



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



Ciencias
Sociales

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE TRABAJO SOCIAL
Monografía Licenciatura en Trabajo Social

**Resistencia y candombe: las vivencias de mujeres
afrodescendientes que participan en comparsa**

Carolina Chaves
Tutor: Natalia Magnone

2025

Índice

Agradecimientos	3
Introducción	4
Antecedentes	6
Delimitación del objeto de estudio	8
Objetivo general	8
Pregunta problema:	8
Objetivos específicos	8
Estrategia metodológica	8
Técnicas	9
Contexto Histórico	10
Aspectos históricos de afrodescendientes y el candombe en Uruguay	10
La colonia	10
Revolución de Independencia	13
Después de la guerra	14
Siglo XX a la actualidad	15
El candombe y las llamadas	17
Apreciaciones teóricas	19
Hallazgos	26
Experiencias y significados	26
Género y procesos de racialización	27
Reflexiones finales	31
Las experiencias de las mujeres afrodescendientes en comparsa	31
Aportes desde el Trabajo Social	33
Bibliografía	36

Aquí nosotras venimos llegando

y todo el mundo nos va escuchando.

Mbala, Mbala, Mbala, Mbala,

Mbala, Mbala, Mbala.

La rica herencia africana que hay en mí

la llevo grabada en mi cuerpo y en mi corazón.

Mbala, Mbala,

la rica herencia africana no quiero que muera conmigo,

por eso pregonó y convivo con mi tambor.

La rica esencia africana que hoy llevo y comparto contigo

se aprende mejor con sonidos de mi tambor.

Mbala, Mbala, Mbala, Mbala,

Mbala, Mbala, Mbala.

(Ramírez, 2016)

Agradecimientos

A mi familia por siempre creer en mí y por su apoyo incondicional en cada momento.

A mi tutora Natalia Magnone que me acompañó en este recorrido complejo y me motivó a continuar en los momentos más difíciles.

A las mujeres afrodescendientes que participaron en las entrevistas, quienes compartieron sus vivencias con generosidad y compromiso permitiendo realizar este trabajo.

A mis amigos que me acompañaron durante todo el proceso con escucha y contención.

Introducción

El presente trabajo se enmarca en la Monografía Final de Grado de la Licenciatura en Trabajo Social, en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República (Plan 2009).

El tema seleccionado se considera de importancia, dado que aborda las experiencias de las mujeres afrodescendientes que participan en comparsas en Uruguay. En el presente, estas mujeres enfrentan desigualdades de carácter estructural que se expresan en procesos de racialización y en las persistentes desigualdades de género. Como mujer afrodescendiente que participa activamente en una comparsa, me interpela de qué manera estas desigualdades estructurales pueden manifestarse también en este espacio cultural y ancestral. Dicha inquietud conforma el punto de partida de la presente investigación, orientada a dar aportes a la comprensión crítica de las experiencias de las mujeres afrodescendientes en la comparsa, considerando este espacio como ámbito de encuentro, expresión y construcción colectiva.

Con el propósito de aproximarnos a la vida de las mujeres afrodescendientes en Uruguay, resulta pertinente observar algunos datos estadísticos que permiten dimensionar sus condiciones sociales. A partir de los datos del Censo Nacional 2023 (Instituto Nacional de Estadística [INE], 2023), se elaboraron los siguientes porcentajes: apenas un 10% alcanzó el nivel universitario como máximo nivel educativo. En relación con la condición de actividad económica, un 46% se encuentra ocupada, mayoritariamente en puestos asalariados (24%) y en menor medida como trabajadoras por cuenta propia (10%). Asimismo, un 13,4% declaró realizar tareas de cuidado de forma exclusiva para algún miembro del hogar, mientras que un 22,5% lo hace de manera compartida. Estos indicadores evidencian cómo se configuran las desigualdades sociales en las diferentes dimensiones de la vida cotidiana, las cuales representan las manifestaciones de la cuestión social. Desde el Trabajo Social, resulta fundamental problematizar y profundizar su análisis desde una mirada crítica. De esta forma, evitar un abordaje fragmentado sobre las vivencias de las mujeres afrodescendientes que participan en comparsas. Así como señala Iamamoto (2003) “El Servicio Social tiene en la cuestión social la base de su fundación como especialización del trabajo. Cuestión social como el conjunto de las expresiones de las desigualdades de la sociedad capitalista madura” (p. 41)

La investigación se organiza en siete capítulos cada uno aportando elementos para comprender la temática.

En el primer capítulo se presentan los antecedentes, recuperando investigaciones previas sobre mujeres afrodescendientes, así como estudios en torno a la afrodescendencia y la cultura del candombe. Este recorrido permite identificar los aportes realizados y, al mismo tiempo, señalar vacíos que justifican la pertinencia de este trabajo.

El segundo y tercer capítulo está destinado a la estrategia metodológica, donde se formulan la pregunta de investigación y el planteo de la temática, además de explicitar las decisiones metodológicas que orientan el estudio. Se trata de una investigación de carácter cualitativo, que busca comprender las experiencias de las mujeres afrodescendientes desde sus propias voces.

En el cuarto y quinto capítulo se realiza un recorrido histórico sobre la vida de la población afrodescendiente en Uruguay, la trayectoria del candombe hasta la actualidad y el Desfile de Llamadas. Este análisis histórico resulta imprescindible para comprender cómo las marcas de la esclavitud, la discriminación y las formas de resistencia cultural se manifiestan en el presente.

El sexto capítulo está dedicado al marco teórico, en el que se presentan las apreciaciones teóricas, es decir, se estudian categorías analíticas seleccionadas, tales como interseccionalidad, matriz de dominación, colonialidad de género, tiempo espiralar, entre otras. Estas herramientas conceptuales constituyen una base fundamental para analizar de manera crítica y situada las experiencias de las mujeres afrodescendientes en la comparsa.

En los capítulos quinto y sexto se expone el análisis de las entrevistas realizadas, en articulación con el marco conceptual previamente elaborado. Allí se destacan los significados que las mujeres atribuyen a su participación en la comparsa, los sentidos vinculados a la transmisión de saberes y la forma en que enfrentan las desigualdades en su vida cotidiana.

Por último, en el séptimo y octavo capítulo se presentan las reflexiones finales, donde se integran los principales hallazgos y se plantean posibles proyecciones tanto para futuras investigaciones como para la práctica profesional en el ámbito del Trabajo Social.

Antecedentes

Para adentrarse en la temática de la presente investigación, se realizó una amplia búsqueda de bibliografía tanto a nivel nacional como regional. Los buscadores utilizados fueron: Redalyc, SciELO, Google Scholar, Colibrí, Dialnet y BIUR.

Para la elaboración de los antecedentes se tomó como principal referencia los aportes realizados por Rodríguez (2010), en el artículo “Representando a mi raza: los cuerpos femeninos afrodescendientes en el candombe”. Cabe destacar que dicho artículo tiene como base las investigaciones realizadas por la autora entre los años 2004 y 2006 en torno al candombe, la danza y los cuerpos que las performan. El objeto de estudio de Rodríguez (2010) es la danza de las mujeres afrodescendientes uruguayas que participan en el Desfile de Llamadas. La autora con un enfoque desde la antropología, realiza un estudio con una mirada fenomenológica donde analiza la agencia de las bailarinas y su experiencia corporal en la performance, utilizando como técnicas la observación participante y entrevistas.

A partir de las investigaciones de Rodríguez (2008), se destacan algunos de los principales aportes que brindan luz al abordaje de la temática. Uno de ellos es la realización del análisis de sus estudios a partir de una perspectiva de totalidad, lo que conlleva a una reflexión respecto a la capacidad transformadora del cuerpo en relación a su entorno social. Asimismo, se comprende que, mediante la danza y el arte, las mujeres afrodescendientes legitiman su cuerpo y cultura frente a una sociedad que las ha estigmatizado. La autora identifica los estereotipos que se encuentran vinculados a las mujeres negras y su danza, los cuales terminan siendo resignificados, generando un cambio sobre ellas mismas y sobre la sociedad que las observa. La comparsa se convierte en un espacio de transformación y resistencia.

De igual manera, el estudio de Conde (2022) "Candombe y resistencia. Mujeres al tambor" es relevante como antecedente para la presente investigación. Tiene como objetivo investigar las experiencias de mujeres tamborileras que tocan Candombe en la Costa de Oro, Canelones, Uruguay. La autora centra su estudio en el tambor como una manifestación cultural históricamente masculina y en cómo las mujeres han irrumpido en estos espacios para resignificarlos, enfrentando barreras de género y resistencia.

Conde (2022) adopta un enfoque cualitativo con metodología de Investigación Acción con componentes participativos. El estudio resalta cómo el Candombe, que originalmente era una expresión de resistencia de la comunidad afrodescendiente, se ha convertido en un espacio de lucha también para las mujeres, quienes históricamente han sido relegadas a roles secundarios en las comparsas.

A nivel regional se tomaron los aportes de la investigación de Meneses (2014) como referencia para comprender sobre los estereotipos y cómo estos impactan en la vida de las personas racializadas. La investigación de Meneses (2014) realizada en Colombia tiene por objeto estudiar las “representaciones sociales sobre afrodescendencia en los procesos de formación de maestros en la Facultad de Educación de la Universidad de Antioquia, 2012-2013” (p. 77). Para el autor, el estudio de las representaciones sociales sobre las personas afrodescendientes permite develar y comprender el lugar que ocupan los mismos en la sociedad.

