



UNIVERZITET U NOVOM SADU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSEK ZA SOCIOLOGIJU

Uticaj asistirane reprodukcije na redefinisavanje socioloških pojmova porodice i roditeljstva

Doktorska disertacija

Mentor: doc. dr Marko Škorić

Kandidat: Ana Bilinović

Novi Sad, 2016. godine

UNIVERZITET U NOVOM SADU

FILOZOFSKI FAKULTET

KLJUČNA DOKUMENTACIJSKA INFORMACIJA

Redni broj: RBR	
Identifikacioni broj: IBR	
Tip dokumentacije: TD	Monografska dokumentacija
Tip zapisa: TZ	Tekstualni štampani materijal
Vrsta rada (dipl., mag., dokt.): VR	Doktorska disertacija
Ime i prezime autora: AU	Ana Bilinović
Mentor (titula, ime, prezime, zvanje): MN	Dr Marko Škorić, docent
Naslov rada: NR	Uticaj asistirane reprodukcije na redefinisanje socioloških pojmova porodice i roditeljstva
Jezik publikacije: JP	Srpski
Jezik izvoda: JI	Srpski/engleski
Zemlja publikovanja: ZP	Srbija
Uže geografsko područje: UGP	Vojvodina, Novi Sad
Godina: GO	2016.
Izdavač: IZ	Autorski reprint
Mesto i adresa: MA	Dr Zorana Đinđića 2, 21000 Novi Sad, Srbija
Fizički opis rada: FO	(6 poglavlja / 301 stranica / 1 slika / 4 tabele / 744 reference)
Naučna oblast: NO	Sociologija
Naučna disciplina: ND	Sociologija porodice

Predmetna odrednica, ključne reči: PO	Asistirana reprodukcija, porodica, roditeljstvo, srodstvo, prokreativna sloboda, komodifikacija reproduktivnih kapaciteta
UDK	
Čuva se: ČU	Biblioteka Odseka za sociologiju, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu
Važna napomena: VN	Nema
Izvod: IZ	Str. vi-vii
Datum prihvatanja teme od strane NN veća: DP	19.06.2015.
Datum odbrane: DO	
Članovi komisije: (ime i prezime / titula / zvanje / naziv organizacije / status) KO	<p>Predsednik: dr Pavle Milenković, vanredni profesor, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu,</p> <p>mentor: dr Marko Škorić, docent, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu,</p> <p>član: dr Marija Zotović Kostić, redovni profesor, Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu,</p> <p>član: dr Isidora Jarić, docent, Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu.</p>

University of Novi Sad

Faculty of Philosophy

Key word documentation

Accession number: ANO	
Identification number: INO	
Document type: DT	Monograph documentation
Type of record: TR	Textual printed material
Contents code: CC	Doctoral dissertation
Author: AU	Ana Bilinović
Mentor: MN	Marko Škorić, PhD, assistant professor
Title: TI	The effect of assisted reproduction on redefining the sociological notions of family and parenthood.
Language of text: LT	Serbian
Language of abstract: LA	Serbian/English
Country of publication: CP	Serbia
Locality of publication: LP	Vojvodina, Novi Sad
Publication year: PY	2016.
Publisher: PU	Author's reprint
Publication place: PP	Dr Zorana Đinđića 2, 21000 Novi Sad, Serbia
Physical description: PD	(6 chapters / 301 pages / 1 picture / 4 tables / 744 references)
Scientific field SF	Sociology
Scientific discipline SD	Sociology of family

Subject, Key words SKW	Assisted reproduction, family, parenthood, kinship, procreative liberty, commodification of reproductive capacity.
UC	
Holding data: HD	The Library of the Department of Sociology, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad
Note: N	None
Abstract: AB	Page viii-ix
Accepted on Scientific Board on: AS	19.06.2015.
Defended: DE	
Thesis Defend Board: DB	<p>President: Pavle Milenković, PhD, associate professor, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad,</p> <p>mentor: Marko Škorić, PhD, assistant professor, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad,</p> <p>member: Marija Zotović Kostić, PhD, full professor, Faculty of Philosophy, University of Novi Sad,</p> <p>member: Isidora Jarić, PhD, assistant professor, Faculty of Philosophy, University of Belgrade.</p>

Rezime

U najširem smislu, ova disertacija bavi se analizom društvenih implikacija prakse asistirane reprodukcije, sa fokusom na pitanjima, problemima i dilemama koje asistirana reprodukcija nameće u domenu (re)definisanja socioloških pojmova porodice i roditeljstva. U uvodnom poglavlju disertacije predložen je kontekst „tehnološko - reproduktivne revolucije“ kao širi eksplanatorni okvir za razumevanje razvoja osnovnih metoda asistirane reprodukcije - veštačke oplodnje, *in vitro* oplodnje i surogat materinstva - uz detaljnu analizu njihovih brojnih aspekata i načina funkcionisanja. Ovo poglavlje takođe odlikuje prikaz različitih definicija porodice sa ciljem ukazivanja na savremeni pluralitet porodičnih formi i obrazaca prakse roditeljstva. Poslednji deo uvodnog poglavlja fokusira se na analizu biosocijalnih inovacija u porodici koje su rezultat prakse asistirane reprodukcije.

Drugo poglavlje disertacije posvećeno je antropološkoj analizi asistirane reprodukcije i problematici podrijetla veze između prirode i kulture u srodstvu koja je posledica prakse asistirane reprodukcije. Najpre je analiziran klasični antropološki koncept srodstva, sa naglaskom na sisteme značenja i gradivne elemente koncepta srodstva. U narednom delu predložena je višedecenijska debata na temu (ne)znanja o činjenicama fiziološkog očinstva, poznatija kao debata o „devičanskom porođaju“, u okviru koje je ukazano na značaj modela bioloških „životnih činjenica“ u istoriji antropologije. Zatim su predložene implikacije prakse asistirane reprodukcije po antropološku analizu srodstva, u vidu koncepta „asistirano srodstvo“. Poslednji deo drugog poglavlja disertacije posvećen je analizi prakse surogat materinstva u kontekstu antropološke etologije.

Treće poglavlje disertacije posvećeno je analizi pravnog i etičkog aspekta asistirane reprodukcije, sa naglaskom na dva dominantna teorijska pristupa koji služe kao „smernice“ pri oblikovanju javne politike i pravnih „strategija“ u oblasti asistirane reprodukcije: pristup utemeljen na konceptu prokreativne slobode i pristup utemeljen na antikomodifikacionoj doktrini. Navedeni teorijski pristupi ujedno svedoče o različitim stanovištima na temu etike asistirane reprodukcije i različitom opsegu i interpretaciji reproduktivne autonomije individua. U najširem smislu, koncept prokreativne slobode i antikomodifikaciona doktrina eksplicitno ukazuju na suprotstavljena stanovišta na temu odnosa ljudi prema sopstvenom genetskom materijalu, poimanja stvaranja porodičnih veza i uloge tržišta u domenu porodice.

U četvrtom poglavlju disertacije dat je prikaz feminističkog diskursa na temu neplodnosti i asistirane reprodukcije. Predstavljena su teorijska stanovišta pristalica „feminizma otpora“ i „feminizma prihvatanja“ kao dve suprotstavljene feminističke struje mišljenja o praksi asistirane reprodukcije. Posebna pažnja posvećena je feminističkoj analizi komodifikacije reproduktivnog rada žena u vidu prodaje nezrelih jajnih ćelija (oocita) i iznajmljivanja reproduktivnih kapaciteta žena u vidu komercijalnog surogat materinstva.

Peto poglavlje disertacije posvećeno je analizi sociokulturnih obeležja prakse neplodnosti i asistirane reprodukcije u kontekstu zapadnih, evropskih i ne-zapadnih zemalja. U kontekstu Sjedinjenih Američkih Država analiziran je koncept „stratifikovane reprodukcije“ i praksa „institucionalizovanog rasizma“ koji zajedno determinišu nejednak pristup biotehničkim tretmanima lečenja neplodnosti. Posebna pažnja posvećena je analizi

prakse asistirane reprodukcije u kontekstu zemalja Evrope, kao i fenomenu „reproduktivnog turizma“ kao svedočanstvu novog transnacionalnog obrasca (asistirane) reprodukcije. U poslednjem delu petog poglavlja predložen je sociokulturni kontekst „prijema“ asistirane reprodukcije u odabranim ne-zapadnim zemljama (Izraelu, Egiptu, Libanu, Iranu, Kini i Indiji), uz isticanje načina na koje lokalni faktori, bilo oni kulturalni, društveni, ekonomski ili politički, oblikuju i često ograničavaju načine na koje se zapadnjačke biomedicinske tehnologije nude i upotrebljavaju od strane ne-zapadnih subjekata.

U zaključku je u najširem smislu ukazano na potrebu i važnost interdisciplinarnе perspektive proučavanja i razumevanja savremenih društvenih transformacija u kontekstu asistirane reprodukcije, kao načina unapređenja samog sociološkog znanja u ovoj oblasti proučavanja. Na osnovu prethodno iznete analize dominantnih koncepata o neplodnosti i asistiranoj reprodukciji takođe je ukazano na mogućnosti integracije novih pojmova i kategorija generisanih asistiranom reprodukcijom sa tradicionalnim sociološkim konceptima o porodici i roditeljstvu.

Ključne reči: porodica, roditeljstvo, srodstvo, asistirana reprodukcija, prokreativna sloboda, antikomodifikaciona doktrina, „reproduktivni turizam“.

Summary

In the most general sense, this dissertation represents an analysis of social implications of the practice of assisted reproduction, focusing on the questions, problems and dilemmas generated by assisted reproduction in relation to defining the sociological concepts of family and parenthood. In the introduction, we present the context of the “technological reproductive revolution” as a wider explanatory frame for understanding the development of the basic methods of assisted reproduction – artificial insemination, in vitro fertilization and surrogacy – accompanied by a detailed analysis of their numerous aspects and ways of operating. This chapter also explores various definitions of family in order to reveal the contemporary plurality of family forms and patterns of the practice of parenthood. The final segment of the introductory chapter focuses on the analysis of biosocial innovations in the domain of family which arise from the practice of assisted reproduction.

The second chapter of the dissertation is dedicated to the anthropological analysis of assisted reproduction and the issue of undermining the relationship between nature and culture in kinship as a result of the practice of assisted reproduction. Firstly, we analyze the classical anthropological concept of kinship, focusing on the systems of meaning and the building blocks of the concept of kinship. Secondly, we describe the decades-long debate on the (absence of) knowledge about the facts of physiological paternity, popularly known as the “virgin birth” debate, which highlights the significance of the model of biological “facts of life” in the history of anthropology. Thirdly, we explore the implications of the practice of assisted reproduction for anthropological analysis of kinship, in the form of the concept of “assisted kinship”. The last segment of the second chapter is dedicated to the analysis of the practice of surrogate motherhood in the context of anthropological ethnology.

The third chapter of the dissertation features an analysis of the legal and ethical aspects of assisted reproduction, primarily focused on the two dominant theoretical approaches which serve as “guidelines” in shaping the public politics and legal “strategies” in assisted reproduction: the approach based on the concept of procreative liberty and the approach based on the anti-commodification doctrine. These theoretical approaches also reflect different ethical views of assisted reproduction and different range and interpretation of individual reproductive autonomy. Generally speaking, the concept of procreative liberty and anti-commodification doctrine explicitly point to the conflicting views of the way people see their own genetic material, perception of the formation of family bonds and the role of the market in the family domain.

In the fourth chapter, we investigate the feminist discourse on infertility and assisted reproduction. The theoretical standpoints of the representatives of “resistance feminism” and “embracing feminism” are contrasted in terms of their view of the practice of assisted reproduction. A special focus is put on the feminist analysis of commodification of women’s reproductive labor in the form of selling oocytes and renting their reproductive capacities through commercial surrogacy.

The fifth chapter of the dissertation is dedicated to the analysis of sociocultural aspects of the practice of assisted reproduction and infertility in the context of Western, European and

non-Western countries. In the context of the United States of America, we analyze the concept of “stratified reproduction” and the practice of “institutionalized racism”, which together determine the unequal access to biotechnological infertility treatments. A special focus is put on the analysis of the practice of assisted reproduction in the context of European countries, as well as the phenomenon of “reproductive tourism” which reflects the new transnational pattern of (assisted) reproduction. The final segment of the fifth chapter describes the sociocultural context of the reception of assisted reproduction in selected non-Western countries (Israel, Egypt, Lebanon, Iran, China and India), highlighting the way the local factors, be they cultural, social, economic or political, shape and often limit the ways Western biomedical technologies are offered and used by the non-Western subjects.

In general, the conclusion points to the necessity and importance of an interdisciplinary perspective in researching and understanding contemporary social transformations in the context of assisted reproduction, as a way of improving sociological knowledge in this field. Based on the previously elaborated analysis of dominant concepts of infertility and assisted reproduction, we point to the possibilities of integrating new notions and categories generated by assisted reproduction with the traditional sociological concepts of family and parenthood.

Key words: family, parenthood, kinship, assisted reproduction, procreative liberty, anti-commodification doctrine, reproductive tourism.

Sadržaj

1. Uvod	1
1.1. Metode asistirane reprodukcije u kontekstu „tehnološko-reproduktivne revolucije“	3
1.2. Kompetitivni koncepti porodice i pluralitet porodičnih formi	13
1.3. Asistirana reprodukcija, biosocijalne inovacije u porodici i promene u poimanju roditeljstva	20
2. Antropološka analiza asistirane reprodukcije	27
2.1. Koncept srodstva kao klasično polje antropološkog izučavanja	30
2.2. Značaj biološkog modela „životnih činjenica“ u antropologiji	33
2.2.1. Debata o „devičanskom porođaju“	38
2.2.1.1. Bronislaw Malinovski: funkcionalistički argument o prirodi porodice ...	39
2.2.1.2. Edmund Lič: strukturalistički argument o prirodi znanja	44
2.2.1.3. Melford Spiro: psihoanalitičko tumačenje „devičanskog porođaja“	48
2.2.1.4. Dejvid Šnajder: biološke činjenice kao naučne činjenice i kulturni simboli	52
2.2.1.5. Suzan Montagju, Anet Vajner i Kerol Dilejni: reprodukcija kao „kulturno postignuće“	55
2.2.1.6. Epilog debate o „devičanskom porođaju“	59
2.3. Izučavanja srodstva u savremenoj antropologiji	62
2.3.1. Antropološka izučavanja zapadnjačke (reproduktivne) biomedicine.....	67
2.3.2. Implikacije asistirane reprodukcije po antropološku analizu srodstva.....	70
2.3.3. Analitičke strategije razumevanja novih mogućnosti uspostavljanja srodstva - ka konceptu „asistirano srodstva“	81
2.3.4. Surogat materinstvo u kontekstu antropološke etologije - status biološke majke u okviru ugovora o surogatstvu	89
2.3.4.1. Etološke osnove procesa vezivanja majke i deteta	93
3. Pravni i etički aspekt asistirane reprodukcije	107
3.1. Koncept prokreativne slobode	109
3.1.1. Problematika kolaborativne reprodukcije: prava i obaveze donora gameta, surogat majki i nameravanih odgojitelja deteta	120
3.1.2. Kritika koncepta prokreativne slobode.....	129
3.2. Antikomodifikaciona doktrina u oblasti asistirane reprodukcije.....	135
3.2.1. Antikomodifikacioni pristup surogat materinstvu.....	135

3.2.2.	Kritika antikomodifikacionog pristupa surogat materinstvu	144
3.2.3.	Problematika komodifikacije gameta	150
3.2.4.	Problematika anonimnosti donora gameta iz perspektive deteta i socijalnih roditelja	158
4.	Feministička analiza neplodnosti i asistirane reprodukcije.....	168
4.1.	Pregled feminističkih shvatanja na temu neplodnosti i asistirane reprodukcije	169
4.2.	Analiza prakse asistirane reprodukcije u kontekstu „feminizma otpora“ i „feminizma prihvatanja“	181
4.3.	Feministička analiza komodifikacije reproduktivnog rada žena: argumenti „u korist novca“ i „u korist dostojanstva“	188
5.	Sociokulturna obeležja neplodnosti i prakse asistirane reprodukcije	199
5.1.	„Stratifikovana reprodukcija“ u Sjedinjenim Američkim Državama	199
5.2.	Upotreba metoda asistirane reprodukcije u zemljama Evrope	205
5.3.	„Reproduktivni turizam“	222
5.4.	Sociokulturna obeležja neplodnosti i asistirane reprodukcije u ne-zapadnim zemljama.....	227
5.4.1.	Asistirana reprodukcija i pronatalna politika u Izraelu	228
5.4.2.	Asistirana reprodukcija i patrijarhalnost u Egiptu.....	233
5.4.3.	Praksa surogat materinstva u Iranu.....	238
5.4.4.	Metode asistirane reprodukcije u službi „nove eugenike“ u Kini	241
5.4.5.	Komercijalizacija materinstva i gestaciono surogatstvo u Indiji.....	246
6.	Zaključak.....	251
	Literatura.....	261

1. Uvod

Ova disertacija posvećena je analizi društvenih implikacija asistiranе reprodukcije, sa fokusom na pitanjima, problemima i dilemama koje asistirana reprodukcija nameće u domenu (re)definisanja socioloških pojmova porodice i roditeljstva.

Razvoj i primena metoda asistiranе reprodukcije svedoče o promenjenoj percepciji „prirodnog“ u reprodukciji i „kristališu“ pitanja koja se tiču suštine savremenih društvenih i političkih „borbi“ u oblasti seksualnosti, reprodukcije, rodniх odnosa i porodice, „destabilizujući“ ukorenjena shvatanja o materinstvu, očinstvu, biološkom nasleđu, integritetu porodice i strukturi roditeljstva. Praksa asistiranе reprodukcije proširila je aktivnosti i procese pomoću kojih deca dolaze na svet, uključujući u date aktivnosti i procese nove kategorije pojedinaca u vidu donora gameta i embriona, surogat majki, stručnjaka koji izdvajaju gamete i manipulišu reproduktivnim materijalom i advokata koji se bave medicinskim i zakonskim procedurama u oblasti asistiranе reprodukcije. Brojni teoretičari ističu da je asistirana reprodukcija suštinski izmenila kontekst reproduktivne politike i ideologiju porodice koja je tradicionalno naglašavala biološko nasleđe, genetsko materinstvo i očinstvo, brak kao „osnovu“ porodice i „prirodnost“ procesa začeća. U tom kontekstu, često se ističe duboko subverzivno dejstvo prakse asistiranе reprodukcije po nuklearnu porodicu kao jedinicu zasnovanu na „idealu“ seksualnog i biološkog integriteta, kao i negativne posledice prakse asistiranе reprodukcije po nastalo potomstvo. Sa druge strane, takve tvrdnje retko su potkrepljene nalazima teorijskih i empirijskih naučnih istraživanja i često odslikavaju društvenu nelagodu i osećaj neizvesnosti izazvan mogućnostima asistiranе reprodukcije. Imajući na umu navedeno, osnovni predmet ove disertacije jeste kritička analiza dominantnih antropoloških, sociokulturnih, bioloških, pravnih, političkih, kao i feminističkih koncepata o neplodnosti i asistiranoj reprodukciji. Na taj način, ukazaće se na potrebu i važnost interdisciplinarne perspektive u posmatranju i razumevanju savremenih društvenih transformacija u kontekstu asistiranе reprodukcije, kao načina unapređenja samog sociološkog znanja u ovoj oblasti proučavanja. Osnovni (opšti) cilj disertacije jeste kritička analiza socioloških pojmova porodice, roditeljstva, srodstva, materinstva i očinstva, kao i analiza njihove „detradicionalizacije“ u kontekstu asistiranе reprodukcije. Pored toga, cilj disertacije jeste i demonstracija mogućnosti za integraciju novih pojmova i kategorija generisanih asistiranoj reprodukcijom sa tradicionalnim sociološkim konceptima o porodici i roditeljstvu.

Neophodno je imati na umu specifičnu problematiku koja prati razumevanje i analizu posledica asistirane reprodukcije u domenu porodice i roditeljstva, koja se ogleda u tome što su društveni koncepti i okviri razumevanja porodice i roditeljstva na koje se (obično) oslanjamo razvijeni bez uvida u mogućnosti koje pruža asistirana reproduktivna tehnologija. Posledica toga jeste da stavovi i zaključci koje smo navikli da izvodimo postaju „problematični“. Na primer, roditeljima se, po pravilu, pripisuju određena prava i obaveze prema sopstvenoj deci, dok se reproduktivne aktivnosti smatraju intimnim aktivnostima čiju privatnost treba očuvati. Međutim, takvi stavovi bivaju „pokolebani“ praksom asistirane reprodukcije koja za sobom povlači pitanja poput „ko je roditelj deteta – donor sperme ili suprug žene koja je rodila dete?“ ili „surogat majka koja je nosila i rodila dete ili žena sa kojom dete deli genetski materijal?“ Takve „nesigurnosti“ svedoče o tome da se mogućnosti koje donosi praksa asistirane reprodukcije često sasvim ili uopšte ne uklapaju u tradicionalno pojmljene kategorije porodice i roditeljstva. Stoga se jedan od najtežih problema u ovoj oblasti proučavanja tiče mogućnosti i načina proširenja, izmene ili zamene konvencionalnih koncepata o porodici i roditeljstvu, u cilju „integrisanja“ činjenica asistirane reprodukcije u njihove konceptualne okvire.

U pasusima koji slede, ukazuje se na nekoliko načina na koje asistirana reprodukcija može dovesti u pitanje pomenute konvencionalne načine razmišljanja o porodici i roditeljstvu, uz isticanje nekoliko alternativa za suočavanje sa istim. Ujedno, te alternative predstavljaju svojevrsne hipoteze o uticaju prakse asistirane reprodukcije na poimanje konvencionalnih (socioloških, antropoloških i pravnih) koncepata o porodici i roditeljstvu.

Asistirana reprodukcija dovodi do suočavanja sa novom situacijom u kojoj su kriterijumi za primenu ustaljenih koncepata o porodici i roditeljstvu zadovoljeni nepotpuno, samo analogno, ili sa znatnim odstupanjima. U takvim slučajevima, javlja se dilema da li da proširimo ustaljene, konvencionalne koncepte o porodici i roditeljstvu kako bismo uključili nove mogućnosti njihovog zasnivanja.

Praksa asistirane reprodukcije raščlanjuju koncepte koji se tradicionalno smatraju jedinstvenim, što je krajnje evidentno u slučaju prakse surogatstva pri kojoj različite žene imaju genetski, gestacioni i socijalni odnos sa detetom – odnose koji su tradicionalno zajedno potpadali pod jedinstven pojam materinstva. Usled toga, neophodno je doneti odluku o tome kako posmatrati tri sada odvojena odnosa i kako formulisati interese, prava i odgovornosti žena koje sada zadovoljavaju samo jedan kriterijum materinstva.

Praksa asistirane reprodukcije nameće (i) konceptualne probleme koji proizilaze iz širenja jedne vrste okvira značenja i značaja u domen drugog, poput situacije u kojoj

ekonomski, tehnološki i pravni okviri zadiru u domen ličnih odnosa. U slučaju surogat materinstva, govori se o tome da bebe i reproduktivni kapaciteti imaju cenu, kupuju se, prodaju i uopšteno podležu mehanizmima ponude i potražnje, te se često tvrdi da takve prakse degradiraju osobe na status robe, a intimne lične odnose na oblike ekonomske razmene. Takve konceptualne promene ne menjaju samo termine kojima se definiše reprodukcija, već i prirodu entiteta (odojčadi, embriona, gameta, surogat majki), odnosa i postupaka koji su uključeni u proces reprodukcije i stvaranje porodice.

Konačno i najradikalnije, može se pokazati da konvencionalni načini razmišljanja o porodici i roditeljstvu jednostavno nisu adekvatni za nove mogućnosti nastale praksom asistiranе reprodukcije. Ono što se u tom slučaju nameće nije proširenje ili fragmentacija postojećih koncepata, već paradigmatiska promena. Jedan od uslova za radikalnu konceptualnu promenu unutar bilo kog domena jeste trajna nemogućnost rešavanja problema pomoću postojećeg pojmovno-kategorijskog „aparata“. Moguće je da praksa asistiranе reprodukcije dovodi upravo do ispunjavanja tog uslova.

Uopšteno posmatrano, dati konceptualni problemi i karakteristični primeri služe kao ilustracija načina na koje se normativna pitanja mogu oslanjati na fundamentalnija pitanja koja se tiču adekvatnog načina posmatranja entiteta i procesa u odnosu na koje se data pitanja formulišu.

1.1. Metode asistiranе reprodukcije u kontekstu „tehnološko-reproduktivne revolucije“

Iz ugla medicinskog diskursa, neplodnost se definiše kao nemogućnost začeća ili iznošenja trudnoće nakon dvanaest ili više meseci nezaštićenog seksualnog odnosa (Greil 2002: 101; Sandelowski 1990: 478). Za razliku od jalovosti koja evocira „božansku kletvu biblijskih razmera“ (Sandelowski and de Lacey 2002: 35) i steriliteta kao potpuno nepromenljivog fiziološkog stanja, neplodnost implicira medicinsko i društveno stanje u kojem se osoba nalazi između reproduktivne nesposobnosti i sposobnosti, odnosno, „još uvek ne u drugom stanju“ (Sandelowski and de Lacey 2002: 35), ali sa nadom u postizanje trudnoće.

Etiologija neplodnosti nije u potpunosti poznata. Često su implicirani biološki, bihevioralni, psihološki i sociokulturalni faktori čija „težina“ varira pri svakom individualnom

slučaju, što znatno otežava precizno utvrđivanje uzroka neplodnosti (van Balen 2002).¹ Poseban problem predstavlja činjenica da je neplodnost ujedno biološki i kulturno „locirana“ ne u pojedincima, već među njima, čime se uglavnom tretira kao problem u reproduktivnom partnerstvu, to jest, u „paru“ (Sandelowski and de Lacey 2002: 36). Konkretno, neplodnost se može proučavati kao kulturno-specifičan poremećaj iz razloga što viđenja toga šta se podrazumeva pod ovom kategorijom „poremećaja“, manifestacije neplodnosti, njeno otkrivanje, dijagnostifikovanje i tretiranje zavise od kulturno determinisanih normi u oblasti reprodukcije, sociokulturnog konteksta upotrebe reproduktivnih tehnologija i ideologije koja podupire ovu upotrebu. Time se ne poriče postojanje organskih patologija i simptoma neplodnosti, već se naglašavaju načini na koje takva stanja služe kao „ogledala“ kulturnih normi i „barometri“ kulturne promene (Johnson, navedeno prema Sandelowski and de Lacey 2002: 36). U tom kontekstu neplodnost je moguće posmatrati kao diskurzivni prostor za ispitivanje i kritikovanje širokog spektra pojava, uključujući ljudsko delovanje i opredmećivanje (Sharp 2000; Corea 1992), kulturu rizika (Shanley 2001), politiku roda (Thompson 2002; Tieu 2009; Franklin 2013), „genealošku zbunjenost“ (Franklin 1993/2005), komodifikaciju ljudskog tela i njegovih delova (Arneson 1992; Constable 2009; McLeod 2007; Radin 1987, 1988; Scott 2009) i devijantnost i stigmatu (Clarke 2009; Corea 2005; Greil 2002; Sandelowski and de Lacey 2002; Mazor 1992).

Rođenje Luize Braun 1978. godine, prvog deteta začetog *in vitro* oplodnjom, označilo je početak „tehnološko-reproduktivne revolucije“ (vidi Robertson 1983b, 1992, 1994; Edwards 1991) i je otvorilo novi horizont potencijalnog razvoja u oblasti humane fertilizacije i embriologije. Ovim događajem ujedno je „izmišljena neplodnost“ (Sandelowski and de Lacey 2002: 34) koja postaje predmet tehnološke intervencije koja čini mogućim razmišljanje o zaobilazanju praktično svake prepreke ka reprodukciji, uključujući poznu životnu dob. Danas su žene u četrdesetim, pedesetim, čak i u šezdesetim godinama starosti u mogućnosti da začnu i uspešno iznesu trudnoću, čime se dovodi u pitanje fiziološki status menopauze i „prirodni gubitak“ plodnosti. Brojni teoretičari (Davis 2010; Levine 2008; Franklin and

¹ Prema psihogenom modelu neplodnosti svi slučajevi neplodnosti ili steriliteta su u osnovi izazvani psihološkim problemima ili psihološkim mehanizmima (van Balen 2002: 80). Ovakva perspektiva tumačenja uzroka neplodnosti bila je veoma zastupljena u zapadnjačkom psihološkom i medicinskom diskursu u periodu nakon Drugog svetskog rata. Američka psihoanalitičarka Helen Dojč, jedan od autoriteta u oblasti psihogene analize neplodnosti tvrdi da slučajevi organske neplodnosti u suštini imaju osnovu u poremećenom psihološkom funkcionisanju (Deutsch, navedeno prema van Balen 2002: 81). Dojč smatra da su nesvesna anksioznost i strah vezani za majčinstvo i seksualnost osnovni mehanizmi koji dovodi do neplodnosti, dok su fizičke opstrukcije, tačnije, somatsko poreklo neplodnosti od sekundarnog značaja. Sa sve većim uvidom u funkcionisanje ljudskog tela i procese oplodnje i implantacije sve je evidentnije da fiziološki uzroci imaju primaran uticaj na neplodnost, što direktno dovodi do smanjenja procenta nerazjašnjenih slučajeva neplodnosti.

McKinnon 2001; Franklin 2013; Strathern 1992a, 1995; Ragoné 1996; Becker 2000; Rheinberger 2000; Levine 2008; Carsten 2004; Edwards 1991; Finkler 2001; Thompson 2005) saglasni su u stavu da je asistirana reproduktivna tehnologija zadobila status „ključnog simbola našeg vremena“ (Inhorn and Birenbaum-Carmeli 2008: 177), ukazujući na važnost i rastući potencijal biomedicinskih tehnologija pri rešavanju problema „reproduktivne disrupcije“ i neplodnosti (van Balen and Inhorn 2002: 4).

Termin „tehnološko-reproduktivna revolucija“ može se učiniti kao puka hiperbola imajući na umu činjenicu da u većini slučajeva do začeća i dalje dolazi prirodnim putem, kao i da najvažnija pitanja i problemi u oblasti ljudske reprodukcije i da dalje ostaju pristup prenatalnoj i postnatalnoj nezi, smanjenje smrtnosti novorođenčadi, uspostavljanje adekvatne dečje nege i pristup kontracepciji i abortusu (Robertson 1994: 5). Sa druge strane, ono što je zaista revolucionarno jesu stepen i snaga tehničke kontrole koju biomedicinska nauka uvodi u celokupnu oblast ljudske reprodukcije, kreirajući brojne mogućnosti za osobe koje se suočavaju sa reproduktivnim odlukama.

Celovito razumevanje opsega „tehnološko-reproduktivne revolucije“ nalaže analizu četiri aspekta: (1) kontracepcije i abortusa (2) kontrole kvaliteta ploda (3) lečenja neplodnosti i (4) korišćenja reproduktivnih kapaciteta u nereproduktivne svrhe (Robertson 1994: 6).

(1) Kontracepcija i abortus

Razvoj kontraceptivne pilule šezdesetih godina 20. može se posmatrati kao „rani vesnik“ tehnološko-reproduktivne revolucije. Debate na temu adekvatnih mera kontrole reproduktivnog života ljudi uporno istrajavaju, iako je u tom kontekstu došlo do pomeranja obima javnih dilema, od potpune zabrane kontracepcije i abortusa do pitanja javnog finansiranja, pristupa maloletnih osoba i okolnosti pod kojima je moguće izvesti abortus (Ginsburg and Rapp 1991; Singh and Leahy 1978).² Kada je u pitanju praksa abortusa, u novije vreme dostupne su kontraceptivne metode koje deluju pre ili neposredno nakon začeća, smanjujući potrebu vršenja abortusa. Najznačajnije su kontragestivni agensi poput RU486 koji su dostupni u obliku pilule i koji sprečavaju implantaciju embriona u zidove materice ili prekidaju implantaciju ubrzo nakon što do nje dođe (Robertson 1994: 7). Pošto do prekida

² U debatama na temu abortusa moguće je uočiti različitu „težinu“ koja se pridaje „čvrstim“ razlozima za abortus - razlozima fizičke prirode kao što su urođeni defekti kod fetusa, pretnja po majčino zdravlje, neželjena trudnoća uzrokovana silovanjem ili incestom, nasuprot „mekim“ razlozima za abortus – razlozima socijalne prirode u koje spadaju vrednost samoopredeljenja, odsustvo želje za decom i nemogućnost izdržavanja deteta. Osnovni vrednosni konflikt postoji između slobode odlučivanja o sopstvenom životu i obaveze da se bude odgovoran za druge (fetus). Ove dve vrednosti su različito „opravdane“ pozivanjem na fizičke i socijalne okolnosti povezane sa abortusom (Singh and Leahy 1978; Dillon 1993).

trudnoće dolazi pre potpunog formiranja fetusa, moguće je da će ova metoda doprineti smanjenju kontroverzi koje prate praksu abortusa. Značajno otkriće u oblasti tehnologije kontracepcije predstavlja sistem „Norplant“ koji se sastoji od šest fleksibilnih kapsula koje sadrže sintetički progestin koji je u širokoj upotrebi kod oralnih kontraceptivnih sredstava (Jackson 2001: 20). Ove kapsule čije je dejstvo pet godina, smeštaju se ispod kože nadlaktice i ispuštaju progestin koji sprečava začeće na isti način kao oralna kontraceptivna sredstva.

(2) Kontrola kvaliteta ploda

Tehnologije kontrole kvaliteta ploda nastale su u cilju rađanja zdravog potomstva i njihova upotreba ne zavisi od metode začeća. Najrašireniji oblik ove vrste kontrole predstavlja prenatalni skrining koitalno začetih fetusa korišćenjem amniocenteze, ultrazvuk ili testiranje majčinog alfa-fetalnog proteina. Razvoj biomedicinske tehnologije sve više potiskuje prenatalni skrining u preimplantacionu ili embrionalnu fazu razvoja. Eksternalizacijom zametka u fazama pre implantacije moguće je izdvojiti embrionske ćelije u ranoj fazi i dijagnostikovati njihovu genetsku strukturu. Embrioni sa genetskim oštećenjima se često uklanjaju, čime se otklanja potrebu za kasnijom dijagnostikom i abortusom (vidi Savulescu 2007a). Naučnici u oblasti reproduktivne medicine su nagovestili lečenje „oštećenih“ embriona uz pomoć terapijske genetske alteracije (vidi Poulton and Oakeshott 2012). Ovakav razvoj potencijalno otvara vrata i drugim intervencijama, uključujući neterapeutsko poboljšanje karakteristika potomstva (vidi Robertson 2003, 2008). Specifičan aspekt kontrole kvaliteta ploda predstavlja polna preselekcija koja ima za cilj stvaranje deteta željenog pola odabirom ili davanjem prednosti tipu sperme koja će služiti za oplodnju jajne ćelije (sperma koja nosi X hromozom za ženski pol, a Y hromozom za muški pol).³

³ Postoje određene pretpostavke o razlici između sperme sa X i Y hromozomima. Pretpostavlja se da je sperma sa X hromozomima gušća, sporija i inhibirana alkalnom sredinom, dok sperma sa Y hromozomima brže odumire, brojnija je u ejakulatu i usporena kiselim sredinom. U kontekstu ovih razlika razvijene su specifične procedure koje uključuju razdvajanje sperme u staklenom cilindru koji sadrži protein serum albumin. Sperma se izdvaja na površini, a pokretljiviji spermatozoidi koji nose Y hromozom trebalo bi efikasnije da plivaju kroz guste slojeve albumina. Ti spermatozoidi se zatim sakupljaju i koriste pri veštačkoj i *in vitro* oplodnji ukoliko je željeni pol deteta muški. Druge metode polne preselekcije zasnivaju se na razdvajanju sperme koja nosi X i Y hromozome u centrifugalnom polju (zahvaljujući razlici u gustini) ili električnom polju (zahvaljujući razlikama u električnom naboju). Osim pomenutih kliničkih metoda, predlagane su brojne procedure koje se mogu koristiti u kućnim uslovima. Često se primenjuje „tempiranje“ odnosa u skladu sa promenama u pH vrednosti reproduktivnog trakta žene, a zasniva se na verovanju da će sperma koja nosi X hromozome lakše preživeti u kiselom sredini koja postoji pred ovulaciju, dok će sperma sa Y hromozomima pre opstati u alkalnoj sredini tokom ovulacije. Budući razvoj na ovom polju mogao bi uključiti upotrebu pilule za muškarce koja bi izmenila razmeru sperme koja nosi X i Y hromozome i pilule za žene koja bi izmenila fiziološke uslove njenog reproduktivnog sistema, kako bi se omogućio opstanak jedne ili druge vrste sperme (Kaplan and Kaplan 1992: 29).

(3) Lečenje neplodnosti

Najkontroverzniji aspekt „tehnološko-reproduktivne revolucije“ predstavlja lečenje neplodnosti metodama asistirane reprodukcije. Ove metode se dele u dve kategorije (vidi Kaplan and Kaplan 1992: 22). U prvu kategoriju spadaju metode u okviru kojih se koriste gameti oba supružnika/partnera, čime ne dolazi do razdvajanja genetskih, gestacionih i socijalnih odnosa roditelja sa potomkom, kao u slučaju *in vitro* oplodnje upotrebom gameta oba supružnika/partnera, kao i veštačke oplodnje upotrebom supružnikove/partnerove sperme. U drugu kategoriju spadaju metode čijom upotrebom dolazi do razdvajanja kategorija genetskih, gestacionih i socijalnih odnosa roditelja sa potomkom, kao u slučaju veštačke oplodnje spermom donora, *in vitro* oplodnje pomoću donirane jajne ćelije, *in vitro* oplodnje spermom donora, prenosom embriona nastalog doniranim gametima i praksom surogat materinstva. Predstavljene metode, kombinovane na različite načine, čine osnov asistirane reprodukcije.

