



# ANTROPOLOGIE MANŽELSTVÍ A SEXUALITY

*Jaroslav Skupnik*

## OBSAH

Sexualita a manželství	232
Formy manželství	236
Integrovanost kulturních vzorců	241
Incestní tabu a další pravidla výběru partnerů	247
Definice manželství	249
Literatura	254

# Sexualita a manželství

**P**regnantně definovat věci a jevy zdánlivě jasné bývá většinou nejtěžší. Každý z nás ví, co se rozumí pod pojmem manželství, a je takovýto svazek schopen rozpoznat. Při transkulturní komparaci však snad každá z definic nechává nepokrytý určitý důležitý aspekt lokální varianty vztahu, který jako manželství rozeznáváme.

Ať už je manželství definováno jakkoliv, vždy se nějakým způsobem dotýká sexuality partnerů, jejich reprodukce, vzájemné ekonomické kooperace a enkulturace nových členů společnosti (obr. 1). Každá z těchto aktivit by ale mohla být stejně tak dobře uskutečňována *mimo* rámec manželství. Pokusíme se ukázat, že každá společnost reguluje lidskou sexualitu – před manželstvím i v manželství – tak, aby dosáhla cílů nezbytných pro svou existenci. Pokud se tedy týká manželství a sexuality, jsou cílem těchto regulací otázky daleko závažnější než prosté sexuální uspokojení jednotlivců.

Manželství a sexualitu téměř kauzálně vnímáme jako neproblematický výraz naší „přirozenosti“, či alespoň jako něco, co spolu „přirozeně“ souvisí. Někdy jdou naše běžné úvahy dokonce tak daleko, že nám jedno s druhým do určité míry splyvá, nebo že přinejmenším jedno druhé vyvolává: v manželství se přece „přirozeně“ realizuje lidská sexualita a sexualita člověka „přirozeně“ vede k instituci manželství. Samozřejmě, že ani jedno ani druhé není pravda: nemusíme probádat ani příliš mnoho času v archivech, abychom zjistili, že chceme-li realizovat vlastní sexualitu, rozhodně kvůli tomu nemusíme vstupovat do manželství. Ostatně odborná terminologie pracující s termíny a koncepty jako *premaritální* či *extramaritální* sex tuto skutečnost plně reflektuje.

Co tedy je vlastně manželství a jak se má k lidské sexualitě? Americký antropolog Robert F. Murphy vtipně a výstižně poznamenává, že „*celá instituce manželství odporuje zdravému rozumu*“. Manželství je pro něj „*vskutku pozoruhodná instituce (...), v níž obě strany utrpí drastickým omezením své nezávislosti*“, a „*přestože se všeobecně považuje za přirozený stav, či přinejmenším za stav bohem přikázaný, je to ve skutečnosti jen jedna z mnoha vychytralých pastí, které nám připravila společnost*“ (Murphy 1998, s. 73). Cílem této pastě – a to je podstatné – je zajištění potřeb nutných pro existenci společnosti.

Aby celá past vůbec mohla fungovat, bylo potřeba postavit přírodu na hlavu a *enkulturací* nás donutit, abychom si mysleli, že stojí na nohou. Tedy že vše je tak, jak má „přirozeně“ být. A tak pevně věříme, že jsou to muži, kteří mají „přirozeně“ vyšší sexuální kapacitu a jejichž sexuální nabídka *převyšuje* „přirozenou“ poptávku ze strany žen. Pravdou je ale *opak*: na rozdíl od žen musí být muži psychofyziologicky vzrušeni, aby se u nich dostavila erekce a sexuální styk mohli vůbec vykonat. Ženy by si naopak, alespoň čistě hypoteticky, mohly dopřát daleko větší frekvenci pohlavního styku než muži: samotná fyziologická připravenost ke styku jim na rozdíl od mužů obvykle nečiní problémy. Mužům však často. Snad proto také byla mužům přenechána iniciativa v úvodních fázích sexuálních vztahů (Murphy 1998, s. 67).

A tak kdyby sexuální kapacita žen, jejich větší pohlavní výkonnost nebyla *omezena* celou řadou společenských norem a pravidel, zřejmě by se ukázalo, že „*(...) potenciální nabídka ženské sexuality mnohokrát převyšuje jakoukoli možnou*

*poptávku ze strany mužů*“ (Murphy 1998, s. 75). Z „pastí“ manželství by mohla pro muže odpadnout jedna velice důležitá složka – *právo na monopolizovanou sexuální aktivitu ženy* –, kvůli které, spolu se složkami či výhodami dalšími, muž rád překonává ona drastická omezení své nezávislosti v podobě monopolního práva manželky na jeho pracovní sílu, čas, otcovské povinnosti atd., včetně jejího recipročního monopolního práva na sexualitu jeho. Bez tohoto kulturního manévru by v nadbytku žen schopných pohlavního styku mohli muži začít být k sexu lhostejní, a tak by spíše ženy mohly bojovat o muže než naopak.

Ostatně, takovéto situace v určitých specifických sociálních podmínkách vznikají. Podívejme se na dění v takzvaných „night klubech“ (dříve méně eufemisticky – nevěstincích) či v institucionalizované prostituci obecně: nijak neomezovaná sexuální potence (ne však nutně apetence) žen se zde, většinou z ekonomických důvodů, střetává s limitovanou sexuální (i ekonomickou) pomocí (i apetencí) mužů. Tak relativně nízký počet prostitutek, které nabídkou ženské sexuální aktivity disponují, uspokojuje či je schopen uspokojit daleko širší počet případných zájemců ze strany konzumentů. Probíhá-li na tomto poli nějaká bitva, je to *bitva o muže* (a jejich ekonomické zdroje), nikoliv bitva o ženy. Protože takováto sociální dynamika ohrožuje stabilitu společenské struktury, je také sociálně sankcionována – od morálního odsudku až po soudní potrestání.

Bez existence instituce manželství by zrovna tak mohla odpadnout i možnost sexuálního vyžití pro většinu žen: veškerá možná mužská poptávka by mohla být snadno uspokojena velmi malým množstvím „producentů“ nabídky. Protože se však uspokojivého sexuálního vyžití nedostává, jsou to muži, kteří se všemožně snaží ho získat – samozřejmě i s využitím svých ekonomických zdrojů.

Tezi o sociálním původu „přirozenosti“ sexuální potence i apetence dokládá také etnografický materiál ze společností, v jejichž koncepci není mužská sexualita dominantní. Manželská sexuální aktivita v nich může být spíše *obětí* (ne-li trestem), kterou musí každý muž podstoupit jako solidární *povinnost* ke své společnosti.

Novoguinejští Etorové například věří, že semeno je nutné k oživení plodu, jenž do ženy vstoupil jako duch mrtvého předka (Kelly 1976). Semeno



1 Rodiče a dítě, Sanové z pouště Kalahari: jejich dítě muselo být zplodeno, rodiče se musejí postarat o jeho obživu a vychovat ho tak, aby mohlo v jejich světě přežít.

je tedy život. Protože nic, ani život, není nekonečné či nevyčerpatelné, má i muž pouze limitované množství životodárného semene. Pohlavní styk počítající s možností početí proto doslova odčerpává jeho vlastní životní sílu. Pohlavní styk s manželkou je k početí dítěte – tj. jeho „oživení“ – nutný, ale je to ze strany muže také nepříjemná oběť, která nakonec povede k jeho smrti. Proto je heterosexuální pohlavní styk do maximální míry omezován.

Žena, která v tomto ohledu na svého muže příliš naléhá, může být pokládána za čarodějnici ohrožující manželovo zdraví a může být za svůj „nezkrotný chtíč“ tvrdě potrestána. Protože manželský pohlavní styk je v etorské kultuře pokládán za nebezpečný pro zdraví a život, je tabuizován po více než 200 dní v roce. Proti heterosexuálnímu pohlavnímu styku mají Etorové dokonce takové výhrady, že se nesmí uskutečňovat ani v domech, ani v zahradách, ale pouze v lese, kde je to zase ovšem riskantní, protože, jak Etorové říkají, zvuk a pach sexuální aktivity láká jedovaté hady. O tom, že je toto tabu dodržováno, svědčí nakupení porodů do určitých období v roce. Etorové se tedy snaží *maximálně se vyhnout* manželskému a heterosexuálnímu styku vůbec.

Aby byla celá věc ještě komplikovanější, Etorové dále nevěří, že semeno je něco, s čím se muž rodí nebo co produkuje sám o sobě. Semeno se

prý dá získat pouze od jiného muže. Je také nutné k tomu, aby chlapec v muže zdárně vospěl. Proto musí být chlapec orálně inseminován staršími muži. Homosexuální aktivity nejsou omezo­vány žádnými tabu a může k nim docházet kdekoli­v, včetně domů a zahrad. Nejsou ovšem povoleny homosexuální styky mezi chlapci navzájem. Chlapec, který by dostával semeno od jiných chlapců, by totiž vysával jejich životní sílu a bránil jim ve zdravém vývoji – a zdravé muže kmen potřebuje. Byl by nařčen z čarodějnictví, stejně jako manželka, která by si vynucovala příliš častý sexuální styk. Zdravé muže kmen potřebuje mimo jiné proto, že když jsou chlapci v muže iniciováni, stává se jejich sociálním závazkem ke zbytku kmene vstup do manželství a zplození potomků. Je tedy jejich společenskou povinností obětovat se pro přežití a fyzickou reprodukci společnosti. Manželství a manželská sexualita nejsou nijak individuálně gratifikující – naopak, jsou nepřijemnou a smrtí končící smluvní povinností.

Natalita Etorů je ale i přes tuto sociální povinnost velmi nízká. U jejich sousedů, příslušníků kmene Marind-anim, je situace ještě vy­hro­ce­nější (Baal 1966). Marind-animové dosahují díky preferenci nereprodukčních sexuálních praktik (vycházejících z obdobného názoru na sex, jako mají Etorové) tak nízké natality, že kvůli tomu, aby byli vůbec schopni reprodukovat svoji populaci, musí pořádat nájezdy na své sousedy a unášet jejich děti. Jak je vidět, sociální kontrakt zdaleka není tak efektivní jako „přirozenost“ sexuální apeten­ce. Kultura je ostatně vždy nejsilnější, když se převlékne za přírodu. Tak společnosti většinou vypracovaly mechanismus, díky kterému vůbec máme o sexuální aktivity (tak výrazný) „přiroze­ný“ zájem.

