



Monogamia, pandemia y disidencia relacional: notas desde Brasil¹

Monogamy, Pandemic and Relational Dissidence: Notes from Brazil

PABLO PÉREZ NAVARRO (Centro de Estudios Sociales de la Universidad de Coimbra)²

Artículo recibido: 13 de octubre de 2022
Solicitud de revisión: 27 de octubre de 2022
Artículo aceptado: 25 de enero de 2023

Pérez Navarro, Pablo (2023). Monogamia, pandemia y disidencia relacional: notas desde Brasil. *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, 28(2), pp. 1-24.
doi: <http://dx.doi.org/10.6035/recerca.6921>

Resumen

El imperativo cultural de la monogamia impregna toda la arquitectura jurídica del Estado y, al mismo tiempo, la excede, saturando las relaciones sociales de formas no siempre evidentes. A partir de ese presupuesto, este trabajo se centra, geográficamente, en Brasil y, temporalmente, en el contexto abierto por la pandemia de COVID-19, con el objetivo de defender la hipótesis de que la monogamia se ha visto reforzada en cuanto principio organizador del campo de la sexualidad y de las relaciones de parentesco durante el episodio pandémico. El análisis propuesto pretende alertar, además, sobre las formas en que las normas de excepción implementadas durante las crisis pandémicas se sedimentan en el cuerpo social, pasando así a formar parte constitutiva del orden público.

Palabras clave: no monogamias, COVID-19, biopolítica, parentesco, orden público.

Abstract

Monogamy, as a cultural imperative, permeates the entire legal architecture of the State and, at the same time, exceeds it, saturating social relations in ways that are not always obvious. Based on this intuition, this work focuses, geographically, on Brazil and, temporarily, on the context opened by the COVID-19 pandemic, with the aim of defending the hypothesis

¹ Esta investigación ha recibido financiación del programa Horizonte 2020 de la Unión Europea en el marco de la beca Marie Skłodowska-Curie - Emergent Biopolitics of Kinship, Gender and Reproduction: Trialogues from the South [n. 894643]. <https://trialogues.ces.uc.pt>.

² pabloperrez@ces.uc.pt

that monogamy has been reinforced as an organizing principle of the field of sexuality and kinship relations during the pandemic episode. With this, this paper intends to contribute, in addition, to the understanding of the ways in which pandemic norms of exception settle in the social body, thus becoming a constitutive part of public order.

Key Words: non-monogamies, COVID-19, biopolitics, kinship, public order.

INTRODUCCIÓN

El conjunto de normas construidas en torno del imperativo cultural de la monogamia en los países de occidente ha sido referido mediante conceptos diversos, entre los se cuentan la «mononormatividad» (Pieper y Bauer, 2005), la «monogamia obligatoria» (Barker, 2005; Emens, 2003) y el «pensamiento monógamo» (Vasallo, 2018). Inspirándose en el feminismo lesbiano y las teorías *queer*, todos ellos se inscriben en la senda abierta por la crítica foucaultiana a los modelos jurídicos del poder y representan, en consecuencia, formas de crítica cultural imposibles de reducir al problema de las relaciones con el Estado, sus leyes y sus instituciones.

Sería un error, no obstante, olvidar que este tipo de perspectivas *incluyen* la preocupación por la arquitectura jurídica como uno de sus momentos clave. Esto sucede, entre otros motivos, debido al lugar que la ley ocupa en cuanto *norma*, esto es, como principio regulador de las relaciones sociales cuyos efectos trascienden el ámbito jurídico en múltiples direcciones. Me gustaría llamar la atención, en este sentido, al modo en que Michael Warner y Laurent Berlant definían la propia heteronormatividad:

La heteronormatividad es más que una ideología, o un prejuicio, o una fobia contra gays y lesbianas; es producida en cada aspecto de las formas y arreglos de la vida social: la nacionalidad, el Estado, y la ley; comercio; medicina; y educación; tanto como en las convenciones de la narratividad, la novela, y otros espacios protegidos de la cultura (Berlant y Warner, 1998: 555; traducción propia).

Este artículo pretende tener en cuenta una heterogeneidad similar, en el entendimiento de que la mononormatividad impregna el aparato jurídico del Estado y, al mismo tiempo, lo excede, saturando las relaciones sociales y prácticas culturales de formas no siempre evidentes. A partir de ese presupuesto, me centraré aquí, geográficamente, en Brasil y, temporalmente, en el contexto abierto por la pandemia de COVID-19. Pretendo defender, con ello, la hipótesis de que la monogamia se ha visto reforzada en cuanto principio organizador

del campo de la sexualidad y de las relaciones de parentesco durante la crisis pandémica, así como contribuir al entendimiento de algunas de las formas en que las normas de excepción desarrolladas durante las crisis pandémicas se sedimentan en el cuerpo social, pasando así a formar parte del orden público.

Con ese fin, este artículo se abre con una aproximación a algunas de las fisuras abiertas en la vida jurídica de la monogamia en Brasil, mostrando tanto las posibilidades que estas anuncian como sus limitaciones. A continuación, extendiendo la preocupación por las relaciones entre Estado y monogamia al campo de las políticas de salud pública. Me referiré para ello, en primer lugar, a las campañas dirigidas al control de la sexualidad adolescente en el contexto inmediatamente anterior a la pandemia de COVID-19, incidiendo en sus relaciones con la respuesta conservadora a la pandemia de VIH/sida. Las secciones siguientes abordan, a su vez, un efecto escasamente estudiado de las medidas de distanciamiento social: la *monogamización* (Rothmüller, 2021) de las relaciones interpersonales y el refuerzo de la representación de la disidencia relacional en cuanto amenaza al orden moral. Para finalizar, en el último apartado propongo una aproximación a la criminalización de las fiestas de la juventud periférica durante los periodos de confinamiento como ejemplo de la consolidación de la monogamia en cuanto política de orden público, así como para apuntar las relaciones existentes entre racismo y mononormatividad.

Para abordar esta serie interrelacionada de cuestiones recurriré a materiales diversos, incluyendo resoluciones judiciales, recomendaciones de las autoridades sanitarias, decretos municipales y material de prensa, así como a entrevistas biográficas con seis personas autodefinidas como «no monogámicas» en el ámbito del proyecto Triálogos (véase la nota 1) que fueron complementadas, por último, por seis entrevistas abiertas a activistas, juristas y académicas especialistas en relaciones no monogámicas.³ Conviene precisar que, tal y como se explicaba en la llamada de participantes, la expresión *no monogamias* se emplea, en el ámbito del referido proyecto, como término paraguas para las relaciones *poliamorosas*, parejas abiertas, comunidades *swingers*, redes libres y anarquistas relacionales, proyectos pluriparentales de reproducción y de crianza, así como las relaciones simultáneas en contextos *queer*, *kink* y

³ Extiendo desde aquí mi agradecimiento, por compartir conmigo su tiempo y puntos de vista, a Rodrigo Cuña Pereira, jurista y presidente del Instituto Brasileño de Derecho de Familia (IBDFAM); Duina Porto, profesora de derecho en la Universidad Federal de Paraíba; Marco Rodrigues, sociólogo y fundador de la Red Relaciones Livres; Regina Faria, periodista y miembro de diversos colectivos no monogámicos; María Silverio, antropóloga y miembro de Amor Vivo; y Mónica Barbosa, socióloga y especialista en relaciones no monogámicas.