La ruta metodológica que lleva adelante Meneses (2014) es desde un “paradigma cualitativo con un enfoque sociocrítico tipo explicativo-descriptivo y agenciado por los métodos de la teoría crítica fundamentada en datos y el análisis crítico de discurso” (p. 77). Para llevar adelante la investigación realizó entrevistas en profundidad semiestructuradas y grupos focales de discusión con docentes de la universidad y estudiantes.

Además, se consideró como antecedente la tesis de Molina (2019) “Debajo de la piel: Implicaciones de discursos patriarcales y racistas percibidas por un grupo de mujeres afrodescendientes del distrito central del cantón de San Ramón, Alajuela” provincia perteneciente al Estado de Costa Rica. En la misma, la autora estudia cómo enfrentan las mujeres afrodescendientes las estructuras de poder patriarcales, racistas y capitalistas en su vida cotidiana.

El enfoque de la investigación es interseccional, donde se analizan las manifestaciones de discriminación y resistencia en distintos ámbitos de la vida cotidiana de las mujeres afrodescendiente. La metodología utilizada es cualitativa tomando aportes del feminismo negro para su análisis.

Delimitación del objeto de estudio

Tema de investigación: Las vivencias de las mujeres afrodescendientes en su participación en comparsa, su relación con el género y los procesos de racialización.

Objetivo general

Analizar los significados y experiencias de las mujeres afrodescendientes en la comparsa, considerando cómo sus vivencias en este espacio están atravesadas por el género y los procesos de racialización.

Pregunta problema:

¿De qué manera los significados y experiencias de las mujeres afrodescendientes en la comparsa están atravesados por el género y los procesos de racialización?

Objetivos específicos

1. Explorar las experiencias de las mujeres afrodescendientes en la comparsa, identificando los significados que otorgan a su participación en este espacio.
2. Analizar cómo las vivencias de las mujeres afrodescendientes en la comparsa están atravesadas por relaciones de género y procesos de racialización.
3. Comprender cómo estas mujeres construyen su presencia en la comparsa, considerando los desafíos y oportunidades que encuentran en este contexto.

Estrategia metodológica

Para la realización de la presente investigación se adopta un enfoque cualitativo de carácter exploratorio. Como menciona Della Porta y Keating (2013) “la investigación interpretativa/cualitativa pretende comprender los hechos develando, los significados que los seres humanos atribuyen a su conducta y al mundo exterior” (p. 39).

Para este estudio se desea enfocar particularmente a las mujeres afrodescendientes que participan en comparsas, identificar los significados que estas mujeres otorgan a su participación, así como analizar cómo las relaciones de género y los procesos de racialización atraviesan sus vivencias. Asimismo, se busca comprender de qué manera

construyen su presencia en la comparsa, considerando los desafíos y oportunidades que encuentran en este contexto.

Técnicas

Una vez definida la estrategia metodológica, se tomará la técnica de entrevistas. Esta técnica es la que mejor se ajusta al cumplimiento de los objetivos propuestos para la investigación, como mencionan Taylor y Bogdan (2008):

En este tipo de entrevistas nuestros interlocutores son informantes en el más verdadero sentido de la palabra. Actúan como observadores del investigador, son sus ojos y oídos en el campo. En tanto informantes, su rol no consiste simplemente en revelar sus propios modos de ver, sino que deben describir lo que sucede y el modo en que otras personas lo perciben. (p. 196)

Para definir los sujetos a entrevistar, se consideraron mujeres que se autodefinen afrodescendientes y que han participado en comparsas en distintos roles. Dichos roles se definen por el espacio que ocupa dentro de la comparsa, puede ser el cuerpo de baile, la cuerda de tambores, personajes típicos entre otros. Es de relevancia esta distinción debido a que tradicionalmente se han asignado géneros para cada uno de estos espacios, como han mencionado las autoras Conde (2022) y Rodríguez (2008) en sus respectivas investigaciones, dando lugar a una heterogeneidad de experiencias y vivencias importantes para esta investigación.

La selección se basa en la diversidad de sus trayectorias y vivencias dentro de este espacio, con el objetivo de explorar sus experiencias y las dinámicas que influyen en su participación. Se utilizó la técnica de bola de nieve, con el fin de identificar participantes a partir de redes de contacto y referencias, priorizando aquellas que puedan aportar perspectivas diversas.

Se realizaron 5 entrevistas¹ a mujeres que se autodefinen como afrodescendientes, que residen en diferentes barrios de Montevideo, salvo una de ellas que reside en Ciudad de la Costa. Tres de las entrevistadas participan en comparsas diferentes, mientras que hay dos que participan en la misma. Los roles que desempeñan dentro de la comparsa son

¹ Pauta de entrevista ([Ver Anexo A](#))

diversos: dos se desempeñan como Mama Vieja, una como tamborilera, una como bailarina y la última como vedette. Las edades de las entrevistadas oscilan entre los 30 y los 80 años aproximadamente, esta característica permite recuperar una mirada intergeneracional sobre el candombe, sus sentidos y las transformaciones que han atravesado estos espacios con el paso del tiempo.

Tabla 1: Caracterización de las entrevistadas

Entrevistada	seudónimos	Edad aproximada	Rol en la comparsa	Lugar de residencia	Comparsa de
E1	Syntia	82	Mama Vieja	Ciudad de la Costa	Durazno
E2	Sandra	58	Mama Vieja	Montevideo	Montevideo
E3	Susana	26	Tamborilera	Montevideo	Montevideo
E4	Silvana	40	Vedette	Montevideo	Montevideo
E5	Solange	32	Bailarina	Montevideo	Montevideo

Fuente: Elaboración propia

Contexto Histórico

Aspectos históricos de afrodescendientes y el candombe en Uruguay

La colonia

La comercialización de personas africanas comienza en el siglo XVI, intensificándose durante los siglos siguientes, surgiendo como necesidad económica y social del sistema colonial, que requería mano de obra esclavizada para sostener las actividades productivas en América. En la zona del Río de la Plata, la trata se consolidó en el siglo XVIII, particularmente a partir de la fundación de Montevideo en 1724, ciudad que se convirtió en un puerto estratégico para el ingreso de personas esclavizadas provenientes de África occidental (región que abarca: la costa de Guinea, Senegal, Sierra Leona, Costa de Oro y el Golfo de Benín), y África central (incluye: personas del reino del Congo y la zona de Angola, principalmente de Luanda) (Martínez, 2020).

Durante el período colonial en Montevideo, la vida de las personas africanas y afrodescendientes estuvo profundamente marcada por la esclavitud, pero también por diversas formas de resistencia y construcción de comunidad. Los principales trabajos que realizaban eran en las casas de las familias coloniales, en talleres, panaderías, como aguateros, cargadores en el puerto, y en las chacras en las afueras de la ciudad (Martínez, 2020).

La ideología colonial, era el pensamiento dominante de la época el cual se encontraba respaldado por la Iglesia y las autoridades civiles. En base a dicha ideología se justificaba la esclavitud a través del racismo, la deshumanización y la representación de los africanos y africanas como “inferiores” o “salvajes”. Teniendo como consecuencia la justificación de un trato brutal, castigos físicos, explotación sistemática y leyes que restringían fuertemente la movilidad, la reunión y la expresión cultural de la población negra. Las condiciones de vida de los africanos/as y afrodescendientes estaba determinada por su condición jurídica (esclavizados/as o libertos/as). Las personas esclavizadas no poseían propiedad y eran consideradas como bienes muebles, pero en algunos casos podían acceder al sistema del “peculio”, mediante el cual ahorran dinero y eventualmente lograron comprar su libertad. Los libertos, formaban parte de los sectores más pobres, con trabajos precarios y con dificultades para acceder a la vivienda y propiedad (Martínez, 2020).

Las mujeres africanas y afrodescendientes esclavizadas tuvieron una presencia significativa en el entramado económico y social de la ciudad. Su trabajo fue esencial, mayoritariamente trabajaban como sirvientas en casas particulares, desempeñando tareas como lavanderas, cocineras, planchadoras, nodrizas o criadas de compañía. Estas actividades eran fundamentales para la reproducción de la vida colonial de las familias blancas. Asimismo, algunas mujeres eran alquiladas por sus amos para prestar servicios a terceros, de esta manera, generaban ingresos económicos para los propietarios. Pero también, permitía que algunas mujeres, fuera del control directo del amo, iniciaran vínculos sociales y redes de apoyo entre ellas. También, les permitió, aunque de forma muy excepcional, desarrollar actividades autónomas informales, como la venta ambulante o el lavado de ropa por encargo (Martínez, 2020).

Otro aspecto a destacar de la vida de las mujeres esclavizadas era el peculio, como se mencionó anteriormente.

La práctica común de las mujeres esclavizadas de ofrecer sus servicios en días festivos y domingos generaba dinero para comprar la libertad, mientras que las estrategias de las familias de esclavos para obtener la libertad tendían a agrupar recursos para liberar a la esposa y madre primero. Las mujeres representaban casi el 60 % de las personas esclavizadas liberadas según documentos notariales, un modelo similar al que se halló en otras ciudades coloniales de América.

(Martínez, 2020, p. 104)

Otro aspecto importante es que estas mujeres no solo eran consideradas fuerza de trabajo, además, eran objeto de control sexual y reproductivo. Sus cuerpos eran explotados no solo laboralmente, sino también en términos de reproducción, ya que, los hijos e hijas que tenían nacían con la condición de esclavizados/as. Esta dimensión reforzó la carga de violencia estructural a la que estaban sometidas, complejizando las estrategias que muchas madres esclavizadas desarrollaban para proteger a sus hijos de ser vendidos o separados (Martínez, 2020).

