

Marko Pišev¹

Filozofski fakultet Univerziteta u Beogradu
Institut za etnologiju i antropologiju

"ZOVITE IH PO OČEVIMA NJIHOVIM": MUŠKA STERILNOST I NOVE REPRODUKTIVNE TEHNOLOGIJE U SVETLU ISLAMA*

Apstrakt: Generalno gledano, mnoge patrilinarnne i patrilokalne zajednice visoko vrednuju mušku plodnost. U islamskim društvima kuranska dogma izričito preferira patrilinarnost nad matrilinarnošću i pripisuje primarnu važnost biološkom očinstvu. Čitalac Kurana u suri El-Ahzab nailazi na stih "Zovite ih po očevima njihovim, to je kod Allaha najispravnije", a jedan od eksperata za arapsku književnost ističe da se u mnogim pričama muški likovi izdvajaju kroz očinstvo, naročito ono izraženo u odnosu sa sinovima. U ovakvim društvenim okolnostima – u dobroj meri oblikovanim ultimativnim autoritetom vere – reproduktivna "nemoć" pojedinca shvata se kao svojevrsan biološki "defekt", koji prevashodno stigmatizuje muški deo populacije, i zvog toga su žene te koje često preuzmu na sebe "krivicu" neplodnosti. Ovaj rad ukazuje na neke od elemenata islamske bioetike i pažnju usmerava na pitanje da li i kako se nove reproduktivne tehnologije u pojedinim islamskim društvima koriste za lečenje muške sterilnosti i da li je li njihovom praktičnom upotrebom moguće smanjiti tenzije proizašle iz sukoba reproduktivne "nerealizovanosti" muškarca i tradicionalnih koncepcija o čistoti loze (nasab).

Ključne reči: islam, patrilinarno poreklo, očinstvo, muška sterilnost, nove reproduktivne tehnologije (NRT)

Uvod

Jedan od najjačih Gellnerovih aduta, u njegovoj diskusiji o prednosti razuma nad kulturom, bila je tvrdnja da prirodne nauke – za koje je smatrao da su duboko i nepobitno utemeljene u razumu – mogu premostiti kulturne kategorije i s nepromenjenim propozicijama i zahtevima biti prenesene u bilo koju sociokulturnu sredinu. (Gellner 2000, 73) Ne postoji jevrejska aritmetika; ne-

¹ identitetisaznanje@gmail.com

* Članak je rezultat rada na projektu Ministarstva prosvete i nauke br. 177017.

ma stvari kao što je dogonska hemija, ili fizika Aboridžina. Svaka proverljiva naučna disciplina proizašla iz racionalnih uvida u "objektivnu stvarnost" u stanju je da prevaziđe spoznajne domene kultura, i zaobiđe konflikt sa lokalnim etičkim normama i moralnim standardima. U kontaktu tradicijskih i modernističkih vrednosti, kulturni relativizam – prema ovoj proceni – biva diskreditovan kao validna teorija koja proizvodi validno znanje o društvu, odnosno *o stopi uplitanja kulturnih propozicija u mašineriju društvene dinamike*; pri susretu, i eventualnom sudaru nauke i kulture, razum odnosi sigurnu pobjedu. I zaista, pita se jedan iranski mislilac (Afshari 1994, 257), na koji način bismo mogli da izgradimo islamsku nuklearnu elektranu; postoji li muslimanski – ili specifično iranski – način proizvodnje dobara i usluga, ili održavanja monetarne stabilnosti? Afshari, najblaže rečeno, sumnja u takvu mogućnost. "Ono što je preostalo od islamske verzije teorije zavisnosti (prema kojoj zemlje Prvog sveta vrše pritisak na nerazvijene zemlje s ciljem vlastitog ekonomskog snaženja, a u svrhu totalne dominacije nad Trećim svetom – prim. M.P.), jeste skelet kulturne retorike koji će", smatra on, "zvučati sve džangrizljivije narastajućoj srednjoj i nižoj srednjoj klasi u Iranu." (ibid.)

Oblasti sudara tehnologije i kulturno specifičnih vrednosti ipak postoje, i vidljivi su na onim mestima gde inovacije u nauci impliciraju krupne posledice po društvo, ili po dominantne moralne standarde koji društvom vladaju. Problem razuma je taj što njegovo polje delovanja u dobroj meri može biti obuhvaćeno etikom. A današnji svet – i pored neosporive globalizacijskim tokovima upravljane kulturne dominacije Zapada – očuvao je svojevrsnu različitost etičkih normi koje su jezgrovito povezane sa verskim konceptima i skripturalno-dogmatskim pozicijama lokalnih kultura. Kada govorimo o tehnološkom razvoju u oblasti medicine, moramo, tako, uzeti u obzir različite bioetičke pozicije – kineske, budističke, katoličke, pravoslavne, jevrejske, islamske, hinduističke, itd. – ukoliko želimo da zastupamo tezu o vrednosno neutralnom i neproblematičnom širenju tehnoloških inovacija preko – postojećih ili nepostojećih, vidljivih ili nevidljivih – sociokulturnih barijera. Ove pozicije su u nekim etičkim parametrima komplementarne, dok u drugima, nažalost – ili na sreću, sve u zavisnosti od individualnih procena – dolazi do međusobnog konflikta. (upor. sa Singer i Viens 2008, 379-436)