Omezení ženské sexuální kapacity není jediná kulturní manipulace lidských potencialit. Kom­plementárně k omezení vysoké ženské *sexuální* kapacity dochází i k omezení mužské *reprodukční* kapacity. Ta je zase vyšší než reprodukční kapacita ženy: zatímco muž může během krátké doby oplodnit velké množství žen, žena musí vyživovat plod ve svém těle po dobu devíti měsíců – a dítě samotné potřebuje péči dospělých po daleko delší dobu. Jedním ze způsobů, jak jeho přežití zajistit, je svést jeho rodiče k vzájemné spolupráci. Kulturní omezení vysoké sexuální kapacity žen, akcele-

race sexuální apeten­ce mužů a regulace sexuality do manželského rámce, vedoucí zároveň k omezení vysoké mužské reprodukční kapacity, ústí do *vzájemné spolupráce* při výchově potomstva (být v různých kulturách v různé míře). Výměnou za *vzájemnou spolupráci* při obživě a výchově dětí se ženy vzdávají své vysoké sexuální kapacity a muži své vysoké reprodukční kapacity. Manželství se tak stává jedním ze základních modelů vyjádření *reciprocity*.

Pokud se na tyto kulturní manipulace podíváme z hlediska *pohlavní identity* a *pohlavních rolí*, uvidíme, že muži jsou definováni jako *výkonní*, zatímco ženy jsou viděny jako *nevýkonné* – a to nejen v oblasti sexuální, ale i ekonomické. I když jsou ženy schopny vycvičit se ve všech činnostech ke stejné, ne-li vyšší efektivitě než muži, a dokonce se má za to, že jejich organismus je v dlouhodobě zátěžových situacích výkonnější než mužský, většina společností, ne-li všechny, je socializují do rolí „slabšího pohlaví“, které je podřízeno mužům – a to opět jak v oblasti sexuální, tak i ekonomické. Čistě teoreticky si lze představit zcela soběstačné společenství žen, v němž muži hrají pouze podřadnou úlohu trubců. Ostatně podobný obraz hrůzy nám poskytují různé matriarchalizující mýty o Amazonkách a vládě žen. Svět se v nich rozpadá na dva zcela antagonistické, nepřátelské a navzájem se nepotřebující složky. (Musíme nicméně připustit, že určité osudové předurčení *anatomie* ve „slabosti“ žen být může: na rozdíl od mužů se ony i budoucí pokolení – žen i mužů – stávají extrémně zranitelnými v období těhotenství a laktace. Přinejmenším v této době se samice musí uchylovat pod ochranu takto nehandicovaných samců.)

A tak v rámci jakéhosi „sociálního smíru“, či přesněji kvůli fungování celého společenského systému a přežití jedinců v něm, internalizovali impotentní představu o své potenci a potentní o impotenci (ať už v sexuálních, ekonomických či jiných oblastech).

Ostatně takovéto internalizace „přirozeně rozdělených“ rolí se u nás odrážejí v přítomnosti dvou rozdílných motivů frustrací mužů a žen: zatímco muži v zemi přirozené hojnosti hystericky hledají (alespoň v určitém životním období) někoho, „s kým by se mohli vyspat“, ženy se zoufale snaží nalézt někoho, „kdo by se o ně postaral“, zatímco by

to s jinou přípravou zvládly docela dobře samy. Je ovšem otázka, zda by vůbec vznikla společnost.

Takovéto směřování k reciprocitě je posilováno tlakem celé řady *sociálních norem*, jako je například udělení plného sociálního statusu pouze legitimním potomkům vzešlým z manželské unie, zvýšení sociálního statusu v odpovídající fázi biografie jedince (vzpomeňme neustálých otázek „Kdy se už oženíš?“ a „Už jsi (konečně) vdaná?“) či formální i neformální podpora rodičovství (například dětské přídavky) atp. Společnost se prostě všemožně snaží dosáhnout toho, aby se jedinci vzdali svých *individuálních výhod* ve prospěch sociálně podstatnějších výhod *vzájemné kooperace* v manželství.

„Manželská past“ se ve vztahu k sexualitě zároveň stává *sebereprodukcí*: tím, že překonává uměle vytvořený nedostatek sexuálních partnerů vzájemnou monopolizací sexuálních aktivit manželů, eliminuje zároveň možný nadbytek sexuálních partnerů, protože vytváří a podporuje jejich

nedostatek. Kultura neustále omezuje dostupnost toho, co je posléze užito jako odměna. Ve všech společnostech je sexualita kontrolována, regulována a sociálně využívána. Sex může být takto využit právě proto, že každá společnost dbá, aby byl a zůstal nadále *vzácným* (Murphy 1998, s. 75). Manželství je jak řešením, tak příčinou nedostatku sexuálních partnerů.

Jedinci se tak podřizují nejen kulturním pravidlům definujícím jejich sexuální chování, ale rovněž celé řadě dalších pravidel vztahujících se k fungování společnosti. Ti, kdo tato pravidla respektují, jsou *odměněni úspěchem* v získání sexuálního či manželského partnera či partnerů. Nakonec je tedy manželství „*součástí systému odměn, které dostaneme za práci, rozmnožování a výchovu dětí, což jsou všechno činnosti nezbytné pro přežití společnosti*“ (Murphy 1998, s. 75), a také za naši akceptaci společenských norem a podřízení se jim, což je opět nezbytné pro reprodukci a chod společnosti jako celku.

# Formy manželství

Viděli jsme, jak společnost reguluje lidskou sexualitu, aby ji mohla využít pro své fungování a svou reprodukci. V podstatě jsme hovořili o univerzální kulturní manipulaci lidskou sexualitou. Takový postup obecně zajišťuje přijetí sociálního uspořádání a sociálních norem, včetně instituce manželství, kooperaci manželských partnerů, jakož i reprodukci a výchovu potomstva v jeho rámci. Jestliže kultura úspěšně zreguluje lidskou sexualitu do sexuality manželské, mohou nám jednotlivé *manželské formy* ukázat, jaké další specifické sociální potřeby jsou jimi uspokojovány a jakých konkrétních sociálních cílů je jimi dosahováno.

Každé uspořádání společnosti musí, alespoň v základní míře, zajišťovat fyzické přežití svých členů. Musí tedy sledovat takové *univerzálně utilitární cíle*, jako je reprodukce, obživa, přístřeší, strava, teplo atd. (obr. 2). Jak je lidská sexualita regulována do manželských forem, jimiž se těchto utilitárních cílů dosahuje, je velmi zřetelně vidět na příkladech manželského uspořádání známého od severoaljašských Eskymáků – Inuitů (Burch 1975).

V této kultuře se vyskytovala jak *monogamní manželství*, tak manželství *polygynní* i *polyandrická*. Všechny tyto formy byly *rezidenční*. Muž a žena spolu mohli žít a bydlet a byli si výlučnými sexuálními partnery. Takovýto svazek byl tedy monogamní. Muž ale také mohl žít a mít sexuální vztah se dvěma ženami najednou, v manželství polygynním. Tato forma byla sice řidší, ale přesto kulturně akceptovaná. První a druhá manželka byly od sebe vzájemně terminologicky odlišeny a samy vystupovaly jako „spolumanželky“. Ještě řidším typem bylo polyandrické rezidenční man-

želství. Dva muži bydleli a sexuálně žili s jednou ženou a vystupovali jako „spolumanželé“.

Nicméně nejzajímavější formou regulace sexuálních aktivit, přesněji využití maritální sexuality k sociálním účelům, je institucionalizovaná manželská forma známá jako „výměna manželé“, jinak řečeno, *nonrezidenční polygynní polyandrie*. V tomto případě dva manželské páry založí nový vzájemný manželský vztah tím, že přistoupí k vzájemnému konsensuálnímu sexuálnímu styku s partnery z druhého manželského páru. Pohlavní akt se stává symbolickým výrazem vytvoření manželské unie těchto dvou párů a je všemi jako takový akceptován. Děti takto spojených párů byly pokládány za sourozence (a jejich děti za bratrance) spolu se všemi závazky, které z toho vyplývaly.

Tyto zdánlivě pouze sexuální unie vytvářely mezi „spolumanželi“ a „spolumanželkami“ (stejně jako mezi jejich potomky) silné a emocionálně umocněné závazky přátelství, vzájemné pomoci a ochrany. To je také klíčem k porozumění manželství tohoto druhu. Takovéto vztahy se totiž zpravidla uzavíraly mezi dvojicemi žijícími ve vzájemně značně *vzdálených lokalitách*, kde „spolumanžel“ obvykle neměl žádné blízké příbuzné. Inuitský příbuzenský systém totiž nevytváří široké společenské vazby a neumožňuje spoléhat na blízké příbuzné, kteří by byli rozšířeni po celém teritoriu. Spolumanželství tak vytvářela *dlouhodobé kooperativní vazby* mezi svými aktéry a jejich potomky sídlícími v rozdílných místech, což byla velmi užitečná záležitost ve vysoce mobilní lovecké společnosti, která postrádala širokou síť příbuzných, na něž bylo možno se spolehnout v přípa-



2 Rozšířená rodina (Minnesota, USA, 1895): život na farmě kladl vysoké nároky na dostupnost pracovních sil.

dě pobytu (například lovu) v odlehlých oblastech. I když byl pohlavní akt jejich nejviditelnějším znakem, je jasné, že v tomto kontextu znamenal daleko více než jen sexuální uspokojení s novým partnerem: vytvářel strukturu práv a povinností, na nichž záviselo *přežití* zúčastněných.