(3a) Veštačka oplodnja

Veštačka oplodnja (artificijelna inseminacija) predstavlja metodu asistirane reprodukcije sa najrasprostranjenijom upotrebom u savremenom svetu. Podrazumeva relativno jednostavnu proceduru pribavljanja sperme koja se mehanički smešta u vaginu, blizu grlića materice. Prvi zabeleženi slučaj veštačke oplodnje obavljene uz pomoć sperme supruža (AIH) datira iz 1790. godine (Corea 2005: 64). Veštačka oplodnja spermom donora (AID), u situaciji kada sperma potiče od muškarca koji nije suprug ili partner žene koja podleže proceduri prvi put je zabeležena 1884. godine (Peterson 2005: 280). Sa biološkog stanovišta je nebitno da li je sperma korišćena za veštačku oplodnju suprugova ili potiče od donora. U većini slučajeva veštačke oplodnje koristi se sperma supruža, ukoliko nema narušenu sposobnost oplodnje jajne ćelije i ukoliko se ne sumnja da nosi bilo kakve nasledne poremećaje. Veštačka oplodnja može pomoći muškarcu sa niskim brojem spermatozoida na način uzimanja više uzoraka ejakulata i stvaranja koncentrisanog uzorka za oplodnju (Greil 2002). Prednosti veštačke oplodnje podrazumevaju bezbednost, jednostavnost procedure i njenu finansijsku pristupačnost u odnosu na druge metode asistirane reprodukcije. Kao najvažnija karakteristika procesa veštačke oplodnje spermom partnera ili supružnika ističe se činjenica da i muškarac i žena ostvaruju genetsku vezu sa detetom (Jackson 2001; Shanley 2001; Rivière 1985).

Veštačka oplodnja spermom donora (AID) koristi se u slučajevima kada muškarac ne proizvodi spermu, kada je broj spermatozoida prenizak za efikasno uzimanje uzorka, kada

postoji nepodudarnost u rH faktoru ili antitelima između partnera ili ukoliko muškarac ima ozbiljan nasledni poremećaj. Veštačka oplodnja spermom donora se takođe sve češće koristi među ženama koje žele da začnu dete bez partnera, iako mnogi lekari pokazuju otpor pri obavljanju ove proceduru (Levine 2008; Hanson 2001). Odobrena procedura za donorsku oplodnju izvodi se od strane lekara koji pribavlja spermom iz ovlašćene banke sperme i obavlja oplodnju uz pristanak žene i njenog partnera. Banke sperme pribavljaju spermom od muškaraca koji primaju određenu finansijsku nadoknadu po ejakulatu. Donori sperme su gotovo uvek anonimni i nemaju pravne obaveze ili dužnosti u odnosu na rezultujuće potomke (Becker 2002; Shanley 2001).

Veštačka oplodnja pomoću skladištenih ili prikupljenih uzoraka sperme u velikoj meri zavisi od tehnike krioprezervacije, odnosno, prezervacije pomoću zaleđivanja. Zaleđivanje bioloških uzoraka koji sadrže ćelije pokazalo se problematičnim usled formiranja leda prilikom zamrzavanja i degeneracije uzoraka prilikom odleđivanja (Shanley 2001: 83). Danas se koriste efikasnije tehnike na bazi tečnog azota.⁴ Krioprezervacija sperme dovela je do rasprostranjenosti banke sperme i mogućnosti prenosa sperme u velikim vremenskim i prostornim razdaljinama. Takođe omogućuje muškarcu da uskladišti spermom ukoliko u budućnosti očekuje nebezbedne radne uslove, hemoterapiju ili druga stanja koja mogu narušiti njegovu plodnost (Robertson 2008).

(3b) *In vitro* oplodnja

In vitro oplodnja ili vantelesna oplodnja predstavlja kompleksnu i delikatnu proceduru pomoću koje nastaju „deca iz epruvete“ (Singer and Wells 1983: 192). *In vitro* bukvalno znači „u staklu“ i implicira spajanje sperme i jajne ćelije van tela, obično u staklenoj Petrijevoj posudi. Prva uspešna *in vitro* oplodnja kojom su rukovodili fiziolog Robert Edwards i ginekolog Patrik Steptou (vidi Harris 1983: 217) rezultovala je rođenjem Luize Džoj Brau 1978. godine u Velikoj Britaniji (vidi Ikemoto 2009: 766). Kako se u slučaju *in vitro* oplodnje oplodnja odvija van tela žene, neophodno je pobrinuti se da biološki materijal preživi u stranoj sredini, kao i izvesti uspešnu koordinaciju brojnih aspekata procesa vezanih za ovu proceduru (vidi Edwards 1974, 1985). Ključ uspešnosti *in vitro* oplodnje leži u vremenskoj preciznosti. Jajne ćelije se moraju preuzeti kada su zrele, ali pre procesa prirodnog pucanja

⁴ Krioprezervacija na bazi tečnog azota podrazumeva skladištenje sperme u maloj bočici koja se uranja u tečni azot i hladi prvo do temperature od -60 °C, a zatim do temperature -126.7 °C nakon čega može biti skladištena na neodređeno vreme. Stopa održanja sperme koja se leđi, a zatim odleđuje u proseku iznosi 67% (Kaplan and Kaplan 1992: 24). Pojedini teoretičari izneli su drugačiji podatak o stopi održivosti sperme (vidi Dawson and Singer 1990: 167).

folikula. Potrebno je prikupiti spermu i kombinovati je sa jajnom ćelijom. Poslednje, žena mora biti hormonski pripremljena da primi embrion u procesu razvoju.

Izdvajanje jajne ćelije se često olakšava regulisanjem i pospešivanjem sazrevanja folikula i ovulacije putem hormonskog tretmana. Hormonski lekovi se koriste za stimulaciju sazrevanja folikula u željenom trenutku i u većem broju nego prilikom prirodnog procesa (van Balen and Inhorn 2002: 14). Jajne ćelije su ranije najčešće izdvajane metodom laparoskopije. Tokom navedene procedure, žena se stavlja pod totalnu anesteziju, nakon čega se pravi rez na abdomenu, blizu pupka. Laparoskop, duga, tanka fiberoptička cev koja omogućava sagledanje unutrašnjosti tela, uvlači se i navodi kroz trbušnu duplju ka jajnicima. Kroz drugi rez, duga, šuplja dvostruka igla za aspiraciju upotrebljava se za punkтуру folikule, sukciju tečnosti i sazrelih jajnih ćelija (Shanley 2001: 84-85; Edwards 1974: 419). Procedura traje oko 30 minuta. Laparoskopija je danas mahom zamenjena ultrazvučnom procedurom koja podrazumeva upotrebu igle navođene ultrazvukom koja se uvlači kroz vaginu i pomoću koje se vrši aspiracija jajnih ćelija. Za ovu noviju nehiruršku proceduru potrebna je samo lokalna anestezija (Shanley 2001: 85). Tečnost iz folikule se nakon izdvajanja ispituje kako bi se utvrdilo prisustvo jajnih ćelija i odbacile oštećene ili neadekvatno formirane jajne ćelije. Ovaj korak je neophodan iz razloga što zrele folikule često ne daju zrele jajne ćelije. Ukoliko se izdvoji jedna ili više jajnih ćelija, one se odmah ispiraju i smeštaju u petrijeve posude u rastvor hranljivih materija, nakon čega se prenose u inkubator na četiri do osam sati kako bi počela deoba ćelija (Kaplan and Kaplan 1992: 25).

Iako lekari najviše pažnje posvećuju izdvajanju i inkubaciji jajnih ćelija, sperma takođe zahteva posebnu proceduru pripreme za *in vitro* oplodnju. Nakon pribavljanja uzorka, sperma se najpre odvaja od semene tečnosti, ispira, a zatim koncentriše procesom centrifugiranja (Shanley 2001: 86). Ispiranje simulira uslove na koje sperma nailazi pri prolasku kroz reproduktivni trakt žene, kada se uklanjaju različite komponente i pomaže kapacitacija (Edwards 1985: 420). Koncentrisan uzorak sperme smešta se u podlogu za kultivisanje i inkubira sat vremena. Najaktivnija sperma pliva ka gornjem sloju podloge i koristi se za oplodnju (Kaplan and Kaplan 1992: 25).

Sama oplodnja odvija se u petrijevoj posudi. Jajne ćelije se vade iz inkubatora i smeštaju u zasebne posude. Na jajnu ćeliju se pipetom kaplje nekoliko kapi visoko koncentrisanog uzorka sperme nakon čega se sve smešta u inkubator. Ukoliko je proces uspešan oplodnja će se dogoditi u naredna 24 sata (Kaplan and Kaplan 1992: 26). Razvoj embriona van materice je od ključne važnosti za uspešnost *in vitro* oplodnje. Ukoliko se embrion smesti u matericu prerano ili prekasno, neće doći do implantacije. Dok je embrion u

inkubatoru, ženi se daju injekcije progesterona kako bi se materica pripremila za implantaciju (Jackson 2001). Dva dana nakon oplodnje, konceptus razvija dve do osam ćelija i u tom stadijumu je spreman za prenos u matericu.⁵ Implantacija najbolje uspeva kada se u matericu smesti nekoliko embriona, optimalno ne više od četiri, usled čega može doći do višefetalne trudnoće i potrebe za selektivnom redukcijom (Robertson 1994: 99).

U cilju olakšanja *in vitro* procedure za buduću majku, kao i uvećanja stope uspešnosti, razvijene su dve varijacije *in vitro* procedure (vidi Robertson 1994: 99): intratubarni transfer gameta (GIFT) i intracitoplazmatska injekcija spermatozoida (ICSI). U slučaju intratubarnog transfera gameta (GIFT) jajne ćelije se izdvajaju na isti način kao i u standardnoj *in vitro* proceduri, ali se oprema ne uklanja. Jajne ćelije se mešaju sa koncentrisanim uzorkom sperme i smeštaju natrag u jajovod (Haynes and Miller 2005: 6). Prednosti GIFT procedure u odnosu na standardnu *in vitro* proceduru leže u činjenici da se sperma i jajna ćelija spajaju i razvijaju u prirodnoj sredini, procedura traje samo jedan dan, a finansijski troškovi koje podnose potencijalni roditelji su niži u odnosu na standardnu *in vitro* oplodnju. Intracitoplazmatska injekcija spermatozoida (ICSI) predstavlja oblik *in vitro* oplodnje koji podrazumeva tehnike mikromanipulacije gde se u laboratorijskim uslovima jedan spermatozoid ubrizgava direktno u jajnu ćeliju, u nadi da će se pobošljati ishod oplodnje, naročito u ozbiljnim slučajevima muškog faktora steriliteta (van Balen and Inhorn 2002: 13; Haynes and Miller 2005: 7). U većini „ekstremnih“ slučajeva muškog steriliteta u kojima nema prisustva sperme u ejakulatu, mikrohirurška epididimalna aspiracija (MESA) i ekstrakcija spermatozoida iz testisa (TESE) predstavljaju sredstva invazivnog izdvajanja sperme iz testisa u svrhu sprovođenja ICSI procedure (van Balen and Inhorn 2002: 13-14; vidi i Inhorn 2004: 173).

Stopa uspešnosti *in vitro* oplodnje, ili ono što se često naziva „stopa donošenja dece kući“ na najboljim klinikama na Zapadu iznosi u proseku između 20% i 27% po ciklusu (Thompson 2005: 2).

(3c) Doniranje jajnih ćelija, transfer embriona i zamrzavanje embriona

Veliki broj procedura asistirane reprodukcije koristiti se u kombinaciji sa *in vitro* oplodnjom. Jedna od njih je doniranje jajnih ćelija koje podrazumeva uzimanje jajnih ćelija jedne žene i implantaciju u telo druge. Doniranje jajnih ćelija može biti korisno za žene čiji su jajnici oštećeni, ali čija je materica sposobna za normalno funkcionisanje i iznošenje trudnoće.

⁵ Prilikom prenosa embriona, žena zauzima ležeći položaj licem nadole i savija kolena uz grudi jer se smatra da takav položaj omogućava najmanje izlaganje embriona smetnjama. Embrion se zatim smešta u matericu pomoću dugog katetera kroz vaginu i grlić materice, nakon čega žena leži na stomaku i miruje četiri sata kako bi povećala verovatnoću implantacije (Kaplan and Kaplan 1992: 26).

Doniranje jajnih ćelija zahteva temeljnu hormonsku regulaciju. Usled nemogućnosti brzog zamrzavanja jajnih ćelija i embriona, ciklusi dve žene moraju se uskladiti kako bi žena koja je donor ovulirala u vreme kada je druga žena spremna da primi jajnu ćeliju. Privlačnost ove tehnologije leži u činjenici da žena, iako neće biti genetska majka deteta, može biti njegov gestacioni i socijalni roditelj (Inhorn and Birenbaum-Carmeli 2008).

Transfer embriona podrazumeva transfer oplođene jajne ćelije u razvoju pre implantacije iz tela jedne žene u telo druge. Transfer embriona može biti od koristi ženama sa jajnicima koji normalno funkcionišu, ali sa problemima sa matericom, odnosno, problemima sa iznošenjem trudnoće (Jackson 2001). Partneri/supružnici mogu inicirati oplodnju prirodno ili putem veštačke oplodnje, nakon čega se embrion prenosi u matericu surogat majke. Druga žena (surogat majka) nosi embrion i rađa dete. Embrion se uklanja iz tela donora tehnikom lavaže ili ispiranja materice rastvorom koji se unosi i izbacuje pomoću katetera. Iako je transfer embriona znatno jednostavniji od *in vitro* oplodnje iz razloga što se može izvršiti u lekarskoj ordinaciji bez anestezije i hirurških procedura, ciklusi dve žene moraju se uskladiti, a lavaža povećava rizik od infekcije materice (Kaplan and Kaplan 1992: 27).

Zamrzavanje embriona nosi brojne tehnološke prednosti. Prvo uspešno rođenje deteta korišćenjem pomenute metode dogodilo se 1983. godine od strane pacijentkinje iz Australije koja je najpre imala pobačaj nakon pokušaja *in vitro* oplodnje, ali je nakon pobačaja imala uspešan porođaj zahvaljujući implantaciji embriona koji je na njen zahtev zamrznut iz mera predostrožnosti tokom inicijalnog pokušaja *in vitro* oplodnje (Kaplan and Kaplan 1992: 27). Razvoj mogućnosti zamrzavanja i kasnijeg odmrzavanja embriona „oslobađa“ *in vitro* proces i prenos embriona određenih vremenskih ograničenja. U ovom slučaju transfer embriona ne zahteva usklađivanje ciklusa dve žene (Singer and Wells 1983: 192). Takođe, moguće je skladištiti embrione za potrebe višestrukih pokušaja implantacije bez potrebe za ponovnim izdvajanjem jajnih ćelija, ili u svrhu buduće zaštite od potencijalnog oštećenja reproduktivnih organa (Dawson and Singer 1990: 167; Robertson 1994: 99-100).

(3d) Surogat materinstvo

Praksa surogat materinstva u svom komercijalnom obliku podrazumeva „iznajmljivanje“ reproduktivnih kapaciteta žene koja iznosi trudnoću za par ili osobu koja je angažovala za tu uslugu (Markens 2007; Twine 2011). Dva osnovna oblika surogatstva su tradicionalno surogatstvo i gestaciono surogatstvo, od kojih svaki oblik implicira specifičnu vezu surogat majke sa detetom koje nosi, kao i specifičnu genetsku, gestacionu/biološku i socijalnu vezu osoba koje su angažovale surogat majku sa nastalim detetom (Twine 2011: 10-

11). Konkretno, tradicionalno surogatstvo je stariji oblik surogatstva i podrazumeva da surogat majka obezbeđuje jajnu ćeliju za oplodnju, kao i da iznosi trudnoću za par ili osobu koja ju je angažovala (Kaplan and Kaplan 1992: 27-28). U ovom obliku surogatstva, surogat majka ima genetsku i gestacionu/biološku vezu sa detetom koje nosi. Takođe, priznata je kao zakonska majka deteta do momenta odricanja od deteta i usvajanja detete od strane para ili osobe koja je inicirala surogat aranžman. U postupku surogatstva, surogat majka najčešće podleže veštačkoj oplodnji upotrebom sperme muškarca koji nije njen suprug, ali pri inicijalnom sklapanju ugovora izražava saglasnost sa predajom deteta nakon rođenja strankama koje su je angažovale (Ragoné 1996; Levine 2003; up. Fox 1988, 1993). Surogat materinstvo ove vrste ne mora uključivati veštačku oplodnju, mada je najčešće uključuje. Surogat majka i muškarac mogu imati seksualni odnos, iako takav postupak pokreće pitanje preljube.

Gestaciono surogatstvo je popularniji i uobičajeniji oblik surogatstva u kojem surogat majka nema genetsku vezu sa detetom koje nosi, ali ostvaruje gestacionu/biološku vezu sa detetom (Twine 2011: 11). Gestaciono surogatstvo omogućava neplodnim parovima da imaju decu putem transfera embriona sačinjenog od njihovih jajnih ćelija i sperme u surogat majku. Ovaj oblik surogatstva je karakterističan za situacije u kojima žena nema problema sa funkcionisanjem jajnika, ali ima problema vezanih za funkcionisanje materice i iznošenje trudnoće.⁶

Ugovor o angažovanju surogat majke uglavnom sačinjava advokat ili broker koji povezuje parove i pojedince sa surogat majkama, angažuje psihologa u cilju ispitivanja psihološke i fizičke podobnosti surogat majke i nadgleda sam proces (Robertson 1994).⁷ Naknade koje se isplaćuju advokatu ili brokeru znatno variraju. Kompenzacija za iznošenje trudnoće surogat majke takođe znatno varira u zavisnosti od zemlje u kojoj se surogatstvo organizuje, da li je u pitanju gestaciono ili tradicionalno surogatstvo, da li je u pitanju višeploidna trudnoća, kojom metodom asistiranje reprodukcije dolazi do začeća surogat majke,

⁶ Pojedini teoretičari (vidi Singer and Wells 1984) drugačije su imenovali vrste surogatstva. Piter Singer i Din Vels prepoznaju potpuno i delimično surogatstvo. Pri delimičnom surogatstvu, neplodni par angažuje ženu koja prihvata da jedna njena jajna ćelija bude oplodena spermom muškarca iz tog para i da iznese trudnoću. Surogat majka stoga daje genetski i gestacioni doprinos detetu. Nasuprot tome, potpunim surogatstvom se dobija dete koje je nastalo od genetskog materijala oba člana para koji angažuje surogat majku za iznošenje trudnoće (Singer and Wells 1984).

⁷ Postoje otvoreni i zatvoreni tip programa surogatstva (vidi Ragoné 1996). U otvorenom tipu programa surogat majka i par učestvuju u procesu međusobnog odabira i stupaju u interakciju koja traje tokom čitavog procesa oplodnje i trudnoće. U zatvorenom tipu programa parovi biraju surogat majku na osnovu ponuđenih biografskih i medicinskih podataka, kao i fotografije surogat majke i nakon rođenja deteta sastaju se sa surogat majkom samo kako bi pokrenuli proces usvojenja (Ragoné 1996: 353).

kao i da li se plaćaju troškovi psihološke podrške surogat majci, troškovi životnog osiguranja i drugi vanmedicinski troškovi koji prate trudnoću (Markens 2007). Ukupni troškovi surogat trudnoće mogu se kretati u rasponu od 30000 dolara i 150000 dolara (Twine 2011: 34). Postoje i slučajevi nekomercijalnog surogat materinstva bez ugovora i nadoknade koji spadaju u altruističko surogatstvo, a karakteristični su za slučajeve kada sestra donira jajnu ćeliju svojoj sestri ili iznese trudnoću za svoju sestru/brata, ili kada majka donira jajnu ćeliju svojoj kćerki ili iznese trudnoću za svoju kćerku/sina (Anleu 1990).

(4) Korišćenje reproduktivnih kapaciteta u nereproduktivne svrhe

Tehnološko-reproduktivnu revoluciju karakteriše uvećana tendencija korišćenja reproduktivnih kapaciteta u nereproduktivne svrhe, u cilju stvaranje embriona i fetusa koji će služiti kao izvori tkiva za transplantaciju ili istraživanje (vidi Casper 1994; Ikemoto 2009; Johnston 2006; Singer and Dawson 1988; Robertson 1994, 2004, 2006; Savulescu 1999, 2002, 2007; Savulescu and Kahane 2009; Harris 1983, 2007, 2013). Najveću pažnju javnosti u ovoj oblasti istraživanja privukla je problematika korišćenje ćelija fetalnog tkiva u lečenju Parkinsonove i Alchajmerove bolesti, dijabetesa i drugih stanja, iz razloga što procedura lečenja ovim putem nalaže vršenje abortusa kako bi se obezbedilo fetalno tkivo. Dodatne kontroverze inicirane su etički problematičnom praksom u slučaju kada se roditelji svojevolumno odluče na začecje kako bi dete nakon rođenja „poslužilo“ kao donor koštane srži za već postojeće dete istih roditelja koje pati od leukemije (Robertson 1994: 11).

1.2. Kompetitivni koncepti porodice i pluralitet porodičnih formi

Teoretičari i istraživači porodice su mahom saglasni u stavu da je savremena nuklearna porodica na udaru brojnih društvenih promena koje transformišu njene funkcije i strukturu.⁸ Ovaj konsenzus nadilazi podelu teoretičara na one koji daju optimističnu interpretaciju ovih promena (vidi Giddens 1992; Edwards 1991; Segalan 2009; Macklin 1980; Bauman 2009) i one koji su pesimistični u sagledavanju uticaja globalnih društvenih tokova na porodični život (vidi Beck 2001; Castells 2003; Scanzoni *et al.* 1989). (Pre)oblikovanje nuklearne porodice u kontekstu globalnih društvenih promena karakteriše „labavost“ unutarporodičnih odnosa,

⁸ Nuklearna ili konjugalna porodica je izraz koji se koristi za opis porodice koju čine (bračni) par odraslih sa biološkom ili usvojenom decom. Emil Dirkem je izrazom konjugalna porodica želeo da ukaže na bračnu dijadu kao oslonac moderne porodice i rezultat srodničkog „sužavanja“ porodične forme. Talkot Parsons (Parsons 1955) je izrazom nuklearna porodica nastojao da istakne bitne osobine savremene američke porodice koju je posmatrao kao samostalnu i „izolovanu“ u odnosu na sve druge srodničke linije. Parsons je posebno isticao funkcionalnu efikasnost nuklearne porodice kao uslov za ostvarenje socioekonomske i prostorne pokretljivosti koja odgovara potrebama industrijskog društva (Parsons 1955; vidi i Milić 2007: 417; Tripković 2005).

nedostatak čvrste integracije i strogih hijerarhijskih odnosa, promene u mestu i strukturi autoriteta, izraženost procesa individualizacije, porast razvoda brakova kao i praksa „zamene“ braka kohabitacijom, pojava istopolnih kohabitacija, odvajanje seksualnosti od reprodukcije, slabljenje porodične solidarnosti i promene u konceptu i praksi roditeljstva. Ovo preoblikovanje se na empirijskoj ravni „očitava“ nastajanjem brojnih novih porodičnih formi o kojima se govori u kontekstu pluraliteta porodičnih formi i obrazaca (Cogswell and Sussman 1972; Macklin 1980; Milić 2010; Parsons 1949; Renner 2009; Segalan 2009; Scanzoni and Polonko 1980).

Kada se govori o transformaciji porodice u savremenom društvu pre svega se misli na „sveobuhvatne promene koje su iz korena preoblikovale osnovne komponente koje su definisale porodicu od pojave modernog građanskog društva“ (Milić 2001: 88).⁹ Porodica je kao „stub“ građanskog društva bila mesto ispunjenja svih potreba pojedinaca u ciklusu njihovog životnog ostvarenja, dok je u kulturnom smislu bila nosilac socijalizacije i medijator u procesu prenošenja društvenih vrednosti i normi na potomstvo. Nastaje i kao sfera privatnosti pojedinaca kroz koju opstaju dve bitne moderne odlike porodičnog života - autonomija porodice i individualizacija njenih članova (Levin and Trost 1992).¹⁰ Celovita transformacije ove porodične forme odvijala se u periodu od osamdesetih godina 20. veka do kraja 20. veka, za koji je karakteristično slabljenje konvencionalnog porodičnog obrasca i „kriza“ heteroseksualne porodice (Calhoun 1997). Manuel Kastels (Castells 2003) je navedeni period opisao kao revoluciju u sferi porodičnih odnosa koja prožima sve aspekte porodičnog života. Teren za ovu „revoluciju“ pripremljen je šezdesetih godina 20. veka kada u razvijenim zemljama dolazi do jačanja sekularizma, sve intenzivnijeg ispoljavanja individualizma i potrošačkog životnog stila, postepenog „rastakanja“ patrijarhalnog porodičnog autoriteta, feminističke borbe žena za vlastitu emancipaciju, promena u rodnim odnosima, voljnog odustajanja od rađanja (sociološkog steriliteta), kao i uvećane kontrole nad reproduktivnim procesima. Navedene okolnosti su između ostalog dovele do pada univerzalnosti braka koji se najpre registrovao putem uvećane stope divorcijaliteta, nakon čega je usledio pad nupcijaliteta

⁹ Porodica je proizvod modernog građanskog društva i simbol i temelj njegove postojanosti u okviru kojeg se dešava transformacija i redukcija sastava porodice na neophodni biološki minimum potreban za reprodukciju. Konsolidacija ovog porodičnog obrasca dešava se u periodu od 16. do 18. veka. Krajem 19. veka dolazi do njegovog „procvata“, da bi sredinom 20. veka doživeo univerzalizaciju i širenje na većinu društava i kultura u svetu (Vilić 2011: 25). Socijalizacija dece i emocionalno psihološka podrška koji karakterišu obrasce porodične interakcije postaju osnovne funkcije ove porodice (Bobić 2007: 215-216).

¹⁰ Autonomija porodice se ispoljava kroz njen potencijal da kao nezavisna jedinica pokaže odgovornost prema vlastitim potrebama i odlučuje o svom delovanju i povezivanju sa drugim sličnim grupama i organizovanim društvenim sastavima. Privatnost porodice predstavlja uslov za individualizaciju članova porodice kojima se putem porodične zaštite i resursa omogućava razvoj vlastitih potencijala i ličnog identiteta (Milić 2010:22).

i porast vanbračnih zajednica različitih tipova i starosnih modela (Bobić 2003: 68). Težište porodice pomerilo se sa roditeljstva na partnerstvo što je uticalo na promenu sadržaja braka i porodice.¹¹ Odnos partnera postaje primaran u odnosu na decu i srodničke odnose, dok se brak i partnerski odnosi oslobađaju „društvene tiranije koja instrumentalizuje ljudsku seksualnost“ (Milić 2010: 13-14). Ove krupne demografske promene čine deo dubljih društvenih promena koje su obuhvaćene teorijom „druge demografske tranzicije“ (Kuhar 2009; Lesthaeghe 2010; Bobić i Vukelić 2011; Bobić 2006).¹²

U kontekstu opisanih promena savremene porodice, pojedini teoretičari (vidi Stacey 1990; Gottlieb 1993; Finkler 2001) smatraju da nuklearna porodica više nije primenljiva analitička jedinica iz razloga što ne ostavlja prostor za razne „srodničke mogućnosti“ koje se ne zasnivaju na krvnoj vezi.¹³ Ovi teoretičari ističu da rastanak i razvod stvaraju bogatstvo novih srodničkih veza koje se stalno menjaju i bivaju podložne pregovorima. Kaja Finkler smatra da „postmodernu porodicu druge polovine 20. veka karakteriše neizvesnost, nesigurnost i sumnja“, kao i da je „njena organizacija, poput postmodernizma, raznolika, fluidna i nerešena, ostavljajući prostora za čitav spektar srodničkih odnosa“ (Finkler 2000:

¹¹ Pod pojmom partnerstva (života u paru) podrazumevaju se veoma raznoliki manje ili više trajni odnosi muškaraca i žena utemeljeni na afektivnoj povezanosti partnera (uzajamnom osećanje ljubavi, sreće i zadovoljstva). U literaturi se pojam partnerstva nešto češće povezuje sa izvanbračnim odnosima (Bobić 2003) iako sam kvalitet relacionih veza ne mora da ima bilo kakve veze sa formalnom legitimacijom i u tom smislu predstavlja pojam „čistog odnosa“ (vidi Giddens 1992).

¹² Teorija „druge demografske tranzicije“ je u neposrednoj vezi sa teorijom „prve demografske tranzicije“ i zajedno sa njom implicira krupne postmoderne demografske preobražaje koji se mogu pratiti u komparativnoj perspektivi brojnih razvijenih industrijskih zemalja. „Prva demografska tranzicija“ otpočinje na Zapadu tokom 18. i 19. veka i odnosi se na opadanje visokih nivoa mortaliteta i nataliteta prisutnih u periodu predmodernih društava, kao i na kretanje ka stacionarnom modelu rasta populacije ostvarenog u periodu 1860-1960. godine (Bobić i Vukelić 2011: 151). „Druga demografska tranzicija“ otpočinje šezdesetih godina 20. veka i predstavlja nastavak ranije tendencije kontinuirano niskog fertiliteta (ispod nivoa potrebnog za obnavljanje generacija) i smanjenja stope smrtnosti, kao i produžetka životnog veka i uvećanja proporcije starog stanovništva, čemu su prvenstveno doprineli razvoj moderne medicine i zdravstvenih ustanova. Ključni faktori „druge demografske tranzicije“ leže u promenama u društvenoj strukturi, tehnologiji i kulturi, kao i u porodičnom domenu: „u partnerstvu i roditeljstvu, sa posledicama u vidu pluralizacije životnih stilova, posebno kod mlađih i sredovečnih generacija“ (Bobić i Vukelić 2011: 151). Razlike u tempu i obimu procesa koji karakterišu prvu i drugu demografsku tranziciju odlikavaju disparitete među zemljama u prethodno pređenom razvojnom putu (Bobić i Vukelić 2011; vidi i Lesthaeghe 2010).

¹³ U studiji o američkoj porodici (Stacey 1990) Stejsi opisuje revoluciju u porodičnom životu koja je nastala usled raznih društvenih i ekonomskih promena u američkom društvu. Te promene dovele su do smene prototipa porodice koja je uključivala samostalna domaćinstva sa komplementarnim ulogama muškaraca i žena, na čije mesto dolaze raznolike porodične forme. Te alternative koje Stejsi opisuje kao „postmoderne“, postale su redovna pojava. One uključuju porodice na čelu sa nevenčanim ili razvedenim majkama, nevenčane parove koji podižu decu i gej i lezbijske porodice. Iako ideja o alternativnim brakovima i porodicama od skoro privlači više pažnje, alternativne srodničke prakse postojale su u svim vremenima. Činjenica da je etnografska, kroskulturalna literatura o ovim praksama retka verovatno je uzrokovana ranijim fokusom na normativno i konvencionalno, na društvenim sistemima i strukturama, kao i muškoj perspektivi (Stacey 1990: 72).

36).¹⁴ Porodica sve više postaje grupa koja se zasniva na izboru (kao u slučaju porodice samohranih roditelja, usvojeničkih i istopolnih porodica), pre nego na biogenetskim vezama (Hayden 1995; Dunne 2000; Weston 1991, 1993).¹⁵

Pređene karakteristike transformacije savremene porodice govore u prilog tome da teorijski diskurs o porodici treba voditi u pravcu razmišljanja o porodici „u množini“. Sa druge strane, potreba i zahtev za uvažavanjem raznovrsnih porodičnih aranžmana nameću problem (teorijske i empirijske prirode) formulisanja jednoobrazne, opšteprihvaćene i sveobuhvatne definicije višedimenzionalnog pojma porodice (vidi Bilinović i Grujić 2014: 349). Definijska dilema prisutna je ne samo među društvenim teoretičarima i istraživačima u oblasti porodice, već i unutar opšte populacije. U empirijskoj studiji na temu porodice Jan Trost (Trost 1990) ukazala je na poteškoće i raznolikosti koje se uočavaju kod ljudi prilikom odlučivanja ko se može označiti, kao i koga treba označiti kao člana porodice. Za pojedine ispitanike u uzorku, porodica se sastojala samo od članova najuže nuklearne porodice, dok su drugi pojmom porodice obuhvatali širi spektar daljih i bližih srodnika.

Većina teoretičara smatra da univerzalna definicija porodice nije moguća (vidi Edwards 1991; Stacey 1990, 1993; Fine 1993; Rao 1996; Robertson 1996a; Segalan 2009; Bogenschneider 2002; Renner 2009; Goody 1982) ili da se o porodici može razgovarati isključivo u odnosu na kategorije definicija ili situacione okolnosti (Trost 1990; Levin and Trost 1992; Zimmerman 1995). Pristupi koje društveni teoretičari primenjuju pri pokušaju definisanja porodice, kao i kriterijumi definisanja kreću se od veoma specifičnih do veoma opštih, od teorijskih do praktičnih i od kulturno determinisanih do interkulturnih.

Porodica je u biološkom i strukturnom smislu najčešće definisana kroz prisustvo dve ili više osoba povezanih srodstvom, brakom ili usvajanjem. Prema definicijama porodice koje ne akcentuju generacijske i krvne veze, porodica se sastoji od dve ili više osoba povezanih zajedničkim očekivanjem emocionalne i materijalne podrške i kontinuiranom negom i brigom bez obzira na životni i stambeni aranžman (Zimmerman 1995: 15). Fenomenološke definicije su „fleksibilnije i apstraktnije“ u definisanju pojma porodice (vidi Stacey 1993) i unutar njih

¹⁴ Gidens ističe da srodstvo u premodernim društvima omogućava stvaranje mreže pouzdanih socijalnih konekcija koje, u teoriji, a veoma često i u praksi, formiraju medijum za uspostavljanje poverljivih odnosa (Gidens 1998: 102). U modernim društvima, veze od poverenja zamenili su prijateljstvo i seksualna intimnost kao sredstva stabilizacije društvenih veza (Gidens 1998: 103), dok se čvrste srodničke i porodične veze obično tretiraju kao obeležje određenog etniciteta i tradicionalizma (Finkler 2001: 237).

¹⁵ Pojedini teoretičari (vidi Segalan 1986; Shorter, navedeno prema Finkler 2001) smatraju da su porodični i srodnički odnosi i dalje izuzetno istrajni i jaki. Ispitujući podatke na nivou Evrope, Segalan sugerise da su porodične i srodničke veze možda jače nego pre. Ona vidi porodicu kao „snažnu, utočište i poseban centar pažnje za naša osećanja“ (Segalan 1986: 2) i tvrdi da su odnosi unutar porodice i među bliskim srodnicima ojačali. Iz Segalanine perspektive, kriza počiva u društvu, a ne u porodici.

se često ističe složen skup emocija, iskustava, obrazaca ponašanja, aspiracija, vrednosti i pravila nasleđivanja. Strukturne definicije specificuju članstvo u porodici prema određenim karakteristikama kao što su krvna veza, odnosno biološko srodstvo i priznata zakonska veza, dok funkcionalne definicije akcentuju funkcije koje obavljaju članovi porodice, kao što su socijalizacija dece, deljenje ekonomskih resursa i briga za mlade, starije i bolesne (Bogenschneider 2002: 27). Statistička definicija porodice koristi se za popisne i populacijsko-statističke potrebe i preporučena je od strane ekonomske komisije Ujedinjenih Nacija za Evropu koja definiše porodicu kao „dve ili više osoba koje žive u zajedničkom domaćinstvu i koje su među sobom povezane bilo bračnom vezom, kohabitacijom ili roditeljskim odnosom“ (Keilman, navedeno prema Renner 2009: 31). Sociološke definicije porodice stavljaju akcenat na roditeljski odnos kao socijalni odnos i naglašavaju da je u pitanju najmanje dvogeneracijska zajednica i društvena institucija koja brine o detetu/deci (Segalan 2009; Milić 2010).

Teorijski problemi vezani za definisanje pojma porodice naveli su pojedine teoretičare da se prilikom definisanja pozivaju na šire i inkluzivnije pojmove kao što su „bliske veze“ i društvena grupa. Bliska veza definiše se kao jaka, česta i raznolika međuzavisnost koja traje tokom dužeg vremenskog perioda (Harvey and Pauwels 1999: 93). Iako se može primeniti na većinu porodica, opšti pojam bliske veze ne može važiti za sve porodice, kao u slučaju kada je roditelj odsutan ili ne želi da bude prisutan. Pojam takođe uključuje druge osobe koje nisu deo porodice, kao što su prijatelji i kolege. Porodica se često posmatra i kao oblik društvene grupe (Strodtbeck 1954; Murrell and Stachowiak 1965; Sprey 1969; Handel 1977; Tallman 1970) iako se umnogome razlikuje u poređenju sa drugim društvenim grupama - pripadanje porodici je mahom nevoljno i „unapred propisano“, porodične veze su izuzetno trajne i imaju visok stepen kontinuiteta, emocionalne veze među članovima porodice su jake, obično postoji zajednička porodična paradigma ili pogled na svet i često postoji biološka povezanost članova koja nije prisutna u drugim društvenim grupama (Walters 1982).

Inkluzivne definicije pretenduju na toliku širinu u opsegu da dozvoljavaju sva subjektivna viđenje porodice. Džejms Holstin i Džaber Gubrijum (Holstein and Gubrium 1995) daju primer inkluzivne definicije porodice koristeći fenomenološko i etnometodološko teorijsko stanovište. Prema ovim teoretičarima, porodica uključuje perspektivu svakog pojedinca o tome ko su njegovi srodnici. U sličnom kontekstu, inkluzivna definicija porodice izložena od strane Barbare Rothberg i Den Vajnštajn naglašava da je „sazvežđe porodice ograničeno samo kreativnošću učesnika“ (Rothberg and Weinstein 1966: 57). Time porodica

postaje otelotvorenje svega što pojedinac smatra porodicom ili bilo šta što pojedinac želi da ona bude.

