

LA MONONORMATIVIDAD COMO RÉGIMEN POLÍTICO: DEBATES SOBRE EL MARCO JURÍDICO DE LAS DISIDENCIAS RELACIONALES

Andrea Stella Salazar Navia

Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad Nacional Autónoma de México,
Ciudad de México, México. Programa de doctorado en Derecho de la Universidad Austral
de Chile, Valdivia, Chile

© asalazarnavia@gmail.com |  <https://orcid.org/0000-0002-2128-903X>

Recibido el 10 de agosto de 2024; aceptado el 22 de abril de 2025

Disponible en Internet en noviembre de 2025

RESUMEN: El presente artículo es una contribución al estudio de las disidencias relacionales a partir del análisis jurídico de uno de los componentes centrales de la familia (neo)nuclear: la monogamia. En la primera parte, se analiza la mononormatividad como régimen político. En la segunda, se aborda su rol en la reproducción del orden patriarcal, racial y de género. En la tercera, a la luz de lo anterior, se examina la regulación chilena sobre matrimonio y filiación. Luego, se presentan algunas líneas de fuga al orden monógamo. Finalmente, se reflexiona sobre el reconocimiento de los vínculos de afecto y apoyo mutuo más allá de la pareja.

PALABRAS CLAVE: Monogamia; Poliamor; Matrimonio; Amistad; Derecho de familia

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

Salazar Navia, Andrea Stella. 2026. “La mononormatividad como régimen político: debates sobre el marco jurídico de las disidencias relacionales”, *Debate Feminista*, año 36, vol. 71, pp. 87-117, e2497, <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2025.71.2497>

DEBATE FEMINISTA 71 (2026) pp. 87-117

Año 36, vol. 71 / enero-junio de 2026 / ARTÍCULOS

ISSN impreso: 0188-9478 | ISSN electrónico: 2594-066X

e2497 | <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2025.71.2497>

© 2026 Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND

(<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).

MONONORMATIVITY AS A POLITICAL REGIME: DEBATES ON THE LEGAL FRAMEWORK FOR RELATIONAL DISSENT

ABSTRACT: This article is a contribution to the study of relational dissent based on the legal analysis of one of the central components of the (neo)nuclear family: monogamy. The first part analyzes mononormativity as a political regime. The second explores its role in the reproduction of the patriarchal, racial and gender order. The third examines Chilean regulations on marriage and filiation considering the above. The author then presents some lines of escape from the monogamous order. The article ends with a reflection on the recognition of the bonds of affection and mutual support beyond the couple.

KEYWORDS: Monogamy; Polyamory; Marriage; Friendship; Family Law

A MONONORMATIVIDADE COMO REGIME POLÍTICO: DEBATES SOBRE O MARCO JURÍDICO DAS DISSIDÊNCIAS RELACIONAIS

RESUMO: Este artigo contribui para o estudo das dissidências relacionais a partir de uma análise jurídica de um dos componentes centrais da família (neo)nuclear: a monogamia. A primeira parte analisa a mononormatividade como regime político; a segunda aborda seu papel na reprodução da ordem patriarcal, racial e de gênero; a terceira examina as normas chilenas sobre casamento e filiação à luz do exposto; em seguida, apresenta algumas vias de escape à ordem monogâmica, e por fim, reflete sobre o reconhecimento de laços de afeto e apoio mútuo para além do casal.

PALAVRAS-CHAVE: Monogamia; Poliamor; Matrimônio; Amizade; Direito de família

INTRODUCCIÓN¹

Diversas corrientes teórico-prácticas han llamado la atención sobre la fragilidad, vulnerabilidad e interdependencia de la vida, subrayando la importancia de situar en el centro de las reflexiones a las redes que la sostienen (Gil 2014, Butler 2017). Desde esta preocupación, el presente artículo busca contribuir a la comprensión de vínculos de afecto, cuidado y apoyo mutuo fundamentales para la reproducción de la vida, pero que exceden la forma impuesta por el actual régimen vincular: la pareja monógama.

Tanto las normas sociales como las jurídicas han circunscrito históricamente los afectos y los cuidados al marco de la familia (neo) nuclear —una pareja heterosexual, monógama, reproductiva y cohabitante—, que deja fuera otros arreglos de sostenimiento vital.² Aunque la crítica feminista y queer han generado una vasta literatura sobre los límites del modelo familiar hegemónico, avanzar genuinamente en este campo requiere también una revisión profunda del dispositivo de la monogamia.

Este artículo se aboca al análisis del sistema monógamo en el derecho. En una primera parte, se aborda la mononormatividad como régimen político de manera análoga a las identificadas por la corriente

¹ Agradezco profundamente los valiosos comentarios recibidos durante el Seminario Académico de la Red Alas, especialmente a Verónica Spaventa y Yanira Reyes Gil. Asimismo, agradezco las observaciones compartidas por el Seminario Austral de la Universidad Austral de Chile. Este texto ha sido enriquecido también gracias al acompañamiento de mi tutora, Yanira Zúñiga, y de mi cotutora, Francisca Pou.

² En este artículo se usa el concepto de familia (neo)nuclear de Jules Falquet (2006). La autora acuña la expresión para subrayar que han existido transformaciones tanto en la familia nuclear clásica como en las familias homoparentales. Si bien no se trata de una familia nuclear clásica, la (neo)nuclear no deja de tener mucho en común con esta.

teórico-política del lesbianismo feminista en relación con la heterosexualidad, que la entiende como el conjunto de instituciones y regímenes políticos que atraviesan la mayoría de las relaciones sociales en una nación. Así como Adrienne Rich (1996), Monique Wittig (2006) y Ochy Curiel (2013) señalan que la heterosexualidad no es solo una práctica sexual, sino una compleja institución obligatoria que afecta principalmente a las mujeres y a las lesbianas, en este artículo sostengo que la mononormatividad es un régimen político que, imbricado en ciertos contextos con la heterosexualidad obligatoria, contribuye de igual manera a la apropiación de la fuerza de trabajo material, emocional, sexual y simbólico de mujeres y personas de las disidencias sexo-genéricas, y a la construcción de mediaciones que afectan de manera fundamental a la comunidad.

Desde una mirada feminista y antropológica, diversas autoras han mostrado cómo la institución conyugal se funda en pactos patriarcales (Pateman 1992) que sitúan a las mujeres como objetos transaccionales (Rubin 1975, Serret 2018). Su función principal ha sido posibilitar la constitución de los varones como sujetos plenos mediante el intercambio o la apropiación de las mujeres (Serret 2018).

Esta estructura se complejiza aún más desde una perspectiva antirracista, al evidenciar que las mujeres racializadas han sido sistemáticamente excluidas de la categoría hegemónica de “mujer”, bajo la premisa colonial de que las personas racializadas no eran plenamente humanas y que las prácticas sexoafectivas no occidentales —como la poligamia mapuche— era pruebas de “inferioridad racial” o “barbarie” (Millaleo 2025).

Esta investigación parte de la premisa de que la mononormatividad fue impuesta como base fundacional del estado-nación moderno, tanto en su dimensión simbólica como en la institucional. Se comparte así la idea de que este régimen “impregna el aparato jurídico del estado y, al mismo tiempo, lo excede” (Pérez 2023: 3). Así, este mandato tiene efectos materiales concretos, especialmente en la distribución del trabajo de cuidados y en la reproducción de violencias hacia las mujeres,

donde la transgresión del ideal monógamo ha sido castigada, en algunos casos, incluso con la muerte.

En el artículo examino, a la luz de lo anterior, la regulación chilena en materia de matrimonio y filiación; más adelante, exploro líneas de fuga en la regulación jurídica de los arreglos de cuidado; y, finalmente, planteo la pregunta por el reconocimiento jurídico de las disidencias relacionales y esbozo algunas conclusiones.