BDSM, entre otras disidencias a la mononormatividad. La llamada se distribuyó tanto en redes sociales como en locales de ocio nocturno de la juventud periférica de Salvador.

En cuanto a las entrevistas biográficas realizadas, tuvieron entre una y tres horas de duración y su realización se inspiró en el Biographical Narrative Interpretive Method (Wengraf, 2003), en el que he recibido formación específica. Comprenden edades entre los 20 y 35 años e incluyen a dos personas auto-declaradas como negras, una indígena y tres blancas. Todas ellas son personas cis (esto es, que no se identificaban como personas trans), a excepción de Ariel, una travesti no binaria. Cinco poseen estudios superiores y la mitad se identificaron como gays, siendo el resto bisexuales o pansexuales. En términos generales, mi uso de estas entrevistas tiene por objetivo poner de relieve aspectos que me parecen ilustrativos de la experiencia no monogámica de la crisis pandémica, tanto en el estado de Bahía como en otros lugares. Debe tenerse muy en cuenta, no obstante, que la composición de este corpus se encuentra mediada por los medios de difusión elegidos y por mi propia posición en cuanto investigador blanco, cis, marica y europeo vinculado a la Universidad Federal de Bahía.

1. FISURAS EN EL ORDEN MONÓGAMO

Antes de abordar sus relaciones con la crisis pandémica, conviene tener presente que los vínculos entre el mandato de la monogamia y el Estado brasileño se remontan, al menos, al derecho canónico. A partir de este, la monogamia mantuvo su centralidad como principio estructurador de los campos interrelacionados de la sexualidad, el parentesco y la reproducción, atravesando incólume el periodo colonial,⁴ su prolongación en las Ordenaciones Filipinas, la introducción del matrimonio civil en el Código civil de 1916, la Constitución de 1988 y, no menos importante, la subsiguiente ampliación del matrimonio a las parejas gays y lesbianas por decisión del Supremo Tribunal Federal (STF) en el año 2010.⁵ Esta relación ha transcurrido históricamente, pues, sin apenas perturbaciones del carácter monógamo del orden público

⁴ Sobre la relación entre monogamia y proceso colonial en Brasil, véase Núñez, de Oliveira y Coelho (2021).

⁵ Sobre la relación entre monogamia y derecho de familia en Brasil, véase Porto (2022).

brasileño,⁶ que cuenta además con su expresión penal en la forma del crimen de bigamia. Así había sido, al menos, hasta la sucesión de una serie de desafíos a la vida jurídica de la monogamia que, si bien se pueden considerar incipientes, han llamado la atención internacional dada la escasez de experiencias similares en otros contextos de occidente.

Tales desafíos se pueden remontar, en primer lugar, a la resignificación del *concubinato* que, a partir de los años sesenta, pasó de ser una figura muy denostada por las jerarquías patriarcales a considerarse como un lugar del que pueden proceder demandas legítimas relacionadas con derechos de herencia, pensiones de alimentos o de viudedad, entre otras.⁷ De forma paralela, en segundo lugar, se fue facilitado el reconocimiento de las *multiparentalidades*, esto es, de las filiaciones con más de dos figuras parentales, como resultado de la equiparación entre la filiación biológica y la *socioafectiva* por decisión del STF en el 2016,⁸ lo que, como explica la jurista Duina Porto, «autoriza al/a hijo/a tener dos padres y una madre, dos madres y un padre, tres padres, tres madres, en fin, combinaciones que extrapolan la biparentalidad familiar» (Porto, 2022: 99). Conviene tener en cuenta, no obstante, que estas combinaciones han sido resultado, tradicionalmente, de las vicisitudes de las familias monógamas «recompuestas» (Lisboa do Vale, 2017), si bien han servido para facilitar el registro de parentalidades correspondientes a relaciones *simultáneas* entre más de dos personas. En tercer y último lugar, pero no menos importante, se produjo una tentativa de formalizar las relaciones poliamorosas [*poliafectivas*] mediante la realización de escrituras públicas en notarías de diversos estados brasileños, en el camino abierto por una trijeja [*trisal*] que logró realizar la primera escritura de este tipo en una ciudad del interior de São Paulo, en el año 2012, a la que siguió un número creciente, si bien difícil de determinar, de escrituras en otras ciudades, despertando así un intenso debate «en el medio jurídico y los medios al respecto de la legalidad y moralidad de dichas uniones» (Pilão, 2021).

En estos tres campos se han sucedido, sin embargo, una serie de reacciones conservadoras que vinieron a frenar las incipientes «fisuras en la hegemonía de la mononormatividad» (Porto, 2022: 185). Así, el STF sentenció en el 2020 contra la posibilidad de que el amante por doce años de un hombre casa-

⁶ Resulta común, entre los juristas brasileños destacar el carácter constitutivo que la monogamia ocupa en el sistema jurídico de Brasil. Así lo defiende, entre otros, Rodrigo da Cunha Pereira (2022). Para una crítica de dicha posición, véase Marcos Alves da Silva (2013: 151-155).

⁷ Desde la publicación de la Súmula 308 por el STF y, más tarde, con la «absorción» de la figura del concubinato por la «união estável» en ausencia de vínculo matrimonial (Pereira, 2004: 86-87).

⁸ RE 898.060/SC.

do pudiese dividir la pensión por muerte con la viuda «en virtud de la consagración del deber de fidelidad y de la monogamia por el ordenamiento jurídico-constitucional brasileño» (Pilão, 2021: 112). El reconocimiento legal de las pluriparentalidades, a su vez, que implicaba un procedimiento meramente administrativo desde el año 2016, debe someterse a un proceso judicial y a un análisis psicológico desde el cambio de la normativa por decisión de el Consejo Nacional de Justicia (CNJ) en el 2019 (IBDFAM, 2022b). El mismo CNJ, por último, prohibió a las notarías dar fe pública de la existencia de las relación entre más de dos personas en respuesta a la petición interpuesta por ADFAS, una asociación consagrada al «estudio y difusión» del derecho de familia, en el entendimiento de que «el orden público, en Brasil, impone la monogamia» (Tavares da Silva, 2018).

El campo en disputa así esquematizado incluye, al menos, pues, la inercia histórica de la relación entre monogamia y orden público, los desafíos elevados contra la misma y las reacciones conservadoras que estos suscitan. A estos elementos se añaden, además, las variaciones del mandato de monogamia incorporadas por parte de actores políticos que se cuentan, más bien, entre la oposición de izquierdas al ascenso de la extrema derecha neoliberal. Como expongo en los siguientes apartados, la crisis pandémica se ha convertido en un importante motor de tales variaciones, fragmentando así el reconocimiento de las relaciones no monogámicas en un conjunto de espacios y temporalidades que se resiste a encuadrarse en los términos provistos por cualquier narrativa de progreso lineal.⁹

En la práctica, tales narrativas tienden a obviar la tensión existente entre la norma y sus exteriores constitutivos y, con ello, el hecho de que los términos en que se proveen ciertas formas de reconocimiento a las relaciones no monogámicas pueden servir para *consolidar* la mononormatividad, en lugar de desplazarla. Esto es lo que entiendo que sucede cuando se produce una puntual «atenuación o relativización del precepto monogámico» (Pérez Navarro, 2022: 188) para dar respuesta a cualesquiera situaciones de hecho, entendidas como *anomalías* desde el punto de vista del derecho monógamo, y sin proporcionar alternativas a la norma de la pareja en cuanto tal.

