved in experiences of racialization, identifying social signifiers and processes of internalization, and examining movements of identification and resignification in the face of stereotypes and practices of exclusion from a qualitative approach within the interpretive paradigm, with a phenomenological design, in order to understand in depth how racialization is experienced and given meaning by Afro-Ecuadorian people. The results show that racialization acquires nuances according to the place of socialization and the sociocultural composition of the environment; forms of naming, agents, modes of enunciation, and attributed stereotypes are identified. The participants' narratives reveal emotional effects, internalization processes, and tensions with their own body image, along with movements of identity redefinition in the face of racialized discourses; these narratives stem from reflection on the unconscious reproduction of such ideas and the experiences that allow them to question them.

Keywords: racial signifiers; racialization; identification; social discourse; Afro-Ecuadorians; psychoanalysis.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo de titulación aborda la incidencia de los significantes raciales del discurso social en la configuración de las identificaciones en adultos jóvenes afroecuatorianos, asumiendo que el racismo también se inscribe en la subjetividad como una marca simbólica que afecta el modo en que el sujeto se nombra, se mira, se ubica en el lazo social y habita su cuerpo.

El racismo es una herencia histórica de la colonia, la esclavitud y la reorganización republicana de jerarquías raciales, donde la negritud quedó situada en posiciones de subordinación simbólica e institucional que se establecieron en el sentido común que ancla las desigualdades estructurales.

Esta ideología se manifiesta en racismo institucional a través de la segregación territorial, las barreras de acceso y la acción de dispositivos culturales que promueven estereotipos y delimitan quiénes pueden ocupar lugares de reconocimiento, dignidad y visibilidad dentro de la sociedad; también se encarna mediante comentarios, miradas, chistes, exigencias estéticas o gestos de sospecha que se internalizan y afectan la relación del sujeto con su imagen y su ser.

Este estudio se orienta a analizar cómo tales significantes repercuten en la identificaciones que las personas afroecuatorianas hacen de si mismas, describiendo las formas de nombrar y los modos de enunciación que provienen de sus experiencias de racialización, identificando los significantes sociales y procesos de internalización asociados, y examinando las vías de identificación y resignificación que emergen frente a los estereotipos y las prácticas de exclusión.

Pregunta de investigación

¿Cómo inciden los significantes raciales del discurso social, en la configuración de las identificaciones en personas afroecuatorianas?

Preguntas específicas

- ¿En qué contextos socioculturales y espacios de socialización ocurre la racialización y cómo varía entre contextos?

- ¿Qué significantes racializados circulan en los discursos y prácticas del entorno, y cómo se articulan con la experiencia de racialización?
- ¿Cómo inciden las experiencias de racialización en los procesos de identificación en personas afroecuatorianas?

Objetivos general

Analizar la incidencia de los significantes raciales del discurso social, en la configuración de las identificaciones en adultos afroecuatorianos.

Objetivos específicos

- Describir las formas de nombrar y los modos de enunciación implicados en las experiencias de racialización reportadas por personas afroecuatorianas.
- Identificar los significantes sociales y los procesos de internalización asociados a dichas experiencias de racialización.
- Examinar los procesos de identificación y resignificación identitaria que emergen en respuesta a estereotipos y prácticas de exclusión

JUSTIFICACIÓN

Esta investigación es necesaria porque la racialización no opera únicamente como un fenómeno social, es también un proceso que marca la vida psíquica: afecta la forma en que los sujetos se nombran, se identifican, se posicionan en el lazo social y habitan su cuerpo.

En Ecuador, y particularmente en la experiencia afroecuatoriana, existen discursos y prácticas racistas que han sido normalizadas, obstaculizando que el sufrimiento de quienes las viven sea reconocido y elaborado; por ello, es necesario producir conocimiento que permita comprender cómo los significantes raciales del discurso social inciden en la configuración subjetiva de la identidad, más allá de explicaciones exclusivamente sociológicas.

El estudio busca analizar el problema del racismo desde categorías psicoanalíticas ya que, gran parte de la literatura sobre discriminación se centra en actitudes y en indicadores de desigualdad, dejando de lado los mecanismos por los cuales el racismo se internaliza; al introducir una lectura psicoanalítica, la investigación pretende mostrar que la racialización produce efectos subjetivos que inciden en la formación del yo.

Asimismo, este estudio contribuye a problematizar discursos enraizados socialmente que establecen jerarquías basadas en el color de piel; al enfocarse en las narrativas de adultos afroecuatorianos, la investigación da lugar a voces que han sido silenciadas, favoreciendo una comprensión más profunda del racismo como arquetipo que condiciona el reconocimiento social.

El documento se organiza en cinco capítulos:

El Capítulo 1. “Voces Heredadas: Racismo, discurso social y configuraciones históricas en Ecuador”: ofrece el marco histórico-conceptual para comprender cómo la racialización se instala como lógica social mediante discriminación y segregación.

El Capítulo 2, “Fundamentos del psicoanálisis lacaniano: sujeto, significante e identificación”, desarrolla las nociones que permiten leer el racismo más allá de lo sociológico: sujeto del inconsciente, campo del Otro, identificación e inscripción significativa.

El Capítulo 3, “Significantes raciales e identificaciones en adultos jóvenes afrodescendientes”, aborda el discurso racial y la experiencia subjetiva, situando cómo el significante toca el cuerpo, la imagen y el reconocimiento.

El Capítulo 4 expone la metodología, justificando el diseño fenomenológico, la elección de técnicas e instrumentos de investigación y la ética de trabajo.

El Capítulo 5 presenta y analiza los resultados derivados de las entrevistas, organizados por variables, categorías y ejes interpretativos vinculados al contexto, los significantes y las identificaciones.

ANTECEDENTES

Los efectos que producen los discursos raciales se han estudiado en diferentes estudios internacionales, que han expuesto cómo el discurso discriminatorio afecta la salud mental de los jóvenes afrodescendientes que han vivido experiencias marcadas por el racismo, afectando la manera en que configuran las identificaciones de si mismos.

Seller et al.(2003) analizaron la relación entre la identidad racial, discriminación percibida y el malestar de los jóvenes afroamericanos con el objetivo de demostrar cómo una identidad racial positiva puede medir los efectos negativos del racismo cotidiano; sus resultados demostraron que si bien la discriminación racial incrementa los síntomas depresivos y el estrés la identificación con la comunidad afro funcionó como factor protector. es decir. cuando los jóvenes negros logran inscribir su diferencia en una narrativa simbólica positiva los efectos del rechazo disminuyen.

En un estudio similar, Seaton et al. (2010) exploraron el impacto emocional y conductual de la discriminación racial en los jóvenes afrodescendientes y caribeños, encontrando que experiencias frecuentes de discriminación provocan ansiedad, retraimiento y sentimientos de inferioridad; la fragilidad de la identidad racial aparecía como un factor de riesgo, dificultando el procesamiento simbólico de la agresión mostrando que, la ausencia de referentes identificatorios positivos contribuyen a una mayor vulnerabilidad emocional.

Investigaciones más recientes han profundizado en la idea de que el racismo no solo opera desde afuera, sino también a través de la internalización de los estereotipos negativos. Willis et al. (2021) definen el racismo internalizado como la aceptación de estereotipos degradantes sobre el propio grupo racial y muestran que distintas dimensiones de este fenómeno, como la internalización de estereotipos negativos, el deseo de modificar la apariencia física hacia estándares eurocéntricos o la adhesión a versiones sesgadas de la historia, se asocian con síntomas de depresión y ansiedad en adultos jóvenes afroamericanos, evidenciando que ciertas configuraciones de la identidad racial pueden actuar como elementos protectores y en otros como

factores que intensifican el malestar cuando el sujeto ha internalizado fuertemente los significantes racistas.

De manera complementaria, Kogan et al. (2015) se centran en el papel las experiencias cotidianas de trato injusto, desdén o sospecha que no siempre son nombradas grandes eventos discriminatorios, pero que se repiten y acumulan a lo largo de la vida. Su estudio con varones afroamericanos mostró que la exposición a estas situaciones predice un aumento de los síntomas depresivos hacia los 20 años,. Este efecto muestra el impacto de la discriminación sobre el autoconcepto racial: cuanto más frecuentes son las experiencias discriminatorias, más se debilita la manera en que los jóvenes se sienten orgullosos de ser negros, y esta degradación del autoconcepto racial facilita el incremento posterior de la sintomatología depresiva.

Por su parte, James (2017), analizó el vínculo entre racismo internalizado y trastorno depresivo mayor en adultos afroamericanos, incorporando la autoestima y la identidad étnica con resultados que mostraron que el racismo internalizado no siempre se asocia de manera directa con el diagnóstico de depresión, pero sí lo facilita a través de la disminución de la autoestima: cuanto más fuertemente las personas afroamericanas adoptan como propios los estereotipos degradantes sobre su grupo, más tienden a devaluarse a sí mismas, y esta baja autoestima incrementa la probabilidad de cumplir criterios de trastorno depresivo.

En América Latina, Moraga (2019) analizó cómo el racismo afecta la vida de hijos de migrantes haitianos, en Chile, mostrando que la infancia y adolescencia de estas personas se ve atravesada por formas de violencia racista que van desde el bullying en la escuela hasta el bloqueo del acceso a capitales culturales y la experiencia de habitar viviendas hacinadas y segregadas. Estas condiciones estructurales hacen que la vida de los inmigrantes esté acontecida por el racismo, produciendo sentimientos de extrañamiento, desvalorización y precariedad, a la vez que se dificulta la mediación intercultural entre escuela, familia y comunidad.

En Colombia, Mera (2020) analizó la influencia de las relaciones sociales en la salud mental de la comunidad afrocolombiana, mostrando cómo

las condiciones de vulnerabilidad cultural, social, económica y psicológica derivadas de la colonización y la esclavitud dejan secuelas de sufrimiento y duelo que quedan en el inconsciente colectivo y donde el reconocimiento del “ser Afro” y el fortalecimiento de los sistemas culturales propios aparecen como factores protectores que contribuyen al bienestar mental y social, al permitir que la diferencia racial se inscriba en un marco simbólico de dignidad y pertenencia.

Asimismo, la comisión económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), junto con el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA, 2022) llevaron a cabo una investigación sobre juventudes afrodescendientes y desigualdad estructural, con el objetivo de visualizar las condiciones y materiales simbólicas que configura la vida de los jóvenes negros en la región, con resultados que evidenciaron una matriz de desigualdad racial que atraviesa el acceso a la educación el empleo a la salud y el reconocimiento cultural. La discriminación estructural se manifiesta además en la representación social estigmatizante y en la evaluación de los cuerpos afro, lo cual tiene efectos directos en la forma en la que los jóvenes construyeron su sentido de pertenencia.

Mientras que, en el caso ecuatoriano, Pabón (2006), en su estudio sobre la construcción de la identidad en las comunidades afroecuatorianas de la cuenca Chota-Mira en tres generaciones (abuelos, adultos mayores y jóvenes), evidenció, a partir de los testimonios de los propios afrochoteños, cómo ciertos cambios en las condiciones sociales reordenan las condiciones materiales y simbólicas de vida, modificando las formas de nombrarse, valorarse y proyectarse como pueblo negro; frente al dolor inscrito por siglos de racismo y marginalidad, se propone fortalecer la identidad afrochoteña, en tanto permite reescribir la historia propia, reconocer los saberes comunitarios y disputar los significantes que asocian la negritud con atraso o inferioridad.

Desde otro ángulo, Estrella Tutivén et al. (2018) analizan las percepciones de afrodescendientes residentes en Guayaquil sobre la inclusión y el racismo en la televisión ecuatoriana, mostrando cómo los medios de comunicación funcionan como un dispositivo central de producción y circulación de significantes raciales, mostrando que la mayoría de los

participantes sienten que la televisión los discrimina por su color de piel, forma de hablar, vestimenta y cultura, al reforzar estereotipos de pobreza, delincuencia o comicidad y al limitar su presencia a roles secundarios o caricaturescos, estableciendo a los medios como cómplices del mantenimiento de un orden racial jerarquizado, al no ofrecer espacios de representación digna y protagónica para personas afro.

Asimismo, Estacio Caicedo (2021), analizó las incidencias de discriminación estética hacia el cabello afro en jóvenes negras en Quito con el objetivo de explorar cómo las prácticas de segregación son vividas por las jóvenes como imposición simbólica de blanqueamiento. Los resultados revelaron que muchas adolescentes experimentan vergüenza de su apariencia natural, lo cual genera un conflicto profundo con su cuerpo y su imagen, esta presión estética fue leída por las participantes como una forma de violencia que interfiere en la construcción de una identidad corporal positiva.

CAPÍTULO 1

Voces Heredadas: Racismo, discurso social y configuraciones históricas en Ecuador

1.1. Racismo, racialización y discriminación: precisiones conceptuales

Hablar de racismo y racialización exige hacer algunas precisiones conceptuales; la raza no es un dato natural, sino el resultado de procesos sociales de clasificación y jerarquización. Restrepo (2024) habla del “embrujo racial” para referirse a la fuerza que tiene la palabra raza, aun cuando la biología la haya desmentido, y a los escozores que aún provoca en el debate académico (p. 204). En la misma línea, Olmos (2020) recuerda que la idea de raza pasó de significar linajes aristocráticos, a convertirse en un sistema jerárquico de clasificación de la humanidad y, finalmente, en el núcleo del racismo biológico, cuyos efectos simbólicos se notan pese a los avances de la genética.

Con respecto a la racialización, García (2012) muestra que este concepto se usa como sinónimo de desproporción racial en el acceso a recursos, derechos y posiciones sociales; se habla de la racialización de la pobreza, del crimen o de la injusticia cuando ciertos grupos racializados aparecen sobrerrepresentados como pobres, criminalizados o víctimas del sistema judicial (p.191), dando por hecho que las razas existen y que lo que está en juego es cómo se distribuyen los bienes y los males entre ellas.

Por otra parte, la racialización se entiende como el proceso social mediante el cual cuerpos, grupos, culturas y etnicidades son producidos como si pertenecieran a categorías fijas de sujetos, dotadas de una supuesta naturaleza ontológica que los define; en palabras de García (2012), es “la producción social de los grupos humanos en términos raciales asumiendo que las razas son constructos ontológicamente vacíos, resultado de prácticas de identificación, distinción y diferenciación basadas en criterios fenotípicos, culturales, lingüísticos y regionales” (p.186).

La perspectiva de(s)colonial amplía aún más el concepto: la racialización es un proceso por el cual grupos dominantes utilizan marcadores culturales o

biológicos, incluidos la nacionalidad, lengua, religión, etnicidad y clase, para construir jerarquías de superioridad e inferioridad, naturalizando esas diferencias como si fueran biológicas e irrevocables (Arismendi, 2023); Pineda (2021) muestra cómo la racialización de la población africana deviene a la colonización, donde la deshumanización de los africanos, considerados una raza inferior intelectual, moral y espiritualmente, sirvió para justificar su secuestro, traslado y esclavización.

Con esto en mente, Olmo (2021) menciona que el racismo no depende de que existan razas biológicas, sino de la deshumanización del otro que ocurre a través de procesos de racialización articulados a un concepto occidental y patriarcal de lo humano. El racismo es, entonces, un conjunto de lógicas y prácticas que convierten diferencias racializadas en desigualdades estructurales y formas de exclusión ya sea en el acceso a derechos, recursos, reconocimiento e, incluso, ciudadanía.

Cuando se analiza el racismo y la desigualdad, suele aparecer un conjunto de conceptos estrechamente relacionados: estereotipo, prejuicio, discriminación y segregación que, aunque en muchas ocasiones como sinónimos, en realidad remiten a niveles distintos de la vida social. Desde la psicología social, los estereotipos se entienden como estructuras de conocimiento formadas por los rasgos y atributos que se consideran característicos de ciertos grupos sociales o de sus integrantes (Espinosa & Cueto, 2014). Son esquemas que permiten organizar información sobre el entorno social y que pueden ser funcionales para simplificar la realidad; sin embargo, se vuelven problemáticos cuando contienen contenidos negativos sobre los grupos que dicen representar, porque exageran o caricaturizan sus supuestas características (Stangor, 2009, p.7).

El prejuicio se sitúa en un plano distinto que ya incluye una actitud negativa dirigida hacia un grupo o sus miembros, que combina componentes cognitivos (lo que pensamos), afectivos (lo que sentimos) y de valoración (cómo juzgamos) (Espinosa & Cueto, 2014, p.435). En este sentido, puede decirse que los estereotipos proporcionan las imágenes prefabricadas sobre las que se apoya el prejuicio: quien discrimina recurre a ideas previas sobre cómo son

determinados colectivos, y esas imágenes estereotipadas alimentan el juicio negativo sobre ellos (Beck et al., 2011, p.113).

La discriminación aparece cuando esas actitudes prejuiciosas se traducen en prácticas y decisiones concretas que tratan de manera desigual a personas o grupos. Norberto Bobbio (2010) define la discriminación como una diferenciación injusta o ilegítima, que viola el principio de justicia según el cual deben recibir el mismo trato quienes son iguales con base en criterios reconocidos socialmente y Restrepo (2024) profundiza esta idea al señalar que toda discriminación implica dos dimensiones: un acto de diferenciación, basado precisamente en estereotipos que clasifican y separan a ciertos grupos, y un ejercicio de exclusión que se concreta en negar derechos, limitar oportunidades o justificar la subordinación (p.207).

La segregación, en cambio, remite a un nivel aún más estructural y se manifiesta en la forma en que el lazo social distribuye y separa a los grupos en el espacio y en las relaciones sociales. Desde una lectura lacaniana, Derezensky (2008) plantea que la segregación es inherente al discurso social: toda forma de lazo implica algún tipo de separación entre “nosotros” y “los otros” (p.3); en las sociedades capitalistas, esa lógica se expresa en barrios marginales, por un lado, y barrios residenciales, por otro, que constituyen una solución territorial a las diferencias, separando físicamente grupos que ya estaban jerarquizados simbólicamente.

En América Latina, Pineda (2021) habla de racismo estructural para dar cuenta de cómo, más allá de la abolición de la esclavitud, las poblaciones negras fueron sistemáticamente excluidas de los espacios políticos, económicos y culturales, confinadas a los márgenes precarizados de las sociedades nacionales, y cómo esas lógicas se muestran en el acceso a derechos, a educación y a trabajo digno.

El racismo estructural hace referencia al entramado de poder que sitúa a determinados grupos racializados en una posición de desventaja, independientemente de las intenciones explícitas de los individuos; Moreno y Corrales (2022) lo definen como parte de la estructura mental de la cultura occidental globalizada. anclada en una filosofía excluyente que ha legitimado

la dominación de unos pueblos sobre otros y ha producido una violencia racista que se incrusta en los sistemas político, económico, educativo y cultural (p. 613).

Desde este nivel estructural se comprende el racismo institucional, que designa las formas específicas en que las instituciones, ya sea escuela, policía, sistema migratorio, servicios sociales, justicia o medios de comunicación, administran la desigualdad racial; Makomè (2009) analiza el racismo institucional como una violencia colectiva que se manifiesta sobre todo como daño moral y psicológico, inscrito en leyes, prácticas burocráticas y culturas organizacionales que tratan a las personas negras y africanas como menos humanas (p.382).

Su reconstrucción de la esclavitud y el colonialismo muestra cómo los Estados europeos, las monarquías y las iglesias institucionalizaron la esclavitud como política legítima, degradando la vida africana y sembrando un complejo de inferioridad que se refleja en la experiencia de la diáspora negra y que se expresa, por ejemplo, en regímenes migratorios que explotan la mano de obra de los inmigrantes africanos a la vez que los sitúan en la marginalidad social y jurídica, bajo el discurso de la integración, pero con prácticas que confirman su subordinación (Makomè, 2009).

Por otra parte, el racismo individual se sitúa en la punta visible de ese iceberg: son los prejuicios, insultos, chistes, miradas y actos discriminatorios que están anclados en esa deshumanización y en un orden institucional que legitima quién debe justificar su presencia (Gall, 2018); por ello, no existe realmente una frontera clara entre lo individual y lo institucional: las instituciones producen discursos y normativas que moldean las percepciones de la gente común, y las prácticas de esa gente es la forma concreta en que el racismo estructural se hace tangible.