El análisis se sustenta en el estudio de cuerpos normativos chilenos, sentencias, documentos oficiales, libros y artículos académicos que abordan temas de familia, cuidado, matrimonio y no monogamias.

Es importante destacar que esta investigación recoge aportes de los feminismos en términos epistemológicos, en especial aquellos que vinculan la producción de conocimiento con experiencias encarnadas (Haraway 1995, Hill Collins 2000). Me sitúo como investigadora, hacedora del movimiento transfeminista y comprometida con la construcción de relaciones de afecto y cuidado al margen del modelo amoroso hegemónico. Por consiguiente, reconozco mi complicidad con mi objeto de estudio. Es desde ese lugar que pretendo hacer una crítica feminista a la monogamia obligatoria.

LA MONONORMATIVIDAD COMO RÉGIMEN POLÍTICO

En este artículo uso de forma indistinta los términos *no monogamias* y *disidencias relacionales* para referirme a personas y colectivos que cuestionan las formas normativas de vincularse afectiva y sexualmente. El concepto de disidencias relacionales, en particular, alude a vínculos que se alejan del mandato monógamo y sus exigencias, y que proponen formas éticas, diversas y cuidadosas de relación, como la anarquía relacional, el poliamor o la agamia, entre otras.

Se trabaja a lo largo del texto con base en las elaboraciones que interpelan la alonormatividad, es decir, la norma social implícita que establece que todas las personas experimentan atracción sexual unas

hacia otras (Mollet y Lackman 2022); la amatonormatividad, que considera que todas las personas están mejor en una relación de pareja romántica que fuera de esta (Brake 2013); y la heteronormatividad, que establece la pareja heterosexual como la forma privilegiada de vincularse (Wittig 2006) y, principalmente, a la mononormatividad.

En este artículo considero la mononormatividad de manera análoga a la forma en que Adrienne Rich y Monique Wittig comprenden la heterosexualidad, es decir, no solo como una práctica sexual, sino como una institución obligatoria (Rich 1996) e incluso como un régimen político (Wittig 2006). Pretendo subrayar el carácter estructural de la monogamia y develar que no es una expresión de la individualidad, sino un imperativo cultural producido en cada aspecto de las formas y arreglos de la vida social. Cuando Wittig (2006) alude a la heterosexualidad como régimen político, explora el concepto de contrato social para dar cuenta del carácter instituyente de la heterosexualidad. Asimismo, se puede señalar que “el contrato social” consiste en vivir bajo la monogamia, régimen político productor de exclusiones y opresiones que afectan de manera fundamental a mujeres, personas que asumen disidencias sexogenéricas y personas racializadas.

Es importante hacer dos distinciones. Primero, entre poliamor y poligamia; si bien son dos de los principales paradigmas dentro de las relaciones con múltiples parejas, tienen características diferentes. En este trabajo concibo el poliamor como la posibilidad de establecer relaciones sexoafectivas con más de una persona a la vez de manera consensuada (Pilão 2019: 1). En cuanto al término poligamia, lo utilizo como un término paraguas para las relaciones con múltiples cónyuges históricamente asociadas con la poliginia y el matrimonio y, por tanto, con una historia diferente y premisas distintas al poliamor (Klesse 2016: 1352).

Otra distinción importante debe establecerse entre monogamia y mononormatividad. La monogamia, por un lado, se define como la práctica de tener una sola y privilegiada relación sexual y/o afectiva (Vasallo 2018: 28). La mononormatividad —término acuñado por Marianne Pieper y Robin Bauer (2006)— por otro, sería el sistema que

produce y reproduce la pareja monógama como la única forma legítima de relacionarse sexual y/o afectivamente (Chuca 2022). Es importante hacer esta distinción porque la crítica de este artículo no se dirige a prácticas individuales, sino a un sistema que distribuye precariedades y privilegios cuando sitúa en el centro de la organización social a la pareja y excluye formas variopintas de reproducir la vida, como los vínculos poliamorosos, pero también los lazos de amistad o vecindad.

La mononormatividad así entendida no solo impone la práctica de tener una sola relación sexual, sino la de que el trabajo de cuidados y todo lo que ello implica se restrinjan exclusivamente a la pareja. Aquí, el aparato jurídico juega un rol fundamental, pues suele excluir acuerdos de cuidados entre personas adultas por fuera del matrimonio y, por lo tanto, excluye las relaciones no monógamas de los derechos y obligaciones que nacen del matrimonio.

Dentro de los derechos que nacen del matrimonio y los acuerdos de convivencia se pueden mencionar los permisos pagados para ausentarse del trabajo por labores de cuidado, el derecho a suceder y acceder a pensiones de sobrevivencia o los beneficios en leyes de inmigración, como las normas de reagrupamiento familiar. La contracara es que una familia polígama, una “trieja” o un grupo de amigas no puede pactar un acuerdo de cuidados y acceder a los derechos de las parejas monógamas. Un ejemplo de discriminación en la materia es la ley de inmigración francesa de 1995 que permite el reagrupamiento familiar de una familia polígama solo a una cónyuge y a sus hijos.³

“MONOGAMIA O BALA”

El mandato monógamo ha sido fundamental para la reproducción de la vida en la modernidad capitalista, erigida sobre la propiedad privada, el hogar nuclear basado en el matrimonio y la monogamia cristiana

³ Es el marido quien elige a cuál cónyuge.

secularizada (Lewis 2023). Este mandato ha controlado, especialmente, a los cuerpos feminizados. Aunque no es el fin de este artículo analizar las consecuencias de esto, es importante constatar la conexión intrínseca entre la monogamia obligatoria y la violencia contra mujeres y contra las personas que asumen disidencias sexogenéricas.

Si bien las relaciones no monógamas no están exentas de la reproducción de las violencias, en las parejas monógamas los vínculos están aún más ligados que en aquellas al “ideal de amor romántico, la fidelidad y la unicidad del deseo, en donde la violencia, los celos y la posesión atraviesan dicho vínculo” (Arango 2018: 233).

“Monogamia o bala” es una frase usada como lema por la generación Z para hacer alusión al deseo de formar una pareja “tradicional”, es decir, ajustada a los estándares monógamos. Esto no es casual; estamos ante un momento de restauración patriarcal que tiene dentro de sus ejes el reforzamiento de la familia “tradicional” (Faur y Viveros 2020, Moreno y Salazar 2025).

Esta restauración es un proyecto político que tiene como uno de sus objetivos encerrar a las personas en la esfera íntima y escindirlas de los espacios colectivos y comunitarios. Y, en último término, aislar a las mujeres y a las personas que asumen disidencias sexogenéricas entre sí. Así se construye un escenario propicio para lo que he denominado *monogamia gore* —a partir de la conceptualización de *capitalismo gore* de Sayak Valencia (2010)—, es decir, el explícito derramamiento de sangre de mujeres que transgreden los mandatos de género y, en especial, el de la monogamia.

Un ejemplo de ello es el de los femicidios en Chile. Según la Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres (2015) la mayoría de los femicidios son perpetrados por las parejas o exparejas de las mujeres asesinadas; ellos argumentan como móviles los celos, el anuncio del término de la relación por parte de la mujer o que ella “se vaya con otro”.

Este sistema se sostiene no solo mediante formas extremas de violencia, sino también a través del deseo, que es constantemente modelado para organizar la vida íntima y producir una “sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora” (Foucault 2001:

26). Su objetivo es garantizar la “disponibilidad y manejabilidad de la fuerza de trabajo” (Gotby 2023: 72) a partir del control de lo íntimo, la privatización de las emociones y la sexualidad (Clémentine *et al.* 2020: 5). Como explica Alva Gotby, el modelo de acumulación capitalista requiere que las mujeres formen trabajadores/as dóciles y eficientes, lo que se refuerza mediante ideologías del romance heterosexual y familistas (2023: 77). A ello —agrego— se suma la promoción del pensamiento monógamo como parte del dispositivo que moldea subjetividades funcionales al orden patriarcal y económico.