Cabe observar, bajo este último prisma, el reconocimiento de los proyectos reproductivos y de crianza no monogámicos por el que lucha un número creciente de triejas que, como en el caso del que logró incluir los nombres de

⁹ La pluralidad de actores involucrados es un ejemplo de los límites de la noción de «reacción conservadora» (véase Paternotte, 2020).

sus tres componentes en un certificado de nacimiento emitido en Paraná, en el año 2022 (IBDFAM, 2022a), combinan el activismo jurídico con la presencia en redes sociales y medios de comunicación. Sin duda, los certificados de nacimiento con tres figuras parentales constituyen un desafío al privilegio de la pareja monógama como modelo de las relaciones de parentesco reconocidas por el Estado. A pesar de ello, el reconocimiento de estas relaciones parece estar condicionado a su capacidad para demostrar lo homologables que resultan en todo, excepto el número, a las parejas monógamas, como se pone de manifiesto en la insistencia en atributos tales como la fidelidad o la estabilidad en la proyección mediática de tales relaciones para mostrar que se trata, en última instancia, de «una *pareja* (sic) solo que compuesta por tres personas, que se aman y se respetan como cualquier pareja apasionada» (Hypeness, 2019, énfasis añadido). En última instancia, el reconocimiento sociojurídico de estas trietas parece depender de su capacidad para ocupar el lugar de la excepción que *confirma* la regla.

En la práctica, los desafíos que las relaciones no monogámicas exceden a los que presentan estas relaciones «que recuerdan tanto a cualquier pareja monógama a pesar de no ser a dos», como lo expresa Brigitte Vasallo (2018: 25). Para ilustrar este punto, me gustaría considerar el caso Ariel, una travesti no binaria y pansexual de 32 años que, en el momento de la entrevista, participaba en un proyecto colectivo de crianza y convivencia junto con otras cuatro personas adultas que sostienen entre sí, y con otras personas, una relación afectiva y sexual que resume con la expresión «nadie es de nadie». Gatos aparte, a dicha convivencia se suman su hijo biológico (en el doble sentido de que Ariel aportó los gametos masculinos y, con el apoyo de un tratamiento específico, lo amamantó), de tres años de edad, y las dos hermanas de este.

Su caso sirve para enfatizar, en primer lugar, que el reconocimiento estatal no es, en muchos casos, un fin deseable por sí mismo. Aún más, la entrevista que me concedió me sirvió para comprender la tensión, de difícil resolución, que puede existir entre la negativa a someterse a los términos de reconocimiento provistos por el Estado y la forma en que ciertos procesos vitales y, en especial, aquellos que vinculan la propia vulnerabilidad con la de terceras personas, pueden conducir a negociar ciertas formas elementales de seguridad jurídica. Como lo expresa ella misma: «Yo era muy de eso de “que le den al Estado” nadie necesita conocer mi proceso... hasta que tuve un hijo».¹⁰ En efecto, el rechazo de Ariel a someterse a la burocracia administrativa había

¹⁰ Entrevista con Ariel, travesti no binaria, bi/pansexual, estudios superiores, 32 años.

evitado que se planteara cambiar su nombre social o su marca legal de sexo. Fue el nacimiento de su hijo lo que condujo a Ariel a negociar con el Estado tanto el reconocimiento de su relación de filiación como, de manera simultánea, de su identidad de género, sin otro fin que el de «evitar que su *nombre muerto* apareciera en el certificado de nacimiento».

Hoy en día, tras unos trámites dilatados por el contexto pandémico que la obligaron a presentarse en términos más binarios de los que le habría gustado, las dos madres del hijo de Ariel figuran en el correspondiente certificado de nacimiento. Se lograba, con ello, el objetivo buscado por Ariel. Se puede considerar, no obstante, que el resultado de esa negociación constituye una reducción no solo binaria, sino también monogámica, biologicista incluso, de un entramado de relaciones de parentesco más amplio y difuso. Sin pretender con ello imponer una estructura familiar más *familiar*, valga la redundancia, cabe recordar que esta incluye, al menos, a una tercera persona, igualmente no binaria, que sostiene una relación con ambas madres y que ocuparía, para el hijo de Ariel, según explicaba ella misma, la posición de «padre».

Cierto es que no se ha planteado en este caso, hasta donde yo sé, la necesidad de incluir a esta tercera persona en el certificado de nacimiento. La posibilidad sirve para ilustrar, no obstante, que a esta *desfamilia* (como la bautizó una de las hermanas del hijo de Ariel) le sería, con toda probabilidad, bastante difícil superar el escrutinio psicológico y jurídico que las biopolíticas emergentes del parentesco reservan a las multiparentalidades en el Brasil contemporáneo. El contraste que se puede establecer entre su red no monogámica de vínculos y el de las mencionadas triejas sirve así para enfatizar que, a pesar de las fisuras abiertas en el orden monógamo, existen disidencias al marco de inteligibilidad provisto por la exclusividad y la conyugalidad que resultan, en última instancia, ininteligibles para el Estado.

2. LA MONOGAMIA COMO POLÍTICA DE SALUD PÚBLICA

Estos contornos jurídicos de la mononormatividad en Brasil se han perfilado, en los últimos años, en un contexto muy marcado por la institucionalización creciente de la ofensiva antigénero. En este último capítulo se pueden incluir, además, los esfuerzos dirigidos al refuerzo de la monogamia como política de salud pública con anterioridad al inicio de la pandemia de COVID-19.

Se puede resaltar, en este sentido, el programa educativo Familias Fortes, que contaba entre sus objetivos retrasar el inicio de la actividad sexual para

evitar embarazos no deseados y las enfermedades de transmisión sexual; así como la campaña #TudoTemSeuTempo que, lanzada por el Ministerio de la Familia y los Derechos Humanos poco antes del último carnaval pre-pandémico, contaba con similares objetivos. Como ha argumentado el especialista en lingüística aplicada Danillo Pereira (2022), los efectos performativos de estos discursos se ponen de relieve «entre eventos discursivos», esto es, en las entrevistas y declaraciones, de corte más informal, que acompañan a los discursos institucionales del gobierno de Jair Bolsonaro. Entre estas, me gustaría señalar las siguientes palabras de la ministra Damara Alves en el lanzamiento de la campaña:

Existen algunos proyectos en Brasil para retrasar el inicio de la relación sexual. Existen, incluso, estudios que hablan de que si yo atraso un año el inicio de la actividad sexual de esa niña (sic) puedo salvar su vida. Porque en ese tiempo puede haberse relacionado con alguien con VIH (...). Hemos observado una campaña del sexo por el placer, y solamente por el placer, pero volver a hablar del afecto, es, me parece, el método más eficaz para evitar el embarazo. No es el preservativo, no es el DIU, no es la píldora, el método más eficaz es la abstinencia (Carmo, 2019).

En efecto, la campaña #TudoTemSeuTempo pretendía reforzar el imaginario moral en el que la promiscuidad, el sexo casual y el inicio de la actividad sexual se conceptualizan como graves amenazas contra la vida y la salud pública, en la línea abierta por las reacciones conservadoras a la pandemia del VIH/sida.