Uprkos činjenici da su inkluzivne definicije porodice izuzetno opšte i da „pokrivaju“ gotovo sve „konfiguracije porodica“, u isti mah su veoma neodređene što znatno otežava istraživačku praksu. Navedena okolnost je motivisala teoretičare porodice da se okrenu definicijama koje se zasnivaju na određenom teorijskom stanovištu i fokusiraju na sličnosti među porodicama, time omogućujući kako teorijska, tako i uporedna empirijska istraživanje. Zasnivanje definicije porodice na teorijskom stanovištu implicira da će se definicija porodice razlikovati u zavisnosti od specifičnog teorijskog stanovišta. Konkretno, u teoriji simboličkog interakcionizma porodica je definisana kao jedinica ličnosti koje su u interakciji (Burr 1973), dok je u feminističkoj teoriji porodica definisana kao centralna institucija reprodukcije ugnjetavanja (White and Klein 2008: 225). Sa druge strane, većina teorijskih stanovišta nije eksplicitno okrenuta ka definisanju porodice. Prema Dejvidu Klajnu i Džejsmu Vajtu (White and Klein 2008: 122) razvojna teorija porodice je jedina teorija u kojoj je fokus izričito na porodici. Prema toj teoriji, članovi porodice zauzimaju društveno definisane uloge (npr., majka, kćerka, otac ili sin) koje se menjaju tokom vremena, ujedno prolazeći kroz faze kao što su suživot, rađanje, razvod, novi brak ili smrt (White 1991).

Strukturalfunkcionalista Talkot Parson (Parsons 1943, 1955) analizirao je razvoj porodice putem opštijih definicija porodice koje se mogu primeniti na sve članove društva. Prema Parsonsu, osoba se rađa u okviru svoje biološke porodice, odnosno „porodice porekla“. Ukoliko se osoba odgaja i odrasta u toj porodici, ona postaje njena „porodica opredeljenja“. Međutim, usled razvoda braka ili situacije u kojoj se dete preda na usvajanje, „nova“ porodica deteta postaje njegova porodica opredeljenja. Napuštanjem te porodice radi sklapanja braka ili suživota, osoba postaje deo „porodice prokreacije“ (Parsons 1943: 22-25). Ovaj termin je donekle zastareo iz razloga što prokreacija ne mora biti sastavni deo veze. Sa prelaskom iz „porodice porekla“ ili „porodice opredeljenja“ u „porodicu prokreacije“, izvorna nuklearna porodica date osobe ili članovi njene najuže porodice postaju deo njene grupe srodnika ili proširene porodice, dok novi partner i/ili dete postaju deo nove nuklearne porodice.

Pored činjenice da su teorijske definicije veoma važne za potrebe istraživanja, konceptualni pristupi nisu sami po sebi tačni ili netačni već su pre skup pretpostavki kojima se ispituju društvene pojave (Munro and Munro 1995: 552) i ne moraju biti primenljivi na sve situacije ili kulture. Praktične ili situacione definicije porodice mogu se pokazati kao adekvatnije u određenim okolnostima i pod određenim uslovima. Teorijske definicije usmeravaju istraživanje, dok su situacione definicije pogodne u kontekstu prakse i

predstavljaju radnu terminologiju. Situacione definicije se koriste za opis posebnih vrsta porodica u specifičnim situacijama u kojima se oblik porodice menja, a novi oblik porodice mora nastati kako bi se zaštitili oni koji se nalaze unutar porodice, najčešće deca (Bogensneider 2002). Jedan od primera upotrebe situacione definicije porodice jeste pri radu sa porodicama unutar kojih postoji zloupotreba alkohola. U ovim slučajevima, druge osobe koje nisu u srodničkoj vezi sa detetom mogu postati fiktivni srodnici koji odgovaraju na potrebe deteta i doprinose njegovoj dobrobiti. Još jedan primer situacione definicije porodice evidentan je u slučaju izraelskog kibuca u prošlosti, unutar kojeg su decu u grupnom okruženju odgajali i ljudi koji nisu njihovi biološki roditelji (vidi Spiro 1954). Od kraja 20. veka u većem delu modernih i postmodernih društava upotrebljavaju se normativne definicije porodice koje obuhvataju porodice sa makar jednim roditeljem i jednim detetom (Munro and Munro 1995; Reiss 1965; Levin and Trost 1992; Rothberg and Weinstein 1966). Deca u ovakvim porodicama nisu nužno biološki povezano sa onima koji vode brigu o njima i koji ih odgajaju. Ona mogu biti usvojena, može biti unučad, plod drugih veza ili deca čije je rođenje rezultat upotrebe neke od metoda asistirane reprodukcije.

Razlog zbog kojeg je neophodno baviti se definicijom porodice jeste što sam čin definisanja deluje preskriptivno, odnosno predstavlja svojevrsni oblik „društvene dijagnoze“ koji oblikuje moralno-ideološke predstave i socio-političko delovanje (Rener 2009: 30). Poseban problem predstavlja činjenica da sadržaj definicije i tipologije porodica u velikoj meri zavise od toga ko ih definiše, kao i od političkih interesa i ideoloških okvira koji često nameću idealnu ili željenu konstrukciju porodice koja nema uporište u društvenoj stvarnosti i praksi. Ono što je verovatno najproblematičnije i „najopasnije“ jeste da definicije često prikrivaju društvena verovanja o tome šta je „normalno“, a šta društveno sankcionisano i devijantno. Na ovaj problem ukazao je Džon Skanconi sa saradnicima (Scanzoni *et al.* 1989) analizirajući preovlađujuću paradigmu tradicionalne porodice definisane putem oba roditelja i deteta/dece. U pokušaju da proširi definiciju porodice, Skanconi navodi da se „svi drugi oblici porodice uglavnom označavaju kao devijantni ili kao alternativni“ (Scanzoni *et al.* 1989: 27). Data tvrdnja ukazuje da definicija porodice nije samo strukturno fokusirana već i ideološki utemeljena. Sociološkinja Tanja Rener primećuje da „čak i ako upotrebimo množinski oblik pojma porodice, ostaje moralni i ideološki talog superiornosti određenog načina privatnog života“ (Rener 2009: 39), dok Ketrin Alen (Allen 2000) navodi da „na naše (naučne) uvide o porodičnim procesima i strukturama utiču naša pripadnost određenim porodicama, životi onih koje proučavamo, kao i ono šta želimo da saznamo i objasnimo“ (Allen 2000: 7). Sve ove

„komponente“ poimanja porodice dovode do nastanka definicija porodica koje su vođene teorijom, historijom, ideologijom, kulturom i situacijom.

1.3. Asistirana reprodukcija, biosocijalne inovacije u porodici i promene u poimanju roditeljstva

Pre više od šest decenija sociolog Majer Nimkof izneo je tvrdnju da su otkrića u oblasti humane biologije, posebno u domenu humane genetike (antropogenetike) i reprodukcije, potencijalno značajnija za porodični život od drugih tehnoloških inovacija (Nimkoff 1951: 21). Smatrao je da biološka otkrića mogu imati direktan uticaj na porodicu, menjajući samu konstituciju ljudske vrste, za razliku od većine tehnoloških inovacija koje, iako značajne, utiču na ljude samo indirektno (Nimkoff 1951, 1962). Imajući u vidu biomedicinska otkrića u oblasti asistiranе reprodukcije i dostignuća u domenu genetskog inženjeringa, Nimkoffovo akcentovanje značaja bioloških inovacija za porodicu čini se gotovo „proročki“, a njegova tvrdnja da je „biološki čovek potencijalno subjekt značajnih promena, što zahteva i novu orijentaciju ka njemu“ (Nimkoff 1951: 26) deluje nikad aktuelnije.

Brojni teoretičari (Edwards 1991; Franklin 1997, 1998, 2003, 2013, 2014; Finkler 2000, 2001; Segalan 2009; Thompson 2005; Strathern 1992a) saglasni su u stavu da praksa asistiranе reprodukcije ima duboke implikacije po razumevanje i definisanje porodice i roditeljstva. Pojedini teoretičari (vidi Inhorn and Birenbaum-Carmeli 2008; Edwards 1991) smatraju da asistirana reprodukcija direktno osporava tradicionalnu paradigmu nuklearne porodice sačinjene od osoba povezanih bračnim, seksualnim i prokreativnim odnosom, čime dovodi u pitanje napore ka formulisanju famološke perspektive (vidi Burr and Geoffry 1983). Akcentujući značaj i jedinstvenu konfiguraciju nuklearne porodice, Bojtler i saradnici (Beutler *et al.* 1989: 806) tvrdili su da „porodične veze imaju korene u fundamentalnijem ljudskom iskustvu od kulture ili normi“, kao i da su „nerazdvojni element prirode domena porodice“ (Beutler *et al.* 1989: 807). Ovakva perspektiva učvrstila je shvatanje porodice kao fundamentalne i nerazgradive društvena jedinica (vidi Murdock 1949: 2) zahvaljujući „biološkim, emocionalnim, društvenim i razvojnim procesima koji su neotuđivi aspekti prokreacije i odgoja dece“ (Beutler *et al.* 1989: 806). Navedeno viđenje veoma je slično stavu funkcionalista koji smatraju da se „sve bračne i porodične pojave na kraju vraćaju na vezu putem rađanja“ (Davis, navedeno prema Edwards 1991: 355), ili teoretičara koji tvrde da je porodica ukorenjena u potrebi za odgojnom socijalizacijom (vidi Reiss 1965; Weigart and Thomas 1971).

Pojedini teoretičari (vidi Edwards 1991) smatraju da asistirana reprodukcija prilično jasno ukazuju da je „porodica“ u gorepomenutom smislu reči „uslovna univerzalnost“ (Weigart and Thomas 1971: 191). Konkretno, tvrdnja da je porodica univerzalno zasnovana na određenoj funkciji kao što je odgojna socijalizacija zahteva da porodična struktura bude vanprostorna i vanvremenska, odnosno, da se može pronaći svuda i u bilo kom istorijskom trenutku (Weigart and Thomas 1971: 190). Dokazati da je određena pojava vanvremenska je izuzetno teško, posebno kada su u pitanju društvene pojave. U cilju potvrđivanja ili pobijanja njenog postojanja mogu se koristiti dostupni empirijski podaci. Međutim, izuzetno je problematično zaključiti da će pojava o kojoj je reč, u ovo slučaju, porodica, nesumnjivo postojati u budućnosti. Takva tvrdnja dovodi do „greške u vidu sociocentrizma“ (vidi Weigart and Thomas 1971: 190-191), često prisutne među funkcionalistima (vidi Beutler *et al.* 1989). Čitav funkcionalistički poduhvat koji se tiče proučavanja porodice „posrće“ ne samo zbog pokušaja da se prepoznaju osnovne funkcije porodice, već i usled fokusa na njenu strukturu. Bez obzira na stepen širenja, bilo vertikalnog ili horizontalnog, porodica sa funkcionalističkog aspekta uvek uključuje bračne i konsangvine veze (vidi Edwards 1991: 357). Suprotno, asistirana reprodukcija relativizuje značaj bračne/partnerske veze za proces reprodukcije i čini konsangvine veze izuzetno raznolikim, indirektnim, a u određenim slučajevima sasvim fiktivnim (vidi Konrad 1998; Sandelowski 1990; Thompson 2005; Levine 2008; Finkler 2000; Ragoné 1996; Price 1993/2005). U teorijskom smislu, asistirana reprodukcija ukazuje na zastarelost bračne i nuklearne porodice (Edwards 1991: 355) i često se posmatra kao dodatni uzrok njene dezintegracije (Robertson 1994: 13). U isti mah, asistirana reprodukcija doprinosi marginalizaciji alternativnih načina formiranja porodice putem usvajanja koji su se u evroameričkom kontekstu nekada smatrali „prirodnim rešenjem“ za neplodnost (Becker 2000; Carsten 2004).

Uprkos činjenici da su metode asistirane reprodukcije razvijene u svrhu pružanja mogućnosti neplodnim ili rizičnim parovima da dobiju zdravo, biološki srodno potomstvo, njihov razvoj uporno prate brojne kontroverze i dileme etičke i pravne prirode. Osnovna problematika vezana za primenu metoda asistirane reprodukcije izvire iz načina na koji ove metode oblikuju i menjaju praksu i proces rađanja dece. Konkretno, brojni teoretičari (Franklin and McKinnon 2001; Franklin 2003, 2013, 2014; Ragoné 1996; Yanagisako and Delaney 1995; Becker 2000; Fox 1993; Levine 2008; Carsten 2004, 2014; Teman 2003) ističu duboke implikacije asistirane reprodukcije po shvatanje srodničkih odnosa, reprodukciju kao prirodni proces, prirodu porodice i prirodu roditeljskih uloga. U tom kontekstu antropolog Majkl Pelec ističe duboko subverzivni potencijal asistirane reprodukcije koja dovodi u pitanje

„nepovrediv lanac događaja koji povezuje brak, seksualni odnos, začecje, trudnoću, gestaciju, roditeljstvo i brigu o deci, kao i prirodno srodstvo i samu prirodu“ (Peletz 1995: 365).

Dok je razdvajanje seksualnog odnosa od reprodukcije ostavilo značajne posledice po instituciju porodice, asistirana reprodukcija destabilizuje prirodnu osnovu začecja, čineći seksualni odnos „nepotrebnim“ za zasnivanje potomstva, čime dolazi do „kršenja“ norme naturalističkog modela začecja. Krajnje izvesna veza između genetske i biološke (gestacione) majke i njenog deteta ostvarena rađanjem praksom surogatstva postaje neizvesna i dovodi do polarizovanja nekada jedinstvenog pojma majčinstva. U slučaju gestacionog surogatstva konsangvina veza između majke i deteta je i dalje prisutna, ali se ne povezuje sa konvencionalnim viđenjem srodstva i famološkim viđenjem porodice (Edwards 1991: 355). Najčešće navođena pretnja porodičnom integritetu predstavljaju vidovi „kolaborativne reprodukcije“ (vidi Robertson 1995: 119) u kojima se koriste donirani gameti i usluge surogat majke čime dolazi do razdvajanja genetskih, bioloških (gestacionih) i socijalnih odnosa osoba koje učestvuju u reprodukciji prema potomstvu. Ove prakse ujedno narušavaju tradicionalne koncepte očinstva i majčinstva. Imajući u vidu navedene promene u praksi reprodukcije, brojni teoretičari (Strathern 1992a, 1995, 1993/2005; Becker 2000; Franklin 1995a, 1997, 1998; Hayden 1995; Dunne 2000; Shanley 2001) anticipiraju potpuno novi oblik mešovite porodice sa više partnera koji podižu dete i čija je precizna povezanost sa decom međusobno nepoznata ili sporna. U tom kontekstu jedan od najuticajnijih teoretičara na polju asistirane reprodukcije, Džon Robertson, tvrdi da „međusobna povezanost roditelja sa detetom, kao i povezanost sa donorima gameta i surogatom predstavlja stvar dogovora bez jasnih modela i uputstava“ (Robertson 1994: 13). U isti mah, sve je očiglednije da „iako nije moguće zanemariti srodstvo kao silu u ljudskim životima, takođe je nemoguće razjasniti ga“ (Gootlieb 1993: 200).

Pluralizacija pojma srodstva praksom asistirane reprodukcije dovela je do stvaranja dinamičnijeg pojma „uvođenja u srodnički odnos“ (vidi Howell 2006) koji ukazuje na srodstvo kao proces, kao nešto što se stvara i što dovodi do brojnih novih „kvazi“, „semi“ i „pseudobioloških“ formi roditeljstva (vidi i Franklin and Ragoné 1998; Thompson 2005). Najupečatljiviji primer nove forme roditeljstva predstavlja homoseksualno roditeljstvo (King and Pattison 1991) putem veštačke oplodnje spermom donatora u slučaju lezbijki ili upotrebom gestacionog surogatstva u slučaju gej muškaraca. Obe prakse dovele su do „oneobičavanja reprodukcije“ (*queering of reproduction*) i nastanka specijalizovanih klinika, banki sperme i veb sajtova dizajniranih u cilju pružanja pomoći budućim gej roditeljima, kao i nevenčanim parovima i samcima (vidi Mamo, navedeno prema Inhorn and Birenbaum-

Carmeli 2008: 183). Pojedini teoretičari (vidi Dunne 2000: 12) koriste kovanicu „*gayby boom*“ želeći da istaknu uvećano opredeljivanje lezbijki i gej muškaraca za roditeljstvo putem metoda asistirane reprodukcije, posebno u Sjedinjenim Američkim Državama i Velikoj Britaniji. Pored činjenice da je javna debata podstaknuta dostupnošću tretmana asistirane reprodukcije za osobe bez partnera i osobe homoseksualne orijentacije uvećala svest javnosti o varirajućim modelima porodice i roditeljstva, pravna i zakonska uređenja u većini zemalja ograničavaju medicinske usluge asistirane reprodukcije na heteroseksualne parove, time podupirući i osnažujući tradicionalne podele roditeljskih uloga majki i očeva (Smith and Iraola 1992: 260; Reproductive Technology and the Procreation Rights of the Unmarried 1985: 682; Hayden 1995: 42).¹⁶

Reproduktivni doprinos pojedinačnih aktera uključenih u proces kolaborativne reprodukcije, varijeteti kategorija majčinstva i očinstva i varijeteti roditeljskih uloga nastali posredstvom asistirane reprodukcije ilustrovani su u tabeli 1.

Tabela 1: Kolaborativna reprodukcija, varijeteti kategorija majčinstva i očinstva i varijeteti roditeljskih uloga (prilagođeno iz Edwards 1991: 356).

„Nepotpuni“ pojam majke	„Holistički“ pojam majke
<ul style="list-style-type: none"> • Genetska majka (davalac genetskog materijala u vidu jajne ćelije). • Biološka/gestaciona majka (žena koja nosi dete u trudnoći). • Socijalna majka (žena koja odgaja dete, usvojiteljka, usvojiteljka deteta nastalog u okviru surogat aranžmana). • Genetska majka i biološka/gestaciona majka – slučaj tradicionalnog surogatstva. • Biološka/gestaciona majka i socijalna majka – slučaj žene koja nosi dete začeto putem donirane jajne ćelije, kome će biti i socijalna majka. • Genetska majka i socijalna majka – slučaj u kojem je dete začeto putem jajne ćelije njegove buduće socijalne majke, a trudnoću iznosi gestaciona surogat majka. 	<ul style="list-style-type: none"> • Genetska, biološka/gestaciona i socijalna majka.
„Nepotpuni“ pojam oca	„Holistički“ pojam oca
<ul style="list-style-type: none"> • Genetski otac (davalac genetskog materijala u vidu sperme). • Socijalni otac (muškarac koji odgaja dete, usvojitelj, usvojitelj deteta nastalog u okviru surogat aranžmana). 	<ul style="list-style-type: none"> • Genetski i socijalni otac.

Kombijacija surogatstva i veštačke i *in vitro* oplodnje doniranim gametima zajedno stvaraju mogućnost da dete ima pet roditelja (donor jajne ćelije kao genetska majke, donor

¹⁶ Anti-gej zakoni u oblasti asistirane reprodukcije čak i u najnaprednijim zemljama kao što je Danska služe kao moćan podsetnik na navodne subverzivne efekte koje asistirana reprodukcija ima po društvene norme, kao i na sposobnost države da putem zakonodavstva usmeri vladavinu u konzervativnom pravcu (Franklin 1997).

sperme kao genetski otac, surogat majka kao gestaciona/biološka majka i žena i muškarac koji su angažovali surogat majku kao predviđeni socijalni roditelji deteta), ili čak šest roditelja, ukoliko se u obzir uzme i muž gestacione surogat majke (Edwards 1991; vidi i Storror 2002: 602). Usled parcijalizacije roditeljskih uloga u kontekstu asistiranе reprodukcije, sve se više javlja potreba za oslanjanjem na isključivo biološki ili pravni aspekt ovog pojma, a ne „organsko-holistički“ (Edwards 1991: 356; vidi i Meyer 2006), dok pitanje „kome pripada dete“ rođeno putem asistiranе reprodukcije dospeva u centar pažnje. Drugim rečima, asistiranom reprodukcijom se ne stvaraju samo deca, već i roditelji. Ključno pitanje je da li se „novi roditelji“ uklapaju u tradicionalno poimanje roditeljskih uloga ili je u svetlu asistiranе reprodukcije neophodno redefinisati pojam i praksu roditeljstva.

Roditeljstvo se u sociološkom smislu određuje kao društvena uloga i praksa, odnosno „skup stavova, odnosa i aktivnosti u svakodnevnom životu pojedinaca koji odgajaju potomstvo“ (Tomanović 2007: 499). U širem smislu, roditeljstvo je proces zastupanja i unapređenja fizičkog, emocionalnog, socijalnog, finansijskog i intelektualnog razvoja deteta od njegovog rođenja do odraslog doba. Sadržaj roditeljskih uloga je kulturno-istorijski determinisan što dozvoljava posmatranje roditeljstva kao društvenog konstrukta, putem analize njegovog normativnog, relacionog i praktičnog aspekta (Tomanović 2010: 177). Uprkos posmatranju roditeljstva kao društvenog konstrukta, ono se prevashodno posmatra kao proces zasnovan na prirodnim činjenicama biološke reprodukcije. Pravni status roditelja je tradicionalno proizilazio iz prepoznavanja ovih prirodnih činjenica, ili, u slučaju adopcije, iz „formalnog kreiranja zamenskog odnosa namenjenog da u najvećoj mogućoj meri podražava biološki original“ (Meyer 2006: 125-126).

Pojam roditeljstva moguće je sagledati kroz četiri aspekata: biološki/genetski, socijalni, pravni i etički (Sheldon 2005). Složenost međusobnog odnošenja navedenih aspekata roditeljstva posebno je evidentna u praksi kolaborativne reprodukcije, praksom doniranja gameta ili surogatstva. Biološko roditeljstvo podrazumeva stvaranje genetskog potomstva osobe i biološki/gestacioni aspekt trudnoće kod žena. Osobe koje usvoje dete nastalo putem doniranih gameta ili praksom surogatstva su detetovi socijalni, odnosno adoptivni roditelji, a ne njegovi biološki roditelji (Rivière 1985; Shanley 2002; Fox 1992; Strathern 1992a). Pravni aspekt roditeljstva zasniva se na posedovanju zakonskih roditeljskih prava i odgovornosti. Ovaj aspekt roditeljstva uveliko podupire brak kao pravni odnos, pre nego biologija, što je evidentno u generalnoj praksi posmatranja muža trudne žene kao zakonskog oca njenog deteta, dok se ne pokaže suprotno (vidi Mulkay 1994: 2; Rivière 1985: 3). U praksi asistiranе reprodukcije, donori gameta obično nemaju zakonska roditeljska prava, dok je situacija

dodele zakonskog roditeljstva najkomplikovanija u slučaju tradicionalnog surogatstva (vidi Fox 1988, 1993; Hartouni 1997; Scott 2009) u kojem je surogat majka i genetska i biološka/gestaciona majka deteta. Etika roditeljstva implicira posedovanje moralnih roditeljskih prava i odgovornosti. Ona se mogu razlikovati u sadržaju od zakonskih prava i odgovornosti što je evidentno u činjenici da većina roditelja čini za decu više nego što je njihova zakonska obaveza (Meyer 2006). Moralni osnov za dodeljivanje prava na roditeljstvo takođe se može razlikovati od pravnog osnova. Na primer, na genetskom nivou moralni status roditelja determinisan je biologijom, dok je na intencionalnom nivou (koji najčešće „pokreće“ praksu asistiranu reprodukcije) biologija od manje važnosti, a sama intencija osoba koje žele da se ostvare kao roditelji, koja inicijalno dovodi do začeća deteta, uzima se za moralnu osnovu dodeljivanja roditeljskih prava (up. Harris 2003: 205).

U širem smislu, roditeljstvo se može posmatrati kao monolitan pojam, što je eksplicirano doktrinom „roditeljstvo je roditeljstvo“ (Edwards 1991: 356) koja zanemaruje način njegovog uspostavljanja i genetsku vezu između roditelja i potomka. Sa druge strane, određeni podaci o usvojiteljskim i hraniteljskim porodicama ukazuju na izvesne kvalitativne razlike u roditeljstvu unutar ovih porodica (vidi Wegar 2000; Lebner 2000) u odnosu na porodice u kojima su deca genetski potomci oba roditelja. U slučaju porodica koje su nastale upotrebom metoda asistiranu reprodukcije česta je pojava stresa i straha od potencijalne društvene stigme koju za sobom nosi ovakav vid reprodukcija, straha od nepoznatog genetskog nasleđa deteta, osećaja biološkog neuspeha, kao i stresa uzrokovanog dilemom da li detetu otkriti način njegovog začeća i informacije o genetskim roditeljima (vidi Greil 2002; Becker 1994, 2002; Fielding *et al.* 1998; Cohen 2011; Hamilton and Pacey 2008; Daniels 2000). Sa stanovišta deteta, iskrsavaju dva veoma važna pitanja – pitanje identiteta i traganja za sopstvenim poreklom (Shanley 2001: 87; Robertson 1994: 124-125; Ravitsky 2012: 18).

Razumevanje geneze savremenih formi roditeljstva uspostavljenih metodama asistiranu reprodukcije zahteva njihovo pozicioniranje unutar konteksta dijalektičkog odnosa dva procesa: individualizacije roditeljstva i otuđenja u roditeljstvu (Blagojević Hjuson 2014). Individualizacija roditeljstva ogleda se u „rasponu individualnih razlika u broju željenog i planiranog broja dece, rasporeda rađanja, odvajanja roditeljstva od braka i prihvatanja alternativnih oblika roditeljstva“ (Blagojević Hjuson 2014: 388), dok se otuđenje u roditeljstvu posmatra u kontekstu „raskoraka koji postoji u broju željene i očekivane dece, motivacije za roditeljstvom, nedostatka kontrole reproduktivnih sposobnosti“ (Blagojević Hjuson 2014: 388), kao i ograničenog pristupa korišćenja metoda lečenja neplodnosti.

Proces individualizacije roditeljstva počinje individualizovanom odlukom o roditeljstvu koja se u kontekstu asistirane reprodukcije više ne vezuje (isključivo) za brak i/ili partnerstvo, već predstavlja vid samorealizacije i stub identiteta kako žene tako i muškarca (Beck 2001). U tom smislu se individualizacija roditeljstva oštro suprotstavlja tradicionalnoj normi roditeljstva koja postulira njegovo postojanje unutar dijadnog odnosa, bilo bračnog ili partnerskog, i unutar koje je odstupanje od ovog modela rezultat nevoljnih i nepredviđenih okolnosti, kao u slučaju razvoda, smrti partnera ili sličnih okolnosti. Suprotno, asistirana reprodukcija pruža mogućnost neplodnim individuama koje imaju želju da postanu roditelji da se ostvare u toj ulozi bez obzira na to da li su u bračnoj ili partnerskoj vezi. Stepem liberalizacije i individualizacije roditeljstva omogućen praksom asistirane reprodukcije direktno zavisi od normativnog obrasca roditeljstva (materinstva i očinstva) u određenom društvu (vidi Blagojević Hjuson 2014; Jarić 2014), koji oblikuje stavove i očekivanja vezana za rodne oblike prakse roditeljstva - majčinstvo i očinstvo. Time je sociološku analizu savremenog roditeljstva uspostavljenog metodama asistirane reprodukcije neophodno zasnovati na tumačenju i razumevanju obrazaca dominantnih reproduktivnih praksi (u određenom društvu) i diskursa o roditeljstvu oblikovanih unutar vladajućeg dominantnog obrasca svakodnevnog života, koji je i sam određen širim kontekstom. U najopštijem smislu, preispitivanje promena u porodici i roditeljstvu u kontekstu asistirane reprodukcije mora se postaviti na „raskršće“ teorije, ideologije, biologije, tehnologije i socijalne prakse našeg doba.

2. Antropološka analiza asistirane reprodukcije

Razvoj u oblasti reproduktivne biomedicine ostavio je snažne posledice po antropološku nauku (Clarke 2009: 31; Carsten 2004: 21, 163).¹⁷ Te posledice rezultat su činjenice da asistirana reprodukcija direktno „podriva“ temelje na kojima je izgrađen klasični antropološki „projekat“ srodstva koji se zasniva(o) na formalnoj organizaciji i sociokulturnoj interpretaciji bioloških „životnih činjenica“ - seksualnog odnosa, gestacije, reprodukcije, rađanja i konsangviniteta (vidi Fox 1967; Strathern 1992a, 1992b, 1995, 1993/2005; Franklin 1995a, 1997, 1998, 1993/2005; Carsten 2004; Schneider 1964, 1968/1980, 1984, 2004; Davis-Floyd and Sargent 1997). Unutar antropologije srodstva, te biološke „životne činjenice“ mahom su uzimane za prirodnu, nepromenjivu i krajnje neupitnu osnovu uspostavljanja srodstva i genealoških odnosa i model za tumačenje odnosa između prirodnih i društvenih činjenica.

Pojavom asistirane reprodukcije sedamdesetih godina 20. veka dolazi do „tehnologizacije“ prirodnog procesa začeća (Franklin 1995a, 1997, 1998, 2013; Robertson 1992, 1994; Finkler 2000; Levine 2003; Markens 2007) čime se „ruše“ fundamentalne pretpostavke o srodstvu kao domenu u kom su odnosi dati, a ne stvoreni putem tehnološke intervencije (Carsten 2004: 163). U tom periodu dolazi do destabilizacije teorijskih i epistemoloških pretpostavki na kojima su se tradicionalno zasnivale studije srodstva, kao i do dekonstrukcije teorijskih i analitičkih pojmova i kategorija koji su odlikovali klasične antropološke paradigme (vidi Peletz 1995). Konkretno, pojavom asistirane reprodukcije antropologija srodstva susreće se sa novim intelektualnim i istraživačkim izazovom koji se svodi na pronalaženje novih analitičkih kategorija i strategija za izučavanje srodstva, kao i novih modela konceptualizacije srodničkih odnosa (vidi Thompson 2005; Carsten 2004; Levine 2008; Konrad 1998). Time su ujedno stvoreni uslovi za realizaciju dva procesa unutar same antropologije: 1) „revitalizaciju“, odnosno „preporod“ studija srodstva (Levine 2003; Peletz 1995; Carsten 2004; Franklin 1995a, 1997, 1998; Strathern 1992a, 1995), kao i pitanja i debata u oblasti srodstva, za koje se smatralo da su mahom iščezli nakon što su direktno uticali na osnivanje i oblikovanje antropologije kao naučne discipline; i 2) reformulaciju,

¹⁷ Biomedicina je grana medicine koja primenjuje biološke principe u kliničkoj praksi i predstavlja osnovu savremenog sistema zdravstvene zaštite i laboratorijske dijagnostike. Uključuje proučavanje patofizioloških procesa metodama iz oblasti biologije i fiziologije (Jackson 2001), a njen osnovni cilj je da pomogne individuama i parovima suočenim sa neplodnošću, kao i da omogući bezbedan porođaj. U reproduktivnoj medicini koriste se brojne metode asistirane reprodukcije, od kojih je *in vitro* metoda oplodnje jedna od najzastupljenijih. Reproductivna biomedicina uključuje i istraživanje nad gametima i embrionima i istraživanje matičnih ćelija, gonada i drugih reproduktivnih tkiva (endometrijum, placenta, jajovodi, testisi), kao i aspekte dijagnostike i tretmana neplodnosti (Thompson 2005; Brown and Webster 2004).

odnosno redefinisane koncepta srodstva u savremenoj antropologiji (Franklin and McKinnon 2001; Ragoné 1996; Becker 2000; Fox 1993; Levine 2008; Carsten 2004; Edwards 1991; Finkler 2001; Schneider 1968/1980, 1984, 2004).

Asistirana reprodukcija upotrebom doniranih gameta isključuje „konvencionalni“ metod reprodukcije zasnovan na seksualnom odnosu i može se posmatrati kao krajnje „nereproduktivna“, u smislu da jedan ili oba predviđena, socijalna roditelja ne moraju doprineti biogenetskom materijalu deteta (Harrington, Becker and Nachtigall 2008: 394). Praksa surogat materinstva omogućava razdvajanje biološkog (gestacionog) i genetskog aspekta majčinstva, dovodeći do diferenciranja prirodno jedinstvenog pojma majčinstva. Krioprezervacija embriona omogućava rađanje dece mnogo vremena nakon smrti njihovih genetskih roditelja, čime dolazi do obrtanja linearnog genealoškog modela. Takve mogućnosti čine nekada naizgled sigurne veze između biologije, „narodne biologije“, ideologije začeca i srodničkih kategorija manje stabilnim nego što su ikada bile (Levin 2003: 173). U tom kontekstu antropološkinja Sara Franklin ističe da „potpomognuto začecje implicira potpomognuto poreklo, potpomognute odnose, potpomognutu genealogiju i potpomognutu budućnost“ (Franklin 1993/2005: 163). Potpomognuto začecje podjednako se odnosi na način na koji se prirodni proces začeca tehnologizuje, kao i na kulturnu rekonceptualizaciju začeca kao posledicu njegove tehnologizacije (Franklin 1995a, 1997, 1998, 2013, 2014). Značenje takvog potpomaganja nije samo aditivno, već i transformativno. Pojedinaac ne stvara samo nove odnose, već i nove načine razumevanja srodnosti, nove implikacije srodnosti, nove radosti srodnosti, nove strahove od opasnosti koje nosi srodnost ili stvaranje novih odnosa (Franklin 1993/2005: 163). Time asistirana reprodukcija zahteva „saniranje“ srodstva (Harrington, Becker and Nachtigall 2008: 394) putem raznovrsnih narativa unutar kojih individue „pregovaraju“ o socijalnom i genetskom poimanju srodnosti. U najširem smislu, asistirana reprodukcija nameće zadatak analize novih oblika reproduktivne normativnosti (ako se o normativnosti uopšte može govoriti).

Kada je reč o implikacijama asistiranе reprodukcije po poimanje srodstva, evidentne su dve struje mišljenja. Sa jedne strane, ističe se da asistirana reprodukcija znatno menja shvatanje reprodukcije, konceptualni model prirodnog „dolaska na svet“ i prirodnu osnovu uspostavljanja srodničkih odnosa (Edwards 1991; Strathern 1992a; Franklin 1995a, 1997, 1998; Becker 2000; Levine 2008; Konrad 1998; Davies 2010; Krimmel 1983, 1992). Sa druge strane, naglašava se da je praksa asistiranе reprodukcije u velikoj meri oblikovana u skladu sa tradicionalnim idejama o srodstvu i da u velikoj meri „oponaša“ prirodni proces začeca (Ragoné 1996; Carsten 2004; Price 1993/2005; Thompson 2005; Finkler 2001). Uprkos

polarizovanom mišljenju o uticaju asistirane reprodukcije po poimanje srodstva, većina teoretičara se slaže da upotreba metoda asistirane reprodukcije predstavlja svojevrsni „prirodno-društveni eksperiment“ za utvrđivanje toga šta njihovi korisnici podrazumevaju pod srodnošću, kao i za razlučivanje značenja ključnih srodničkih pojmova i ispitivanje adekvatnosti antropoloških teorija u kroskulturalnom kontekstu (Strathern 1992a; Levin 2008; Carsten 2004).

U ovom delu rada, pažnja će biti usmerena na antropološke koncepte srodstva, teorije o začecu, kao i na šira antropološka viđenja „dolaska na svet“. Posebna pažnja biće posvećena bogatoj istoriji antropoloških debata na temu začeca, naročito debatama o „devičanskom porođaju“ (vidi Ashley-Montagu 1937/2009; Malinowski 1913, 1916, 1932, 1937/2009; Rentoul 1931, 1932; Riesenfeld 1949; Leach 1957, 1966, 1968a, 1968b; Spiro 1968a, 1968b, 1973; Schneider 1968; Schneider 1989, 1992; Powell 1968; Barnes 1973; Saliba 1975; Montague 1971; Weiner 1977, 1978, 1979; Weiner and Damon 1984; Delaney 1986; van Dokkum 1997; Mosko 1998; Pullman 2004), uz tvrdnju da date debate nude konkretne istorijske dokaze o snažnom delovanju ideje o biološkom modelu „životnih činjenica“ unutar antropološke teorije. One otkrivaju mnogo toga o pretpostavkama koje sačinjavaju antropološko objašnjenje ne samo prokreacije, srodstva i roditeljstva, već i znanja, „istine“, empirizma i težnje ka „naučnosti“. Šire posmatrano, one govore o problematici značaja „biologije“ kao pojma u antropologiji i društvenim naukama. U istom mah, u fokusu analize biće i način na koji su kasnije generacije antropologa zainteresovane za uticaj asistirane reprodukcije po poimanje srodstva (npr. Strathern 1992a, 1992b, 1995; Franklin 1995a, 1997, 1998, 1993/2005, 2013, 2014; Franklin and McKinnon 2001; Carsten 2004; Thompson 2005; Becker 2000; Levin 2003; Fox 1993; Finkler 2001; Peletz 1995 i dr.) analizirale značaj „bioloških činjenica“ o ljudskoj reprodukciji, u odnosu na vid teoretisanja predložen u okviru debate o „devičanskom porođaju“. Na osnovu takvog poređenja biće moguće „prelomiti“ savremene nesigurnosti po pitanju „životnih činjenica“ u kontekstu asistirane reprodukcije kroz prizmu istorijskih „izvesnosti“ o njihovoj biološkoj „datosti“ (Morgan 1871; Evans-Pritchard 1929, 1940; Malinowski 1930, 1948; Radcliffe-Brown 1941; Fortes 1969/2004; Gellner 1957, 1960, 1963; Levi-Strauss 1963, 1949/1969). Potrebno je istaći da se asistiranom reprodukcijom ne stvaraju „samo“ ljudi, već i novi odnosi i veze među specifičnim domenima društva. Time asistirana reprodukcija ima šire implikacije od onih po definisanje srodstva. Ona unosi važan skup novih veza u srodnički sistem, a to su veze sa naukom i tehnologijom (vidi Rabinow 1992; Haraway 1991; Rheinberger 2000; Franklin 1997, 1993/2005; Franklin and McKinnon 2001), o čemu svedoče sintagme poput „tehnologizacija prirode“ i

„naturalizacija tehnologije“ (Franklin 1995a, 1997, 1998; Carsten 2004; Strathern 1992b, 1995; Ikemoto 2009), „potpomognuta genealogija“ (Franklin 1995a, 1997, 1998), „medikalizacija srodstva“ (Finkler 2000, 2001), „merografske veze“ (Strathern 1992b), „biološki relativiteti“ (Franklin 2013), „ontološka koreografija“ (Thompson 2005) i druge.