Ono što je tipično za islamsku bioetiku jeste da ona svoje postavke crpe iz samih temelja islama: Kurana, hadisa (usmenih predanja od Muhameda), i šerijata (islamskog verozakona). No, islamska bioetika nije monolitna. Za početak, muslimani su razdvojeni na sunite, šiite, hadžirite, ismailite i brojne druge sekte i mistične škole (sufi islam); povrh toga, u okviru najbrojnijeg dela muslimanske – sunitske – populacije postoje četiri priznate versko-pravne škole (hanefitska, malikitska, šafitska i hanbalitska) sa vlastitim jurističkim tradicijama i verskim autoretima.

No, ako je o instituciji šerijata moguće govoriti uopšteno, morala bi se spomenuti najmanje dva, takoreći, sveobuhvatna načela koja su od velikog značaja za pitanja islamske bioetike. Prvo se odnosi na konflikte između prava, i koristi i štete za nosioca tog prava. Prema ovom načelu, "konzumira se manja šteta radi uklanjanja veće ili, drugačije rečeno, žrtvovanje manjeg radi postizanja većeg." (Topoljak 2009, 52; Westra, Willems, Smith 2009, 1385) Drugo načelo odnosi se na pravne slučajeve čija konkretna rešenja nisu obelodanjena u Kuranu i hadisima. Budući da takvih slučajeva u savremenim društvenim kontekstima ima mnogo, današnji versko-pravni autoriteti pristupaju metodu *idžtihada*, individualnog rezonovanja, odnosno intelektualnog naprezanja s ciljem da se iznađe adekvatan šerijatski propis ili pravno tumačenje. (Ghaly 2012, 176-179) Moglo bi se jednostavnim rečima kazati da vršiti *idžtiħad* zapravo znači suditi analogno pravilima Objave, onda kada u samoj Objavi nema obaveštenja o konkretnom pitanju. Prema tome, kada se pojavi neki novi pravni slučaj za koji je neophodno pronaći šerijatsko rešenje, neophodno je da tu odgovornost na sebe preuzme merodavni autoritet; a ako je za rešavanje novonastalih pravnih pitanja i slučajeva potrebno "otvoriti vrata *idžtihada*" nužno je da onaj ko preuzme tu odgovornost na sebe ispunjava brojne, vrlo striktno uslove, poput poznavanja kuranskih i hadiskih nauka, poznavanja konsenzusa i pravnih razilaženja u islamskim normama i propisima, poznavanja *fikha*, arapskog jezika, stvarnosti i prilika u kojima dotični versko-pravni autoritet živi, i tako dalje. (Topoljak 2009, 23-24).

Primenom ova dva načela na oblast novih reproduktivnih tehnologija (u daljem tekstu - NRT) u okviru islamske bioetike uočavamo pravilo da su NRT, prema muslimanskim učenjacima, prihvatljivi onda kada njihovom upotrebom činimo manju štetu radi uklanjanja veće, odnosno u slučajevima gde smo spremni da priložimo izvesnu žrtvu radi postizanja većeg dobra. U vezi s tim, obaveza svakog muslimana jeste da se, pre nego što preduzme korak koji sa sobom nosi izvesnu dozu religijsko-moralnog rizika, obrati za mišljenje merodavnom versko-pravnom autoritetu: mišljenje do kojeg je ovaj prethodno došao legitimnom upotrebom individualnog rezonovanja, odnosno *idžtihada*.

Cilj ovog eseja je da prikaže opseg verskih, društvenih i kulturnih pritisaka koji terete parove koji su u islamskim društvima podvrgnute tretmanu u nekoj od klinika specijalizovanih za primenu novih reproduktivnih tehnologija. Pošto se ovi pritisci povećavaju kada je reč o muškoj neplodnosti, nastojaćemo da ukažemo na neke od mogućih razloga za stigmatizaciju sterilnih muškaraca, da prikažemo pojedine sociokulturne strategije kojima muslimanski parovi pribegavaju pri kliničkom tretmanu muške infertilnosti i da, na koncu, iznesemo uvide o mogućem zaobilaženju interkulturnog konflikta i stresa u njihovom odnosu prema NRT.

Nove reproduktivne tehnologije i srodstvo: antropološke perspektive i društvena recepcija

U studiji "Reprodukcija budućnosti" (*Reproducing the Future*) Merilin Stratern (Stratern 1992, 148), ističe da je dete po prirodi društveno priznato, dok su roditelji uvek socijalno konstruisani, što drugim rečima znači da dete ne mora čak ni poznavati svoje roditelje da bi postojalo kao dete, budući da videti dete pred sobom ujedno znači i pretpostaviti da ono ima, ili da je imalo roditelje, i time prepoznati prirodnu činjenicu. Roditelji, međutim, bivaju uklopljeni u kategoriju roditelja samo kroz dvostruko prepoznavanje: ono prvo proističe iz njih samih – roditelji moraju priznati dete kao svoje – dok ono drugo sledi iz neposredne društvene sredine – ako, primera radi, za moje rođake, prijatelje i komšije ne postoji način da saznaju imam li dece, onda ja u njihovim očima teško mogu nastaviti da igram ulogu roditelja. (ibid.)