Cabe mencionar que las personas afrodescendientes organizaban su vida cultural en torno a lo que se denominaba “naciones”. Las cuales eran agrupaciones formadas según los orígenes étnicos o regionales de los esclavizados/as, como Angola, Congo o Mina. Estas naciones funcionaban como espacios de sociabilidad, cuidado colectivo y afirmación identitaria, en los que practicaban danzas, cantos, rituales religiosos y el toque de tambores. A través de estas expresiones, se preservaban vínculos comunitarios, se transmitía oralmente la memoria colectiva y se sostenía una religiosidad sincretizada con elementos del catolicismo. Sin embargo, estas reuniones eran visualizadas como una amenaza por las autoridades coloniales, que en diferentes momentos intentaron restringir o controlar su realización, ya que eran percibidas como potencialmente peligrosas o subversivas para el orden establecido (Chagas y Stalla, 2020).

Revolución de Independencia

Durante el proceso revolucionario de independencia que comenzó en 1811, la población esclavizada en la Banda Oriental vivió un momento de gran incertidumbre y redefinición de su rol social. Aunque, su condición jurídica no cambió de inmediato, su situación se volvió ambigua. Mientras se les seguía considerando propiedad de otros, comenzaron a

ser convocados por distintos bandos militares. Los ejércitos tanto patriotas como realistas utilizaron a personas esclavizadas en sus filas, ya sea como soldados o en funciones de apoyo, y muchas veces se les prometía libertad a cambio de su participación activa. En este sentido, algunos esclavizados/as se unían voluntariamente a los ejércitos buscando mejores condiciones de vida. Mientras que otros, se vieron presionados por sus amos, quienes esperaban obtener un beneficio al ceder su “propiedad” a la causa revolucionaria o realista (Trías Cornú, 2020a).

El rol que desempeñaron los afrodescendientes esclavizados/as fue central en el conflicto. Participaron principalmente como soldados rasos, sirvientes de campaña, aguateros, músicos militares, inclusive tareas de logística y transporte en algunos casos. Asimismo, los afrodescendientes libertos participaban del conflicto, debido a su situación de subordinación social (Trías Cornú, 2020a).

Las mujeres afrodescendientes también jugaron un papel importante en este período, algunas acompañaban a los ejércitos como cocineras, lavanderas, cuidadoras o en funciones similares. Otras permanecían en las ciudades, sosteniendo redes familiares y comunitarias fundamentales para la reproducción social del colectivo afro (Trías Cornú, 2020a).

Durante las guerras de independencia, las expresiones culturales afrodescendientes atravesaron un proceso de transformación condicionado por el conflicto bélico, los desplazamientos forzados y la fragmentación de las comunidades. A pesar de ello, muchas prácticas culturales lograron persistir y adaptarse a los nuevos contextos. La música, la danza y el uso del tambor continuaron siendo elementos centrales para la cohesión social y la afirmación colectiva, incluso en medio de la guerra. Estas manifestaciones se reconfiguraron en espacios urbanos, en cuarteles o en hogares donde las personas afrodescendientes vivían y trabajaban manteniendo vivos rituales que combinaban lo festivo, lo religioso y lo político. Si bien las autoridades continuaron ejerciendo vigilancia y restricciones sobre estas expresiones, los cambios sociales, la inestabilidad del período permitieron ciertos márgenes de acción. Las autoras destacan que estas prácticas del siglo XIX contienen elementos funcionales de lo que más adelante se consolidará como candombe, evidenciando una continuidad cultural en clave de resistencia (Chagas y Stalla, 2020).

Después de la guerra

Tras las guerras de independencia las personas afrodescendientes se enfrentaron a un contexto de libertad formal, pero con fuertes limitaciones materiales y sociales. La esclavitud fue abolida oficialmente el 12 de diciembre de 1842. Sin embargo, muchas personas afrodescendientes continuaron sometidas a formas encubiertas de dominación. A pesar de su contribución en las guerras de independencia y posteriormente en la Guerra Grande, las personas afrodescendientes no recibieron tierras, ni indemnizaciones y quedaron mayoritariamente insertas en empleos precarios. Esta exclusión estructural derivó en formas de ciudadanía restringida, donde el acceso a derechos básicos como la educación, la salud, la vivienda digna y la participación política efectiva fue obstaculizado por barreras raciales y sociales persistentes (Trías Cornú, 2020b).

La mayoría de afrodescendientes vivían en condiciones precarias, principalmente en conventillos, ranchos periféricos y zonas rurales pobres. Los hombres eran empleados en tareas de baja calificación: como jornaleros, soldados, obreros portuarios y trabajadores rurales. Las mujeres, en su gran mayoría se desempeñaban como sirvientas, lavanderas, cocineras, parteras y vendedoras ambulantes, en empleos informales y mal remunerados (Chagas y Stalla, 2020).

A partir del siglo XIX se construye el discurso que presenta a Uruguay como una “sociedad sin racismo”, sobre la base de una identidad nacional blanca asociada a la inmigración europea. Esta narrativa ha contribuido a invisibilizar las desigualdades que atraviesan a la población afrodescendiente.

La inexistencia de políticas explícitamente segregacionistas ayudó a fortalecer la autopercepción de pertenecer a una sociedad en donde el racismo y la discriminación no son un problema. Sin embargo, estas cuestiones han estado presentes en ámbitos como la educación, el trabajo, la salud o la vivienda, dificultando el acceso de los afrodescendientes a los mismos derechos que el resto de la población. (Trías Cornú, 2020b, p. 149)

En el contexto republicano de mediados del siglo XIX, el candombe se convirtió en una forma de afirmación identitaria frente a los intentos de blanqueamiento cultural y

represión estatal. Las llamadas y reuniones en los conventillos de los barrios Sur y Palermo jugaron un papel importante en la transmisión cultural (Chagas y Stalla, 2020).

Otras formas de resistencia que se manifestaron fue el uso de la prensa, en particular a través de publicaciones como *La Conservación* (1872) y *La Igualdad* (1873), donde líderes afrodescendientes defendían la ciudadanía plena y denunciaban la discriminación. Estas publicaciones, aunque breves en el tiempo, constituyen en la actualidad testimonios clave de la emergencia de una voz política negra en el país. Asimismo, algunas mujeres afrodescendientes participaron activamente en las sociedades mutuales y asociaciones religiosas, espacios que ofrecían contención y encuentros de participación y liderazgo, como lo fue la Sociedad de Socorros Mutuos fundada en 1872 (Trías Cornú, 2020b).

Siglo XX a la actualidad

A lo largo del siglo XX, la población afrodescendiente vivió en condiciones de exclusión estructural, con acceso desigual a la vivienda, la educación, el trabajo y la participación política. En Montevideo, muchas familias fueron desalojadas de los barrios históricos Sur y Palermo debido a la especulación inmobiliaria. Lo que derivó en una creciente segregación residencial en zonas periféricas con condiciones habitacionales precarias (Chagas y Stalla, 2020).

En el campo laboral, los varones se concentraron en ocupaciones de baja calificación como porteros, trabajadores rurales o militares, mientras que las mujeres afrodescendientes estuvieron sobrerrepresentadas en el trabajo doméstico, muchas veces sin derechos laborales básicos ni acceso a la seguridad social (Trías Cornú, 2020b).

Las estrategias de resistencia de la población afrodescendiente se diversificaron y consolidaron frente al racismo estructural y la marginación social persistente. Emergieron formas organizativas más articuladas que combinaron demandas políticas, culturales y educativas. En el ámbito político, un hito importante fue la fundación del Partido Autóctono Negro en 1936, que se constituyó como un instrumento para disputar el espacio político desde una perspectiva racializada. Aunque de corta duración, este partido simbolizó una voluntad de intervención directa en la vida pública y fue antecedente de futuras articulaciones colectivas (Trías Cornú, 2020b).

El fortalecimiento del candombe como símbolo de identidad y resistencia fue clave. Durante la dictadura (1973-1985), por ejemplo, comparsas como Ansina o Morenada no

solo mantuvieron viva la tradición, sino que actuaron como espacios de sociabilidad, memoria y resistencia frente a un régimen autoritario represivo (Chagas y Stalla, 2020).

Desde comienzos del siglo XXI, y especialmente tras la llegada del progresismo al gobierno con el Frente Amplio en 2005, Uruguay comenzó a transitar un proceso de reconocimiento institucional de las desigualdades raciales. En parte, impulsado por las luchas históricas de las organizaciones afrodescendientes, organizaciones, que habían mantenido una resistencia constante durante el siglo XX, encontraron en este nuevo escenario político una apertura hacia la interlocución con el Estado (Chagas y Stalla, 2020).

Surgieron organizaciones específicas de mujeres como el Departamento de Mujeres Afrodescendientes del MIDES (creado en 2005), que tiene el propósito de visibilizar la necesidad de una agenda propia que articule raza, género y clase. Las mujeres que participan desarrollan un enfoque interseccional, denunciando tanto el racismo como el sexismo institucional. Además, surge la institucionalización de espacios estatales como el Consejo Nacional de Equidad Racial (2018), con fin de fortalecer la presencia institucional de las demandas afrodescendientes dentro de las políticas públicas. Ambas políticas surgieron por presión de la organización de base (Chagas, 2020).