U najširem smislu, smeštanjem tradicionalnih elemenata antropološkog koncepta srodstva u nove sklopove u kontekstu asistirane reprodukcije biće moguće steći uvid u puno značenje postmoderne teorije srodstva.

2.1. Koncept srodstva kao klasično polje antropološkog izučavanja

Studije srodstva predstavljaju oblast permanentnog antropološkog interesovanja. O intenzitetu antropološkog bavljenja srodstvom na najbolji način svedoči izjava antropologa Robina Foksa da je „srodstvo antropologiji ono što je logika filozofiji ili (ono) što je akt umetnosti“ (Fox 1967: 10), kao i da je „... stvarajući srodstvo, antropologija stvorila sebe“ (Trautmann 1992: 393).

Srodstvo je veoma rano postalo referentna tačka za većinu antropoloških paradigmi (Radcliffe-Brown 1941; Malinowski 1930, 1948; Levi-Strauss 1949/1969, 1963; Evans-Pritchard 1940, 1951) i razvilo se u analitičko „naučno“ proučavanje socio-antropoloških pojmova srodnosti, a njegova suštinska priroda je sveprisutna u ovoj disciplini i prožima njene grane, od lingvističke antropologije (Levi-Strauss 1963) do sociokulturne etnografije (Mid 1928/1978; Geertz 1973) i šire (vidi i Harrington, Becker and Nachtigall 2008).

Predmet interesovanja klasičnih studija srodstva bile su društvene strukture, procesi integracije i stabilnosti i grupe i veze između grupa konceptualizovane u vidu paradigmi porekla i ujedinjavanja (Levin 2008: 376). Klasičnim nasleđem evropske i severnoameričke antropologije dominirale su različite vrste formalne analize koje su usmeravale pažnju pre svega na formalnu logiku različitih srodničkih i bračnih sistema, preciznije, na srodničke klasifikacije i terminologije, genealogije, bračna pravila i principe porekla (Morgan 1871; Evans-Pritchard 1929; Davies and Warner 1937; Radcliffe-Brown 1941; Fortes 1969/2004; Scheffler 1972; Gellner 1957, 1960, 1963; Levi-Strauss 1963; Bloch 1971; Hirschfeld 1986). Takva definišuća paradigma bila je ključna za dalji razvojni karakter antropologije srodstva.

Proučavanje sistema srodničkih klasifikacija „okupira“ antropološku teoriju još od publikacije Morganovog dela *Sistemi krvnog i afinalnog srodstva ljudske porodice* (Morgan 1871). Naslov ovog dela ujedno odslikava klasično antropološko shvatanje nastanka i prirode srodničkih odnosa koje je obeležilo veliki deo istorije antropološkog izučavanja srodstva.

Prema tom shvatanju, ljudi koje prepoznajemo kao srodnike dele se na krvne srodnike i afinalne srodnike (srodnike putem braka). Tom distinkcijom srodstvo je utemeljeno na dvojakoj osnovi: kao ishod reprodukcije, u slučaju krvnog srodstva, ili predviđanja reprodukcije, u slučaju afinalnog srodstva (vidi Strathern 1992a: 16). Proces reprodukcije se konvencionalno povezuje sa domenom prirode (biologije), dok se srodstvo konceptualizuje kao društvena činjenica koja se zasniva na prirodnim činjenicama (Franklin 1997). Srodstvo na taj način povezuje dva domena, o čemu svedoči tvrdnja da „ideje o srodstvu nude teoriju o odnosu između ljudskog društva i prirodnog sveta“ (Strathern 1992a: 5).

Navedena konceptualizacija srodstva ujedno svedoči o snazi i značaju biološkog modela „životnih činjenica“ u istoriji antropološke teorije (vidi Fox 1967; Strathern 1992a; Franklin 1997), tačnije, o snazi domena „veza ostvarenih reprodukcijom“ koje su antropolozi tradicionalno podrazumevali pod srodstvom (Franklin 1997: 6).

Od svojih početaka, antropološka istraživanja srodstva i porodice bila su usredsređena na formalnu logiku organizacije i regulacije bioloških „životnih činjenica“ – seksualnog odnosa, reprodukcije, gestacije, konsangviniteta i rađanja (Strathern 1992a: 5; Fox 1967: 27; Franklin 1997: 21; Clarke 2009: 29; Yanagisako and Delaney 1995: 9). Te „životne činjenice“ uzimane su za osnovu stvaranja odnosa među supružnicima, braćom/sestrama i roditeljima i decom, koji su ujedno činili osnovu srodničkog sistema. U takav reproduktivni model uklapale su se i pretpostavke o povezanosti prirodnih i društvenih činjenica. Zasnivanje društvenih odnosa na biološkim činjenicama reprodukcije tradicionalno je služilo da se dimenziji srodničkih odnosa obezbedi poseban kvalitet - smatralo se da se ti odnosi u suštini ne dovode u pitanje (Carsten 2004). Ideja o krvnoj vezi simbolizovala je njihovu datu, „fiksiranu“ prirodu, za razliku od oblasti podložnih promeni. Prema antropološkinji Sari Franklin, „nepobitnost prirodnih činjenica“, a naročito „životnih činjenica“ omogućila im je da funkcionišu kao „fiksirana, neosporna sidra koja drže ukotvljenom većinu istorije antropologije“ (Franklin 1997: 1). Konkretno, govoriti o srodstvu značilo je govoriti o socijalnoj interpretaciji bioloških „životnih činjenica“ povezanih sa procesima začeća i rađanja i smestiti ih u specifičan kulturni kontekst.

Konceptualizacija srodstva putem interpretacije bioloških „životnih činjenica“ vezanih za proces začeća i rađanja rezultovala je poistovećivanjem srodničkih odnosa sa genealogijama (vidi Read 2007: 330-332). Iz genealoške perspektive, svaki srodnički sistem ima univerzalno jezgro u mrežama odnosa krvnog srodstva. Intelektualne tradicije američkog formalizma (Goodenough 1956; Scheffler 1986; Lounsbury 1956) i britanskog struktural-funkcionalizma u studijama srodstva (Gellner 1957, 1960, 1963; Fortes 1969/2004) razvijene

su na postulatu da genealogije predstavljaju univerzalni jezik srodstva i da sva društva u svojim definicijama srodničkih veza genealogiji pridaju privilegovani značaj. Takva perspektiva u proučavanju srodstva evidentna je u brojnim izjavama antropologa, poput: „srodnički sistemi su terminologije, terminologije su genealoške klasifikacije. . .“ (Kroeber 1917: 395), „tamo gde je distributivni kriterijum genealoški i egocentričan, govorimo o odnosima srodstva“ (Scheffler and Lounsbury, navedeno prema Read 2007: 330), ili u još „ekstremnijoj“ formi, „srodnički odnosi su biološki odnosi“ (Makarius 1977: 710) i „srodnički pojam ima genealoški utvrđene kategorije“ (Scheffler and Lounsbury, navedeno prema Read 2007: 331).

Koncept srodstva definisan na osnovu bioloških veza između pojedinaca koji su u direktnom konsangvinom odnosu doveden je u pitanje kada su antropolozi počeli da uviđaju da pojam srodstva ne pravi dovoljno potkrepljenu razliku između „biološkog“ i „društvenog“ (Harrington, Becker and Nachtigall 2008: 395). Britanski socijalni antropolog Rodni Nidam kritikovao je pojam srodstva i njegovu upotrebnju vrednost, tvrdeći da se svodi na u suštini *a priori*, a samim tim, izlišan pojam (vidi Needham 1960, 1971/2004). Dejvid Šnajder (Schneider 1964, 1968/1980, 1984) sledio je Nidama (Needham 1960), diskreditujući koncept srodstva kao doslovno i univerzalno zasnovan na biološkim činjenicama ljudske reprodukcije. Šnajderovi stavovi u to vreme bili su u skladu sa opštim nezadovoljstvom koje je vladalo u disciplini, a koje se ticalo njenih analitičkih pristupa (vidi Harris 1979/2001; Geertz 1973; Marcus and Fischer 1986/1999) i doveli su do privremenog „izbacivanja iz koloseka“ rasprave o biološkoj srodnosti kao ključnom pojmu u domenu srodstva (Frishkopf 2003). Slično Šnajderovim uvidima na temu srodstva, Piter Rivije (Rivière 1985: 4) ističe da su genealogije društveni i kulturni konstrukti, a ne biološki rodoslovi, što je jedna od najranijih pouka socijalne antropologije.

Uprkos kritikama, srodstvo se održalo kao važna antropološka oblast proučavanja i nastavilo da se oslanja na veze biološkog porekla koje su „previše rasprostranjene i ukorenjene da bi se ignorisale“ (Frishkopf 2003: 3). To je verovatno jedan od razloga usled kojih je srodstvo zadržalo centralno mesto u proučavanju reprodukcije, o čemu svedoči (i) rastuće interesovanje za njegovo proučavanje u kontekstu asistiranu reprodukcije (Clarke 2009; Twine 2011; Shanley 2002; Franklin and McKinnon 2001; Levine 2008; Markens 2007; Carsten 2004; Davis 2010; Becker 2000; Finkler 2000, 2001; Peletz 1995; Harrington, Becker and Nachtigall 2008; Thompson 2005; Inhorn and Birenbaum-Carmeli 2008; Inhorn 2002).

2.2. Značaj biološkog modela „životnih činjenica“ u antropologiji

Bogata istorija antropoloških debata na temu začeca, posebno debata o „devičanskom porođaju“ (vidi Spencer and Gillen 1899/2003; Hartland 1894/2012; Ashley-Montagu 1937/2009; Malinowski 1913, 1916, 1932, 1937/2009; Rentoul 1931, 1932; Riesenfeld 1949; Leach 1957, 1966, 1968a, 1968b; Spiro 1968a, 1968b, 1973; Schneider 1968, 1989, 1992; Shimizu 1992; Powell 1968; Barnes 1973; Saliba 1975; Montague 1971; Weiner 1977, 1978, 1979; Weiner and Damon 1984; Delaney 1986; van Dokkum 1997; Mosko 1998; Pullman 2004) nudi konkretne istorijske dokaze o snažnom delovanju i značaju ideje o biološkim „životnim činjenicama“ unutar antropološke teorije. Analiza i tumačenje bioloških „životnih činjenica“ odvijali su se u kontekstu specifičnog poimanja prirode srodstva i teorija o začecu koje su bile od centralne važnosti za devetnaestovekovne debate o društvenoj organizaciji koje su uveliko uticale na karakter i sadržaj antropologije kao nauke (Franklin 1996/2002: 126).

Od 19. veka, traganje za „ispravnim/tačnim“ znanjem o biološkim „životnim činjenicama“, posebno činjenicama o fiziološkom očinstvu, inspirisalo je debate o samoj prirodi srodstva i prvenstvu matrijarhata naspram patrijarhata u evoluciji ljudske društvene organizacije (vidi Bachofen 1861; Morgan 1871, 1877/1981; McLennan 1865; Engels 1884/2004). Utvrđivanje fiziološkog očinstva (ili utvrđivanje njegovog nepoznavanja za koje se smatralo da odlikuje primitivna društva) predstavljalo je preokupaciju ranih antropologa i interpretirano je kao pokazatelj progressa ka civilizaciji.

Sredinom 19. veka, bazelski pravnik Johan Jakob Bahofen (Bachofen 1861) direktno dovodi u pitanje argumente britanskog pravnika Henrija Džejmisa Samnera Mejna o patrijarhalnoj porodici kao najranijem obliku društvene organizacije (Maine 1861/1870).¹⁸ Prema Bahofenovom mišljenju, briga za potomstvo koja potiče od bioloških zahteva majčinstva stvorila je osnov za prva društva koja su bila matrijarhalna i odlikovala se onim što je nazvao „materinskim pravom“ (Bachofen 1861).¹⁹ Do istorijskog svrgavanja drevnog

¹⁸ Na osnovu analize uporednog prava Indoevropljana, Mejn je tvrdio da je najraniji oblik društvene organizacije predstavljala patrilinarna porodica koja se nalazila pod apsolutnim autoritetom oca/muža (*patria potestas*). Mejn je najraniji stadijum ljudske društvenosti zamišljao kao vreme u kome su postojale izolovane i samodovoljne patrilinarnе porodice koje su posedovale sopstvena dobra i funkcionisale kao „korporacije“, odnosno kao grupe osoba koje su u društvenom i pravnom smislu tretirane kao jedna osoba. Razvoj društva i političke organizacije tekao je u pravcu stvaranja sve širih agnatskih (patrilinarnih) grupa (rod, bratstvo, pleme) formiranih oko jedne centralne porodice i zajedničkog pretka, da bi se završio nastankom države (Maine 1861/1870).

¹⁹ Neophodno je istaći da je termin materinsko pravo (*das mütterrecht*) podrazumevao matrilinearno nasleđe i porodičnu strukturu, a ne političku vladavinu žena, čime je upotreba reči „matrijarhat“ prilikom prevođenja Bahofenovog dela proizvod zablude i pogrešnog „baratanja“ činjenicama (vidi Allen 1999; Greisman 1981;

matrijarhata od strane patrijarhalnog poretka i nastanka civilizovanog društva došlo je „pobedom“ očinskog prava, tj. uspostavljanjem očinske zakonske veze sa potomstvom, nasuprot prirodnoj majčinskoj vezi.²⁰ Otkriće fiziološkog očinstva bilo je od ključne važnosti za navedenu promenu društvenog poretka.

Američki antropolog Luis Henri Morgan (Morgan 1877/1981) razvija materijalistički model sociokulturne evolucije unutar kog interpretira matrijarhalnu teoriju i koncept matrilinearnosti. Prema Morganu „najstarije od svih stanja bila je horda koju je odlikovao promiskuitet. . . period porekla po ženskoj liniji je arhaičan i verovatno nije potpuno iščezao sve do stadijuma srednjeg ili višeg varvarstva u određenim oblastima“ (Morgan 1877/1981: 293-294).²¹ Škotski antropolog i pravnik Džon Ferguson MakLenan (McLennan 1865) došao je do sličnog zaključka razvivši „šemu“ koja je uključivala arhaičnu endogamnu grupu formiranu oko „primitivnih majki“.²² Morgan je smatrao da je očinstvo ustanovljeno u sprezi

Fluehr-Lobban 1979). Iako je Bahofen najčešće citirana figura u debati o matrijarhata, termin matrijarhat se zapravo ne pojavljuje u njegovom delu i preciznije je reći da Bahofenova analiza počiva na dva analitički različita koncepta: „materinskom pravu“, koje se odnosi na običaje koji ženama i njihovim kćerkama garantuju određena prava i „ginekokratiji“ (vladavini od strane žena) koja se pojavljuje u podnaslovu nemačkog izdanja knjige, ali je prevedena kao „matrijarhat“ u engleskom izdanju iz 1967. godine. Spekuliše se da jedan od uzroka tog pogrešnog prevoda leži u činjenici da je sam Bahofen često, ali ne uvek, „spajao“ običaje koji su proizilazili iz materinskog prava sa ginekokratijom, time nagoveštavajući da nijedno društvo ne može razviti „običaje usmerene ka ženama“ ukoliko njime ne vladaju žene (Georgoudi 1992: 450-451; Fluehr-Lobban 1979: 342). Uopšteno posmatrano, jedan od najčešćih problema prilikom istraživanja literature o matrijarhata i argumentacije u korist njegovog postojanja jeste nedostatak jednoobrazne definicije kojom bi se pojam matrijarhata jasno razgraničio od srodnih koncepata i pojmova kao što su matrilinearnost, matrilokalnost, avankulat, matricentrizam, ginokratija, ginekokratija i ginocentrično društvo, koji su često (pogrešno) interpretirani kao dokazi postojanja matrijarhata.

²⁰ U skladu sa tradicijom spekulativne historiografije romantičara, Bahofen razvija model sociokulturnog razvoja koji sačinjavaju tri faze i prelazni periodi (Bahofen 1861). Prema Bahofenu, u najranijem i „najmaterijalnijem“ stadijumu razvoja koji Bahofen naziva „heterizam“, ljudska rasa je živela u stanju apsolutnog seksualnog promiskuiteta. Kako očinstvo nije bilo poznato, o deci se brinula grupa žena koje su bile podređene jednom muškarcu, a nasleđe i porodična struktura bili su matrilinearni (Bahofen 1861; Davies 2010; Allen 1999). Kroz moralni autoritet stečen majčinstvom, žene su primoravale muškarce da stupe u bračne i porodične veze, tako započinjući više istinski matrijarhalnu, drugu, odnosno „demetrijsku“ fazu, u kojoj vladaju poštovanje prema zemlji i prirodnim procesima, pobožnost, gostoprinstvo i solidarnost (Bahofen 1967: 79). Kako Bahofen navodi, taj klasičan period matrijarhata bio je prekinut kada su žene počele da pribegavaju oružju i nasilju kako bi odbranile svoju vladavinu od napada muškaraca. Matrijarhat je ubrzo nakon toga pokoren snagama muške nadmoći. Pobjeda patrijarhata slavljena je obožavanjem muških bogova poput Apolona, koji je bio simbol „rajskog svetla“ razuma. Majčinstvo je bilo prirodna, a očinstvo zakonska veza i stoga Bahofen zaključuje da „pobjeda očinstva sa sobom donosi oslobođenje duha od manifestacija prirode i sublimaciju ljudskog postojanja putem zakona materijalnog života“ (Bahofen 1967: 109).

²¹ Ideja o amorfnim hordama na početku ljudske istorije u suštini predstavlja devetnaestovekovnu verziju starog koncepta o „prirodnom stanju“ koji se može pratiti od Rusoa do Morgana. U tom smislu, jedna od najpreciznijih, a svakako najvisprenijih kvalifikacija Morganovog evolucionističkog tumačenja jeste ona koju je dao Trautman rekavši da je Morgan bio Ruso sa podacima (Trautmann 1992).

²² Engleski antropolog Edvard Barnet Tajlor u radu *Matrijarhalni porodični sistem* (Taylor, navedeno prema Allen 1999) ističe da je MakLenan (McLennan 1865) jasno istakao drevni materinski sistem opisujući vezu između grupnog braka i porekla po ženskoj liniji i time inspirisao značajnu naučnu kontroverzu, s obzirom na to da je njegova teorija uznemirila prihvaćenu patrijarhalnu perspektivu sociokulturnog razvoja izloženu od strane Mejna (vidi Stocking 1995: 3-34). Sam Tajlor je opisao brojne matrijarhalne porodične sisteme iz raznih delova

sa uvećavanjem privatnog vlasništva, kao sredstvo osiguranja nasleđivanja materijalne imovine, čime je poreklo po ženskoj liniji potisnuto u korist patrilinearnog nasleđa. Ono što je održalo Morganovu reputaciju dugo nakon što su njegove ideje odbačene od strane pripadnika akademskih krugova bila je njegova tvrdnja da je matrijarhat (tačnije, matrilinearno nasleđe) prethodi(l)o patrijarhatu. Ona mu je obezbedila učešće u onome što je Marvin Harris nazvao „jednom od uzavrelih i najbeskorisnijih diskusija u istoriji društvenih nauka“ (Harris 1968/2001: 186-187) i ujedno ga učinila privlačnim Fridrihu Engelsu i kasnijim generacijama marksističkih teoretičara.

Engels je rezimirao Bahofenovu (Bachofen 1861), MakLenanovu (McLennan 1865) i Morganovu (Morgan 1877/1981) teoriju u predgovoru četvrtom izdanju dela *Poreklo porodice, privatne svojine i države* (Engels 1884/2004), posebno pozdravljajući Morganov rad koji je „na svoj način. . . otkrio iznova Marksovu materijalističku koncepciju istorije“ (Engels 1884/2004: 7).²³ Engels je pružio pregled prelaska društva od primitivnog promiskuiteta, preko matrilinearnog društva, do konačnog „svetsko-istorijskog poraza ženskog pola“ (Engels 1884/2004: 50) kao posledice otkrića fiziološkog očinstva (vidi i Franklin 1997: 27).

Od perioda poslednje decenije 19. veka, viđenje matrijarhata kao univerzalnog ranog stadijuma u razvoju ljudskog društva sve je češće dovođeno u pitanje novim istraživanjima sprovedenim unutar biologije, antropologije i etnologije (vidi Stocking 1995). Finski antropolog Edvard Vestermark je u delu *Istorija ljudskog braka* (Westermarck 1891/1921; Westermarck 1936) nastojao da opovrgne aspekte Bahofenove (Bachofen 1861), Morganove (Morgan 1877/1981) i MakLenanove (McLennan 1865) teorije koji su se ticali pretpostavke da je izvorno i stoga možda „najprirodnije“ stanje ljudske seksualnosti, stanje promiskuiteta (Westermarck 1891/1921: 103-104). Vestermark je koristio argumente potekle od Darvina kako bi odbacio tu mogućnost i utvrdio univerzalnost porodice i muške dominacije. Smatrao je da bi, sudeći po onome što znamo o ljubomori kod svih muških četvoronožaca, promiskuitetni odnosi teško mogli prevladati u prirodnim uslovima (Westermarck 1891/1921:

sveta, posebno među Minangkabau iz Zapadne Sumatre u Indoneziji (vidi Kato 1978; Blackwood 1997) za koje je smatrao da su primer prototipa matrijarhata. Ipak, Tajlor odbacuje termin „matrijarhalno“ na temelju toga da iako je „ovo bilo poboljšanje u odnosu na ranije definicije . . . uzima zdravo za gotovo da su žene upravljale porodicom“ (Tylor, navedeno prema Stocking 1995: 10-13). Umesto toga, Tajlor predlaže termin „materinska porodica“, jer je „stvarna moć“ zaista pre bila u rukama braće ili ujaka sa majčine strane (Tylor, navedeno prema Kato 1978).

²³ Za Engelsa je Morganovo „veliko otkriće prvobitnog matrijarhata“ imalo isti značaj kao Darwinova teorija za evoluciju (Fluehr-Lobban 1979: 343). Tu je ležao dokaz da vlasnički odnosi nisu oduvek vladali ljudskim društvom, suprotno konzervativnom mišljenju. Primitivni komunizam drevnog doba bi takođe bio model za besklasno društvo budućnosti.

117).²⁴ Jedno od najuticajnijih dela tog perioda koje se ticalo porekla religije, *Zlatna grana* (Frejzer 1890/1992) takođe sadrži čvrste stavove o tome da, uprkos postojanju matrifokalnih srodničkih sistema, brak i muška dominacija predstavljaju univerzalne aspekte kulture u prošlosti i u sadašnjosti.

Uvidi savremenijih istraživanja inicirali su kritiku i postepeno napuštanje linearnih teorija sociokulturnog razvoja čovečanstva u korist kulturnog relativizma, što je uticalo na mnoge aspekte istraživanja u oblasti društvenih nauka nakon 1900. godine (vidi Stocking 1995). U isti mah, primećeno je uvećano interesovanje antropologa za partikularističku etnografsku praksu koja bi omogućila da se sociokulturni obrasci i institucije tretiraju ne kao rezultat unilinearnog procesa evolucije, već kao posledice „mešanja“ i interakcije među kulturama sa složenim strukturama. Ovakav teorijsko-metodološki poduhvat rezultirao bi istorijskim konstrukcijama lokalnog nivoa, mnogo preciznijim od opštih istorijskih prikaza koji po svojoj prirodi imaju malo „sluha“ za diferenciranje ljudskih iskustava i osobenost sociokulturnih obrazaca.

Uprkos navedenim promenama u antropološkoj teorijsko-metodološkoj praksi, problematika utvrđivanja fiziološkog očinstva i geneze porodičnih formi nastavila je da okupira pažnju antropologa na gotovo opsesivan način. Tokom poslednje decenije 19. veka raste interesovanje antropologa za problematiku „devičanskog porođaja“ koja je uveliko uticala na karakter antropologije srodstva tokom većeg dela 20. veka. Debate o „devičanskom porođaju“ tiču se specifičnog koncepta prokreativnih verovanja, odnosno otkrića ljudi za koje se tvrdilo da ne poznaju činjenice o fiziološkom očinstvu, niti poseduju znanje o vezi između kopulacije i trudnoće kod ljudi. Potrebno je skrenuti pažnju na to da su se debate o „devičanskom porođaju“ ticale shvatanja procesa prokreacije, odnosno začeca, a ne procesa reprodukcije koji podrazumeva kombinovanje genetskog materijala i čitavu sekvencu fizioloških procesa. U debatama o „devičanskom porođaju“ naglasak je bio na konceptima prokreacije utemeljenim na lokalnoj verziji etnoembriologije (vidi Shapiro 1988: 275; up. Schneider 1989: 165), odnosno na pseudoprokreativnim shvatanjima australijskih Aboridžina (Shapiro 1988: 276, 1989: 167). Brojni teoretičari koji su dali doprinos debati o „devičanskom porođaju“ oslanjali su se na tradicionalnu antropološku distinkciju između pojmova *pater/mater* i *genitor/genetrix* (vidi Buchler 1966; Barnes 1961, 1964, 1973; Fox 1993).

²⁴ Vestermark pretpostavlja da je porodica neophodna za opstanak pojedinih vrsta jer ima tendenciju da sačuva sledeću generaciju, a samim tim i vrstu. U slučaju primata postoje neke očigledne činjenice koje se mogu pripisati potrebi za bračnom i očinskom zaštitom. Jedna je mali broj mladih, a druga je dug period detinjstva. Vestermark je na tom tragu zaključio da su faktori koji su zahtevali očinske odnose među primatima takođe bili izraženi među našim najranijim ljudskim precima (Westermark 1891/1921).

Navedeni pojmovi se u antropološkom kontekstu upotrebljavaju kao konvencionalni termini za socijalnog oca deteta (*pater*) i socijalnu majku deteta (*mater*), kao i za pretpostavljenog fiziološkog oca deteta (*genitor*) i pretpostavljenu fiziološku majku deteta (*genetrix*). Konkretno, pojmovi *genitor* i *genetrix* se zasnivaju na preovlađujućim sociokulturnim verovanjima o biologiji začeca, odnosno na različitim lokalnim doktrinama o procesu začeca (vidi Barnes 1973).

Kontroverza o „devičanskom porođaju“ inicirana je objavljivanjem dela ser Boldvina Spensera i Fransisa J. Gilena, *Domorodačka plemena centralne Australije* (Spencer and Gillen 1899/2003), u kojem je prvi put navedeno postojanje aboridžinskih plemena u čiji pripadnici ne poseduju znanje o vezi između kopulacije i trudnoće, čime je ujedno otvorena debata o prirodi takvog „prokreativnog neznanja“. Podsticaj za to otkriće proizašao je iz prvog toma Hartlandovog dela *Legenda o Perseju: studija o tradiciji u priči, običaju i verovanju* (Hartland 1894/2012), u kojem se iznosi pretpostavka da je priča o natprirodnom rođenju verovatno nastala u periodu kada je fizička veza između oca i deteta bila neadekvatno ili čak nimalo shvaćena. Edmund Rot je 1903. godine objavio prvu nezavisnu potvrdu postojanja sličnog neznanja kod plemena severnog Kvinslenda (Roth, navedeno prema Ashley-Montagu 1937). Godinu dana kasnije, Spenser i Gilen objavili su rezultate sopstvenih posmatranja severnih plemena centralne Australije (Spencer and Gillen 1904) među kojima su takođe zabeležili nepoznavanje činjenica o začecu. Oslanjajući se na nalaze Spensera i Gilena, Frejzer objavljuje delo *Počeci religije i totemizma kod australijskih Aboridžina* (Frazer, navedeno prema Ashley-Montagu 1937/2009) u kojem analizira prokreativno neznanje Aboridžina u kontekstu teorije o konceptivnom totemizmu. Iste godine, u delu *Tajna totema* (Lang 1905), Endru Lang iznosi kritiku Spenserovih i Gilenovih nalaza, kao i Frejzerove teorije. U studiji *Dolazak na svet kod australijskih Aboridžina: studija prokreativnih verovanja urođeničkih plemena Australije* (Ashley-Montagu 1937/2009) antropolog Frensis Ešli-Montagju pruža nalaze o prokreativnim verovanjima izvornih australijskih plemena za koja se dugo verovalo da su među „najprimitivnijim“ plemenskim grupama, ističući da pripadnici ovih plemena ne posmatraju trudnoću kao uzročno povezanu sa seksualnim odnosom (Ashley-Montagu 1937/2009: 207). U predgovoru toj studiji Bronislav Malinovski navodi da je to „vrhunski naučni zaključak. . . podržan neoborivim skupom čvrstih činjenica“ (Malinowski 1937/2009: xxiii-xxiv). Ovi i slični navodi potkrepili su nastavak debate na temu kako društva koja pokazuju prefinjeno znanje o svojoj okolini i zoologiji mogu da imaju za „nepoznanicu“ nešto tako „očigledno“ kao što je fiziološko očinstvo (vidi Franklin 1997: 29).

Debata na temu (ne)poznavanja fiziološkog očinstva „zaoštrena je“ sredinom šezdesetih godina 20. veka žustrim predavanjem Edmunda Liča na temu „devičanskog porođaja“ koje je održao na Kraljevskom antropološkom institutu u Londonu (Leach 1966). Lič je direktno doveo u pitanje rad Melforda Spira (Spiro 1966/2004) i osudio sve antropologe koji su verovali u potpuno neznanje o fiziološkom očinstvu australijskih Aboridžina i stanovnika Trobrijanskih ostrva, optužujući ih za rasizam. Spiro je pružio odgovor u članku objavljenom u časopisu *Čovek* (Spiro 1968a), saglašavajući se sa Ličom po pitanju toga da nijedan od dva navedena naroda ne može posedovati takvo neznanje, ali pružajući drugačije, psihoanalitičko viđenje njihovih tvrdnji o navedenom neznanju. Uprkos brojnim etnografskim studijama i višedecenijskim debatama, problematika „devičanskog porođaja“ i dalje nije u potpunosti istražena i razrešena.

2.2.1. Debata o „devičanskom porođaju“

Debata o „devičanskom porođaju“ zauzima povlašćeno mesto u istoriji antropologije (Delaney 1986). Analizom argumenata brojnih učesnika ove dugotrajne debate stiče se predstava o obimu antropološke preokupiranosti „biološkim činjenicama“ ljudske prokreacije, kako kroz istoriju, tako i danas. Etnografske činjenice vezane za otkriće ljudi koje odlikuje „prokreativno neznanje“ i same su predmet debate u okviru mnogih isprepletanih niti kontroverze o „devičanskom porođaju“ koje se tiču apstraktnijih teorijskih pitanja i suštinskih odlika antropološkog „projekta“, u prvom redu:

- a) analitičkih okvira koji se koriste pri teoretisanju o kulturi i društvu (Leach 1957, 1966, 1968a, 1968b; Spiro 1968a; Schneider 1968, 1989; Powell 1968; Saliba 1975);
- b) značenja kulturnih verovanja (Malinowski 1913, 1916, 1932, 1937/2009; Ashley-Montagu 1937, 1937/2009; Montague 1971; Weiner 1977, 1978, 1979; Delaney 1986; van Dokkum 1997; Saliba 1975; Schneider 1989);
- c) tumačenja etnografskih činjenica (Read 1918; Rentoul 1931, 1932; Malinowski 1932; Riesenfeld 1949; Spiro 1973; Weiner and Damon 1984; Schneider 1992; Shimizu 1992; Mosko 1998; Pullman 2004);
- d) veze između prirodnih činjenica i društvenih činjenica (Malinowski 1913, 1916, 1937/2009; Barnes 1961, 1964, 1973, 1980; Buchler 1966);

e) veze između srodstva i prokreacije i tumačenja i značenja „bioloških činjenica“ iz kros-kulturalne perspektive (Malinowski 1913; Schneider 1964, 1968/1980, 1984, 2004; Barnes 1961, 1964, 1973, 1980).²⁵

U najširem smislu, debata o „devičanskom porođaju“ povlači za sobom niz širih pitanja o značaju „biologije“ kao pojma u antropologiji i društvenim naukama (vidi Barnes 1961, 1964, 1973; Franklin 1995a, 1997; Franklin and McKinnon 2001; Strathern 1992a, 1992b; Carsten 2004; Gellner 1960, 1963).

2.2.1.1. Bronislav Malinovski: funkcionalistički argument o prirodi porodice

Malinovski je odbacio argumente Bahofena (Bachofen 1861, 1867), Morgana (Morgan 1877/1981) i MakLenana (McLennan 1865) o postojanju matrijarhalnog stadijuma ljudske istorije koji je uključivao grupni brak i primitivni promiskuitet, kao i ukorenjeno judeo-hrišćansko uverenje prema kojem je prirodni i izvorni oblik ljudske porodice patrijarhalan (Maine 1861/1870). Iskazivao je izuzetnu podozrivost prema apstraktnim, univerzalističkim analitičkim modelima „kabinetskih“ antropologa i bio je jednako sumnjičav prema teorijama koje nisu podržane zadovoljavajućim obimom empirijskih podataka. Iz tog razloga je zastupao metod koji podrazumeva strogi i detaljni empirizam za koji je verovao da je nezamenljiv naučni metod, koji će kasnije postati njegov zaštitni znak pri stvaranju potpuno „naučne“ antropologije (vidi Fortes 1957; Kaberry 1957; Leach 1957). Takođe se oštro protivio misionarskom viđenju „primitivnih“ naroda kao divljih i onih među kojima vlada bezakonje (vidi Pullman 2004: 130-131; Leach 1957: 125; Franklin 1997: 31) i otvoreno je kritikovao „evropsko gledište“ antropologa koji su smatrali da su kulturalno specifične (viktorijanske) porodične forme superiorne, što su koristili kao argument pri njihovoj upotrebi kao referentnih okvira tumačenja (Malinowski 1962: 55-56).

²⁵ Antropolog Kris Šor (Shore 1992) smatra da se na slične poteškoće nailazi prilikom tumačenja duhovnog srodstva, naročito institucije „kompadrazgo“, odnosno ritualnog krštenog kumstva koje je nekada bilo često širom hrišćanske Evrope i Latinske Amerike. Pojedini antropolozi (Gudeman 1971) tvrdili su da je duhovno srodstvo sredstvo građenja međuporodičnih saveza i da odslikava hrišćansko viđenje dvostruke prirode čovečanstva, ujedno duhovne i materijalne. Bloh i Gugenhajm (Bloch and Guggenheim 1981) smatrali su da su krštenje i duhovno srodstvo pre sredstva opravdavanja patrijarhalnog ugnjetavanja. Prema datom viđenju, ideološka srž duhovnog srodstva sastoji se u odbacivanju biološkog rođenja kao „prljavog“ i njegove „zamenе“ ritualnim ponovnim rođenjem pri čemu se detetu dodeljuju drugi roditelji (Bloch and Guggenheim 1981: 384). Drugim rečima, krštenje je ritual koji simbolično zamenjuje prljavo, prirodno rođenje, čistim „drugim“ rođenjem, sa jasnom porukom da Bog i crkva imaju moć da stvore potpuno formirane pojedince i ispravna društvena bića (Shore 1992: 297). Šor takođe ističe da je zanimljivo obratiti pažnju na paralelu između debata o „devičanskom porođaju“ i duhovnog srodstva, sa jedne strane, i trenutnih kontroverzi u oblasti embriologije, neplodnosti i *in vitro* oplodnje: „u oba slučaja pokreću se slična pitanja - kada tačno nastaje život, ko je za njega odgovoran i šta se podrazumeva pod „legitimnim“ začecem u datom kulturnom kontekstu (Shore 1992: 297).

U svojoj prvoj objavljenoj monografiji *Porodica među australijskim Aboridžinima: sociološka studija* (Malinowski 1913) koja je proizvod njegove obuke u Engleskoj kod Vestermarka i Hobhousa, Malinowski tvrdi da porodica ima dublje korene u društvenim uslovima nego u biologiji i da je u najmanju ruku zasnovana na „fiziološkim činjenicama“ majčinstva, pre nego očinstva, koje se uspostavlja najpre socijalno, posredstvom „pozicije“ muža žene koja je rodila dete (Malinowski 1913: 173). Malinowski je bio podozriv prema preneglašavanju biološkog očinstva od strane antropologa iz patrijarhalnih kultura, što daje izvestan istorijski kontekst u koji se može smestiti njegov doprinos proučavanju srodstva. Teorijski doprinosi Malinovskog proučavanju srodstva ogledaju se i u utvrđivanju razlike između fizičkog i socijalnog roditeljstva čiju izvornu formulaciju daje Van Genep 1906. godine (vidi Franklin 1997: 32; Malinowski 1913: 204), prepoznavanju značaja verovanja o začecu prilikom opisivanja srodničkih sistema, razumevanju srodničkih sistema kao neodvojivih od njihovog totalnog kulturnog konteksta i prepoznavanju razlika između prepoznatih društvenih pravila i „stvarnog“ individualnog ponašanja.

Najznačajniji teorijski argument Malinovskog tiče se značenja i značaja bioloških činjenica (Malinowski 1913). Malinowski je bio odlučan u tvrdnji da biološke činjenice ne određuju društvene činjenice. Konkretno, smatrao je da biološko srodstvo ne određuje socijalno srodstvo, da biološko roditeljstvo ne određuje socijalno roditeljstvo, odnosno da fiziološko očinstvo ne određuje socijalno očinstvo (Malinowski 1913: 177–179). Sa druge strane, smatrao je da su srodstvo i prokreacija toliko blisko povezani da je predložio da se srodstvo preimenuje u „prokreativnu instituciju“ (Malinowski 1962: 57), iz razloga što je duboko verovao da uverenja koja vladaju u određenoj kulturi kada je reč o muškom i ženskom doprinosu prokreaciji govore mnogo o njihovom odnosu prema srodstvu.