Zatímco eskymácká spolumanželství se snažila vytvářet širokou síť příbuzných, což bylo vzhledem k přírodnímu prostředí a nomádskému životnímu způsobu eskymácké společnosti prospěšné, v oblasti Tibetu se vyskytovaly zcela jiné problémy. Ty řešila společnost jiným způsobem regulace sexuálních aktivit, tedy i jinou formou manželství – *bratrskou polyandrií* (Goldstein 1999). Její mechanismus je jednoduchý: dva, tři či více bratrů si vezme společně jednu manželku, která odchází do společné patrilokální rezidence (tj. do domácnosti otce a matky manželů) (obr. 3). Svatební ceremonie se podle jednotlivých oblastí liší: jako ženichové se jí mohou zúčastnit všichni bratři (simultánní forma), nebo tak může formálně učinit jeden z nich (sukcesivní forma). Preference simultánní či sukcesivní formy souvisí hlavně s věkem bratrů: velmi mladí bratři se obvykle ceremonie neúčastní a k manželství se většinou připojí někdy po patnáctém roce života. Autoritou v řízení domácnosti bývá nejstarší bratr, ale všichni bratři se dělí o práci a jsou sexuálními partnery téže ženy. Žena spí obvykle s nejstarším bratrem

a tento pár je zodpovědný za umožnění sexuálního vyžití i ostatním bratrům. Kulturní ideál ukládá manželce povinnost chovat se ke všem bratrům stejně a poskytovat stejnou náklonnost a možnost pohlavního vyžití každému z nich, ale k sexuálnímu zvýhodňování, a tedy odchylce od tohoto ideálu, dochází, zvláště je-li mezi manželskými partnery velký věkový rozdíl. Starší žena může velmi mladého manžela pokládat za nevyzrálého a nechovat se k němu se stejnou náklonností, nebo ho naopak může shledávat až příliš atraktivním. Oproti tomu nejmladší bratr může, až vyrostne, pokládat svoji manželku za příliš starou a dávat přednost mladším ženám. Začne-li se některý z bratrů z jakéhokoli důvodu cítit v manželství nespokojený, může jednoduše opustit společnou domácnost a založit si vlastní. Děti z původního manželství, které pokládají všechny bratry za své otce, zůstávají v hlavní domácnosti společně s matkou a zbývajícími otci.

U polyandrických Nyinbů z náhorní plošiny Tibetu si mohou bratři do manželství přibrat další ženu, pokud se ukáže, že jejich první žena je neplodná (Levine 1988). Všichni bratři mají vůči své druhé ženě stejná sexuální práva jako k první manželce a všichni budou považováni za otce jejich dětí. Druhá žena může být sestra první manželky, takže skupina bratrů pak žije se skupinou sester (lépe než o skupinovém manželství je hovo-



3 Polyandrická tibetská rodina z Nepálu: zleva doprava jsou nejstarší manžel, společná manželka s nejmladším dítětem (děvčátkem), nejstarší dcera se svým bratrem (jediným synem v rodině) a nejmladší ze tří manželů; druhý manžel byl v době fotoграфování mimo domov.

řit v tomto případě o rezidenční *polygynní polyandrii*).

Zdá se, že důvody k takovému uspořádání manželského a sexuálního života spočívají v účinné *adaptaci* na podmínky okolního fyzického světa: v této oblasti existuje pouze velmi limitovaný fond horské zemědělské půdy a podmínky přežití jsou extrémně tvrdé. Je výhodnější mít jednu ženu a jednu malou skupinu potomků, která je také jedinou skupinou dědiců nedostatkových zdrojů obživy, než mít monogamní svobodu a plnou starost o všechny ženy děti na jedné straně a zajišťovat jejich obživu pouze s přispěním jediného manžela na straně druhé. Právo ženy na „sexuální“ více než jednoho muže se tak začíná jevit spíše jako společná úspora zbytečných výdajů. Tento způsob sociálního uspořádání opět efektivně reguluje počet potomků, kteří by se ve větším počtu v horských oblastech nemohli uživit, a to tak, že relativně vysokou reprodukční kapacitu několika mužů podřizuje omezenější reprodukční kapacitě jedné ženy, přičemž využívá její vyšší kapacity sexuální.

I když tedy v Tibetu spolu může sexuální žít skupina mužů a skupina žen, stejně jako v případě inuitského spolumanželství, efekt manželské

formy a potřeby jí zajišťované jsou zcela opačné: v tibetském případě vede sociální regulace sexuality k *intenzifikaci* příbuzenských vztahů a zúžení okruhu příbuzných, což v dané situaci vytváří snazší podmínky pro přežití, zatímco v inuitském případě vede zdánlivě totéž k *proliferaci* příbuzenských vztahů a rozšíření okruhu příbuzných, což opět v dané situaci zajišťuje přežití jednotlivců a potažmo společnosti.

Vedle fraterální polyandrie se vyskytují rovněž formy manželství, v nichž do polyandrických vztahů nevstupují jen bratři, ale i muži, kteří nutně bratry být nemusí (Levine – Sangree 1980). Takováto forma se označuje jako *asociovaná polyandrie* a důkazy naznačují, že byla možnou variantou manželského uspořádání v některých oblastech Pacifiku a u některých indiánských kultur. Nejlépe je však popsána u Sinhalců na Šrí Lance. Mezi Sinhalci na Šrí Lance si mohou ženy brát dva, a někdy i více mužů. Na rozdíl od bratrské polyandrie, která může být od začátku svazkem několika bratrů s jednou ženou, začíná asociovaná polyandrie u Sinhalců vždy *monogamně* a druhý manžel je přiveden do svazku až dodatečně. Stejně jako u bratrské polyandrie, je první manžel, co se týče autority, manželem hlavním. Všichni manže-





4 Polygynní rodina Tivů ze západní Afriky: sedící manžel v popředí, jeho starší žena mu stojí po levici, vedle něj v pokleku jeho další dvě manželky, jeho nejstarší syn stojí za ním a po pravici má své tři manželky, druhý syn je téměř ukryt za svou ženou v pravé části snímku.

lé jsou považováni za otce kteréhokoliv z dětí, jež žena porodila. Tento systém povoluje mnoho individuálních alternativ. Manželé se mohou například se svou ženou rozhodnout, že přiberou do manželského svazku další ženu – zpravidla sestru první manželky. To znamená, že jejich domácnost se stane současně polygynní i polyandrická. Sínhalské manželské sexuální aktivity se tak mohou odehrávat v manželství monogamním, polyandrickém, respektive polygynně polyandrickém.

Další známá forma polyandrie bývá někdy označována jako *sekundární manželství*; známe ji pouze ze severní Nigérie a severního Kamerunu. Při této manželské formě regulace sexuálních vztahů si žena bere postupně jednoho nebo více manželů, aniž by tím přestávala být provdána za své předešlé manžely (Levine – Sangree 1980). Žena žije v daném okamžiku vždy pouze s jedním manželem, ale ponechává si právo vrátit se k své-

mu prvnímu muži a mít s ním legitimní děti. Ve společnostech, které praktikují sekundární manželství, nejsou povoleny žádné rozvody a všechna uzavřená manželství jsou *celoživotní*. Z mnoha efektů, které tato forma regulace manželství může mít, se zdá být nejpodstatnější následující: síť příbuzných se neustále *rozšiřuje* a děti jsou vždy *legitimní* a nikdy nežijí v domácnosti, kde chybí mužský *enkulturační vzor*.

Zatímco manželská varianta tibetské fraterální polyandrie s případným rozšířením o sororální polygynii vede k *intenzifikaci* vztahů mezi dvěma rody, je sekundární manželství, stejně jako inuitské spoluzábratví, jejím protějškem v tom, že vede k vybudování spíše *extenzivní* sítě příbuzných a slouží spíše k *propojení* než ke *koncentraci* skupin.

Polyandrie představuje způsob, kterým lze rozlišit *sexualitu* ženy od její *reprodukční* kapaci-

ty. Tento rozdíl chybí v monogamních nebo čistě polygynních systémech, jichž je polyandrie opakem. Tyto společnosti mají silný odpor k vnímavé nezávislosti ženské sexuální kapacity a ženské kapacity reprodukční (jako nemravnou výjimku snad připouštějí prostituci). Nezávislost sexuální a reprodukčních atributů mužů je však obvykle přijímána bez připomínek. V polyandrickém manželství může být sexualita ženy rozdělena mezi neomezený počet mužů, ne však už tak její schopnost rodit děti. U Nyinbů je plodivá kapacita ženy vskutku pečlivě kontrolována a omezována jedním manželem v jeden čas (Levine 1980). Žena má však svobodu ve svých mimomanželských sexuálních aktivitách tak dlouho, dokud není pravděpodobné, že je těhotná.

Zrcadlovou formu polyandrie, *polygynní manželství*, máme naopak tendenci vnímat jako asymetrické právo jednoho muže na sexuální a reprodukční kapacitu více žen (obr. 4). Rozumí se jím simultánní svazek jednoho muže a dvou a více žen (toto uspořádání je ostatně kulturním ideálem v mnoha částech světa). Nicméně sexuální gratifikace je, stejně jako v každém manželství, pouze jeho manifestní funkcí. Latentně jím společnost dosahuje opět efektů pro svou existenci podstatnějších.

Například společnost na Komorách je patrilineární, matrilokální a silně ovlivněná patriarchálním islámem (Ottenheimer 1994). Podle islámského práva může mít muž více žen, ale ke každé z nich se musí chovat se stejnou pozorností a žádou z nich nesmí zvýhodňovat před ostatními.

Protože se společnost řídí *matrilokálním pravidlem postmaritální rezidence*, zůstává po sňatku žena v domě své matky a muž ji pravidelně navštěvuje v jejím starém domově vedeném její matkou či matkou její matky, obklopen cizími afinními příbuznými. Výtky, že se jiným svým

ženám žijícím v jiných matrilokálních domácnostech věnuje více, jsou údajně na denním pořádku. Pod vlivem francouzské koloniální správy stále více mužů začínalo preferovat monogamní vztahy (jedna tchyně a jedna skupina matrilineárních příbuzných afinně s ním spřízněných v jedné domácnosti) před vztahy polygynními (několik tchyní a několik skupin matrilineárních příbuzných afinně s ním spřízněných v několika domácnostech). Proti těmto novotám zdánlivě napravujícím nerovnoprávné postavení žen ale překvapivě protestovaly hlavně ženy.

Z islámské tradice totiž vyplývá, že více žen si může dovolit pouze muž, který je schopen je všechny zabezpečit, a ten pak má sociálně sankcionovanou povinnost svou rodinu (či v tomto případě matrilokální rodiny) živit a ekonomicky zajišťovat. V případě polygynního manželství tedy svůj majetek přerozděluje do *několika domácností*, a neakumuluje jej jen v jedné. Jestliže ženy přestanou mít možnost vstupovat do polygynních svazků, nezbude jim než se provdávat monogamně za muže sice ještě neženaté, ale také třeba *nebohaté*. Vzájemná monopolizace sexuality by sice byla vyvážená, ale v manželství, jak už bylo řečeno, se uskutečňují také lidské sexuální aktivity, nicméně realizace sexuality není jeho jedinou, a už vůbec ne jeho hlavní funkcí.