Además, cabe destacar la Declaración del Día Nacional del Candombe, la Cultura Afrouruguaya y la Equidad Racial, el cual se oficializó el 3 de diciembre en memoria del desalojo del conventillo Mediomundo en 1978, como un reconocimiento simbólico de la importancia cultural y política de la población afro (Chagas y Stalla, 2020).

También, es importante señalar la creación del Plan Nacional de Equidad y Afrodescendencia en 2019, el cual busca coordinar y orientar las políticas dirigidas a la población afrodescendiente, estableciendo compromisos estatales (Chagas, 2020). Así como, la inclusión de la variable étnico-racial en los censos nacionales, a partir del censo 2011, por presión de las organizaciones afrodescendientes y como cumplimiento de acuerdos internacionales, se comienza a relevar información estadística sistemática sobre la población afrodescendiente, lo que permite elaborar políticas basadas en datos (Stalla, 2020).

El candombe y las llamadas

El candombe constituye una de las expresiones culturales más representativas de Uruguay, con profundas raíces en la historia afrouruguaya. Esta manifestación cultural ha atravesado múltiples transformaciones históricas y simbólicas que se abordarán a continuación.

El candombe tiene sus orígenes en las expresiones musicales y dancísticas de los africanos/as esclavizados/as traídos al Río de la Plata a partir del siglo XVIII. Montaña (2009) menciona que dichos africanos/as provenientes de más de veinte pueblos distintos, aportaron sus lenguas, religiones, costumbres y prácticas musicales, las cuales fueron amalgamando en un mosaico cultural que dio lugar al candombe. En sus inicios, el candombe constituía un espacio de escape frente a la opresión, un acto de rebeldía que les permitía a los esclavizados/as recrear sus vínculos ancestrales y reanimar su humanidad. (Montaña, 2009)

Por su parte, Cabral (2019) destaca el papel central del candombe como forma de resistencia cultural y preservación de los valores de las naciones africanas que llegaron a Uruguay. No solo constituyó un espacio ritual y comunitario, sino que también, funcionó como un escenario para la construcción de agencia colectiva en medio de los regímenes coloniales de racialización y subalternidad.

A lo largo de la historia, el candombe experimentó distintas etapas de transformación. Se distinguen tres grandes fases: una primera etapa colonial y esclavista; una segunda de sincretismo entre lo africano y lo europeo; y una tercera caracterizada por la incorporación del candombe en ámbitos más amplios de la sociedad uruguaya. (Mundo Afro, citado en Cabral, 2019, p. 538),

En esta primera etapa colonial, el candombe se realizaba en principio en espacios privados denominados Sala de Nación. Estas salas funcionaron como centros de organización social, cultural y religiosa, reproduciendo jerarquías y roles tradicionales como reyes, reinas y príncipes, en los que también se evidenciaba la reelaboración de tradiciones africanas en el nuevo contexto rioplatense (Montaña, 2009).

El término “candombe” figura registrado en 1830 en Uruguay, asociado inicialmente a la “danza de los negros”. Diversos autores han debatido sobre su etimología. Ortiz Oderigo sugiere que proviene del idioma Kimbundu (ka-ndombe), significado “propio de los

negros” , mientras que otros sostienen un origen onomatopéyico vinculado al sonido de los tambores (Cabral, 2019).

En el siglo XX, el candombe ha sido adoptado de forma progresiva por sectores blanco-mestizos, ganando una proyección nacional que culminó en su reconocimiento oficial como parte del patrimonio cultural uruguayo. La declaratoria de UNESCO en 2009 significó un punto de inflexión en su visibilización internacional (Cabral, 2019).

Actualmente, el candombe adquiere sentidos complejos y contradictorios, tensionados entre la patrimonialización, la folklorización, las disputas por la autenticidad y la representación del legado afrodescendiente. Parody (2022) analiza cómo los procesos de patrimonialización global impulsados por organismos como UNESCO pueden al mismo tiempo subvertir estigmas históricos o reproducir lógicas de exotización y folklorización de las corporalidades realizadas. En este sentido, las performances del candombe no sólo remiten a la música y danza, sino que también, expresan complejas configuraciones de raza, género, clase y nacionalidad que se encarnan en los cuerpos afrodescendientes, y que son permanentemente negociados en el espacio público.

A continuación se procederá a abordar particularmente la historia del Desfile de las Llamadas. Este desfile surge de las antiguas “llamadas” realizadas por los afrodescendientes en el Montevideo colonial. Estas tenían el propósito de convocar a los miembros de cada nación africana para sus ceremonias y celebraciones. Desde mediados del siglo XVIII existen registros de estas prácticas, donde los esclavizados/as, con permiso de sus amos, se congregaron en canchitas cercanas a la muralla de la ciudad (Montaño, 2009).

Con el pasar de los años, las Llamadas se transformaron en desfiles más estructurados. Para finales del siglo XIX e inicios del XX, las comparsas de diferentes barrios de Montevideo se visitaban una a otras, consolidando el carácter barrial de esta práctica (Montaño, 2009).

El desfile oficial de Llamadas, como se lo conoce en la actualidad, fue institucionalizado por la Intendencia de Montevideo durante el siglo XX como parte del Carnaval oficial, siendo en febrero de 1956 el primer desfile oficial. Consolidándose como un concurso que se realiza anualmente los primeros jueves y viernes de febrero por los barrios Sur y Palermo. (Directores Asociados de Espectáculos Carnavalescos Populares del Uruguay [DAECPU], 2011a)

Las comparsas de candombe están conformadas por diferentes personajes y secciones que articulan el desfile. Entre los personajes típicos se encuentran la Mama Vieja, el Gramillero, el Escobero y los bailarines del cuerpo de baile. La cuerda de tambores, integrada por los tambores chico, repique y piano, constituye el núcleo musical de la comparsa (Montaño, 2009).

Cada uno de estos roles posee un significado simbólico particular, evocando distintas dimensiones de la herencia africana y de la historia afrodescendiente en Uruguay. Tal es así, que la Mama Vieja representa la memoria de las mujeres mayores de la comunidad; el Gramillero simboliza el saber ancestral; el Escobero purifica el camino de la comparsa; mientras que la cuerda de tambores marca el pulso vital del candombe. (Montaño, 2009)

Apreciaciones teóricas

En el presente capítulo se desarrollarán diferentes conceptos teóricos que permiten analizar y establecer las mediaciones necesarias para comprender las vivencias de las mujeres afrodescendientes en el ámbito de la comparsa.

Los planteos del feminismo negro constituyen una base teórica y política fundamental para comprender las múltiples dimensiones de la opresión que enfrentan las mujeres racializadas. Esta corriente crítica, surge de la necesidad de visibilizar que las experiencias de las mujeres negras no pueden ser comprendidas ni a partir del feminismo hegemónico blanco ni desde los movimientos antirracistas liderados por varones. En este sentido, se retoman los marcos conceptuales propuestos por Angela Davis (1981), Kimberlé Crenshaw (2022) y Patricia Hill Collins (2012) esenciales para comprender las formas históricas y contemporáneas en que raza, género y clase se articulan en las vidas de las mujeres negras.

Angela Davis (1981), en su estudio sobre la esclavitud y el trabajo de las mujeres negras en Estados Unidos, plantea que la opresión de estas mujeres se sustentó en una triple dimensión: fueron consideradas simultáneamente fuerza productiva, reproductiva y objeto sexual. Esta configuración histórica no sólo les negó su humanidad, sino que estructuró formas particulares de dominación que continúan operando en el presente. El sistema esclavista, al mercantilizar la reproducción y despojar a las mujeres negras de su

rol materno, sentó las bases para una violencia racializada y sexualizada que permanece naturalizada. Su análisis permite identificar cómo el racismo y el sexismo se articulan desde las raíces del capitalismo moderno, configurando cuerpos subordinados según jerarquías coloniales.

Desde esta mirada crítica, Kimberlé Crenshaw (2022) propone el concepto de interseccionalidad como herramienta analítica para comprender cómo las distintas formas de opresión (racismo, sexismo, clasismo) no actúan de manera separada, sino que se interrelacionan y producen experiencias específicas de exclusión. La autora cuestiona los marcos teóricos y legales que piensan las discriminaciones de forma aislada. La interseccionalidad, en ese sentido, no es la suma de variables, sino una forma de desarmar las lógicas que construyen esas exclusiones estructurales. Como señala Crenshaw (2022):

Las experiencias a las que se enfrentan las mujeres Negras no están delimitadas por los márgenes tradicionales de la discriminación racial o de género, tal y cómo se comprenden actualmente, y que la intersección del racismo y del sexismo en las vidas de las mujeres Negras afectan sus vidas de maneras que no se pueden entender del todo mirando por separado las dimensiones de raza o género. (p. 71)

Mientras, Davis visibiliza la raíz histórica de estas opresiones y Crenshaw ofrece una herramienta para entender su persistencia institucional.

Patricia Hill Collins (2012) aporta una epistemología situada desde la experiencia vivida de las mujeres negras. La autora sostiene que estas experiencias, lejos de ser anecdóticas, constituyen un saber colectivo que desafía los discursos dominantes, “las experiencias particulares que acumulamos viviendo como mujeres negras en Estados Unidos pueden estimular una conciencia distintiva con respecto a nuestras propias experiencias y a la sociedad en general” (Collins, 2012, p. 103). Este conocimiento encarnado permite desmontar las estructuras de dominación a través de lo que denomina la “matriz de dominación”, en la que las categorías de opresión se configuran de forma simultánea y relacional (Collins, 2012).