Como se podrá imaginar, dicha campaña fue duramente criticada por profesionales del campo de la salud en Brasil, en el entendimiento de que la promoción de la abstinencia, en lugar de la información sobre los métodos disponibles de reducción de riesgos, sería una forma de agravar los problemas referidos por la ministra. Este fue el caso de Cristiane Cabral, vicecoordinadora del grupo de género y salud de la Asociación Brasileña de Salud Colectiva, que entendía que el discurso del Ministerio de la Mujer, la Familia y los Derechos Humanos no hacía sino traducir la reacción conservadora a la crisis del VIH/sida y, en concreto, la defensa «de la abstinencia, la fidelidad, la pareja única, la espera del matrimonio —como si el matrimonio implicase la exclusividad» (Cabral, 2020: 13) en cuanto estrategias de prevención sanitaria al lenguaje de los derechos humanos.

En ese sentido, se puede entender que el discurso promulgado desde el referido Ministerio actualizaba el mandato histórico de la monogamia y, en particular, el de la preservación de la virginidad de *las* jóvenes hasta su ingreso en

una relación recíprocamente monogámica y mediada, tal vez, por el sacramento matrimonial. Así se hace evidente, por lo demás, en la disimetría de género que acompaña a la campaña. Como subraya la ministra, son *ellas* quienes deben evitar las relaciones sexuales precoces, quienes deben evitar el embarazo y la contracción de enfermedades y quienes deben retrasar, en definitiva, el inicio de la actividad sexual. En ese sentido, los objetivos declarados de esta campaña sirven para mostrar que la mononormatividad no es independiente de la normatividad genérica y que, por sus relaciones con el campo de la sexualidad, puede ser elevada a la categoría de política de salud pública.¹¹

Ahora bien, ¿en qué medida sería este conjunto de ansiedades culturales construidas en torno a la promiscuidad, el sexo casual y el inicio de la actividad sexual, exclusivas de la ofensiva antigénero? Si esta se apoyaba en la reacción conservadora a la pandemia de VIH/sida, ¿qué nuevas traducciones de la moral conservadora habría propiciado la pandemia de COVID-19? ¿Y cuáles serían, en consecuencia, las transformaciones emergentes de la relación entre monogamia y orden público?

3. EL RETORNO DE LA MONOGAMIA

Para responder a estas preguntas, conviene destacar que, a pesar de no tratarse de una enfermedad de transmisión sexual, las cuarentenas y los confinamientos domiciliarios, ya fueran obligatorios o voluntarios, supusieron cambios drásticos en la vida sexual de las zonas pandémicas, a los que contribuyeron, en gran medida, las recomendaciones específicas de las autoridades sanitarias.

Resultan representativas, en este sentido, las guías sobre «sexo más seguro» del Departamento de Salud de Nueva York, que alcanzaron un notable grado de difusión internacional y que en Brasil fueron traducidas y difundidas por algunas de las instituciones de salud pública más activas en el combate al discurso negacionista del gobierno central, tales como la fundación Fiocruz¹² (2021). Presentadas como un compendio de imperativos —«Ten sexo únicamente con quien conozcas bien»—, estas guías incluían algunos dirigidos, de

¹¹ Así lo recuerda también Mónica Barbosa (2015) en su estudio sobre el activismo de las redes no monogámicas en Brasil al subrayar el vínculo entre el horizonte biopolítico de la crisis del VIH/sida y el refuerzo de los privilegios de la familia monogámica.

¹² La fundación Oswaldo Cruz es una institución nacional de investigación vinculada al Ministerio de Salud, que lideró los programas de producción y distribución de vacunas para hacer frente a la COVID-19.

forma explícita, a evitar las relaciones no monogámicas, tales como el dictado «si dos es compañía, entonces tres (o más) es *definitivamente* una multitud» (énfasis añadido).

Con esta apariencia de ser consejos de sentido común, estas prescripciones vinculaban el número de participantes en una relación sexual con el grado de seguridad sanitaria. Se reforzaba con ello la imagen de la pareja y la familia nuclear, imaginada como monógama y heterocentrada, como «espacios seguros» frente a las amenazas de contaminación biológica.¹³ Al mismo tiempo, se obviaban factores epidemiológicos básicos, como el hecho de que tres o más personas podrían formar parte de una relación entre personas socialmente aisladas, convivientes o no, y que estas podrían adoptar, además, cualquier conjunto de estrategias de reducción de riesgos. De esa manera, este tipo de recomendaciones normalizaban la falsa percepción de la pareja como reducto de seguridad sanitaria (Conley y Piemonte, 2020), estigmatizando de paso las conductas que exceden sus límites, con independencia de las medidas de reducción de riesgos que pudieran mediar en tales casos.

Algo muy similar sucede con la recomendación de evitar las aplicaciones *online* para concertar encuentros personales, igualmente incluida en estas guías. Esta incurre con ello en el error de confundir, en lugar del número, el medio de comunicación con las condiciones de bioseguridad que se puedan negociar para cualquier encuentro sexual. De esa forma, la recomendación *traducía* el estigma de la promiscuidad asociado a las comunidades que más usan las aplicaciones de contactos para concertar encuentros sexuales, como las comunidades gays, *kink*, *fetish* y BDSM, al lenguaje de la seguridad sanitaria, y ello a pesar de que, irónicamente, estas se cuentan entre algunas de las más proactivas a la hora de elaborar estrategias de reducción de riesgos.

Me gustaría mencionar, en este punto, el caso de Eduardo, un joven negro de 26 años que, mientras estaba aislado en una ciudad del interior del estado de Bahía, a donde se habrían retirado tanto él como su novio para residir con sus respectivas familias, conoció a Miguel, un joven de Salvador, a través de una aplicación *online*. Ese fue el inicio de una comunicación virtual entre los tres que duró varias semanas, hasta que Miguel les hizo una propuesta que Eduardo parafrasea así: «bueno, yo hice la prueba de COVID, dio negativo. Estoy aislado. Vosotros también. Vengan a pasar un fin de semana aquí en Salva-

¹³ Conuerdo con Kiran Pienaar (Pienaar et al., 2021) en que las recomendaciones de las autoridades sanitarias *producen* performativamente al sujeto de las políticas de salud como un individuo monógamo que cohabita con su pareja conforme a un modelo de parentesco hetero u homonormativo.

dor. Vengan en coche, nos quedamos en tal lugar, juntos, un fin de semana». ¹⁴ Poco después, los tres quebraban «la regla de la OMS», que aquí se confunde, significativamente, con el mandato de cerrar la relación:

Salimos del interior. Vinimos para aquí [Salvador de Bahía]. Pasamos un fin de semana con ese chico. Y, después, volvimos al interior. Después pasamos a hacer eso con frecuencia, como de 15 en 15 días, y nos encontrábamos con él ¿no? Fue entonces cuando las cosas se fueron volviendo a normalizar. Las estaciones de autobuses fueron reabriendo. Las normas se fueron flexibilizando. Y ya podías salir usando máscara, de esa forma, de aquella otra. Y entonces vinimos para aquí. Y comenzamos a vincularnos más con él también. Y él... él comenzó a implicarse mucho con nosotros dos (ibid.).

Ese fue, para Eduardo, el comienzo de una serie de relaciones simultáneas en las que papeles tales como *amante* [ficante], *vínculo* y *novio* se fueron confundiendo progresivamente entre sí.