Malinowski je insistirao na shvatanju srodstva kao sklopa fizioloških, psiholoških i socioloških procesa i smatrao je da se kao takvo mora shvatati u odnosu na totalni kulturni kontekst. Tačnije, tvrdio je da fiziološke činjenice nemaju direktan deterministički uticaj na srodstvo i roditeljstvo, već da ih oblikuje osobena kulturna konceptualizacija (Malinowski 1913: 182). Tu tvrdnju potvrđuje izjava Malinovskog da čak i nešto „očigledno“, „prirodno“ i „biološko“ poput roditeljstva može imati veoma različite oblike u različitim kulturama (Malinowski 1913: 180). Sa druge strane, uprkos odbacivanju očinstva kao vitalne „biološke činjenice“, njegovo viđenje majčinstva jasno je zasnovano na biologiji, o čemu svedoči i izjava da se „osnovi ljudske porodice nalaze u biološkim činjenicama materinstva“ (Malinowski 1937/2009: xxvi). U kontekstu te izjave, ne treba preuveličavati obim njegove kritike prirodnih činjenica.

Teorija srodstva Malinovskog jasno je izražena u njegovom radu „Baloma: duhovi mrtvih na Trobrijanskim ostrvima“ (Malinowski 1916) u kojem na osnovu rezultata terenskog rada izlaže sopstvenu interpretaciju verovanja stanovnika Trobrijanskih ostrva o reprodukciji, smrti i reinkarnaciji, odnosno interpretaciju njihovog verovanja u „devičanski porođaj“ (vidi i Malinowski 1929, 1932, 1948). Prema verovanju Trobrijanaca, kada osoba umre, njen duh odlazi na ostrvo Tuma gde nastavlja da živi sa ostalim duhovima predaka koji se nazivaju *baloma* (Malinowski 1916: 354). Tuma je mesto gde nastaje sav novi ljudski život, kroz proces reinkarnacije putem kojeg „dete-duh“ dolazi do majčine utrobe.²⁶ Prema verovanju Trobrijanaca na temu začeca, „ti podmlađeni duhovi, te male ranije inkarnirane bebe ili deca-duhovi, jedini su izvor iz kog čovečanstvo crpi svoje nove zalihe života. . . baloma je pravi uzrok rođenja deteta“ (Malinowski 1929: 171, 174; Malinowski 1948: 135-137). Žena u koju ulazi „dete-duh“ uvek pripada istom klanu ili pod-klanu kojem i „dete-duh“ (Malinowski 1929: 171). Na osnovu tog iskaza Malinowski je tvrdio da verovanje o nepostojanju fiziološkog očinstva podržava ključni princip društvene organizacije Trobrijanaca – održanje matrilinarnе strukture klana (Malinowski 1929: 209). Malinowski beleži da Trobrijanci poseduju detaljno znanje o ljudskoj anatomiji i anatomiji životinja, kao i da imaju „širok vokabular kada je reč o različitim delovima ljudskog tela i unutrašnjim organima“ (Malinowski 1929: 164), ali da „postoje brojne praznine u njihovom znanju o funkcijama najvažnijih organa. . .“ (Malinowski 1929: 165). Konkretno, otkrio je da Trobrijanci nemaju reč za jajnike i ne poznaju fiziološku funkciju testisa (Malinowski 1929: 168). Testisi kao i menstrualno krvarenje posmatraju se na isti način kao odeća ili ukrasi, pre nego kao nešto što ima funkciju u fiziološkom smislu (Malinowski 1929: 168–169).

U svrhu potkrepljenja argumenta o nepoznavanju fiziološkog očinstva kod australijskih Aboridžina, Malinowski je u velikoj meri koristio nalaze proizašle iz Spenserovog i Gilenovog dela *Severna plemena centralne Australije* (Spencer and Gillen 1904), posebno citirajući njihovu tvrdnju da „svi domoroci u navedenim plemenima veruju da je dete direktna posledica ulaska duha pretka u telo majke“ (Spencer and Gillen, navedeno prema Malinowski 1913: 209). Na tragu ovih, ali i sopstvenih nalaza o prokreativnom verovanju australijskih Aboridžina, Malinowski iznosi tvrdnju da primitivno čovečanstvo nije bilo upoznato sa

²⁶ Ispitanici koje je Malinowski intervjuisao imali su različita viđenja načina na koji „dete-duh“ koje se uglavnom naziva *wayawaya*, malo dete, *pwapwawa* ili novorođenče (vidi Malinowski 1916: 403; 1929: 172-175) dolazi do utrobe majke. Većina je saglasna da „dete-duh“ ulazi u telo žene kroz glavu majke, kao „krv na glavi“, sa čim je povezana ideja o izlivanju krvi, prvo u glavu, a zatim u abdomen (Malinowski 1929: 174). Ispitanici su takođe dali različita viđenja načina na koji se „deca-duhovi“ pojavljuju i u kom materijalnom obliku. Neki su verovali da izgledaju kao mali fetusi ili „kao miševi“, dok su drugi tvrdili da su kao malena deca i da su „ponekad veoma lepa“ (Malinowski 1929: 177).

fiziološkim činjenicama prokreacije (Malinowski 1913: 180-181). Ta tvrdnja je iznenađujuća iz nekoliko razloga. Ona se u potpunosti kosi sa metodološkim principom propagiranim od strane samog Malinovskog, koji nalaže da se o drevnom stanju društva ne prave nikakve pretpostavke. Ono što je takođe začuđujuće jeste da Malinovski u suštini ne raspravlja niti dokazuje tu tvrdnju, već samo navodi da je „to neznanje od opšte sociološke važnosti, jer postoje čvrsti razlozi da se veruje da je nekada bilo univerzalno prisutno u primitivnom čovečanstvu, kao što se može držati da je dokazao gospodin E. S. Hartland. . .“ (vidi Malinowski 1913: 180-181).

Debata o aboridžinskom i trobrijanskom nepoznavanju fiziološkog očinstva se tokom naredne dve decenije značajno razvila. Pojedini istraživači poput Geze Rohajma u delu *Australijski totemizam* (Roheim, navedeno prema Pullman 2004: 135) osporavali su zaključke Malinovskog, dok su ga drugi, naročito Ešli-Montagju u delu *Dolazak na svet kod australijskih Aboridžina* (Ashley-Montagu 1937/2009) žustro branili (vidi i Lounsbury 1965). Karvet Rid (Read 1918) objavljuje članak u kom kritikuje zaključke Spensera i Gilena o australijskim Aboridžinima i zaključke Malinovskog o Trobrijancima, tvrdeći da većina izvornih stanovnika zna, ili su znali činjenice fiziološkog očinstva, ali da je dogma koja se protivi takvom znanju uspostavljena animističkom filozofijom uspela da potisne i čak u nekim slučajevima izbaci istinu iz svesti (Read 1918: 146). Rid naglašava da su ljudi o kojima je reč u potpunosti intelektualno sposobni da spoznaju fiziološko očinstvo, da postoje brojni empirijski dokazi da poseduju znanje o toj temi, kao i da postoje brojni istorijski dokazi da je to znanje zamagljeno društveno ukorenjenom dogmom. Finski sociolog Edvard Vestermark iskoristio je peto izdanje dela *Istorija ljudskog braka* (Westermarck 1891/1921) da pobije tezu svog bivšeg učenika koja se ticala nepoznavanja fiziološkog očinstva, ističući da generalno ne smatra da se sa stanovišta postojećih ideja o reprodukciji može govoriti o periodu kada čovek nije bio nimalo upoznat sa vezom između seksualnog odnosa i trudnoće (Westermarck 1891/1921: 292). On je skrenuo pažnju da u samim radovima Malinovskog postoje činjenice koje ukazuju na to da su Trobrijanci posedovali makar delimično znanje o fiziološkom očinstvu. Vestermarkova zapažanja su tačna, o čemu svedoče krajnje kontradiktorne izjave samog Malinovskog o tome da Trobrijanci razumeju da očevi doprinose prokreaciji u vidu „oblikovanja“ (*kuli*). Očeva seksualna aktivnost „hrani“ fetus i „oblikuje“, „jača“, „koagulira“ majčinu menstrualnu krv, dajući fetusu oblik ili spoljašnju formu (Malinowski 1929: 207-208). Sam Malinovski je izvestio da je izraz *kuli* korišćen iznova i iznova u odgovorima koje je dobijao, kao i da je to „izjava socijalne doktrine o uticaju oca na stas deteta, a ne puko lično mišljenje ispitanika“ (Malinowski 1929: 207).

Nalazi Malinovskog o nepoznavanju fiziološkog očinstva među Trobrijancima dodatno su oslabljeni objavljivanjem rada Aleksa Rentuja, kolonijalnog administratora Trobrijandskih ostrva oblasti Losuija pod nazivom „Fiziološko očinstvo i Trobrijanci“ (Rentoul 1931). Rentuj ističe šesnaestogodišnje iskustvo stečeno među raznim papuanskim plemenima, posebno među narodima zapadne Melanezije i Trobrijanskih ostrva (vidi Rentoul 1931: 152) i navodi da je stekao uvid u nalaze Malinovskog o nepoznavanju fiziološkog očinstva među Trobrijancima čitajući kritiku jednog od njegovih radova. Rentujev lični kontakt sa Trobrijancima uverio ga je da su tvrdnje Malinovskog netačne, kao i da su Trobrijanci „u potpunosti svesni osnovnih činjenica o fiziološkom očinstvu“ (Rentoul 1931: 154). U prilog toj tvrdnji Rentuj navodi nalaze o trobrijanskim očevima osuđenim za preljubu, koji se u patnji bore za starateljstvo nad svojim sinovima, nakon što je majka u skladu sa običajima koji važe u toj situaciji izrazila nameru da se sa decom vrati svojoj matičnoj porodici (Rentoul 1931: 153). Rentuj takođe ističe da su Trobrijanci svesni fiziološkog očinstva kod životinja, da koriste kontracepciju ili bar izražavaju brigu po tom pitanju, kao i da su već dugo u kontaktu sa susednim grupama koje su upoznate sa fiziološkim očinstvom (Rentoul 1931: 153). Posebno kritikuje tvrdnju Malinovskog da Trobrijanci koji su odsutni duži vremenski period neće posumnjati u neverstvo svoje trudne žene i navodi da je Trobrijance „životno iskustvo u velikoj meri naučilo koji je period gestacije“ (Rentoul 1931: 154), kao i da „izuzetno dobro mere vreme i umeju da utvrde broj meseci do žetve mnogo pre tog događaja“ (Rentoul 1931: 154). Stoga je „nezamislivo da muškarac koji je bio odsutan dve godine ne bude iznenađen ako se dete rodi mesec dana nakon njegovog povratka“ (Rentoul 1931: 154).

Malinovski je nalaze Rentuja o Trobrijancima smatrao apsolutno neprihvatljivim, s obzirom na to da su utvrđeni od strane kolonijalnog administratora, a ne akademskog stručnjaka. Usledila je „vatrena“ replika Malinovskog u radu pod nazivom „Prasići, Papuanci i perspektiva suda za prekršaje“ (vidi Malinowski 1932). Malinovski upućuje na kvalitet svog terenskog rada, ističući da je tokom svoje tri ekspedicije proveo dvadeset i četiri meseca među Trobrijancima i da je nakon prva tri meseca koristio isključivo jezik kirivina (Malinowski 1932: 35). Tom tvrdnjom je direktno doveo u pitanje Rentujeve kvalifikacije, ističući da Rentuj nije govorio maternji jezik Trobrijanaca, usled čega nije bio u poziciji da donosi relevantne zaključke (Malinowski 1932: 35). Rentuj se osvrnuo na optužbe Malinovskog u kraćem radu pod naslovom „Papuanci, profesori i plitkost fraze“ (Rentoul 1932) u kom brani verodostojnost izvora za iznete tvrdnje, navodeći da se one zasnivaju na izjavama brojnih inteligentnih stanovnika Trobrijanskih ostrva, napominjući da su radovi Malinovskog takođe

njegovi lični stavovi i zaključci i rezultati njegovih intervju sa različitim stanovnicima (Rentoul 1932: 274-275).

I Rentuj i Malinovski istrajali su u svojim stavovima na temu (ne)poznavanja fiziološkog očinstva među Trobrijancima, što svakako nije doprinelo razrešenju navedene problematike. Sa druge strane, moguće je pokazati da je stav Malinovskog na datu temu ipak delimično poljuljan. U odgovoru na originalni rad Rentuja (Rentoul 1931) Malinovski navodi da nikada nije tvrdio da Trobrijanci nimalo nisu upoznati sa konceptom fiziološkog očinstva: „ . . . moja teza nije bila da dokažem da Trobrijanci ne znaju ništa o očinstvu, niti sam nevoljno priznao da među njima postoje roditeljska osećanja“ (Malinowski 1932: 37). Navedena tvrdnja svakako protivreči ranijim tvrdnjama Malinovskog kojima je prilično eksplicitno i kategorički izneo stav da Trobrijanci nisu nimalo upoznati sa konceptom fiziološkog očinstva (vidi Malinowski 1913: 180, 1916: 408). U predgovoru trećem izdanju dela *Seksualni život divljaka u severozapadnoj Melaneziji* iz 1932. godine (Malinowski, navedeno prema Pullman 2004: 142), Malinowski se odriče svojih prethodnih stavova o nepoznavanju fiziološkog očinstva kao karakteristike izvornog stanja ljudske rase, ističući da više nije fundamentalista evolucionog metoda i da se radije protivi bilo kakvim spekulacijama o „poreklu“ braka ili bilo čega drugog (Malinowski, navedeno prema Pullman 2004: 142; Leach 1957: 125). Njegovi komentari na temu samog neznanja o fiziološkom očinstvu postali su znatno „uvijeniji“, o čemu svedoči i izjava Malinovskog da je ustvari reč o „trobrijanskom nepotpunom shvatanju embrioloških činjenica“ i „značajnom mešanju elemenata znanja i neznanja“ (Malinowski, navedeno prema Pullman 2004: 142).

2.2.1.2. Edmund Lič: strukturalistički argument o prirodi znanja

U radu „Devičanski porođaj“ (Leach 1966) Edmund Lič iznosi sopstveno shvatanje problematike vezane za istorijsku kontroverzu o biološkim „životnim činjenicama“. Lič se posebno interesovao za mogućnost upoređivanja verovanja o „devičanskom porođaju“ kod Australijanaca i Trobrijanaca sa dogmom o devičanskom začeću Isusa Hrista (vidi Saliba 1975).²⁷ Mogućnost takvog poređenja bila je u fokusu teorijske debate između Liča (Leach

²⁷ U kontekstu ovog upoređivanja antropolog Džon Saliba (Saliba 1975: 428-429) smatra da je antropološka debata o „devičanskom porođaju“ važna iz nekoliko razloga. Prvo, to je jedan od nekolicine slučajeva gde se antropološka teorija primenjuje na hrišćanska uverenja. Drugo, tema o kojoj se diskutuje analizirana je u komparativnoj perspektivi i hrišćanski teoretičari ne mogu da zanemare komparativni metod iz razloga što je u doba međureligijskog dijaloga poređenje među religijskim uverenjima i praksama različitih naroda neizbežno. Konačno, antropološka diskusija o „devičanskom porođaju“ pokrenula je temu interdisciplinarnog dijaloga između teologije i humanističkih nauka. To je značajan pomak u odnosu na dominantni teološki diskurs koji je zanemarivao uvide proizašle iz kulturalne antropologije.

1966) i Melford Spira (Spiro 1968a). Argumenti ova dva antropologa ticali su se odgovora na pitanje (vidi van Dokkum 1997: 100): a) kako porediti sisteme verovanja o „devičanskom porođaju“ koji postoje u različitim kulturama (npr. trobrijanskoj i australijskoj s jedne strane i hrišćanskoj s druge) i b) da li je značenje tih verovanja doslovno/bukvalno ili metaforičko. Lič je smatrao da su dati sistemi verovanja komparabilni i metaforički (Leach 1966; Saliba 1975: 431), dok je Spiro tvrdio da su inkomparabilni i doslovni/bukvalni (Spiro 1968a; Saliba 1975: 433). Dikson (Dixon 1968: 653) smatra da Ličovo shvatanje spada u „mistični nivo verovanja“, nasuprot Spirovom shvatanju koje spada u „osnovni nivo verovanja“.²⁸

Lič tvrdi da Trobrijancima i australijskim Aboridžinima nisu nepoznate činjenice o fiziološkom očinstvu, već da su pravi problemi koje nameće kontroverza o „devičanskom porođaju“ metodološke prirode: „ono u čemu je zaista problem jeste tehnika antropološkog poređenja koja zavisi od vrste 'značenja' koju smo spremni da pridamo etnografskim podacima“ (Leach 1966: 40). Ličova tvrdnja preinačila je problem odnosa između prirodnih (bioloških) i društvenih činjenica u problem „neznanja naspram znanja“ i time nametnula drugačiju, ali srodnu dihotomiju kulturne dogme naspram naučne istine (vidi Leach 1968a: 655). Takva perspektiva posmatranja navedene problematike je proizvod Ličove lične dogme da je „sa aspekta zdravog razuma, malo verovatno da pravo neznanje u pogledu osnovnih činjenica o fiziološkom očinstvu može bilo gde biti kulturna činjenica“ (Leach 1966: 41). U prilog navedenoj tvrdnji Lič navodi da postoji svega nekoliko grupa koje navodno ne poznaju činjenice o fiziološkom očinstvu, da te retke grupe nisu izolovane od drugih naroda kojima te činjenice jesu poznate, da ljudska bića pokazuju „kolektivnu inteligenciju u domenu rešavanja problema koja je zapanjujuće visokog reda“ (Leach 1966: 41) i da „pokazuju gotovo opsesivno interesovanje za pitanja seksa i srodstva“ (Leach 1966: 41). Sveukupno gledano, Ličov skepticizam po pitanju neznanja o fiziološkim činjenicama proizilazi iz viđenja da su prirodne činjenice o reprodukciji suviše očigledne da bi bile nepoznate (vidi i Leach 1968a).

Lič je tvrdio da je, kako bi se razumelo navodno neznanje Trobrijanaca o fiziološkom očinstvu, neophodno prihvatiti nekoliko činjenica. Prvo, postoje različite vrste istine (Leach 1966: 44). Drugo, mora se praviti razlika između onoga što je rečeno i onoga što se zasta misli. Najbitnije, mora se shvatiti da istine imaju različita značenja u različitim kontekstima.

²⁸ Dikson veruje da je nalaz etnografa Rota (Roth, navedeno prema Dixon 1968: 653) o „neznanju“ fiziološkog očinstva među „cncima reke Tali“ u Australiji (narod Dirbal) primer mističnog nivoa verovanja, ali da narod Dirbal takođe ima „implicitniju“ varijantu verovanja (Dixon 1968: 653) koja prepoznaje fiziološko očinstvo. Dikson je istakao da samo postojanje glagola *bul-mbinyu* ili „biti muški progenitor nekome“ (Dixon 1968: 653) ne dokazuje da narod Dirbal veruje u fiziološko očinstvo, već samo da mogu razmišljati o njemu, kao što i zapadnjaci mogu govoriti o „partenogenezi“, što ne implicira da nužno veruju u nju.

Za njega je to jedino rešenje paradoksa „zašto svi ti ljudi veruju u nešto što je neistinito“ i način putem kojeg treba tumačiti etnografske tvrdnje o „opipljivoj neistini“ (Leach 1966: 44). Lič je odbijao da prihvati ideju da su dogmatske tvrdnje u svojim začecima pogrešni pokušaji da se objasne uzroci i posledice u svetu prirode (Leach 1966: 43) i naglašavao je da ono što treba da bude prepoznato jeste „šta dogma govori o društvu u kom je prihvaćena“ (Leach 1966: 43). Njegovo strukturalističko tumačenje prirode znanja ne samo da je prihvatilo, već je i naglašavalo stepen u kom verovanja o prokreaciji sadejstvuju sa totalnim društvenim kontekstom pravila, institucija, rituala, verovanja, i što je najvažnije, praksi u domenu znanja. Takvo gledište davalo je prioritet kontekstu u kom se tvrdnja iznosi, kao i značaju toga kome je upućena (Saliba 1975: 431). Lič je u tom smislu naglašavao razliku koju sami Trobrijanci prave između „misionarskog razgovora“ i internog, trobrijanskog razgovora o prokreaciji (Leach 1966: 48). Samo postojanje navedenih razlika pri konverzaciji naglašava značaj strukturalističkog argumenta da „istina“ u isto vreme može postojati u brojnim i kontradiktornim oblicima. Međutim, u debati o „devičanskom porođaju“ taj argument se nije primenjivao na „istinu“ o fiziološkom očinstvu, čime se stvorio domen vankontekstualnih „prirodnih činjenica“.

Evidentno je da je Lič gajio antipatije prema upotrebi koncepta „neznanja“ o fiziološkom očinstvu u smislu pukog nedostatka, odsustva ili nepotpunog poznavanja činjenica. Kako navodi, „u antropološkoj literaturi, neznanje je pogrdan termin. . . suprotno od logičke racionalnosti; to je osobina po kojoj se divljak razlikuje od antropologa“ (Leach 1966: 41). U tom kontekstu je kritikovao Malinovskog (vidi Leach 1957), smatrajući ga elitistom koji je zadržao (svoje) uzvišeno viđenje aristokratije tokom celog života i u skladu sa tim, viđenje „kulturnog kontakta“ kao jedne vrste pokroviteljstva kolonijalnih sila nad primitivnijim podanicima (Leach 1957: 124-125). Navedene tvrdnje bile su kontroverzne i svesno provokativne, a Malinovski nije bio živ tako da nije mogao da odgovori na kritike koje su mu upućene. Kao odgovor na Ličove *ad hominem* optužbe, nekolicina antropologa je potvrdila nalaze o neznanju o fiziološkom očinstvu među narodima koje su proučavali i ponudila alternativna tumačenja (vidi Powell 1968; Spiro 1973, 1968a; Monberg 1975). Jedno od temeljnijih je tumačenje Torbena Monberga (Monberg 1975) o prokreativnim verovanjima Polinežana sa Belona ostrva (britanskih Solomonskih ostrva).

Monberg ističe da Belonci nisu posedovali znanje o fiziološkom očinstvu sve do uvođenja hrišćanstva oko 1938. godine, nakon čega su im britanski državni službenici i misionari saopštili da su njihova višegeneracijska prokreativna verovanja „pogrešna“. Kako bi pronikao u njihova verovanja o začecju, Monberg je intervjuisao petoricu Belonaca od kojih su

četvorica bili odrasli u vreme dolaska hrišćanstva, dok je jedan bio tinejdžer. Belonci su verovali da deca dolaze iz prebivališta bogova koje se nalazi negde iza istočnog horizonta, gde su, kako je većina Polinežana verovala, živela nerođena deca, i gde su se deca vraćala nakon smrti. Decu su kroz svet tame donosili duhovi predaka i smeštali ih u utrobu žene. Belonci nisu pokazivali interesovanje za način na koji se taj proces fizički manifestovao: „to se prosto tako dogodi“ (Monberg 1975: 36).

Kada bi muškarac i žena stupili u bračnu zajednicu, po običaju bi živeli na zemlji koja pripada suprugu. Belonci su verovali da bračna zajednica dovodi do nastanka potomstva, ali ne usled kopulacije između muškarca i žene, već iz razloga što su patrilinearni preci i božanstva zadovoljni tom zajednicom. Tačnije, žena je ostajala u drugom stanju zato što su joj božanstva i preci njenog supruga poslali potomstvo. Sa druge strane, Belonci su bili sasvim svesni prvih znakova trudnoće kao što su prestanak menstrualnog krvarenja, oticanje grudi i česte mučnine.

Monberga je posebno interesovalo shvatanje Belonaca o funkciji kopulacije pri samom procesu začeća. Njegovi ispitanici su tvrdili da je kopulacija pri začeću krajnje nebitna i smatrali su je „nečim prijatnim, šalom, ili igrom“ (Monberg 1975: 37). Takođe su izjavili da su tek nakon dolaska britanskih vladinih zvaničnika i misionara čuli za vezu između kopulacije i trudnoće, nakon čega im je trebalo dosta vremena da zaista „razumeju“ tu vezu. Kada im je postavljeno pitanje o funkciji sperme, većina ispitanika je pokazala neznanje. Na pitanje šta žene čine ukoliko ne žele decu, svi ispitanici su odgovorili isto, naime, da se muževi mole precima da im ne šalju više dece, ili bi žena pokušala da izazove abortus, najčešće stavljanjem vrelog kamenja na abdomen (Monberg 1975: 38). Zanimljivo je da je na pitanje „šta mislite da je razlog tome što dete liči na majku ili oca?“ većina ispitanika odgovorila da ne uočavaju sličnosti, ali su pojedini rekli da je uzrok sličnosti deteta i majčinog supruga pripadnost deteta krvnoj liniji supruga. Ukoliko bi dete ličilo na majku, sličnost se tumačila kao posledica toga što majka i dete „dele istu krv“, dok se isto nije podrazumevalo kada je reč o ocu i njegovoj deci. Sledeće pitanje ticalo se toga ko se smatra ocem deteta ukoliko je poznato da je majka imala seksualne odnose sa drugim muškarcima sem svog supruga. Svi Belonci su odgovorili isto, naime, da je otac deteta majčin suprug. Kada im je postavljeno pitanje kako to sa sigurnošću mogu znati, opet je dobijen jedinstven odgovor: „zato što je on suprug te žene“ (Monberg 1975: 38). Monberga je takođe interesovalo kako na svet dolaze deca koju rađaju nevenčane žene, uzimajući u obzir značaj bračnog saveza za prokreaciju, kao i činjenicu da se suprug moli za dobijanje dece. Belonci su odgovorili da su takva deca (naročito muška) znak zahvalnosti živim potomcima, naročito

nevenčanim majkama i njenim srođnicima i da su „data“ bez ikakvih ponuda ili molitvi zauzvrat.

Rukovodeći se prikupljenim etnografskim nalazima o Beloncima, Monberg je zaključio da ono što je iznenađujuće kod prokreativnog „neznanja“ nije njegovo postojanje, već činjenica da nas može iznenaditi, kao i činjenica da su „pojedini antropolozi spremni da se podvrgnu silnim intelektualnim akrobacijama kako bi ga objasnili“ (Monberg 1975: 40).

2.2.1.3. Melford Spiro: psihoanalitičko tumačenje „devičanskog porođaja“

Spirova analiza problematike „devičanskog porođaja“ (vidi Spiro 1968a, 1968b, 1973) utemeljena je na definiciji „neznanja“ datoj u Ličovom radu na tu temu (Leach 1966; Leach 1968a, 1968b). Spiro je poput Liča tvrdio da Trobrijancima nije nepoznato fiziološko očinstvo, kao i da shvatanje o „prokreativnom neznanju“ nije podržano dokazima (Spiro 1968a: 244, 252). Slično Liču, smatrao je da „neznanje“ Trobrijanaca ne treba tumačiti kao puki nedostatak znanja, iz razloga što tvrdnje o „prokreativnom neznanju“ ukazuju na strukturišuće odsustvo i imaju sasvim drugačije „značenje“ od onoga šta je „rečeno“. Sa druge strane, Spirovo objašnjenje tog značenja sasvim se razlikuje od Ličovog.

Spiro je kritikovao Liča, smatrajući da nije ponudio argumentaciju u prilog shvatanju zašto su određene poruke izražene indirektno kao strukturalni principi, niti se pozabavio funkcijom tvrdnji putem kojih ljudi govore suprotno od onoga šta misle (Spiro 1968a: 247). Konkretno, tvrdio je da Lič nije objasnio zašto strukturalna poruka dogme „neznanja“ ne može biti direktno izražena. Lič je jednostavno tvrdio da sve kulture pokazuju tendencije ka indirektnom izražavanju, naročito kada su u pitanju teme vezane za aspekte života, smrti i reprodukcije (Leach 1966).

Suprotno Liču, Spiro je smatrao da trobrijansko neznanje o fiziološkom očinstvu ne treba tumačiti u kontekstu „devičanskog porođaja“, već u kontekstu ne-prokreativnog rođenja, tačnije, „ideje da se začecije događa bez kopulacije“ (Spiro 1968a: 249). Prema Spiru, verovanje australijskih Aboridžina o „deci-duhovima“ koja su odgovorna za trudnoću ne predstavlja slučaj „devičanskog porođaja“ usled regularnog praktikovanja seksualnih odnosa od strane bračnih parova. Time Spiro s pravom upozorava da Lič meša „devičanski porođaj“ sa partenogenezom, ujedno ukazujući na njegovu zloupotrebu komparativnog metoda u antropologiji (vidi Saliba 1975: 429). U slučaju australijskih Aboridžina zapravo je reč o ne-devicama koje začinju partenogenezom, dok je u slučaju Isusa reč o devici (kao izuzetku) koja začinje bez kopulacije i isključivo Božjom intervencijom (Spiro 1968a). Ličov način poređenja australijskog i hrišćanskog sistema verovanja na temu „devičanskog porođaja“

(Leach 1966) zasniva se na tvrdnji koja naglašava da ukoliko se smatra da hrišćani koji veruju u devičansko rođenje Isusa nisu „neuki“ kada je reč o fiziološkom očinstvu (Leach 1966: 42), onda ni Melanežane ni Australijance ne bi trebalo smatrati neukima, već „pomalo smetenim teolozima, ništa manje genijalnim nego što je Biskup od Vulviča. . .“ (Leach 1966: 45). Ako se Ličov argument dosledno prati, moralo bi se konstatovati da hrišćani zaista ne veruju da je Isusa rodila devica, što svakako nije slučaj jer mnogi hrišćani doslovno veruju da je Isus začet bez učešća ljudske muške jedinice (Saliba 1975). S druge strane, Spiro (Spiro 1968a: 249-250) tvrdi da hrišćani, bez obzira na eksplicitno neuobičajen izuzetak Isusovog začeća, mogu posedovati znanje o fiziološkom očinstvu, dok sama uobičajenost australijskog „devičanskog porođaja“ onemogućava uspostavljanje analogije između hrišćanskog i australijskog sistema verovanja. Tačnije, devičansko začeće Isusa je čudo, ono nije normalno već abnormalno i nije uobičajeno već krajnje izuzetno (vidi Spiro 1968a: 249).²⁹

Andre van Dokum (van Dokum 1997: 100) naglašava dva problema vezana za Spirov argument. Prvi se tiče toga zašto se jednostavno ne može reći da su hrišćani „neuki“ kada je reč o „činjenicama“ vezanim za Isusovo začeće. Drugi problem odnosi se na to zašto se ne može reći da su za Australijance ljudi izuzeci u odnosu na životinje, što bi prema Spirovom argumentu podrazumevalo poznavanje fiziološkog očinstva. Van Dokum (van Dokum 1997: 100) i Džon Saliba (Saliba 1975: 434) tvrde da ni Lič ni Spiro svojim premisama ne stižu do deduktivno jasnih zaključaka, što debatu o „devičanskom porođaju“ čini još komplikovanijom.³⁰ Oni apeluju na skromniji, ali plodonosniji pristup toj debati, u smislu

²⁹ Sa druge strane, Lič je bio odlučan u stavu da hrišćansku dogmu o bezgrešnom začeću ne treba tretirati kao jedinstvenu pojavu. Smatrao je da je bezgrešno začeće samo jedno od tri vrste natprirodnih rođenja (vidi Leach 1966). Prvo je devičansko i stoga izuzetno neuobičajeno začeće, ali se u okviru njega na majku i dete gleda kao na normalna ljudska bića. Taj primer začeća i rođenja Lič nalazi kod Trobrijanaca. Druga vrsta uključuje natprirodnu dimenziju pri začeću deteta, neku vrstu „magijske trudnoće“. Mada je majka sasvim normalna osoba, dete je predodređeno da postane heroj i stoga ima natprirodne osobine i odlike. Za primer takve vrste začeća i rođenja Lič navodi Isaka i Jovana Krstitelja. Treća vrsta podrazumeva sveprisutnost natprirodne dimenzije. Začeće je devičansko i majka i dete su abnormalni. Začeće Isusa pripada toj trećoj kategoriji i stoga predstavlja samo jednu varijablu u brojnim kombinacijama. Time, sa metodološkog stanovišta, hrišćanska uverenja treba posmatrati i tumačiti unutar šireg okvira svetskih religija (Leach 1966: 43).

³⁰ Džon Saliba smatra da većina onih koji su uputili repliku na izvorne članke Liča i Spira na datu temu nisu pružili naročit doprinos razrešenju problematike „devičanskog porođaja“, kao i da je evidentno da učesnici te debate nisu naročito upoznati sa hrišćanskim spisima o bezgrešnom začeću i netaknutom devičanstvu Marije, a još manje sa razgranatošću dogmi vezanih za te teme (Saliba 1975: 435). Saliba navodi da je jedan od izuzetaka od tih površnih kasnijih tumačenja rad Suzan Montegju (Montague 1971). Montegju upozorava na pogrešne analogije između trobrijanskih i hrišćanskih verovanja. I kod jednih i kod drugih se uočava obrazac, ali su njihova verovanja zasnovana na dva različita skupa simbola. Hrišćanski svet je podeljen na prirodno i natprirodno. Ljudsko začeće u tom sistemu ima dvostruko objašnjenje: muškarac i žena se seksualno sjedinjuju i dovode do začeća i fizičkih aspekata deteta. To je deo prirodnog procesa koji je odredio Bog. Ali čovekova duša, njegov intelektualni (ili kulturni) kapacitet ostaje isključivo Božji dar. Bezgrešno začeće podrazumeva da je Bog u tom slučaju prekinuo prirodni proces (Montague 1971: 366). Montegju je u ovoj konstataciji donekle saglasna sa Spirom jer tvrdi da poređenju bezgrešnog začeća u hrišćanstvu sa srodnim uverenjima kod drugih naroda treba pristupati sa velikim oprezom. Iako prati Ličov metod prema kom je društvena struktura osnov

pažljivog istraživanja strukture sistema verovanja o „devičanskom porođaju“, pre nego mogućih korelacija sa drugim kulturalnim pojavama. Van Dokum posebno naglašava da se „komparabilnosti“ kultura mora pažljivo pristupiti i da postoji velika razlika između posmatranja pojedinačnih koncepata i njihove međusobne veze (van Dokum 1997: 104). Takođe podseća na pitanje koje je postavio Stenli Tembaja (Tambiah 1990), naime, „da li se ono što prosečan rimokatolik smatra „bezgrešnim začetom“ Device Marije ili ono što Trobrijanci misle o muškom doprinosu začetu zaista može svesti na logički proverljiv oblik?“ (Tambiah 1990: 132). Van Dokum daje potvrđan odgovor na to pitanje, smatrajući da je kada je reč o Trobrijancima i drugima savršeno razumljivo da su makar neki od njih shvatali (ili i dalje shvataju) svoje poricanje fiziološkog očinstva bukvalno, ne zato što se to odbacivanje uklapa sa njihovim srodničkim sistemom, religijom ili psihologijom, već jednostavno zato što je to jedno od mogućih doslednih rešenja teorijskog problema. Moguće je i da su drugi narodi imali drugačija rešenja i koristili odbacivanje fiziološkog očinstva kao metaforičko govorno sredstvo (van Dokum 1997: 104).

Spirov originalni doprinos problematici „devičanskog porođaja“ dat je u radu „Devičanski porođaj, partenogeneza i fiziološko očinstvo: esej o kulturnoj interpretaciji“ (Spiro 1968a) u kom iznosi shvatanje prema kom verovanja Trobrijanaca na temu začeca i prokreacije treba tumačiti kao manifestacije Edipovog kompleksa (Spiro 1968a: 256; up. Leach 1968a: 655). Spirovo tumačenje ujedno predstavlja reviziju argumenta o univerzalnosti Edipovog kompleksa, čime je reinicirana čuvena kontroverza na tu temu između Bronislava Malinovskog (Malinowski 1927/1937) i Ernesta Džounsa (Jones 1925), štićenika Sigmunda Frojda. Na osnovu prikupljenih etnografskih podataka o Trobrijancima, uključujući njihova uverenja o prokreaciji, Malinowski je tvrdio da Edipov kompleks nije univerzalna psihosocijalna konstelacija, već kulturno specifična, kao i da među Trobrijancima ta kulturno specifična psihosocijalna konstelacija uključuje trijadu brat-sestra-ujak, umesto trijadu majka-otac-sin (Malinowski 1927/1937: 80-81). U delu *Seks i potiskivanje u divljačkom društvu* (Malinowski 1927/1937), Malinowski tu konstelaciju naziva trobrijanskim matrilinearnim kompleksom (vidi i Kurtz 1991, 1993). Suprotno Malinovskom, Ernest Džouns (Jones 1925) tvrdi da trobrijanski slučaj u potpunosti podržava psihoanalitičku ideju o Edipovom kompleksu kao univerzalnoj odlici ljudskog psihološkog razvoja.³¹

razumevanja religijskih verovanja, Montegju navodi da je on naglasio male sličnosti i izuzeo velike razlike među dva navedena sistema verovanja.

³¹ Detaljniju analizu navedene kontroverze pruža Parsons (Parsons, navedeno prema Franklin 1997).

Spiro je prihvatio teorijsko stanovište Frojda i Džounsa, zastupajući analitičku superiornost edipovskog modela pri objašnjenju trobrijanskih kulturnih viđenja prokreacije i začeca (Spiro 1968a).³² Suština Spirovog stanovišta na temu „devičanskog porođaja“ svodi se na shvatanje da tvrdnje koje su izražene indirektno i u kojima ljudi govore suprotno od onoga što znaju da je tačno ukazuju na proces potiskivanja. Prema Spiro, reći da izvorni narodi prenose sa kolena na koleno uverenje o začecu u čije manifestno značenje ne veruju, kako bi mogli izraziti strukturalnu poruku sadržanu u njegovom latentnom značenju, u koje veruju, može imati smisla samo pod pretpostavkom da se „potonja poruka, pošto je bolna, potiskuje“ i „može izraziti samo putem nesvesnog simbolizma“ (Spiro 1968a: 253). Teorija o nesvesnom i ideja o potiskivanju dozvolile su Spiro da iznese tvrdnju da Trobrijanci u isto vreme poseduju i znanje i neznanje o prokreativnom procesu. Konkretno, verovanja koja se vezuju za prokreaciju ne javljaju se u odsustvu „pravih činjenica“, već kao zamena za njih.