Na Komorách se polygynním manželstvím reguluje *transfer bohatství a majetku*: přerozdělení majetku ve společnosti je upřednostňováno před jeho kumulací. Polygynie se může začít jevit ani ne tak jako právo muže na sex s více ženami, jako spíše *právo ženy provdat se za úspěšného a bohatého*, byť již jednou, dvakrát či vícekrát *ženatého* muže a právo na využívání jeho ekonomických zdrojů. Lidská sexualita je manželstvím manipulována tak, aby zamezovala rozevírání sociálních nůžek.

# Integrovanost kulturních vzorců

Doposud jsme věnovali pozornost vždy jednomu sociálnímu aspektu, jehož je manželskou regulací dosahováno. Kultura je ale *integrováný celek* – každá její část je provázána s mnoha dalšími. Takováto vzájemná provázanost efektů manželských regulací na fungování společnosti je zřejmá z regulací maritální sexuality v manželském uspořádání Nájarrů z indického státu Kérala (Gough 1961).

Nájarové byli v 19. století kastou vlastníků půdy, kteří se tradičně nechávali najímat vladaři několika sousedních království jako vojáci. Muži tedy často pobývali delší dobu mimo domov. Půdu vlastnila a základní jednotkou nájarské společnosti byla matrilineární příbuzenská skupina zvaná *taravádu*, která sdílela společnou domácnost a kterou řídil její nejstarší mužský člen (bratr některé z žen). V duchu principů matrilineární descendance patřily děti k mateřskému *taravádu*, bez ohledu na to, kdo byl jejich otec. Tyto děti také půdu dědily od svých matrilineárních příbuzných.

Přibližně každých deset let prošly dívky z *taravádu* rituálem zvaným „*vázání táli*“, při němž každé z nich uvázal muž, člen některého z partnerských *taravádů*, kolem krku zlatou ozdobu zvanou *táli*. Tento obřad byl považován za uzavření „manželství“ a v podstatě symbolicky vyznačoval přechod dívky do stavu dospělosti. Dvojice spolu strávila tři dny a noci, a pokud se věk dívky blížil pubertě, mohlo dojít k pohlavnímu styku. Tento „manžel“ neměl ke své „manželce“ žádné další povinnosti, a dokonce se už nikdy v životě nemusel vidět. Ona a její děti nesly pouze odpovědnost za uspořádání určitých pohřebních obřadů v případě jeho úmrtí.

Po absolvování rituálu „*vázání táli*“ směla žena vstupovat do svazků zvaných *sambandham* s jinými muži ze své nebo vyšší kasty. Kdyby však byla přistižena při sexuálním styku s kýmkoliv ze svého *taravádu*, byli by oba odsouzeni k smrti, neboť takovýto vztah byl pokládán za incestní.

První *sambandham* začínal jednoduchým obřadem, stejně jako každý další vztah vedený úmyslem udržovat trvalé, dlouhodobější sexuální kontakty. Ostatní krátkodobé vztahy nevyžadovaly žádný obřad. Manželé nevedli společnou domácnost, nájarská žena dále žila ve svém *taravádu*, kde její bratři finančně zajišťovali výchovu jejich dětí. Manželé mohli na návštěvách u své ženy trávit večery a pokaždé jí přinést malý dárek. Tito manželští či sexuální partneři byli limitováni pouze dvěma podmínkami: nemohli být bratry (na rozdíl od tibetských Nyinbů) a muž nemohl mít sexuální vztah se dvěma ženami ze stejné domácnosti.

Ženině *taravádu* prospíval její *sambandham* v několika směrech: její děti se staly členy jejího *taravádu* a tvořily tak další generaci rodiny; ona mohla zároveň využívat služeb každého ze svých manželů, kteří vykonávali *různá zaměstnání*. To bylo výhodné, zvláště když si znovu uvědomíme, že Nájarové patřili tradičně ke kastě válečníků, takže nájarští muži bývali dlouhodobě mimo domov.

V případě ženina těhotenství měli její partneři jedinou povinnost: jeden nebo více z nich muselo rituálně uznat možnost, že jsou otci dítěte. Děti narozené nájarské ženě byly tedy *legitimní*, pouze pokud jeden z nich otcovství uznal a připustil, že s ní měl pohlavní styk v době předpokládaného početí dítěte. Otcovství bylo vyjádřeno obřadním

zaplacením drobného poplatku ženě, která dítěti pomáhala na svět. Další ekonomickou nebo sociální odpovědnost za výchovu dítěte otec nenesl. Jestliže žádný z manželů otcovství neuznal, bylo to považováno za důkaz, že žena počala dítě s mužem z nižší kasty nebo s muslimem či křesťanem, což byl opět přestupek trestaný smrtí nebo vyhoštěním matky i dítěte.

V tomto momentu je nutné zastavit se u jedné velmi podstatné charakteristiky lidské existence. Doposud jsme hovořili o více či méně utilitárních potřebách společnosti, vyplývajících z univerzality utilitárních potřeb lidí žijících v určitém prostředí: přežití v tvrdých podmínkách, reprodukce nových generací komunity, zajištění obživy ... Řekli jsme, že každá kultura musí alespoň v minimální míře zajistit fyzické přežití a reprodukci svých členů. Z tohoto hlediska jsou tyto potřeby i univerzální. Proč by ale mělo být podstatné, je-li otcem dítěte příslušník nižší kasty či křesťan, když jsou otcové pro chod společnosti tak nedůležití? Či proč by vůbec měl proběhnout rituál „táli“, když pak stejně může žena spát v podstatě s kýmkoliv?

Univerzálně utilitární potřeby a cíle nejsou tím jediným, čím se lidé řídí: nežijí pouze v univerzálním „fyzickém“ světě, nežijí, na rozdíl od zvířat, pouze ve světě reakcí na přímé fyzikální podněty. Lidé navíc *konstruují* své světy jako smysluplné tím, že věcem a jevům v nich připisují arbitrární *významy*, které spolu sdílejí a jimiž se posléze řídí (Barrett 1991). Na rozdíl od kokrhajícího kohouta například nevstáváme v přímé reakci na první paprsky slunce, nýbrž na zazvonění budíku třeba v šest ráno, a to bez ohledu na to, zda je temná prosincová noční tma či červený denní jas. Šest hodin je prostě onen *symbolický význam*, který jsme udělili určitému relativnímu okamžiku času a podle kterého řídíme své chování, takže odcházíme například do práce, ať je světlo či tma. Dokonce, jak je známo z naší zkušenosti s letním časem, může být „šest hodin“ ze dne na den o hodinu později. A časový okamžik označený jako „šest hodin“ dostává jiný význam – a my se v něm jinak chováme –, když je rozvinut dalším uděleným významem, jako například „šest hodin v neděli ráno“, na rozdíl od „šest hodin v pondělí ráno“. Přestože se z fyzikálního hlediska jedná v podstatě o stejný časový okamžik, v prvním případě (vět-

šinou) tvrdě spíme, ve druhém (většinou) spěcháme realizovat subsistenční aktivity. Jak se vyjádřil jeden antropolog: člověk je zvíře trvale zavěšené do pavučiny významů, kterou si sám utkal (Gertz 2000).

Obdobně není z čistě fyzického hlediska rozdíl mezi pohlavním stykem s křesťanem či hinduistou. Z hlediska *symbolického* ale (alespoň pro Nájary) je to otázka primární důležitosti. Kdyby totiž společnost neregulovala sexualitu v této oblasti, mohl by se *rozpadnout celý kastovní systém*, celá společenská struktura, umožňující fungování společnosti, by se mohla zhroutit. Sexuální regulace v nájarském manželství tak zajišťují nejen reprodukci a přístup k širším ekonomickým zdrojům, ale přispívají i k udržování a stabilitě celého společenského systému.

Proto ne všechny regulace manželské sexuality manifestující se v manželských formách spějí pouze k dosažení a zajištění čistě univerzálně utilitárních cílů, jakými jsou fyzické přežití, reprodukce atd. I těchto cílů musí být dosaženo za splnění ještě dalších, sociálně stejně důležitých, ne-li důležitějších kulturně *symbolických* podmínek. Nestací pouze potomky plodit, rodit a živit, ale je nutno je plodit, rodit a živit *v souladu s dalšími pravidly*, jimiž se společnost řídí a jejichž dodržování uchovává stabilitu sociální struktury, a tím i fungování a existenci společnosti.

Největší úsilí vynakládají lidé na to, aby světu udělili *smysluplný řád* a aby tento řád svým chováním udržovali. Kdyby tak nečinili, svět by se *rozpadl* do chaosu, ve kterém by nebylo možno chování ostatních *rozumět* a bezpečně je *předvídat*. Součástí tohoto řádu světa a nejšířších představ o podstatě a fungování univerza je i názor na původ a vznik člověka, včetně představ o *řádnosti* reprodukce. Jedná se tedy o součást integrovaného systému zajišťujícího fungování a reprodukci společenských struktur a o jejich *vnitřně logický výklad*. Z úhlu pohledu manželství a sexuality můžeme tento aspekt chápat jako problematiku *doktríny o početí* či *konceptualizace lidské reprodukce*, která se samozřejmě manifestuje jak v manželských formách, tak v sexuálním chování. Každá takováto konceptualizace početí je integrální se specifickým společenským uspořádáním a vede k odlišným postojům k premaritálnímu, extramaritálnímu a maritálnímu sexuálnímu chování.

Vztah mezi symbolickými významy udělenými světu a konkrétním chováním z nich vyvozovaným nejlépe osvětlí příklad manželského uspořádání a sexuálního chování z Trobriandových ostrovů (Malinowski 1929).

Podle Trobriandů je dítě počato tak, že do ženy vstoupí duch zemřelého klanového předka, jenž je přivát větrem ze „země duší“. Otec tak fyzicky svým dětem ničím *nepřispívá*: dítě je ze sto procentně stejné substance jako jeho matka, její bratři a ostatní matrilineární příbuzní. Jediným otcovým přispěním je případné „potevření brány“ pro vstup ducha do lůna ženy. Nicméně dítě se přece jen svému otci podobá: to je způsobeno tím, že otec ho formuje svou laskavou péčí, stejně jako jeho fyzickou podobu utvářejí další příbuzní z otcovy strany, kteří dítě zdobí ornamenty v průběhu důležitých životních rituálů.