1.2. Antecedentes históricos del racismo: de la colonia a la modernidad

El racismo que conocemos en América Latina es de la colonización, la trata esclavista y la formación de los Estados-nación que crearon jerarquías raciales cada vez más sofisticadas; Bivort (2022) retomando a Foucault,

plantea que el racismo se configura como una ideología que convierte las diferencias humanas en desigualdades naturales, como resultado de la colonización, el desarrollo del pensamiento ilustrado y la clasificación de la humanidad dentro de las ciencias naturales (p. 45).

La colonización, con su conquista militar y explotación económica, tuvo la necesidad de elaborar discursos que justificaran la dominación de ciertos pueblos en nombre del progreso y la superioridad natural de Europa; como subraya Pineda (2021) esta racialización de africanos y pueblos originarios tuvo un móvil económico, y a partir de ahí se construyeron imaginarios que presentaban a los otros como atrasados, incivilizados o salvajes: los europeos interpretaron su mayor desarrollo técnico y material como prueba de superioridad, desprestigiando los modos de producción y las culturas locales.

La devastación de las poblaciones indígenas, por enfermedades, genocidio y trabajo forzado, redujo drásticamente la mano de obra disponible, con lo que se estableció la trata trasatlántica de esclavos, donde el tráfico masivo de personas africanas se sustentaba en un discurso que definía a la negritud como una raza inferior en lo intelectual, moral y espiritual, carente de capacidades éticas; esa deshumanización fue la que permitió legitimar su secuestro, traslado y explotación como fuerza de trabajo esclavizada (Bivort, 2022).

Sobre esa base colonial se construyó en América Latina un entramado de jerarquías raciales que no desapareció con la abolición formal de la esclavitud ya que la población negra ha sido excluida e invisibilizada de los espacios políticos, económicos, educativos y culturales de los Estados-nación como parte de un proceso de blanqueamiento simbólico de la región: se exaltaba una imagen blanca y europeizada, mientras se relegaba a los afrodescendientes (Van Dijk, 2016).

Más aún, Pombo (2002) explica que las ideologías nacionalistas latinoamericanas se apoyaron en la exaltación del mestizo, y en algunos contextos del mulato, como encarnación de la identidad nacional, para construir un “nosotros” nacional orgulloso de sus raíces, pero que en realidad

operaba como un dispositivo de negación del racismo: si “todos somos mestizos”, entonces, en apariencia, no habría jerarquías raciales (p.291).

Sin embargo, el mestizaje no eliminó las jerarquías, solo las reorganizó, ya que como destaca Wade (2017) la región ha producido una compleja gama de categorías de color y raza —negro, moreno, pardo, mulato, blanco, etc.— que se relacionan con posiciones diferenciadas de prestigio, acceso a recursos y reconocimiento, mediante ideologías de mestizaje que establecieron la aspiración al blanqueamiento (p.26).

En este contexto, la negritud quedó atrapada, por un lado, al ser construida como marca de inferioridad histórica; por otro, borrada del relato histórico mediante la exaltación de un mestizaje que, en la práctica, seguía ordenándose alrededor del ideal blanco. Esa exclusión simbólica e institucional de la población negra fue un componente central en la forma en que los nuevos Estados-nación latinoamericanos se imaginaron a sí mismos (Pineda, 2021).

Es así, que la abolición de la esclavitud no significó el fin del racismo, sino su reconfiguración con el racismo estructural convirtiéndose en el mecanismo central para sostener la desigualdad y la dominación de la población racializada: se la mantuvo fuera de la ciudadanía plena, de la propiedad de la tierra, de la educación formal y de los circuitos de poder económico y político. El racismo dejó de inscribirse en códigos esclavistas explícitos, pero se sedimentó en instituciones, prácticas y sentidos comunes que seguían tratando a las personas negras como inferiores y prescindibles (Van Dijk, 2016).

Hay que mencionar, además, que los racismos doctrinarios, alimentados por el positivismo y el darwinismo social, fueron importados desde Europa y adaptados al pensamiento social latinoamericano, permitiendo clasificar, valorar y jerarquizar poblaciones humanas, aunque la refutación científica de la idea de razas humanas llevó a muchos a pensar que el racismo desaparecería, en la práctica este se convirtió en una ideología difusa que se materializa en instituciones y relaciones sociales a través de distintas formas de discriminación social (Van Dijk, 2016).

Como resultado, la colonización, la trata esclavista, las políticas de blanqueamiento y las ideologías del mestizaje dejaron una herencia simbólica que opera como sentido común racializado ya que las jerarquías producidas para justificar la conquista y la esclavitud, que ubicaban a lo blanco como medida de humanidad y a la negritud y los pueblos indígenas como inferiores, no desaparecieron con la independencia de los estados latinoamericanos, se convirtieron en estereotipos, imaginarios y dispositivos institucionales que naturalizan quién merece derechos, credibilidad y reconocimiento (Pineda, 2021).

1.3. El racismo en Ecuador: procesos históricos y configuraciones nacionales

La presencia afrodescendiente en el territorio ecuatoriano está ligada desde sus orígenes a la implantación de la economía colonial y a la construcción de un orden social jerárquico basado en la pureza de sangre y en la oposición blanco / no blanco. En la sociedad colonial descrita por Ribadeneira (2001) los negros fueron incorporados como fuerza de trabajo esclavizada en haciendas, minas, plantaciones y en el servicio doméstico urbano, sin siquiera ser reconocidos plenamente como sujetos humanos y ocupando el último peldaño de la estructura social; mientras los españoles y criollos se situaban en la cúspide y los mestizos ocupaban posiciones intermedias, los afrodescendientes quedaban asociados a la servidumbre lo que justificaba jurídicamente su explotación y su exclusión del acceso a cualquier forma de movilidad social.

La abolición de la esclavitud en el siglo XIX modificó formalmente el estatuto jurídico de las personas afrodescendientes, que pasaron a ser definidas como ciudadanos dentro del nuevo Estado republicano. Sin embargo, esta transición no significó una ruptura radical con las jerarquías coloniales, sino más bien una reconfiguración de las formas de dominación (Ribadeneira, 2001). El liberalismo ecuatoriano retomó el evolucionismo racial para justificar la idea de que las élites blanco-mestizas encarnaban la modernidad, mientras que indígenas y negros eran concebidos como rezagados, obstáculos para la civilización nacional (De la Torre & Sánchez,

2012, p.142). Así, la condición de libertad se combinó con formas de subordinación laboral y con una ciudadanía incompleta, en la que los prejuicios raciales siguieron operando como criterio de acceso a la educación, la tierra, los cargos públicos y la participación política.

De esta forma, la presencia afrodescendiente en Ecuador se territorializó en espacios concretos que condensan una memoria de esclavitud, fuga y resistencia; Handelsman (2019) recupera la voz del “Abuelo Zenón” para recordar que las comunidades de origen africano asentadas en la región del Pacífico, particularmente en el norte de Esmeraldas y en la cuenca del Mira, llegaron a estas tierras “siguiendo el camino de la injusticia, de la dispersión obligada que para los pueblos de origen africano significó la esclavitud” (p.6), mientras que otras poblaciones afro se concentraron en zonas de la Sierra norte (como el Valle del Chota) y en barrios periféricos de ciudades como Quito y Guayaquil (Handelsman, 2019).

Los afrodescendientes han desplegado repertorios de lucha en el país que se remonta a los descendientes de esclavos que apelaban al establecimiento colonial para obtener la libertad, que lucharon por la ciudadanía formal y que han articulado demandas contra la pobreza y por una igualdad e inclusión sin racismo ni discriminación (De la Torre & Sánchez, 2012, p.46).

Estas luchas han transitado desde cimarronaje, pleitos judiciales y resistencias locales, hasta la conformación de organizaciones afroecuatorianas, que disputan políticas públicas, reconocimiento cultural y derechos territoriales frente al Estado y a proyectos desarrollistas que vuelven a despojar a las comunidades de sus tierras, por ejemplo a través de la expansión del ferrocarril o de la explotación de recursos naturales en Esmeraldas (Johnson, 2014).

Este recorrido muestra que la presencia afrodescendiente en Ecuador no puede entenderse por fuera de la colonialidad del poder que, como recuerda Handelsman (2019) sigue siendo soporte de la modernidad occidental y de las formas actuales de racismo estructural (p.26). Al mismo tiempo, la resignificación de lo afro en la identidad nacional reconoce que cualquier ecuatoriano no puede negar la importancia del pueblo afrodescendiente en la

vida socioeconómica lo que abre un campo de disputa simbólica donde las comunidades negras dejan de ser invisibilizadas.

Las manifestaciones del racismo en el contexto urbano ecuatoriano son expresiones de un sistema de poder que organiza el espacio, el trabajo, la seguridad y la vida cotidiana de poblaciones indígenas y afroecuatorianas reflejando una desigualdad sistemática en el acceso a recursos, derechos y reconocimiento simbólico. En el espacio urbano, el racismo se traduce en segregación residencial y desigualdad territorial, donde incluso los censos han tendido a invisibilizar a la población afro, lo que repercute en la planificación urbana y en la asignación de recursos (Sánchez, 2008, p.123),

Las zonas periféricas de las grandes ciudades concentran a la población indígena migrante y afrodescendiente, con menores niveles de acceso a servicios básicos, transporte de calidad y seguridad ciudadana, por lo que enfrentan mayores tasas de pobreza, dificultad en el acceso a justicia, agua limpia, vivienda y oportunidades económicas (Oviedo, 2022), resultando en una segregación socioespacial donde la población afrodescendiente ocupa mayoritariamente los barrios con menos servicios, mayores índices de pobreza y mayor exposición a la violencia y al control policial (Flores y Galarza, 2024, p. 136).

El racismo opera también en el transporte público, en escuelas, universidades, centros comerciales y espacios de ocio, donde las personas afroecuatorianas son sujeto de bromas, chistes, miradas de sospecha, dificultades para acceder a empleos formales, controles policiales selectivos y trato despectivo en escuelas, universidades, oficinas y servicios de salud, que les recuerdan a las personas racializadas su posición subordinada en la sociedad (Barboza & Zaragocín, 2021, p.74).

Estas actitudes y conductas son mecanismos de propagación simbólica del orden racial: marcan fronteras, definen quién pertenece plenamente a la ciudad y quién es tolerado solo bajo ciertas condiciones; no obstante, Oviedo (2022) menciona que la sociedad ecuatoriana ni siquiera alcanza a reconocer el racismo como un problema: “se ha barrido toda la basura bajo la alfombra”, de modo que muchas personas blanco-mestizas no se perciben como

racistas, aunque participen de estereotipos y prácticas discriminatorias (p.116).

1.4. Perspectivas sociológicas sobre el racismo y los significantes raciales

Desde una perspectiva sociológica, el racismo se entiende como un sistema de dominación étnico-racial que organiza la desigualdad social. Van Dijk (2010) define el racismo precisamente como un sistema social de dominación que articula prácticas de discriminación, exclusión y marginación con creencias, actitudes e ideologías que legitiman la superioridad de un grupo blanco sobre minorías racializadas (p.69). Esta definición desplaza el énfasis hacia estructuras de poder y relaciones de desigualdad que se reflejan en instituciones, medios de comunicación y en la vida cotidiana.

Ese sistema se sostiene materialmente a través de prácticas discursivas. Para Madany de Saá (2000), el discurso es un conjunto de enunciados que ofrece modos específicos de representar un tema en un momento histórico determinado y está profundamente determinado por las relaciones de poder (p.13). En el caso del racismo, el discurso racista produce una división jerárquica entre seres humanos a partir de diferencias fenotípicas, construyendo así razas como categorías sociales y morales (Segato, 2010, p.22).

En este aspecto, Izquierdo (2014) retoma a Foucault al explicar el modelo del biopoder, una forma de poder donde el Estado categoriza la vida de las poblaciones en un dispositivo que legitima la intervención diferencial sobre grupos definidos como un peligro (p. 126). El racismo, entonces, es una forma de gestión de la vida y la muerte en las sociedades modernas. Foucault reconstruye una genealogía del racismo que parte del discurso histórico-político de la guerra de razas, en la que la historia se entiende como un conflicto permanente entre vencedores y vencidos, conquistadores y sometidos. Ahí, la raza funciona como vocabulario de lucha política, como contra historia frente al discurso jurídico que glorificaba al soberano (Foucault, 1996, citado en Izquierdo, 2014).

En el siglo XIX este discurso se transcribe: por un lado, hacia la lucha de clases; por otro, hacia un racismo biológico que ya no habla de dos pueblos en conflicto, sino del desdoblamiento de una misma población en una raza superior y una subraza. El Estado toma esta segunda acepción y la convierte en racismo de Estado: un discurso que justifica la segregación, la normalización y, en último término, la eliminación de aquellos que amenazan el patrimonio biológico de la nación (Foucault, 1996, en Gómez Izquierdo, 2014).

Para Foucault, el racismo es la pieza que permite articular las tecnologías disciplinarias del cuerpo individual con las tecnologías de regulación de la población: es el mecanismo que traduce diferencias en desigualdades legítimas, habilitando que algunos cuerpos sean protegidos y otros sean encarcelados, patologizados o dejados morir (Grosfoguel, 2012, p.82). Sin embargo, Grosfoguel (2012) cuestiona que Foucault narre esta genealogía casi exclusivamente desde una perspectiva intraeuropea, señalando que, al situar el nacimiento del racismo en el siglo XIX como reelaboración de la guerra de razas, borra la centralidad de la experiencia colonial, de las Américas y del siglo XVI español en la emergencia del racismo moderno.

Desde esa misma perspectiva, Sacchi (2024) muestra que en *“Vigilar y castigar”* Foucault menciona a los colonizados como una de las figuras sometidas al poder disciplinario, e incluso sugiere que la colonia y la esclavitud serían otros ejemplos de los dispositivos que producen cuerpos dóciles; sin embargo, decide no desarrollarlos lo que revela el gran vacío de la genealogía foucaultiana del poder: la omisión de la experiencia colonial en la historia del hombre y de las tecnologías disciplinarias y biopolíticas (p.312).

Desde esta crítica, pensar los discursos de poder y racismo con Foucault, pero más allá de Foucault, implica incorporar la conquista, la esclavitud transatlántica y la administración colonial como escenas fundacionales donde se constituyen las categorías raciales (Sacchi, 2024); Grosfoguel (2012) recuerda que estos significantes ordenan una “zona del ser” y una “zona del no-ser”: la humanidad plena reservada para los sujetos blancos europeos y una humanidad cuestionada o negada para los pueblos colonizados (p.99).

Así, el racismo, entendido como un sistema de dominación étnico-racial, se nutre de las estructuras del discurso que contribuyen a formar modelos mentales, actitudes e ideologías racistas en la población, que desarrolla sus prejuicios a través de discursos públicos que reciben mediante noticias, debates parlamentarios, textos escolares, e incluso artículos académicos que son controlados en gran medida por las élites (Van Dijk, 2010)

En este marco, Van Dijk (2010) por medio del análisis crítico del discurso muestra la existencia de estrategias de polarización entre un “nosotros” presentado positivamente y un “ellos” negativizado mediante la selección de temas cargados de estereotipos racistas, el uso de eufemismos, minimización del racismo y fórmulas de descargo del tipo “no soy racista, pero...”, que organizan jerárquicamente el espacio social y legitiman la desigual distribución de recursos y derechos (p. 70-72).

En este sentido, el lenguaje es, a la vez, medio de comunicación y elemento constitutivo de identidad y realidad social. En el caso del racismo, existe un discurso hegemónico blanco europeo construido históricamente alrededor de la idea de raza, que clasifica y categoriza a los sujetos racializados, en particular a los sujetos negros, a partir de rasgos fenotípicos y culturales que opera a través de estructuras y estrategias discursivas específicas: referenciación, con cómo se nombra a los sujetos racializados; predicación, con qué propiedades se les atribuyen; y argumentación, con qué razones se ofrecen para justificar su exclusión o inferiorización (Soler, 2019).

En Ecuador Madany de Saá (2000) muestra cómo la comunicación pública en publicidad, programas televisivos y anuncios de prensa se articula con la comunicación cotidiana para reconstruir la ideología racista, difundiendo un imaginario estereotipado en el que se impone un ideal de belleza blanco-europeo, que consolida una pigmentocracia en la que el color de piel se transforma en criterio de privilegio.

De este modo, los significantes raciales asociados a la blancura adquieren un valor positivo ya sea el éxito, la belleza, o la modernidad, mientras que los vinculados a lo negro o indígena se cargan de connotaciones negativas,

reforzando la subordinación simbólica de afroecuatorianos e indígenas y naturalizando su estigmatización.

De esta forma, el racismo institucional implica que los significantes raciales se inscriben en reglas, procedimientos y textos oficiales que definen quién es sujeto de derechos, quién es sospechoso, quién representa un problema y quién representa la normalidad, lo que contribuye a que el racismo funcione de forma “evasiva y extraoficial”, es decir, sin necesidad de leyes abiertamente discriminatorias, pero impregnando la vida cotidiana y los imaginarios colectivos (Ycaza, 2022, p.654).

Por lo tanto, comprender el racismo desde el análisis del discurso evidencia que los significantes raciales no son sino engranajes de un entramado de poder que produce subjetividades, distribuye reconocimiento y administra la desigualdad: al nombrar y clasificar, el lenguaje instala jerarquías que atraviesan los medios, las instituciones y la vida cotidiana.

1.5. Aportes de la psicología social al estudio del racismo

Desde la psicología social, uno de los aportes centrales al estudio del prejuicio, los estereotipos y la discriminación ha sido mostrar que se trata de procesos grupales que se sostienen en estructuras de poder y en significados compartidos. Pascale (2010) recuerda que dejar de entender el prejuicio como un simple rasgo de personalidad para conceptualizarlo como un fenómeno que se genera en la interacción entre individuos que actúan como miembros de grupos, demostró que las actitudes racistas deben analizarse en relación con su contexto histórico, económico y político, y no únicamente desde la psicología individual (p.60)

Desde la teoría de la categorización del yo, el self se considera inevitablemente social y estructurado a partir de identidades colectivas; cambiar la definición social del sí mismo implica modificar las metas, los valores, los límites de la influencia social y la manera de percibir acuerdo o desacuerdo con otros. Tajfel (citado en Canto y Moral, 2005) define la categorización del yo como "esa parte del autoconcepto del individuo que se deriva del conocimiento de pertenencia a grupos sociales, junto con el valor significativo otorgado a esa pertenencia" (p.60); por lo que la identidad social

estaría constituida por los aspectos de la autoimagen de un individuo que vienen desde las categorías sociales a las que pertenece.

Si se parte desde el interaccionismo simbólico, la identidad social remite a la pertenencia del individuo a una comunidad real o imaginada, con la que siente afinidad, comparte creencias y desde la cual ocupa un lugar en la sociedad más amplia (Hewitt, 2000. p.43). Esta perspectiva, no solo redefinió la comprensión de los grupos, sino que también transformó la manera de concebir la propia psicología social como la ciencia de los aspectos sociales de la vida mental, entendida como un campo donde mente y sociedad se determinan mutuamente: los procesos psicológicos influyen en la forma en que funciona la sociedad y, a la vez, los procesos sociales configuran las características de la psicología humana (Canto y Moral, 2005, p. 61) En consecuencia, la Teoría de la Identidad Social y la autocategorización proponen que la mente humana está socialmente estructurada y que la identidad social es el mecanismo que hace posible las conductas de grupo, la cooperación, la influencia y la acción colectiva.