Nove reproduktivne tehnologije su za antropologe – naročito za one koji se bave srodstvom – vrlo intrigantne, ne samo zato što proizvode izvestan niz društvenih kontroverzi već i zato što su (da rekontekstualizujemo Levi-Strosovu formulaciju) "dobre za antropološko mišljenje." Ono što NRT čini toliko kontroverznim jesu njegove društvene i pravne implikacije, izazov tradicionalnim idejama o majčinstvu, očinstvu, biološkom nasleđu, integritetu porodice i "prirodnosti" samog čina rađanja. (Shore 1992, 295) Svakako da su u tom smislu "najproblematičniji" postupci surogat majčinstva i vantelesne oplodnje (*in vitro* fertilizacija), budući da oni prevashodno pokreću pitanja o tome ko kontroliše reprodukciju i ko je na posletku odgovoran za ultimativni "dar" života (ibid, 296), ali i za potonju brigu o detetu. Postavlja se, ipak, pitanje koliko su prosečni korisnici NRT upoznati sa antropološkim uvidima u socijalnu konstrukciju roditeljstva i – čak i da jesu – koliko su kadri da te uvide pounutre. Pojedine ljudske zajednice praktično su organizovane upravo na lokalno tradicijskim koncepcijama srodstva. U Izraelu, na primer, porodica je od primarne važnosti: biblijska zapovest "Budite plodni i množite se" predstavljena je kao glavni moralni nalog i najviši životni cilj pojedinca. (Carmeli i Haim Yazvetz 2000, 70) Poznato je da Jevreji prate svoju religijsku filijaciju preko majke (matrilinarno), dok se prezime i porodična loza neke osobe prenose sa oca na sina (patrilinarno). (ibid, 71) Kada je u pitanju islam situacija je, međutim, nešto drugačija. Detetov *nasab* ili rodoslov nominalno predstavlja temelj islamskog društva (Clarke 2006, 17). Kako se genealogija individue najčešće prati patrilinarno, jedan od vodećih principa koji navodi islamsku bioetiku, ali i zakon – bio on aktivan na nivou države ili "ograničen" na domen individualne pobožnosti – biva upravo očuvanje i zaštita *nasaba*, patrilinarnog porekla. (Kabir i az-Zubair 2007, 606) U islamskoj bioetici i zakonu postoje četiri osnovna principa na osnovu kojih se utvrđuje pravo na roditeljstvo: 1) Postojanje validnog bračnog ugovora između oca i majke deteta. 2) Minima-

lan vremenski raspon od zasnivanja braka do rođenja deteta je šest meseci. 3) Dete pripada "bračnoj postelji" (*al-walad li'l-firash*) – drugim rečima, ocu. 4) Nakon porođaja supruge, muž mora priznati da je dete njegovo. (ibid.)

Iako u jednom od hadisa (Muhamedovih usmenih predanja) stoji da *džen-net* (raj) leži pod majčinim nogama,² iz gornjih redova vidimo da šerijatski propisi ipak pridaju primarnu ulogu biološkom očinstvu u regulisanju pravnog i socijalnog statusa deteta. U islamu je institucija usvajanja dece stavljena van granica dozvoljenog, što nam zapravo pomaže da još dublje oslikamo važnost očinstva u islamskim društvima. Kuran poručuje: "Bog nije dao nijednom čovjeku dva srca u njegovoj nutrini. (...) Niti je učinio vaše posinke vašim sinovima. To su samo vaše riječi (*koje vi izgovarate*) vašim ustima ... Vi zovite njih (*svoje posinke*) po očevima njihovim!" (El-Ahzab, 4-5) Priznavanje legitimnosti institucije usvajanja deteta bi dakle, prema islamskoj tradiciji, ugrozilo čistotu patrilinearne loze, koja predstavlja suštinski aspekt društvenog i pravnog identiteta deteta. (Schenker 2002, 409)

Patrilinearno poreklo je, kako vidimo, za ovaj religijski sistem od ogromne važnosti. Marsia Inhorn (Inhorn) navodi primer dela egipatske populacije – manje obrazovanog i nepismenog društvenog stratuma – među kojima su predstave o prokreaciji bezuslovno "monogenetske": muškarci, naime, veruju da u svojoj spermi nose unapred oblikovane fetuse koje naprosto ejakuliraju u materice žena. Žene pritom ni u čemu ne doprinose supstantivnoj građi fetusa, sem što ga nose, neguju i hrane svojom menstrualnom krvlju. (2002, 268) Ovaj primer nam najplastičnije opisuje kako se kulturne predstave o začeću i rađanju, maskulnosti i plodnosti mogu stopiti u jednu specifičnu konceptualnu celinu. Razumevanje i interpretacija uloge žene i muškarca u procesu biološke reprodukcije uvek je u korelaciji i predstavlja izraz srodničkog sistema i određene kulturne dogme (Ivanović 2002, 380), u ovom slučaju dogme o ultimativnoj kreativnoj snazi muškog semena. Ali i u zemljama sa mnogo imućnijim stanovništvom i mnogostruko višom stopom pismenosti nego što je to slučaj u Egiptu – na primer u SAD – događa da muškarci sa fiziološkim problemima rešivim nekim oblikom NRT tretmana misle i govore o sterilitetu kao o impotentnosti. (Becker 2002, 123) Reproductivna nemoć je ovde simbolički povezana sa nemoći muškarca za obavljanje polnog čina, što posredno govori o problemu kulturno uslovljene (auto)marginalizacije sterilnih muškaraca u pogledu uloge eventualnih budućih očeva, ali i u pogledu uloge poželjnih seksualnih partnera. U Americi se, pored toga, donacija sperme često povezuje sa "devijantnom" seksualnošću (pri čemu se donacija jajnih ćelija smatra za altruizam), a stigmatizacija i osećaj inkompetentnosti neplodnih muškaraca procentualno je приметniji nego kod žena. (ibid, 119) Ono što, možda, i