Sex tedy má, alespoň pro Trobriandany, pramálo co dělat s početím. Takovéto uvažování není až tak nelogické a neempirické, uvědomíme-li si, že mnohokrát přistoupíme k sexuálnímu styku, a žena přesto neotěhotní. Samotný pohlavní styk tedy nemůže hrát exkluzivně determinující roli. Pro nás ji hraje ovulace, životnost spermií, životospráva, pitný režim, psychické rozpoložení, životní prostředí a obsah stopových prvků v ovzduší a spousta jiných, pro obyčejného smrtelníka velmi mystických faktorů. Pro Trobriandany zase hraje determinující roli dobrý vítr.

O výše zmíněný koncept lidské biologické reprodukce na Trobriandových ostrovech je opřen pro Evropany nepochopitelný postoj k sexuálním aktivitám a jejich důsledkům: muž, jehož žena počne během jeho dlouhodobé nepřítomnosti – například během jeho účasti na obchodní výměně *kula* –, dítě klidně akceptuje, aniž by svoji ženu „*podezíral*“ z nevěry a zvažoval možný „*nemanželský*“ původ dítěte. Naopak, bylo to pro něj důkazem, že sexuální styk skutečně nemá co dělat s početím: jeden domorodec z malého ostrůvku Kitava, když po návratu ze svých cest po dvouleté nepřítomnosti našel doma několikaměsíční dítě, nemohl (podle Malinowského svědectví) za nic na světě pochopit posměšky jakéhosi evropského koloniálního úředníka znevažujícího počestnost jeho ženy (Malinowski 1929). Protože pohlavní styk není rozhodující pro určení otcovství – dítě je vždy inkarnací matrilineárního klanového předka



5 Aruntská matka s dítětem (Austrálie): tato žena neotěhotněla proto, že měla pohlavní styk, ale proto, že do ní vstoupil duch předka.

a je „složeno“ ze stejné substance jako jeho matrilineární příbuzní (my bychom snad řekli genů či masa a krve) a nedědí žádnou substanci po otci –, nemůže také být nikdy „*cizí*“ (to je vlastně v určitém smyslu vždy) a „*nemanželské*“ a jeho otcem nemůže být nikdy nikdo jiný než oficiální *manžel* matky. Trobriandané postrádají koncept (biologického) *genitora*, protože by byl v jejich kultuře nefunkční, a jediným užívaným a užitečným konceptem je koncept (sociálního) *patera*.

Je pochopitelné, že v takto konstruovaném světě má pramalý smysl blokovat premaritální sexuální aktivity či aktivity extramaritální: sexualita a reprodukce jsou v něm od sebe zcela odděleny. Reprodukce však není jediným aspektem sexuálních aktivit – i v těchto kulturách se více méně předpokládá *monopolní* právo na sexuální pozor-

nost partnera. Vyznačují se však daleko vyšší *tolerancí* k premaritálním i extramaritálním sexuální aktivitám.

Samozřejmě i tato relativně nízká míra sociální kontroly je plně v souladu s kulturními pravidly pro reprodukci „pravých“ členů příbuzenské skupiny, tedy koherentní s doktrínou o početí, jak jsme viděli, a také integrální se sociální strukturou společnosti. Trobriandané jsou matrilineární společnosti, děti náleží do rodů tvořených jejich matrilineárními příbuznými a dědí po svých matrilineárních předcích, v tomto případě konkrétně po matčině bratrovi, v jehož domácnosti také jeho synovec žije a kam si po sňatku přivede svou ženu. Jeho syn zase posléze odejde ke svým příbuzným – k strýci z matčiny strany, zatímco jeho dcera se svými dětmi, které opět jednou odejdou, bude žít u „cizích“. *Avunkulokální pravidlo postmaritální rezidence* tak svede do společné domácnosti mužské příbuzné, kteří jsou pokládáni za nejbližší. Kdo je genitor, je nepodstatné. Pravidlo *matrilokace* u Nájaru – tj. vytvoření nové domácnosti u matky manželky – zase svede dohromady všechny matrilineární příbuzné, zatímco „cizí“ otcové za nimi docházejí. Kdo je genitor, je opět nepodstatné (ovšem s výjimkou jasně tabuizovaných případů).

Stejně jako Trobriandané, také většina australských domorodců, jako například Tiwiové, popírala jakoukoli účast mužů na početí (Hart – Pilling – Goodale 1988) (obr. 5–6). Žena pro ně jednoduše otěhotněla, když do ní vstoupil duch klanového předka (stejně jako ve světě Trobriandánů). Protože se tak mohlo stát kdykoliv a kdekoliv, předcházeli Tiwiové této nepředvídatelné skutečnosti, jež mohla způsobit zmatek v příbuzenských vztazích a sociální organizaci, tím, že každá žena musela být *v každém okamžiku* svého života *provdána*. Důsledkem takovéto konceptualizace světa a doktríny o početí bylo, že ženy musely být provdávány okamžitě po narození a mnohdy i před narozením, očekávalo-li se, že se narodí děvče. Jejich manželé se často stávali starší úspěšní lovci, ale i v případě, že se staly ženami mladších mužů, byl mezi nimi a jejich manželkami značný věkový rozdíl. Za takovýchto okolností se vyskytovaly časté extramaritální aféry s mladšími muži. I když staří manželé očekávali, že jim jejich ženy budou věnovat cele svoji sexuální přízeň, a projevovali sexuál-

ní žárlivost, o dětech vzniklých z možných extramaritálních vztahů opět nemělo smysl uvažovat jako o „cizích“ či nemanželských: za dané konceptualizace početí neohrožuje takovéto chování nijak existenci společnosti. Děti jsou vždy manželské, legitimní a plnoprávné.

Naprostou opozici k doktríně o početí u matrilineárních společností můžeme nalézt u některých společností *patrilineárních*. Jejich konceptualizace početí je v souladu s odlišným společenským uspořádáním a vede pochopitelně k odlišným postojům k premaritálnímu a extramaritálnímu sexuálnímu chování.

Káčjinové z horských oblastí severní Barmy jsou silně patrilineární společnost, která, podobně jako Tikopiané, horští Albánci či starověcí Řekové, věří, že je to naopak žena, která *nikterak nepřispívá* k substanci dítěte a je jen temporálním *nosičem* do ní implantovaného, otcem stvořeného fétu. Je pouze jakýmsi „*dočasným přístřeškem pro dítě*“ (Fox 1967, s. 119–120). Proto možný pohlavní styk otce a dcery – jeho dítěte – je vztah s příbuzným „stejně substance“, tedy vztah *incestní*, který se trestá smrtí, kdežto možný pohlavní styk syna s matkou je v podstatě styk dvou nepřibuzných, řekněme téměř cizích lidí, a proto incestem *není*. Poněvadž však matka má již manžela, jedná se o manželskou *nevěru*, takže ti, kdo pravidlo manželské věrnosti porušují, jsou potrestáni, ovšem za jiný typ přečinu – za *nevěru*, tedy za *zásah do sexuálního práva* manžela.

Takovýto názor na početí ostatně nebyl před několika stoletími cizí ani Evropě: mužské semeno bylo chápáno jako *homunkulus* – malý, ale už celý človíček, který jednoduše v ženě vyroste. Ostatně už termín *semeno* tuto situaci reflektuje: není to přece něco, co oplodňuje, co se spojuje, ale co už je oplodněno a co se vyvine v budoucí celek, pokud je zaseto do úrodné „zahrádky“.

Takováto striktně patrilineární doktrína o početí vede k snaze o *zajištění vysoké míry otcovství* a ústí do přísných restrikcí sexuálního chování: v patrilineárních společnostech je premaritální a extramaritální sexuální přístup k ženám silně omezován přísně definovanými a prosazovanými normami sexuálního chování: většinou je kladen silný důraz na *panenství* a manželskou *věrnost* ze strany ženy. V některých rurálních oblastech Španělska je například „*panenství ... ženy její hlavní*



6 *Tiwi (Melvillův ostrov Austrálie):* koncept genitora nemá ve světě tohoto muže žádnou platnost – ví, že pohlavní styk nemá s počtím nic společného.

rekvizitou pro manželství“ (Brandes 1985, s. 118).

Výchova však nikdy není stoprocentní zárukou. Proto některé kultury (nejběžněji ve východní Africe), jako například Somálci či Gallové (Oromové), přistupují k *efektivnější* blokaci, jakou je *klitoridektomie s infibulací* (Gregersen 1994, s. 111). V jedné její variantě je ženě operativně odstraněn klitoris a labia minora, labia majora se sešijí tak,

že je v nich zanechán jen malý otvor pro urinaci; jindy je z nich seškrábnuta pokožka a nechají se takto srůst (Gregersen 1994, s. 111). Při svatební noci je pak žena znovu „otevřena“. Pásky cudnosti, známé ze středověké Evropy zejména v době křížových výprav na Přední východ v 11.–13. století, jsou vlastně jakýmsi čistě vnějším mechanismem usilujícím o totéž.



# Incestní tabu a další pravidla výběru partnerů

Příklad Kačjinů nás přivádí k dalšímu velice významnému pravidlu regulujícímu manželskou sexualitu – k *incestnímu tabu*. I o něm lze říci totéž, co o pravidlech ostatních: společnost jím reguluje lidskou sexualitu tak, aby dosahovala zajištění pro ni daleko důležitějších činností a cílů. Dlužno ovšem dodat, že incestní tabu se netýká primárně manželství, ale sexuality obecně: neříká jen, koho si nesmíme vzít – to řeší exogamně-endogamní pravidla –, ale s kým nesmíme mít pohlavní styk.

Obecně je incestní tabu samozřejmě *univerzální*: rozumí se jím nadpřirozeně sankcionovaný zákaz sexuálního styku (jenž je také součástí manželství) s určitými příbuznými. A tady opět *končí* jeho univerzalita: kdo jsou tito příbuzní, je kulturně určeno a rozrůzněno. Téměř univerzálně je incestní tabu aplikováno na pohlavní styk mezi rodiči a dětmi a mezi sourozenci. Stupnice zákazu by vypadala následovně: nejčastěji zakazovaný je styk mezi matkou a synem, dále mezi otcem a dcerou, mezi sourozenci, poté mezi dětmi společného otce a rozdílných matek, a nakonec mezi dětmi společné matky a rozdílných otců.