La Teoría de la Identidad Social (TIS) busca explicar por qué las personas piensan, sienten y actúan de forma distinta cuando se definen como individuos que cuando se perciben como miembros de un grupo, Tajfel y Turner (1986) conciben la identidad como “aquellos aspectos de la propia imagen del individuo que se derivan de las categorías sociales a las que percibe pertenecer” junto con la carga valorativa y afectiva que les atribuye (Etchezahar, 2014, p.130). Desde esta perspectiva, definirse como individuo implica adoptar una identidad social que se construye en la interacción con otros, y que organiza tanto la manera en que la persona se ve a sí misma como la forma en que interpreta el mundo social.

La TIS introduce una distinción entre identidad personal e identidad social, ya que la identidad personal remite a los rasgos idiosincrásicos que diferencian a una persona de otra, mientras que la identidad social alude a las categorías compartidas que la asemejan a los demás miembros de su grupo (Canto & Moral, 2005, p.61); por lo tanto el “sí mismo”, lejos de ser una entidad unitaria y estable, se concibe en un ámbito relacional: según las

circunstancias, en la que puede resaltar más el nivel personal o el grupal, sin que la persona pierda el sentido de coherencia.

Esta teoría surge del trabajo sobre percepción categorial y del paradigma del grupo mínimo, que mostró que basta una categorización trivial para que aparezca favoritismo hacia el endogrupo, incluso sin historia previa de conflicto ni intereses materiales en juego. El favoritismo endogrupal alude a la tendencia a favorecer sistemáticamente al propio grupo en la asignación de recursos, en las evaluaciones y en los juicios morales; la homogeneidad del exogrupo, por su parte, describe la percepción de que los miembros del grupo externo son todos iguales, lo que facilita el estereotiparlos (Ortiz & Toranzo, 2005, p.62).

Esto sugiere que la mera pertenencia a una categoría social es suficiente para desencadenar procesos de comparación intergrupar y sesgos evaluativos a favor del propio grupo (Scandroglio et al., 2008, 82); por lo que las personas buscan mantener una autoestima positiva, apoyada no solo en logros individuales, sino también en la evaluación de los grupos a los que pertenecen. identificándose con grupos sociales que consideran valiosos o superiores a otros (Lisbona, 2010.).

La búsqueda de una distintividad positiva lleva a que el endogrupo se evalúe de manera más favorable que los exogrupos, lo que se traduce en favoritismo endogrupal y, en muchos casos, en prejuicio y discriminación ya que este pensamiento categorial en la organización de la realidad social que clasifica a las personas en grupos (“nosotros” frente a “ellos”), desemboca en estereotipos que simplifican el mundo, pero que también fijan atribuciones y jerarquías (Sahuquillo, 2006, 816). A esto se suman los procesos atribucionales, donde se tiende a explicar las conductas negativas del exogrupo por rasgos internos estables y las positivas por factores circunstanciales, mientras que se hace lo inverso con el endogrupo, reforzando así una visión sesgada de la realidad intergrupar (Giménez, 2004).

En una sociedad estructurada por jerarquías raciales, la socialización racial enseña no sólo a qué raza se pertenece según la mirada de los demás, sino también qué expectativas, estatus y papeles se asocian a esa categoría,

convirtiéndose en un eje de comparación social donde el grupo dominante puede establecer su autoestima colectiva reforzando su superioridad simbólica, mientras que los grupos minoritarios se ven obligados a negociar identidades marcadas por la desvalorización (Pascale, 2010, p.63).

Al vivir en una sociedad racista, los miembros de minorías raciales se enfrentan a identidades negativas y conflictivas, tanto en la forma en que son vistos desde fuera como en la manera en que interiorizan esa mirada; los estudios de Clark y Clark con niños afroamericanos muestran cómo opera el racismo en la construcción de la identidad: aunque los niños se autoidentificaban correctamente como negros, expresaban una clara preferencia por la piel blanca y por los objetos asociados a los blancos, junto con actitudes negativas hacia su propio color de piel (Clark & Clark, como se citan en Merenstein, 2001, p.102).

Fraga profundiza en esta dimensión subjetiva del orden racial, donde el colonizado es fijado por la mirada del colonizador: la identidad negra no es problemática en sí misma, lo es en la medida en que existe para el blanco en una dialéctica en la que el otro es reducido a objeto, donde el colonizado aparece como el enemigo de los valores, carente de ética y asociado a todo lo feo y peligroso (Fanon, 2007). Esta construcción produce una identidad social confinada, en la que el sujeto racializado carga con la responsabilidad de su raza y se le exige adoptar los valores del grupo dominante sin llegar a ser plenamente reconocido como igual.

La cultura opera como una segunda naturaleza que fija a los grupos en genealogías inmutables y legitima las formas de inclusión y exclusión, organizando la tensión entre universalismo y particularismo mediante fronteras simbólicas- En términos de identidad social, esta división refuerza la percepción de que los grupos deben proteger su supuesta pureza cultural frente a la amenaza de los otros, justificando prácticas de segregación y rechazo que se presentan como defensa de la propia identidad, más que como expresión abierta de odio (Fanon, 2007, p.222).

Por lo tanto, el racismo no sólo niega a las minorías el derecho a definirse a sí mismas, sino que les impone identidades comunitarias desde fuera.

Balibar habla del “complejo racista” como la combinación entre un no-reconocimiento, con la negativa a ver al otro como sujeto pleno, y una voluntad de saber que racionaliza la violencia y la hace soportable para quienes la ejercen (Balibar & Wallerstein, como se citan en Fraga, 2013, p.7). Este complejo se ancla en las tensiones internas de quienes crecen en una sociedad que devalúa su estatus minoritario, generando crisis identitarias, autoodio o, alternativamente, procesos de afirmación y orgullo racial que reconfiguran la identidad de grupo (Jackson, como se citan en Merenstein, 2001, p.108).

Los movimiento por los derechos civiles han propuesto una identidad negra positiva, vinculada al sentido de pertenencia grupal y a la resignificación de la propia historia y cultura; de este modo, el cambio identitario se articula con la experiencia del racismo blanco y con la elaboración de una conciencia colectiva alternativa; esto implica que los grupos subordinados pueden emprender estrategias colectivas para transformar una identidad social negativa en otra más valorada (Fraga, 2013, p.14).

CAPÍTULO 2

Fundamentos del psicoanálisis lacaniano: sujeto, significante e identificación

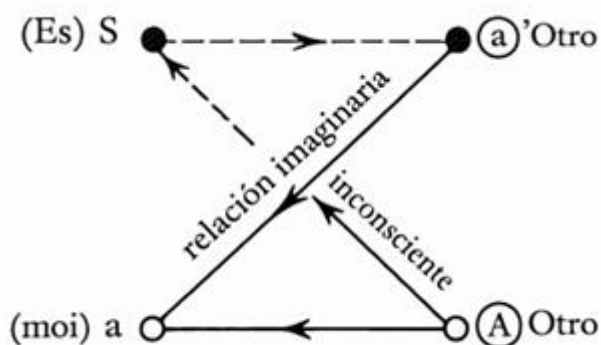
2.1. El sujeto del inconsciente y el campo del Otro

La diferenciación entre yo (moi) y sujeto del inconsciente ($\$ \backslash \bar{S}$) organiza dos lógicas de la experiencia, ya que el yo pertenece al registro imaginario y el sujeto del inconsciente nombra la emergencia del sujeto como efecto del significante, inevitablemente dividido por el lenguaje. El yo se constituye a partir de la imagen del Otro en el Estadio del espejo, donde la vivencia de un cuerpo sentido como fragmentado se resuelve por la captura en una figura unificante (Álvarez & Reyes, 1989, p. 26). Allí Lacan subraya que el estadio del espejo es un “drama que va de la insuficiencia a la anticipación”, y que precipita una serie de fantasías “desde la imagen fragmentada del cuerpo, hasta una forma ortopédica” de totalidad, es decir, una identidad asumida pero alienante, que marcará con rigidez el desarrollo psíquico (Lacan, 1983, p. 12).

En cambio, el sujeto del inconsciente no coincide consigo, no se funda en la unidad, y no puede totalizarse sin resto, es lo que Lacan llama un “enigma ligado a la barra, por la división que funda el inconsciente, y que descentra al individuo y a la razón. En esa división el sujeto es efecto del significante y está dividido por efecto del lenguaje estableciendo que “el sujeto sólo es sujeto al ser sujeción al campo del Otro” (Barroso, 2012, p. 121). De esta forma, el sujeto del inconsciente es una posición producida en la cadena significante, siempre atravesada por una falta.

Esta perspectiva rompe con la idea de una instancia capaz de reunir y ordenar las representaciones del individuo en una unidad consistente ya que, el sujeto “no es la unidad sintética de las representaciones” y por eso se escribe barrado, para indicar que no hay identidad plena ni coincidencia consigo mismo (Álvarez & Reyes, 1989, p. 27). El sujeto, entonces, no preexiste, se produce en el encadenamiento significante, como efecto de representación y desplazamiento; de ahí que su consistencia sea siempre relativa a su posición en el discurso (Castro, 2011).

Figura 1 Relación entre el yo, el Otro y el sujeto



En la Figura 1 se muestra un esquema, basado en Lacan, para representar esta idea, mostrando un yo (a) que se arma desde la imagen del otro (a'), un Otro (A) que organiza el lenguaje y el lugar, y un sujeto barrado (\$) que no siempre logra decirse.

Por eso puede hablarse de un sujeto intermitente que emerge en el intervalo entre significantes (S1–S2), allí donde el sentido se arma retroactivamente y donde la estabilidad identificatoria se resquebraja. Esto marca una característica estructural: la castración y la primacía de lo simbólico instauran un sujeto segmentado, y la barra nombra precisamente esa escisión que funda el inconsciente, donde el sujeto no se sostiene en la primera persona y donde la pregunta por el yo encuentra, como respuesta, la marca de una falla (Sarraillet, 2011).

En este sentido, el Otro (A) es el lugar del significante, es decir, el campo simbólico ya dado en el que el sujeto nace hablado y desde el cual puede ser reconocido. Desde ahí se entiende por qué el Otro opera como ley, configurando una trama de reglas y códigos simbólicos que estructuran lo que cuenta como realidad, lo decible y lo válido, constituyendo un marco simbólico que regula la experiencia y la significación (Hook, 2008, p.59).

El Otro puede pensarse como depósito de significantes con los que una cultura clasifica a las personas y las cosas; con esos significantes el sujeto es nombrado y, al mismo tiempo, situado: se le asigna un lugar desde el cual se espera que hable, actúe y se identifique (Capetillo, 1991, p.355). Por eso el Otro abarca las tradiciones, acuerdos tácitos, obligaciones y sentidos

compartidos, que definen qué cuenta como correcto, posible o legítimo en cada escena. Aquí, el sujeto puede asumir ese lugar, cuestionarlo, desmentirlo o recomponerlo, haciendo arreglos singulares con los significantes que lo nombran, pero nunca encaja del todo, porque ninguna palabra logra encapsular por completo lo que es (Hook, 2008, p.63)

Por tanto, el Otro está implicado cada vez que se habla, como punto de recepción desde el cual un enunciado adquiere sentido; es el lugar desde donde se es escuchado y reconocido, externo al individuo pero inseparable de su palabra, porque hablar es ya entrar en esa red de significantes. Es ahí, que se vuelve nítido el enlace con el inconsciente, que puede pensarse como discurso del Otro, precisamente porque el origen y los deslizamientos de la palabra no se agotan en la intención del yo, sino que remiten a ese lugar que lo excede (Bleichmar et al., 1989, p.186).

2.2. Lenguaje, significante y cadena significante

Lacan colocó al lenguaje y al significante en el centro de su teoría, afirmando que “el inconsciente está estructurado como un lenguaje” (Savio, 2021, p.36), retomando, así, la lingüística estructural de Saussure para replantear la comprensión del sujeto y el sentido, reconociendo al lenguaje como un orden simbólico en el cual el sujeto mismo se produce y es efecto de las articulaciones significantes (Becerra-Fuquen, 2017).

Saussure definió el signo lingüístico como la unión de un significante y un significado, enfatizando el carácter arbitrario pero fijo de esa relación; estos dos componentes forman una unidad bivalente donde el signo significa algo concreto en la lengua (Savio, 2021); Lacan, sin embargo, subvierte esta concepción al remarcar que el significante tiene la función de representar al significado, es decir, que el significante no está atado inherentemente a un significado fijo; su valor proviene principalmente de su relación con otros significantes dentro de un sistema de diferencias (Montesano, 2015, p.111).

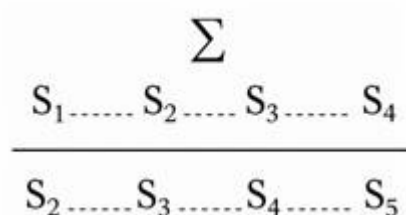
De este modo, Lacan desplazó el foco desde la referencia objetiva del signo (propia de la semiótica clásica) hacia la función productora de subjetividad del significante. La lengua pasa a concebirse como un entramado de significantes en el cual el sentido surge por las diferencias y articulaciones entre ellos, más

que por un vínculo directo con la realidad extralingüística; “todo verdadero significante es, en tanto tal, un significante que no significa nada por sí mismo, solo adquiere efecto de sentido al relacionarse con otros significantes” (Albarrán, 2018).

Esta formulación recalca que la función principal del significante no es representar un objeto o un concepto, sino constituir una representación del sujeto en el campo del lenguaje (Mazzuca et al., 2007). Dicho de otro modo, el sujeto del inconsciente queda atrapado en la estructura lingüística en la medida en que un significante lo evoca frente a otros; por lo tanto, el sujeto es efecto de la red significativa, exponiendo al sujeto como lugar vacío representado por signos (Montesano, 2015).

El concepto de cadena significativa refiere a la estructura enlazada de los significantes en la que cada elemento remite a otro, conformando así el tejido del lenguaje y del inconsciente donde su sentido depende de su posición con los otros significantes (Lacan, 1972, p.12); la significación muta de un signo a otro y solo se detiene en puntos de anclaje donde un significante especial fija el sentido de la cadena produciendo efectos de significado y, correlativamente, efectos de sujeto (Gitald, 2024).

Figura 2 Cadena significativa



Dentro de esta cadena, Lacan distingue dos tipos de significantes: S1 y S2. El símbolo S1 designa al significante amo, mientras S2 alude al conjunto de los demás significantes, asociado al saber. En principio, todos los significantes son equivalentes en el sistema, pero cuando uno de ellos ocupa la posición privilegiada de comandar el sentido, se convierte en un S1 (Savio, 2021).

El S1 opera dentro del campo del Otro, en relación con S2 y con el saber ya estructurado de la comunidad hablante; de esta forma, podemos decir que ciertos significantes claves, por ejemplo: significantes de autoridad como “Padre”, “Ley”, “Dios”, funcionan como S1 que lideran el significado, organizando a los demás significantes (S2) bajo su dominio. Un S1 confiere coherencia a un conjunto de significantes y les da un eje de significado, aun cuando él mismo carece de significado fijo (Negro, 2009).

La articulación S1–S2 permite entender cómo se produce conocimiento y orden simbólico ya que representa, precisamente, que el significante amo produce un saber; así, se va tejiendo la red simbólica donde cada nuevo significante reordena el conjunto; Lacan mostró que la operación S1–S2 no es completamente exacta, ya que la entrada de un significante amo produce un saber, pero también deja un resto no representable (al que Lacan llamará objeto a), que no se integra al sentido y que, sin embargo, impulsa nuevas vueltas de la cadena significativa (Fasolino, 2012).

La consecuencia es que la identidad y consistencia del sujeto dependen enteramente del juego de los significantes, ya que cada vez que un significante representa al sujeto, este queda posicionado en la cadena, pero pasa a ser representado por otro significante, en una metonimia infinita del deseo (Solimano, 2017). De allí proviene la división subjetiva: el sujeto está barrado (\$) y sólo existe como desplazamiento de significado de un significante a otro, siendo un sujeto del enunciado más que de la enunciación consciente, un efecto producido entre los significantes (de Frutos & Fernández, 2011).

Para el psicoanálisis lacaniano, el sujeto no precede al lenguaje, sino que surge de él, como un efecto de la cadena significativa, una posición que se genera en el intervalo entre S1 y S2. De esta forma, un significante representa al sujeto para otro significante, de modo que el sujeto queda así constituido en esa representación interna al lenguaje y no en una referencia externa. Esto significa que el sujeto es discontinuo: aparece y desaparece con cada articulación significativa (Mattioli, 1998).

El sujeto, por tanto, es marcado por la barradura (\$), indicativo de su división y falta-en-ser, un vacío que cada significante llena fugazmente al representarlo. Cuando un significante S1 representa al sujeto, el sujeto se asoma en el campo del Otro, pero solo cobrará consistencia cuando otro significante S2 venga a dar sentido a esa primera marca. (Albarrán, 2018). Es dentro de la cadena significativa que el sujeto lacaniano se mueve constantemente, deslizándose de una posición de significado a otra; cada nueva significación producida reestructura algo del sujeto, pero también lo deja inacabado, deseante (de Frutos & Fernández, 2011).

De hecho, el deseo mismo se define como metonímico: siempre es deseo de otra cosa, porque el significante siguiente en la cadena promete un sentido más allá del obtenido, empujando al sujeto tras él. El sujeto del deseo es, pues, efecto de la cadena significativa en su movimiento perpetuo; su verdad está en las diferencias y lagunas de lo dicho (Gilardoni, 2017). Por lo tanto, para que el sujeto advenga, primero debe alienarse en el campo del Otro, y luego separarse parcialmente al confrontar la falta en el Otro, marcado por un resto no asimilable (Fasolino, 2012).

2.3. El cuerpo: imagen, palabra y goce

2.3.1. El cuerpo imaginario: la imagen unificada con la que el sujeto se identifica

Jacques Lacan sitúa el registro imaginario en el Estadio del Espejo, donde el infans, todavía atravesado por la vivencia de un cuerpo descoordinado y fragmentario, se encuentra con una imagen unificada que lo fascina. Allí el niño se reconoce en una forma total que, en rigor, no coincide con su experiencia corporal, y precisamente por eso opera como solución imaginaria a una discordancia estructural. Esa captura por la forma instala una identificación primaria con la unidad de la imagen, que será el soporte del yo, pero al precio de una alienación constitutiva: el yo nace como efecto de una apropiación de lo ajeno (Lacan, 1966, p.21).

Por lo tanto, la lectura lacaniana insiste en que el yo es primordialmente un yo imaginario, articulado a la imagen y a la percepción, y ubicado en la relación

especular: “así, planteamos que un comportamiento puede ser imaginario cuando su orientación es hacia imágenes y su propio valor de imagen para otro sujeto” (Lacan, 1953, p. 9), constituyendo un campo estructurante donde se organiza la relación del sujeto con su cuerpo y con los otros a través de la forma.

En el Estadio del Espejo se perfila, así, el yo ideal (Ideal-Ich): el yo queda sostenido por una figura de unidad que opera como norma íntima, como medida de valor, como espejo interno que se constituye bajo la incidencia del Otro, de su mirada, de su deseo y de los lugares desde donde el niño es celebrado, comparado o nombrado, haciendo que la identificación imaginaria sea inseparable del reconocimiento, porque el sujeto se identifica con una anticipación ideal de sí que le viene de afuera (Tradatti, 2005, p. 68).

Desde esta perspectiva, el registro imaginario es el lugar donde el sujeto aprende a existir en el modo del parecer: parecer uno, parecer completo, parecer digno de amor; sin embargo, esa consistencia se paga con una dependencia: el yo queda atado a la imagen del otro, a la comparación, al ideal, y a la posibilidad de que la imagen falle.

Rabinovich (1995) destaca justamente esta dimensión alienante del espejo: “el sujeto se ve a sí mismo a través de una imagen idealizada exterior a él, proveniente del Otro” (p.4); el yo especular es promesa de unidad e ilusión de plenitud, pero también causa de una división entre el cuerpo vivido y el cuerpo imaginado, en la medida en que esa imagen responde a la mirada y al deseo del Otro (Blasco, 1992).