Como se pone de manifiesto en este ejemplo, el uso de estrategias para la reducción de riesgos puede resultar crucial a la hora de hacer posible la vida sexual y afectiva en los periodos pandémicos. Si algo aprendimos, no obstante, de la pandemia del VIH/sida ¹⁵ es que el discurso de las autoridades sanitarias raramente puede substituir a las estrategias de prevención y cuidado mutuo desarrolladas por las propias contraculturas sexuales, pues pueden convertirse, con mucha facilidad, en correas de transmisión de discursos de marcado cuño moral. En este sentido, el señalamiento de las relaciones no monogámicas como relaciones de riesgo debe ser considerado con la mayor de las atenciones críticas, en especial, cuando se reviste de la autoridad del saber biomédico.

La importancia biopolítica de dicha crítica no se cifra, por cierto, en la necesidad de determinar si cada cuerpo individual debería o no adoptar, en qué formas o en qué casos, determinadas estrategias de prevención, sino en la forma que tales recomendaciones *normalizan* la identificación de determinados cuerpos, prácticas y sexualidades como *amenazas* para el resto de la población. Y ello en formas que trascienden, con mucho, el marco temporal de las crisis pandémicas en cuanto tales. Esto es lo que expresaba con incisiva lucidez, por su parte, Diego, al reflexionar sobre la similitud sobre la continuidad existente entre la desconfianza que despertaba el trato con él, en algunas personas, por

¹⁴ Entrevista con Eduardo, hombre gay, cisgénero, negro, 26 años.

¹⁵ Hago más, en este punto, las palabras de los editores del monográfico sobre COVID-19 de la revista *Cultural Studies*: «A pesar de que no existe un horizonte común para estos episodios pandémicos [VIH/sida y COVID-19,] existen lecciones compartidas, superposición de tendencias y estados de excepción inquietantemente similares» (Erni y Striphos, 2021: 217; traducción propia).

motivos *estrictamente* sanitarios, y la que ya existía con anterioridad, como supuesto factor de desestabilización de las relaciones monogámicas que sostienen sus amistades:

Yo creo que no es solo con la cuestión de la pandemia, que, que yo creo que se trata de una cuestión de la, de, de la moral y las costumbres, ¿no?, algo así. Yo siento que las personas ven realmente la no monogamia como una amenaza. Yo mismo me siento, a veces, como una amenaza.¹⁶

4. LA FAMILIA DE EMERGENCIA

De la mano de recomendaciones como las referidas, la idea de evitar el sexo con «personas que no se conocen bien» —y la de *cerrar*, por tanto, las relaciones— se convirtió en un mandato implícito de las políticas de distanciamiento social. La crisis pandémica abrió, en consecuencia, un periodo en que muchas personas no monogámicas se refugiaron en el ámbito de la pareja y de la familia biológica o en el de un número muy restringido de relaciones. Este fue el caso de todas las personas entrevistadas.

Así, para Catarina, una mujer indígena de 28 años, la pandemia supuso el cierre inmediato de la relación abierta que mantenía con otra mujer, con la que luego se encontraría con una frecuencia cada vez menor:

Incluso la idea de estar con ella y, de alguna manera, ponerme en riesgo, ponerla en riesgo ya era un problema, ¿verdad? O sea, contacto físico y tal. Imagina estar con otra persona. Es... fue, para mí, fue inimaginable, tanto que ni siquiera lo pensé. Solo pensar en estar con ella ya era un trabajo mental.¹⁷

Algo más flexible fue, por su parte, el caso de la ya mencionada Ariel, para quien la pandemia interrumpió un proceso de «encantamiento y deslumbramiento» con las no monogamias. Los confinamientos —en Brasil, voluntarios— le hicieron restringir sus contactos a su familia biológica y a sus dos relaciones más consolidadas. En la misma línea, el ya mencionado Eduardo interrumpió el proceso exploratorio con las no monogamias iniciado en la ciudad para regresar con su novio al interior del estado, tras perder ambos sus empleos.

¹⁶ Entrevista con Diego, hombre gay, cisgénero, blanco, estudios superiores, 32 años.

¹⁷ Entrevista con Catarina, mujer bisexual, cisgénero, indígena, estudios superiores, 28 años.

De manera similar, Diego comentó en su entrevista que la pandemia interrumpió un proceso de «descubrimiento» de las posibilidades de establecer vínculos sexoafectivos más allá del marco de la pareja:

Entonces, tuvimos que cortar las relaciones. Bueno, no las relaciones, ¿verdad? Sino, más bien, mantener la distancia con todas las personas con las que nos relacionábamos. Y nos quedamos en casa durante mucho tiempo, ya sabes, confinados realmente durante mucho tiempo. Y, sí, fue un período, creo que para todos, muy malo.

Asimismo, Joaquim, un chico gay, cis, de 27 años, explica que interrumpió sus tentativas exploratorias de abrir la relación ya que «hicimos [junto con su novio] un aislamiento muy riguroso»; al menos hasta que, «cuando comenzaron a abrirse las cosas un poco, vino la primera y la segunda dosis de la vacuna»,¹⁸ fue su novio, reacio hasta entonces, quien propuso complementar la reapertura de la ciudad con la apertura de la relación.

No parece demasiado arriesgado aventurar, a la vista de estos ejemplos, que las relaciones no monogámicas también se vieron abocadas, en Brasil, al mismo tipo de refugio de emergencia en la familia nuclear que Barbara Rothmüller (2021) ha descrito, refiriéndose al caso de Austria y Alemania, como un proceso de *monogamización*.¹⁹ En efecto, la adopción de la monogamia como una política informal de salud pública se tradujo en una asociación de los niveles de afecto e intimidad con diferentes grados de confianza y seguridad sanitaria, reforzando así la «norma de la pareja» (Roseneil, 2020) incluso en el ámbito de las relaciones no monogámicas.

Se debe destacar, además, que esto sucedió, con mucha frecuencia, por motivos meramente económicos, pues tanto la pareja como la familia biológica se convirtieron en un salvavidas para quienes vieron disminuir o, simplemente, perdieron sus fuentes de ingresos durante la pandemia. Baste recordar aquí, para intuir la importancia de este efecto, que se calcula que «entre agosto de 2020 y febrero de 2021, cerca de 17,7 millones de personas regresaron a la pobreza en Brasil» (Gemaque, 2021), generando así una situación sumamente crítica que sería temporal e insuficientemente paliada por la distribución del auxilio de emergencia.

Irónicamente, las políticas de distribución de esta ayuda gubernamental para el periodo pandémico parecen haber operado como un refuerzo adicional

¹⁸ Entrevista con Joaquim, hombre gay, cisgénero, blanco, 26 años.

¹⁹ Un efecto similar ha sido descrito para el caso de las parejas gays en los Estados Unidos (Walsh, Sullivan y Stephenson, 2021).

del lugar que la monogamia ocupa en cuanto principio estructurador de las relaciones de parentesco. En efecto, estos auxilios dependieron en una importante medida del registro previo en el Registro Único [*Cadastro Único*], un registro destinado a identificar «quiénes son y cómo viven las *familias* de baja renta en Brasil» (Assistência Social, 2022) y que opera, por tanto, como «[la llave] que abre la puerta de entrada a la política de asistencia social» (Fernandes, 2022). En la práctica, la apertura de dicha puerta depende de un funcionariado formado para identificar y entrevistar a las familias, entendidas como la «*unidade nuclear* compuesta por una o más personas» (Governo Federal, 2017), así como para comprobar *in situ* la veracidad de los datos proporcionados por los «responsables familiares» a la hora de rellenar el largo y detallado «formulario único».