Desde esta perspectiva, el Feminismo Negro no se limita únicamente a la denuncia de las múltiples opresiones, sino que construye formas alternativas de conocimiento y resistencia.

En conjunto, los aportes de estas autoras permiten comprender cómo ciertas subjetividades han sido históricamente excluidas de los marcos teóricos y políticos, al mismo tiempo que proponen herramientas conceptuales y epistemológicas fundamentales para el análisis de las múltiples dimensiones de la opresión.

Mientras los feminismos negros permiten comprender cómo las opresiones se articulan de forma simultánea en los cuerpos de las mujeres negras, el concepto de colonialidad del poder, desarrollado por Aníbal Quijano (2014), ofrece un marco estructural para entender cómo esas opresiones están históricamente organizadas y sostenidas por una matriz global de dominación. Esta categoría resulta fundamental para analizar el lugar que ocupan los cuerpos racializados en la historia de América Latina y en la configuración del orden moderno.

Para Quijano (2014), la colonialidad no se reduce al proceso histórico de la colonización, sino que constituye un patrón de poder que se mantiene vigente en las formas actuales de organización social, económica, política y epistémica. Este patrón se basa en una clasificación social jerárquica, impuesta durante la conquista, que estableció la idea de “raza” como criterio central para organizar el trabajo, el conocimiento, la autoridad y la subjetividad. Como afirma el autor, “la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista” (p. 779), actúa como principio de diferenciación y subordinación de los cuerpos.

Uno de los aportes clave del autor es evidenciar que la modernidad, lejos de ser un proyecto emancipador, está históricamente vinculada al colonialismo, a la esclavización de poblaciones africanas y a la imposición de una racionalidad eurocéntrica. Por lo tanto, la colonialidad del poder, no es un residuo del pasado, sino una lógica que organiza las relaciones de poder en el presente, a través de la racialización estructural. En este marco, los cuerpos afrodescendientes han sido históricamente ubicados en los márgenes de la ciudadanía, el conocimiento legítimo y los derechos sociales, en tanto portadores de una diferencia que ha sido sistemáticamente inferiorizada (Quijano, 2014).

La matriz de poder colonial que Quijano describe articula cuatro ejes fundamentales: el control del trabajo, el control de la autoridad, el control de la subjetividad y el control del conocimiento. Estos ejes se sostienen en una jerarquización racial que define quiénes ocupan posiciones dominantes y quiénes son relegados a espacios de subalternidad. En este sentido, la racialización no es sólo un proceso cultural o simbólico, sino un mecanismo concreto de distribución desigual de recursos, legitimidad y valor social (Quijano, 2014).

Los aportes de Quijano (2014) son fundamentales para desnaturalizar las jerarquías sociales contemporáneas y comprender cómo las categorías de raza y género no son esencias biológicas, sino construcciones históricas que sostienen sistemas de dominación.

Desde la perspectiva crítica planteada por Quijano (2014) con el concepto colonialidad del poder, emergen los feminismos decoloniales, una corriente que busca descentrar el eurocentrismo epistémico, cuestionar los límites de los feminismos hegemónicos en América Latina, y visibilizar las experiencias de mujeres racializadas, indígenas, negras, pobres y no heteronormadas, frecuentemente excluidas del discurso feminista dominante (Lugones, 2008).

Para abordar la mirada crítica del feminismo decolonial, se toman los aportes de Lugones. Para la autora, el sistema moderno/colonial no sólo organizó jerarquías raciales, sino que también impuso una matriz de género binaria, jerárquica y heterosexual como parte integral de su lógica de dominación. Como señala Lugones (2008):

Entender los rasgos históricamente específicos de la organización del género en el sistema moderno/colonial de género (dimorfismo biológico, la organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales) es central a una comprensión de la organización diferencial del género en términos raciales. (p. 78)

En las sociedades indígenas precoloniales, existían otras formas de organización social y de relaciones de género que fueron interrumpidas por la colonización. El proyecto civilizatorio europeo, al instaurar un sistema sexo/género rígido, racializó y sexualizó los cuerpos de forma diferencial, asignando funciones sociales desiguales según la clasificación colonial (Lugones, 2008).

Desde esta mirada, la “mujer” no es una categoría universal, sino una construcción colonial que invisibiliza la diferencia racial, epistémica y cultural. Lugones (2008) insiste en que las mujeres racializadas no fueron ubicadas en el lugar que la modernidad asignó a las mujeres blancas burguesas, sino que fueron construidas como cuerpos serviles, disponibles para la reproducción, la violencia sexual y el trabajo forzado. Por eso, hablar de “patriarcado” sin atender a la colonialidad implica borrar las formas específicas de opresión que operan sobre las mujeres negras e indígenas. Su propuesta implica una descolonización del feminismo, que reconozca la pluralidad de experiencias femeninas, y rompa con las categorías universales heredadas de la modernidad occidental.

A partir de este horizonte crítico, Yuderkys Espinosa amplía y profundiza estas discusiones, situándolas en el contexto del feminismo latinoamericano contemporáneo. Para Espinosa (2016), los feminismos hegemónicos en América Latina, incluso los denominados “feminismos populares” o “latinoamericanos”, han tendido a reproducir formas de exclusión al construir una categoría de mujer abstracta, desligada de las condiciones materiales e históricas de las mujeres negras, indígenas y del sur global. En su crítica a la institucionalización del feminismo, señala que las agendas estatales o académicas muchas veces desactivan la potencia política del pensamiento feminista crítico. Debido a que sólo incorpora ciertos discursos que resultan funcionales a los marcos coloniales. Para la autora:

Este ideal de “unidad en la opresión” [...] sigue operando como comodín para legitimar cualquier tipo de empresa y objetivos con la ilusión de que sirven a los intereses comunes, incluso cuando estos objetivos muestran como único fin el logro del bienestar y la profundización de las diferencias de privilegios de clase y raza” (Espinosa, 2016, p. 145).

La autora propone superar el enfoque centrado exclusivamente en el género, para avanzar hacia una comprensión más compleja de la dominación a partir de lo que denomina matriz de opresión o matriz de colonialidad, dónde género, raza, clase y sexualidad se articulan de forma inseparable. Desde su perspectiva, el género no debe pensarse como una diferencia entre hombres y mujeres, sino como una tecnología de poder impuesta por el proyecto colonial que clasifica y distribuye los cuerpos de manera desigual. Esto

permite desplazar los marcos teóricos heredados del feminismo blanco-occidental y construir un pensamiento feminista situado, que parta de las experiencias y saberes de las mujeres históricamente subalternizadas (Espinosa, 2016). Las ideas presentadas por Espinosa revelan una reinterpretación de los aportes realizados por Collins para América Latina, donde cobran relevancia los conceptos de epistemología situada y la matriz de dominación.

En esta línea, Ochy Curiel (2019) a través del pensamiento del feminismo decolonial problematiza lo que denomina “la metodología feminista”. La autora plantea que el conocimiento debe problematizarse desde una postura ética-política, siendo fundamental reflexionar y cuestionar sobre qué conocer, desde qué punto de vista y con qué fin se produce ese conocimiento. La reflexividad de una perspectiva decolonial no se trata solo de definimos en la producción de conocimiento, sino que también presupone una decisión de postura en la construcción del conocimiento que debe considerar la geopolítica, la raza, la clase, la sexualidad, el capital social, entre otras. (Curiel, 2019)

Cabe destacar que en las posturas poscoloniales hegemónicas del feminismo se produce una re-colonización del saber, ya que se estudia al sujeto como un objeto y con categorías analíticas que reproducen posturas eurocéntricas. Estudiar los aportes de Curiel (2019) permite visibilizar la importancia del compromiso militante en la producción de conocimiento, al identificar que el feminismo decolonial no se limita al debate teórico, sino que se funda en una praxis política.

Tanto Lugones (2008) como Espinosa (2016) plantean que la tarea del feminismo decolonial no es únicamente añadir “nuevas voces” al discurso hegemónico, sino desestabilizar las lógicas coloniales que estructuran los saberes, los cuerpos y las políticas. Asimismo, Curiel (2019) ilustra y reflexiona sobre la importancia del compromiso militante al momento de producir conocimiento y no continuar reproduciendo conocimiento colonial. En este sentido, sus aportes no se limitan a una crítica externa al feminismo blanco, sino que constituye una intervención epistemológica profunda que cuestiona las categorías, los lenguajes y las formas de producción del conocimiento en los espacios académicos y militantes.

Un aspecto a destacar, es que los aportes de estas autoras permiten complejizar el análisis iniciado por los feminismos negros y la teoría de la colonialidad del poder, incorporando la dimensión del género como eje constitutivo de la dominación moderna.

Los aportes de Leda Maria Martins (2021) permiten abordar críticamente las formas en que los cuerpos racializados despliegan estrategias simbólicas, estéticas y políticas para reinscribirse en el espacio social.

Leda Maria Martins en *Performances do tempo espiralar* (2021), propone una lectura del cuerpo desde la experiencia afro-diaspórica, la cual desafía la hegemonía de la escritura como forma de transmisión de conocimiento. Como explica Martins (2021) si consideramos que la mayoría de los africanos provenían de sociedades que no tenían la escritura manuscrita ni impresa como medio principal para inscribir y difundir sus diversos conocimientos, podemos afirmar que toda una plétora de conocimientos [...] fue restaurada y transmitida a través de [...] las inscripciones orales y corporales, la escritura realizada por el cuerpo y la voz en la dinámica del movimiento.