Z tohoto pravidla existují výjimky – jednoduše proto, že i v incestním tabu jde o sexuální styk opět pouze *manifestně*, nikoliv *latentně*: sňatky a sexuální styky mezi sourozenci byly běžné v panovnických rodinách tradiční Havaje, starého Egypta a Inků v Peru. Krásná a inteligentní královna Kleopatra například byla potomkem sedmi generací sourozeneckých vztahů Ptolemaiovců – a také manželkou svého bratra. V případě Havaje je sociální využití incestního tabu nejzjevnější: členové královské rodiny měli tak silnou *manu* (v překladu bychom snad mohli říct „energií so-

ciálního statusu“), že by fyzický kontakt s nimi mohl méně urozené lidi zabít a je samotné k smrti oslabit. Sexuální kontrola incestním tabu a výjimky z něj tedy v tomto případě slouží k vyjádření a udržení sociální nerovnosti, či přinejmenším k symbolickému *zdůraznění sociálních distinkcí*. V podstatě stejný motiv najdeme jak v Egyptě, tak v Peru – jen bohové si mohou vzít bohy.

Jiné kultury naopak incestní tabu rozšířily i na kategorie jedinců *klasifikovaných* jako sourozenci: jeden „bratr“ a jeho „sestra“ u vietnamských Mnong Garů museli jako trest za svůj incestní vztah veřejně požívat prasečí a psí exkrementy. Jejich „sourozenectví“ vycházelo ze společného předka před patnácti generacemi (Pasternak 1976, s. 29). Obdobně byl v tradiční Koreji pokládán za incestní pohlavní styk například mezi šestými patrilaterálními paralelními bratřenci a sestřenicemi (dědili po otcích stejné příjmení, byli tedy blízcí příbuzní), ale nebyl zakázán mezi prvními matrilaterálními paralelními bratřenci a sestřenicemi (nesdíleli stejné příjmení, tedy ani příbuznost). Zatímco cílem „královského incestu“ z Havaje, Peru a Egypta bylo zdůraznit a reprodukovat sociálně distinktivní vládnoucí vrstvu, v tomto případě je cílem *proliferace* příbuzenských vazeb mimo sociální skupinu kulturně definovanou jako blízcí příbuzní, s kterými člověk už beztoho sociální vazby má. Obdobně ostatně fungují i *endogamně-exogamní pravidla* pro výběr manželských partnerů. Pravidlo *endogamie* říká, že si manželského partnera nesmíme vybrat mimo vlastní příbuzenskou skupinu – vede tedy k posílení příbuzenských vazeb a uzavření skupiny vůči okolnímu, někdy nepřátelskému světu, jak je tomu třeba v případě ně-



7 Venezuelští Janomamové: tvrdí, že mít pohlavní styk a případně vstoupit do manželství s křížovým bratrancem je správné, zatímco pohlavní styk mezi bratrancem a paralelní sestřenicí je pokládán za incestní.

kterých romských komunit. Pravidlo *exogamie* naopak říká, že si manželského partnera nesmíme vybrat uvnitř vlastní příbuzenské skupiny – vede tedy k rozšíření příbuzenských vazeb.

Vedle pravidel, jež říkají, které příbuzné si *nesmíme* vybrat jako sexuální a manželské partnery (pravidlo incestního tabu) či *ze* kterých skupin si *nesmíme* nebo *musíme* vybírat manželské partnery (endogamně-exogamní pravidla), existují v některých společnostech, na rozdíl od naší, pravidla, jež přesně *preskribují*, kterého konkrétního příbuzného bychom si za manželského partnera vybrat měli či do které příbuzenské *kategorie* musí patřit. Nejčastěji bývají takto preskribováni *křížoví bratraci a sestřenice* (potomci sourozenců opačného pohlaví), ať už matrilaterální, patrilaterální či bilaterální, tedy dcera matčina bratra, dcera otcovy sestry, případně bilaterální křížová sestřenice (obr. 7). Protože se toto pravidlo vyskytuje většinou ve společnostech s unilineární descencí, je sociální efekt této regulace do jisté míry podobný jako u *exogamie* a incestního tabu:

vede k rozšíření vazeb mimo vlastní příbuzenskou skupinu. Zatímco však *exogamie* pouze jednorázově ustanovuje vazby mezi mnoha různými skupinami, preferenční manželská pravidla zároveň *intenzifikují* vazby mezi omezeným množstvím skupin, které si manželské partnery *pravidelně v každé generaci* takto vyměňují: vznikají tak mezi nimi silné a trvalé *aliance*, jež jsou výrazem reciprocity, vzájemné závislosti a solidarity. Efektem manželských regulací je vytvoření pevné a relativně široké společenské struktury.

Úlohu manželství jako mechanismu vytvářejícího *aliance* mezi dvěma skupinami lidí ukazuje i existence manželské formy *levirátu* a *sororátu*. Levirát je zvyk, podle kterého si bratr zemřelého musí vzít jeho vdovu, v sororátu si zase naopak sestra zemřelé manželky musí vzít jejího ovdovělého manžela. Celý vzorec ukazuje, že spíše než o vztah mezi dvěma jedinci se jedná o vzájemné závazky dvou skupin: i když jeden z manželů zemře, *aliance* je udržována a posilována závazným poskytnutím nového partnera.

# Definice manželství

Jak jsme viděli, jsou formy i obsah manželství, stejně jako regulace lidské sexuality, *kulturně vysoce variabilní*. Přestože je obtížné postihnout veškeré jeho charakteristiky, pokusíme se manželství co možná nejpřesněji v obecné rovině definovat.

Manželství označíme za *sociální instituci*, neboť se jedná o komplex statusů, rolí, hodnot a norem rozvinutých kolem společenských potřeb. Obsah manželství není zdaleka univerzální, ale každá

společnost je schopna rozlišit, zda je určitý svazek manželstvím či nikoliv. Jedná se tedy o *kulturně akceptovaný typ svazku*. Samotný vstup do manželství je *výrazem podřízení se sociálním normám*, které partneři tímto svazkem zároveň reprodukují: jednoduše vyjadřují přijetí společenského pořádku a norem, které říkají, že manželství je institucí, v jejímž rámci mají dospělí lidé realizovat svůj život (včetně života sexuálního).



8 Obřad uzavírání manželství mezi dvěma homosexuálními muži (San Francisco, USA): těmto manželům vzniká uzavřením manželství celá řada sexuálních, ekonomických, emocionálních, dědických a jiných práv a povinností.



9 *Súdánští Nuerové*: pokud by některý z těchto mužů zemřel bez potomků, jeho bratr či jiný blízký příbuzný se levirátně ožení „v jeho jméně“, respektive žena, kterou si vezme, nebude manželkou jeho, ale ducha mrtvého, a děti, které zplodí, budou pokládány za děti tohoto ducha.

Počet partnerů v manželství bývá v různých kulturách odlišný: můžeme zhruba rozlišit manželství monogamní, tj. simultánní svazek mezi jedním mužem a jednou ženou, polygynní, tj. simultánní svazek mezi jedním mužem a dvěma a více ženami, polyandrická, tj. svazek mezi jednou ženou a dvěma a více muži, a polygynně polyandrická či polygynandrická, tj. svazek mezi několika ženami a několika muži (či skupinou mužů a skupinou žen). *Partnery* v manželství jsou prototypicky osoby opačného pohlaví, ale jako manželství mohou být také kulturně akceptovány svazky mezi dvěma muži jako u Azandů (Evans-Pritchard 1970), v euroamerické civilizaci či jinde (obr. 8), dvěma či více ženami či mezi ženou a duchem mrtvého jako u Nuerů (Evans-Pritchard 1951) (obr. 9), nebo mezi mužem a částí těla „tchána“ jako u Kwakiutlů (Harris 1995, s. 110, Pasternak 1976, s. 60). Ať už různé společnosti v jakékoli míře tolerují rozvody, vždy se před-

pokládá, že manželský svazek bude mít *dlouhodobé trvání* (jakkoliv je toto určení relativní), čímž je odlišen od jiných typů svazků. Příkladem nám může být formule svatebního slibu „dokud vás smrt nerozdělí“ z vysoce rozvodové euroamerické kultury (obr. 10–11).

Manželství vždy *transformuje sociální status partnerů* a z něj vyplývajících rolí s rozdílnými právy a povinnostmi. V monogamních společnostech uzavření manželství například mění status jedince ze svobodného či svobodné v ženatého či vdanou – tj. v jedince nevhodné k uzavření dalšího sňatku. V mnoha kulturách teprve manželství a ještě více následné rodičovství transformuje status nedospělého v plnoprávného dospělého.

Manželství vždy, byť do různé míry, dává partnerovi *právo kontroly* nad sexuálním „servisem“ partnera, právo kontroly jeho pracovní síly, jeho majetku atp. Nároky vzniklé manželstvím se netýkají jen vzájemného vztahu partnerů, ale i je-

jich *příbuzných*: levirát či sororát dává bratrovi či sestře zemřelého nárok na ovdovělého partnera a naopak. Fraterální polyandrie zajišťuje sexuální přístup k ženě všem dospělým bratrům manžela a ženě k jejich sexuálnímu „servisu“. Právo využívat partnerových pracovních a ekonomických zdrojů mohou mít i jeho příbuzní v kooperující jednotce – a naopak on má právo využívat zdroje jejich.

V manželství je vždy kulturně specifikováno, jaká *práva a povinnosti* mají rodiče a děti k sobě navzájem: tiwijské otcové například mají právo udělovat svým dcerám jméno a vybírat jejich manželské partnery. To jim umožňuje vytvářet silné ekonomické aliance, protože zeťové mají povinnost zajistit úlovkem obživu svých tchánů a tchyní. Například v Číně synové, a na Komorských ostrovech naopak dcery, mají kulturně sankcionovanou povinnost zcela se postarat o své staré rodiče. Ve všech kulturách mají rodiče povinnost ve větší či menší míře zajistit přežití a výchovu svých dětí. I když Nájárové jsou snad nejvýraznější výjimkou, co se týče účasti otců na výchově a obživě, i tady má možný otec povinnost dítě legitimizovat, a děti z nájarského manželství se naopak musí zúčastnit pohřbu (prvního) manžela své matky. Manželství rovněž definuje legitimní matku a legitimního otce dětí vzešlých z tohoto svazku. Uděluje tedy *legitimitu a plnoprávný status potomkům*. Jako legitimní členové společnosti jsou uznáni pouze ti potomci, kteří byli reprodukováni v souladu s normami a pravidly vztahujícími se na legální reprodukci. V tradiční západní kultuře například pouze manželské děti obdržely plnoprávný status. U Nájarů jej dostaly pouze ty děti, u nichž byl předpoklad, že otcem není křesťan, muslim či osoba z nižší kasty. Ženy u Tiwiů musely být vždy od narození až do smrti vdané, aby dítě mělo otce – a mohlo být tudíž zařazeno do příbuzenské struktury –, přičemž otcem dítěte byl vždy manžel, a to bez ohledu na to, kdo byl skutečně jeho genitorem.