Spiro je u svojoj kasnijoj monografiji *Edip među Trobrijancima* (Spiro 1982/1993) izneo proširen argument svog tumačenja kako bi odbranio tvrdnju da se Trobrijanci više ne mogu koristiti kao izuzetak na osnovu kog se odbacuje univerzalnost Edipovog kompleksa. On tvrdi da je odsustvo oca u trobrijanskim mitovima i reproduktivnim uverenjima čin „simboličkog oceubistva“ od strane trobrijanskih muškaraca (Spiro 1982/1993: 65). Ono je izraz oceubilačkih želja koje potiču od sinovljevog bolnog saznanja da je njegov otac njegov *genitor* i da stoga uživa pravo seksualnog posedovanja njegove majke za kojom i on sam žudi. (Spiro 1982/1993: 65). Do potiskivanja dolazi jer je „svest o seksualnim odnosima roditelja, makar prema edipovskoj teoriji, uvek bolna za dete iz navedenih razloga“ (Spiro 1982/1993: 65). Spiro zaključuje da „nesposobni da se na realističan način nose sa emocionalnom boli ili pretnjom uzrokovanom saznanjem o reproduktivnoj ulozi oca, (trobrijanski muškarci) pokušavaju da se umesto toga sa tim nose na magijski način – uklanjanjem oca kao *genitora* i uvođenjem drugog *genitora*, „deteta-duha“, umesto oca“ (Spiro 1982/1993: 64). Prema Spirovom mišljenju, to objašnjava zašto Trobrijanci ne veruju da seksualni odnos dovodi do trudnoće i ističe da teorija o „detetu-duhu“ omogućava trobrijanskim muškarcima da zamišljaju da su sami svoji *genitori*, što je u skladu sa snažno izraženom muškom fantazijom o svemoći (Spiro 1982/1993: 68).

Poput Ličovog strukturalizma, funkcionalizma Malinovskog i evolucionizma društvenih teoretičara 19. veka, Spirov psihoanalitički model se takođe nekritički oslanja na

³² Važno je napomenuti da Spirove tvrdnje u velikoj meri odstupaju od klasičnih psihoanalitičkih argumenata iznetih od strane Sigmunda Frojda i Ernesta Džounsa.

pretpostavljenu očiglednost „bioloških činjenica“ o reprodukciji, još jednom potvrđujući značaj njihove neupitnosti za društvenu teoriju.

2.2.1.4. Dejvid Šnajder: biološke činjenice kao naučne činjenice i kulturni simboli

U korespondenciji sa Edmund Ličem na temu „devičanskog porođaja“ (vidi Schneider 1968; Leach 1968b) Dejvid Šnajder izneo je podatke sopstvenog terenskog istraživanja sprovedenog među stanovnicima ostrva Jap (vidi Schneider 1953, 1968, 1984). Šnajderovi ispitanici su poput Trobrijanaca odbacivali bilo kakvu uzročnu vezu između kopulacije i trudnoće (Schneider 1984: 72). Međutim, Šnajder primećuje da je ta uzročna veza prepoznata kod životinja. On opisuje sadržaj razgovora sa četvoricom muškaraca stanovnika ostrva Jap koji su kastrirali svinju kako bi što više porasla. Šnajder je tom prilikom prokomentarisao da kastrirana svinja ne može da oplodi krmaču, sa čim su se ispitanici složili (Schneider 1968: 127-128). Njihova izjava bila je krajnje zbunjujuća za Šnajdera, jer su mu ti isti ispitanici uporno tvrdili da seksualni čin nije uzrok trudnoće kod žena. Pružajući detaljan opis razgovora sa navedena četiri ispitanika, Šnajder je istakao momenat kada mu je jedan od njih izričito rekao da „ljudi nisu svinje“ (Schneider 1968: 128). Evidentno je da je Šnajder pretpostavio da biološki procesi važe za sve životinje, pa i za čoveka koga je svrstao među njih. Međutim, istakao je da su stanovnici ostrva Jap pretpostavili da bi „samo budala izjednačila ljude sa svinjama“ (Schneider 1968: 128), s obzirom na to da među njima postoje ogromne razlike od kojih je ključna da ljudi imaju duhove predaka, dok ih svinje nemaju.³³ Konkretno, Šnajderovi ispitanici su smatrali da s obzirom na to da ljudi nisu životinje, ne treba očekivati da seksualni odnos kod njih funkcioniše na isti način kao kod životinja (vidi i Leach 1968b: 129). Ma koliko „očigledna“ bila navedena razlika („ljudi nisu svinje“), kada se izrazi tako jednostavno i nedvosmisleno, kosi se sa suštinskom analogijom darvinovskog modela prirode, da ljudi nisu samo „slični“, već istokrvni sa životinjama i da su od njih potekli (Schneider 1968/1980). U kontekstu navedenog verovanja, problematika „devičanskog porođaja“ smeštena je u kontekst dogmatske razlike između animalnosti i čovečnosti (Leach 1968b: 129).³⁴

³³ Stanovnici ostrva Jap imenuju ljude po duhovima predaka. Dati osobi ime prema duhu pretka ne samo da iskazuje poštovanje prema duhu pretka koji time nastavlja da „živi“, već i obavezuje duha pretka da pomaže osobi kroz život. Dati životinji ime duha bilo bi gest krajnjeg nepoštovanja i duh bi mogao iskazati svoje nezadovoljstvo takvom odlukom. Iz tog razloga se životinje imenuju prema imenima stvari, a ne ljudi (Schneider 1968).

³⁴ U prethodnom radu o stanovnicima ostrva Jap (Schneider 1953), Šnajder je tvrdio da je veza između oca i deteta pripadnika ostrva Jap eksplicitno uobličena u smislu recipročne brige, dok je veza između majke i deteta veza biološkog identiteta. Ono što ženu čini majkom jeste rođenje deteta. Ono što muškarca čini ocem jeste briga

Značaj Šnajderovih uvida na temu „devičanskog porođaja“ ogleda se u njegovom pokušaju da razdvoji činjenice o biološkoj reprodukciji kao naučne istine, od njihovog funkcionisanja kao oblika „kulturnog znanja“, normi i simbola. Takvo Šnajderovo nastojanje preimenovalo je dihotomiju „prirodnih i društvenih činjenice“ u dihotomiju „biologije kao nauke“ i „nauke kao kulture“, što je otvorilo značajan prostor za veliki deo kasnijeg izučavanja srodstva i roda (npr. Strathern 1992a, 1992b, 1995; Franklin 1995a, 1997, 1998, 1993/2005, 2013; Yanagisako and Delaney 1995; Carsten 2004; Edwards 1991; Finkler 2000, 2001; Levine 2003).

Ono što je inovativno i gotovo radikalno u Šnajderovom poimanju srodstva i što čini centralnu ideju izloženu u njegovim delima *Kritika studija srodstva* (Schneider 1984) i *Američko srodstvo: kulturni pristup* (Schneider 1968/1980) jeste shvatanje prema kojem srodstvo treba proučavati kao deo kulturnog ili simboličkog sistema, u smislu onoga što srodnički odnosi znače za ljude. Njegovo insistiranje na takvom analitičkom okviru proučavanja srodstva počiva na kritici pretpostavke da je srodstvo doslovno zasnovano na biološkim činjenicama o ljudskoj reprodukciji i da ga treba tretirati kao zaseban domen društvenih veza (vidi Fortes 1969/2004; Gellner 1963)³⁵.

Šnajder je bio jedan od prvih antropologa koji su upotrebili reč „supstanca“ kao analitički termin u kontekstu srodstva (Carsten 2004: 111, 2001: 31; Schneider 1968/1980: 63). U delu *Američko srodstvo: kulturni pristup* (Schneider 1968/1980) tvrdio je da se „rođaci“ definišu putem „krvi“, kao i da se „krvna veza, kako je ona definisana u američkom srodstvu, formuliše u konkretnom biogenetskom smislu“ (Schneider 1968/1980: 23; Schneider 2004: 294), kao veza zajedničkog biogenetskog materijala. Šnajder imenuje krv i kao „stvar određenog nasleđa“ i kao „prirodnu genetsku supstancu“ (Schneider 1968/1980: 23-25) i ističe dve ključne karakteristike krvnih veza. Prvo, krv „opstaje“ i ne može se „prekinuti“, čime se krvni odnosi ne mogu „izgubiti“. Krvni srodnici ostaju krvni srodnici. Drugo, „srodstvo je bilo šta što i biogenetska veza. Ako nauka otkrije nove činjenice o biogenetskoj vezi, onda je srodstvo upravo to. . .“ (Schneider 1968/1980: 23). Uprkos

o detetu koje se kasnije brine o svom ocu. Da li je otac koji se brine o detetu ujedno i biološki otac deteta krajnje je irelevantno.

³⁵ Mejer Fortes bio je jedan od najdoslednijih zastupnika takvog shvatanja srodstva, ističući da je „domen porodičnih i srodničkih odnosa, insitucija i vrednosti strukturalno zaseban“ (Fortes 1969/2004: 250). Analizirajući širok skup etnografskih podataka Fortes izvodi zaključak da se domen običaja, verovanja i društvene organizacije, koji opisno identifikujemo sa opštom kategorijom srodstva, analitički može izdvojiti i empirijski odrediti kao relativno zaseban domen društvene strukture zasnovan na principima i procesima koji se ne mogu dalje razgraditi. Fortes pristupa proučavanju srodstva posredstvom onoga što naziva „aksiom prijateljstva“ koji podrazumeva međusobnu podršku koju srodnici obično pružaju jedni drugima, kao izraz „pravila preskriptivnog altruizma“ (Fortes 1969/2004).

konceptualizaciji srodstva na biogenetskim osnovama, Šnajder ističe da pozivanje Amerikanaca na biologiju u diskusijama o porodici i srodnicima nije nužno vezano za biologiju kao prirodni proces, već pre za kulturne konstrukte i suštinski simboličke argumente. Smatra da su krv i biogenetska supstanca prilično neistraženi kao simboli i ističe da biološke činjenice imaju i simbolički kvalitet, što znači da one „predstavljaju nešto više od onoga što jesu, više i iznad njihovog postojanja kao bioloških činjenica“ (Schneider 1968/1980: 116).³⁶

Ključni element Šnajderove kritike proučavanja srodstva odnosi se na demistifikaciju stanovišta „krv nije voda“ (Schneider 1984: 194) za koje Šnajder smatra da (naivno) odlikava evro-američko shvatanje srodstva koje se temelji na nadmoći veza ostvarenih prokreacijom. Šnajder tvrdi da srodstvo definišu evropski društveni naučnici koji koriste svoju kulturu kao izvor za mnoge, ako ne i sve načine na koje formulišu i razumeju svet oko sebe (vidi Schneider 2004: 268). U širem smislu, njihove formulacije srodstva mogu se smatrati „zapadnim“ ili evro-američkim, s obzirom na to da se prepoznaju u severnoevropskim i severnoameričkim kulturama (Schneider 1992). U tom kontekstu u knjizi *Kritika proučavanja srodstva* (Schneider 1984) tvrdi da su mnoge antropološke premise koje leže u osnovi teorije srodstva istorijski gledano „narodni modeli“ ili „etno-epistemologije“ evro-američkog porekla (Schneider 1984: 193-196).³⁷ Naglašavajući fiksiranost „genealoške mreže“, takve antropološke premise dovode do „genealoške amnezije“, ili onoga što Šnajder naziva „doktrinom genealoškog jedinstva čovečanstva“ (Schneider 1984: 195) u obliku evrocentričnih, *a priori* pretpostavki o postojanju predmeta proučavanja (srodstva) koji može i ne mora postojati svuda i za koji se, u bilo kom slučaju, ne može sa sigurnošću pretpostaviti da se odnosi na genealošku mrežu.³⁸ Šnajder zaključuje da ukoliko antropolozi nisu voljni da se u potpunosti odreknu srodstva, mogu da ga koriste samo kao evro-američki model. Na taj način bi u (svom) proučavanju srodstva krenuli od pitanja: „polazeći od ovog (evro-

³⁶ Komentarišući Šnajderov rad o američkom srodstvu, antropološkinja Sara Franklin (Franklin 1997) ističe da status biološkog u društvenoj teoriji ima neku vrstu „teflonske“ zaštite, u smislu da „ma koliko kritika bila blizu tome da se zadrži, uvek bi skliznula u poslednjem trenutku, nemoćna da tu ostane i opstane“ (Franklin 1997: 56).

³⁷ Slično shvatanje iznosi i antropološkinja Merilin Stratern (Strathern 1992a, 1992b, 1995, 1993/2005) u svojim radovima o engleskom srodstvu u kontekstu asistirane reprodukcije. U Straterninom delu, implikacije promene perspektive u oblasti srodstva koju je izazvao razvoj novih reproduktivnih tehnologija postaju vidljive kao skup kulturnih uticaja specifičnih za evroameričke ili engleske prakse u oblasti znanja.

³⁸ Šnajder nije bio jedini teoretičar koji je prepoznao srodstvo kao primarno područje mnogih „biologističkih“ i evrocentričnih koncepata u antropologiji. Takav stav delili su mnogi feministi još od sedamdesetih godina 20. veka, uključujući Gejl Rubin (Rubin, navedeno prema Franklin and McKinnon 2001: 13), koja je kritikovala latentni biologizam struktural-funkcionalističkih i funkcionalističkih modela i Merilin Stratern (Strathern 1992b) koja je kritikovala esencijalističko shvatanje srodstva i roda kao doslovno zasnovanih na „prirodnim činjenicama“.

američkog „narodnog“ viđenja srodstva), da li ga ovi konkretni ljudi imaju ili ne?“ (Schneider 1984: 200). Time bi srodstvo moglo postati poseban običaj specifičan za evropsku kulturu, u najgorem slučaju „zanimljiva neobičnost, poput ceremonije sa lukom i strelom u indijskom plemenu Toda“ (Schneider 1984: 201). Šnajder takođe ističe da srodstvo otkriva više o uticaju narodnih evropskih kategorija u istoriji društvene nauke nego o „jednostavnim društvima“ kojima se dugo pripisivalo kao ključna odlika društvene organizacije (Schneider 1984).³⁹

Iako je Šnajderov rad predstavljao važan napor ka istraživanju simboličke dimenzije prirodnih činjenica, može se konstatovati da je zadržao istu granicu između kulture i biologije od koje je krenuo (vidi Franklin 1997: 55). S jedne strane, tvrdio je da u američkom srodničkom sistemu ne postoje biološke činjenice same po sebi, već da postoje samo kulturna tumačenja tih činjenica. S druge strane, tvrdio je da postoje „prirodne činjenice“ unutar nauke koje su istinite i odvojene od kulturnog viđenja istih. Antropološkinja Silvija Yanagisako smatra da je Šnajder prevideo važne implikacije sopstvenih argumenata, napominjući da model seksualne reprodukcije za koji Šnajder tvrdi da definiše oblast proučavanja srodstva takođe definiše i oblast proučavanja roda (Yanagisako and Delaney 1995: 10). Time smatra da ono što se tretira kao dve blisko povezane, ali različite oblasti proučavanja u antropologiji, preciznije može biti sagledano kao dva aspekta iste oblasti koje definiše isti kulturni model: „...model prirodne razlike u ulogama muškaraca i žena u seksualnoj reprodukciji leži u korenu našeg proučavanja kulturalne organizacije roda, a u isto vreme sačinjava koren genealoške mreže putem koje se definiše srodstvo“ (Yanagisako, navedeno prema Franklin 1997: 24).

O moći Šnajderovih argumenata, težini njegovih optužbi na račun evrocentrizma (Schneider 1992; vidi i Shimizu 1992) i njegovoj uticajnosti u oblasti srodstva svedoči činjenica da je njegova kritika dovela do podrivanja klasičnog antropološkog „projekta“ kroskulturalnog poređenja (Carsten 2004: 22). Šnajderovi uvidi takođe su postali ključne reference za proučavanje lezbijskog i gej srodstva i srodstva u kontekstu novih reproduktivnih tehnologija (vidi Schneider 1997; Weston 1991, 1993; Hayden 1995; Dunne 2000).

2.2.1.5. Suzan Montagju, Anet Vajner i Kerol Dilejni: reprodukcija kao „kulturno postignuće“

Interesujući se za problematiku „devičanskog porođaja“ antropološkinja Suzan Montagju istražila je osnovna stanovišta u literaturi na temu rađanja i srodstva među Trobrijancima, dajući i sopstveni teorijski doprinos ovoj tematici (Montague 1971).

³⁹ Šnajderovu kritiku etnocentrizma u oblasti proučavanja srodstva videti u (Shimizu 1992).

Montagju smatra da trobrijansko srodstvo treba posmatrati kao skup tri međusobno isprepletana konceptualna podsistema. Ti podsistemi stvoreni su manipulacijom odnosa između para simbola – totema i ranga, koji nastaju putem horizontalnog i vertikalnog principa (Montague 1971: 353). U prvi podsistem spada čovek kao živo biće, u drugi podsistem spada čovek kao ljudsko živo biće, a treći podsistem čini čovek podeljen na dva tipa ljudskih bića, muškarca i ženu. Horizontalnom podelom živog sveta na nivou prvog podsistema nastaju četiri totemske jedinice, odnosno klana, dok vertikalnom podelom nastaje nepoznat broj rangova, odnosno klasa (Montague 1971: 353). Klanovi i rangovi se međusobno presecaju, stvarajući manje skupove jedinica koje se nazivaju *dala*. Drugi podsistem se definiše putem odnosa između *dala*. Svaka *dala* sastoji se od grupe ljudskih bića koja pripadaju istom klanu ili rangu i kojima je zajedničko vlasništvo nad zemljom, koje predstavlja osnovu razlikovanja ljudi od drugih živih bića. Na nivou trećeg podsistema, svaka *dala* se deli na dve kategorije zasnovane na principu muško/žensko (Montague 1971: 354). Priroda odnosa između tri podsistema proističe iz činjenice da svi nastaju upotrebom istih principa horizontalnog i vertikalnog kontrasta, kao i činjenice da su „aspekti pozicije čoveka u univerzumu koji su odabrani za organizacijske fokuse filogenetski povezani“ (Montague 1971: 353).

Montagju ističe da Trobrijanci individualno pripadaju istom klanu kom pripada i njihova majka. Članstvo pojedinaca unutar klana ispoljava se na dva načina, kao fizičkog ljudskog bića i kao duha (*baloma*). Svi Trobrijanci su reinkarnacije duhova koji umorni od života u duhovnom svetu odlučuju da se vrate u svet živih. Oslanjajući se na nalaze Malinovskog (Malinowski 1929), Montagju navodi da je pripadnost klanu neodvojiva od suštine totemske duhovnosti, usled čega svi članovi istog klana dele jednu izvornu osobinu. Ta osobina je ono što ih čini srođnicima (Malinowski 1929: 513). Pojedinačni članovi različitih klanova stupaju u međusobne interakcije kao „prijatelji“. „Prijateljstvo“ među pripadnicima različitih polova uključuje mogućnost seksualnih odnosa u koje se stupa isključivo radi zadovoljstva i koji nemaju nikakvu simboličku vezu sa prokreacijom (Malinowski 1929: 200). Montagju se u tom kontekstu oslanja na nalaze Malinovskog koji izveštava da je defloracija neophodna za otvaranje vaginalnog prolaza kako bi *baloma* mogla da uđe (ukoliko zaista bira da uđe vaginalno) i kako bi beba mogla da izađe, ali da se to može učiniti i na brojne druge načine, ne samo putem seksualnog odnosa (Malinowski 1929: 181). Montagju navodi da Pael (Powell, navedeno prema Montague 1971: 359) daje nešto drugačiji izveštaj procesa prokreacije kod Trobrijanaca koji govori u prilog nekog vida biološkog doprinosa oca procesu začeća. Pael tvrdi da su njegovi ispitanici, uprkos postojanju formalne dogme srodstva kod Trobrijanaca koja uskraćuje ocu bilo kakav status

genitora, izneli shvatanje da sperma deluje na menstrualnu krv kao neka vrsta koagulanta, stvarajući „ugrušak“ u koji dete-duh ulazi kroz glavu ili na drugačiji način, a koji zatim nastavlja da raste nakon što ga ulazak *balome* „oživi“ (Powell, navedeno prema Montague 1971: 359).

Razmatrajući Pauelove nalaze, Montagju zaključuje da sistem toleriše varijacije, iz razloga što one nisu ključne za trobrijansku definiciju prirode osobe: „ko tačno doprinosi i u kojoj meri fizičkom aspektu nastanka deteta od sekundarnog je značaja“ (Montague 1971: 359). Za Montagju, trobrijanska viđenja prokreacije svode fizički aspekt reprodukcije na sekundarnu poziciju, što je sasvim razumljivo ukoliko se prihvati da se živi svet Trobrijanaca odvija oko kontrasta totem-rang, a ne priroda-kultura, kao i da se totem i rang međusobno presecaju. Autorka smatra da je vrsta problema koja je prisutna u kontroverzi na temu „devičanskog porođaja“ česta u antropologiji i da potiče od zajedničke pretpostavke da sve kulture u osnovi počivaju na razlici priroda/kultura, kao i od pogrešne pretpostavke da su različiti sistemi verovanja zapravo iste semantičke vrste kao i „naš“, samo što su retko tako detaljno izdiferencirani kao u slučaju zapadnjačke kulture (Montague 1971: 367). Adekvatnije stanovište podrazumevalo bi posmatranje pojedinačne kulture kao jedinstvenog skupa semantički povezanih sistema koji ne moraju imati „parnjake“ u drugim kulturama i koji u najboljem slučaju mogu biti samo donekle korisni za analizu kulture *per se* (Montague 1971: 367).

Doprinos antropološkinje Anet Vajner analizi problematike „devičanskog porođaja“ i karakteristika trobrijanskog društva (Weiner 1977, 1978, 1979; Weiner and Damon 1984) može se posmatrati kao plod teorijskog i empirijskog angažmana feminističkih antropologa sedamdesetih godina 20. veka koji je imao za cilj razotkrivanje uloga žena u različitim kulturama i redefinisavanje antropoloških paradigmi iz kojih su žene bile izuzete. Njena analiza srodstva i reprodukcije izbegla je „klopku“ stvaranja dihotomije „biologija – kultura“ posredstvom jednostavnog teorijskog prilagođavanja koje je u potpunosti zanemarivano sve do sedamdesetih godina 20. veka. Vajner je tvrdila da reprodukcija kod Trobrijanaca nije biološki proces već kulturno postignuće, iz razloga što „čisto“ biološki proces jednostavno nije dovoljan za nastanak Trobrijanaca (Weiner 1978, 1979). Na taj način je proširila argument Malinovskog prema kom se ideje i institucije koje kontrolišu začće, trudnoću i rađanje ne mogu posmatrati isključivo kroz prizmu fizioloških činjenica, već kao činjenice koje su u velikoj meri modifikovane kulturom i društvenom organizacijom (Malinowski 1962:140).

Vajnerova je smatrala da je pri pokušaju razumevanja trobrijanskih uverenja o prokreaciji neophodno uzeti u obzir njihov totalni društveni kontekst koji uključuje

transgeneracijsko vreme kao deo procesa reprodukcije (Weiner 1979: 331). Time se reprodukcija shvata ne samo u kontekstu individualnog životnog ciklusa koji otpočinje smrću pretka koji se vraća kao „dete-duh“, već i u kontekstu međusobno povezanih životnih ciklusa, dugotrajne reprodukcije i održanja matrilinearnosti (Weiner 1979: 330).

S obzirom na to da je biološka reprodukcija dovoljna samo za nastanak biološkog ljudskog bića, ali ne i Trobrijanaca, Vajnerin model reprodukcije „prevazilazi“ puke „fiziološke činjenice“, integrišući sociološku, kosmološku, materijalnu i fizičku dimenziju trobrijanske kulture. Najvažniji nalaz Vajnerove odnosi se na ukazivanje da je reprodukcija *dala* identiteta matrilinearnosti integralni i komplementarni deo procesa ljudske reprodukcije i reprodukcije društvenih odnosa. Konkretno, Vajnerova je naglasila da kulturni identitet Trobrijanaca kao osnova razlikovanja biološkog ljudskog bića i Trobrijanaca nastaje prvenstveno putem srodstva, kroz uspostavljanje pozicije osobe u odnosu na njene pretke, klan, matrilinearnost, roditelje i braću i sestre. Time je zaključila da konvencionalno posmatranje reprodukcije kao biološkog procesa ne mora biti univerzalno prihvaćeno u svim društvima, jer je u nekim od njih kulturni domen reprodukcije taj koji predstavlja osnovu integracije društvenih i kosmoloških elemenata.

Po ugledu na Vajnerovu, antropološkinja Kerol Dilejni u radu „Značenje očinstva i debata o devičanskom porođaju“ (Delaney 1986) tvrdi da biološka reprodukcija jednostavno nije bila „poenta“ za Trobrijance. Činjenica da je za antropologe bila jedina poenta ukazuje na to da je u pitanju klasičan slučaj zablude.

Dilejni smatra da se poimanje reprodukcije kod Trobrijanaca mora posmatrati u kontekstu veze između prokreativnih verovanja i šireg konteksta (pogleda na svet, kosmologije, kulture) unutar kog su ta verovanja smeštena (Delaney 1986: 496). Očinstvo prema Dilejni nije primarno fiziološko, niti je „automatska prirodna činjenica“ (Delaney 1986: 495). Sasvim suprotno, „biofizički elementi se koriste za izražavanje društvenog značenja, na primer, roda, autoriteta i srodstva“ (Delaney 1986: 495). Drugim rečima, u skladu sa viđenjem koje iznosi Šnajder, Dilejni smatra da biološki elementi imaju primarno simbolički značaj čije značenje uopšte nije pitanje biologije (Delaney 1986: 495). Pre nego kategorijski entitet čije se prisustvo ili odsustvo može empirijski utvrditi, „očinstvo je konceptualna relacija“ (Delaney 1986: 495).

Dilejni zaključuje da Trobrijanci i australijski Aboridžini nemaju pojam o očinstvu ni na božanskom ni na ljudskom nivou, već da su njihova uverenja o prokreaciji u skladu sa njihovom kosmologijom (Delaney 1986: 496) i nerazdvojivi od kulture u kojima se nalaze i značenja koja im se pridaju. Uzimajući u obzir da su antropolozi u skladu sa stanovištem

tipičnim za Zapad, posmatrali očinstvo kao fiziološku, a ne pojmovnu relaciju, debata o „devičanskom porođaju“ od početka je pogrešno postavljena, što je dovelo do toga da se očinstvo automatski „izmestilo“ van dometa određenih kultura (Delaney 1986: 495).

2.2.1.6. Epilog debate o „devičanskom porođaju“

Na tragu Šnajderove kritike evrocentrizma u poimanju i analizi srodstva, kao i njegovih uvida na temu „devičanskog porođaja“ (Schneider 1953, 1968, 1968/1980, 1984, 1992, 2004), socijalni antropolog Džon Barns (Barnes 1961, 1964, 1973, 1980) ističe da je u antropologiji i sociologiji komparativna analiza nemoguća bez (eksplicitnog ili implicitnog) „uključivanja“ društva kojem sam analitičar pripada i kulture čije koncepte i kategorije koristi prilikom analiziranja. U tom kontekstu podseća na Šnajderovu izjavu da „ . . . naša kultura uvek ostaje osnova za sva druga pitanja i komparacije, delimično iz razloga što je iskustvo naše kulture jedino iskustvo koje je dovoljno duboko i suptilno za razumevanje u kulturnom smislu. . . “ (Schneider 2004: 268; Barnes 1973: 61).

Barns ističe da je vid međukulturne komparacije metodom „uklapanja“ drugačijih kultura prema zapadnoj kulturi krajnje očigledan u debati na temu „devičanskog porođaja“ i ranim kontroverzama na temu neznanja o fiziološkom očinstvu (Barnes 1973: 65). Takvo „uklapanje“ u debati o „devičanskom porođaju“ vršilo se u tri koraka: 1) začecije se u evroameričkoj kulturi posmatralo kao naučno potvrđen događaj u kom učestvuju samo jedan muškarac i jedna žena i koji izaziva čitavu sekvencu gestacije; 2) takvo gledište se zatim upoređivalo sa teorijama začecija kod australijskih Aboridžina koji proces gestacije ne vezuju (isključivo) za koitus i; 3) shvatanje prokreativnih verovanja australijskih Aboridžina ocenjivalo se kao „primitivno“. Barns smatra da takav način komparacije kultura ignoriše činjenicu da je potrebno praviti razliku između formalne nauke kao autentičnog oblika znanja i neformalne etnonauke (Barnes 1973: 64), slično kontrastu koji Šnajder pravi između „naučnih činjenica biologije“ i „kulturnih simbola“ koji se potencijalno mogu (ili ne mogu) izvesti iz naučnih činjenica (Schneider 1968/1980). Barns smatra da je analogija koja je najpribližnija Šnajderovom kontrastu razlika između emičke i etičke kategorije i orijentacije u istraživanju (vidi Harris 1976, 1979/2001; Pike, navedeno prema Barnes 1973; Škorić 2010), iako upozorava da se te kategorije bez modifikacija mogu primeniti samo u „kolonijalnim“ ili laboratorijskim uslovima (Barnes 1973: 62).⁴⁰

⁴⁰ Termine „emičko“ i „etičko“ u antropologiju je prvi uveo lingvista Kenet Pajk (Pike, navedeno prema Barnes 1973), iako se najčešće vezuju za ime Marvina Harisa i kulturni materijalizam (Harris 1976, 1979/2001). Pajk je skovao navedene termine koristeći sufikse termina fonemsko i fonetsko (*phonemic and phonetic*), koji

U radu „Genetrix : Genitor : : Priroda : Kultura“ (Barnes 1973) Barnes skreće pažnju na to da je kroz istoriju zapadne nauke postojalo izuzetno oskudno znanje o činjenicama fiziološkog roditeljstva, posebno očinstva, odnosno, da je fiziološko očinstvo bilo kulturni konstrukt za koji nije postojalo mnogo ubedljivih dokaza. U tom kontekstu ukazuje na paradoks da je doktrina „jedno dete, jedan *genitor*“, odnosno teorija o univerzalnom monoočinstvu deo zapadne tradicije više od dve hiljade godina, iako dominacija teorije o monoočinstvu nije mogla biti ustanovljena težinom materijalnih dokaza sve do 17. veka (Barnes 1973: 66). Holandski naučnik Antoni van Levenhuk je 1677. godine slučajno otkrio spermatozoide, ali je u to vreme njihova veza sa oplodnjom ostala neprepoznata (vidi Corea 2005a: 63).⁴¹ Jajne ćelije sisara takođe su otkrivene slučajno, u trudnoj kuji od strane osnivača embriologije Karla Ernesta fon Baera 1827. godine (von Baer, navedeno prema von Baer and O'Malley 1956: 118), dok je 1853. godine zabeleženo prodiranje spermatozoida u jajnu ćeliju (Oppenheimer 1975). Tek 1875. godine, nemački biolog Oskar Hertvig identifikuje muški i ženski pronukleus kod spermatozoida i jajne ćelije i opisuje proces njihovog spajanja (Meyer, navedeno prema Barnes 1973).

Barnes navodi da je pored nedostataka dokaza o činjenicama fiziološkog očinstva tokom većeg dela istorije bilo i određenih indicija da kod ljudi ponekad prirodno dolazi do dvostruke oplodnje, tačnije poliočinstva usled „somatske fertilizacije“ (vidi Benirschke, navedeno prema

predstavljaju značajne kategorije u lingvističkoj analizi (Morey and Luthans 1984: 29). Uopšteno govoreći, ti termini upotrebljavaju se za razlikovanje strukture glasova koju analiziraju lingvisti (fonetika) od značenja koje glasovi imaju za izvorne govornike (fonemika). Termin emičko je u međuvremenu počeo da označava opštu orijentaciju u istraživanju okrenutu izvornom, to jest, „insajderskom“ ili ispitanikovom viđenju stvarnosti. Emički pristup stavlja naglasak na izvorne ili ispitaničke kategorije i značenja uopšte i izvorna pravila ponašanja ili konkretno ponašanje ispitanika. Često korišćeni termini za emičke istraživačke tehnike u antropologiji uključuju etnosemantiku, etnografsku semantiku, etnografsku etnonauku i formalnu analizu. Čitav spektar tehnika najčešće se obuhvata hiperonimom etnonauka. Etičko označava orijentaciju nezavisnih istraživača, „autsajdera“, koji imaju sopstvene kategorije po kojima organizuju ispitanikovo viđenje stvarnosti. Ono što razlika emičko-etičko u svojim najekstremnijim oblicima stvara jeste vrsta podele u metodološkom pristupu koja trenutno karakteriše organizacijska istraživanja (Morey and Luthans 1984). Ekstremni sledbenici emičkog pristupa insistiraju na tome da je subjekt, a ne istraživač taj koji najbolje može proceniti adekvatnost istraživanja i analize, kao i da je njegovo prihvatanje rezultata istraživanja jedina neophodna i dovoljna potvrda validnosti istih (Morey and Luthans 1984: 30). Ekstremni sledbenici etičkog pristupa veruju da je istraživač taj koji najbolje može proceniti adekvatnost opisa ili analize. Većina antropologa nalazi se negde između ova dva ekstrema i koristi i emički i etički pristup u svojim istraživačkim i analitičkim nacrtima. Pojedini teoretičari (Pelto, navedeno prema Morey and Luthans 1984) navode da u svim antropološkim istraživanjima na nivou terenskog rada postoji „ukorenjeni emicizam“, u kom se stavovima, značenjima i interpretacijama izvornih stanovnika pridaje veći značaj kada je reč o razumevanju ponašanja. Međutim, induktivno se krećući naviše nivoima analize, antropolozi imaju sve više etički pristup, jer značaj univerzalnih kategorija za poređenje postaje dominantan (Pelto, navedeno prema Morey and Luthans 1984: 30). U najširem smislu, problematika koja proizilazi iz kategorija emičko i etičko svodi se na pitanje mogućnosti naučne objektivnosti (u antropologiji). Detaljniju analizu ove problematike nudi (Škorić 2010).

⁴¹ Po određenim navodima, smatra se da je spermatozoide otkrio student medicine Johan Ham (vidi Barnes 1973) koji je van Levenhuka obavestio da je gledajući pod mikroskopom uzorak sperme primetio „male životinje sa repovima“.

Barnes 1973: 67), kao i da je u laboratorijskim uslovima postignuto spajanje dva mišja embriona u osmoćelijskoj fazi, nastala od različitih „roditelja“ (*tetraparental mouse*). Uprkos tim navodima, preovlađujuće zapadnjačko verovanje (bilo) je „jedno dete, jedan *genitor*“.⁴² Barns zaključuje da s obzirom na to da tokom istorije nije bilo ubedljivih dokaza za takvo verovanje, razlozi njegove postojanosti moraju biti negde drugde, konkretno, u organizaciji društvenog života i ostalim delovima zapadne kulture, pre nego u prirodi (Barnes 1973). U isto vreme, Barns smatra da je ključno pitanje zašto je na pred-naučnom Zapadu dominantna „narodna teorija“ bila manje-više u skladu sa dokazima iz prirode koji su kasnije otkriveni. U svetlu iznetih stavova tvrdi da je debata o „devičanskom porođaju“ pogrešno ukalupljena, iz razloga što su argumenti učesnika te debate bili u potpunosti o tome kako ispravno interpretirati očigledno neznanje o (fiziološkoj) činjenici koju bi svi trebalo da poznaju. Suprotno učesnicima te debate, Barns tvrdi da je fiziološko očinstvo činjenica koju do nedavno niko nije mogao naučno da tvrdi, te je „naš pravi zadatak objasniti „izmišljanje“ klimavih hipoteza kao i poricanje materijalnih dokaza“ (Barnes 1973: 69).⁴³ U isti mah, smatrao je da je deo pogrešnog „baratanja“ fiziološkim činjenicama majčinstva i očinstva proizvod tradicionalne antropološke podele na kategorije *genitor/pater* i *genetrix/mater* koju je smatrao neadekvatnom u analitičke svrhe (Buchler 1966: 17; Barnes 1973: 63). Razlog te neadekvatnosti leži u činjenici da pojmovi *genitor* i *genetrix* ne impliciraju „stvarno“ fiziološko očinstvo i fiziološko majčinstvo, već pretpostavljeno fiziološko roditeljstvo. Konkretno, pojmovi *genitor* i *genetrix* zasnivaju se na sociokulturnim verovanjima i lokalnim doktrinama o procesu začeća i ljudske reprodukcije. Iz tog razloga, Barns sasvim opravdano „uvodi“ i treću kategoriju koja implicira pravo fiziološko očinstvo i majčinstvo – „genetsko“ očinstvo i „genetsko“ majčinstvo. Stoga postoje tri nivoa pojma oca i majke: genetski otac, *genitor* i *pater* (socijalni otac) i genetska majka, *genetrix* i *mater* (socijalna majka).