Además, Martins (2021) introduce el concepto de tiempo espiralar, el tiempo puede experimentarse ontológicamente como movimientos de reversibilidad, expansión y contención, no linealidad, discontinuidad, contracción y relajación, simultaneidad de las instancias presente, pasada y futura, como experiencias ontológicas y cosmológicas que tienen como principio básico el cuerpo no en reposo. Esta concepción del tiempo como una temporalidad no lineal desborda la lógica occidental del tiempo progresivo. Esta temporalidad permite pensar la memoria no como un archivo fijo, sino como una práctica performativa que se actualiza en el presente mediante el cuerpo.

Para Martins (2021) el cuerpo es como un archivo vivo, capaz de narrar historias, memorias y saberes silenciados por la colonialidad del saber. En su enfoque, las prácticas performáticas de origen afrodescendiente —como la danza, la música, la ritualidad o el movimiento— no son simples expresiones culturales, sino modos de existencia, transmisión y resistencia. A través de gestos, ritmos y desplazamientos, el cuerpo resignifica el territorio, produce comunidad e interviene en el orden colonial del tiempo y la historia.

A lo largo de este capítulo se presentó un recorrido teórico que permite abordar de manera crítica y situada las experiencias de las mujeres afrodescendientes en contextos

atravesados por relaciones de género y procesos de racialización desde un enfoque crítico decolonial.

Hallazgos

El presente análisis se llevó a cabo a partir de las entrevistas realizadas en conjunto con las diferentes categorías teóricas que se desarrollaron en el marco de la investigación.

Experiencias y significados

Para comenzar, se entiende que la comparsa constituye un espacio esencial en la vida de las entrevistadas, formando parte de su identidad y cotidianeidad. No se trata de una práctica aislada, sino que de una dimensión constitutiva de la cultura del candombe en Uruguay. Cuando se les consultaba sobre los significados para ellas sobre su participación de las comparsas, todas respondieron sobre el candombe, frases como: “toda mi vida siempre estuve vinculada con el candombe por mi familia. Muchos familiares siempre salieron en comparsas” (Susana, comunicación personal, 2025) , “el candombe en sí es como parte de mi cultura, cultura familiar y demás” (Syntia, comunicación personal, 2025) o “El candombe para mí, que es una forma de vida, es cultura, es herencia ancestral” (Silvana, comunicación personal, 2025) Estas respuestas denotan la casi imposibilidad de las entrevistadas de determinar la comparsa como un espacio exclusivo separado de todo lo que involucra a la cultura del candombe.

Como señalan las participantes, formar parte de la comparsa excede el rol que cada una desempeña, debido a que involucra el legado de la africanidad, la ancestralidad y la transmisión de valores a través de la danza, la música y el compartir comunitario. Una de las palabras que se repite en las entrevistas es “transmisión”. Como bien menciona Silvana “el candombe se basa en la transmisión, en lo que vos lleves adentro y en lo que transmitas para afuera” (comunicación personal, 2025).

Desde la perspectiva de Leda Maria Martins (2021), la cultura del candombe puede leerse como un conocimiento afro-diaspórico que se mantiene vivo en la memoria corporal y performativa. Cada golpe de tambor y cada movimiento danzado representan un archivo vivo de resistencia cultural heredado de los esclavizados/as. En este sentido, el candombe no se limita a ser una expresión artística: es también un acto de amor, de lucha y de resistencia frente al tiempo y a las desigualdades estructurales. De esta forma señala Susana “y bueno, también me siento como con una responsabilidad también”

(comunicación personal, 2025). La “responsabilidad” ilustra cómo a través del tiempo, se debe mantener la resistencia, la herencia y legado de una cultura que se va transformando, pero persiste. Además, otra entrevistada señala que:

Vos estás representando tu raza, tus ancestros y la realidad que fue hace 1000 años atrás. Hay gente que no lo entiende, que no lo sabe que la mama vieja, que es la más vieja de la comparsa, pero no sabe cómo es la historia, no sabe que la mama vieja, una son la representación de los sabios, de los viejos, los esclavos, de nuestros ancestros. (Sandra, comunicación personal, 2025)

Asimismo, retomando a Martins (2021), lo compartido por las entrevistadas, reafirma la idea de que la comparsa puede pensarse como una manifestación del tiempo espiralar: cada performance reactualiza la memoria ancestral, resignificando el legado cultural al tiempo que se transforma y se adapta a nuevas condiciones.

La participación en la comparsa también aparece como un espacio de transformación subjetiva. Algunas entrevistadas expresan que este ámbito les permitió vencer la timidez, adquirir confianza en el manejo de sus cuerpos y apropiarse de un espacio público de expresión. Un ejemplo claro, lo que menciona una de las entrevistadas:

Es un proceso interno que yo tuve que animarme a hacer eso no es, no sé, todos somos diferentes, pero a mí en lo particular, yo tuve que como que juntar fuerza de voluntad, de perder vergüenza, deshacerme de muchos prejuicios para recién poder animarme a hacerlo. Y una vez que empecé. Y también como que cambió una parte de mi vida, porque nada después que ya sabes que lo puedes lograr, que ya sabes que estás segura de eso. Y sentirme segura de que lo que hago tiene valor. (Solange, comunicación personal, 2025)

Género y procesos de racialización

Sin embargo, emergen tensiones vinculadas a los estereotipos de género y a la desvalorización del trabajo de las mujeres en comparación con los tamborileros. Algunas de las entrevistadas comentaron explícitamente situaciones que vivieron:

Me parece que he sentido que, por ser una mujer gorda, sí creo que me he sentido encasillada. En varias cosas, sobre todo al principio, por lo menos con el tema del vestuario. Por tener cierto tipo de cuerpo te ponen cierto tipo de ropa cuando no tendría por qué ser así específicamente. (Solange, comunicación personal, 2025)

Otra de las entrevistadas señaló que, en su juventud, su participación se vio limitada por la responsabilidad de los cuidados domésticos y familiares. Aquí resulta pertinente el aporte de María Lugones (2008) y Yuderlys Espinosa (2016), quienes identifican el género como dimensión constitutiva de las desigualdades coloniales, reproduciendo jerarquías que subordinan a las mujeres racializadas. Quedan resaltados los estereotipos de las mujeres negras, lo que se espera de ellas: que bailen, que sientan la danza, que sean delgadas para ser vedette. Pero que no se acerquen a los espacios que se entiende que son de los varones, ellos siempre tienen la última palabra. Algunas frases que se destacaron fueron:

Ponen a mujeres [...] en un cargo, pero en realidad cuando ella toma una decisión después viene el machito y le dice que no. Y la coreógrafa dice, a mí esta vedette no me gusta, cuando se supone que es la coreógrafa y viene el otro, pero como es la voz del varón, es el dueño o lo que sea ya no se tiene en cuenta. (Solange, comunicación personal, 2025)

“tuve unos años sin salir porque mis hermanos, cuando empezaron a salir las bailarinas del barrio, por ejemplo, les hacían traje de Rumbera y no me dejaban mostrar las piernas” (Syntia, comunicación personal, 2025).

Las mujeres mayores entrevistadas tienden a individualizar estas desigualdades, considerándolas como una cuestión de carácter personal más que estructural. En contraste, las mujeres más jóvenes las reconocen como problemáticas sociales vinculadas al machismo y al racismo presentes tanto en la comparsa como en la sociedad en general.

A partir de lo propuesto por Aníbal Quijano (2014), es posible definir la comparsa como un espacio afro-centrado, en tanto en ella se transmiten valores, saberes y memorias que colocan a la cultura afrodescendiente en una posición de centralidad. Cabe destacar que

en ella también se disputan sentidos ya que se encuentra enmarcada dentro de una sociedad predominantemente eurocéntrica. Esta centralidad afrodescendiente no está exenta de tensiones, especialmente en torno a los roles de mayor visibilidad, como las vedettes, y en la participación de personas blancas. Asimismo, las entrevistadas realizan dos planteamientos que apuntan directamente a cuestionar y reflexionar si en la comparsa hay una afro-centralidad real:

Porque también hay mujeres blancas que no se dan cuenta que se tienen que correr. ¿A veces viste? Nuestro espacio correte. Cede el espacio, de ahí hablamos de la famosa sororidad y todo lo demás. Bueno, sororidad con las negras.”
(Susana, comunicación personal, 2025)

Otra es “entonces me parece que sí, es un lugar en el que la comparsa se tiene y las mujeres negras nos tenemos que apropiar de que ese lugar es nuestro y estaría bueno que siempre sea la protagonista (Susana, comunicación personal, 2025).

Tal como sugiere Ochy Curiel (2019), la inclusión en estos espacios requiere de un componente reflexivo: no se trata de excluir a las personas blancas, sino de que comprendan la significación profunda de su participación, respetando la centralidad de la cultura afro. En este marco, la sororidad no puede ser entendida de manera homogénea; es necesario reconocer las implicaciones raciales y cuestionar actitudes que reproducen desigualdades, incluso dentro de las mismas mujeres afrodescendientes.

Todas las entrevistadas distinguen entre su participación en la comparsa y el momento de las llamadas. Si bien este desfile sintetiza el esfuerzo de todo un año y representa un momento de fiesta y transmisión cultural, también es percibido como un espacio atravesado por tensiones. Como dicen ellas mismas “hoy en día es un desfile comercial. En realidad, o sea, ya no es ni cerca de lo que era. Pero bueno, sin duda es un día que sí te genera un montón de emociones” (Susana, comunicación personal, 2025), “mucho comercialización, bien esta el dicho: el candombe es de los negros y lo disfrutan los demás” (Sandra, comunicación personal, 2025).