Foucault señala que desde la época victoriana la sexualidad fue encerrada a través de la imbricación entre monogamia y heterosexualidad: “La familia conyugal la confisca. Y la absorbe por entero en la seriedad de la función reproductora. En torno al sexo, silencio. Dicta la ley la pareja legítima y procreadora” (2001: 4). Sin embargo, existen antecedentes —al menos en la historia de los territorios colonizados— de la imposición de una visión binaria, religiosa y reproductiva de la sexualidad y el cuerpo.

En Chile, en el siglo XVII, se persiguió la promiscuidad mediante la figura del adulterio, cuya sanción dependía del género, el sector social y el tipo de relación (Figueroa 2020). Así, fueron particularmente los estados quienes instauraron la monogamia como ícono de la supremacía occidental (Klesse 2016: 136). Para ello, deslegitimaron todas las formas de no monogamia, pues constituían —desde su perspectiva— signos de promiscuidad primitiva (Willey 2006: 532) y no eran compatibles con las formas (re)productivas que se pretendía instalar.

En ese sentido, el sistema monógamo ha sido clave no solo para la reproducción del orden de clases y patriarcal, sino también para el orden racial (Delgado y Madriz 2014: 105). En el siglo XIX, las políticas de estado en Canadá y Estados Unidos solían exigir el matrimonio a los pueblos originarios con el fin de disolver las formas tribales de propiedad colectiva, que iban de la mano del no binarismo de género, la no monogamia y los matrimonios abiertos matrilocales. De esta forma, los gobiernos instituyeron la propiedad privada y luego la concentraron en manos de los maridos (Lewis 2023).

En el sur del mundo, se ha señalado que una de las instituciones afectadas por el despojo colonial fue la organización familiar y, en particular, la poligamia mapuche (Rain 2023). Las prácticas mapuche se construyeron como algo que debía ser superado para el desarrollo de la modernidad y para la instalación del estado-nación cuya base fundamental es la familia nuclear monógama (Millaleo 2025).

El control territorial partió del control del cuerpo y la imposición de la moral occidental a las prácticas sexoafectivas y culturales mediante un sistema normativo que reguló y enseñó a estos cuerpos a comportarse de “manera civilizada” (Millaleo 2024: 430). Asimismo, se construyó una narrativa de la necesidad de “salvación” de las mujeres mapuche como la expresada por Pablo Treutler:⁴

la suerte de las mujeres araucanas es mui desgraciada. Después de pasar los primeros años de su juventud sujetas a la patria potestad i esclavas de los quehaceres domésticos, no tienen siquiera la libertad necesaria para elegir una persona de sus simpatías con quien compartir los pesares i sufrimientos de la vida (citado en González-Caniulef 2018).

Los debates del siglo XIX sobre la monogamia estuvieron profundamente marcados por las políticas raciales y coloniales (Klesse 2016: 1360). En estos, las no monogamias aparecían como explícitamente racializadas y la monogamia como una forma neutra o sin significado racial (Willey 2006: 532). Con estos antecedentes, no solo es posible establecer una conexión entre capitalismo y monogamia, sino también entre monogamia y colonialismo.

La constitución “adecuada” de las familias

También durante el siglo XX el estado ha tenido un papel central en orientar la sexualidad y la organización del trabajo reproductivo. Esto

⁴ Su trabajo fue identificar zonas de explotación minera y reconocer tierras de cultivo.

se puede apreciar en los programas de los gobiernos del Frente Popular (1936-1941)⁵ que abogaron por la “constitución adecuada” de las familias (Rosemblatt 1995: 182). Como señala Esau Figueroa (2020), en esta etapa el estado mostró especial interés por el comportamiento sexual de las clases populares, lo cual evidencia la prolongación histórica de una percepción que distingue entre una sexualidad “buena” (blanca y ordenada) y una “mala” (gozosa, mestiza, indígena y desenfrenada).

Desde las políticas públicas se promovió el matrimonio y se intentó convencer a las personas de conformar una familia “organizada mediante el matrimonio civil, monógamo, indisoluble, que asegura una descendencia legítima y el cumplimiento de los derechos y obligaciones de los cónyuges” (Seguel, citado en Rosemblatt 1995).

Un ejemplo claro de las normas de la época respecto a la vida íntima son las libretas chilenas de matrimonio civil que contenían mandatos explícitos para reforzar el rol reproductivo de las mujeres:

El niño será tanto más sano cuanto más se cuide la mujer durante el embarazo, la vida tranquila, ejercicio moderado, comida sana, pocas fiestas, pocos malos ratos, pocas emociones violentas, poca actividad sexual. *Los quehaceres domésticos no perjudicarán su estado* (Registro Civil 1955, las cursivas son mías).

En la misma línea, las libretas de familia católica no solo reforzaban la centralidad de la reproducción, sino que también establecían el matrimonio como un “remedio contra los placeres”. Según se señalaba expresamente “los fines del matrimonio son: 1. la conservación del género humano mediante la procreación de la prole; 2. la mutua ayuda de que han menester el hombre y la mujer, y 3. el remedio para la concupiscencia” (Iglesia Católica Chilena 1955). Es decir, uno de los

⁵ Coalición de partidos políticos originada en 1936 entre el Partido Comunista de Chile, el Partido Democrático, el Partido Socialista de Chile, el Partido Radical y el Partido Radical Socialista.

objetivos del matrimonio era controlar el deseo sexual.⁶ Además, la iglesia católica identificaba como “principales errores contra el matrimonio” el adulterio, el onanismo y el feminismo o emancipación de la mujer (Iglesia Católica Chilena 1955).⁷

A través de la institucionalización de la pareja monógama se forjó el distanciamiento entre familia nuclear y familia extendida, entre familia y comunidad. Por eso sostengo que la mononormatividad niega los vínculos de interdependencia e impacta con ello en los espacios de sobrevivencia comunitarios y en los vínculos entre mujeres y personas de las disidencias sexogenéricas entre sí.⁸

En el modelo de la familia nuclear, las mujeres pasaron —con la legitimidad de la ley— a pertenecer al marido, con lo cual se fomentó la creación de “un archipiélago de parejas”⁹ y se excluyó a quienes no quisieran vivir bajo ese mandato. La construcción del sistema monógamo también distribuye roles a quienes deciden no reproducir su vida en pareja, como apuntó Wittig: “si no estás casada, tendrás que estar disponible para cuidar enfermos, a los ancianos, a los débiles [sic] [...] con independencia de que pertenezcan o no a tu familia” (2006: 9). En esa dirección, Laura Rosenbury (2007) apunta que la exclusión de otro tipo de arreglos de cuidados ha desempeñado un papel vital en

⁶ Según la Real Academia Española (RAE), es “el apetito desordenado de placeres deshonestos”.

⁷ En el quinto lugar se enunciaba al feminismo o emancipación de la mujer como un error del matrimonio “que pretende negar la fiel y honesta sumisión de la mujer a su esposo y aun de las cargas conyugales y maternas propias de una esposa, es una falsa libertad que se convierte en la perdición de la mujer misma”.

⁸ Clementine *et al.* (2020) señalan que la base material de la monogamia y la pareja es un eje explicativo central del antagonismo entre mujeres. La monogamia es una de las bases del patriarcado y una forma de mediación patriarcal. Entiendo el concepto de *patriarcado* como la “manera cotidiana y reiterada de producir y fomentar separaciones entre las mujeres, al instalar una y otra vez algún tipo de mediación masculina entre una mujer y otra, y por tanto entre cada mujer y el mundo” (Gutiérrez *et al.* 2018: 3).