Barns navodi da je odnos između genetske majke i *genetrix* obično istovetan jer je gestacija biološka činjenica koju je teško prikriti (Barnes 1961: 298), iako postoje primeri simuliranog majčinstva (Gellner 1963: 242). Uopšteno, dve kategorije, genetska majka i

⁴² Antropološkinja Džoan Bamberger (Bamberger 2009) iznoseći podatke iz sopstvenog terenskog istraživanja ističe da „Kayapo“ stanovnici tri brazilska sela „regrutuju“ višestruke očeve kao podršku ženi tokom trudnoće (Bamberger 2009: 1045). Postoje muškarci koji imaju seksualni odnos sa budućom majkom tokom njene trudnoće, iz razloga što „Kayapo“ stanovnici smatraju da je potrebna sperma više donora da bi se stvorio snažan, zdrav fetus, čime je uloga „oca“ proširena i uključuje dodatne muškarce. Majčin muž i dalje mora poštovati niz rituala kojima osigurava ulogu socijalnog oca deteta. Iz zapadne perspektive, upotreba višestruke sperme od strane „Kayapo“ stanovnika zasniva se na pogrešnoj pretpostavci, nekoj vrsti narodne biologije koja ne donosi nikakve benefite novorođenčadi (Bamberger 2009: 1045; vidi i Shapiro 2009).

⁴³ Škorić (Škorić 2004) smatra da konačno rešenje debate o „devičanskom porođaju“ potencijalno leži u domenu kognitivne psihologije, odnosno u razmatranju bioloških teorija „običnih naroda“ (više u Škorić 2004: 535-536).

sociokulturno definisana genetska majka – *genetrix* uzajamno su uključujuće, što znači da je socijalna kategorija u saglasnosti sa „fiziološkom realnošću“ na koju se odnosi. Odnos između kategorija *genetrix* i *mater* nije nužno odnos identiteta, kao u slučaju usvajanja kada su posebna prava i obaveze prema detetu prenesena sa *genetrix* na ženu koja se klasifikuje kao detetova socijalna majka. U slučaju da je dete napušteno, genetska majka, *genetrix* ili *mater* mogu biti nepoznate.

Na temu komplementarnosti muškog i ženskog fiziološkog roditeljstva, Barnes ističe da opis fiziološkog majčinstva u različitim kulturama znatno manje varira od opisa fiziološkog očinstva. Tačnije, poricanje i neznanje o fiziološkom majčinstvu nije homologno sa neznanjem o fiziološkom očinstvu (Barnes 1973: 68). Barnes potvrđuje princip *mater semper certa est* („majka je uvek izvesna“), ujedno naglašavajući da „pojedini aspekti prirode očiglednije ili istrajnije utiču na ljudsku imaginaciju od drugih“ (Barnes 1973: 73). Kao što je moguće naslutiti iz samog naslova Barnsovog rada „Genetrix: Genitor : : Priroda: Kultura“ (Barnes 1973: 73), fiziološko majčinstvo i fiziološko očinstvo se nalaze u istom odnosu kao priroda i kultura. *Genitor* je sociokulturni status, a društva znatno variraju kada je reč o pravima i dužnostima, privilegijama i obavezama koje povezuju sa tim statusom.

2.3. Izučavanja srodstva u savremenoj antropologiji

Savremena antropološka izučavanja srodstva otpočinju sedamdesetih godina 20. veka (Peletz 1995: 343), kada dolazi do značajnih promena u odnosu na shvatanja predmeta, metoda i ciljeva istraživanja srodstva kakvi su bili formulisani u okviru klasične antropologije. Konkretno, u tom periodu dolazi do promene teorijskih i epistemoloških pretpostavki na kojima su se tradicionalno zasnivale studije srodstva, kao i do dekonstrukcije teorijskih i analitičkih pojmova i kategorija koji su odlikovali klasične antropološke paradigme (vidi Carsten 2004; Franklin 1993/2005, 1995a; Strathern 1992a, 1992b, 1995). Ranije viđenje srodstva popularno još od Morgana, kao specifično sačinjenog od kombinacije zasebnih elemenata (terminologije, pravila porekla, braka) ustupilo je mesto novom kontekstu u okviru kog se na srodstvo gleda kao na „utkano u specifično sazvežđe roda, moći, razlika, kontradikcije i paradoksa“ (Levin 2003: 173). Pelec taj zaokret posmatra u kontekstu kraja „esencijalističkog mišljenja“ u studijama srodstva i raspada „gradivnih elemenata“ srodstva (Peletz 1995: 366). Uzimajući u obzir promenu perspektive u proučavanju srodstva, pojedini teoretičari izneli su stav da „podela na izučavanje srodstva u klasičnoj i savremenoj

antropologiji ima svoje ne samo hronološko, već i teorijsko i epistemološko opravdanje“ (Ivanović 2008: 108).

Preispitivanje teorijskih i epistemoloških pretpostavki na kojima su se zasnivale studije srodstva u klasičnoj antropologiji podrazumevalo je kritiku epistemološkog i metodološkog formalizma i strukturalističke perspektive u studijama srodstva (vidi Evans-Pritchard 1951; Levi-Strauss 1949/1969, 1963; Radcliffe-Brown 1941; Fortes 1969/2004). Kritika Levi-Strosovog pristupa u oblasti srodstva prati se još od sredine 20. veka kada predstavnici britanske varijante strukturalizma i teorije o bračnim savezima, Edmund Lič (Leach 1970/1989) i Rodni Nidam (Needham 1971/2004) dovode u pitanje neke od osnovnih aspekata strukturalne analize.⁴⁴ Edmund Lič je anticipirao brojne probleme koji su u periodu od sedamdesetih godina 20. veka bili predmet oštih teorijskih rasprava. Njegovi prigovori se u najširem smislu tiču kritike formalno-semantičke analize srodničke terminologije, a time i kritike metodološkog formalizma u studijama srodstva. Njegova kritika ticala se i genealoških „ekstenzivističkih“ objašnjenja srodničke terminologije, koja su, „zasnovana na teoriji Bronislava Malinovskog o univerzalnosti nuklearne porodice, nastojala da dokažu da u svim srodničkim terminološkim sistemima postoji ekstenzija osnovnih termina (otac, majka, muž, žena, kćerka, sin) na udaljene srodnike“ (vidi Ivanović 2008: 123). Lič insistira na shvatanju srodničkih termina kao opisnih kategorija koje imaju različita značenja, a ne kao onih koje označavaju određene genealoške pozicije i položaje (Leach 1945, 1961/1971).⁴⁵ Sledeći Liča, Rodni Nidam u delu *Promišljajući srodstvo i brak* (Needham 1971/2004) polazi sa stanovišta da se biološka reprodukcija ne može smatrati jedinstvenom osnovom srodstva, uzimajući u obzir raznolikost kulturnih definicija srodstva, kao i normi i institucija koje regulišu srodničke odnose. Na tragu te konstatacije, Nidam dolazi do zaključka da je nemoguće razviti opšta tumačenja srodničkih fenomena i institucija i iznosi radikalnu tvrdnju prema kojoj „srodstvo

⁴⁴ Kasnih sedamdesetih godina 20. veka, antropolozi francuskog govornog područja okreću se drugačijim interpretativnim modelima i počinju da govore o bračnim strategijama, pre nego o bračnim pravilima. Taj pristup razvija i popularizuje Pjer Burdije koji u antropološku analizu (srodstva) uvodi ekonomske termine i kategorije poput kapitala, strategija, dobiti i gubitaka i na taj način pravi prekid sa strukturalizmom čiji je cilj bilo utvrđivanje logičkih principa koji se nalaze u osnovi različitih bračnih sistema i pravila (Burdije 1999). U tom smislu, može se reći da se radilo o transformaciji epistemoloških pozicija koja se odvijala od bračnih pravila do bračnih strategija. Burdijeova kritika strukturalizma Levi-Strosovog tipa odnosi se na nezainteresovanost za predstave društvenih aktera i zanemarivanje sadržaja kulturnih kategorija. Konkretno, Burdije razvija perspektivu koja je usmerena na izučavanje upotreba srodstva u praksi, u svakodnevnom životu pojedinaca, naglašavajući individualne motive i racionalne i strateške aspekte srodničkog ponašanja u određenom društvenom, ekonomskom, političkom i kulturnom kontekstu. Sa druge strane, pojedini teretičari istakli su da „burdijeovska perspektiva sa sobom nosi opasnost da koncept srodstva bude shvaćen i prikazan pre svega kao racionalna, utilitarna kategorija“ (Ivanović 2008: 118).

⁴⁵ Proučavajući srodnički sistem seoske zajednice na Cejlonu (Leach 1961/1971) Lič zaključuje da srodnički sistem nema „realnost“, odnosno da je kada je reč o srodstvu u stvari reč o društvenom jeziku putem kog se ispoljavaju ekonomski (imovinski), politički i drugi odnosi.

ne postoji“ (Needham 1971/2004: 5). Nidamova ključna teza glasi da je „biologija jedna stvar, a poreklo sasvim druga, drugačije vrste“ (Needham 1960: 97). Ono na šta je Nidam želeo da skrene pažnju jeste da ideje i kategorije kojima članovi društva uređuju međusobne odnose prema kriterijumu porekla nisu opipljive ni u kom smislu, kao i da „njihovo razumevanje nije identično sa utvrđivanjem imenovanja i genealoškim odnosima među individuama“ (Needham 1960: 97). Nidamova izjava uobličena je kao deo kritike koju je uputio Ernestu Gelneru (Gellner 1957, 1960, 1963) vezano za njegovu upotrebu koncepta srodstva, smatrajući da tumači srodničke uloge na osnovu funkcije individuine biološke pozicije u srodstvu (Needham 1960: 97).⁴⁶ Nidam je naglašavao univerzalnost bioloških odnosa, ali je tvrdio da su sistemi srodstva interesantni upravo iz razloga što su strukturno i konceptualno različiti od „bioloških mogućnosti“ (Needham 1960: 98). Nidamova kritika isprovocirala je Ernesta Gelnera koji je izjavio da je Nidamovo shvatanje ne samo pogrešno, već „opasna lakrdija validne ideje“ (Gellner 1960: 187), kao i da implicira da Nidam želi da pokaže da je veza između socijalnog i fiziološkog srodstva „samo slučajna i sociološki irelevantna“ (Gellner 1960: 189).⁴⁷ Gelner ističe da je činjenica da je neki društveni odnos obično do određenog stepena podudaran sa fiziološkim srodstvom upravo glavni uslov da se taj odnos

⁴⁶ Gelner je razvio koncept „idealnog jezika“ (Gellner 1957) koji je pokušao da primeni na srodničku strukturu. Opisujući značaj „idealnog jezika“ za srodničku strukturu, Gelner navodi da se on odnosi na način imenovanja ljudskih bića na način putem kojeg bi njihova imena bila „smeštena“ unutar njihovog biološkog „logičkog prostora“ (Gellner 1957: 236). Gelner je smatrao da je upotreba sintagme „logički prostor“ sasvim opravdana jer je „činjenica da je čovek rođen od strane žene i da ima oca“ ne samo logička istina, već „sintetička, empirijska istina biologije“ (Gellner 1957: 236). On ističe da u našem logičkom prostoru postoji samo jedna vrsta logičkih odnosa, odnosno, trijada odnosa - odnos A (muško) i B (žensko) rađaju C koje može biti muško ili žensko. Bilo koja individua u sistemu jeste (ili nije) direktno ili indirektno povezana sa svakom drugom individuom u sistemu. U Gelnerovom sistemu imenovanja, pojedinačno ime svake osobe bi sadržalo uređenu listu predaka datog pojedinca, na način pripisivanja simbola imena određenog pretka uz ime svakog pojedinca. Svaki simbol u okviru imena bio bi oznaka za po jednog pretka date osobe. Gelner nagoveštava određene probleme koji bi iskrslili iz takve prakse imenovanja, naglašavajući da bi imena ukazivala na pretke date osobe, ali ne i na njene potomke, kao i problem razlikovanja pojedinačnog simbola kao dela imena pojedinca ili izdvojenog simbola od imena (Gellner 1957: 237). Gelner postavlja pitanje da li bi socijalna antropologija imala ikakve koristi od „idealnog jezika“ (Gellner 1957: 241) i konstatuje da bi na osnovu „idealnog jezika“ za teoriju srodničke strukture verovatno bilo moguće osmisliti šemu za ekstrapolaciju u prošlost od sadašnje veličine i strukture društva i na taj način ostvariti doprinos rekonstrukciji istorije nepismenih naroda i proveriti njihove često dalekosežne legende o srodstvu. Gelner se ipak uzdržavao od nagađanja da li bi neka od mogućnosti primene „idealnog jezika“ zapravo bila od koristi. Sa druge strane, naglašavao je da „postoji dovoljan broj društvenih teoretičara sposobnih i željnih da matematizuju svoju disciplinu i moguće je da će imati dovoljno motiva da to učine“ (Gellner 1957: 241). Rodni Nidam (Needham 1960) oštro je kritikovao Gelnerov rad (Gellner 1957) smatrajući da Gelner nije dovoljno upoznat sa predmetom analize, kao i da je svoju „proceduru“ analiziranja srodstva i predlaganje šeme za „idealni jezik“ srodničke strukture predstavio kao metod ili rezultat antropološke analize, što nikako nije slučaj (Needham 1960: 96).

⁴⁷ Gelner je smatrao da je funkcionalna veza između fiziološkog i socijalnog srodstva takva da je potrebno da se održi samo u pretežnom broju slučajeva, dok dozvoljava pojedinačne izuzetke. Na primer, „neotkriveno neverstvo sa ženine strane može dovesti do razlike između fiziološkog i socijalnog odnosa očinstva, mimo toga da ovo ima ikakve društvene posledice i stoga nije od velikog interesa za socijalne antropologe“ (Gellner 1960: 190).

klasifikuje kao srodnički (Gellner 1960: 188). Džon Barns je dao sopstveni doprinos debati koja se vodila između Ernesta Gellnera i Rodnija Nidama na temu fiziološkog i socijalnog srodstva. Barns smatra da osnovni problem leži u činjenici da se polazišne tačke Gellnera i Nidama razlikuju. Tačnije, za Gellnera je polazna tačka srodstvo, a za Nidama poreklo (Barnes 1961: 296). U tom kontekstu konstatuje da je Nidamova izjava da je „biologija jedna stvar, a poreklo sasvim druga, drugačije vrste“ (Needham 1960: 97) tačna, pod uslovom da se pod „biologijom“ misli na naučno proučavanje fiziologije ljudske reprodukcije, a ne na kulturne pojmove o tome kako se deca rađaju i teorije o prokreaciji.

U kontekstu kritike formalizma ranijih pristupa koji su bili nezainteresovani za pitanja kulturnih vrednosti i značenja i koji su srodnički sistem posmatrali kao samostalnu strukturu osećanja, normi ili kategorijalnih razlika i klasifikacija (vidi Fortes 1969/2004), američki antropolozi poput Dejvida Šnajdera (Schneider 1968/1980, 1984) i Hildred i Kliforda Gerca (Geertz and Geertz 1975) čvrsto se zalažu za kulturnu i simboličku konceptualizaciju srodstva u konkretno izučavanom društvu. Šnajderova kritika genealoškog metoda u sudijama srodstva (Schneider 1964, 1984, 1968/1980, 2004) predstavlja jedan od najznačajnijih elemenata u procesu dekonstrukcije, ali i revitalizacije tog istraživačkog polja (vidi Carsten 2004: 18; Levin 2008: 376; Franklin 1997: 6). Promena koja se primećuje u Šnajderovom radu i sama je bila deo većeg „dvostrukog udaljavanja od funkcije ka značenju“ u antropologiji (Carsten 2004: 18), odnosno, podrazumevala je udaljavanje od studija britanskog stila koje su se fokusirale na društvenu strukturu (Radcliffe-Brown 1941; Fortes 1969/2004), kao i udaljavanje od Levi-Strosovog strukturalizma (Levi-Strauss 1949/1969, 1963). Šnajderova *Kritika studija srodstva* (Schneider 1984) ujedno je bila krajnje kontroverzna diskusija o mestu koje srodstvo zauzima u antropologiji i s pravom se može smatrati iscrpnim oduzimanjem centralnog položaja srodstva u toj disciplini. Štaviše, dato Šnajderovo delo svedoči o velikoj prekretnici unutar antropologije sedamdesetih i osamdesetih godina 20. veka, kada dolazi do okretanja ka reflektivnijim pristupima (vidi Marcus and Fischer, navedeno prema Franklin and McKinnon 2001) i odbacivanja objektivističkih modela u korist onih koji su u većoj meri hermeneutički (vidi Geertz 1973; Rabinow and Sullivan, navedeno prema Franklin and McKinnon 2001: 13).

Kritičko preispitivanje intelektualnog nasleđa klasične antropologije podstaklo je pojedine teoretičare da navedeni period označe kao period „krize“ statusa studija srodstva u antropologiji (vidi Peletz 1995). U tom kontekstu istaknuto je da se „srodstvo nekada moglo opisati kao ono čime se antropolozi bave“, za razliku od današnjice kada bi „mnogi mogli reći

da ono više nije ono čime se antropolozi bave“ (Sousa 2004: 265).⁴⁸ Suprotno tome, Sara Franklin i Suzan Makinon (Franklin and McKinnon 2001: 15) smatraju da tvrdnja da su antropološke studije srodstva u Britaniji i Sjedinjenim Američkim Državama strmoglavo opale usled kritičkih intervencija navodi na pogrešan zaključak. Ove antropološkinje ističu da je osporavanje određenih osnova studija srodstva koje su uzimane zdravo za gotovo dovelo do veće fleksibilnosti, mobilnosti i preciznosti u predmetu proučavanja. Usled toga, „teorija srodstva može se pozabaviti znatno širim spektrom konteksta na složeniji i multidimenzionalni način, koji je u isto vreme i rigorozniji, usled veće refleksivnosti“ (Franklin and McKinnon 2001: 15). Takav način razmišljanja gotovo je istovetan sa zapažanjem Ladislava Holija da se novi uvidi o srodstvu standardno stiču kroz smene u kontekstualizaciji (Holly 1996: 6). Sa druge strane, pojedini autori (Knight 2008) izrazili su zabrinutost vezano za činjenicu da novije promene fokusa u istraživanju srodstva ne potiču od rešavanja starih, fundamentalnih problema u toj oblasti proučavanja, čime su pitanja koja su motivisala istraživanja u oblasti srodstva tokom 19. veka i većeg dela 20. veka ostala nerešena. Antropolog Kris Najt to naziva „intelektualnim bankrotom“ (Knight 2008: 79) usled kog su antropolozi dovedeni u nesigurnu poziciju, onu sa koje su proglasili irelevantnim istraživanje usmereno ka razumevanju uzročne osnove sistema srodničkih odnosa koji su od primarnog značaja za ljude u većini, ako ne i svim društvima.

Kada je reč o uzrocima transformacije savremenih antropoloških studija srodstva, pored teorijskih debata i kontroverzi unutar same antropologije, navode se i određeni vandisciplinarni uticaji. Majkl Pelec (Peletz 1995: 345-346) među brojnim faktorima te transformacije ističe značaj interne kritike izučavanja srodstva koju su pokrenuli Rodni Nidam (Needham 1960, 1971/2004) i Dejvid Šnajder (Schneider 1964, 1968/1980, 1984), posebno značaj Šnajderove kritike biologizma i evropocentrizma u studijama srodstva (Schneider 1953, 1992), uticaj feminističkog, struktural-marksističkog i istorijskog pristupa koji se razvijaju u tom periodu, kao i „nelagodu“ izazvanu popularizacijom sociobioloških ideja. Brojni antropolozi (Peletz 1995; Carsten 2004; Franklin 1993/2005, 1995a, 1997, 1998; Franklin and McKinnon 2001; Strathern 1992a, 1993/2005, 1995; Thompson 2005; Becker 2000; Edwards 1991; Levine 2003, 2008) smatraju da je najistaknutiji faktor transformacije savremenih studija srodstva razvoj asistirane reproduktivne tehnologije koji je podstakao

⁴⁸ Za opis promena unutar savremenih antropoloških studija srodstva korišćene su različite metafore (Read 2007). Pojedini teoretičari tvrdili su da je došlo do „pada srodstva“, drugi su savremeni period u izučavanju srodstva videli kao krajnje kontradiktoran, treći su naglašavali potrebu „revizije“ srodstva kao i činjenicu da je koncept srodstva postao problematična analitička kategorija, dok je Majkl Pelec smatrao da je u poslednjim decenijama 20. veka došlo do „hlađenja ljubavne afere između antropologije i srodstva“ (Peletz 1995:345).

usmeravanje fokusa antropološkog istraživanja na Zapad, gde je primena tih tehnologija problematizovana u kontekstu „denaturalizacije“ i „renaturalizacije“ biogenetskih srodničkih veza.⁴⁹

2.3.1. Antropološka izučavanja zapadnjačke (reproduktivne) biomedicine

Dostignuća u oblasti asistirane reprodukcije rezultat su razvoja u oblasti zapadnjačke (reproduktivne) biomedicine. Biomedicina i sa njom povezana kulturna značenja dugo su (bili) predmet antropološkog interesovanja, posebno u kontekstu istraživanja narodne medicine (vidi La Barre 1942; Gould 1967; Casper and Koenig 1996; Browner and Sargent 1996). Brojne studije i radovi na temu biomedicinske (reproduktivne) tehnologije utemeljene su na antropološkim okvirama proučavanja (Kahn 2002; Handwerker 2002; Inhorn 2002; Fox and Swazey 1974/1978, 1992; Georges 1997; Szurek 1997; Pearce 1995; Browner and Press 1995; Ragoné 1996). Pored podvrgavanja biomedicinske (reproduktivne) tehnologije kritičkom antropološkom i sociološkom ispitivanju, navedene studije ponudile su nova tumačenja tehnološkog razvoja, zdravlja i bolesti, smeštajući ih unutar specifičnih kulturnih konteksta, time otvarajući brojne mogućnosti za antropološko istraživanje.

Uprkos takvom interesovanju, zapadnjačka biomedicinska tehnologija nije bila ključni fokus antropološkog istraživanja, što je u određenoj meri posledica disciplinarnog porekla medicinske antropologije koje je delimično oblikovano u interakciji sa internacionalnim naporima u oblasti javnog zdravlja (vidi Casper and Koenig 1996: 525). U prvim decenijama nakon Drugog svetskog rata, osnovni predmet interesovanja antropologa u oblasti internacionalnog javnog zdravlja bilo je razumevanje značaja sociokulturnih vrednosti pacijenata i „klijenata“ (Foster 1976: 13), kao i upotreba antropologije u korist poboljšanja javnog zdravlja u zemljama trećeg sveta (Janes and Corbett 2009). Tamo gde su tehnologija i biomedicina bile predmet istraživanja antropoloških studija, naglasak je bio na „narodnim verovanjima“, narodnoj medicini i „alternativnom“ lečenju.

Sredinom osamdesetih godina 20. veka, zapadnjačka biomedicinska tehnologija postaje predmet sveobuhvatnog i sistematičnog antropološkog proučavanja (vidi Clarke *et al.* 2003). Pažnja se usmerava na istraživanje društvenih i kulturalnih odlika koje leže u samom „srcu“

⁴⁹ Može se konstatovati da je izučavanje srodstva čvrsto podeljeno među „revizionistima“ i „tradicionalistima“. Podela na te dve tendencije u proučavanju srodstva replicirana je i pojačana daljim razdvajanjem geografskog centra te vrste studija. Dok su se etnografske studije u oblasti asistirane reprodukcije i novih formi srodstva često fokusirale na Zapad (vidi Ragoné 1996; Franklin 1995a, 1997, 1998, 2013, 2014; Strathern 1992a; Thompson 2005; Carsten 2004), studije o „tradicionalnom“ srodstvu fokusirale su se na ne-zapadne kulture i ruralne zajednice.

zapadnjačkog sistema biomedicine, kao i na prirodu zapadnjačkih pretpostavki o primatu tehnologije i naučnog metoda (Price 1993/2005; Franklin 1998; Greil 2002). Kako su se medicinski antropolozi sve više fokusirali na zapadnjačku biomedicinu, javila su se brojna pitanja i problemi, prvenstveno vezani za neadekvatnost teorijskih okvira za razumevanje biomedicinskih praksi. Pojedini teoretičari (vidi Lindenbaum and Lock, navedeno prema Casper and Koenig 1996) tvrdili su da je moguće objašnjenje za očigledan nedostatak teorije činjenica da su „medicinski antropolozi predugo nekritički prihvatili osnove biomedicinskog znanja“ (Lindenbaum and Lock, navedeno prema Casper and Koenig 1996: 525), kao i da „fokusiranje na stvaranje, reprezentaciju, legitimizaciju i primenu znanja o telu, kako zdravom tako i tokom bolesti vodi ka nastanku (o)sveže(no)g analitičkog projekta“ (Lindenbaum and Lock, navedeno prema Casper and Koenig 1996: 525). Istaknuto je i da se medicinski antropolozi tokom terenskog rada često susreću sa patnjama pacijenata, čime su suočeni sa urgentnošću prakse. Time je njihov rad smešten u kontekst brojnih suprotnosti poput teorije i konkretnog delovanja, objektivnosti i subjektivnosti (Casper and Koenig 1996: 525).

Noviji antropološki pristupi u proučavanju zapadnjačke biomedicine zasnovani su na tehnonaučnim studijama (vidi Kaufert and Kaufert 1996) i drugim interdisciplinarnim okvirima proučavanja (vidi Thompson 2005; Rabinow 1992; Rheinberger 2000; Franklin 2003; Finkler 2000) koji povezuju društvene i kulturne studija u oblasti nauke, tehnologije i medicine.⁵⁰ Antropolozi ističu da je njihova uloga u oblasti tehnonaučnih studija da učine transparentnim stvari koje su „prikrivene“, kao i da istraže brojne načine na koje skrivene kulturne pretpostavke postaju dešifrovane unutar naučnih i tehnoloških sistema koji se definišu kao vrednosno i kulturno neutralni (Kaufert and Kaufert 1996: 688-689). Pojedini teoretičari (vidi Inhorn and Birenbaum-Carmeli 2008) istakli su značaj „milenijumskog ukrštanja medicinske antropologije sa tehnonaučnim studijama“ (Inhorn and Birenbaum-Carmeli 2008: 178), kao i dolazak nove generacije antropologa upućenih u problematiku tehnonaučnih studija. Takvo „ukrštanje“ rezultovalo je novom perspektivom proučavanja nauke, tehnologije i medicine kao osobenih kultura koje su i same ugrađene u šire kulturne miljee.⁵¹

⁵⁰ Tehnonaučne studije fokusiraju se na tehnološki i društveni kontekst nauke. Tehnologija i nauka posmatraju se kao međusobno interaktivne discipline. Tehnonaučne studije bave se i načinima na koje društvene, političke i kulturne vrednosti utiču na naučna istraživanja i tehnološka dostignuća, kao i njihovim povratnim uticajem na društvo, politiku i kulturu (Kaufert and Kaufert 1996).

⁵¹ Pojedini teoretičari istakli su da „nijedna od ranijih paradigmi, uključujući funkcionalističku, marksističku i filozofsku perspektivu, nije osporavala dugotrajnu hegemoniju nauke kao osobene, privilegovane epistemologije ukorenjene u „prirodnom“ svetu“ (vidi Casper and Koenig 1996: 527). Sve navedene perspektive isticale su

Nakon objavljivanja studije Bruna Latour i Stiva Vulgara *Život laboratorije: socijalna konstrukcija društvenih činjenica* (Latour and Woolgar 1979/1986) i njihovog predstavljanja antropologije nauke, sama antropologija javila se kao prilika za kritičko promišljanje tehnonaučnih studija.⁵² Sve više teoretičara okretalo se proučavanju nauke, tehnologije i medicine kao specifičnih kultura (vidi Franklin 1993/2005, 1998; Thompson 2005), fokusirajući se na načine na koje su naučne, tehnološke i medicinske prakse „usađene“ u kulturu na uzajamno konstitutivne načine i načine na koji nove kulture „iskrsavaju“ sa pojavom novih znanja i tehnologija. Takav trend doprineo je učvršćivanju pozicije tehnonaučnih istraživanja i medicinske antropologije na sličnoj intelektualnoj i empirijskoj ravni. U isto vreme, ističe se da je proučavanje kulturne konstrukcije nauke, tehnologije i medicine u neraskidivoj vezi sa moći (Foucault 1972/1980), odnosno načinima na koje su društveni odnosi oblikovani unutar date kulture i društva. Sličan okvir proučavanja evidentan je unutar „kiborg antropologije“ (vidi Haraway 1991; Downey *et al.*, navedeno prema Casper and Koenig 1996) koja se fokusira na nastanak novih i različitih subjektiviteta kroz naučne, tehnološke i biomedicinske prakse.

Empirijske studije o biomedicinskim praksama pokazuju da naučnici i medicinski radnici ne samo da koriste širok spektar kulturnih resursa u svojoj svakodnevnoj praksi, već i strateški kanališu svoj rad u zavisnosti od specifičnog kulturnog konteksta (Thompson 2005; Ginsburg and Rapp 1991; Inhorn 2002; Kahn 2002; Georges 1997; Davis-Floyd 1994; Franklin 2003). Na taj način su tehnonaučne studije sve više usredsređene na kulturu, dok se sama oblast sve više obogaćuje antropološkim pristupima. Antropološkinja Sara Franklin zapaža da su antropolozi izgradili svoju poziciju u tehnonaučnim studijama i da uveliko transformišu tu poddisciplinu, kao i samu antropologiju (Franklin 1995b: 168). Naznačena promena perspektive u kontekstu proučavanja biomedicinske tehnologije ima brojne implikacije. Tradicionalni društvenonaučni pristupi tehnologiji protežu se od ekstremnog

analitičku razliku između društvenog i tehnološkog, kulture i prirode, prakse i epistemologije. Funkcionalističko viđenje prikazivalo je nauku kao instituciju sa sopstvenom društvenom strukturom, različitom od ostatka društva (Merton 1973), dok marksistički i drugi politički programi, iako su dovodili u pitanje moć nauke u društvenom svetu, nisu problematizovali njenu „kognitivnu“ srž (Aronowitz, navedeno prema Casper and Koenig 1996: 527).

⁵² Laturova i Vulgarova studija predstavlja pokušaj sinteze znanja iz oblasti tehnonaučnih studija i uvida iz antropologije. U fokusu njihove studije bio je rutinski rad koji se izvodio u laboratoriji na Salk institutu u Kaliforniji, a sama studija zasnivala se na empirijskom materijalu nastalom putem etnografskog posmatranja i etnometodološkog pristupa. Latur i Vulgar naglasili su značaj „prikupljanja i opisivanja zapažanja nastalih posmatranjem naučne aktivnosti u određenom okruženju“ (Latour and Woolgar 1979/1986: 28). Ono što je možda najvažnije je da su označili sebe kao „spoljne posmatrače“ koristeći „antropološku stranost“ kako bi se ogradili od poznavanja predmeta proučavanja (Latour and Woolgar 1979/1986: 29). Drugim rečima, označili su naučnike u laboratoriji kao „druge“ a samu laboratoriju kao stranu i neobičnu kulturu kojoj posmatrači iz druge kulture pristupaju agnostički, poput kolonijalnih antropologa u nekoj egzotičnoj zemlji.

oblika tehnološkog determinizma, u kom se tehnologija vidi kao odrednica kulture, do viđenja da se uticaj tehnologije može shvatati samo u kontekstu značenja koja joj ljudi pripisuju. Noviji analitički pristupi naglašavaju i značenje i materijalnost, uz isticanje da upotreba tehnologije ne može biti nezavisna od (svog) društvenog i kulturalnog konteksta (Franklin 1995b; Rabinow 1992; Rheinberger 2000; Strathern 1992b; Thompson 2005)

Svi navedeni pristupi daju veliku nadu u razvoj kritičkog proučavanja biomedicinskih tehnologija, kao i u napredak u razumevanju načina na koji se priroda, tehnologija i kultura međusobno (pre)oblikuju. Takve tendencije naročito su obećavajuće u oblasti izučavanja asistirane reprodukcije, u kojoj je navedeno međusobno (pre)oblikovanje prirode, tehnologije i kulture izuzetno upadljivo.

2.3.2. Implikacije asistirane reprodukcije po antropološku analizu srodstva

Asistirana reprodukcija predstavlja izuzetno plodno tle i svojevrsnu paradigmu za redefinisane odnosa između prirode i kulture, nauke, tehnologije i društva, statusa bioloških i društvenih činjenica, kao i uloge i razumevanja genetike, reproduktivne nauke i reproduktivne tehnologije u savremenom dobu. O tome svedoči i izjava da je asistirana reprodukcija „obogatila, globalizovala i denaturalizovala opozicije koje se uzimaju zdravo za gotovo: seks/reprodukciju, prirodu/kulturu, biološko/društveno, heteroseksualnost/homoseksualnost, lokalno/globalno, sekularno/sveto, ljudsko/neljudsko, poklon/luksuz, radnu snagu/sivo tržište“ (Inhorn and Birenbaum-Carmeli 2008: 178).

Antropološko interesovanje za pojavu asistirane reprodukcije otpočinje osamdesetih godina 20. veka radom Pitera Rivijeja (Rivière 1985) o novim kulturnim formama u povelju u oblasti srodstva. U narednom periodu usledio je ekstenzivan i nejenjavajući teorijski doprinos brojnih antropologa debati na temu asistirane reprodukcije, što je dovelo do revitalizacije i preporoda studija srodstva u samoj antropologiji (vidi Carsten 2004; Levin 2003; Franklin 1995a, 1995b, 1997, 1998, 2003, 1993/2005, 2013; Franklin and Ragoné 1998; Levin 2008; Hartouni 1997; Inhorn 2002, 2004; Ginsburg and Rapp 1991; Ragoné 1996; Rapp 2001; Strathern 1992a, 1995, 1993/2005).

Uopšteno govoreći, antropološka literatura na temu asistirane reprodukcije zauzima čvrst kulturalistički stav (Levin 2003: 174) koji ilustruje Pelecovu (Peletz 1995) tezu o antipatiji prema biološkim modelima u novijoj literaturi o srodstvu. Za njega je to naročito nesrećna okolnost iz razloga što novi razvoji u domenu reproduktivnih tehnologija čine „prirodu i biologiju značajnijim za naše analitičko razmišljenje o srodstvu nego što je to bio slučaj još od Morgana“ (Peletz 1995: 366). Helena Ragoné (Ragoné 1998) povezuje biološka

objašnjenja sa determinizmom, androcentrizmom i etnocentrizmom kao faktorima koji su oblikovali preusko gledište prethodnih antropoloških tvrdnji o reprodukciji. Citirajući Šnajdera (Schneider 1968/1980) čija je kritika ideje da je srodstvo utemeljeno u reprodukciji bila izuzetno uticajna u „potkopavanju“ gradivnih elemenata srodstva, Ragone ističe da „postaje sve jasnije da „biološki“ elementi nose najpre simbolički značaj. . . čije značenje uopšte i nije biološko“ (Ragoné 1998: 124). U tom kontekstu, istaknuto je da je sveprisutna naturalizacija reprodukcije i srodstva (vidi Yanagisako and Delaney 1995) dovela do toga da su te oblasti postale nepristupačne za određene vrste istraživanja.⁵³ Antropološkinja Merilin Strathern ističe da se ta nepristupačnost održava posredstvom „određivanja domena“ (Strathern 1991/2004: xv-xvii; Strathern 1992b: 151), kada se povlače granice između različitih domena misli ili uverenja čime se naglašava njihova odvojenost, kao u slučaju razlike između biologije i kulture. Nasuprot tome, Janagisako i Dilejni zastupaju model razumevanja preko granica domena i širom kulturnih domena koji se definišu kao odvojeni, naročito onih koji su navodno nezavisni od društvenog života i za čije istine se smatra da su ukorenjene u prirodi (Yanagisako and Delaney 1995: 13-14). Implikacije argumenata Janagisako i Dilejni po pitanju funkcionisanja prirodnih „životnih činjenica“ jasno su izražene sredinom devedesetih godina 20. veka kao veliki projekat denaturalizacije (Franklin 1997: 68). U kontekstu asistirane reprodukcije, taj projekat se najneposrednije odnosi na „denaturalizaciju“ reprodukcije i srodstva putem analize biologije i prirodnih „životnih činjenica“ kao kulturnih koncepata.

Asistirana reprodukcija pokazuju potencijal za preoblikovanje antropološkog koncepta srodstva u meri u kojoj je antropološka paradigma zasnovana na formulaciji srodstva kao kulturne konstrukcije prirodnih činjenica. Brojni antropolozi ističu da srodstvo obezbeđuje kontekst unutar kojeg ljudi konceptualizuju relaciju dimenziju života (Strathern 1992a; Carsten 2004; Franklin and McKinnon 2001), kao i da nosi specifično značenje u meri u kojoj se smatra da ima osnovu i podlogu u samim uslovima dolaska na svet, odnosno u prirodnim, biološkim „životnim činjenicama“ (Strathern 1992a; Fox 1967; Franklin 1997). Srodstvo se takođe posmatra kao mesto gde se susreću priroda i kultura i predstavlja istovremeno deo i jedne i druge oblasti, zasnivajući se na prirodi koja se i sama smatra osnovom kulture, ujedno stvarajući sliku odnosa između kulture i prirode.

⁵³ Silvija Janagisako i Kerol Dilejni (Yanagisako and Delaney 1995) posvetile su znatnu pažnju kritici naturalizujućeg diskursa koji vide kao onaj koji učvršćuje, odnosno potvrđuje „poredak stvari“. Ove teoretičarke teže da ospore načine na koje se hijerarhijske razlike opravdavaju kao „prirodne“, „biološke“ ili „genetske“ posredstvom kategorija kao što su „pol“, „rod“, „rasa“, „reprodukcija“, „srodstvo“ i „porodica“ (Yanagisako and Delaney 1995: 10-12).