² http://www.medzisprijepolje.org/articles.php?article_id=7
<http://www.islamska-zajednica.hr/bilten/Bilten%2093.pdf>

ponajviše začuđuje jeste činjenica da, slično situaciji primećenoj u islamskom svetu, i američki muškarci, motivisani snažnim osećanjima stida i "nerealizovane" polnosti, u upadljivo visokom broju slučajeva nastoje da navedu supruge da na sebe preuzmu "krivicu" za njihovu neplodnost. (ibid, 120)

Identični slučajevi zabeleženi su i u Izraelu, gde predstave o muškarcu iz generacije u generaciju bivaju kulturno amalgamisane uz slike vojnika, ratnika i heroja, i gde se na mušku neplodnost gleda kao na krupnu nezgodu, zbog čega žene često odabiraju da predstave problem infertiliteta kao svoj, kako bi sakrile fiziološki nedostatak muževa. (Carmeli i Yavetz 2000, 71) Iako je hrišćanski sistem srodstva bilateralan, hrišćanska teorija o prokreaciji takođe nastoji da učvrsti primarnu ulogu muškog genitora u začeću i razvoju ploda. U sklopu ove religijske dogme, muškarac se smatra onim koji detetu ustupa seme kreacije, dok je ženska uloga definisana u kontekstu rađanja i pružanja nega, što je zadatak koji, u načelu, može obavljati više žena, kao što je, recimo, slučaj kod surogat majčinstva. (Collier i Delaney 1992, 303) Hrišćanska teorija prokreacije u kojoj muškarac biva poistovećen sa kreativnom snagom, a žena sa negovateljskom ulogom, najjasnije se ogleda na primeru bezgrešnog začetca. Devica Marija je u prenesenom smislu predstavljena kao posuda u kojoj je seminalna reč Božja preobražena u meso, dok su Otac i Sin na nivou arhetipa povezani onim što je esencijalno i neprolazno – istom duhovnom suštinom, istom kreativnom, životovornom snagom. (ibid.) Svakako da je jezgrovit uticaj hrišćanske teorije o prokreaciji, uz tradicionalnu patrijarhalnu predstavu o muškarcu kao hranitelju i glavi porodice, doprineo tome da se i u Srbiji muška neplodnost u izvesnoj meri doživljava kao izvor nelagodnosti i stida, odnosno kao svojevrsna tabu tema koju je potrebno prikriti od radoznalih očiju.³ Bračni sterilitet je pitanje koje se u srpskom društvu uglavnom povezuje sa ženama; muškarci retko i nevoljno govore o problemu koji imaju, iako su oni sami u visokom procentu uzročnici neplodnosti.⁴ (pogledati još Dragojević-Dikić, Dikić i Pilija 2004, 85-91)

Kako smo delom već napomenuli, u islamskoj bioetici – s obzirom na značaj patrilinearnog porekla, simboličku aktivnu ulogu u začeću ima muškarac, dok se veze između žene i deteta mogu ogledati kako kroz genetiku tako i kroz trudnoću, hraniteljstvo ili sva tri ponaosob. (Kabir i az-Zubair 2007, 608) U slučajevima gde postoji više pretendena na očinstvo deteta, pri čemu nema pouzdanih dokaza koji idu u prilog bilo kojem od polagača prava na roditeljstvo, događa se da predmeti bivaju rešavani konsultovanjem stručnih fiziognomičara koji koriste svoje veštine tako što utvrđuju sličnost između detetovog, i tela svakog od pretendena, čija su lica za tu priliku prekrivana ne-

³ <http://www.menshealth.rs/zdravlje/5798-Vratie-rod.html>

⁴ <http://www.naslovi.net/2011-05-26/pr-objave/u-beogradu-odrzan-strucni-skup-muski-infertilitet-bracni-sterilitet/2564891>

prozirnim platnom. (ibid.) Odatle i ne čudi da većina sunitskih i najveći broj šiitskih sholastika smatra lečenje bračnog infertiliteta – pri čemu naročitu pažnju treba obratiti na aspekt braka – donacijom sperme ili *in vitro* oplodnjom tuđom spermom za ekvivalent preljubi, odnosno *bračnoj* preljubi, ili – islamskim terminima rečeno, za "zinu" (*zinâ*)⁵ (upor. Rispler-Chaim 1989, 204; Clarke 2006, 17).