En Lacan, el cuerpo que el sujeto cree ser es una consistencia producida, ya que “no somos un cuerpo, tenemos un cuerpo”; el cuerpo se vive como propiedad, como algo que se posee, y esa forma de decir ya introduce una falla entre el ser y el organismo, porque el sujeto se define por la lógica significativa que lo representa para otro y no por una identidad corporal inmediata (Castrillo, 2018, p. 182).

Esa propiedad del cuerpo se sostiene por el registro imaginario: una imagen unificada (Gestalt) con la que el sujeto se identifica y donde precipita el yo. Pero esa unidad es, a la vez, una ficción necesaria que organiza estabiliza,

da contorno; y sin embargo encubre la verdad de un cuerpo pulsional no-totalizable; cuando Lacan se desplaza hacia la lógica del parlêtre, el cuerpo ya no es principalmente “lo que soy”, sino la única consistencia a la que el hablante se aferra: “el parlêtre adora su cuerpo porque cree que lo tiene y en realidad, no lo tiene, pero su cuerpo es su única consistencia” (Peiró, 2018, p.78).

Por ello, se entiende que la imagen unificada no sutura la falta; en el Seminario 9, Lacan articula el narcisismo con la falta-en-ser: “el sujeto [...] está determinado por la falta en ser; es a partir de esta falta que se constituye su narcisismo, y es a través de su cuerpo, imagen unificada pero ya hendida, que experimenta la coincidencia del deseo y de la falta” (Lacan, 1962, p. 287)- De esta forma la imagen funciona como un velo que presenta completud allí donde la estructura instala pérdida (Rodrigo, 2016).

La defensa imaginaria opera cuando el ideal de unidad tropieza con lo que no encaja (la falta estructural y el exceso de goce), y el sujeto requiere una escena que ordene su relación con el deseo del Otro; ahí el fantasma se instaura como una lógica que articula al sujeto dividido con el objeto causa del deseo (objeto a), y permite un modo de desear sin quedar expuesto al agujero de la falta y al empuje de un goce sin medida (Lacan, 1966).

2.3.2 El cuerpo simbólico: el cuerpo nombrado, recortado, clasificado por el lenguaje

En la enseñanza de Jacques Lacan, lo Simbólico nombra el orden del lenguaje en tanto estructura, es decir, el campo donde el sujeto se constituye como efecto de la cadena significativa y donde se instituye el lazo con el Otro. En este sentido, no hay sujeto previo al lenguaje: el hablante (parlêtre) que queda tomado por el lenguaje, atravesado por su lógica y por sus cortes. Esta perspectiva implica que la realidad humana no es una sustancia dada y luego nombrada, sino una realidad organizada por el discurso ya que: “No hay ninguna realidad prediscursiva” (Lacan, 2003, p. 43).

Lacan introduce lo Simbólico articulándolo con la palabra y con lo que ella produce entre los seres hablantes. En su conferencia Lo simbólico, lo imaginario y lo real, subraya que el símbolo no se reduce al signo: lo que

distingue al símbolo es su función interhumana, aquello que nace con el lenguaje y que transforma la relación entre los partenaires después de que el vocablo ha devenido palabra pronunciada (Lacan, 1953, p.13).

Aquí lo Simbólico se capta como un operador de transformación: decir no es describir un estado de cosas, sino introducir un antes y un después en el vínculo. La palabra instituye posiciones acerca de quién habla, desde dónde, y a quién se dirige, abriendo, y cerrando, posibilidades de reconocimiento, de deuda, de demanda y de respuesta “Esos son justamente unos puntos donde el símbolo constituye la realidad humana.” (Lacan, 1953, p.34). La dimensión simbólica, por lo tanto, es la condición misma del lazo social en tanto lazo discursivo.

Si lo Simbólico es el orden del significante, entonces su unidad mínima no es el significado, sino la relación diferencial: un significante no vale por una cosa que designa, sino por su lugar respecto de otros significantes. De ahí que, de acuerdo con Eidelsztein la estructura simbólica sea esencialmente relacional: ya que “lo que es” para Lacan consiste en la relación y no en la sustancia. Por ello, lo Simbólico no garantiza una totalidad consistente; al contrario, “lo que caracteriza a lo Simbólico es el agujero y no el símbolo” (Eidelsztein, 2011, p.8.), como una condición de posibilidad: el discurso produce sujeto, pero también queda marcado por un vacío que ninguna significación logra colmar por completo (Zelis, 2016).

En Lacan, el cuerpo nace de la palabra, por lo que el lenguaje no sólo estructura al sujeto, sino que estructura también al cuerpo, definiéndolo menos por sus límites anatómicos que por la lógica del significante (Lacan, 1962). En esta perspectiva, el cuerpo simbólico es el cuerpo habitado por el Otro del lenguaje: antes incluso de que el niño tenga un cuerpo propio, ya es esperado en un discurso con un nombre, un sexo, ideales y significados que se proyectan sobre él (Aulagnier, 1977, como se citó en Carpinelli, 2022).

De ahí que Lacan afirme que el lenguaje “no es inmaterial, es cuerpo, cuerpo sutil”, que marca, ordena y produce un cuerpo otro, donde hay una implantación del significante en el cuerpo (Lacan, 1962); por eso el cuerpo se concibe como superficie de escritura: al inscribir, el significante recorta,

erosiona y deja una marca, constituyéndolo también como hecho de palabra, hablado y hablante, constituido en relación con el Otro (Vetere, 2009).

Lo simbólico no solo nombra el cuerpo, también lo organiza: delimita zonas, funciones y partes, y al hacerlo produce efectos de captura, es decir, formas en que el sujeto queda tomado por esas marcas; la significantización ocurre cuando algo del cuerpo se eleva a estatuto de significante, de modo que una zona u órgano adquiere un valor privilegiado por lo que representa, mientras que la corporización, señala el movimiento inverso, en el significante entra en el cuerpo y produce efectos reales, no solo de sentido sino también de goce (Miller, 2011).

Por lo tanto, el cuerpo simbólico es producido por los cortes del lenguaje, dejando restos y bordes donde el goce se engancha; Lacadée (2015) lo formula como la exigencia de “encontrar su lengua”, es decir, inventar una manera de decir y de vivir sensaciones inéditas del cuerpo, allí donde el Otro no responde y el sujeto queda confrontado a un real difícil de traducir.

2.3.3 El Real del cuerpo: aquello que se escapa al sentido

En Lacan, lo Real se define por una lógica en la que el deseo, en su indestructibilidad, se enlaza con la ley simbólica y con el concepto (Bell, 2011); ya que, aun cuando Lacan proponga tres registros esenciales para pensar la experiencia humana, subraya que “en el análisis... toda una parte de real se nos escapa” (Lacan, 1953, p.41). Lo Real, entonces, es el punto donde el saber: el sentido, la interpretación, y la articulación significante, tropieza con un límite.

Este límite se reconoce por lo que insiste: lo que retorna, lo que se repite, es decir, lo que fija al sujeto en un circuito. Rabinovich (1995) explica que, cuando Lacan empieza a precisar lo Real, no lo presenta como un real externo a la palabra, sino como “aquello que vuelve siempre al mismo lugar”, y vincula ese retorno con la noción freudiana de fijación: se puede “dar vueltas” (hacer grandes rodeos), pero eso vuelve (p.8). Lo Real, entonces, se manifiesta, como una tenacidad que desarma los arreglos imaginarios y los recursos simbólicos del sujeto.

Por lo tanto, lo Real imprime lo imposible: lo que se sustrae a la representación y al discernimiento, o lo que, cuando parece abrirse como posibilidad, se cierra de inmediato bajo la captura del símbolo y la imagen. Esta imposibilidad es estructural, ya que lo Real “no es un en-sí sustancial”, sino un efecto del corte significativo y de la temporalidad que produce la escansión del significante: lo perdido se circunscribe como tal en el mismo movimiento que lo nombra (Farrán, 2013, p.3).

De esta forma, el registro de lo Real nombra el punto donde el discurso falla, donde el retorno insiste y donde la escritura se vuelve imposible. Su estatuto se prueba por su función como límite y como resto dentro del sistema de ficciones del sujeto, por lo que, no se conquista como un objeto ni se clausura con sentido: se circunscribe, se bordea, y en ese borde se juega la posibilidad de un cambio de posición subjetiva ante lo que, estructuralmente, no cesa de no escribirse (Murillo, 2013).

En Lacan, lo Real del cuerpo se localiza precisamente allí donde el cuerpo se vuelve irreductible al sentido, como una imposibilidad estructural que existe fuera de lo imaginario y lo simbólico. En este sentido, lo real del cuerpo se entiende como aquello por lo cual el cuerpo está ceñido por un agujero que no remite a la anatomía, sino a la condición misma del hablante: allí donde la falta de proporción sexual introduce una imposibilidad que atraviesa la experiencia corporal y la vuelve singular (Peidro & Recalde, 2012, p. 94).

Ese núcleo se hace evidente a través del goce, que Lacan desplaza respecto de la pulsión freudiana al situarlo más allá del principio del placer, nombrando una satisfacción que insiste aun en el displacer y en la repetición producida por el encuentro entre significante y cuerpo. El goce, por lo tanto, concierne al cuerpo, lo compromete como lugar de su localización, pero lo hace bajo una tensión constitutiva porque, aunque el cuerpo se produce por el anudamiento de lo Simbólico, lo Imaginario y lo Real, el goce comparece como aquello que marca ese anudamiento y lo desajusta (Leibson, 2019, p. 461).

Desde esa perspectiva, el cuerpo es una construcción compuesta por imagen, inscripción significativa y una dimensión de pasión que introduce un

exceso: la experiencia subjetiva del cuerpo se juega en el modo en que esas condiciones se sostienen juntas sin alcanzar un cierre completo (Leibson, 2014, p. 318). Por ello, lo Real del cuerpo se experimenta como ajenidad, ya que el sujeto se relaciona con su cuerpo desde una distancia que impide la coincidencia plena; esto se hace visible cuando el malestar se tramita como urgencia corporal y se resuelve por vías de acción directa sobre el cuerpo, articulando modos de satisfacción autoerótica ante lo real del goce (Cellerino & Luzar, 2013, p. 140).

El goce está implicado en la constitución del cuerpo porque, en el ser hablante, el cuerpo se apropia en la medida en que queda afectado por modos de satisfacción que se fijan, se repiten y dejan marcas; es decir, el cuerpo se organiza alrededor las localizaciones de goce que le dan consistencia a la experiencia corporal. Sin embargo, ese mismo goce nunca queda completamente integrado ni a la imagen unificada del cuerpo ni al sentido; por eso introduce una dimensión de exterioridad que desestabiliza al sujeto: el goce se vive como algo que irrumpe, excede o se impone sin que el sujeto lo controle del todo (Leibson, 2019, p. 461).

Por un lado, el goce fálico, que es el goce regulado por la función del significante se vive como satisfacción incompleta, ligada a la repetición y al síntoma; en ese sentido, queda ajena a la idea de un cuerpo completo, porque el cuerpo no logra totalizarlo ni apropiárselo como unidad. Por otro lado, el goce Otro designa una modalidad de satisfacción que no se deja inscribir completamente en el orden simbólico: cuando aparece, suele lo hace en un exceso difícil de nombrar, ubicándose fuera de lo simbólico (Leibson, 2019).

Como consecuencia, el cuerpo se sostiene en un arreglo que nunca concluye: siempre queda un resto de goce que no se integra ni al lenguaje ni a la forma imaginaria del cuerpo. Ese resto explica que el goce retorne en el síntoma como acontecimiento corporal. Reapareciendo como repetición, perturbación, dolor o urgencia en el cuerpo, incluso cuando el sujeto intenta darle sentido o corregirlo desde la voluntad. Por ello, la temporalidad del goce se define por la repetición, ya que insiste más allá del aprendizaje y vuelve sobre un circuito de satisfacción que puede resultar nocivo, con el síntoma como soporte de esa insistencia (Naparstek, 2016). El cuerpo aparece

entonces como una superficie agujereada, donde el goce se distribuye en modalidades singulares, y donde la imagen especular ofrece una consistencia unificante que no logra absorber del todo lo que ahí se desborda (Solimano, 2017).

2.4. Discurso, lazo social y producción de subjetividad

En psicoanálisis lacaniano, el lazo social no se reduce a un vínculo interpersonal ni a un acuerdo entre individuos, sino que se entiende como un lazo discursivo: el modo en que el sujeto queda capturado, nombrado y situado en una trama de significantes que lo precede (Lacan, 1970). Dicho de otro modo, el sujeto se constituye en el campo del Otro, en la medida en que ha sido hablado, inscrito y representado por significantes que le dan un lugar ya que los discursos sociales proponen significantes y lugares de identificación donde el sujeto intenta ubicarse para hacerse reconocer (Jaramillo, 2011, p. 8).

Esta búsqueda toca el núcleo del deseo; Jacques-Alain Miller subraya que el deseo, en su lógica más radical, es un deseo de ser, y por ello un deseo de reconocimiento: “sólo el reconocimiento puede conferirle ser” (Miller, 2011, p.161); por lo tanto, el sujeto se dirige al Otro para obtener una inscripción, para ser contado, ser validado, ser legible. En el Seminario 6, Lacan sitúa esta demanda en el punto donde el sujeto solicita sentido al Otro, pero recibe un sentido desplazado: el deseo se instala sostenido por el malentendido constitutivo del lenguaje y por una exigencia de amor que no se colma (Lacan, 1959).

Sin embargo, ese reconocimiento falla estructuralmente: “no hay Otro del Otro”, lo que implica que no existe una instancia última que asegure sentido, ley y completud; por tanto, el reconocimiento no es pleno, y el deseo se constituye precisamente en la grieta de esa falla (Piasek & Paragis, 2019, p.688). El lazo social, entonces, no descansa en una armonía, sino en una falta, donde el sujeto busca sostener ya que el Otro no puede garantizarlo.

Cuando el reconocimiento no puede estabilizarse por vía simbólica, el sujeto recurre a ficciones e imágenes donde el cuerpo entra en escena como soporte privilegiado del lazo: en el registro imaginario, el cuerpo ofrece una

promesa de unidad y forma, una manera de hacer existir un ser que se escapa. Lacan formula que el sujeto localiza y reconoce el deseo desde su propia imagen y del cuerpo del semejante, por lo que el deseo se organiza en la trama especular y en la mediación del Otro (Lacan, 1953).

Para Lacan, los discursos formalizan el lazo social al organizar posiciones subjetivas, circulación de saber y modalidades de goce (Lacan, 1970); el discurso del Amo, por ejemplo, opera fijando identidades mediante significantes que ordenan y mandan: un S1 se impone, articula un saber y produce un resto de goce donde el sujeto queda hablado por los significantes del Otro y reducido a una identidad prescripta.

La lectura de la matriz amo/esclavo, retomada por Lacan, enfatiza menos la psicología de la lucha y más la estructura de subordinación significativa que determina al sujeto (Dasuky, 2010, p.106), y aunque se asocie a sociedades tradicionales, su operación se refleja en figuras de autoridad discursiva que normalizan identidades y delimitan qué cuerpos resultan reconocibles en un orden social (Galindo-Ramírez, 2021, p.47).

Figura 3 Discurso del Amo



Por tanto, el lazo social es el lugar donde el sujeto intenta hacerse reconocer a través de significantes que lo nombran y lo ubican; pero ese reconocimiento está estructuralmente atravesado por la falta y por la inconsistencia del Otro (Piasek & Paragis, 2019, p.687). Sin embargo, el cuerpo no es sólo imagen para el Otro: es también el punto donde irrumpe un goce que excede toda identificación y muestra el límite del lazo basado en el ideal (Lacan, 1970). El psicoanálisis, en este marco, busca acompañar la invención singular de un modo de lazo que bordeé lo real del goce y permita al sujeto situarse en el campo del Otro sin quedar totalmente capturado por los imperativos del discurso (Miller, 2011, p. 122).

CAPÍTULO 3

Significantes raciales e identificaciones en adultos jóvenes afrodescendientes.

3.1. Del discurso racial a la experiencia subjetiva

El discurso racial se inscribe en el cuerpo, no de forma biológica, pero como un cuerpo escrito por marcas de segregación. Paim-Filho (2022) lo plantea desde la violencia estructural al describir el cuerpo colonizado, que ha sido cosificado, borrado y marcado por la pérdida de autonomía, que intenta gritar y no puede gritar lo que vive. Eso implica que el cuerpo es una superficie de inscripción significativa; con el racismo, el cuerpo del sujeto queda expuesto a una lectura social que lo reduce a signo, y el sujeto se ve forzado a gestionar esa lectura en su economía de goce, en su vergüenza, en su rabia, en su silencio o en su respuesta sintomática.

En esta vía, Kantor-Palant (2019) propone que el color de la piel tiene un valor capital en la formación del superyó y del ideal del yo, mencionando el “síndrome de Michael Jackson” como un significante emblemático para nombrar una tendencia histórica: el blanqueamiento como ideal que se impone por encima de cualquier consideración, es decir, como un mandato que incluso orienta prácticas de transformación corporal y de presentación de sí (p. 98). Esto permite comprender cómo el discurso racial llega a operar como una exigencia superyóica que empuja al sujeto a buscar en el cuerpo: en la imagen y en sus marcas visibles, una vía de reconocimiento ante el Otro, sosteniendo una identificación imaginaria con el ideal dominante que nunca garantiza plenamente la inscripción simbólica ni el acceso a un lugar que se considere socialmente digno (George y Hook, 2021).

El racismo, por tanto, produce configuraciones subjetivas: identificaciones fracturadas, mimetizaciones defensivas, y desvalorizaciones incorporadas; por ejemplo, cuando una etnia desprecia aspectos de otras, el sujeto puede llegar a hacer propio ese desprecio: intenta parecerse al ideal dominante para ser aceptado, pero lo hace a costa de sentir que una parte de sí mismo no vale. Así, queda atrapado entre negar u ocultar aspectos de su identidad para encajar, o vivir en una tensión permanente entre pertenecer y rechazarse

(Castoriadis, 1985, p.17). Kantor-Palant (2019) describe esta dinámica como una forma de “alienación radical” que dificulta aceptar la propia identidad (p. 96)

Desde Lacan, esto puede interpretarse como efecto de un discurso que organiza el goce por la vía de la separación: el Otro aparece como portador de un goce intolerable. Santopolo (2016), retomando la enseñanza lacaniana y a Miller, plantea el racismo como odio al goce del Otro, que en el fondo remite al odio del propio goce que habita al sujeto. Así, la nominación racial no sólo segrega socialmente: segrega también internamente, creando zonas rechazadas de sí mismo que el sujeto trata como extrañas y que retornan como agresividad, angustia e inhibición.

El significante racial se vuelve eficaz cuando es pronunciado desde una posición social con poder; por eso, el poder de racializar no se distribuye de manera igual entre todos: se ejerce desde lugares de privilegio que se presentan como si fueran la norma universal (Paim-Filho, 2022, p.58). Esa autoridad no proviene únicamente del individuo que habla, sino del respaldo de instituciones, tradiciones culturales e historias sociales que legitiman su palabra y hacen que su nominación se parezca evidente (Castoriadis, 1985).

Además, Marinho (2018) muestra cómo el odio racista reaparece a través de los contextos, sólo cambian los gentilicios (“turcos”, “judíos”, “negros”, “árabes”, “indios”), pero hay un resto que retorna (p. 138); Santopolon (2016) lo enlaza con una satisfacción pulsional que no cede ante ideales y que hace hablar a los cuerpos, lo que empuja a buscar tratamientos sociales, entre ellos, la segregación, para lo que se vive como ingobernable (p. 35).

El significante racial se materializa en escenas donde el sujeto está expuesto a ser nombrado: la escuela, el trabajo, la calle y el espacio mediático; Kahn (2018) advierte que, si no hay implicación ni trabajo sobre el legado transgeneracional del colonizador/esclavista/racista, se produce un perjuicio en la escucha de lo traumático colectivo e individual, donde el discurso racial se manifiesta en silenciamiento y negación (p. 152-153).