Vstupem do manželství se transformuje nejen status jedinců do něj vstupujících, ale i *status dvou skupin* do té doby cizích lidí na status příbuzenský spolu s právy a povinnostmi z toho vyplývajících. Ukázkou mohou být aristokratické *aliance* Evropy nebo příklad transformace vztahu dvou naprosto si cizích dvojic na status pra-



10 Elizabeth Taylorová a Larry Fortenski: seriálová monogamie. Seriálová monogamie je manželská forma běžná v euroamerické kultuře. Jedná se o sukcesivní řadu monogamních manželských vztahů: před uzavřením sňatku s mužem na obřázku vstoupila Liz Taylorová postupně do manželství s Nickem Hiltonem, Michaellem Wildingem, Mikem Toddem, Ediem Fisherem, Richardem Burtonem (dvakrát) a Johnem Warnerem.

rodičů. Cizinci se jednoduše stávají příbuznými.

Kultura manipuluje nesmírně plastickou lidskou sexualitu tak, aby jí bylo využito pro sociální cíle důležitější, než je pouhá gratifikace jedince. Vytváří tak podmínky pro vzájemnou reciprocitu a kooperaci a umožňuje vlastně existenci společnosti. Jednou z těchto manipulací je regulace lidských sexuálních aktivit do manželského rámce. Manželství zároveň přístup k sexu umožňuje i omezuje, čímž ho činí vzácným a sociálně využitelným. Manželství a sex se tak stává součástí systému odměn, které získáme za činnosti nezbytné pro přežití a reprodukci společnosti. Realizace sexuální aktivity je v něm pouze jeho manifestní funkcí, snad bychom mohli říci i tou nejvíce povrchní a nepodstatnou – latentně manželství slouží daleko závažnějším sociálním účelům: od



11 Petr Parlář, „Sochařské portréty Karla IV. a jeho čtyř manželek – Markéty, zvané Blanka, z Valois, Anny Falcké, Anny Svidnické, Alžběty Pomořanské“, 1374, opuka, životní velikost, triforium chrámu sv. Víta, Praha, Česká republika.

Seriálová monogamie byla běžným jevem i v evropské aristokratické společnosti, často vynuceným vysokou úmrtností rodiček, neboť muž měl povinnost navázat výhodné příbuzenské vztahy, uchovat rod i majetek. Karel IV. (1316 až 1378), český a německý král od roku 1346 a římskoněmecký císař od roku 1355, vstoupil do manželství postupně se čtyřmi ženami. První byla Markéta, zvaná Blanka, z Valois (1323–1348), jež zemřela při porodu dítěte ve věku dvaadvaceti let; tímto manželstvím se Karel spřiznil s francouzskou královskou rodinou. V roce 1349 se oženil s Annou Falckou (1349–1353), která zemřela ve čtyřiařdvaceti letech. Manželství s Annou Svidnickou (1353–1362) mu přineslo upevnění vlády nad Slezskem a v roce 1361 narození syna Václava. Roku 1363 se ovdovělý císař oženil s Alžbětou Pomořanskou. Sochařské portréty svých manželek, které nechal Karel IV. vytvořit a osadit v duchovním centru říše, jsou patrně výrazem jeho manželské lásky a úcty.

reprodukce plnoprávných jedinců po reprodukci sociálního řádu a sociální struktury. Nicméně z hlediska jeho konzumentů budou pro nás se-

xuální aspekty s ním spojené – pokud jsme byli úspěšně enkulturováni – vždy „až na prvním místě“. Alespoň prý po určitou dobu trvání svazku.

## Literatura

(citovaná, použitá, doporučená)

- Allan, Graham (1999): *The Sociology of the Family: A Reader*. Malden: Blackwel.
- Andreae, Simon (1998): *Anatomy of Desire: The Science and Psychology of Sex, Love, and Marriage*. London: Little Brown and Company.
- Baal, Jan van (1966): *Dema: Description and Analysis of Marind-anim Culture*. The Hague: M. Nijhoff.
- Bachofen, Johann Jakob (1861): *Das Mutterrecht*. Basel: Benno Schwabe.
- Barrett, Richard A. (1991): *Culture and Conduct*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Bishop, Clifford – Osthelder, Xenia, ed. (2001): *Sexualia: From Prehistory to Cyberspace*. Köln am Rhein: Köneemann Verlagsgesellschaft mbH.
- Blackwood, Evelyn (1984): *Anthropology and Homosexual Behavior*. New York: Haworth Press.
- Bohannon, Paul – Middleton, John, ed. (1968): *Marriage, Family and Residence*. Garden City: Natural History Press.
- Bologne, Jean-Claude (1997): *Svatby. Dějiny svatebních obřadů na Západě*. Praha: Volvox Globator.
- Borneman, Ernest (1994): *Encyklopedie sexuality*. Praha: Victoria Publishing.
- Brandes, Stanley (1985): Women in Southern Spain: Aspirations, Fantasies, Realities. In: Gilmore, David D. – Gwynne, Gretchen, ed., *Sex and Gender in Southern Europe: Problems and Prospects*. *Anthropology*, roč. 3, č. 1–2, s. 111–128.
- Brooke, Christopher – Nugent, Lawrence (1978): *Marriage in Christian History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Broude, Gwen J. (1994): *Marriage, Family, and Relationships: A Cross-Cultural Encyclopedia*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Brown, Paula – Buchbinder, Georgeda, ed. (1976): *Man and Woman in the New Guinea Highlands*. Washington: AAA.
- Bryk, Felix (1934): *Circumcision in Man and Woman: Its History, Psychology and Ethnology*. New York: American Ethnological Press.
- Bullough, Vern L. (1964): *The History of Prostitution*. New Hyde Park: University Books.
- Bullough, Vern L. (1976): *Sexual Variance in Society and History*. New York: John Wiley and Sons.
- Bullough, Vern L. – Bullough, Bonnie (1987): *Women and Prostitution: A Social History*. Buffalo: Prometheus Books.
- Burch Jr., Ernest S. (1975): *Eskimo Kinsmen: Changing Family Relationships in Northwest Alaska*. West, St. Paul: AES Monograph 59.
- Byrne, Donn – Kelley, Kathryn, ed. (1986): *Alternative Approaches to the Study of Sexual Behavior*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum.
- Camphausen, Rufus C. (1991): *The Encyclopedia of Erotic Wisdom*. Rochester: Inner Traditions International.
- Caplan, Pat, ed. (1987): *The Cultural Construction of Sexuality*. London: Tavistock.
- Coser, Rose Laub (1964): *The Family: Its Structure and Functions*. New York: St. Martin's Press.
- Craig, Elizabeth M., ed. (1984): *Marriage and Property*. Aberdeen: Aberdeen University Press.
- Davenport, William H. (1977): Sex in Cross-Cultural Perspective. In: Beach, Frank A., ed., *Human Sexuality in Four Perspectives*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Davis, D. L. – Whitten, R. G. (1987): The Cross-Cultural Study of Human Sexuality. *Annual Review of Anthropology*, roč. 16, s. 69–98.
- Döbler, Hannsferdinand (1971): *Kultur- und Sittengeschichte der Welt: Eros, Sexus, Sitte*. München – Gütersloh – Wien: Bertelsmann Kunst-Verlag.
- Douglas, Mary (1966): *Purity and Danger: An Analysis of Concept of Pollution and Taboo*. New York: Frederick A. Praeger.
- Duby, Georges (1978): *Medieval Marriage*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Dynes, Wayne – Johansson, Warren – Percy, William A. – Donaldson, Stephen, ed. (1990): *Encyclopedia of Homosexuality*. New York: Garland.
- Ellis, Albert – Abarbanel, Albert (1967): *The Encyclopedia of Sexual Behavior*. New York: Hawthorn Books.
- Ember, Melvin – Ember, Carol R. (1983): *Marriage, Family and Kinship: Comparative Studies of Social Organization*. New Haven: HRAF Press.
- Endleman, Robert (1989): *Love and Sex in Twelve Cultures*. New York: Psyche Press.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1951): *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, Edward E. (1970): Sexual Inversions among the Azande. *American Anthropologist*, roč. 72, s. 1428–1434.
- Fielding, William J. (1942): *Strange Customs of Courtship and Marriage*. New York: The New Home Library.
- Ford, Clellan S. – Beach, Frank A. (1951): *Patterns of Sexual Behavior*. New York: Harper and Brothers.
- Fox, Robin (1967): *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frayser, Suzanne G. (1985): *Varieties of Sexual Experience: An Anthropological Perspective on Human Sexuality*. New Haven: HRAF Press.
- Friedl, Ernestine (1975): *Women and Men: An Anthropologist's View*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Geertz, Clifford (2000): *Interpretace kultur*. Praha: Slon.
- Geller, Thomas, ed. (1990): *Bisexuality: A Reader and Source Book*. Hadley: Times Changes Press.
- Gies, Frances – Gies, Joseph (1987): *Marriage and Family in*