Muški sterilitet – kako zaobići stigmatizujuće sociokulturne norme?

Procedure koje podrazumevaju upotrebu donirane ili kombinovane sperme, jajnih ćelija i surogat majčinstva zabranjene su fetvama svih sunitskih pravnih škola i šiitskih versko-pravnih autoriteta, budući da se na njih – kako smo već istakli – gleda kao na čin preljube koji pomućuje čistotu loze (*nasab*). (Topoljak 2009, 117-140; Clarke 2006, 17; Schenker 2002, 408-409) Dete rođeno uz asistenciju ovakvih medicinskih procedura smatra se nelegitimnim i ima naročit pravni status, najsirodniji statusu "kopileta." Ovom detetu se prema sunitskom tumačenju negiraju srodničke veze sa ocem – legalnim mužem detetove majke, mada je srodstvo sa majkom najčešće pravno priznato (sem u slučaju surogat majčinstva, gde dete, u skladu sa kuranskom naredbom,⁶ pripada ženi koja ga je rodila – Topoljak 2009, 135) Važno je istaći da se upotreba donirane sperme u islamskim društvima generalno percipira kao neuporedivo problematičnija od upotrebe doniranih jajnih ćelija. (Inhorn 2006, 433) Ovo je najverovatnije u vezi sa kuranskom dozvolom poliginog braka. Primera radi, jedan od prominentnijih šiitskih autoriteta, ajatolah Muhamed Husein Fadlala (Ayatollah Muhammad Husayn Fadlallah) fetvom (pravnom decizijom) je ozvaničio dozvolu upotrebe doniranih jajnih ćelija pri vantelesnoj oplodnji, pod uslovom da se muž osobe koja prima donirane ćelije privremeno venča donatorkom. Obrnut slučaj – *in vitro* fertilizacija doniranom spermom – Fadlala je ocenio neprihvatljivim i nije ga dotičnom fetvom uzeo u razmatranje. (Clarke 2006, 19)

Ono što predstavlja dodatni izvor bojazni za potencijalne klijente klinika koje u pojedinim islamskim zemljama nude NRT usluge jeste mogućnost slučajnog laboratorijskog mešanja roditeljskih gena sa tuđom spermom ili jajnim ćelijama, što bi za posledicu opet imalo osporavanje roditeljstva i pokretanje

⁵ Seksualni prestup koji je u mnogim društvima u prošlosti bivao kažnjiv smrću ili bičevanjem (u pojedinim muslimanskim zemljama danas kažnjiv je zatvorom; onde, međutim, gde je šerijat primarni izvor legislacije, kao u Iranu, Nigeriji i drugde, neretke su kazne kamenovanjem bračnih preljubnika, i to uglavnom žena – upor. sa Khan 2003, 75-100; Tamadonfar 2001, 213; Faqir 2001, 74; Kalu 2003, 389-408).

⁶ "Majke njihove su samo one koje su ih rodile." (El-Mudžadele, 2)

javnog kaznenog postupka s pretpostavkom preljube. (Inhorn 2002, 269) Potencijalni očevi koji pate od azoospermije ili potpunog nedostatka sperme takođe se pribojavaju da bi, i u slučaju da se tretman veštačkom inseminacijom ili intraciptoplazmičkom injekcijom ispostavi kao uspešan, mogli preneti svoju "slabost" na dete. (ibid: 273-74) Imajući u vidu imperativ produžetka patri-linearne loze i sporadično stapanje predstava o plodnosti, potentnosti i muškosti, kod sterilnih muškaraca vremenom može narasti strepnja o vlasitoj inkompetentnosti u pogledu buduće očinske uloge, što nadalje može proizvesti nove bračne poteškoće i konačno, dezintegraciju porodice.

Čak i za one muslimanske parove koji uspeju da dobiju bebu nakon pozitivno okončanog kliničkog tretmana, srećan kraj nikada nije u potpunosti zagarantovan. Najveća moralna pretnja roditeljima beba "iz epruvete" jeste upravo njihova neposredna socijalna sredina. U mnogim islamskim društvima uočljiv je oblik međuljudskih odnosa baziran na islamskom pravnom pojmu "bliskosti" (*qarābah*). (Clarke 2007, 385) Pojedine relacije bliskosti bivaju utemeljene na srodstvu, mada mogu počivati i na drugim osnovama, poput onih proisteklih iz pokroviteljstva, rezidencijalnih i komšijskih odnosa, pripadnosti lokalnim ruralnim zajednicama ili radnom kolektivu. (ibid.) Morgan Klark je u radu o "bliskosti" i mehaničkoj reprodukciji naveo izjavu jednog urologa zaposlenog u libanskoj klinici: "Bliski istok je zatvoren sistem, imate sestre, sestrice, bratance, rođake; svi oni mogu da vide da nemate dece." Drugi doktor je u razgovoru s Klarkom naglasio: "Problem nastaje kada ljudi – komšije i rođaci – počnu da postavljaju pitanja: liči li vaše dete na vas. Sve to mora da ostane vrlo tajnovito." (Ibid: 391-92)