Por ello, el paso del discurso racial a la experiencia subjetiva ocurre cuando el significante deja de ser sólo una categoría social y se vuelve palabra que

toca el cuerpo con vergüenza, odio, idealización, inhibición y división identitaria; de ahí que el desafío no sea únicamente denunciar el racismo como hecho social, hay que entender cómo ese significante opera al organizar las identificaciones y el goce, y cómo puede llegar a funcionar como una sentencia, o bien abrirse a ser interrogado.

3.2. Modalidades de identificación ante la interpelación racial

La interpelación racial opera como un decir que toca el cuerpo y reordena el lazo social: introduce al sujeto en una trama de miradas, nombres y lugares disponibles. En términos lacanianos, ese nombre opera sobre tres registros: captura una imagen, distribuye posiciones en una red de significantes y deja un resto que no logra inscribirse, devolviendo como afecto, vergüenza, rabia o extrañeza corporal que instauran modos de identificación.

La identificación imaginaria se organiza alrededor de la mirada: el sujeto se ve (y se cree visto) en una escena donde la imagen propia queda comparada con una imagen ideal; aquí, la mirada del Otro, socialmente instituida, establece un régimen escópico que indica quién es visible, cómo es visto y qué valor adquiere esa visibilidad (Tradatti, 2005).

Esta lógica es la del estadio del espejo, donde el yo se constituye como una unidad supuesta, pero bajo el signo de una dependencia respecto del Otro que confirma (o hiera) esa imagen. Cuando la discriminación racial se aborda únicamente desde la identidad, queda atrapada en este plano imaginario y se establece una relación especular con el otro que es competitiva y comparativa que crea un circuito de rivalidad, prejuicio y estigma (Gutiérrez-Cuadrado, 2018).

En esta economía de la mirada, el sujeto intenta sostener una imagen que sea aceptable frente al ideal dominante, pero ese ideal aparece sobredeterminado por jerarquías raciales; Korman (2018) describe cómo el entramado imaginario se organiza alrededor de un alter ego idealizado (por ejemplo, “rubia, alta, delgada”) que funciona como núcleo de aspiración y comparación: cuanto más se intenta alcanzar ese ideal, más se intensifica la experiencia de falta y desvalorización (p. 92).

De esta forma, la división que impone el colonizador organiza la forma en que el sujeto se ve a sí mismo y es visto, apareciendo el mito de “la búsqueda de la carne blanca” como una salida fantasmática: la idea de que acercarse a la blancura, en el cuerpo, la imagen o las maneras, permitiría escapar de la degradación racializada pero donde el reconocimiento que se busca queda condicionado según un ideal racial que jerarquiza cuerpos, vidas y oportunidades de existencia (Sánchez Antonio, 2020, p.181).

En el racismo, la piel se convierte en el soporte visible donde el ideal de blanqueamiento empuja a perseguir una imagen que promete el reconocimiento al precio de una desmentida de sí (Irmã y Degani, 2024); cuando una comunidad interioriza el desprecio entre grupos, el sujeto se ve forzado a una salida que oscila entre la mimetización, para pertenecer, y la división inapelable con el otro (Sánchez Antonio, 2020, p.203).

Si en lo imaginario el sujeto busca ser reconocido por una imagen, en lo simbólico se busca ser nombrado. La identificación simbólica implica, por lo tanto, ser inscripto en una cadena significativa ya sea dentro de la familia, Estado, escuela, nación, etnia, allí donde el sujeto recibe un lugar (Kantor-Palant, 2019).

De esa forma, la racialización entra en el decir del sujeto, en sus afectos y en su modo de habitar el cuerpo, ordenando la manera en que el sujeto se nombra y se imagina, al punto de apoderarse de la mente y convertirse en un filtro para leer cada situación, provocando vergüenza, inhibición, rabia, desconfianza y la sensación de no pertenecer.

Esas marcas pueden impactar en la constitución del yo, afectando su sostén narcisista ya que el sujeto queda expuesto a una mirada social que lo devalúa, y esa mirada puede llegar a interiorizarse como juicio sobre sí mismo (Lebovits-Quenehen, 2020, p. 80).

Por eso, es crucial distinguir entre el aspecto íntimo de la identidad y su dimensión social, ya que la primera toca la singularidad del arreglo identificador; y la segunda remite a la pertenencia y a las coordenadas de lo colectivo, mostrando que el sujeto puede pertenecer socialmente a una categoría y, a su vez, no reconocerse en el lugar simbólico que esa categoría

le asigna; o, inversamente, puede sostener un nombre propio sin que el lazo social se lo reconozca (Clarke, 2000, p. 146).

En el plano social, la identificación se vuelve también una operación de fronteras: pertenecer implica trazar un “nosotros” y, por ende, construir un “ellos”, creando así procesos de categorización, comparación intergrupala y atribución de valor donde se clasifica a las personas en grupos, se comparan esos grupos y se adjudican jerarquías de prestigio o inferioridad (Bruce, 2014).

Sin embargo, esta solución se vuelve un impasse cuando queda encerrada en lo imaginario: la pertenencia solo se justifica en la mirada y en la comparación, de modo que el valor del yo depende del valor del grupo y la diferencia se vive como algo que debe ser negado, expulsado o degradado, reforzando circuitos de estigma, rivalidad y segregación (Gutiérrez-Cuadrado, 2018).

Sol-Rodríguez y García-Valdez (2016) advierten que al revalorizar identidades se corre el riesgo que la relación con el otro se enraíce en un registro imaginario, lo cual alimenta el prejuicio y cristaliza el estigma (p. 103); esto no invalida la dimensión política de las luchas identitarias, pero señala que, para que el trabajo subjetivo sea eficaz, no basta con sentirse orgulloso de una etiqueta impuesta si esa etiqueta funciona como una marca segregativa.

La psicología social describe cómo el estigma degrada, restringe oportunidades y organiza exclusiones; el psicoanálisis, por su parte, permite precisar cómo esa marca se incorpora como un guion identificador, donde el sujeto queda capturado en un modo de existir para la mirada del Otro, o bien en una lucha por desmentirla (Kantor-Palant, 2019). De ahí que el racismo, además de ser un fenómeno social, tenga efectos devastadores en la relación del sujeto consigo mismo y con lo diferente, pudiendo transmitirse incluso de forma transgeneracional (Frosh, 2013, p. 141).

3.3. El cuerpo como superficie de inscripción de la racialización

El colonialismo produce un registro de los cuerpos mediante estrategias de diferenciación y poder: la racialización disciplina e impone un orden sobre los cuerpos, intentando anular su historia, su lenguaje y su experiencia. En este

sentido, el colonialismo funciona racializando cuerpos: los objetiva, los clasifica y los ordena en jerarquías; la racialización se inscribe en el cuerpo, haciéndolo legible para el Otro y fijándolo a una gramática de signos; la piel, los rasgos, el acento, el cabello, que operan como índices de pertenencia o exclusión (Meriño, 2018).

El orden social impone normas de apariencia y de comportamiento que funcionan como condiciones para ser aceptado y tratado con respeto; por eso, la regulación de la imagen es una forma de control, mediante la comparación, la evaluación y las exigencias de buena presencia que deciden quién encaja en el molde exigido, y quién, en cambio, es una amenaza al orden, convirtiendo al cuerpo en un terreno de imposición sobre cómo vestirse, cómo hablar, cómo moverse y cómo ocupar el espacio (Ayouch, 2023, p. 18).

Por ende, la dimensión imaginaria del cuerpo se ve profundamente afectada cuando el cuerpo es capturado por la mirada racializante; Fanon (2009) formula esta experiencia como una sobredeterminación externa del sujeto por su color de piel, reducido a su apariencia, como si toda su verdad estuviera ya decidida por el ojo del Otro.

De esta forma, el cuerpo queda expuesto a un excedente que no se deja reducir a sentido, una dimensión de afecto y goce que se restituye como resto, síntoma y sufrimiento: Hook (2008) plantea que la tenacidad del racismo es también un problema psico-existencial que compromete la manera en que el sujeto habita su cuerpo ya que el sujeto no logra establecer una relación con su corporalidad que ha sido capturada por la mirada del Otro social como signo racializado (p. 145).

Esta captura se intensifica a través de procesos de epidermalización, en los que la piel y los rasgos visibles inscriben en el sujeto la clasificación racial, haciendo que el cuerpo funcione como lugar de exposición; si esa experiencia no encuentra un significante que la ordene o la simbolice, devuelve por vías no discursivas, manifestándose en afectos y perturbaciones corporales que expresan un real que excede la significación y que se inscribe en un malestar corporal (Hook, 2008, p. 151).

En orientación lacaniana, esta dimensión remite al goce: una satisfacción o fijación que no coincide con el bienestar, manifestándose como insistencia en el cuerpo, donde el racismo impone modos de goce y, simultáneamente, intenta rechazar y disciplinar el goce atribuido al Otro: su manera de vivir, disfrutar, hablar, vincularse, vestir, moverse, celebrar y desear (Paim Filho, 2022). En consecuencia, se impone un ideal normativo de goce como medida de lo humano, con la segregación y el racismo como modos de lidiar con un goce supuesto del Otro; un goce que se percibe incompatible o inasimilable, y cuya sola proximidad produce rechazo y violencia (Khan, 2018, p. 156).

En Lacan, el afecto funciona como un índice que marca una perturbación en la relación del sujeto con el significante y, en ciertos puntos, señala el roce con lo real. En ese sentido, el racismo fabrica encuentros insistentes con lo real: el insulto que irrumpe, la sospecha que antecede a toda palabra, el control policial, la burla, la exotización, la exclusión. En cada caso, el cuerpo paga el precio de una violencia que no siempre encuentra simbolización, y que se registra en el cuerpo como una memoria corporal, una marca que insiste (Stephens, 2018, p.318-319).

En este punto, donde el discurso no alcanza a metabolizar lo vivido, emergen afectos que marcan al cuerpo; el racismo aparece como una violencia que perfora la vida cotidiana y produce un sufrimiento constante, ininterrumpido, que toca el alma y los cuerpos; Paim-Filho (2022) lo nombra como un núcleo traumático frecuentemente silenciado, cuyo desconocimiento produce un perjuicio grave para la escucha de lo traumático colectivo e individual, donde el sufrimiento no se aloja sólo en ideas: se experimenta con tensión, sobresalto, vergüenza, rabia, inhibición, e hipervigilancia, que se vuelven corporales porque el cuerpo es el lugar donde el lazo social deja huella (Meriño, 2018).

Por ende, el cuerpo racializado queda instaurado, a la vez, como superficie imaginaria capturada por la mirada y como superficie de lo real, allí donde se escribe lo que no logra simbolizarse: afectos que no se dejan traducir en sentido, tensiones psicosomáticas, sobresaltos, una alerta sostenida. Ahí mismo circula también un goce del lazo social que no se confiesa, pero opera: se organiza como odio, segregación o fascinación; así, el discurso no sólo

nombra: toma el cuerpo, lo administra, fabrica escenas fantasmáticas y hace retornar, en el síntoma y en el afecto, el real de una violencia que insiste (Stephens, 2018, p.326).

3.4. Efectos subjetivos de la exposición a discursos racializados

Los discursos racializados operan como significantes amo que ordenan el campo del Otro, clasificando y fijando sentido sobre el cuerpo; cuando el significante racial circula en el lazo social se infiltra en la economía narcisista del yo y reorganiza sus defensas: el sujeto aprende a leerse a sí mismo desde la mirada supuesta del Otro social haciendo que el esquema corporal se derrumbe y sea reemplazado por un esquema epidérmico-racial donde pasa a ser vivido como un signo de atribuciones que se le implantan (Hook, 2008, p. 149-150).

Así, el yo queda empujado a una vigilancia sostenida del propio cuerpo y de los signos que lo vuelven asimilable para el Otro; Burman (2015) menciona que el sujeto es capturado por una mirada que no sólo observa, sino que (des)articula la identificación al imponer una estructura de (des)reconocimiento que puede volverse sistemática.

Esto abre el terreno para una economía superyóica: “si rindo más, si hablo mejor, si me acerco al ideal dominante, tal vez no sea reducido a ese significante”; el rendimiento deviene, entonces, en un modo de amarrar la fragilidad narcisista producida por la injuria simbólica como una exigencia que busca suturar la falta mediante una prueba de valor (p. 7-8).

Por lo tanto, el juicio racial que rebaja al sujeto se incorpora y funciona como una medida íntima del propio valor, de modo que la autoestima queda capturada por la lógica de la performance, como si el reconocimiento fuese un crédito que hay que ganar; esta exigencia opera como una defensa que intenta suturar la herida narcisista producida por el discurso racializante, pero lo hace al costo de fijar al sujeto en una relación mortificante con el Ideal, donde la prueba de valía no se acaba (Pinto, 2012, p. 4).

En consecuencia, la autovaloración queda atrapada en un régimen de comparación —ideal del yo / yo ideal— donde el valor ya no se juega sólo en “lo que soy”, sino en cómo aparezco y en qué lectura se hace de mi cuerpo

(Ávila-López, 2024, p. 225). El sobreajuste, por lo tanto, es una defensa ante la exposición, un intento de sostener reconocimiento mediante la corrección, la modulación del gesto, y el control del afecto; el yo busca resguardarse en una imagen que es admisible, pero al hacerlo queda aún más dependiente de la mirada; el racismo insiste porque provoca el desacople del cuerpo, y lo exagera al convertir el cuerpo racializado en un punto de fricción permanente (Sol-Rodríguez & García-Valdez, 2016, p. 103).

Desde ahí, el Ideal del yo (Ideal-Ich) queda colonizado por los significantes que el Otro eleva como valiosos. El sujeto racializado puede entonces vivir que el acceso al reconocimiento exige una operación de un blanqueamiento simbólico que implica reordenar tono, gestos, acento, estilos, e incluso elecciones amorosas y profesionales para entrar en el circuito de legitimidad del Otro (Pinto, 2012). El deseo, en consecuencia, tiende a capturarse en la pregunta lacaniana “¿Qué soy para el Otro?” (¿Che vuoi?), pero bajo una condición asimétrica: el reconocimiento se presenta como algo que se concede si el sujeto negocia su diferencia, reduce su singularidad y amortigua aquello que podría delatar la marca (Ávila-López, 2024, p. 227).

De esta forma, la identidad racial se impone, produciendo alienación del cuerpo y de la propia imagen ya que el sujeto queda capturado por significantes que lo representan (y lo reducen) en el campo del Otro. Hook (2020), permite precisar que aquí no está en juego solo un ideal individual, sino una escena fantasmática colectiva: la estructura simbólica con la fantasía del “mito negro” cargado de atributos imaginarios que permite establecer al cuerpo racializado como un signo total y justificar su vigilancia y degradación, circulando como un saber cultural heredado, que se sostiene en instituciones, discursos e imágenes históricas que preceden al encuentro y preparan la mirada sobre el Otro (p.308).

Esta esta lógica puede producir una división subjetiva en el sujeto ya que, por un lado, se sostiene la búsqueda de un Ideal que promete pertenencia; y por otro, se instala una vivencia de deuda permanente, porque el Ideal no se orienta por el deseo singular, sino por un ideal normativo que tiende a borrar particularidades; la promesa de inclusión se paga, por ende, con la renuncia a lo propio (Apartin, 2015, p.2). La racialización, entonces, incide sobre la

articulación entre el Ideal del yo como imagen aspiracional y los mandatos simbólicos que ordenan el reconocimiento, produciendo arreglos en los que el deseo queda capturado por la demanda de ser validado. (Burman, 2015)

En el lazo social, esto implica que la pertenencia está condicionada: el sujeto se siente admitido a condición de no encarnar aquello por lo cual es marcado. El pertenecer a un grupo, una institución, un aula, un trabajo, la calle o incluso los medios, se vuelve entonces una prueba continua, donde la inclusión se compra al precio de atenuar la marca, administrar los gestos, controlar el tono y anticipar la mirada del otro (Derezensky, 2008). En consecuencia, se produce la evitación de escena: donde el sujeto prefiere retirarse o disminuir la exposición allí donde el nombramiento racial se reactiva, donde el cuerpo queda capturado por la mirada o la sospecha y el riesgo de injuria aumenta; por otro, la selección defensiva de vínculos, eligiendo lazos donde la marca no sea interpelada, donde el sujeto no tenga que explicarse, defenderse o cambiar quien es (Hook, 2020, p.311),

Ahora bien, para comprender por qué la pertenencia se vive como condición, hay que situar la lógica segregativa que sostiene la cohesión del grupo; dicho de otro modo: la masa se arma incorporando una parte que se vive como propia y separando otra que debe quedar fuera para que la unidad no se fracture.

En esa operación, lo rechazado se presenta como ajeno y hostil, como si lo odiado fuera ajeno cuando en realidad está implicado en la economía misma del grupo; por eso el racismo no se limita a señalar diferencias: fabrica una frontera que administra quién puede ser contado dentro del grupo y quién queda reducido a resto (Apartin, 2015, p.4).

El odio racial apunta a lo que en el Otro se experimenta como un real insoportable: su modo de gozar, de hablar, de habitar el cuerpo, es vivido como una amenaza o como una sustracción del propio lugar; por ello, el Otro molesta porque encarna algo que desorganiza, algo que hace vacilar la consistencia imaginaria del grupo. Cuando esta lógica se masifica, establece la fantasía de una identidad sin fisuras donde la diferencia debe borrarse y lo

que se resiste a ser asimilado aparece como intolerable (Wainszelbaum, 2023).

De este modo, la segregación aparece como el modo en que se gestiona el borde del lazo social, ya que todo lazo produce límites, pero en el racismo esos límites se administran mediante una separación: quién puede hablar sin ser sospechado, quién puede circular sin ser percibido como amenaza, quién queda fuera de escena, quién debe borrarse (Karpel, 2016). Por ello, pertenecer deja de ser una experiencia de alojamiento y se convierte en una concesión revocable, sostenida a costa de administrar el cuerpo y empobrecer la presencia. Y es allí, que el sufrimiento subjetivo del sujeto racializado se intensifica, cuando pertenecer exige pagar con la domesticación de la singularidad, el lazo ya no aloja el deseo; lo somete (García, 2014, p. 218).

CAPÍTULO 4

Metodología

4.1. Diseño metodológico

Se plantea un diseño fenomenológico que permite indagar qué se vivió y cómo se vivió aquello que comparten quienes atraviesan una vivencia semejante. En este estudio, la fenomenología resulta pertinente porque el propósito es comprender en profundidad cómo se experimenta la incidencia de los significantes raciales del discurso social en la configuración de las identificaciones en adultos jóvenes, atendiendo a los modos en que esos significantes son nombrados, percibidos, apropiados, resistidos o resignificados en la vida cotidiana y en el vínculo con otros.

La investigación se desarrolla en un enfoque cualitativo, orientado a captar significados, vivencias y procesos subjetivos que intervienen en la construcción identitaria a partir de los relatos y las experiencias de los participantes; por ello, el estudio se inscribe en el paradigma interpretativo, el cual plantea que la realidad social es una construcción de sentidos producida en la interacción y situada en contextos socioculturales específicos, comprendiendo los significantes raciales como elementos del lazo social que circulan culturalmente y que pueden incidir en cómo los sujetos se nombran, se piensan y son leídos por los otros.

Asimismo, el estudio asume un alcance descriptivo en función del nivel de profundidad con que se aborda el fenómeno, ya que se orienta a describir los relatos, afectos y sentidos con los cuales los adultos jóvenes elaboran sus identificaciones en relación con los significantes raciales del discurso social, y comprender los procesos mediante los cuales dichas marcas simbólicas se traducen en experiencias de pertenencia, diferencia, reconocimiento o estigmatización.

4.2. Población y muestra de la investigación

La población de interés está conformada por adultos jóvenes de descendencia afroecuatoriana, dado que en este grupo se busca comprender cómo incurren los significantes raciales del discurso social en la configuración

de sus identificaciones. Se empleó un muestreo intencional, seleccionando cinco participantes que, por sus experiencias, permitan profundizar en las formas de vivenciar, nombrar y elaborar la racialización en distintos contextos de interacción.