⁹ Concepto utilizado por Lizarralde (2019).

el mantenimiento de los patrones de género y no solo respecto de las personas casadas.

En las páginas que siguen se abordará específicamente la forma en que se ha construido la mononormatividad en algunas normas gravitantes en el derecho en Chile.

MONONORMATIVIDAD Y DERECHO

Aunque el cis-heteropatriarcado y la mononormatividad no se pueden reducir al entramado jurídico, no se puede obviar su papel en términos del lugar que la ley ocupa como norma reguladora de las relaciones sociales (Pérez 2023). En los párrafos que siguen abordaré la relevancia de dos instituciones jurídicas: el matrimonio y la filiación.

Del matrimonio canónico al matrimonio civil

Los códigos civiles decimonónicos en Latinoamérica establecieron el matrimonio católico como la única unión fundadora de la familia (Arancibia y Cornejo 2014, Turner 2018). Aunque la legislación civil estuvo influenciada por la codificación francesa, el rol de más de tres siglos del catolicismo como estructura de poder y aparato ideológico se impuso en la región (Jaramillo 2013: 79). No es extraño que fuera así también en Chile si se considera la relación entre la naciente república y la religión, pues la “independencia fue una revolución política que persiguió la legitimidad jurídica sin expulsar la religión del estado” (Serrano 2018: 19). Así, las normas civiles del matrimonio expresaron la íntima relación existente entre las iglesias y la monogamia.

Treinta años después de la dictación del primer código civil en Chile se creó la Ley de Matrimonio Civil de 1884. Las facciones liberales y conservadoras llegaron a un acuerdo para decidir a favor del matrimonio civil como único susceptible de producir efectos civiles, pero se excluyó el divorcio (Jaramillo 2013: 80). Esta ley, pese a tener una pretensión secularizadora, se construyó sobre las mismas bases que

la regulación canónica. El matrimonio se caracterizó por tener una finalidad exclusivamente reproductora en la que la mujer casada quedaba sujeta a la potestad del marido y era considerada relativamente incapaz.¹⁰ En particular, el artículo 102 mantuvo su definición original, donde se establecía el matrimonio como “un contrato solemne por el cual un hombre y una mujer se unen actual e indisolublemente, y por toda la vida, con el fin de vivir juntos, de procrear y de auxiliarse mutuamente”. Con la ley 21.400, que aprobó el matrimonio igualitario en 2022, se modificó por primera vez dicha definición al sustituirse la expresión “un hombre y una mujer” por “dos personas”. Se modificó así el carácter cis-heterosexual del vínculo, pero se mantuvo de forma expresa el carácter monogámico del matrimonio.

Este carácter, expresado en el artículo 102, se refuerza con la primera incapacidad para contraer matrimonio, atribuible a quienes “se hallaren ligados por vínculo matrimonial no disuelto” (art. 5, n° 1).

Estas disposiciones van aparejadas con el delito de bigamia, contemplado en el art. 382 del Código Penal chileno, que establece: “el que contrajere matrimonio estando casado válidamente, será castigado con reclusión menor en su grado máximo”. Este delito es de larga data: del siglo XVI en adelante, la bigamia fue castigada por el foro tanto inquisitorial como eclesiástico (Torres 1997). Las penas de castigo eran especialmente duras cuando se trataba de mujeres bígamas indígenas o negras, que fueron penadas con azotes, la “vergüenza pública” o el trasquilado (Molina 2025).

Parentescos ilegítimos: les hijes no deseades del estado

Otra de las formas de instalar la mononormatividad fue mediante el establecimiento de parentescos legales e ilegales. Aunque en este artículo

¹⁰ La incapacidad relativa de la mujer casada se mantuvo hasta la entrada en vigencia de la Ley N°18.802, de 1989. La “potestad marital”, según el artículo 32 del Código Civil de 1855, “es el conjunto de derechos que las leyes conceden al marido sobre la persona y bienes de su mujer”.

no se aborda en profundidad la relación entre género, raza y parentesco, es importante señalar algunas cuestiones al respecto. Verena Stolcke (2014) plantea que existió una importante interrelación entre el parentesco, el matrimonio, la procreación y una ideología genealógica engendrada por el orden esclavista. Esto se puede observar en las instituciones de control y castigo que existieron para las relaciones entre hombres europeos y mujeres racializadas (Lugones 2008).

Un antecedente de esta interrelación en el continente fue la “Pragmática sobre matrimonio de los hijos de familia” (1776), que establecía la conveniencia de celebrar un contrato matrimonial con el consentimiento paterno para evitar la unión y descendencia de personas de distinta clase, raza y condición social (Andreucci 2000). Otro ejemplo es el de los primeros estatutos coloniales en Estados Unidos que instauraron la doctrina legal de *partus sequitur ventrem*, la cual garantizaba que les hijos de las mujeres negras heredaran el estatus de su madre para así asegurar que siguieran siendo personas esclavizadas (Campbell 2021: 51).

En esa línea, el Código Civil de 1855 en Chile marcó la diferencia entre parentescos legítimos e ilegítimos en función de las características del vínculo entre los progenitores, lo cual reflejó la concepción que tenía la clase dominante de las relaciones no matrimoniales, explícita en el mensaje de dicha ley:¹¹

¿Penetrará la ley en las tinieblas de esas conexiones clandestinas, y les conferirá el derecho de constituir por sí solas la presunción de paternidad, que es el privilegio del matrimonio? [...] ¿será obligado a legitimar un hijo o hija de malas costumbres, y se le pondrá en la alternativa de no casarse o de introducir en su familia un germen de inmoralidad y depravación? (Código Civil 1855).

¹¹ El presidente Manuel Montt presentó al Congreso Nacional la propuesta de Código Civil acompañada de un mensaje redactado por Andrés Bello en 1855.

La denostación a las relaciones sexoafectivas no matrimoniales se expresó en la categoría de hijos ilegítimos que comprendía a los “hijos naturales”, los simplemente ilegítimos y “de dañado ayuntamiento”. Dentro de estos últimos se encontraban las personas nacidas de una relación “adúltera”, “incestuosa” o “sacrílega”.

Esta noción de las relaciones sexoafectivas no matrimoniales perduró durante el siglo XX. La protección a la filiación matrimonial se mantuvo hasta 1952, cuando se promulgó la Ley 10.271, que modificó sustancialmente la situación de los hijos naturales, aunque sin llegar a la igualdad entre hijos (Ramos 2005: 390). En 1998 se publicó la Ley 19.585, que terminó con esta discriminación arbitraria e introdujo en el ordenamiento jurídico nacional principios derivados de las obligaciones contraídas por el estado de Chile en materia de derechos humanos.

TRANSFORMACIONES RECIENTES EN EL DERECHO DE FAMILIA

Durante las últimas décadas se han impulsado múltiples reformas en el derecho de familia en Chile, como la expresada en la Ley 5.521 de 1934, que tuvo como finalidad mejorar la posición de la mujer casada; la eliminación de la incapacidad relativa que afectaba a la mujer casada en sociedad conyugal (Ley N° 18.802 de 1989); la reforma a las relaciones paterno/materno-filiales (Ley N° 19.585 de 1998); el Acuerdo de Unión Civil (Ley 20.830 de 2015) o la Ley 21.400 sobre matrimonio igualitario, entre otras. En el debate de dichas leyes ha aparecido, con más o menos insistencia, la preocupación por la monogamia. En la ley de divorcio ya aparecía el argumento de la pendiente resbaladiza¹² a este respecto: “Si la ley puede terminar con la indisolubilidad, ¿por qué no podrá hacer lo mismo con la heterosexualidad y

¹² Error lógico de afirmar que un pequeño paso conducirá a una serie de eventos que resultarán en un cambio negativo.

con la monogamia?” (diputado F, Biblioteca del Congreso Nacional 2023a: 526).