U islamu je s pravnog aspekta dozvoljen brak između paralelnih patrilateralnih srodnika (brak sa kćerkom očevog brata); kako bratanci, sestrice, prijatelji i komšije u neposrednom okruženju ne bi počeli da postavljaju neprijatna pitanja, može se dogoditi da se muškarac koji pati od težeg oblika sterilizacije, a pritom je u pratnji supruge već prošao kroz tretman veštačke oplodnje – sa negativnim rezultatima – obrati bratu ili ocu, ili drugom muškom srodniku, s molbom da ovaj donira spermu u svrhu šerijatski odobrene veštačke oplodnje njegove supruge. (ibid: 392) Time on u stvari posrednim putem oponaša sociokulturno prihvaćen model patrilateralnog braka: prema jednom stručnom mišljenju, najčešći izbor u takvim okolnostima neće biti rođak iz prvog, već radije iz drugog kolena, naime sin očevog brata, odnosno patriparalelni srodnik. (ibid.) "Sa bliskim rođakom", preneo je jedan doktor Klarku, "zna se na kom nivou se nalazi moral." Drugim rečima, u slučaju da sam ja reproduktivno "nemoćan" i da zamolim, recimo, svog brata od strica da donira spermu mojoj supruzi u svrhu izvođenja *in vitro* fertilizacije u obližnjoj klinici, pretpostaviću da je on ne samo fiziološki, već i moralno kompetentan da izvede taj čin. Za razliku od mog brata od strica, stranac – potencijalni donator – može spavati sa mnogo ljudi, može imati nekakvu seksualnu prenosivu bolest, a po-

red toga, njegov DNK, u sklopu s DNK moje supruge, može proizvesti dete koje neće imati nikakve fizionomske sličnosti samnom, čime efektivno pretpostavlja da pokrene čitav koloplet ruinirajućih glasina.⁷ (ibid.) Sve ovo, dakle, pobuđuje moje strahove oko toga šta bi porodica i komšije mogli reći u slučaju da se vest da je treća osoba upletena u izgradnju genetskog sklopa deteta javno pročuje.

Prevashodno iz ovih razloga, islamske debate oko asistiranе reprodukcije u najvećoj meri se usredsređuju na problem uvođenja "stranaca" u srodničke odnose i posmatraju problematiku NRT najpre iz ugla šerijatski dozvoljenog ili nedozvoljenog mešanja telesnih supstanci. Pitanja individualnih prava i otuđenja gameta kao svojine, koja su, primera radi, od primarne važnosti na Zapadu, u islamskim društvima načelno imaju drugorazredni značaj.

Zaključak

Razlike između muslimanskih i zapadnih promišljanja o upotrebi NRT nisu previše upadljive i uglavnom se tiču pitanja definisanja seksualnog morala i legitimnog produženja patrilinarnе loze koja vuku korene još iz kuranskih naredbi i teže da očuvaju tradicionalne vrednosti *ummeta* (zajednice vernika). Iako pridaje veliku važnost strodstvu po mleku, islam ne priznaje kategoriju socijalnog roditeljstva, pa se muslimanski versko-pravni autoriteti uglavnom slažu oko zabrane pojedinih procedura u okviru savremenog tretmana muške i ženske neplodnosti. Nove mogućnosti za lečenje neplodnosti koje nude medicinski postupci surogat majčinstva i veštačke inseminacije tuđom spermom, sa šerijatske tačke gledišta bivaju neprihvatljive, i nema izgleda da će se takvo stanovište u skorije vreme promeniti. Naučni progres i kulturne vrednosti ipak su došli u koliziju na polju novih reproduktivnih tehnologija, što se u dobroj meri reflektuje na njihove korisnike. Kulturna problematičnost telesnih supstanci – poglavito sperme – u okviru islamske bioetike nagoveštava muškarčev strah od potpune emaskulacije u dodiru sa NRT: reproduktivna "slabost" individue povlači za sobom čitav kauzalni lanac strepnji u čijim fantazmagoričnim uobraziljama muškarac biva simbolično kastriran, uhvaćen u mrežu laži (koju je ispleo sam, uz iznuđenu pomoć supruge), i na posletku izvrnut javnom ruglu. Ove strepnje u nezanemarivom broju slučajeva ne gube na snazi čak i kad se dete rodi i kada atmosfera tajnovitosti koja opsesuje roditelje na putu do klinike i nazad napokon počne da gubi inicijalni smisao. (Clarke 2008, 160-161)

Reproduktivna "nemoć" sa sobom nosi kulturnu stigmatu koja, iako nije tipična isključivo za zemlje Bliskog istoka, poprima donekle specifičan izraz u