En esta investigación se asegura la confidencialidad y el anonimato de los participantes mediante el uso de seudónimos, la supresión de información que permita identificarlos y el almacenamiento seguro del material recolectado en dispositivos protegidos con clave, con acceso limitado exclusivamente al equipo investigador.

4.3. Técnicas e instrumentos de recolección de datos

La técnica principal de recolección de datos fue la entrevista, ya que permite acceder a las narrativas y significados que la persona construye sobre su experiencia subjetiva a través de un diálogo guiado de preguntas y respuestas, posibilitando el recuperar información sobre cómo los significantes raciales del discurso social han sido vividos, interpretados e incorporados (o cuestionados) por adultos jóvenes afroecuatorianos en la construcción de sus identificaciones.

La información se recolectó utilizando una guía de entrevista semiestructurada que, a través de preguntas abiertas, explora la autoidentificación racial, el contexto de crianza y socialización para reconstruir cómo se hablaba del color de piel y del origen, qué comentarios aparecían sobre rasgos físicos, quiénes los emitían y cómo fueron vividos emocionalmente.

CAPÍTULO 5

Presentación y análisis de resultados

5.1. Resultados de las entrevistas realizadas

Tabla 1 Resultados obtenidos de las entrevistas

Variables	Subvariables	Preguntas	Categorías
<p>Incidencia de los significantes raciales del discurso social en la configuración de las identificaciones en adultos jóvenes.</p>	Contexto	<p>¿En qué ciudad o barrio creció?</p> <p>¿Cree que haber crecido en ese lugar influyó en la manera en que se hablaba del color de piel?</p> <p>¿Actualmente dónde reside?</p> <p>¿Nota diferencias en el trato o en el discurso social en comparación con el lugar donde creció?</p>	<p>Lugar de socialización</p> <p>Composición sociocultural del entorno</p> <p>Espacios donde ocurre la racialización</p> <p>Comparación entre contextos</p>
	Significantes	<p>¿Qué importancia cree que tiene el color de piel en la vida de la ciudad?</p> <p>En su infancia o adolescencia, ¿recuerda comentarios sobre el color de piel, el cabello, los rasgos físicos o el origen?</p> <p>¿Cómo se sentía o cómo interpretaba esos comentarios?</p> <p>¿Cómo cree que se habla del color de piel o del origen étnico en la sociedad ecuatoriana?</p> <p>¿Cree que existen formas sutiles de racismo que pasan desapercibidas?</p> <p>¿Cree que ha reproducido ideas o discursos racistas, incluso sin intención?</p> <p>¿Qué experiencias le ayudaron a cuestionar esas formas de pensar?</p> <p>¿Qué significa para usted ser una persona afrodescendiente en la actualidad?</p>	<p>Formas de nombrar</p> <p>Agentes y modos de enunciación</p> <p>Estereotipos atribuidos</p> <p>Racismo sutil</p> <p>Valor social del color de piel</p>
	Identificaciones	<p>¿Cómo se considera a sí mismo/a en términos de</p>	<p>Autoidentificación y autonombamiento</p>

		<p>origen e identidad racial o étnica?</p> <p>¿Qué significado tiene para usted esa forma de nombrarse?</p> <p>¿Cree que esos comentarios o formas de hablar influyeron en usted?</p> <p>¿Ha querido cambiar algo de su apariencia para encajar o evitar comentarios?</p> <p>¿Hay rasgos de su identidad que, como adulto joven, significan algo diferente?</p> <p>¿Cómo vive su identidad social en espacios académicos, laborales y sociales?</p> <p>¿Cree que el discurso social sobre el color de piel afecta la construcción de la identidad?</p> <p>¿Siente que ser afrodescendiente ha condicionado sus oportunidades?</p>	<p>Efectos emocionales</p> <p>Procesos de internalización</p> <p>Resignificación identitaria</p> <p>Reproducción de discursos racializados</p> <p>Posicionamiento social e identidad en roles</p>
--	--	---	---

5.1.1 Contexto

Variable: Incidencia de los significantes raciales del discurso social en la configuración de las identificaciones en adultos jóvenes.

Subvariable: Contexto

Pregunta 1: ¿En qué ciudad o barrio creció?

J1: En el centro de Esmeraldas

J2: Nací en Guayaquil, pero también crecí en varias ciudades como Cuenca, Ibarra y Quito porque me cambiaba todos los años de ciudad. Estuve más en la sierra, pero nació en Guayaquil.

J3: Crecí en Esmeraldas, mayormente en muchas partes. Pero por tener un barrio en específico, crecí en La Tolita 2.

J4: En el centro de Esmeraldas.

J5: En la ciudad de Esmeraldas nació en el barrio El Potosí.

Pregunta 2: ¿Cree que haber crecido en ese lugar influyó en la manera en que se hablaba del color de piel?

J1: Sí obviamente influyó, porque en Esmeraldas estaba muy normalizado el racismo, lo cual es algo que ni siquiera es una problemática.

J2: Sí, porque crecí en lugares donde había más personas blancas. La forma en que se referían a nosotros era siempre con términos como “mono” y otras cosas que decían las personas blancas.

J3: Influyó de manera positiva, ya que, en Esmeraldas, la mayor parte o gran parte de la población es más afrodescendiente. Entonces, no hay ese choque cultural, racial raro.

J4: Sí, porque crecer dentro de este de este lugar, eso influye porque esto es ese color de piel forma parte de todo el discurso cotidiano de la ciudad. Al ser una ciudad con una fuerte presencia de afrodescendientes, hay ciertos comentarios que se encontraban muy naturalizados. Aunque eso no dejaba de ser una carga discriminatoria.

J5: La verdad que no, aunque hay varias personas que lo demuestran que sí.

Pregunta 3: ¿Actualmente dónde reside?

J1: Guayaquil.

J2: Buenos Aires, Argentina.

J3: Resido en Guayaquil

J4: Actualmente vivo en la ciudad de Riobamba, provincia de Chimborazo.

J5: En la ciudad de Esmeraldas.

Pregunta 4: ¿Nota diferencias en el trato o en el discurso social en comparación con el lugar donde creció?

J1: Sí, en Esmeraldas, el discurso estaba más naturalizado y menos problematizado, a pesar de que había una fuerte presencia de afrodescendientes. En Guayaquil, especialmente en espacios académicos, el discurso es más crítico, aunque esas prácticas discriminatorias no han sido, no han dejado de estar, ahora son más sutiles.

J2: Sí. Acá hay más personas blancas, entonces el discurso social es muy diferente. En Ecuador, el país se percibe como blanco, aunque la mayoría

son indígenas, y eso cambia la forma de racializar a las personas, como miradas, personas cruzándose de la calle o tocándome el cabello en filas.

J3: Sí, muy diferente. Aquí incluso siento que ya no son los niños, siento que son los mayores, las personas adultas, que se comportan como niños. Hay gente, por un ejemplo pequeño, los conductores de buses a veces no paran porque soy negro, no tengo la cara de un niño bueno, por decirlo así de alguna forma. Entonces supongo que prefieren evitar cualquier situación, pero es muy racial eso. Aparte de estar dentro del bus, hay gente que no se sienta a tu lado y cosas así

J4: Sí, a diferencia de Esmeralda, que fue la ciudad donde crecí, acá las personas lo hacen, por así decirlo, de una forma más sutil, pero igual uno se da cuenta cuando lo miran de alguna forma extraña

J5: Sí, por ejemplo, entre Esmeraldas y Quito siempre hay una burla en cómo las personas bailan, las personas de Quito bailan y cómo las personas de Esmeralda bailan. Siempre hay una disputa que hay, que las esmeraldas se mueren mejor, hay que salsa choke, que hay que el bolón de verde va a ser mejor acá y que en Quito hace.

Análisis: De acuerdo con el testimonio de los participantes, en las comunidades afro el discurso racial circula con naturalidad: se habla del color, se comenta, se compara, y aunque esto ofrece referencias de identificación y pertenencia, permite que el racismo se oculte a plena vista disfrazado de costumbre, chiste o como un comentario sin mala intención, debilitando la posibilidad de nombrarlo.

Análisis general: En estas entrevistas se muestra cómo el discurso social se inscribe en el cuerpo y cómo cada sujeto intenta tramitar esa marca: a veces por la vía del silencio, otras por la vía de la adaptación estética, otras por la vía de la sobre exigencia, y también, en algunos casos por la vía de una reapropiación simbólica de la identidad.

En Esmeraldas, lugar de socialización de la mayoría de los participantes, hay una fuerte presencia afrodescendiente que ofrece cierta familiaridad identitaria pero, también donde existen comentarios sobre el color de piel que se incorporan como parte del paisaje social mediante un

mecanismo colectivo de normalización, que aunque facilita el lazo social, deja un resto subjetivo del malestar que se establece a condición de no nombrarse plenamente, lidiando con ello al callar, minimizar o dejar pasar los comentarios, aun cuando el cuerpo reaccione con dolor.

De acuerdo con el testimonio de los participantes, en las comunidades afro el discurso racial circula con naturalidad: se habla del color, se comenta, se compara, y aunque esto ofrece referencias de identificación y pertenencia, permite que el racismo se oculte a plena vista disfrazado de costumbre, chiste o como un comentario sin mala intención, debilitando la posibilidad de nombrarlo.

Cuando la socialización ocurre en contextos donde la población afro es minoritaria, o cuando se mudan hacia ciudades con un blanqueamiento más marcado, la diferencia se hace aún más evidente ya que el sujeto es mirado, señalado y nombrado desde la extrañeza a través de apodos, insultos y comentarios sobre el cabello o la piel; con ello, los jóvenes aprenden que existe un ideal social de blanquitud y que su cuerpo aparece, injustamente, como algo que debe corregirse o justificarse.

En estos entornos urbanos, el racismo instala un Ideal del yo donde la piel clara funciona como signo de prestigio y éxito; bajo esta lógica lo negro queda empujado al estereotipo donde no se le reconoce como sujeto pleno, lo que le impone un mandato que le exige tener que demostrar más rendir más, destacarse más, para desmentir lo que el Otro ya supone.

Al comparar los contextos, se nota que el racismo cambia de forma, pero no pierde su función estructural de fijar un lugar subjetivo y organizar la vida psíquica en respuesta a esa fijación: donde la negritud es más visible, se expresa con comentarios y jerarquías que se naturalizan y cuando la negritud es minoritaria el sujeto destaca y queda más expuesto a miradas, sospechas y a una exotización del cuerpo.

5.1.2 Significantes

Variable: Incidencia de los significantes raciales del discurso social en la configuración de las identificaciones en adultos jóvenes.

Subvariable: Significantes

Pregunta 1: ¿Qué importancia cree que tiene el color de piel en la vida cotidiana de la ciudad?

J1: Tiene una importancia significativa, ya que esto influye en las relaciones sociales, el trato cotidiano y las oportunidades que se perciben como posibles

J2: Tiene una importancia muy significativa porque influye en cómo nos percibimos y en cómo somos tratados, en las oportunidades que tenemos y en la interacción social.

J3: En la ciudad en la que vivía, en Esmeraldas, no tiene gran importancia en realidad. En la mayoría de las personas y sus círculos siempre hay un familiar de tez negra, un primo, un hermano, un gran amigo, la abuela. Entonces creo que no hay ese tipo de comentarios. Creo que es más entre los niños y su desconocimiento sobre estos temas.

J4: Sí, tenía mucha importancia, porque todavía abre o cierra puertas, aunque no siempre se diga en voz alta.

J5: Yo la verdad no lo veo como algo importante, pero es una raza que la cual deja en lo alto, se podría decir en Esmeralda, o sea, varias personas de raza negra que si simplemente dejan en lo alto lo que sería Esmeralda en nuestra sociedad y lo que sería lo afrodescendiente.

Pregunta 2: En su infancia o adolescencia, ¿recuerda comentarios sobre el color de piel, el cabello, los rasgos físicos o el origen?

J1: Sí, había varios comentarios sobre el color de piel, sobre el cabello y específicamente sobre los rasgos tan marcados que tenemos los afrodescendientes. Estos comentarios venían de compañeros de la escuela, personas del entorno como.

Maestros en forma de bromas y en algunos casos eran adultos cercanos, que muchas veces escuchaban estas bromas como comentarios normales.

J2: Sí, era más que todo de mis compañeros; me decían cosas como “mono” o “tu cabello es raro, duro, no se moja”, y a veces algún comentario de maestra, pero era poco frecuente.

J3: Claro, la infancia siempre tuvo problemas de ese tipo de tema, mayormente en la escuela. Casi en la calle no sucedía eso. En la escuela recibía malos comentarios de los niños que llamaba amigos, pero solo de los hombres. De las mujeres no pasaba eso

J4: Sí, muchas veces me decían comentarios sobre mi tez clara, ya que la mayoría de mis amiguitos tenían solamente la tez un poquito más oscura que yo y por eso me molestaban diciéndome que yo era la blanca, eran mis amiguitos de la infancia, pero también me hacían estos comentarios mis primos, porque obviamente es como que entre todos nosotros yo soy la más clarita, por así decirlo

J5: Personas en nuestra infancia, normalmente en los niños, porque ellos piensan que, porque tener un tono de piel más clarito es como tener más relevancia, más como que superioridad a las personas de a las personas de color.

Pregunta 3: ¿Cómo se sentía o cómo interpretaba esos comentarios en ese momento?

J1: En ese momento me generaba incomodidad, pero tendí a normalizarlos y quedarme callada y no cuestionar de que eran parte de algo que hacía, era parte del día a día.

J2: En ese momento me hacían sentir diferente. Yo sabía que era diferente solo por mi color de piel, pero no sabía que eso era considerado algo malo.

J3: En ese momento era horrible. Creo que incluso llegué a llorar un par de veces.

J4: La verdad, sí me hacían sentir un poco incómoda, porque para mí yo en ese tiempo, de chiquita, niña, yo era negra, y ellos con ese tipo de comentarios me hacían dudar a veces de si de verdad yo formaba parte de mi familia Claro, de pequeña, ¿no? Aunque por fuera trataba de hacérmela fuerte

J5: Antes de la enseñanza de las razas y lo y esas cosas afrodescendientes, pues yo me sentía mal. Obviamente me sentía mal porque

yo quería hasta llegar a cambiarme de color, pero cuando ya nos enseñaron sobre las razas, sobre los afros, mestizos, todo ese tipo de razas, pues ya como que comprendí lo que es ser negro.

Pregunta 4: ¿Cómo cree que se habla del color de piel o del origen étnico en la sociedad ecuatoriana actual?

J1: Creo que todavía se habla desde ciertos estereotipos y algunas desigualdades estructurales, aunque existe un mayor intento de visibilizar y cuestionar el racismo, seguimos un poco estancados.

J2: Ha avanzado, ha mejorado mucho, pero aún se percibe discriminación. Por ejemplo, a veces se asocia a un negro con ladrón, deportista o músico, de manera estereotipada.

J3: Actualmente creo que los temas negativos no son igual de grandes que los positivos en mi perspectiva. Porque una persona que se auto perciba afrodescendiente o negra es una persona demandada. Una persona negra no sabrá bailar, no puede no comer cualquier comida, no puede no saber cocinar, jugar deportes o una serie de requisitos que la gente considera que deberías de tener.

J4: Creo que en la sociedad ecuatoriana todavía se habla del color de piel con muchos perjuicios, aunque ahora se disfrace de bromas o comentarios normales. A las personas de piel más oscura se las sigue asociando con pobreza, poca educación o ciertos trabajos inapropiados, mientras que la piel clara se relaciona con prestigio y éxito. Aunque se diga que todos somos iguales, esas ideas siguen presentes en la forma en la que la gente mira, juzga y trata a los demás.

J5: Todavía existe el racismo, pero ahora es menos.

Pregunta 5: ¿Qué experiencias le ayudaron a cuestionar esas formas de pensar?

J1: La educación. La reflexión personal y el contacto con discursos críticos sobre el racismo fueron claves para cuestionar todas esas prácticas.

J2: Venirme a vivir a Buenos Aires, estar en espacios antirracistas y conocer amigos activistas. Aprendí que no basta con no ser racista, sino que hay que ser antirracista.

J3: Las propias situaciones que yo vivo, lo que vivía de pequeño, creo que la autorreflexión sobre eso me hace considerar que no está bien eso, a pesar de que no es un comentario negativo ni dañino, creo que igual afecta a los demás.

J4: Conocer a otras personas afro, aprender obviamente sobre nuestra historia y reflexionar sobre mi propia vida.

J5: La educación. La reflexión personal y el contacto con discursos críticos sobre el racismo fueron claves para cuestionar todas esas prácticas.

Pregunta 6: ¿Cree que en la ciudad actual existen formas sutiles de racismo que pasan desapercibidas?

J1: Existen formas sutiles de racismo que estas se expresan a través de comentarios, actitudes, exclusiones que suelen pasar desapercibidas.

J2: Sí, muchas veces ni nos damos cuenta porque está tan impregnado, pero sí existen comportamientos racistas sutiles.

J3: Claro, los ya mencionados y situaciones del diario vivir normalmente son... Considero que también por cómo está la situación del país en cuanto a seguridad, la gente evita todo lo que pueda ser un peligro, pero considero que mayormente es con las personas negras.

J4: Acá las personas lo hacen, por así decirlo, de una forma más sutil, pero igual uno se da cuenta cuando lo miran de alguna forma extraña

J5: Sí, creo que inconscientemente en algún momento pude reproducir estas ideas aprendidas socialmente sin una conciencia crítica plena.

Pregunta 7: ¿Cree que en algún momento ha reproducido ideas o discursos racistas, incluso sin intención?

J1: Sí, creo que inconscientemente en algún momento pude reproducir estas ideas aprendidas socialmente sin una conciencia crítica plena.

J2: Antes sí, porque crecí en una familia mayoritariamente blanca que valoraba “arreglar la raza”, pero ahora ya no.

J3: Sí, lo he hecho. No estoy orgulloso de eso, pero lo he hecho intencionalmente, no sé. He agarrado la costumbre de las mujeres indígenas o de cualquier aspecto de la sierra, no sé, llamarlas María, porque es una

costumbre que tiene el país o la gente de la costa y eso es un micro racismo creo

J4: Sí, porque uno crece escuchando ciertas cosas y a veces las repite sin darse cuenta. Por ejemplo, una vez llamé india a una persona indígena, no porque así lo haya querido hacer, simplemente no me acordaba del nombre de la chica Y al momento de llamarla le dije así porque la mayoría de las veces cuando no se acuerdan del mío me dicen negrita porque obviamente acá sí se nota que soy negra.

J5: Pues sí, aunque aquí he visto que más como que lo toman de broma y casi como que las personas no les paran bola eso. Un poco normalizado

Pregunta 8: ¿Qué significa para usted ser una persona afrodescendiente en la actualidad?

J1: Tener mucha resistencia, mucha resistencia, ser muy fuerte al momento de saber quién eres y tener una memoria colectiva.

J2: Es un acto de resistencia política y de aceptación de mi identidad.

J3: Actualmente ser una persona afrodescendiente me parece algo muy bueno, ya que demanda cosas. No puedo ser débil, no puedo tener mañas, no puedo no correr, no puedo no sudar, no puedo ser activo, no puedo no saber cocinar. No puedo muchas cosas que cualquier otra persona podría no saber o no tener. Entonces el estatus de una persona negra ha crecido en cuanto a características. Ya no es solo es negro, ahora tienes que ser el negro, por decirlo de alguna forma.

J4: Ser una persona afrodescendiente hoy, para mí, significa caminar con una historia de resistencia, de comunidad y de orgullo que viene de lejos, pero que se siente todos los días.

J5: Tener mucha resistencia, mucha resistencia, ser muy fuerte al momento de saber quién eres y tener una memoria colectiva.

Análisis: Los testimonios advierten que la racialización se organiza a través de formas de nombrar que operan como significantes de jerarquización social con denominaciones y apelativos que fijan la diferencia mediante el insulto o la burla (“mono”), junto a características del cuerpo convertidas en

etiqueta (“cabello duro/raro”), y comparaciones (“más clarita”), que hacen que el sujeto se experimente a sí mismo como diferente incluso sin comprender el contenido ideológico de esa diferencia.