Entonces para mí en el carnaval, en las Llamadas no se reproduce exactamente, lo que para mí es el candombe. O sea, si yo le tuviera que recomendar a alguien [...]

Te recomendaría ir a las calles, a los barrios, a las familias, a las familias negras (Solange, comunicación personal, 2025).

El carnaval, las llamadas es una competencia y si hay competencia hay negocios. Y con el tema del negocio es algo que también, reclamó mucho, hablo mucho que el tema de que el dinero que gana el Estado uruguayo con todo, con esa competencia, con ese negocio, no lo devuelve, como quien dice, a las personas afrodescendientes. (Solange, comunicación personal, 2025)

Por un lado, se celebra como un evento de orgullo cultural; por otro, se critica la creciente mercantilización que convierte la práctica en espectáculo para turistas, restándole significación comunitaria. Algunas entrevistadas expresan incluso temor ante la posibilidad de “si no lo hacemos nosotros va a venir alguien y nos lo va a robar” (Susana, comunicación personal, 2025). Este fenómeno puede leerse desde las críticas de los feminismos decoloniales, que advierten cómo las expresiones culturales racializadas son folklorizadas y despojadas de su densidad política.

Dos entrevistadas resaltan que las comparsas de otros departamentos, fuera de Montevideo, otorgan gran importancia a la representación del candombe y al reconocimiento del legado afro. No obstante, también subrayan la centralidad de barrios históricos como Sur y Palermo, donde se conserva un conocimiento ancestral transmitido intergeneracionalmente. Este reconocimiento al valor cultural de esos territorios reafirma la noción del candombe como archivo vivo y colectivo.

Sin embargo, las mujeres afrodescendientes enfrentan mayores dificultades de ingreso y reconocimiento en comparación con los varones, lo que implica que deban demostrar de forma más exigente su talento para ser visibilizadas. Un ejemplo claro, es lo que relata Susana:

Siendo tamborilera el cuestionamiento del ver como toca está presente siempre, no en la comparsa que estoy ahora, pero en cualquier otro lugar, o sea, cualquier otra batea que yo voy con mi tambor ya se me quedan mirando solo por ser mujer

y tener un tambor ¿a ver cómo toca? ¿a ver cómo lo hace? (comunicación personal, 2025)

Las entrevistadas mayores señalan que la situación ha cambiado con el tiempo y que las mujeres han logrado acceder a espacios antes negados, lo cual marca una transformación significativa. No obstante, persiste la necesidad de visibilizar las desigualdades de género y raciales que atraviesan la comparsa. Una de las entrevistadas los expresa de la siguiente forma como se ha vivido los cambios:

Es heavy, pero hoy en día se puede decir que está mucho más cuidado ahora en la parte femenina de nuestra comparsa que hace unos años atrás. Fue una tremenda lucha, lucha hasta media lucha como silenciosa, pero las mujeres no paran [...]. De a poquito fuimos como mechándonos, entender de que somos parte de, no solamente el candombe y los tambores literalmente. (Silvana, comunicación personal, 2025)

En clave de Martins (2021), esta dinámica puede comprenderse como un proceso en espiral: se mantienen los valores ancestrales mientras se transforman aquellas prácticas que reproducen racismo y desigualdad de género.

Reflexiones finales

Las experiencias de las mujeres afrodescendientes en comparsa

Como punto de partida es necesario aclarar que, considerando las características de esta monografía, las reflexiones que se presentan constituyen una forma de aproximación al conocimiento lo cual abre la posibilidad de futuras indagaciones más profundas. Asimismo, como mujer afrodescendiente que participa en comparsa, resultó imprescindible mantener una vigilancia epistemológica constante, que permitiera suspender la vida cotidiana junto con los prejuicios, aportando a una comprensión mediada por la teoría. En cuanto a la selección del marco teórico, se le dio prioridad a bibliografía producida académicamente por mujeres afrodescendientes. Esta decisión,

además de ser metodológica, constituyó una postura ético-política con el fin de contribuir a generar una lectura situada y en correlación con los objetivos de la investigación.

Los objetivos planteados en el marco metodológico se cumplieron. En relación con el primero de ellos, se comprende que las experiencias de las mujeres afrodescendientes en la comparsa poseen un carácter simbólico fundamental en sus vidas. Están cargadas de significado, ya que a través de ellas se sostiene un legado ancestral. La comparsa, como expresión cultural del candombe, se constituye en un espacio de resistencia, lucha y transmisión de saberes. En este sentido, tal como plantea Leda María Martins (2021), las memorias afro-diaspóricas no se archivan en un tiempo lineal, sino que se transmiten de forma performática a través del cuerpo, actualizando en el presente experiencias pasadas que se proyectan al futuro.

La investigación permitió reconocer el carácter político de este ámbito: a través de la danza y de la musicalidad de la cuerda de tambores, se expresa una lucha por la defensa de la cultura y de la identidad afrouruguaya.

En lo que respecta a las relaciones de género y a los procesos de racialización que atraviesan la vida de las mujeres afrodescendientes en las comparsas, sus relatos evidenciaron múltiples situaciones que reflejan problemáticas estructurales presentes en la sociedad. Tal como refiere Angela Davis (1981), las opresiones de género y raza no se viven de manera aislada, sino de forma entrelazada en la vida cotidiana. En este sentido, las entrevistadas mostraron una creciente conciencia sobre estas desigualdades y la búsqueda de formas de cuestionarlas y transformarlas. Reflexionar sobre las prácticas cotidianas que reproducen racismo y desigualdad de género se presenta como un aspecto central en el carácter político de la comparsa. Este proceso de cuestionamiento se articula con los cambios sociales en el último siglo en torno a la equidad de género, lo que ha permitido visibilizar actitudes, significados y simbolismos vinculados al rol social de las mujeres. Dichos avances son resultado de las luchas feministas que, a través de una persistente acción colectiva, lograron colocar estas discusiones en la agenda pública. Movilizaciones como el 8M, cada vez más multitudinarias, permiten comprender los cambios que también impactan en la cultura del candombe.

Actualmente, colectivos como Mizangas y Afro Redes trabajan desde un feminismo antirracista, aportando acciones concretas con el objetivo de reconocer y fortalecer el

protagonismo de las mujeres negras en distintos espacios. En este sentido, se recupera lo planteado por Patricia Hill Collins (2012), quien sostiene que las experiencias de las mujeres negras producen una epistemología particular que combina lucha, resistencia y creación de saberes colectivos.

El fortalecimiento de roles como el de la coreógrafa en la toma de decisiones sobre el cuerpo de baile de la comparsa, constituye un ejemplo claro de acción práctica que promueve cambios hacia una sociedad más justa, sin perder de vista la conservación de las tradiciones. Si bien el número de entrevistas realizadas fue reducido, se evidenció el carácter transformador de la comparsa como espacio de empoderamiento personal y comunitario. La capacidad de agencia se manifestó en aprendizajes subjetivos como confiar en una misma, perder la vergüenza, animarse a “soltar el cuerpo”, disfrutar de la danza y asumir la responsabilidad en la transmisión cultural. Estos procesos implican una transformación subjetiva con efectos empoderadores, que resignifican los estereotipos impuestos históricamente sobre las mujeres negras en la comparsa.

A medida que la cultura del candombe gana visibilidad y popularidad, se generan tensiones en torno a la disputa por su significado. El Desfile de Llamadas constituye un punto clave para comprender esta relación: desde la mirada de las mujeres afrodescendientes, el evento ha ido perdiendo su sentido originario para verse atravesado por lógicas de espectáculo y mercantilización. Este proceso despierta el temor a “perder lo nuestro”, en tanto la sociedad eurocéntrica tiende a folklorizar y comercializar el candombe, convirtiéndolo en un atractivo turístico. Como advierte Aníbal Quijano (2014), la colonialidad del poder sigue operando al apropiarse de elementos culturales subalternizados para insertarlos en el mercado. En las últimas ediciones, los palcos preferenciales llegaron a costar entre 60 y 100 dólares (Museo del Carnaval, 2025), lo que refuerza la exclusión y distancia a la propia comunidad afrodescendiente de un espacio que históricamente les pertenece. Repensar estas prácticas desde un nivel institucional, y sobre todo a partir de las voces de quienes participan, se vuelve un desafío indudable para resguardar el valor cultural y político del candombe.

Aportes desde el Trabajo Social

Para avanzar en estas reflexiones resulta pertinente recuperar la definición de Trabajo Social propuesta por la Federación Internacional de Trabajadores Sociales:

El trabajo social es una profesión basada en la práctica y una disciplina académica que facilita el cambio y el desarrollo social, la cohesión social, el empoderamiento y la liberación de las personas. Los principios de justicia social, derechos humanos, responsabilidad colectiva y respeto por las diversidades son fundamentales para el trabajo social. Respaldado por teorías de trabajo social, ciencias sociales, humanidades y conocimiento indígena, el trabajo social involucra a las personas y estructuras para abordar los desafíos de la vida y mejorar el bienestar. (International Federation of Social Workers [IFSW],2025)

Si bien la intervención del trabajador social no se da de manera directa en el ámbito de la comparsa, resulta evidente que puede trabajar profesionalmente con sujetos que habitan este espacio de forma cotidiana. Por ello, comprender estas vivencias constituye un aporte significativo, dado que conocer los territorios y contextos que habitan las personas es un principio fundamental para la intervención.