Valorar las dificultades añadidas que supone para las relaciones no monogámicas requeriría, sin duda, un estudio específico. Parece seguro deducir, no obstante, que, en un contexto en el que las meras trabas burocráticas excluyeron del acceso al auxilio de emergencia a «aproximadamente 43 millones de personas» (Marins et al., 2021: 683), aquellas relaciones que mejor se adecúan a la norma social y administrativa de lo que cuenta como *familia* tuvieron menos dificultades para su obtención que las redes sexoafectivas, proyectos reproductivos y de crianza que se encuentran en conflicto con el marco de inteligibilidad provisto por la mononormatividad. Cabría incluir, en este sentido, tales trabas como un capítulo más de lo que Dean Spade denomina «violencia administrativa» (2015).

5. LA MEDICALIZACIÓN DEL ORDEN PÚBLICO

La mononormatividad participa, además, de formas no siempre evidentes en la organización del acceso, el tránsito y los usos del espacio público. En otros lugares, me he referido a las formas de criminalización de la práctica del sexo «con extraños» en parques (como en el estado de Goiás) y playas (como en Gran Canaria) que, a pesar de presentarse como una forma de protección del medio ambiente, resultan indisociables de la estigmatización de la sexualidad fuera del ámbito doméstico y de la pareja monogámica durante la crisis pandémica (Pérez Navarro, 2022). Me gustaría llamar la atención, en esta oca-

sión, sobre la criminalización de las fiestas llamadas de *paredón*,²⁰ que se celebran habitualmente en las calles de los barrios periféricos de las grandes ciudades de Brasil y que también han sido perseguidas con dureza desde el inicio de la pandemia del COVID-19.

Así sucedió, con especial intensidad, en el estado de Bahía, donde la policía militar llegó a realizar más de mil trescientas intervenciones para impedir las tan solo entre febrero y marzo del 2021 (Wendell y Vilar, 2021), y ello con anterioridad a que estas fiestas fueran encuadradas como «crímenes contra la salud pública» (Araújo, 2020) por decreto del gobernador, Rui Costa. La prohibición, que convivía con una amplia tolerancia a las celebraciones en espacios privados, despertó críticas en su propio partido, en el entendimiento de que subyacía un afán de persecución o, al menos, un desprecio por la cultura periférica.

Este fue el caso, por citar un ejemplo representativo, de la concejala María Marighella, quien criticó la medida en el entendimiento de que «el *paredón* es cultura de la juventud, de las poblaciones negras de la ciudad, de las periferias, expresión de sujetos, comunidades y territorios, espacios de encuentro y convivencia» (Santana, 2021) y de que su criminalización no conduce más que a la segregación, al prejuicio y al racismo. Si se toman en cuenta, además, la masificación de las prisiones y los altos índices de letalidad e impunidad de las operaciones policiales en el estado de Bahía, la prohibición de los paredones se revela como una muestra del populismo penal conservador que caracteriza, según han denunciado defensores de derechos humanos y activistas del movimiento negro, a las políticas de seguridad pública implementadas por Rui Costa (Rodrigues, 2019).

Tal sería, sin duda, una lectura posible. La cobertura de esta represión en la prensa local apunta, no obstante, a otras líneas de interpretación, que merecen aquí una atención específica. Llama la atención, en especial, la profusión de artículos en los que se despliega una retórica de pánico moral construida en torno a la juventud de quienes participan en los paredones, la ausencia de mascarillas, el consumo de alcohol y otras drogas y, como colofón, la presencia de actividad sexual, tanto real como simulada en las coreografías usuales de la música habitual en estas fiestas, el *pagode bahiano* (Aratu On, 2020). Como conclusión, en este tipo de artículos se llegaba a caracterizar a los *paredones* como un *brote* en sí mismos, y ello a pesar de que no se ha podido constatar,

²⁰ En referencia a los altavoces apilados y transportados por diferentes vehículos que sirven de base para estilos musicales como el *funk* o el *pagode bahiano*, entre otras, según las regiones.

como reconocía la coordinadora del Centro de Operaciones de Emergencia en Salud de Salvador de Bahía, ninguna relación entre estas fiestas y la incidencia de los contagios (Wendell y Vilar, 2021).

La preocupación por la promiscuidad y el inicio precoz de la sexualidad adolescente se nutrió, además, de la imagen de los paredones como espacios de desorden moral. En los términos del antropólogo Osmundo Pinho, para el imaginario social el paredón sería un lugar «sucio, peligroso, y territorio de la “bajeza” civilizatoria», al que acuden «sujetos inasimilables y “abyectos”» en los que se combina la marca de la disidencia sexual y de género con la imagen de peligrosidad epitomizada en la figura de «el ladrón» (Pinho, 2019; traducción propia).

Cabe resaltar, entre los cuerpos abyectos que se reúnen en los paredones, la figura del *putón* [*putão*], como se denomina despectivamente a los jóvenes periféricos que «van para la noche y se relacionan con una, dos, tres... todas las que puedan» (Oliveira en Nascimento, 2012: 138). Aún más denostada se encuentra, sin duda, su complemento femenino en la forma de la *puta*, un denso enclave de resistencia a la norma de la monogamia que Pinho asocia con aquellas jóvenes que, al bailar, descienden y restriegan «sus vulvas [*tchecas*] en el asfalto» (Pinho, 2019: 227; traducción propia), haciendo así gala de su autonomía sexual. Conviene tener presente, en este punto, que la hipersexualización del cuerpo femenino en las letras del *pagode* ha sido objeto de las leyes estatales denominadas, elocuentemente, «contra la bajeza [*antibaixaria*]», que promueven su censura mediante argumentos muy similares a los del movimiento antipornografía de los años ochenta y, en estrecha relación con este, el feminismo abolicionista del trabajo sexual. En este sentido, por el escrutinio moral, legal y policial al que están sometidos, el encuadramiento de los bailes de las jóvenes periféricas como «crímenes contra la salud pública» pone de relieve los estrechos vínculos existentes entre mononormatividad, el control de la sexualidad femenina, los pánicos morales construidos en torno de la sexualidad adolescente, el racismo y, como marco de intensificación para todo ello, la securitización de las crisis pandémicas.

Me gustaría enfatizar, por último, que la prohibición de las fiestas de paredón forma parte del largo proceso de *desafricanización* del espacio público por parte de una sociedad que, como ha recordado Marcelo de Troi en su estudio sobre las políticas de movilidad en la ciudad de Salvador, «quiso limpiar las huellas de la influencia indígena, africana y negra», pero siempre «sin renunciar, por supuesto, a su fuerza de trabajo» (de Troi, 2021: 107; traducción propia). Incluso la complicidad de la prensa local emula hoy, en ese sentido, a

la que mantenía ya a finales del siglo XIX con las élites blancas y burguesas, cuando defendía, como recuerda igualmente Troi, la expulsión de la población negra a las periferias en nombre de «el progreso, *la higiene* y la civilización» (de Troi, 2021: 46; énfasis añadido).