Los participantes reconocen que el racismo se enuncia, por un lado, de manera directa, abierta y hostil mediante insultos, y la burla, por otro, se expresa mediante bromas, donde se hiere, pero se niega la gravedad; también se evidencia su declaración mediante actos de evitación, toma de distancia, y sospecha, que prescinden de la palabra y convierte al cuerpo en una señal social, por ejemplo, al no detener un bus, no sentarse a su lado, o cruzarse de calle para no pasar junto de ellos.

Análisis General: Los relatos de los participantes ayudan a entender por qué el racismo sutil resulta tan eficaz, en tanto se presenta como una violencia hecha de comentarios supuestamente inofensivos, de miradas que evalúan sin decirlo y de prácticas de exclusión que se ejecutan con discreción, sobre todo en espacios socialmente legitimados donde el racismo se hace más silencioso, y justamente por esa falta de claridad se dificulta la simbolización, porque al no haber un enunciado explícito el sujeto queda con un malestar que no encuentra un significante socialmente reconocido para su queja.

Por lo que se instala a un Otro que parece saber lo que significa existir en un cuerpo racializado, y desde ahí obligan al yo a ubicarse frente a esa mirada, ya sea defendiéndose, adaptándose, o confrontando los estereotipos mediante los que el Otro social interpreta el cuerpo negro y, en ese mismo gesto de interpretación, le asigna un lugar.

Aquí, se vuelve visible también la exotización y fetichización hacia los cuerpos afro que se cuele en gestos concretos de intrusión sobre el cuerpo, por ejemplo, cuando alguien toca su cabello sin consentimiento, y en formas de inclusión instrumental donde la existencia negra se tolera o se celebra como un signo de diversidad, pero sin un reconocimiento pleno del sujeto.

Estos estereotipos producen efectos psíquicos en la persona negra que modelan la imagen de sí y condicionan la forma en que el sujeto se muestra y se ofrece al lazo con los otros, empujándolo a responder frente al guion que

se le asigna, ya sea a través del sobreesfuerzo por demostrar más para ganar legitimidad, de la hipervigilancia en el espacio social para protegerse del juicio, o del repliegue como modo de evitarlo.

Todo ello remite, al valor social del color de piel, donde la piel clara aparece como un capital simbólico, asociada a la superioridad y el éxito que puede traducirse en el deseo de modificar la propia apariencia, pasando el racismo de un discurso externo hacia un ideal incorporado; se trata de la constitución de un Ideal del yo blanqueado, un mandato social que se vuelve íntimo y se organiza en vergüenza y aspiración, rechazo de rasgos propios y la búsqueda de validación.

5.1.3 Identificaciones

Variable: Incidencia de los significantes raciales del discurso social en la configuración de las identificaciones en adultos jóvenes.

Subvariable: Identificaciones

Pregunta 1: ¿Cómo se considera a sí mismo/a en términos de origen e identidad racial o étnica?

J1: Como una mujer negra afrodescendiente.

J2: Como una mujer negra afrodescendiente.

J3: En términos de origen, de identidad racial, me considero y me autopercibo Afrodescendiente.

J4: Como una mujer negra afromestiza

J5: Como un afrodescendiente.

Pregunta 2: ¿Qué significado tiene para usted esa forma de nombrarse?

J1: Nombrarme una mujer negra es como una forma de dar reconocimiento y afirmar cuál es mi identidad. Eso implica aceptar mis historias, mis raíces y toda la carga social y emocional que conlleva ser afrodescendiente dentro de todo el contexto.

J2: Para mí, esa forma de nombrarme es recuperar la palabra como un acto de dignidad.

J3: Para mí esa forma de autodenominarme es ser un descendiente directo de los primeros africanos en llegar a América como tal.

J4: Nombrarme una mujer negra es como una forma de dar reconocimiento y afirmar cuál es mi identidad. Eso implica aceptar mis historias, mis raíces y toda la carga social y emocional que conlleva ser afrodescendiente dentro de todo el contexto.

J5: Que soy negro y vengo de una ciudad que es de una de raza negra, se podría decir que soy de raza negra.

Pregunta 3: ¿Cree que esos comentarios o formas de hablar influyeron en usted a medida que crecía?

J1: En ese momento me generaba incomodidad, pero tendí a normalizarlos y quedarme callada y no cuestionar de que eran parte de algo que hacía, era parte del día a día.

J2: Sí, porque eran parte de cómo me percibía a mí misma. Creaban inseguridades, como dejar de gustarme mi cabello o intentar cambiar la forma de peinarme para que se viera “mejor”.

J3: Claro, para bien. O bueno, no sé, tengo la manía de ver el vaso medio lleno. Entonces, creo que formó carácter a estas alturas. Esos comentarios simplemente no me alcanzan, por decirlo de alguna forma.

J4: A medida que crecía, la verdad, no. O sea, en esos momentos de mi niñez, sí me hacían sentir incómoda, pero no es como que tuvieron un impacto en mi desarrollo,

J5: Pues sí, porque aprendí varias cosas, descubrí varias cosas que fui aprendiendo sobre mi color, sobre la raza.

Pregunta 4: ¿Alguna vez ha querido cambiar algo de su apariencia para encajar o evitar comentarios?

J1: Sí, en algún momento quise cambiar mi cabello para encajar mejor o evitar ciertos comentarios.

J2: Antes sí, quería ser blanca, tener el pelo liso, la nariz más pequeña y ser delgada como los modelos que veía. Ahora ya no.

J3: A estas alturas de mi vida la verdad nada, pero cuando era pequeño normalmente lo que más consideraba era mi cabello.

J4: Sí, de niña quería alisarme el cabello, bueno y lo hice porque escuchaba muchas veces en mi colegio que mi pelo era malo

J5: Sí, antes quería cambiar, mi cabello, incluso de pequeño yo me alisaba el cabello, porque quería tenerlo liso, después ya, me di cuenta que era todo bonito. Eso es lo mejor que uno puede tener de verdad. Es difícil peinarlo, pero es lo mejor.

Pregunta 5: ¿Hay rasgos de su identidad que hoy, como adulto joven, significan algo diferente a antes?

J1: Sí, claro, hoy rectifico mis rasgos físicos como parte fundamental de mi identidad, de mi historia y de la historia de mis antepasados.

J2: Sí, antes veía mi cabello como difícil de tratar y poco atractivo; ahora lo veo como una bendición y un símbolo de resistencia política y aceptación de mi naturalidad.

J3: Claro, antes consideraba que mis labios, por poner un ejemplo, que era lo que más me molestaba de pequeño, era un problema, pero con el tiempo en realidad supongo que es algo normal, algo bueno.

J4: Sí, la verdad es que ahora me siento orgullosa de mi piel y de mi cabello porque son parte de mi historia, de todo lo que he vivido y atravesado.

J5: Sí, ahora es un símbolo.

Pregunta 6: ¿Cómo vive su identidad social en espacios académicos, laborales y sociales?

J1: La vivo con mayor conciencia, aunque en ciertos espacios siento la necesidad de demostrar constantemente mis capacidades.

En lo académico, a veces parecía que no le agradaba a los profesores solo porque soy negra, pero no era claro. En modelaje y publicidad, muchas veces solo estoy ahí por la cuota de diversidad, no necesariamente por mérito.

J2: En lo académico, a veces parecía que no le agradaba a los profesores solo porque soy negra, pero no era claro. En modelaje y publicidad, muchas veces solo estoy ahí por la cuota de diversidad, no necesariamente por mérito.

J3: En académico y laboral es prácticamente el mismo. Comentarios por aquí, pero nada negativo, solo chistes patanadas, porque no es solo en cuanto a mi etnia, es con todas las demás personas. No es yo en específico,

el trato es para todos. Y socialmente en cuanto a calle y situaciones de aglomeración, creo que no hay tanta diferencia.

J4: La verdad soy yo misma, aunque a veces siento que debo demostrar más que los demás Porque desde siempre a la persona negra se me ha tratado de ignorante, de incapaz, de no poder razonar incluso.

J5: Depende mucho del lugar. En espacios donde hay diversidad puedo ser yo sin explicarme. Pero en otros ambientes hay actitudes que me hacen sentir diferente.

Pregunta 7: ¿Cree que el discurso social sobre el color de piel influye en la construcción de la identidad?

J1: Sí, definitivamente sí, el discurso social influye en influye directamente en la construcción de la identidad de los jóvenes, ya que esta moldea la forma en la que esos adultos jóvenes se perciben y se posicionan socialmente.

J2: Sí, claro que influye. Porque al final, desde que uno es pequeño va escuchando cosas sobre el color de piel y eso se te queda.

J3: Sí, afecta bastante, mucho. Decirle a un joven o incluso a un niño que su piel es incorrecta o que está mal tener su tono de piel, es destruirlo, desconstruirlo.

J4: Sí, influye mucho porque los mensajes que se escuchan desde niños sobre el color de piel, la belleza y el origen Hacen que muchos jóvenes crezcan valorándose o rechazándose a sí mismos cuando la sociedad pone a la piel clara como ideal Muchos adultos jóvenes afrodescendientes o mestizos de piel oscura pueden sentir inseguridad o vergüenza de sus rasgos En cambio, cuando hay discursos de respeto y orgullo, ayuda a que construyan una identidad más fuerte y segura.

J5: Sí, el discurso social pesa mucho en la identidad. Porque si todo el tiempo te están mandando mensajes sobre tu color, eso influye, aunque uno después aprenda a pararse firme.

Pregunta 8: ¿Siente que ser afrodescendiente ha influido en sus oportunidades?

J1: La vivo con mayor conciencia, aunque en ciertos espacios siento la necesidad de demostrar constantemente mis capacidades.

J2: Sí, por ejemplo, en el modelaje: todas las modelos son blancas y yo soy la única negra (y a veces hay una asiática). Sé que estoy ahí para cubrir la cuota de diversidad, no necesariamente por mérito.

J3: Creo que solo ha afectado en una, porque una vez trabajé en una construcción. Y en una construcción se necesita gente que sea fuerte, por decirlo de alguna manera, o que tenga resistencia al trabajo árduo. Entonces mi tez me pone como principal opción, es como escoger jugadores en un partido. Siempre van a escoger al que se vea más atlético

J4: Siento la necesidad de demostrar lo que valgo.

J5: He sentido que a veces tengo que esforzarme más para que me tomen igual de en serio, o antes de confiar en mí.

Análisis: Los testimonios de los participantes muestran un conjunto de escenas donde el sujeto se constituye, y se reconstituye en relación con el Otro: un Otro familiar, escolar, institucional y social que nombra, mira, jerarquiza y, en ese acto, inscribe significantes sobre el cuerpo.

Análisis General: Los relatos muestran que la identidad racial condiciona también el acceso a roles sociales; los participantes mencionan que sienten la necesidad de demostrar su valor en ámbitos académicos y laborales que los suponen incapaces o los miden con una vara distinta, buscando legitimar una identidad racial que es puesta en juicio y que se debe negociar con los estereotipos impuestos mediante estrategias de presentación de sí o desde una ética de posicionamiento antirracista frente al discurso dominante.

Las entrevistas dejan ver el modo en que el racismo se internaliza, volviéndose un criterio íntimo de valoración que se evidencia cuando el sujeto desea cambiar la piel, los rasgos o el cabello, o cuando emerge la idea de que ser blanco es el ideal; aquí, puede hablarse de la instalación de un Ideal del yo regulado por la blanquitud: un mandato que organiza vergüenza, aspiración y autoexamen alrededor de la identidad afro.

Así, la autoidentificación aparece como un punto de inflexión entre el nombre impuesto, ya sea desde el insulto, el diminutivo derogatorio, o el estigma corporal, y el nombre elegido, como mujer u hombre negros o afrodescendientes, vinculado a una historia, de pertenencia y resistencia, que implica un desplazamiento desde el significante degradante hacia un significante apropiado, donde la identidad deja de ser solamente una marca sufrida y puede convertirse en una posición subjetiva más elaborada.

Los participantes comparten relatos donde pasan de un deseo de cambiar su piel, sus rasgos, su cabello hacia la posibilidad de una reapropiación simbólica gracias a su propia educación, reflexión y el contacto con discursos antirracistas ya que, si el sujeto puede ponerle nombre a lo que lo nombra, cambia el estatuto de la experiencia: deja de ser pura herida muda y puede volverse material de elaboración.

Este pasaje indica un movimiento de subjetivación, donde el sujeto deja de quedar exclusivamente capturado por el significante del Otro y ensaya una inscripción simbólica propia ya que, al nombrar lo vivido, se abre la posibilidad de elaboración y de producción de sentido; no significa que la violencia desaparezca, sino que el lugar desde el que se la tramita se transforma: el yo ya no se define solo desde la herida, sino también desde una pertenencia que se afirma.

CONCLUSIONES

Los hallazgos muestran que los significantes raciales que circulan en el discurso social, enunciados en forma de insulto, broma, estereotipo, sospecha o exotización, inciden en la configuración de las identificaciones en adultos afroecuatorianos ya que la racialización opera como una interpelación del Otro que fija lugares posibles para el sujeto y deja huellas en el modo de sentirse mirado, reconocido y autorizado socialmente; por ende, la identidad se establece en entre el significante impuesto que degrada y el significante reapropiado que inscribe pertenencia, memoria y dignidad.

La racialización se instala a través de formas de nombrar que exceden la descripción y funcionan como mecanismos de clasificación y jerarquización; los testimonios evidencian un repertorio que incluye insultos directos y diminutivos que, aunque dichos con afecto guardan un carácter denigrante con comparaciones y referencias corporales, que actúan como marcas simbólicas sobre el sujeto.

A nivel enunciativo, el racismo se expresa tanto de forma abierta como mediante modalidades indirectas que lesionan sin asumir responsabilidad mediante miradas evaluativas y prácticas de evitación; no obstante, si el agravio se presenta como chiste o costumbre, se produce una desmentida del daño que empuja al sujeto a callar o incluso a dudar de su propia experiencia, debilitando la posibilidad de respuesta y reconocimiento del sufrimiento.

Los significantes sociales se agrupan en torno a la inferioridad, a la sospecha y a la exotización, que se internalizan como criterios íntimos de valoración y autovigilancia; los testimonios recolectados muestran que la internalización se manifiesta en la sensación de tener que demostrar su valía ante la mirada que los juzga e, incluso, en el deseo de modificar rasgos corporales para aproximarse al ideal social asociado a la piel clara.

Frente a estos estereotipos y las prácticas de exclusión que viven las personas afro surgen, por un lado, respuestas defensivas que se manifiestan en el silencio, la minimización del daño, la dureza de carácter y la hipervigilancia, que funcionan como recursos para no perder el lazo social y reducir la exposición al dolor; por otro, ocurre una resignificación identitaria

donde el sujeto se reapropia de la nominación y reescribe su lugar en el mundo, articulando con orgullo la identidad afro, donde ciertos rasgos corporales, como el cabello, pasan a ser símbolos de resistencia.

Esta transición indica un movimiento de subjetivación donde el significante racial deja de ser únicamente una marca impuesta por el Otro y puede convertirse en una inscripción propia, habilitando una elaboración simbólica que reduce la captura por el estereotipo y fortalece el posicionamiento del sujeto en la sociedad.

REFERENCIAS

- Álvarez, J. M., & Reyes, L. M. (1989). Jacques Lacan: El sujeto en la estructura. *Estudios Filosóficos*, 38, 257–286.
- Andrés, L. (2011). Racismo y discriminación laboral: afrodescendientes en Quito. *Antropología Cuadernos de investigación*, (11), 51-64.
- Apartin, R. (2015). Extimidad. Segregación. Racismo. *Revista Enlaces On Line, Psicoanálisis y cultura*, 21, 1-7.
- Arismendi, A. (2023). ¿Cómo hablar de blancura, blanquitud y blanqueamiento en el contexto latinoamericano? *Tabula Rasa*, (45), 25-46. <https://doi.org/10.25058/20112742.n45.02>
- Astorga, L. (2016). Sobre la construcción de un cuerpo. XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.
- Ávila-López, D. N. (2024). Nuestra paradójica identidad de mezcla: Una mirada desde el psicoanálisis. *Revista Puertorriqueña de Psicología*, 35(2), 224-233.
- Ayouch, T. (2023). “Los cuerpos y los placeres” contraatacan: Dispositivo de sexualidad, dispositivo de raza y queer decolonial en el psicoanálisis. *Calibán – Revista Latinoamericana de Psicoanálisis (RLP)*, 21(1), 14–35.
- Barboza, R., & Zaragocín, S. (Eds.). (2021). *Racismos en Ecuador: reflexiones y experiencias interseccionales*. Friedrich Ebert Stiftung Ecuador.
- Barroso, A. de F. (2012). Sobre la concepción de sujeto en Freud y Lacán. *Alternativas en Psicología (Tercera Época)*, XVI (27), 115-123.
- Beck, S. H., Mijeski, K. J., & Stark, M. M. (2011). ¿Qué es racismo?: Awareness of Racism and Discrimination in Ecuador. *Latin American Research Review*, 46(1), 102-125. <https://doi.org/10.1353/lar.2011.0008>
- Bell, L. A. J. (2011). Articulations of the Real: From Lacan to Badiou. *Paragraph: A Journal of Modern Critical Theory*, 34(1), 105–120. <https://doi.org/10.3366/para.2011.0008>

- Bivort, P. (2022). El concepto de racismo. Discusiones teóricas, definiciones y genealogías. *Cuadernos de Teoría Social*, 8(16), 42–62. <https://doi.org/10.32995/0719-64232022v8n16-135>
- Bleichmar, N. M., Leiberman de Bleichmar, C., & Wikinski, S. (1989). Lacan. Teoría del sujeto. Entre el otro y el gran Otro. En *El psicoanálisis después de Freud; teoría y clínica* (p. 163-189). Paidós.
- Blasco, J. M. (1992). El estadio del espejo: Introducción a la teoría del yo en Lacan. *Espacio Psicoanalítico de Barcelona*.
- Bobbio, N. (2010). La naturaleza del prejuicio. Racismo, hoy. Iguales y diferentes. En *Igualdad* (pp. 187–195).
- Bruce, J. (2014). *Psicoanálisis criollo. Realidades & Ficciones I*, 16.
- Burman, E. (2015). Fanon's Lacan and the traumatogenic child: Psychoanalytic reflections on the dynamics of colonialism and racism. *Theory, Culture & Society*, 0(0), 1–25. <https://doi.org/10.1177/0263276415598627>
- Capetillo, J. (1991). El Otro, lugar de deseo y de goce. *Universidad Veracruzana*, 353-363.
- Carpinelli, J. (2022). El cuerpo en psicoanálisis desde la perspectiva de Freud y Lacan. En *Congreso – Memorias 2022* (p. 162), Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.
- Castoriadis, C. (1985, marzo). Reflexiones en torno al racismo (J. L. Pérez, Trad.). Ponencia presentada en el Coloquio “Inconsciente y cambio social”, Association pour la Recherche et l'Intervention Psychosociologiques. (pp. 15–29).
- Castrillo, L. (2018). La construcción del cuerpo en Jacques Lacan. *Hermenéuticas del cuidado de sí: cuerpo, alma, mente, mundo: I e II*, 181-194.
- Castro, M. V. (2011). Sujeto, verdad y su relación con el yo. *Anuario de investigaciones*, 18, 35-38.
- Cellerino, S., & Luzar, N. (2013). El goce del cuerpo y el cuerpo del goce. *XX Jornadas de Investigación; Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

- Clarke, S. (2000). Psychoanalysis, psychoexistentialism and racism. *Psychoanalytic Studies*, 2(4), 343-355.
- Conde, F. (2017). El cuerpo más allá del organismo: El estatus del cuerpo en el psicoanálisis lacaniano. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, 22(2), 7–22.
- Dasuky, S. (2010). El discurso del amo: de Hegel a Lacan. *Revista Escritos Universidad Pontificia Bolivariana*, 18(4), 100-124.
- De la Torre, C., & Sánchez, J. A. (2012). The Afro-Ecuadorian Social Movement: Between Empowerment and Co-optation. En *Black social movements in Latin America: From monocultural mestizaje to multiculturalism* (pp. 135-150). New York: Palgrave Macmillan US.
- Derezensky, E. (2008). Segregación y racismo. *Virtualia*, 17, 2-5.
- Eidelsztein, A. (2011). Lo simbólico de J. Lacan, o la función del agujero.
- Espinosa, A., & Cueto, R. M. (2014). Estereotipos raciales, racismo y discriminación en América Latina. En E. Zubieta, J. F. Valencia, & G. Delfino (Coords.), *Psicología social y política. Procesos teóricos y estudios aplicados* (pp. 431–442). EUDEBA
- Fanon, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (Vol. 55). Ediciones Akal.
- Farrán, R. (2013). Badiou y Lacan: algunas consideraciones en torno a lo real, la ontología y el concepto de sujeto en la práctica filosófica y psicoanalítica. *El laberinto de arena*, 1(1), 1-28.
- Flores, D. F., & Galarza, A. S. (2024). El racismo y su influencia en el desarrollo social, económico y cultural de poblaciones minoritarias de Cuenca de la provincia del Azuay en el año 2022. *Revista Científica y Arbitrada de Ciencias Sociales y Trabajo Social: Tejedora*, 7(15), 132–147. <https://doi.org/10.56124/tj.v7i14.010>
- Fraga, E. (2013). El problema de la identidad en los estudios poscoloniales. Clasificación racial, historias de las minorías, reconocimiento intercultural. *Astrolabio*, (11), 3-15. <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n11.4123>
- Frosh, S. (2013). Psychoanalysis, colonialism, racism. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 33(3), 141.