En este marco, la producción de conocimiento adquiere relevancia central para el Trabajo Social. Conocer no es un ejercicio neutro, sino una condición necesaria para poder intervenir de manera crítica y transformadora. Como señala Ochy Curiel (2019), el conocimiento no puede producirse sin reflexionar desde qué lugar se construye, con qué fines y en diálogo con las realidades concretas de los sujetos.

Asimismo, la postura ética durante el proceso de investigación es fundamental, ya que es entendida como un proceso amplio, implica tanto la generación de nuevos conocimientos como el desarrollo de un pensamiento problematizador y creativo frente a los problemas sociales. No se trata únicamente de producir datos, sino de aportar a la identificación de desigualdades y a la construcción de alternativas de transformación (Cazorla y Bernal, 2014).

En este sentido, como sostiene Yuderkys Espinosa (2016), toda práctica de investigación debe asumirse como un acto político, capaz de cuestionar categorías y visibilizar opresiones que los enfoques tradicionales suelen invisibilizar.

La presente investigación se realizó con el propósito de otorgar voz a las mujeres afrodescendientes, de modo que sus vivencias den cuenta no sólo de las dificultades que enfrentan, sino también del carácter transformador de la comparsa. No se trata de un trabajo hecho “por negras para negras”, sino de una propuesta que busca ampliar sus voces hacia el conjunto de la sociedad, invitando a la reflexión y al cuestionamiento de aquellas prácticas cotidianas que reproducen desigualdades, prejuicios y estereotipos sobre las mujeres afrodescendientes, su entorno y su cultura.

Bibliografía

- Cabral, C. (2019). Candombe: aproximación sociológica afrocentrista al candombe uruguayo. *Matraga*, 26(48), 536–551.
<https://doi.org/10.12957/matraga.2019.44449>
- Cazorla J. y Bernal, S. (2014). Ética aplicada en la investigación del Trabajo Social: la mirada ética como eje vertebrador de la investigación social. *Trabajo Social Global: Revista de Investigaciones en Intervención Social*, 4(7), 3–19.
- Chagas, K. (2020). Racismo, derechos humanos y lucha contra la discriminación. En A. Frega, N. Duffau, K. Chagas y N. Stalla (Coords.), *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay* (pp. 271–314). Universidad de la República; MIDES.
- Chagas, K. y Stalla, N. (2020). Vida cotidiana, sociabilidad y expresiones culturales de la población afrodescendiente (siglos XVIII a XXI). En A. Frega, N. Duffau, K. Chagas y N. Stalla (Coords.), *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay* (pp. 191–270). Universidad de la República; MIDES.
- Collins, P. (2012). Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro. En M. Jabardo (Ed.), *Feminismos negros. Una antología* (pp. 99–134). Traficantes de Sueños.
- Conde, L. (2022). *Candombe y resistencia. Mujeres al tambor*. Universidad de la República. <https://sifp.psico.edu.uy/candombe-y-resistencia-mujeres-al-tambor>
- Crenshaw, K. (2022). *Interseccionalidad*. Confederación Sindical Solidaridad Obrera.

Curiel, O. (2019). Construyendo metodologías feministas desde o feminismo decolonial.

En P. B. de Melo, J. Coêlho, L. Ferreira & D. E. T. Silva (Orgs.), *Descolonizar o feminismo: VII Sernegra* (pp. 32–51). Instituto Federal de Educação, Ciência e

Tecnologia de Brasília.

https://d1wqtxts1xzle7.cloudfront.net/62012692/Descolonizar_o_feminismo2020

0206-17204-11n76sx-libre.pdf?1581006045=&response-content-disposition=inline%3B+filename%3DDescolonizar_o_feminismo.pdf&Expires=1760122988&Signature=XufZBvj2icUZHA0i3dQ~qs~kewDL3WWHOcaSeJ6zSLQojAum8gXr

ATdKcvOrl3jKl69dq4ija7DuszHZZ0JPpzu3Q9UPPuLJMNW4tVTHgT1raS6R4

e~ekhqrb3UJnUSSzKUIdu2vJHu~uJnCryJLYJhdvHx-Fs8pxbrpYzY2Ixu6rxjInb

kYJl9c4Uqm3yjCtPKa-5gowVqi7UAuWvPuuGIUxjqMM6M5nAvJoAFQPHNF

nL~19M-kRL7AOq4B9FdRWrmcXBnX2fcN0H51Qtpmm7RqzJtm-hP-vVJmMt

YIRBhUis3bOJNZ9f-PUjIGHCYBi2Gz4iMBTfwIyWWIYJUUA__&Key-Pair-

Id=APKAJLOHF5GGSLRBV4ZA

DAECPU. (2011, mayo 19 a). *Las llamadas.*

<https://www.daecpu.org.uy/historia-del-carnaval/las-llamadas.html>

DAECPU. (2011, mayo 19 b). *Desfile de Llamadas.*

<https://www.daecpu.org.uy/historia-del-carnaval/desfile-de-llamadas.html>

Davis, A. (1981). *Mujeres, raza y clase*. Ronin.

Della Porta, D. y Keating, M. (2013). ¿Cuántos enfoques hay en ciencias sociales?

Introducción epistemológica. En D. Della Porta y M. Keating (Eds.), *Enfoques y metodologías en las ciencias sociales. Una perspectiva pluralista* (pp. 31–51).

Akal.

- Espinosa, Y. (2016). De por qué es necesario un feminismo descolonial: diferenciación, dominación co-constitutiva de la modernidad occidental y el fin de la política de identidad. *Solar*, 12(1), 141–166.
https://om.juscatamarca.gob.ar/articulos/De_por_que_es_necesario_un_feminismo_des.pdf
- Frega, A., Duffau, N., Chagas, K. y Stalla, N. (2020). *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay*. Universidad de la República; MIDES.
- Iamamoto, M. (2003). *El servicio social en la contemporaneidad: Trabajo y formación profesional*. Cortez.
- Instituto Nacional de Estadística. (2023). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2023: Resultados principales. INE. <https://www.ine.gub.uy/>
- International Federation of Social Workers. (2025). *Definición global del trabajo social*.
<https://www.ifsw.org/what-is-social-work/global-definition-of-social-work/definicion-global-del-trabajo-social/>
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73–101.
- Martínez, L. (2020). Las condiciones de vida y trabajo de las personas de origen africano y afrodescendiente en el territorio oriental del río Uruguay (siglo XVIII y primeras décadas del siglo XIX). En A. Frega, N. Duffau, K. Chagas y N. Stalla (Coords.), *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay* (pp. 99–110). Universidad de la República; MIDES.
- Martins, L. (2021). *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Cobogó.

- Meneses, Y. (2014). Representaciones sociales sobre afrodescendientes: La aventura cultural, la violencia sexual-género y luchas multidimensionales. *Memoria y Sociedad*, 18(37), 76–92. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.mys18-37.rssa>
- Molina, F. (2019). *Debajo de la piel: Implicaciones de discursos patriarcales y racistas percibidas por un grupo de mujeres afrodescendientes del distrito central del cantón de San Ramón, Alajuela* [Tesis de grado]. Universidad de Costa Rica.
- Montaño, O. (2009). *Historia afrouroguaya*. Trandico.
- Museo del Carnaval. (2025). *Desfile de Llamadas 2025*. Museo del Carnaval. Recuperado el 1 de octubre de 2025, de <https://www.museodelcarnaval.org/desfile-de-llamadas-2025/>
- Parody, V. (2022). Cuerpo, racialización y performance en tiempos de multiculturalismo: sujeciones, agencias y subversiones en tres casos de patrimonialización afrolatinoamericanos. *Intersecciones en Antropología*, 23(1), 85–103. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/196248>
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y horizontes: De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- Ramírez, C. (2016). Mbala [Canción]. En *De tambores y de amores*. Perro Andalúz.
- Rodríguez, M. (2008). Cuerpos femeninos afrouroguayos: raza y poder en la danza de las comparsas de candombe. *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 23, 72–89.
- Rodríguez, M. (2010). Representando a mi raza: los cuerpos femeninos afrodescendientes en el candombe. En S. Citro (Comp.), *Cuerpos plurales: Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos* (pp. 277–298). Biblos.

- Stalla, N. (2020). Afrodescendientes y africanos en el Uruguay actual: múltiples identidades. En A. Frega, N. Duffau, K. Chagas y N. Stalla (Coords.), *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay* (pp. 27–58). Universidad de la República; MIDES.
- Taylor, S. J., & Bogdan, R. (2008). La entrevista en profundidad. En *Métodos cualitativos aplicados* 2 (pp. 194–216). SEECH.
https://www.academia.edu/8536744/LECTURA_DE_EVERTSON
- Trías Cornú, M. (2020a). Afrodescendientes entre la esclavitud y la libertad: sus luchas durante la Independencia, la República y el proceso de abolición. En A. Frega, N. Duffau, K. Chagas, y N. Stalla (Eds.), *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay* (pp. 113–138). Universidad de la República; MIDES.
- Trías Cornú, M. (2020b). Afrodescendencia y ciudadanía (segunda mitad del siglo XIX y siglo XX). En A. Frega, N. Duffau, K. Chagas y N. Stalla (Coords.), *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay* (pp. 139–182). Universidad de la República; MIDES.