Con similares argumentos, las políticas de distanciamiento social han venido a intensificar la represión policial de la misma población cuya mayor exposición al riesgo sanitario en empleos precarizados de reparto a domicilio, cajeras, enfermeras o mozos de almacén, entre otros, hizo posible, irónicamente, la adhesión a las políticas de distanciamiento social por parte de las clases económicamente más favorecidas. Al mismo tiempo, al poner el acento en las conductas *inmorales*, las narrativas de *pánico sanitario* construidas en torno a la cultura periférica distraen la atención de las causas estructurales de la sobre-representación de la población negra en las tasas de mortalidad del COVID-19, tales como las deficiencias en infraestructuras básicas, las malas condiciones habitacionales o la mayor dependencia del espacio público para garantizar la subsistencia en las periferias urbanas.

Se puede concluir, en ese sentido, que el asedio policial y mediático a la juventud periférica descansa en una *estratificación moral de la percepción del riesgo* que, como en el caso de la retórica de pánico moral que rodea a la población *llave* de la pandemia de VIH/sida (hombres gays y bisexuales, población reclusa, trabajadoras del sexo y usuarias de drogas inyectables) (ONUSIDA, 2020) han contribuido a reforzar el lugar que la abstinencia, la sobriedad y la monogamia ocupan en las políticas de orden público.

6. CONCLUSIONES

Las crisis pandémicas constituyen una ocasión para la intensificación de la vigilancia moral de las conductas y la medicalización del espacio público que se traduce, con frecuencia, en la persecución de las expresiones culturales de comunidades subalternas. Ni la pandemia del VIH/sida ni la del COVID-19 constituyen, en este sentido, excepciones históricas.

Cabe recordar aquí que una parte del impulso inicial a lo que se denominó teorías *queer* se dedicó, justamente, a desentrañar sus efectos en el caso del sida. Así lo pusieron de relieve, por poner un ejemplo paradigmático, los trabajos de Samuel R. Delany acerca de los procesos de reestructuración neoliberal del espacio urbano de la ciudad de Nueva York, auspiciados por la respuesta higienista a las fases iniciales de la pandemia. En el caso de Brasil, los

análisis críticos de Néstor Perlongher y, también, de Herbert Daniel participaron de un impulso crítico similar, atendiendo a la violencia desplegada contra las disidencias sexuales y de género como consecuencia del rearme moral de las fuerzas del orden público en nombre de la *guerra* declarada contra el sida.

Tal vez resulte más difícil detectar los presupuestos morales en juego cuando los discursos que los movilizan proceden, más bien, de la oposición a las fuerzas conservadoras del presente. El caso de Brasil resulta, en este sentido, paradigmático, pues la necesidad de enfrentar la inacción y el negacionismo del gobierno de Bolsonaro condujo a bajar la guardia ante los excesos higienistas implícitos en algunas de las respuestas a la pandemia y, sobre todo, en los discursos que las acompañaron. Así se puso de manifiesto, por poner un último ejemplo representativo, cuando movimientos intelectuales de izquierdas llamaron a no secundar las movilizaciones del movimiento negro brasileño en solidaridad con las movilizaciones de Black Lives Matter, minando así la construcción de solidaridades con las comunidades más vulnerables, tanto a la pandemia como a la represión policial, por miedo a los repuntes en los contagios.

Como muestra el caso de las relaciones no monogámicas, las políticas bioseguritarias desplegadas durante la crisis del COVID-19 descansan, como ya sucediera en la del VIH, en una atribución de diferentes grados de riesgo y, a la postre, de legitimidad a diferentes cuerpos, prácticas y proyectos vitales. En ese sentido, la polarización de la esfera pública en Brasil puede ser tomada como un ejemplo paradigmático, pero nunca único ni excepcional, del doble escrutinio moral al que se ha visto sometida la disidencia relacional, en la encrucijada entre la defensa de los valores tradicionales propia de las cruzadas contra la ideología de género y la moralización de las medidas de contención.

BIBLIOGRAFÍA

- Araújo, Jones (2020). Rui Costa diz que paredões serão enquadrados como crime contra saúde pública. *Muita Informação*. Recuperado de: <https://muitainformacao.com.br/post/16085-rui-costa-diz-que-paredoes-serao-enquadrados-como-crime-contra-saude-publica> [Consultado el 13 de octubre de 2022]
- Aratu On (2020). Vídeos! “Paredão” no IAPI tem simulação de ato sexual e aglomeração; bairro tem 307 casos da COVID-19, Aratu

- On, 6 de julio. Recuperado de: <https://aratuon.com.br/noticia/coronavirus/videos-paredao-no-iapi-tem-simulacao-de-ato-sexual-e-aglomeracao-bairro-tem-307-casos-da-covid-19> [Consultado el 13 de octubre de 2022]
- Assistência Social (2022). Inscrever-se no Cadastro Único. *Governo Do Brasil*. Recuperado de: <https://www.gov.br/pt-br/servicos/inscrever-se-no-cadastro-unico-para-programas-sociais-do-governo-federal> [Consultado el 13 de octubre de 2022]
- Barbosa, Mônica (2015). *Poliamor e Relações Livres: do amor à militância contra a monogamia compulsória*. Rio de Janeiro: Multifoco.
- Barker, Megg (2005). This is my partner, and this is my... partner's partner: constructing a polyamorous identity in a monogamous world. *Journal of Constructivist Psychology*, 18(1), 75-88.
- Berlant, Laurent y Warner, Michael (1998). Sex in Public. *Critical Inquiry*, 24(2), 547.
- Cabral, Cristiane (2020). Há várias formas de diminuir a gravidez na adolescência, mas nenhuma delas é deixar de fazer sexo. *Poli: Saúde, Educação, Trabalho*, c 10-13.
- Carmo, Marcia (2019). Damares defende que escolas discutam abstinência sexual e critica Popeye. *BBC News Brasil*. Recuperado de: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-48479429> [Consultado el 13 de octubre de 2022]
- Conley, Terri. D. y Piemonte, Jennifer L. (2020). Monogamy as Public Policy for STD Prevention: in Theory and in Practice. *Policy Insights from the Behavioral and Brain Sciences*, 7(2), 181-189.
- Da Cunha Pereira, Rodrigo (2022). *Princípios fundamentais norteadores do direito de família*. Curitiba: Juruá.
- Da Silva, Marcos Alves (2013). *Da monogamia. A sua superação como princípio estruturante do direito de família*. Curitiba: Juruá.
- De Troi, Marcelo (2021). *Salvador, cidade movente: Corpos dissidentes, mobilidades e direito á cidade*. Tesis doctoral. Salvador de Bahia: Universidade Federal da Bahia.
- Departamento de Salud de Nueva York (2021). *Sexo mais seguro e a*