En los párrafos que siguen analizo dos de las reformas más significativas respecto a las uniones sexoafectivas y los debates sobre monogamia y nación.

Debates en la ley 19.585: la nación monógama

En 1998, en Chile se discutió la ley que reformó las relaciones filiales. En su mayoría, quienes participaron en este debate hicieron alusión a la trascendencia del tema. Advertían que con “una transformación social de las relaciones de parentesco, la sociedad se ve afectada como un todo” (BCN 2023b: 185). Al destacar su importancia, intentaron establecer una relación directa entre la noción de familia, parentesco y nación, e indicaron que esta reforma incidía “en uno de los puntos más neurálgicos para la organización jurídica de toda la comunidad nacional, cual es la regulación de las relaciones al interior de las familias, entre progenitores y descendientes” (BCN 2023b: 448).

En *La nación heterosexual*, Ochy Curiel (2006) estudia la relación entre la familia nuclear heterosexual y la idea de nación. Para esta autora, en la retórica nacionalista la familia es vista como un elemento precontractual de la nación y los lazos del parentesco podrían ser considerados como la tradición que preserva la nación. Ahora bien, si consideramos que el territorio no es solo el espacio o escenario donde se desenvuelve la nación, sino también nuestro cuerpo (“cuerpo-territorio”), la primera apropiación colonial fue imponer los marcos y deslindes del comportamiento de los cuerpos de acuerdo con las normas civilizatorias. En determinados contextos, la monogamia fue y es la primera frontera (Millaleo 2024).

Sostengo, siguiendo dichos argumentos, que la monogamia es tan estructurante de las naciones occidentalizadas como la heterosexualidad. Un ejemplo es que, para obtener algunas nacionalidades, como la francesa, se exige la asimilación de costumbres de la persona solicitante, y eso implica ser una persona monógama. En un dictamen del 11 de

febrero de 1994, el Consejo de estado afirma que la poligamia supone una falta de asimilación incontestable y es motivo suficiente para denegar el acceso a la nacionalidad (Salinas 2005: 467). Algo similar ocurrió en 2017 en España con la sentencia de la Audiencia Nacional (Sala de lo Contencioso-Administrativo) del 11 de septiembre de 2017, que denegó la adquisición de la nacionalidad española a un ciudadano de la República de Guinea por polígamo al cumplir con ello el requisito del suficiente “grado de integración en la sociedad española” (Castellanos 2018).

Durante la reforma chilena, lo que estaba en entredicho era la concepción de familia y, con base en lo anterior, también la idea de nación. Sectores de la derecha intentaron construir una interpretación que indicara que la familia protegida era la matrimonial, con el argumento de que:

El constituyente [...] está expresamente hablando de la familia tradicional chilena, vale decir, la constituida por el padre, la madre y los hijos y por lo tanto, del matrimonio monogámico, y no de un sinnúmero de personas como se pretende establecer (BCN 2023b: 142).

Desde el oficialismo se construyó una interpretación que permitía incorporar a otros tipos de familias, aunque siempre fundadas en la pareja. En ese sentido, el diputado Elgueta sostuvo que la Constitución, cuando habla de familia, no solo se refiere a la que se estructura sobre el matrimonio monogámico. Según el legislador, la decisión de los constituyentes de no definir la familia ni sentar el principio de que se construye sobre el matrimonio se debe a que reconocen que la pareja humana puede constituirse bajo otras modalidades (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile 2023b: 138).

La definición de familia más aceptada en el debate fue la de la Comisión Nacional de Familia,¹³ que la establecía como aquel grupo

¹³ Comisión creada durante el gobierno de Patricio Aylwin, mediante el decreto supremo N° 162 de 1992, para la formulación de iniciativas legales sobre la familia.

humano ligado por vínculos de parentesco, de matrimonio o por uniones estables durante un periodo de tiempo (BCN 2023b: 30). Dicha concepción de familia era, sin duda, más amplia que la “tradicional”. Sin embargo, el concepto de “uniones estables” solo contempló las uniones matrimoniales y a las parejas de hecho. En el debate legislativo la discusión se entabló, por tanto, entre quienes sostenían que la familia descansa en el matrimonio y la filiación, y quienes planteaban que era en la pareja y el amor.

Años más tarde se incorporó al ordenamiento jurídico una definición de familia más amplia en la ley 20.066 que comprende a una serie de personas, incluso no ligadas por vínculos de parentesco.¹⁴

¿Acuerdo de vida en pareja o vida en común?

Diecisiete años después se discutió la Ley 20.830. En ese entonces aún no existía la ley de matrimonio igualitario. El proyecto presentado por el senador Allamand se denominaba “Acuerdo de vida en común”, que luego fue modificado por “Acuerdo de vida en pareja” en el proyecto del gobierno de Sebastián Piñera. Según Eduardo Court, experto invitado al debate parlamentario, era preferible ese rótulo, pues era más específico y permitía restringir el acuerdo a la relación sexoafectiva entre dos personas (BCN 2023c: 396).

Una de las tensiones principales en el debate legislativo se dio entre los sectores progresistas —que tenían por objetivo crear una institución similar al matrimonio para las parejas homosexuales— y los sectores más conservadores, que intentaron ampliar la institución más allá de la pareja con el fin de quitarle derechos y obligaciones hasta ahora exclusivos del matrimonio. Lo paradójico es que, para lograr dichos objetivos, las organizaciones LGTBIQ+ institucionales adopta-

¹⁴ Incorpora cónyuge o conviviente civil; conviviente; pareja de carácter sentimental o sexual sin convivencia; padre o madre de un hijo o hija en común; y pariente por consanguinidad o afinidad en toda la línea recta o en la colateral hasta el tercer grado, inclusive.

ron un discurso más apegado a la mononormatividad que el de la propia derecha. Klesse (2016), a propósito del caso estadounidense, señala que esta postura de la comunidad homosexual se debe a que la falacia de la pendiente resbaladiza (*slippery slope*) ha moldeado su discurso.¹⁵

Dicho posicionamiento se pudo apreciar también en el debate de la ley 20.830 con la intervención del activista Pablo Simonetti, representante de Iguales,¹⁶ quien señaló que obviaría los argumentos de la zoofilia, por impertinentes, pero que sí respondería a la pregunta por el matrimonio múltiple:

No hay una parte significativa de nuestra comunidad que viva en relaciones poliamorosas y que esté en busca del reconocimiento social y legislativo. Por último, afirmó, que el poliamor no tiene que ver con la identidad de las personas, como es el caso de la homosexualidad. No hay jóvenes que sufran porque cuando grandes no van a poder casarse en grupo (BCN 2023c: 43).

En esta intervención se evidencia el distanciamiento que marcó el activismo homosexual institucional con la comunidad no monógama. Esta distancia no resulta extraña si se considera el tratamiento que se le ha dado a la poligamia y, en general, a las no monogamias, principalmente desde los liberalismos y el feminismo blanco. Desde ese lugar, se ha caracterizado como hiperpatriarcal frente al matrimonio que “se ha presentado como ‘normal’, ‘democrático’ e ilustrativo de la igualdad de sexo y género” (Klesse 2016: 1361).

Si bien es cierto que han existido estigmatización y estereotipos sobre la forma de relacionarse de la comunidad LGTBIQ+, no

¹⁵ El sector que participó en la discusión legislativa representa al sector institucional del mundo LGTBIQ+ y, por tanto, sus opiniones no son representativas de toda la comunidad.