⁷ Poređenja radi, u Srbiji se prvorodeno dete najčešće smatra fizionomski i karakterno bližim ocu i patrilinarnim srođnicima. (Ivanović 2002, 409)

okvirima islamske bioetike. Ideal čistote *nasaba*, jedan od nosećih stubova islamskih bioetičkih preskriptiva, jeste proizašao iz skripturalnih izvora, ali je u striktnosti svojih zahteva težio da se odrazi i na sociokulturni milje, uslovivši ograničenu recepciju NRT u okviru islamskim društvima. Sama teorijska mogućnost da klinička primena ovih tehnologija može dovesti do nepredviđene zbrke u srodničkim odnosima roditelja i "deteta iz epruvete" (npr. slučajnim mešanjem "tuđe" sperme, i/ili "tuđih" jajnih ćelija u laboratoriji) stvara povod za brigu potencijalnih muslimanskih NRT korisnika: jedan šiitski klerik je tako ispričao anegdotu o prijatelju koji je, poverivši poverenje doktorima koji su koristili "spermu ovamo, jaje onamo", na posletku postao "otac" (krajnje neprikladno) plavookog i plavokosog sina. (Ibid. 160) Na stranu to koliko je anegdota istinita; ono što je važnije jeste da bojazni muslimanskih parova kojima je potrebna asistencija NRT imaju osnova u pravnoj logici: budući da islam ne prepoznaje kategoriju socijalnog roditeljstva, "plavokoso i plavooko dete" (da se poslužimo malopredašnjim primerom) moralo bi pripasti svom "plavokosom i plavookom" ocu, ukoliko bi se naknadnim genetskim testom utvrdilo da je začeto doniranom spermom. Čak i da se ovaj problem na neki način reši u korist supruge detetove majke, usledio bi niz novih komplikacija oko pribavljanja neophodnih papira i kasnijeg regulisanja nasleđivanja imovine. (Ibid, 164)

Pored *nasaba*, za islamsku bioetiku je od ključnog značaja i pojam *zine* (bračne preljube) koji je takođe pravno definisan na osnovu skripturalnih izvora. Ova dva, takoreći, normativna pojma zadužena su da regulišu društvenu primenu NRT i prate njihov dalji razvoj; prvi je tu da čuva patrilinearno poreklo deteta, a drugi služi da štiti njegov "seksualni moral", ali i "seksualni moral" roditelja, pri čemu se u kulturnoj imaginaciji dela muslimanske populacije ostvaruje značajan simbolički otklon u odnosu na Zapad: prema široko rasprostranjenoj retorici u islamskim društvima, na Zapadu se oseća krupan deficit upravo u pogledu ovog tipa morala, što je uopšten stav koji se odnosi prevashodno na ženski deo populacije, i između ostalog, služi da obrazloži stanje anomalije, koje je, kako se veruje, postalo generalna karakteristika zapadnih društava. (upor. sa Ahmed 1992, 246-253)

No, da nisu svi podložni pounutrivaju generalizujućih predstava o sebi i drugima, i da postoje pojedinačna odstupanja od generalnih modela ponašanja, svedoči i činjenica da pojedini muslimanski parovi nastoje da osmišljavanjem vlastitih strategija prenebегnu lokalne bioetičke kodekse. Najčešća strategija podrazumeva podvrgavanje asistiranoj reprodukciji uz strogu poverljivost, pa čak i tajnovitost. (Clarke 2008, 160; Inhorn 2004)

Druga se odnosi na tzv. "reproduktivni turizam", odnosno na potragu za tehnologijama asistirane reprodukcije uzduž i popreko nacionalnih i internacionalnih granica; ova strategija, međutim, zahteva novac, pa su njoj većinom skloniji imućniji muslimanski parovi bez dece, odnosno, parovi koji žive u de-

lovima arapskog sveta bogatim naftom (npr. Bahrein, Kuvajt, Ujedinjeni Arapski Emirati...), a kojima je tražena medicinska pomoć nedostupna u matičnoj državi. (upor. sa Inhorn, Shirvastav 2010)

Reference:

- Ahmed, Akbar S. 1992. *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. London, New York: Routledge
- Birenbaum-Carmeli, Daphna, Carmeli, Yoram S. i Yavetz, Haim. 2000. Secrecy among Israeli Recipients of Donor Insemination. *Politics and the Life Sciences* 19 (1): 69-76
- Carrithers, Michael. 2005. Anthropology as a Moral Science of Possibilities. *Current Anthropology* 46 (3): 433-456
- Clarke, Morgan. 2008. New kinship, Islam, and the Liberal Tradition: sexual morality and new reproductive technology in Lebanon. *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 14: 153-169
- Clarke, Morgan. 2007. Closeness in the Age of Mechanical Reproduction: Debating Kinship and Biomedicine in Lebanon and the Middle East. *Anthropological Quarterly* 80(2): 379-402
- Clarke, Morgan. 2006. Islam, Kinship and New Reproductive Technology. *Anthropology Today* 22 (5): 17-20
- Dragojević-Dikić, Svetlana D. Draganić, Saveta, Dikić Srđan i Vladimir Pilića. 2004. Ethical and Legal Dilemmas in infertility Treatment. *Zbornik matice srpske za prirodne nauke* 107: 85-91
- Faqir, Fadia. 2001. Intrafamily Femicide in Defence of Honour: The Case of Jordan. *Third World Quarterly* 22(1): 65-82
- Ghaly, Mohammed. 2012. Islam, Paternity, and the Beginning of Life. *Zygon* 47 (1): 175-213
- Inhorn, Marcia C. 2006. Making Muslim Babies: IVF And Gamete Donation In Sunni Versus Shi'a Islam. *Culture, Medicine and Psychiatry* (30): 427-450
- Inhorn, Marcia C. 2002. "The 'Local' Confronts the 'Global': Infertile Bodies and New Reproductive Technologies in Egypt." In *Infertility Around the Globe: New Thinking on Childlessness, Gender, and Reproductive Technologies*, ed. Inhorn, Marcia C. i Balen, Frank. Berkley: University of California Press
- Inhorn, Marcia i Sargent, Carolyn. 2006. Introduction to Medical Anthropology in the Muslim World. *Medical Anthropology Quarterly* 20 (1): 1-11
- Inhorn, Marcia C. 2006. He Won't Be My Son. *Medical Anthropology Quarterly* 20 (1): 94-120.