- Covid19*. Fiocruz Brasília. Recuperado de: <https://www.fiocruzbrasil.a.fiocruz.br/wp-content/uploads/2020/03/covid-sex-guidance-pt.pdf> [Consultado el 13 de octubre de 2022]
- Emens, Elizabeth (2003). *Monogamy's Law: Compulsory Monogamy and Polyamorous Existence*. Public Law and Legal Theory Working Paper n. 58. Chicago: The Law School of The University of Chicago.
- Erni, Johgn Nguyet y Striphas, Ted (2021). Introduction: COVID-19, the multiplier. *Cultural Studies*, 35(2-3), 211-237.
- Fernandes, Claudio (2022). *GDF fortalece atuação no Cadastro Único com novos entrevistadores*. Agência Brasília. Recuperado de: https://www.agenciabrasilia.df.gov.br/2022/06/30/gdf_fortalece_atuacao_no_cadastro-unico-com-novos-entrevistadores/ [Consultado el 13 de octubre de 2022]
- Gemaque, Adrimauro (2021). A pandemia agravou a desigualdade de renda e a pobreza no Brasil. *Centro de Estudos Estratégicos Fiocruz Antônio Ivo Do Carvalho*. <https://cee.fiocruz.br/?q=a-pandemia-agravou-a-desigualdade-de-renda-e-a-pobreza-no-brasil>
- Governo Federal (2017). *Manual do entrevistador*. Cadastro Único para Programas Sociais. Recuperado de: https://www.mds.gov.br/webarquivos/publicacao/cadastro_unico/Manual%20do%20Entrevistador%2004%20ed%20-%20Livro%20Consolidado%20-%2013042017.pdf [Consultado el 13 de octubre de 2022]
- Hypeness (2019). «Trisal»: brasileiros contam nas redes sociais como é viver um casamento a três. *Hypeness*. Recuperado de: <https://www.hypeness.com.br/2015/09/trisal-brasileiros-contam-nas-redes-sociais-como-e-viver-um-casamento-a-tres/> [Consultado el 13 de octubre de 2022]
- IBDFAM (2022a). *Multiparentalidade: filho de trisal é registrado com os três sobrenomes no Paraná*. Assessoria de Comunicação do IBDFAM. Recuperado de: <https://ibdfam.org.br/noticias/9887/Multiparentalidade%3A+filho+de+trisal+é+registrado+com+os+três+sobrenomes+no+Paraná> [Consultado el 13 de octubre de 2022]
- IBDFAM (2022b). *Trisal pretende acionar Justiça de São Paulo para filho*

- recém-nascido ter nome do pai e das duas mães no registro civil*. Assessoria de Comunicação do IBDFAM. Recuperado de: <https://ibdfam.org.br/noticias/9584/Trisal+pretende+acionar+Justi%C3%A7a+de+S%C3%A3o+Paulo+para+filho+rec%C3%A9m-nascido+ter+nome+do+pai+e+das+duas+m%C3%A3es+no+registro+civil> [Consultado el 13 de octubre de 2022]
- Lisboa do Vale, Caroline (2017). *O reconhecimento jurídico da multiparentalidade através da decisão do supremo tribunal federal*. Trabalho de Conclusão de Curso de Graduação em Direito. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba
- Marins, Mani Tebet et al. (2021). Auxílio Emergencial em tempos de pandemia. *Sociedade e Estado*, 36(2), 669-692.
- Nascimento, Clebelmilton (2012). *Pagodes baianos: entrelaçando sons, corpos e letras*. Salvador: Edufba.
- Núñez, Geni, de Oliveira, Manuel y Coelho de Souza, Mara (2021). Monogamia e (anti)colonialidades: uma artesanía narrativa indígena. *Programa de Pós-Graduação Em Ciências Sociais*, 16, 76-88.
- ONUSIDA (2020). *Últimas estadísticas sobre el estado de la epidemia de sida*. UNAIDS. Recuperado de: <https://www.unaids.org/es/resources/fact-sheet> [Consultado el 13 de octubre de 2022]
- Paternotte, David (2020). Backlash: A Misleading Narrative. *London School of Economics and Political Science*. Recuperado de: https://blogs.lse.ac.uk/gender/2020/03/30/backlash-a-misleading-narrative/#_ftn1 [Consultado el 13 de octubre de 2022]
- Pereira da Silva, Danillo (2022). *A linguagem contra a democracia: registros discursivos antigênero na política do ministério da mulher, da família e dos direitos humanos*. Tese de Doutorado em Letras, Universidade Federal de Sergipe.
- Pérez Navarro, Pablo (2022). Sodoma y el barón Haussmann: por una deslocalización queer. *Revista de Filosofia Aurora*, 34(61), 267-286.
- Pienaar, Kiran, Flore, Jacinthe, Power, Jeniffer y Murphy, Dean (2021). Making publics in a pandemic: Posthuman relationalities, 'viral' intimacies and COVID-19. *Health Sociology Review*, 30(3), 244-259.

- Pieper Marianne y Bauer, Robin (2005). *Call for papers: International conference on polyamory and mono-normativity*. University of Hamburg, 5-6 November. Recuperado de: <http://www.wiso.uni-hamburg.de/index.php?id?3495> [Consultado el 13 de octubre de 2022]
- Pilão, Antônio (2021). Normas em movimento: monogamia e poliamor no contexto jurídico brasileiro. *Teoria e Cultura*, 16(3), 103-115.
- Pinho, Osmundo (2019). Praxis estética no pagodão periférico. En Lopes C., Adriana, Facina, Adriana y Silva, Daniel N. (eds.). *Nó em pingo d'água. Sobrevivência, cultura e linguagem* (223-251). Rio de Janeiro: Mórula.
- Porto, Duina (2022). *Poliamor - Reconhecimento Jurídico como Multiconjugalidade Consensual e Estrutura Familiar*. Curitiba: Juruá.
- Rodrigues, Julian (2019). Rui Costa: uma política de segurança pública conservadora. *Forum*, 17 de septiembre. Recuperado de: <https://revistaforum.com.br/opiniao/2019/9/17/rui-costa-uma-politica-de-segurana-publica-conservadora-61591.html> [Consultado el 13 de octubre de 2022]
- Roseneil, Sasha (2020). It's time to end the tyranny of coupledness. *The Guardian*. Recuperado de: www.theguardian.com/commentisfree/2020/nov/14/coupledness-couple-norm-social-change [Consultado el 13 de octubre de 2022]
- Rothmüller, Barbara (2021). The grip of pandemic mononormativity in Austria and Germany. *Culture, Health and Sexuality*, 23(11), 1573-1590.
- Santana, Cássio (2021). Proibição de festas 'paredão' divide opiniões entre representantes políticos da esquerda. *A Tarde*, 14 de octubre. Recuperado de: <https://atarde.com.br/politica/proibicao-de-festas-paredao-divide-opinioes-entre-representantes-politicos-da-esquerda-1175133> [Consultado el 13 de octubre de 2022]
- Spade, Dean (2015). *Una vida normal. Violencia administrativa, políticas trans críticas y los límites del derecho*. Barcelona: Bellaterra.
- Tavares da Silva, Regina Beatriz. (2018). CNJ deve julgar amanhã o pedido de providências da ADFAS. Associação de direito da família e das sucessões (ADFAS). Recuperado de: <http://adfas.org.br/2018/05/2>

- 1/cnj-deve-julgar-amanha-22-05-0-pedido-de-providencias-da-adfas/
[Consultado el 13 de octubre de 2022]
- Vasallo, Brigitte (2018). *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*. Tafalla: Txalaparta.
- Walsh, Alison, Sullivan, Stephen y Stephenson, Rob (2021). Are Male Couples Changing Their Sexual Agreements and Behaviors During the COVID-19 Pandemic? *AIDS and Behavior*, 25(11), 3798-3803.
- Wendell, Bruno y Vilar, Marcella (2021). Bahia tem 1,3 mil festas e paredões encerrados em 3 meses. *Correio*. Recuperado de: https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/bahia-tem-13-mil-festas-e-paredoes-encerrados-em-3-meses/?utm_source=pocket_mylist [Consultado el 13 de octubre de 2022]
- Wengraf, Tom (2003). Qualitative Research Interviewing: Biographic Narrative and Semi-Structured Methods. *Human Resource Development Quarterly*, 14(1), 117-122.