¹⁶ Organización no gubernamental chilena fundada en 2011 por Pablo Simonetti, Luis Larraín y Antonio Bascuñán, que trabaja en pos de la igualdad de derechos y la no discriminación de la diversidad sexual.

se puede negar que una parte importante de dicha comunidad ha sobrevivido gracias a la construcción de parentescos disidentes (Klitgård 2019). El mundo queer existe y resiste al construir “parentescos raros”. Pese a ello, para conseguir el derecho al matrimonio, el sector institucional de la comunidad LGTBIQ+ reprodujo en sus intervenciones las ideas de superioridad de la monogamia y naturalidad del vínculo de pareja.

Otro punto que llama la atención de las palabras de Simonetti es su negación del poliamor como una orientación sexual y, por consiguiente, la negación de una identidad poliamorosa. Aunque, *a priori*, no me parece conveniente enmarcar el poliamor como una orientación sexual, es entendible que ciertos sectores de la comunidad poliamorosa vean con buenos ojos esa vía, sobre todo si se considera que la estrategia de defender la orientación sexual como un rasgo inmutable de la personalidad ha tenido rendimientos jurídicos para la comunidad LGTBIQ+. Sin embargo, recurrir a los esencialismos siempre es un camino peligroso. Como señalan Siobhan Guerrero y Leah Muñoz (2018) a propósito de la identidad de género, el argumento de la inmutabilidad tiene un costo elevado: la naturalización, la patologización y la exclusión de las identidades fluidas.

Finalmente, el Acuerdo de Unión Civil fue promulgado y publicado en abril de 2015 en Chile, y siete años más tarde se aprobó el matrimonio igualitario.

LÍNEAS DE FUGA DEL ORDEN MONÓGAMO

La concepción de familia ha cambiado de manera gradual y no lineal en el continente. Pablo Pérez (2023) enumera dentro de los cambios la resignificación del concubinato, el reconocimiento de las familias multiparentales y la formalización de relaciones poliamorosas.

Una de las líneas de fuga más significativas ocurrió en 2014, en Colombia. John Rodríguez y Manuel Bermúdez solicitaron la pensión de sobrevivientes de su compañero de vida, Alex Esneyder, luego de

que falleciera. Esta trieba convivió cerca de 10 años, hasta la muerte de Alex. Sin embargo, AFP Protección S. A. rechazó su solicitud, por lo que iniciaron un juicio contra la institución y contra la madre del fallecido, quien también reclamaba la pensión. La Corte Suprema de Justicia señaló que no existen razones jurídicas que permitan desconocer el derecho a la pensión de sobrevivientes por el hecho de que tres personas hayan decidido conformar un núcleo de manera estable, ligados por vínculos de afecto, respeto y solidaridad hacia un proyecto de vida en común. En el fallo se argumentó que la discusión no giraba en torno a si la relación era homosexual, sino alrededor de si era una relación de tres personas que compartieron “techo, lecho y mesa”, y si se había acreditado el componente afectivo y emocional que alentó su convivencia. La Corte Suprema añadió que:

la familia constitucionalmente protegida es aquella que se constituye por vínculos naturales o jurídicos, al igual que por la simple voluntad de conformarla, en ese sentido, la nota característica de esta institución es la concurrencia de una relación de solidaridad y ayuda mutua, en la que aspectos como el parentesco o la conformación de parejas, son rasgos que pueden concurrir o no.¹⁷

En Brasil, las primeras líneas de fuga aparecieron a través de la constitución de escrituras públicas declaratorias de uniones civiles en notarías. Dos casos —uno en Río de Janeiro y el otro en São Paulo— dieron la vuelta al mundo. Una trieba compuesta por tres mujeres y otra por dos mujeres y un hombre oficializaron su relación a través de la figura de la pareja de hecho que rige las uniones civiles brasileñas desde 2003. Las escrituras reconocen estos vínculos como familia, establecen el régimen patrimonial y dan potestad para decidir sobre cuestiones médicas de cónyuges, además de cuestiones relativas a la filiación de hijos, herencias y otras. A estas escrituras les siguieron muchas más y dieron

¹⁷ Sala de Casación Laboral de la Corte Suprema de Justicia de Colombia en la Sentencia SL2151-2022, emitida el 31 de mayo de 2022.

lugar a un intenso debate respecto a “la legalidad y moralidad” de dichas uniones (Pilão 2019).

¿Es necesario el reconocimiento?

Debido a las consecuencias que tiene la institucionalización de las prácticas sociales, siempre se deben analizar de manera crítica las maneras en que se juzga la legitimidad o ilegitimidad de las prácticas, y evaluar si con ello se amplían o restringen las posibilidades de transformación radical de lo existente.

Para empezar, se debe distinguir entre los efectos del reconocimiento para las disidencias relacionales y para la comunidad en general. Respecto a las disidencias relacionales, no se puede negar que han existido exclusiones producto de la falta de reconocimiento. Frente a ello, hay quienes han buscado formas de reconocimiento social, ya sea a través de la disputa en tribunales —como en Colombia— o mediante la realización de escrituras públicas en notarías —como en Brasil (Pérez 2023)—. También hay personas para quienes la exclusión por parte del estado no ha supuesto, necesariamente, un problema. La investigación de Hadar Aviram y Gwendolyn Leachman muestra que la comunidad poliamorosa cercana al mundo BDSM¹⁸ prefiere no tener reconocimiento legal si eso significa presentar una imagen desexualizada de sí mismas (Aviram y Leachman 2015: 323), como tuvo que hacer el colectivo LGTBIQ+ para acceder al matrimonio. En el mismo sentido, desde la anarquía relacional no se busca el reconocimiento legal, sino, por el contrario, se impugna ese trato de privilegio que jerarquiza los vínculos.

Ahora bien, hay que preguntarse cómo operan las diferencias de clase, de raza, de situación migratoria, respecto de la necesidad o no de

¹⁸ Las siglas BDSM surgieron para englobar las diferentes tendencias que se practican bajo el término “sodomismo”; la frase “comunidad BDSM”, en particular, alude a los grupos constituidos por personas que tienen, entre otras, prácticas sexuales de dominación y sumisión de manera consentida (Müller 2015).

reconocimiento. Si bien comparto que es deseable y necesaria la inteligibilidad al margen del derecho, para las personas más precarizadas la ausencia de alguna legitimación jurídica puede ser un problema. En ese sentido, mantenerse al margen de la institucionalidad, en muchos casos, supone un posicionamiento de privilegio.

Respecto a las consecuencias generales para la sociedad, no se puede obviar el poder de la ley para incentivar conductas. El reconocimiento del estado podría contribuir a que más personas se atrevieran a construir formas familiares diversas (Rosenbury 2007). Las normas pueden alentar a las personas a entablar cierto tipo de relaciones para ajustarse al modo de vida privilegiado por el reconocimiento legal. En esa línea, crear instituciones alternativas al matrimonio para reproducir la vida podría contribuir, en un momento dado, a la desmonogamización social.

Respecto a las diferentes alternativas de reconocimiento, hay parte de la comunidad poliamorosa que ha planteado como opción ampliar la definición del matrimonio, ya sea a través del reconocimiento del “matrimonio plural” o de otras relaciones afectuosas y de cuidado, incluidas las amistades (Brake 2013). Otra opción es la legalización de “acuerdos de cuidados” entre dos o más personas que, unidas por lazos de compañerismo y con voluntad de permanencia, ponen en común trabajo doméstico y de cuidados, figura similar a la establecida en el artículo 240-1 del Código Civil de Catalunya. Otra opción es que se reconozca este tipo de vínculos de manera localizada en las leyes relativas a la salud, la descendencia, la propiedad, etcétera.