- Inhorn, Marcia C. 2004. Privacy, privatization, and the politics of patronage: ethnographic challenges to penetrating the secret world of Middle Eastern, hospital-based *in vitro* fertilization. *Social Science and Medicine* 69: 2095-108.
- Inhorn, Marcia C. i Shrivastav, Pankaj. 2010. Globalization and Reproductive Tourism in the United Arab Emirates. *Asia Pacific Journal of Public Health* 22 (3): 68-74
- Ivanović, Zorica. 2002. Na koga liče deca: Srodstvo kod Srba i Principi percepcije sličnosti među srođnicima. *Običaji životnog ciklusa u gradskoj sredini*. EI SANU: 375-408
- Kabir, M. i az-Zubair, Banu. 2007. Who Is a Parent? Parenthood in Islamic Ethics. *Journal of Medical Ethics* 33 (10): 605-609
- Kalu, Ogbu U. 2003. Safiyya and Adamah: Punishing Adultery with Sharia Stones in Twenty-First-Century Nigeria. *African Affairs* 102(408): 389-408
- Khan, Shahnaz. 2003. "Zina" and the Moral Regulation of Pakistani Women. *Feminist Review* 75: 75-100
- Li, Xiarong. 2007. A Cultural Critique of Cultural Relativism. *American Journal of Economics and Sociology* 66 (1): 151-171
- Rispler-Chaim, V. 1989. Islamic Medical Ethics in the 20th Century. *Journal of Medical Ethics* 15 (4): 203-208
- Sachedina, Abdulaziz. 2009. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Applications*. New York: Oxford University Press
- Schenker, Joseph. 2002. Gender selection: Cultural and religious perspectives. *Journal of Assisted Reproduction and Genetics* 19(9): 400-410
- Shore, Cris, Abrahams, R. G., Collier, Jane F., Delaney, Carol, Fox, Robin, Frankenberg Ronald, Lambert, Helen S., Melhuus, Marit, Schneider, David M., Stolcke, Verena, Wolfram, Sybil. 1992. Virgin Births and Sterile Debates: Anthropology and the New Reproductive Technologies. *Current Anthropology* 33(3): 295-314
- Singer, Peter A. i Viens, A.M. 2008. *The Cambridge Textbook of Bioethics*. New York: Cambridge University Press
- Stratton, Merilin 1992. *Reproducing The Future*. Manchester: Manchester University - Press.
- Tamadonfar, Mehran. 2001. Islam, Law, and Political Control in Contemporary Iran *Journal for the Scientific Study of Religion* 40(2): 205-219
- Topoljak, Sulejman. 2009. *Savremena Fikhska Pitanja*. Novi Pazar: El-Kelimah Westra A.E., Williams D.L. i Smit B.J. 2009. Communicating with Muslim parents: "the four principles" are not as culturally neutral as suggested. *European Journal of Pediatrics* (168): 1383-1387

Izvori:

Kur'an 1974. Zagreb: Stvarnost

Primljeno: 03.04.2012.

Prihvaćeno: 01.06.2012.

Marko Pišev

**"NAME YOUR ADOPTED SONS AFTER THEIR FATHERS".
MALE STERILITY AND THE NEW REPRODUCTIVE
TECHNOLOGIES IN THE LIGHT OF ISLAM**

Abstract: Generally speaking, many patrilineal and patrilocal communities highly appreciate male fertility. In islamic societies Qur'an dogma gives strict preference to patrilinearity over matrilinearity, and ascribes primary importance to the biological fatherhood. The reader of Qur'an will, in the Surat Al-Ahzab, come across the verse "Name your adopted sons after their fathers, that is more just with Allah", while one of the experts on Arabic literature emphasizes the fact that male characters in many stories stand out through their fatherhood, especially the one expressed in relation to their sons. In such social context – shaped mainly by the absolute authority of faith – reproductive "incompetence" of an individual is reflected through specific biological "defect" which primarily stigmatizes male population. Thus, women are those who most often take over "the guilt" of infertility. Discussing some elements of islamic bioethics this paper shall focus on the issues whether and how new reproductive technologies are being used for treatment of male sterility in these societies, as well as whether it is – by their practical use – possible to decrease tensions that emanate from the conflict of male reproductive "unfulfillment" and traditional notions of the purity of the descent (nasab).

Key words: Islam, patrilineal descent, fatherhood, male sterility, new reproductive technologies (NRT)