- the Middle Ages*. New York: Harper and Row.
- Glendon, Mary Ann (1989): *The Transformation of Family Law: State, Law, and Family in the United States and Western Europe*. Chicago: University of Chicago Press.
- Goldstein, Melvyn C. (1987): When Brothers Share a Wife. *Natural History*, roč. 96, č. 3, s. 39–48. (Český překlad: *Cargo*, 1999, č. 3–4, s. 195–201.)
- Goody, Jack (1983): *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goody, Jack (2006): *Proměny rodiny v evropské historii*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Gough, Katherine (1961): Nayar: Central Kerala. In: Schneider, David – Gough, Katherine, ed., *Matrilineal Societies*. Berkeley: University of California Press, s. 298–384.
- Gregersen, Edgar (1983): *Sexual Practices: The Story of Human Sexuality*. New York: Watts.
- Gregersen, Edgar (1994): *The World of Human Sexuality*. New York: Irvington Publishers.
- Gregor, Thomas (1985): *Anxious Pleasures: The Sexual Lives of an Amazonian People*. Chicago: University of Chicago Press.
- Gyaltag, Gyaltzen (1990): *Die tibetische Familie im Wandel und Spannungsfeld zweier Kulturen*. Rikon: Tibet-Institut (Opuscula Tibetana, 21).
- Harris, Marvin (1995): *Cultural Anthropology*. New York: HarperCollins College Publishers.
- Hart, Charles William Merton – Pilling, Arnold R. – Goodale, Jane C. (1988): *The Tiwi of North Australia*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Holy, Ladislav (1996): *Anthropological Perspectives on Kinship*. London: Pluto Press.
- Hopkins, Keith (1980): Brother – Sister Marriage in Roman Egypt. *Comparative Studies in Society and History*, roč. 22, č. 3, s. 303–354.
- Horská, Pavla – Kučera, Milan – Maur, Eduard – Stloukal, Milan (1990): *Dětství, rodina a stáří v dějinách Evropy*. Praha: Panorama.
- Howard, George Elliot (1904): *A History of Matrimonial Institutions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Chayet, Anne (1993): *La femme aux temps des Dalai Lamas*. Paris: Stock-L. Pernoud.
- Cherlin, Andrew J. (1981): *Marriage, Divorce, Remarriage*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Kelly, Raymond (1976): Witchcraft and Sexual Relations: An Exploration in the Social and Semantic Implications of the Structure of Belief. In: Brown, Paula – Buchbinder, Georgeda, ed., *Man and Woman in the New Guinea Highlands*. Washington: AAA, s. 36–53.
- Levine, Nancy (1980): Nyinba Polyandry and the Allocation of Paternity. *Journal of Comparative Family Studies*, roč. 11, č. 3, s. 283–288.
- Levine, Nancy (1988): *The Dynamics of Polyandry: Kinship, Domesticity and Population on the Tibetan Border*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Levine, Nancy (1994): The Demise of Marriage in Purang, Tibet: 1959–1990. In: Kvaerne, Per, ed., *Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes 1992*, I. Oslo: The Institute for Comparative Research in Human Culture, s. 468–480.
- Levine, Nancy – Sangree, Walter (1980): Women with Many Husbands. *Journal of Comparative Family Studies*, roč. 11, č. 3, Supplement.
- Lévi-Strauss, Claude (1969 [1949]): *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.
- Mace, David Robert – Mace, Vera (1959): *Marriage: East and West*. Garden City (New York): Dolphin Books – Doubleday.
- Mace, David Robert – Mace, Vera (1986): *The Sacred Fire: Christian Marriage Through the Ages*. Nashville: Abingden Press.
- Maine, Henry Sumner (1861): *Ancient Law*. London: John Murray.
- Mair, Lucy Philip (1977): *Marriage*. London: Scholar Press.
- Malinowski, Bronislaw (1927): *Sex and Repression in Savage Society*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Malinowski, Bronislaw (1929): *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*. New York: Eugenics Publishing Company.
- Malinowski, Bronislaw (1964): The Principle of Legitimacy: Parenthood, the Basis of Social Structure. In: Coser, Rose Laub, *The Family: Its Structure and Functions*. New York: St. Martin's Press, s. 3–19.
- Marshall, Donald S. – Suggs, Robert C. (1971): *Human Sexual Behavior: Variations in the Ethnographic Spectrum*. New York: Basic Books.
- Mascie-Taylor, Christopher Guy Nicholas, et al., ed. (1988): *Human Matting Patterns*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McLennan, John Ferguson (1865): *Primitive Marriage*. Edinburgh: A. C. Black.
- Mitterauer, Michael – Sieder, Reinhart (1982): *The European Family: Patriarchy to Partnership from the Middle Ages to the Present*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Montagu, Ashley (1974): *Coming into Being among the Australian Aborigines: A Study of the Procreative Beliefs of the Native Tribes of Australia*. London: Routledge.
- Morgan, Lewis Henry (1857): *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington: Smithsonian Institution.
- Morus (Richard Levinsohn) (1992): *Světové dějiny sexuality*. Praha: Naše vojsko.
- Možný, Ivo (1990): *Moderní rodina: Mýty a skutečnost*. Brno: Blok.
- Murdock, George Peter (1949): *Ethnographic Atlas*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Murdock, George Peter (1949a): *Social Structure*. New York: Free Press.
- Murdock, George Peter (1949b): The Social Regulation of Sexual Behavior. In: Hock, Paul H. – Zubin, Joseph, ed., *Psychosexual Development in Health and Disease*. New York: Grune and Stratton.
- Murphy, Robert F. (1998): *Úvod do kulturní a sociální antropologie*. Praha: Slon.
- Nanda, Serena (1990): *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*. Belmont: Wadsworth.

- Neumann, Stanislav Kostka (1925–1926): *Dějiny lásky. Populární obrazy z dějin snubnosti, manželství a prostituce od pravěku až po dobu nejnovější*. Podle výsledků bádání moderního a z vědeckých děl nejspolehlivějších sest. a zprac. Hynek Záruba a Jiří Votoček. 5 svazků – Díl 1. (Láska primitivní), 1925, 359 s., 17 obr. Díl 2. (Láska antická), 1925, 395 s., 18 obr. Díl 3. (Láska středověká), 1925, 509 s., 22 obr. Díl 4. (Láska východní), 1925, 491 s., 22 obr. Díl 5. (Láska novodobá), 1926, 602 s., 26 obr. Praha: Šotek.
- Neumann, Stanislav Kostka (1931–1932): *Dějiny ženy: Populární sociologické, etnologické a kulturně-historické kapitoly*. 4 svazky – Díl 1. (Žena přírodní), 1931, 542 s., 210 obr. Díl 2. (Žena starověká), 1932, 452 s., 172 obr. Díl 3. (Žena středověká a renesanční), 1932, 349 s., 140 obr. Díl 4. (Žena novodobá a moderní), 1932, 512 s., 196 obr. Praha: Melantrich.
- Neumann, Stanislav Kostka (1999): *Dějiny ženy: Populární sociologické, etnologické a kulturně historické kapitoly*. (Reedice s doplňkem dr. Evženie Kloučkové.) Praha: Otakar II., Euromedia group k. s., Knižní Klub Praha.
- Ortner, Sherry B. – Whitehead, Harriet, ed. (1981): *Sexual Meanings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ottenheimer, Martin (1994): *Marriage in Domoni*. Salem: Sheffield Publishing Company.
- Ottenheimer, Martin (1996): *Forbidden Relatives: The American Myth of Cousin Marriage*. Urbana – Chicago: University of Illinois Press.
- Pasternak, Burton (1976): *Introduction to Kinship and Social Organization*. Englewood Cliffs (New Jersey): Prentice Hall.
- Pasternak, Burton – Ember, Carol, R. – Ember, Melvin (1997): *Sex Gender, and Kinship: A Cross-Cultural Perspective*. Upper Saddle River: Prentice Hall.
- Ploss, Heinrich (1897): *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde: Anthropologische Studien*, I, II. 5., přepracované a rozšířené vydání. Leipzig: Th. Grieben's Verlag (L. Fernau).
- Quale, Gladys Robina (1988): *A History of Marriage Systems*. Westport: Greenwood.
- Queen, Stuart Alfred – Habenstein, Robert Wesley (1974): *The Family in Various Cultures*. Philadelphia: J. B. Lippincott.
- Radcliffe-Brown, Alfred Reginald – Forde, Daryll, ed. (1950): *African Systems of Kinship and Marriage*. Oxford: Oxford University Press; London: KPI.
- Rešetov, Aleksander Michailovič (1972): O poliandrii i poliandrii u tibetců (v svazji s problémy ich občestvenno-go stroja). *Istorija i kultura vostoka Azii*, I, s. 68–72. Novosibirsk: Nauka.
- Russell, Bertrand (1931): *Manželství a mravnost*. Praha: Aventinum.
- Sahlins, Marshall (1976): *The Use and Abuse of Biology: An Anthropological Critique of Sociobiology*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Scott, George Ryley (1953): *Curious Customs of Sex and Marriage: An Inquiry Related to All Races and Nations from Antiquity to the Present Day*. London: Senate.
- Segalen, Martine (1986): *Historical Anthropology of the Family*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schapera, Isaac, ed. (1963): *Studies in Kinship and Marriage*. London: Routledge & Sons.
- Schaw, Brent D. (1992): Explaining Incest: Brother-Sister Marriages in Graeco-Roman Egypt. *Man*, roč. 27, s. 267–299.
- Schlegel, Alice (1972): *Male Dominance and Female Autonomy: Domestic Authority in Matrilineal Societies*. New Haven: HRAF Press.
- Schneider, David M. (1968): *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Stephens, William N. (1963): *The Family in Cross-Cultural Perspective*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Stone, Linda (1997): *Kinship and Gender: An Introduction*. Boulder: Westview Press.
- Stone, Linda, ed. (2001): *New Directions in Anthropological Kinship*. Lanham: Rowman and Littlefield.
- Strathern, Marilyn (1992): *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. New York: Routledge.
- Sur, Atul Krishna (1973): *Sex and Marriage in India: An Ethno-Historical Study*. Bombay: Allied Publishers.
- Šovičková-Heroldová, Věra – Herold, Erich (1994): *Africké lásky, africká manželství v životě a v zrcadle afrického umění*. Praha: AZ Servis Praha, s. r. o.
- Westermarck, Edward A. (1922 [1897]): *The History of Human Marriage*. 3 svazky, 5., revidované vydání. New York: The Allerton Book Company.
- Whyte, Martin King (1978): *The Status of Women in Preindustrial Societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Whyte, Martin King (1990): *Dating, Mating, and Marriage*. New York: Aldine de Gruyter.
- Žagabpa, Wangčhug Dedän (2000): *Dějiny Tibetu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Žuravleva, J. I. (1960): Formy braka v Tibetě (Poliandrija). *Kratkije soobščeniija Instituta etnografii AN SSSR*, 35, s. 80–85.

Finální podoba této práce vznikla v rámci grantu GA AV IAA901010701 Antropologie příbuzenství: příbuzenství, manželství a rodina v kulturně antropologické perspektivě.