Respecto de la opción de ampliar la definición del matrimonio, aunque no estoy *per se* en contra de dicha alternativa, sostengo que centrarse en esa fórmula supone excluir las relaciones que se construyen a contrapelo de la amatonormatividad, como la agamia. Considero que la carga romántica y religiosa del matrimonio puede ser un problema en términos estratégicos, por lo cual estoy más cerca de la propuesta de abolirlo que de encajar en sus términos. Sin embargo, si se considera la restauración conservadora en curso, puede ser una estrategia adecuada presionar para ampliar las definiciones de qué agrupaciones son familias

y, al mismo tiempo, señalar sus límites y buscar el reconocimiento de otros arreglos de cuidado.

REFLEXIONES FINALES

En este trabajo se conceptualizó la mononormatividad como un régimen político que organiza y controla los afectos, cuerpos y territorios. Tal como se ha mostrado, la monogamia no es solo una elección personal o práctica relacional, sino que se impone como un mandato social y jurídico profundamente entrelazado con el patriarcado, el colonialismo, el racismo y el capitalismo.

Este régimen ha sido eficaz en modelar nuestras formas de amar y de cuidar a través de la arquitectura jurídica que determina cuáles vínculos son reconocidos, protegidos o excluidos. Al reconocer la dimensión estructural de la mononormatividad, se vuelve posible imaginar un entramado jurídico, especialmente a nivel constitucional, civil y familiar, que no imponga un modelo único de vincularse para sostener la vida.

Si bien en las últimas décadas se han impulsado reformas importantes en materia de familia, la lógica monogámica sigue impregnando el ordenamiento jurídico. La relación entre nación y monogamia permanece como un eje estructurante: aunque existen líneas de fuga jurisprudenciales, el derecho continúa reforzando a la pareja como forma legítima de criar, cuidar, acompañarse en la vida y en la muerte.

En este escenario de restauración patriarcal y consolidación de una monogamia gore —disciplinadora, violenta y reactiva frente a los afectos disidentes— se vuelve urgente imaginar y habilitar otras formas de vida en común. Ampliar los márgenes de lo jurídicamente posible es afirmar que otras formas de cuidarse y quererse también merecen un lugar en el mundo.

REFERENCIAS

- Andreucci, Rodrigo. 2000. “La pragmática de Carlos III sobre el matrimonio de los hijos de familia y su pervivencia en el derecho chileno”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. 22, pp. 213-223. <http://dx.doi.org/10.4067/S0716-54552000002200010>
- Arancibia, María José y Pablo Cornejo. 2014. “El derecho de familia en Chile: evolución y nuevos desafíos”, *Ius et Praxis*, vol. 22, núm. 1, pp. 279-318. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-00122014000100011>
- Arango, Catalina. 2018. “*Pensar (nos) desde adentro*”, de Mariana Palumbo”, *Etnografías Contemporáneas*, vol. 4, núm. 7, pp. 231-234.
- Aviram, Hadar y Gwendolyn Leachman. 2015. “The Future of Polyamorous Marriage Lessons from the Marriage Equality Struggle”, *Harvard Journal of Law & Gender*, vol. 38, pp. 269-336. Disponible en <<https://journals.law.harvard.edu/jlg/wp-content/uploads/sites/88/2015/06/38.2-Aviram-The-Future-of-Polyamorous-Marriage-.pdf>>.
- BCN (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile). 2023a. Historia de la Ley N° 19.585.
- BCN (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile). 2023b. Historia de la Ley N° 20.830.
- BCN (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile). 2023c. Historia de la Ley N° 19.947.
- Brake, Elizabeth. 2013. “Recognizing Care: The Case for Friendship and Polyamory”, *Syracuse Journal of Law & Civic Engagement*, núm. 1. Disponible en <<https://slace.syr.edu/issue-1-2013-14-on-equality/recognizing-care-the-case-for-friendship-and-polyamory/>>.
- Butler, Judith. 2017. “Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle”, *Nómaditas*, núm. 46, pp. 13-29. Disponible en <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105152132003>>.
- Campbell, Colleen. 2021. “Medical Violence, Obstetric Racism, and the Limits of Informed Consent for Black Women”, *Michigan Journal of Race and Law*, vol. 26, núm. esp. <https://doi.org/10.36643/mjrl.26.sp.medical>

- Castellanos, María José. 2018. “Denegación de la nacionalidad española por poligamia: análisis jurisprudencial”, *Cuadernos de Derecho Transnacional*, vol. 10, núm. 1, pp. 94-126. <https://doi.org/10.20318/cdt.2018.4118>
- Chuca, Alejandro, 2022. “¿Qué es la mononormatividad?: el paso de una norma a una normatividad en el marco del crecimiento de las relaciones no monogámicas”, *Entramados y Perspectivas*, vol. 12, núm 12, pp. 688-718. Disponible en <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9135435>>.
- Clementine, Clémence X. & Associates from the Infinite Venom Girl Gang. 2020. *Contra la forma pareja*, Ciudad de México, Tumbalacasa Ediciones.
- Curiel, Ochy. 2013. *La nación heterosexual. Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*, Bogotá, Brecha Lésbica.
- Delgado, Luis y Rebeca Madriz. 2014. “Colonialidad del poder, patriarcado y heteronormatividad en América Latina”, *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, vol.19, núm. 42, pp. 95-110. Disponible en <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5855557>>.
- Falquet, Jules. 2006. “La pareja, este doloroso problema. Hacia un análisis materialista de los arreglos amorosos entre lesbianas”, en *De la cama a la calle: perspectivas teóricas lésbico-feministas*, Bogotá, Brecha Lésbica/Anthropos.
- Faur, Eleonor y Mara Viveros Vigoya. 2020. “La ofensiva conservadora contra la ‘ideología de género’ y sus estrategias de avanzada en América Latina”, *LASA Forum*, vol. 51, núm. 2. Disponible en <<https://lbackerblog.blogspot.com/2020/04/las-ofensivas-antigenero-en-america.html>>.
- Figueroa, Esau. 2020. “Sexualidad e historia en Chile: un ensayo sobre el conflicto y el Control”, *Relies: Revista del Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades*, núm. 2, pp. 89-114. Disponible en <<https://www.upo.es/revistas/index.php/relies/article/view/4716>>.
- Foucault, Michel. 2001. *Historia de la sexualidad*, vol. 1, Madrid, Siglo XXI.
- Gil, Silvia. 2014. “Ontología de la precariedad en Judith Butler. Repensar la vida en común”, *Revista Endoxa*, núm. 34, pp. 287-302. <https://doi.org/10.5944/endoxa.34.2014.9313>
- González-Caniulef, Elsa. 2018. “Mujeres mapuche en manos de primitivos dueños. Orden y control sociosexual en Chile a mediados del siglo