- Galindo-Ramírez, J. (2021). La producción social del objeto en el discurso: reproducción y transformación. *Andamios*, 18(47), 45-63.
- Gall, O. (2018). Prejuicio y racismo. En *El Siglo del Prejuicio Confrontado* (pp. 75-109). Routledge.
- García, A. C. (2012). Racialización, racialismo y racismo: un discernimiento necesario. *Universidad de la Habana*, 273, 184-199.
- García, E. D. C. (2014). Subjetividad y racismo: la mirada de las/los otros y sus efectos. En Miñoso, Y., Correa, D., Muñoz, K. (Eds). *Tejiendo de otro modo: feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (p. 211-222). Cauca: Editorial UC.
- George, S., & Hook, D. (Eds.). (2021). *Lacan and race: Racism, identity, and psychoanalytic theory*. Taylor & Francis.
- Giménez, G. (2004). Culturas e identidades. *Revista mexicana de sociología*, 66, 77-99.
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? *Tabula Rasa*, (16), 79–102. <https://doi.org/10.25058/20112742.112>
- Gutiérrez-Cuadrado, I. (2018). Racismo, un legado que produce identificaciones alienantes. *Calibán: Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, 120-122.
- Handelsman, M. (2019). Representaciones de lo afro y su recepción en el Ecuador: Encuentros y desencuentros en tensión. Universidad Andina Simón Bolívar y Editorial Abya-Yala.
- Hewitt, M. (2000). *Welfare and human nature: The human subject in twentieth-century social politics*. Springer.
- Hook, D. (2008). Absolute other: Lacan's 'big Other' as adjunct to critical social psychological analysis? *Social and Personality Psychology Compass*, 2(1), 51-73.
- Hook, D. (2008). The "real" of racializing embodiment. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 18(2), 140–152. <https://doi.org/10.1002/casp.963>
- Hook, D. (2020). Fanon via Lacan, or: Decolonization by psychoanalytic means...?. *Journal of the British Society for Phenomenology*, 51(4), 305-319..

- Hook, D. (2022). The object of apartheid desire: a Lacanian approach to racism and ideology. *Lacan and race: Racism, identity, and psychoanalytic theory* (p. 121-145). Taylor & Francis
- Irmã, M. J. T. B., & Degani, R. (2024). Una cuestión de color: decolonialidad y psicoanálisis. Editora Blucher.
- Izquierdo, J. (2014). La conceptualización del racismo en Michel Foucault. *Interdisciplina*, 2(4), 121–142. <https://doi.org/10.22201/ceiich.24485705e.2014.4.47765>
- Jaramillo, G. P. P. (2011). El sujeto y el lazo social en el psicoanálisis. *Affectio Societatis*, 8(15), 8.
- Johnson, E. (2014). Afro-Ecuadorian educational movement: racial oppression, its origins and oral tradition. *Africology: The Journal of Pan African Studies*, 7(4).
- Kantor-Palant, J. (2019). El superyó piel: Psicoanálisis y racismo. *Psicoanálisis*, (24), 94–101.
- Karpel, P. A. (2016). Acerca de la segregación y el racismo. En XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.
- Khan, A. (2018). Lacan and race. *After Lacan: Literature, theory, and psychoanalysis in the twenty-first century*, 148-164.
- Korman, V. (2018). Determinantes simbólicos e imaginarios de la identidad: Migración, exilio, racismo y xenofobia. *Psicoanálisis*, XL(1–2), 85–114.
- Lacadée, P. (2015). El anudamiento de la imagen del cuerpo y de la lengua en la adolescencia. Seminario de Formación Lacaniana, Nueva Escuela Lacaniana (NEL), Bogotá, Colombia.
- Lacan, J. (1953). Lo simbólico, lo imaginario y lo real. Traducción y notas de R. E. Rodríguez. Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1959). Seminario 6. El deseo y su interpretación. Paidós.
- Lacan, J. (1962). La identificación. Traducción y notas de R. E. Rodríguez. Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1966). Seminario 14. La lógica del fantasma. Traducción y notas de R. E. Rodríguez Ponte. Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (1970). Las formaciones del inconsciente. Nueva Visión.

- Lacan, J. (1983). El estadio del espejo como fundador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos* (Vol. 1). Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (2003). El seminario. Libro 20: Aún (Original publicado en 1981). Paidós.
- Lebovits-Quenehen, A. (2020). El racismo y el control. *Freudiana: Revista psicoanalítica publicada en Barcelona bajo los auspicios de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis*, (89), 79-83.
- Leibson, L. (2014). Para una dialéctica del goce y del cuerpo. Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Leibson, L. (2019). La articulación entre cuerpo y goce: ¿Una dialéctica del síntoma? XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.
- Lisbona, A. (2010). Introducción: Teoría de la identidad social y algunas aplicaciones actuales. *International Journal of Social Psychology*, 25(2), 185-188. <https://doi.org/10.1174/021347410791063796>
- Madany de Saá, M. (2000). Los afroecuatorianos: el racismo y el estigma en los medios de comunicación y la publicidad. Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Makome, V. I. (2009). "Violencia colectiva. Racismo institucional", en Márquez Alonso, I., Fernández Liria, A. y Pérez Sales, P. (coords.), *Violencia y salud mental: salud mental y violencias institucional, estructural, social y colectiva* (pp. 379-388). Madrid: AEN Estudios.
- Marinho, N. (2018). El racismo y el misterio de la repetición. *Calibán: Revista Latinoamericana de Psicoanálisis*, 137-139.
- Merenstein, B. (2001). La construcción de identidad en las minorías: acerca de su importancia y sus consecuencias teóricas. *Araucaria: Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales*, 3(6), 96-112. <http://hdl.handle.net/11441/45864>
- Meriño, R. (2018). Colonialismo, racismo y cuerpo: Apuntes críticos desde Frantz Fanon. *Hermenéutica Intercultural. Revista de Filosofía*, (29), 119–135.

- Miller, M. J. (2011). *Lacanian psychotherapy: Theory and practical applications*. Routledge.
- Moreno, A. M., & Corrales, H. B. Q. (2022). Mestizaje y multiculturalidad: representaciones del racismo estructural. *Perspectivas: revista de ciencias sociales*, 7(14), 611-650. <https://doi.org/10.35305/prcs.v7i14.650>
- Murillo, M. (2011). La hipótesis de los tres registros - simbólico, imaginario, real - en la enseñanza de J. Lacan. *Anuario de Investigaciones*, 18, 123–132
- Murillo, M. (2013). Lo real en psicoanálisis: problema epistemológico, problema clínico. *Anuario de Investigaciones*, 20, 145–149.
- Olmos, A. (2020). Racismo, racialización e inmigración: Aportaciones desde el enfoque de(s)colonial para el análisis del caso español. *Revista de Antropología*, 63(2), e170980. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2020.170980>
- Ortiz, J. M. C., & Toranzo, F. M. (2005). El sí mismo desde la teoría de la identidad social. *Escritos de Psicología-Psychological Writings*, (7), 59-70. <https://doi.org/10.24310/espsiescpsi.vi1.13399>
- Oviedo, A. (2022). Ecuador: racismo y discriminación étnica en el vaivén de la política pública. *Mundos Plurales*, 9(2), 111–133. <https://doi.org/10.17141/mundosplurales.2.2022.5483>
- Paim-Filho, I. A. (2022). Escucha psicoanalítica – Racismo: Un desafío para los psicoanalistas. *Psicoanálisis*, XLIV(2), 55–62.
- Pascale, P. (2010). Nuevas formas de racismo: Estado de la cuestión en la psicología social del prejuicio. *Ciencias Psicológicas*, 4(1), 57–69 <https://doi.org/10.22235/cp.v4i1.111>
- Peidro, S., & Recalde, J. (2012). ¿Qué real del cuerpo en psicoanálisis? *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, 12, 83–95.
- Peiró, M. (2018). Cuerpo e imaginario. *Conclusiones Analíticas*, 5, 77-82.
- Piasek, S. L., & Paragis, P. (2019). Puntos de discontinuidad de la noción de otro en la obra de Jacques Lacan. *XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología-Universidad de Buenos Aires.

- Pineda G., E. (2021). Racialización, negritud y racismo en América Latina. *Revista nuestraAmérica*, 9(17), e5594766. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5594766>
- Pinto, A. L. (2012). Goce del otro: aproximaciones a una lectura lacaniana del racismo. *Pilquen-Sección Psicopedagogía*, (8), 4.
- Pombo, M. D. P. (2002). Estudios sobre el racismo en América Latina. *Política y cultura*, (17), 289-309. <https://polcul.xoc.uam.mx/index.php/polcul/article/view/876>
- Rabinovich, D. S. (1995, 22 de junio). Lo imaginario, lo simbólico y lo real. Universidad de Buenos Aires.
- Restrepo, E. (2024). Racialización, etnización, blanquidad: Horizontes de historicidad y lugarización de la diferencia/desigualdad. *CUHSO*, 34(2), 199–220. <https://doi.org/10.7770/CUHSO-V34N2-ART755>
- Ribadeneira, C. (2001). El racismo en el Ecuador contemporáneo: Entre la modernidad y el fundamentalismo étnico. El discurso del otro. Fundación de Investigaciones Andino Amazónicas (FIAAM) y Ediciones Abya-Yala.
- Rodrigo, M. (2016). La construcción del cuerpo. XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.
- Sacchi, E. (2024). Foucault, la experiencia colonial y el racismo. Notas para descolonizar el archivo. *Res Publica*, 27(3), 305–316. <https://doi.org/10.5209/rpub.87478>
- Sánchez, J. A. (2008). La categoría de “afroecuatoriano” y los rasgos de autoidentificación étnica en censos y encuestas de Ecuador. *Revista Latinoamericana de Población*, 2(3), 119–144.
- Sánchez Antonio, J. C. (2020). Psicoanálisis negro y política de la negritud en Frantz Fanon y Aimé Césaire. En *Contra la invisibilización* (pp. 171–215). Instituto de Investigaciones Sociológicas, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca.
- Santopolo, J. (2016). Pulsión y segregación. Notas para entender el racismo y el fundamentalismo actual. *Revista Conclusiones Analíticas*, (29), 29–38.

- Sarraillet, M. I. (2011.). El sujeto del inconsciente como impersonal y el problema de la responsabilidad subjetiva
- Sahuquillo, I. M. (2006). La identidad como problema social y sociológico. *Arbor*, 182(722), 811-824. <https://doi.org/10.3989/arbor.2006.i722.69>
- Segato, R. L. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: Una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, (3), 11–44.
- Sol-Rodríguez, M., & García-Valdez, R. (2016). Combate a la discriminación e identidad: Una reflexión desde el psicoanálisis. *Culturales*, 4(1), 87–111.
- Soler Castillo, S. (2019). El discurso del racismo: Estructuras y estrategias discursivas. *Colombian Applied Linguistics Journal*, 21(2), 194–207. <https://doi.org/10.14483/22487085.13857>
- Solimano, M. L. (2017). Del síntoma metáfora al acontecimiento de cuerpo. *Revista Virtualia*, 33, 60-61.
- Stangor, C. (2009). The study of stereotyping, prejudice, and discrimination within social psychology: A quick history of theory and research. En T. D. Nelson (Ed.), *Handbook of prejudice, stereotyping, and discrimination* (pp. 1–22). Psychology Press.
- Stephens, M. (2018). Skin, stain and lamella: Fanon, Lacan, and inter-racializing the gaze. *Psychoanalysis, Culture & Society*, 23(3), 310-329.
- Tradatti, A. (2005). Algunas notas sobre el estadio del espejo. En R. Musicante (Ed.), *De las pulsiones. Del narcisismo y del goce* (Serie Comentarios psicoanalíticos 3, 3.^a ed., pp. 65–72). Editorial Brujas.
- Van Dijk, T. A. (2010). Análisis del discurso del racismo. *Crítica y Emancipación*, (3), 65–94.
- Van Dijk, T. A. (2016). *Racismo y discurso en América Latina*. Gedisa Editorial.
- Vetere, E. (2009). ¿Qué es el cuerpo para el psicoanálisis? XVI Jornadas de Investigación, Quinto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología-Universidad de Buenos Aires.
- Wade, P. (2017). Estudios afrodescendientes en Latinoamérica: racismo y mestizaje. *Tabula Rasa*, 27, 23–44. <https://doi.org/10.25058/20112742.443>

- Wainszelbaum, V. (2023). Cancelación, segregación y exclusión desde la perspectiva psicoanalítica. En XIX Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.
- Ycaza, Y. M., Franco Barahona, R. R., Rodríguez Goyez, K. J., & Maldonado Manzano, R. L. (2022). Racismo afroecuatoriano y su incidencia en los medios de comunicación. *Revista Universidad y Sociedad*, 14(6), 649–657.
- Zelis, O. (2016). El orden simbólico y la concepción de símbolo en Lacan y Peirce. In VIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIII Jornadas de Investigación XII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología-Universidad de Buenos Aires.

ANEXOS

Anexo 1: Consentimiento informado

Consentimiento Informado para participantes de la Investigación

Yo _____ con C.I. _____ acepto participar voluntariamente en esta investigación: Incidencia de los significantes raciales del discurso social en la configuración de las identificaciones en adultos jóvenes en el contexto urbano

He sido informado de que el objetivo general de la investigación es analizar la incidencia de los significantes raciales del discurso social en la configuración de las identificaciones en jóvenes adultos en contextos urbanos, por medio de una metodología cualitativa, para comprender los efectos de las categorías simbólicas en la construcción de la subjetividad de los jóvenes adultos negros.

Me han indicado también que tendré que responder preguntas en una entrevista semidirigida la cual tomará aproximadamente entre 15 y 30 minutos.

Reconozco que la información que yo provea en el curso de esta investigación es estrictamente confidencial y no será usada para ningún otro propósito fuera de los de este estudio sin mi consentimiento. He sido informado de que puedo hacer preguntas sobre la investigación en cualquier momento y que puedo retirarme del mismo cuando así lo decida, sin que esto acarree perjuicio alguno para mi persona.

Entiendo que una copia de esta ficha de consentimiento me será entregada, y que puedo pedir información sobre los resultados de este estudio cuando éste haya concluido.



**Presidencia
de la República
del Ecuador**



**Plan Nacional
de Ciencia, Tecnología,
Innovación y Saberes**



SENESCYT
Secretaría Nacional de Educación Superior,
Ciencia, Tecnología e Innovación

DECLARACIÓN Y AUTORIZACIÓN

Yo, **Sánchez Ortiz Aythana Kournicova**, con C.C: # 0803584150 autora del trabajo de titulación: **Incidencia de los significantes raciales del discurso social, en la configuración de las identificaciones en adultos jóvenes afroecuatorianos** previo a la obtención del título de **Licenciada en Psicología Clínica** en la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil.

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tienen las instituciones de educación superior, de conformidad con el Artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de titulación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la SENESCYT a tener una copia del referido trabajo de titulación, con el propósito de generar un repositorio que democratice la información, respetando las políticas de propiedad intelectual vigentes.

Guayaquil, 20 de febrero de 2026

Aythana Sanchez O.

f. _____

Nombre: **Sánchez Ortiz Aythana Kournicova**

C.C: **0803584150**



REPOSITORIO NACIONAL EN CIENCIA Y TECNOLOGÍA

FICHA DE REGISTRO DE TESIS/TRABAJO DE TITULACIÓN

TEMA Y SUBTEMA:	Incidencia de los significantes raciales del discurso social, en la configuración de las identificaciones en adultos jóvenes afroecuatorianos.		
AUTOR(ES)	Sánchez Ortiz Aythana Kournicova		
REVISOR(ES)/TUTOR(ES)	Psic. CI Estacio Campoverde, Mariana De Lourdes		
INSTITUCIÓN:	Universidad Católica de Santiago de Guayaquil		
FACULTAD:	Facultad de Psicología		
CARRERA:	Psicología Clínica		
TÍTULO OBTENIDO:	Licenciada en Psicología Clínica		
FECHA DE PUBLICACIÓN:	20 de febrero de 2026	No. DE PÁGINAS:	82
ÁREAS TEMÁTICAS:	Psicoanálisis, Racismo, Enfoque cualitativo, discurso social		
PALABRAS CLAVES/ KEYWORDS:	significantes raciales; racialización; identificación; discurso social; afroecuatorianos; psicoanálisis		
RESUMEN/ABSTRACT (150-250 palabras):	<p>Este trabajo de titulación analiza la incidencia de los significantes raciales del discurso social en la configuración de las identificaciones en adultos jóvenes afroecuatorianos, sosteniendo que la racialización dejar huellas en la vida psíquica, afectando el modo en que el sujeto se nombra, se posiciona en el lazo social y habita su cuerpo, En coherencia con ello, los objetivos específicos de investigación se orientan a describir las formas de nombrar y modos de enunciación implicados en experiencias de racialización, identificar significantes sociales y procesos de internalización, y examinar movimientos de identificación y resignificación ante estereotipos y prácticas de exclusión. La investigación se desarrolla desde un enfoque cualitativo en el paradigma interpretativo, con diseño fenomenológico, a fin de comprender en profundidad cómo se vive y se significa la racialización por las personas afroecuatorianas. Los resultados evidencian que la racialización adquiere matices según el lugar de socialización y la composición sociocultural del entorno, se identifican formas de nombrar, agentes, modos de enunciación y estereotipos atribuidos; los relatos muestran efectos emocionales, procesos de internalización y tensiones con la propia imagen corporal, junto con movimientos de resignificación identitaria frente a discursos racializados; a partir de la reflexión sobre la reproducción inadvertida de dichas ideas y las experiencias que habilitan su cuestionamiento.</p>		
ADJUNTO PDF:	<input checked="" type="checkbox"/> SI	<input type="checkbox"/> NO	
CONTACTO CON AUTOR/ES:	Teléfono: +593-98963389	E-mail: aythana97@hotmail.com	
CONTACTO CON LA INSTITUCIÓN (COORDINADOR DEL PROCESO UTE)::	Nombre: Colmont Martinez, Marcia Ivette, Mgs		
	Teléfono: +593-4-2209210		
	E-mail: marcia.colmont@cu.ucsg.edu.ec		
SECCIÓN PARA USO DE BIBLIOTECA			
Nº. DE REGISTRO (en base a datos):			
Nº. DE CLASIFICACIÓN:			
DIRECCIÓN URL (tesis en la web):			