- XIX”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 48, pp. 105-120. <https://doi.org/10.5209/REAA.63692>
- Gotby, Alva. 2023. *Ellos lo llaman Amor: una política de las emociones*, Barcelona, Verso.
- Guerrero, Siobhan y Leah Muñoz. 2018. “Epistemologías transfeministas e identidad de género en la infancia: del esencialismo al sujeto del saber”, *Revista Interdisciplinaria de Estudios de Género*, vol. 4, pp. 1-31. <https://doi.org/10.24201/eg.v4i0.168>
- Gutiérrez, Raquel, María Noel Sosa e Itandehui Reyes. 2018. “El entre mujeres como negación de las formas de interdependencia impuestas por el patriarcado capitalista y colonial. Reflexiones en torno a la violencia y la mediación patriarcal”, *Heterotopías*, vol. 1, núm. 1. Disponible en <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=9148723>>.
- Haraway, Donna. 1995. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
- Hill Collins, Patricia. 2000. *Black Feminist Thought*, Nueva York, Routledge.
- Iglesia Católica Chilena. 1955. *Libreta de matrimonio católico*, Santiago de Chile, Iglesia Católica Chilena.
- Jaramillo, Isabel. 2013. “Del liberalismo a la paridad: tres modelos para pensar el matrimonio, el divorcio y la paternidad”, *Isonomía*, núm. 38, pp. 67-101. <https://doi.org/10.5347/38.2013.114>
- Klesse, Christian. 2016. “Marriage, Law and Polyamory. Rebutting Mononormativity with Sexual Orientation Discourse?”, *Oñati Socio-Legal Series*, vol. 6, núm. 6. Disponible en <<https://ssrn.com/abstract=2891035>>.
- Klitgård, Mathias. 2019. “Family Time Gone Awry: Vogue Houses and Queer Repro-Generationality at the Intersection(s) of Race and Sexuality”, *Debate Feminista*, año 29, vol. 57, pp. 108-133. <https://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2019.57.07>
- Lewis, Sophie. 2023. *Abolir la familia. Un manifiesto por los cuidados y la liberación*, Madrid, Traficantes de Sueños.
- Lizarralde, Maialen. 2019. “Soltera, no sola. Es vital construir otras posibilidades relacionales más allá de la pareja que sean reales y realizables”, *CTXT, Contexto y acción*, núm. 243. Disponible en <<https://ctxt.es/es/20191016/>

- Firmas/28916/Maialen-Lizarralde-Altuna-feminismo-solteria-pareja-poliamor.htm>.
- Lugones, María. 2008. “Colonialidad y Género”, *Tabula Rasa*, núm. 9, pp. 73-102. Disponible en <<https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>>.
- Millaleo, Ana. 2025. “Poligamia mapuche/Pu Domo ñi Duam: (um Assunto De Mulheres)”, *Revista Periódicus*, vol. 1, núm. 21, pp. 423-44. Disponible en <<https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/173234>>.
- Molina, Fernanda. 2025. “Bigamia femenina y justicia racializada. Un acercamiento al tratamiento inquisitorial y episcopal del delito de las ‘casadas dos veces’ en el virreinato del Perú (siglos XVI-XVII)”, *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, núm. 25, pp. 94-118. <https://doi.org/10.17533/udea.trahs.n25a06>
- Mollet, Amanda y Brian Lackman. 2022. “Allonormativity and Compulsory Sexuality”, *Encyclopedia of Queer Studies in Education*, vol. 4, pp. 26-30.
- Moreno, Cecilia y Andrea Salazar. 2025. “La restauración patriarcal como proyecto político: fronteras de género, familia y nación”, *Revista de la Academia*, núm. 39, pp. 183-215. Disponible en <<https://revistas.academia.cl/index.php/academia/article/view/2962/2920>>.
- Müller, Jessica. 2015. “BDSM: aproximación a las prácticas de dominación y sumisión sexual”, tesis en Antropología Social y Cultural, Barcelona, Universitat de Barcelona. Disponible en <https://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/112471/1/TFG_Muller%20Albeldo_Jessica.pdf>.
- Pateman, Carole. 1992. *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press.
- Pérez, Pablo. 2023. “Monogamia, pandemia y disidencia relacional: notas desde Brasil”, *Recerca. Revista de Pensament i Anàlisi*, vol. 28, núm. 2. Disponible en <<https://philarchive.org/rec/NAVMPY>>.
- Pieper, Marianne y Robin Bauer. 2006. “Polyamory and Mono-Normativity: Results of an Empirical Study of Non-Monogamous Patterns of Intimacy”. Texto inédito.
- Pilão, Antonio. 2019. “Quando o amor é o problema: feminismo e poliamor em debate”, *Revista de Estudos Feministas*, vol. 27, núm. 3. <https://doi.org/10.1590/1806-9584-2019v27n355097>

- Pilão, Antônio. 2021. “Normas em movimento: monogamia e poliamor no contexto jurídico brasileiro”, *Tèoria e Cultura*, vol. 16, núm. 3, pp. 103-115.
- Rain, Alicia. 2023. “Entre lo público y lo privado. Experiencias y posicionamientos sobre las sexualidades y maternidades mapuche”, *Athenea Digital*, vol. 23, núm. 1. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.3199>
- Ramos Pazos, René. 2005. *Derecho de familia*, tomo I, Santiago de Chile, Editorial Jurídica de Chile.
- Red Chilena contra la Violencia hacia las Mujeres. 2015. “¡Cuidado!: el machismo mata”. Disponible en <<https://www.nomasviolenciacontramujeres.cl/wp-content/uploads/2015/11/FEMICIDIO-cartilla4.compressed.pdf>>.
- Registro Civil. 1955. *Libreta de matrimonio civil en Chile*, Santiago de Chile, Registro Civil.
- Rich, Adrienne. 1996. “La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana”, en Marysa Navarro y Catherine Stimpson (comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, pp. 36-64.
- Roseblatt, Kari. 1995. *Por un hogar bien constituido. Disciplina y desacato. Construcción de identidad en Chile, siglos XIX y XX*, Santiago de Chile, Ediciones Sur/Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer.
- Rosenbury, Laura. 2007. “Friends with Benefits?”, *Michigan Law Review*, vol. 106, núm. 2, pp. 189-242. Disponible en <<https://repository.law.umich.edu/mlr/vol106/iss2/1/>>.
- Rubin, Gayle. 1975. “The Traffic in Women. Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, en Rayana Reiter (comp.), *Toward an Anthropology of Women*, Nueva York, Monthly Review Press, pp.157-210.
- Salinas, Carlos. 2005. “El matrimonio hebreo y su reconocimiento por el derecho positivo del estado de Chile según la nueva ley de matrimonio civil”, *Pro Jure. Revista de Derecho*, vol. 2, núm. 24, pp. 419-471. Disponible en <<https://www.projurepucv.cl/index.php/rderecho/article/view/605>>.
- Serrano, Sol. 2008. *¿Qué hacer con Dios en la República? Política y secularización en Chile (1845-1885)*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica.

- Serret Bravo, Estela Andrea. 2018. “Las mujeres como objetos transaccionales en la instauración de sociedades androcráticas”, *Atlánticas – Revista Internacional de Estudios Feministas*, vol. 3, núm. 1, pp. 175-191. <http://dx.doi.org/10.17979/arief.2018.3.1.3394>
- Stolcke, Verena. 2014. “¿Qué tiene que ver el género con el parentesco?”, *Cadernos de Pesquisa*, vol. 44, núm. 151, pp. 176-189. <https://doi.org/10.1590/198053142848>
- Torres, Manuel. 1997. “Algunos aspectos del delito de bigamia en la Inquisición de Indias”, *Revista de la Inquisición*, núm. 6, pp. 117-138. Disponible en <<http://hdl.handle.net/10396/2200>>.
- Turner, Susan. 2018. “Infidelidad, culpa, divorcio e indemnización de perjuicios en el derecho matrimonial argentino y chileno”, *Revista de Derecho Privado*, vol. 35, pp. 105-128. <https://doi.org/10.18601/01234366.n35.05>
- Valencia, Sayak. 2014. “Capitalismo gore”, *Debate Feminista*, año 25, vol. 50, pp. 51-76. [https://doi.org/10.1016/S0188-9478\(16\)30129-3](https://doi.org/10.1016/S0188-9478(16)30129-3)
- Vasallo, Brigitte. 2018. *Pensamiento monógamo, terror poliamoroso*, Ciudad de México, La Oveja Roja.
- Wiley, Angel. 2006. “‘Christian Nations’, ‘Polygamic Races’ and Women’s Rights: Towards a Genealogy of Non/Monogamy and Whiteness”, *Sexualities*, vol. 9, núm. 5, pp. 530-546. <https://doi.org/10.1177/1363460706069964>
- Wittig, Monique. 2006. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*, Barcelona, Egales.