Knjiga Merilin Stratern *Reprodukcija budućnosti: antropologija, srodstvo i nove reproduktivne tehnologije* (Strathern 1992a) utrla je put za „novu“ antropologiju srodstva i stimulisala rastuće interesovanje među antropolozima za načine na koje asistirana reprodukcija podriiva pretpostavljene veze između prirode i kulture u srodstvu i utiče na redefinisane pojma srodstva. Kao i mnogi drugi antropolozi (vidi Clarke 2009; Finkler 2001; Carsten 2004; Franklin 1995a, 1997), Straternova ističe da je uspon asistiranih reproduktivnih tehnologija „otkrio“ srodstvo kao predmet izučavanja odvojen od porodice, aludirajući na činjenicu da srodstvo evocira relaciji, pre nego institucionalni aspekt ljudskih interakcija, čime je fokus analize na pitanjima i problemima koji se tiču uspostavljanja „mreža“ odnosa, bez oslanjanja i ograničavanja na izvesne institucionalne forme (Strathern 1995). Takva perspektiva proučavanja omogućava sagledavanje načina na koje se kategorije koje su ljudima dostupne za opis uspostavljanja srodničkih odnosa, pogotovo onoga što čini odnos srodnosti sa detetom „rasparčavaju deo po deo i sklapaju u brojne nove kombinacije“ (Carsten 2014: 8). Opisana situacija ujedno se čini kao izuzetna prilika za samu antropologiju koja je u kontekstu asistirane reprodukcije svedok novih kulturnih formi u povelju u oblasti srodstva (Carsten 2014: 8). Slično, Sara Franklin smatra da je asistirana reprodukcija dovela do reafirmacije antropološke ekspertize u oblasti srodstva iz razloga što je postalo evidentno da upravo antropolozi imaju specifičnu „diskurzivnu tehnologiju“ za opis implikacija asistirane reprodukcije, a ta „diskurzivna tehnologija“ upravo je srodstvo (Franklin 1993/2005: 134).⁵⁴ Za Franklin, tvrdnja da antropologija ima „ključ“ za razumevanje uticaja koji su nedavna dostignuća u oblasti asistirane reprodukcije imala na kulturu ne znači samo iznošenje očigledne istine i utvrđivanje položaja antropologije u odnosu na druge nauke i naučne discipline, već i ponovni zahtev za smeštanje srodstva unutar antropologije.

Straternino interesovanje za problematiku asistirane reprodukcije bilo je motivisano kako analiziranjem „uloge“ prirode u srodstvu, tako i analiziranjem „uloge“ prirode u široj praksi znanja u evroameričkoj kulturi. I Stratern (Strathern 1991/2004, 1992b) i Sara Franklin (Franklin 1997, 2013, 2014) ističu da su ideje o prirodnom kulturno i istorijski specifične, promenljive i kontradiktorne, kao i da bavljenje idejama i predstavama o prirodnom kao važnom domenu evroameričke kulturne produkcije postaje sve važnije za društvenu i kulturnu teoriju. U tom kontekstu, pojedini teoretičari (Macnaghten and Urry 1998) skreću pažnju na

⁵⁴ Slično Franklin, Alfred Gel (Gell 1988) vidi reprodukciju društva kao posledicu spretno izvedene manipulacije putem sistema koji uključuje veći deo onoga što se u oblasti antropologije označava rečju srodstvo. On opisuje srodstvo kao „tehnologiju reprodukcije“ (Gell 1988: 7) i smatra da se čitav domen srodstva mora primarno shvatiti kao tehnologija, odnosno da su obrasci društvenih odnosa koje prepoznamo kao „srodničke sisteme“ skup tehničkih strategija za upravljanje reproduktivnom supstancom.

činjenicu da je do skoro akademska podela na svet društvenih činjenica i svet prirodnih činjenica bila uglavnom nesporna, ali da se od „kada je prepoznato da ideje o prirodi jesu suštinski isprepletane sa dominantnim idejama o društvu, moramo pozabaviti time koje ideje o društvu su reprodukovane, opravdane, izuzete, potvrđene i sl. u odnosu na prirodu ili prirodno“ (Macnaghten and Urry 1998: 15). Rejmond Vilijams (Williams 1976/1983) bio je jedan od prvih koji su istraživali značaj ideja o prirodnom unutar specifično engleske tradicije. Vilijams je tvrdio da se zasebni domen prirodnog javlja u sprezi sa prirodno-naučnim viđenjem prirode iz ranog 18. veka, prema kom je priroda materijalni svet kojim upravljaju zakon i red. Takva zakonu srodna, gotovo mehanička priroda personifikovana je i ujedinjena u okvirima evropske nauke i čini paralelu judeo-hrišćanskom modelu božanstva koje je takođe jedinstveno, personifikovano i izvorno (vidi Franklin 1997: 98). Prema Vilijamsu, sa usponom darvinizma, priroda, iako komplementarna sa Bogom, zamenjuje Boga kao poreklo raznolikosti života. Strathern smatra da formiranje domena društvenog kao nečega što dolazi „posle prirode“ delimično potiče od darvinovskog modela genealogije (Strathern 1992b: 106-112). Čovečanstvo se počinje posmatrati kao potomak prirode i kao „konsangvino“ sa prirodom, u isto vreme kada se ljudsko društvo počinje posmatrati kao modelovano na udaljavanju od stanja prirode kroz uvođenje društvenih zakona. Održanje modela društva „nakon prirode“, ujedno kao dela i kao različitog od prirodnog poretka evidentno je u „hibridnoj“ instituciji srodstva koja je sačinjena od prirodnih i društvenih činjenica (Strathern 1992b).

Strathernin originalni doprinos opisivanju odvojene i različite, ali preklapajuće logike takvog „hibridnog“ reproduktivnog modela koji je osnova evroameričkog razmišljanja o srodstvu predstavlja pridev „merografsko“ – termin koji objašnjava u odnosu na embriološki pojam „meroblast“ (Strathern 1992b: 72-81). Merografski model uveden je u delu *Posle prirode: englesko srodstvo u kasnom 20. veku* (Strathern 1992b) kao sredstvo posebne vrste kulturalne pozajmice putem koje značenje „činjenica“ može biti promenjeno pomoću veza sa drugim kontekstima. Sklonost ka merografskom razmišljanju može se najjednostavnije opisati kao „stvaranje veza iz drugog ugla“ (Strathern 1992b: 72-73) i kao konceptualni mehanizam naročito koristan za stvaranje novih perspektiva. „Merografske veze“ su one veze koje povezuju odvojene domene (vidi Strathern 1991/2004) tako što združuju delove koji pripadaju različitim celinama (Strathern 1992b: 167-172). Identifikacija domena počiva na načinu na koji je logika delova definisana kontekstom.⁵⁵ Konkretno, „merografsko“ razmišljanje ima

⁵⁵ Specifičan kontekst upotrebe čini da pojmovi kao što su gen, krv, nasleđe mogu poprimiti jedno značenje u kancelariji genetskog savetnika, a sasvim drugo u neformalnom razgovoru (Strathern 1992b).

potencijal da prekorači „domensku“ ograničenost (Strathern 1991/2004) prirode, biologije, kulture, tehnologije itd.

Opisujući evroameričko shvatanje srodstva u kontekstu delova i celina, Stratern navodi da popularna pretpostavka da je srodstvo samo „deo“ društva počiva na činjenici da je takođe „deo“ biološkog procesa. Ti delovi nisu jednaki jedan drugom. Perspektiva koja svakom od njih daje zasebnu prirodu uvek se javlja kao drugačiji red pojava. Svaki red obuhvata delove koji se mogu smatrati celinama. Sa druge strane, merografska veza nastaje aktiviranjem principa, sila i odnosa koji postoje izvan okvira delova i koji uvek ostaju dostupni za stvaranje pluraliteta, manevrisanje i kao prostor za dalje pretpostavke (Strathern 1992b: 73). Prirodne činjenice o srodnosti pripadaju domenu biološkog koji je sam po sebi celovit, ili, Straterninim rečima, „celina“. Društvene činjenice poput termina koji ukazuju na biološku srodnost (majka, otac, brat, sestra, rođak) pripadaju domenu društvenog koje je „posle prirode“ i takođe celovito, odnosno celina samo po sebi. Srodstvo povezuje te različite domene „merografski“, na način da je u ideji o srodničkim odnosima sadržana ideja o međusobnom mešanju delova koji pripadaju različitim „celinama“. U tom smislu, srodstvo je oblast „kulture pozajmice“ i oblast hibridnosti. Stratern opisuje čuveni primer takve kulturne „pozajmice“ („Darvinovu pozajmicu“) pozivajući se na način na koji je Darwin „pozajmio“ ideje o afinitetu i genealogiji kojima se opisuju odnosi između srodnika, a koje su mu poslužile kao šablon za model evolucije života za koji su mu nedostajala adekvatna opisna jezička sredstva (vidi Strathern 1992b: 90-92). Na taj način potencijalno uznemirujuće, neukusne, bogohulne, čak šokantne implikacije Darwinove teorije postaju preimenovane u sredstvo socijalizacije prirode (vidi Beer, navedeno prema Franklin 2013: 15; Franklin 2014: 8). Slično kao Stratern, Sara Franklin zapaža da, „Darvinova pozajmica“ smešta predmet „pozajmice“ u novi kontekst: pretvaranjem „prirodnih veza“ između živih bića u određenu vrstu srodničkog sistema, srodstvo postaje analogno prirodi. Stoga „analogija putuje u suprotnom smeru“, naturalizujući srodstvo kao nešto što delimo sa prirodnim svetom oko nas (Franklin 2014: 8). Idiom srodstva stoga vrši funkciju „prevođenja“, putem uvođenja „tehnologije“ rodoslova u prirodnu istoriju, koji služi kao osnova za novu teoriju biološke povezanosti organskog sveta zasnovanog na zajedničkom poreklu, odnosno zajedničkoj reproduktivnoj supstanci (Franklin 2013: 15).⁵⁶

⁵⁶ Prateći lanac analogija koje dovode do onoga što Stratern (Strathern 1992b) opisuje kao „Darvinovu pozajmicu“ (pozivanje na srodstvo kako bi se opisala priroda kao jedinstven sistem), Yanagisako i Dilejni (Yanagisako and Delaney 1995) ističu da evolucione ideje postaju snažni idiomi napretka i poboljšanja društva kroz kontrolu reprodukcije (vidi i Beer, navedeno prema Franklin 2013; Foucault 1966/2002; Squier 1994). One ističu da je Marks u svojoj proceni darvinizma prvi istakao viziju socioekonomskog poretka „učitanu“ u prirodni

Model merografskih veza predstavlja korisnu heuristiku (i) za analiziranje srodstva u kontekstu asistirane reprodukcije, kao i „saobraćaja u analogijama“ („poput prirode“ – „poput tehnologije“) prisutnih u kontekstu asistirane reproduktivne tehnologije (Franklin 2014: 6-7). Proces *in vitro* oplodnje može se koristiti kao primer, usled činjenice da se može posmatrati kao deo ujedno biološkog i tehnološkog procesa. U društvenoj praksi, ljudi se konstantno prebacuju sa jednog na drugo od ta dva viđenja, ili ih u isto vreme uzimaju kao slična, a ujedno različita stanovišta. Štaviše, upravo je iskustvo upotrebe više kontradiktornih referentnih okvira ono što delom uzrokuje jedinstvenost *in vitro* iskustva, ali i njegovu ambivalentnost. Kontekst tumačenja menja se i („merografski“) rekombinuje na način da proces *in vitro* oplodnje može da se posmatra i kao srodan biologiji i kao oblik tehnološke kontrole (Franklin 2013: 156). To potvrđuje i studija Sare Franklin (Franklin 1997) sprovedena na dve klinike za neplodnost u Britaniji u čijem su fokusu bila iskustva žena uključenih u proces *in vitro* oplodnje. Pacijentkinje su opisale proces *in vitro* oplodnje kao onaj u kom tehnologija pruža prirodi „ruku pomoći“ i kao onaj koji faktički oponaša prirodan proces začeća (Franklin 1997: 187). „Merografsko“ razmišljanje svakako je deo konceptualne opreme neophodne da bi se *in vitro* proces mogao zamisliti i izvesti i da bi uopšte mogao funkcionisati, kao i jedan od osnovnih razloga uspešnosti *in vitro* „platforme“. Zamenjivanje procesa biološke reprodukcije (seksualnog odnosa) instrumentalnom tehnologijom (*in vitro*) u cilju stvaranja budućeg biološkog potomstva (srodnika) postiže se prevodilačkim „merografskim“ potezom, povezivanjem onoga što se smatra supstancom (prirode) sa delovanjem (kulturom).

Model biosocijalnosti Pola Rabinova (Rabinow 1992) i koncept kiborga Done Haravej (Haraway 1991) nude blago različite verzije načina na koji se prirodno, biološko, tehnološko, kulturno i socijalno prožimaju i stvaraju „merografske“ kombinacije. U čuvenom predviđanju, prvi put objavljenom u *Zona* antologiji pod nazivom *Inkorporacije* (Rabinow 1992), Rabinov uvodi termin „biosocijalnost“ objašnjavajući da će „u budućnosti, nova genetika prestati da bude biološka metafora modernog društva i umesto toga postati cirkulaciona mreža termina identiteta i lokusa ograničenja, oko koje i kroz koju će iskrsnuti istinski nova vrsta autoprodukcije, „biosocijalnost““ (Rabinow 1992: 241). Rabinov ukazuje na tok analogija, ili metafora, tvrdeći da će njihov smer biti promenjen od strane specifičnog skupa mehanizama.

svet, rečima da je „izvanredno kako Darwin među zverima i biljkama prepoznaje svoje englesko društvo sa njegovim podelama rada, nadmetanjem, otvaranjem novih tržišta, „izumima“ i maltuzijanskom „borbom za opstanak““ (citirano u Sahlins, navedeno prema Yanagisako and Delaney 1995: 5). Kako je u „prirodi“ postalo moguće tražiti objašnjenja za ljudsko društvo i karakter, tako je i „Darwinova pozajmica pročitana unatrag“, omogućujući prirodi da postane predmet vizija društvenog napretka (Franklin 1997: 99).

On tvrdi da „ako je sociobiologija kultura stvorena na osnovu metafore prirode, onda će u biosocijalnosti priroda biti modelovana na osnovu kulture shvaćene kao praksa. Priroda će biti shvaćena i ponovo stvorena kroz tehniku i konačno će postati veštačka baš kao što kultura postaje prirodna“ (Rabinow 1992: 241–242). Konkretno, Rabinov tvrdi da domen prirode i biologije više ne mogu biti posmatrani kao stanja koja prethode društvenom, jer društveno više nije „posle prirode“, već je model za novu prirodu stvorenu putem tehnologije. Ta transformacija povezana je sa onim što Rabinov opisuje kao „raspad kategorije društvenog“ (Rabinow 1992: 242), pod čim podrazumeva potpuno nov način života ljudi. Rajnberger (Rheinberger 2000) opisuje sličan proces kao i Rabinov, ali je njegova „verzija“ tog procesa više molekularna. On obogaćuje Rabinovljevu tezu o „prirodi ponovno stvorenoj kao tehnici“ (Rabinow 1992: 241) opisom konkretnih procesa rekombinacije, transpozicije, implantacije, sondiranja, testiranja i instrukcija. Rabinov opisuje prelazak kao inverziju kroz koju će društveno postati model za prirodno, dok Rajnberger smatra da je ono što je „novo“ ujedno i vrsta intervencija koja je moguća i stepen biološke kontrole koji je omogućen sposobnošću da se „instruiraju“ metabolički procesi koristeći „informacione molekule“ kako bi se preusmerili telesni procesi (Rheinberger 2000). Prema Rajnbergeru, „svedočimo globalnoj, nepovratnoj transformaciji živih bića, životinja i biljaka u svesno konstruisana bića“ (Rheinberger 2000: 27) do te mere da će „buduća prirodna evolucija delovati beznačajno“ (Rheinberger 2000: 27). Prema tom epohalnom viđenju, sposobnost da se ponovo ispiše tok samog života, uključujući našeg, znači da će se „tradicionalna dihotomija između „prirode“ i „odgoja“, između „biologije“ i „kulture“ uskoro urušiti“ (Rheinberger 2000: 28), kao i da se „prirodno“ i „društveno“ više ne mogu posmatrati kao ontološki različiti“ (Rheinberger 2000: 29). Takva Rajnbergerova i Rabinovljeva tvrdnja veoma liči na kritiku prirodnih činjenica kao objektivnih, doslovnih, ontoloških uslova, koja je proistekla iz feminističke antropologije i feminističkih naučnih studija, a naročito radova Merilin Stratern i Done Haravej (Strathern 1992b; Haraway 1991). Međutim, Sara Franklin (Franklin 2003, 2013, 2014) smatra da ta sličnost „maskira“ važnu razliku između kritike dihotomije „prirodne činjenice/društvene činjenice“ i tvrdnje da je ta dihotomija danas suvišna i zastarela. Ona ističe da je kategorija „prirodnog“ postala fluidnija, fleksibilnija i izomorfija, ali da je iz tog razloga još moćnija (Franklin 2003: 69). Takođe tvrdi da kategorija „prirodnog“ i dalje ima suštinski značaj, ne samo kao promenljiva klasifikacijska kategorija, već i kroz procese naturalizacije, denaturalizacije i renaturalizacije (Franklin 2014). Merilin Stratern konstatuje sličnu stvar, naime, situaciju u kojoj priroda u kontekstu asistirane reprodukcije postaje više očigledna,

čemu doprinosi konstantno podsećanje da je priroda pod pretnjom da nestane (Strathern 1993/2005).

Fleksibilnost i izomorfnost kategorije „prirodnog“ naročito dolazi do izražaja pojavom asistirane reprodukcije koja čini da ono što se „uzima“ za prirodno dobija veoma raznolika značenja. Tačnije, javljaju se nove nejasnoće po pitanju toga šta se računa kao prirodno. U kontekstu asistirane reprodukcije, na proces koji dovodi do začeca više se ne može gledati kao na fiksnu „prirodnu činjenicu“. Začecé više nije nužno rezultat prirodnog procesa seksualnog odnosa partnera, što direktno odstupa od naturalističkog modela začeca. Pre razvoja metoda asistirane reprodukcije, figura majke je usled očiglednosti procesa rađanja predstavljala prirodan model za društvenu konstrukciju „prirodnih“ činjenica“. Majka je davala genetski materijal i rađala dete, što su ujedno bili elementi koji su se kombinovali u kulturnoj pretpostavci da je „rođenje deteta najznačajnija prirodna životna činjenica“ (Strathern 1992a: 27). Majčinstvo se posmatralo kao jedinstveno, objedinjeno iskustvo u kom se spajaju društveni i biološki aspekti, za razliku od očinstva u kom otac stiče „dvostruki identitet“, izvestan u jednom smislu i neizvestan u drugom (Strathern 1995). Konkretno, u poređenju majke i oca, kategorija majke je prirodna kategorija u smislu da videti majku znači prepoznati prirodnu vezu, dok se kategorija oca stvara kao predmet znanja (Strathern 1992a: 149). To je evidentno u činjenici da se o očinstvu tradicionalno zaključivalo na osnovu bračne zajednice, odnosno u činjenici da se kategorija oca pre svega uspostavlja putem veze sa detetovom majkom (Strathern 1992a: 148).⁵⁷ Sa razdvajanjem genetskih i gestacionih/bioloških elemenata u kontekstu surogatstva, majčinstvo je takođe dobilo dvostruki identitet i na taj način stvara pandan „dvostrukom identitetu“ oca (Strathern 1995). Britanski socijalni antropolog Piter Rivije (Rivière 1985) smatra da je deo problematike vezane za surogat materinstvo lingvističke prirode. On podseća na značenje pojma „majka“ koji je konvencionalno podrazumevao jednakost između pojmova *mater* i *genetrix*, kao i na probleme koji nastaju razdvajanjem te dve „uloge“, na šta ukazuje upotreba latinskih kovanica. Rivije smatra da se dodatni problemi javljaju iz razloga što je u kontekstu surogatstva neophodno uvesti i „treći pojam koji vrlo verovatno nema nijedan jezik u svetu“ (Rivière 1985: 5). Time se radikalni karakter surogatstva svodi na činjenicu da nijedno društvo nije moralo da prepozna treću „ulogu“ majke, odnosno, ulogu majke koja nosi dete, a koja ujedno nije njegova genetska majka.

⁵⁷ Piter Rivije (Rivière 1985) ukazuje na brojne etnografske primere gde se legitimnost ženinog potomstva, bez obzira na to ko je biološki otac, definiše brakom ili na druge načine, kao što je prenošenje nevestnine. On ističe da je u mnogim društvima brak sredstvo definisanja i legitimizacije socijalnog roditeljstva, a ne biološkog (Rivière 1985: 4).

Brojni teoretičari (Levine 2008; Meyer 2006; Edwards 1991; Franklin 1995a, 1997; Greil 2002; Strathern 1995; Inhorn and Birenbaum-Carmeli 2008) ističu da su mogućnosti koje danas pruža asistirana reprodukcija proizvele širok spektar onih koji su povezani sa samim činom začeća. Dete stvara par koji ga želi, ali srodstvo postaje „raspršeno“ (Strathern 1995: 352). Ono što je nekada bilo simbol bliskosti u porodičnim odnosima sada može uključivati osobe koje nisu međusobno bliske. „Raspršeno“ srodstvo je posledica „raspršenog“ začeća koje uključuje i one koji stvaraju dete uz određenu pomoć i one koji tu pomoć pružaju (Strathern 1995: 352). Usled toga došlo je do nastanka skupa „prokreatora“ čije su međusobne veze i veze sa detetom sadržane u samom činu začeća, a ne porodici kao takvoj. Stratern smatra da je takva praksa direktno podrila ono što je evroameričkoj kulturi dalo njen modernistički oblik u domenu porodice – činjenicu da je srž porodice sačinjavao prokreativni čin bračnog para, gde je biološka bliskost deteta sa roditeljima bila ojačana odgojiteljskom bliskošću bračnog para (vidi i Strathern 1992a, 1995). Novi akteri uključeni u prakse reproduktivne medicine stvorili su vrstu odnosa koja se ni na jedan jednostavan način ne preklapa sa porodičnim odnosima.

Merilin Stratern naglašava da tehnološke intervencije koje odvajaju srodstvo od porodice takođe dovode do odvajanja prokreacije od reprodukcije (Strathern 1995: 355). Tehnološke intervencije su takoreći indiferentne prema socijalnom poreklu gameta, kao i osobama od kojih potiču i mestu gde se odvija gestacija. Kada se inicijalni tretman lečenja neplodnosti pokaže neuspešan, „predviđeni“ roditelji se upućuju na relociranje „onoga šta od sebe reprodukuju“ (Strathern 1995: 355). Ako je na kraju jedino što ostaje od reprodukcije namera ili želja da se ima dete, onda se smatra da dete „reprodukuje“ upravo tu želju. Sama prokreacija prestaje da bude krucijalni reproduktivni trenutak. U slučaju anonimne donacije gameta, identitet prokreativnog materijala se izuzima iz reproduktivnog poduhvata roditelja. Kada je reč o donorima, efikasnost njihovog prokreativnog čina ne mora imati nikakve posledice po njihovu reprodukciju (Strathern 1995: 355). Stratern (Strathern 1995: 353) naglašava da u kontekstu asistirane reprodukcije „više“ srodstva ne vodi nužno do „više“ srodnika. Pod tim misli na činjenicu da iako domen srodstva danas uključuje „zbrku raznolikih aktera“ okupljenih u cilju prokreacije, neće svi biološki odnosi biti „aktivirani“ kao ujedno socijalni (Strathern 1995: 353).

Kao posledica potpomaganja prirodne činjenice reprodukcije metodama asistirane reprodukcije, društvene činjenice prepoznavanja srodstva sve se više osnažuju zakonom. Time je srodstvo potpomognuto sa dve strane. Što se više pravne sigurnosti da socijalnom roditeljstvu, to se više umanjuje značaj pretpostavki o intrinzičnoj prirodi samih odnosa.

Rečima Merilin Stratern, „što se više pomoći pruži biološkoj reprodukciji ljudi, to će biti teže naći domen prirodnih činjenica koji je nezavisan od društvene intervencije“ (Strathern 1992a: 30). Dalekosežnija posledica te asistencije evidentna je u direktnom „rušenju“ pretpostavki koje su učinile da se na srodstvo gleda kao na poseban domen (vidi Fortes 1969/2004). Konkretno, „sada se malo toga može uzeti zdravo za gotovo“ (Strathern 1992a: 20).

Pored toga što je srodstvo merografsko u pogledu načina na koji povezuje domen prirodnog i društvenog, „biološko“ se u kontekstu asistirane reprodukcije takođe može „merografski“ sagledati, kao sačinjeno od različitih redova koji pripadaju različitim i zasebnim celinama. Biološko se sve više odnosi na različite vrste mešavine „biološkog“ i „tehnološkog“. Ta „mešavina“ je naročito evidentna pri procesu *in vitro* oplodnje, u čijem kontekstu se biologija sve više shvata ka tehnologija i kao nešto što se može stvoriti. Kada se kaže da je biologija postala tehnologija, reč je ujedno o metaforičkoj jednakosti i tvrdnji da je ta jednakost više od metafore (Franklin 2013). To je dvostruka poruka koja proizilazi iz procesa *in vitro* oplodnje, u smislu da će taj proces podariti decu koja su „baš poput“ drugih potomaka, ali pomoću procesa mimikrije koji nije sasvim isti kao izvorni proces na kom je zasnovan (Franklin 2013: 34).

Govoreći o *in vitro* oplodnji, ekofuturista Stjuart Brand (Brand, navedeno prema Franklin 2013: 33) tvrdi da potpomognuto začeće predstavlja najsnažniju potvrdu veze između „stare“ verzije biologije i „nove“ verzije biologije kao tehnologije, iz razloga što je *in vitro* oplodnja utemeljila njihovo jedinstvo u porodičnom životu. Ono što je zbunjujuće u kontekstu procesa *in vitro* oplodnje jeste da on u isto vreme i jeste i nije nalik onome šta oponaša, što ga čini korisnim heurističkim sredstvom za razumevanje „doba biologije“ (Robertson 2008: 1512). *In vitro* oplodnja ujedno sumira i personalizuje širi proces putem kojeg se biologija ne samo denaturalizuje, već i „kulturalizuje“ (Franklin 2013: 4). Tehnologija *in vitro* oplodnje ugrađena je u „normalizovanu logiku“ srodstva, roditeljstva, roda i reprodukcije, jer se za njom poseže u nadi da će se rešiti problem nemogućnosti začeća kao jedne od najeksplicitnijih prirodnih „životnih činjenica“ (Thompson 2005). Proces *in vitro* oplodnje takođe ima ulogu sredstva za materijalizaciju biologije kao tehnologije, donoseći na svet novi ljudski reproduktivni mehanizam koji je u međuvremenu postao usvojen kao poželjna i legitimna društvena norma. Prema antropološkinji Sari Franklin, „upotreba bioloških elemenata kao alata za rekonstrukciju drugih bioloških sistema toliko je sveprisutna u biologiji da je potpuno prirodno u tom smislu posmatrati biologiju kao tehnologiju“ (Franklin 2013: 3).

Franklin naglašava još jednu posledicu krajnje „merografske“ veze između biologije i tehnologije, naime, činjenicu da u isto vreme i tehnologija postaje sve više „biologizovana“ (Franklin 1997, 2013). U kontekstu asistirane reprodukcije, instrumentalno znanje zamenjuje biološku funkciju. Taj instrumentalni kapacitet može se posmatrati „baš kao“ priroda, što se potvrđuje „prirodnim“ i „normalnim“ rođenjem deteta (Franklin 1997: 209). Dona Haravej (Haraway, navedeno prema Franklin 2013) vidi kontekst savremene biotehnoške proizvodnje ne samo kao kontekst koji definišu spojevi alata, pojmova i bioloških supstanci u vidu „živih alata“, već i kao kontekst u kom se biološki odnosi „otelotvoravaju“ kao ujedno konverzija prirode u tehniku i implozija materijalnih i semiotičkih tehnologija kao novih oblika srodstva (Haraway, navedeno prema Franklin 2013: 13). Haravej ističe da tehnologija nije nešto što se samo dodaje ili „kalemi“ na „živu“ supstancu, već postaje nova vrsta „žive“ supstance, čime je njeno delovanje još značajnije. Tehnologija više „gradi svet“, kako to formuliše Haravej (Haraway, navedeno prema Franklin 2013: 151). Ključno pitanje je kako proceniti značaj činjenice da ljudi sada stvaraju „alate“ od (sopstvene) reproduktivne supstance – gameta i embriona.

Dvojna, ujedno paradoksalna priroda asistirane reprodukcije kao one koja „imitira“ prirodnu reprodukciju, ali je u isto vreme tehnologizuje, izvor je „bioloških relativiteta“ (Franklin 2013: 4, 34) koji ukazuju na to da biološko postaje eksplicitnije relativno stanje. Tu pojavu opisuje i Stratern (Strathern 1992a; Strathern 1995), ističući da asistirana reprodukcija uvodi „nove“ biološke srodnike u oblast srodstva, kao što su „gestaciona majka“, „donorka jajne ćelije“, „*in vitro* bliznac“, „*in vitro* donor“, kao i nove tehnološke i veštačke mehanizme njihovog nastanka. U tom smislu, moć *in vitro* oplodnje može se shvatiti kao tehnologija „genealoškog prevođenja“ (Franklin 2013: 66), jer se nakon pojave *in vitro* oplodnje menja ono što genealoško i biološko jeste, čini i znači. U kontekstu asistirane reprodukcije javljaju se nove „životne činjenice“ u vidu neobičnih „novih“ srodstava ostvarenih širenjem zajedničke reproduktivne supstance. Međuodnos biologije i tehnologije ostvaren u procesu *in vitro* oplodnje i procesu embriološkog istraživanja takođe se javlja kao nova „životna činjenica“.

Moguće je zaključiti da je jedan od osnovnih razloga usled kojeg reprodukciju više nije moguće shvatiti kao „puku biologiju“ taj što *in vitro* oplodnja postoji upravo usled činjenice da „puka“ biologija u nekim slučajevima očigledno nije dovoljna za proces reprodukcije. U kontekstu asistirane reprodukcije, reprodukcija postaje pitanje tehnologije, a izraz puka biologija javlja se kao oksimoron.

2.3.3. Analitičke strategije razumevanja novih mogućnosti uspostavljanja srodstva - ka konceptu „asistirano srodstva“

Praksa asistirane reprodukcije dovela je do fleksibilnijeg poimanja koncepta srodnosti i srodničkih odnosa. Ta fleksibilnost omogućena je postojanjem mnogih sukobljenih i paradoksalnih „niti“ razmišljanja u kontekstu „asistirano srodstva“ (Levine 2008; Franklin 2003), povezanih sa različitim oblastima znanja (prirodom, kulturom, tehnologijom). Navedena fleksibilnost izražava se kroz eksplicitnost poteza koji omogućavaju ljudima da definišu ko je srodnik, a ko ne, kao i koje vrste srodstva se računaju, a koje ne. Ti definišući potezi zavise od mnoštva bioloških, sociokulturnih i ekonomskih faktora i uslovljeni su širim kontekstom upotrebe metoda asistirane reprodukcije.

Studija Karis Tompson *Stvaranje roditelja: ontološka koreografija reproduktivnih tehnologija* (Tompson 2005) pruža sugestivan uvid u načine na koje ljudi u kontekstu asistirane reprodukcije „manevrišu“ srodničkim odnosima i njihovom kategorizacijom, kao i u načine na koje pokušavaju da predstavljaju praksu asistirane reprodukcije kao onu koja je u skladu sa prirodom. Termin „ontološka koreografija“ odnosi se na dinamičnu koordinaciju tehničkih, naučnih, rodnih, emocionalnih, pravnih, političkih i finansijskih aspekata klinika za lečenje neplodnosti (Tompson 2005: 8). U tom kontekstu Tompson ističe da je ono što izgleda kao „neizdiferencirani hibridni kaos“ u stvari vešto izbalansiran skup elemenata koji se generalno smatraju delovima različitih ontoloških poredaka (Tompson 2005: 8). Ti elementi moraju biti strogo koordinisani kako bi se došlo do željenog cilja – stvaranja roditelja, dece i svega onoga što je neophodno za njihovo prihvatanje kao takvih.

Tompson se posebno interesovala za tri pojave za koje je primetila da su ključni i integralni deo procesa „stvaranja“ roditelja i dece na klinikama za lečenje neplodnosti. Te pojave naziva tehnikama normalizacije, rutinizacije i naturalizacije (Tompson 2005: 79-80) koje se generalno koriste u cilju predstavljanja asistirane reprodukcije kao „sasvim obične“ i neproblematične prakse.

Normalizacija uključuje sredstva kojima se „novi podaci“ (novi pacijenti, novo naučno znanje, novi instrumenti i nova administrativna ograničenja) inkorporiraju u prethodne procedure i ciljeve klinike. Prema Tompson, normalizacija *in vitro* oplodnje predstavlja „hibridnu kultivaciju“ (Tompson 2005: 115) putem koje se postiže da se ta metoda asistirane reprodukcije percipira u skladu sa postojećim seksualnim, rodnim i srodničkim normama, ostavljajući prostor za izvestan stepen „fleksibilnosti“ u poimanju reprodukcije.

Važan način „normalizacije“ metoda asistiranu reprodukcije i na njima utemeljenih „novih“ srodničkih odnosa i društvenih interakcija predstavlja njihova temeljna naturalizacija (vidi Ikemoto 2009: 766-767). Naturalizacija je značajan deo procesa normalizacije i odnosi se na prikazivanje stanja stvari i činjenica kao naučno zasnovanih, kao i na sredstva kojima se različiti aspekti situacije prikazuju kao očigledni, a samim tim i „prirodni“. Naturalizacija služi svrsi normalizacije i domestikacije procedura uključenih u asistiranu reprodukciju, to jest „naporima da se prikažu kao prikladni načini stvaranja porodice, a ne kao monstruoze inovacije“ (Thompson 2005: 141). Thompson ističe da se ono što je normalno obično stabilizuje onim što je prirodno u datoj situaciji. Porodica sa majkom i ocem je normativna za klinike, jer se pretpostavlja da predstavlja prirodno stanje stvari, tako da klinike ne moraju da uzimaju u obzir društvenu konvenciju braka pri odabiru svojih pacijenata. Dovoljno je da se pacijenti predstave kao stabilni heteroseksualni parovi. Ono što je normalno ili normativno takođe pomaže da se „popravi“ ono što je naturalizovano. Na primer, prihvatanje protokola tretmana asistiranu reprodukcije je normativno, a neuspeh da se potisnu čak i one psihološke nuspojave kao što je stres, koje se smatraju sastavnim delom doživljavanja neplodnosti, često se naturalizuje kao nuspojava uzimanja hormona.

Thompson se usredsređuje na brojne strategije pacijentkinja klinika za lečenje neplodnosti prilikom „percipiranja“ i „odlučivanja“ o tome ko je majka, u slučajevima kada metode asistiranu reprodukcije dovode do većeg broja mogućih „kandidata“ za tu ulogu. Na taj način ukazuje na brojne promenljive i fleksibilne načine putem kojih je moguće manipulirati vezama između „biološkog“ i „socijalnog“ u srodstvu. Ona primećuje da se u slučajevima gestacionog surogatstva i *in vitro* oplodnje upotrebljava čitav niz strategija za utvrđivanje majke. Žene uključene u te procese se prilikom apelovanja na njihov „status“ majke pozivaju ne samo na biologiju i prirodu, već i na razne socioekonomske i kulturne faktore, uključujući one koji se odnose na to ko plaća tretman, ko poseduje gamete i embrione, ko donira spermu i ko preuzima buduću odgovornost (kao socijalni roditelj) za dete (Thompson 2002: 146-166; vidi i Becker 2000). Analizirajući značaj etniciteta u kontekstu prakse donacije jajne ćelije, Thompson ističe slučaj žene afro-američkog porekla koja je istakla koliko je važno izabrati donorku jajne ćelije iz svoje „zajednice“, što posmatra kao nastavak ustaljene istorijske prakse, podsećajući da su Afro-amerikanke često bile „majke“ ili „druge majke“ deci bliskih ženskih rođaka ili prijateljica (Thompson 2005: 157-158; vidi i Twine 2011: 14-15). Evidentno je da je u tom slučaju fokus na deljenju etniciteta sa donorkom jajne ćelije umesto na razdvajanju sopstvenog genetskog identiteta ili „prirodnog srodstva“ od donorovog. Time „zajednica“ budućeg deteta dobija prioritet u odnosu na individualni

genetski identitet majke. Thompson opisuje i drugi slučaj u kojem je žena italijansko-američkog porekla za donorku jajne ćelije izabrala prijateljicu istog porekla. Objašnjavajući svoj izbor, ova žena aludira je na emocionalnu bliskost sa prijateljicom, kao i na „genetsku sličnost“ koja potiče iz zajedničkog etniciteta (Thompson 2005: 156). Pored toga, istakla je i sopstvenu gestacionu ulogu, navodeći da će „beba rasti u njoj, hraniti se putem njene krvi. . . celim putem od četvoroćelijskog embriona do potpuno formirane bebe“ (Thompson 2002: 156). Thompson primećuje kako navedena žena govoreći na taj način deli prirodnu osnovu majčinstva na različite komponente u smislu genetike i supstance tela. U narednom koraku, ona priča o pretpostavljenoj „genetskoj sličnosti“ između donorke jajne ćelije i primaoca u smislu sličnih uticaja kućnog vaspitanja i zajedničke kulture. Ovde je „svođenje na gene“ važno utoliko što se kodira na sociokulturne aspekte pripadanja italijansko-američkoj zajednici (Thompson 2005: 157). Etnicitet na taj način briše razliku između prirode i kulture sakupljajući i povezujući najrazličitije elemente.

Navedeni primeri govore u prilog tome da je biologija u kontekstu asistiranе reprodukcije daleko od jednolične ili jednostavne osnove za srodstvo i potvrđuju tvrdnju Merilin Stratern da je oduvek postojao izbor da li ili ne biologija čini osnovu uspostavljanja srodstva (Strathern 1993: 196). Iako je izučavanje Karis Thompson ograničeno na klinički kontekst, tačnije, američke klinike za neplodnost, ona ističe pogodnosti takve vrste istraživanja, pogotovo u kontekstu ilustracije ujedinjenja javnog i privatnog, kao i prikaza fleksibilnosti u biološkoj i naučnoj praksi (Thompson 2005).⁵⁸ Njeni uvidi mogu se interpretirati kao oni koji na specifičan način popunjavaju praznine koje je ostavila Šnajderova tvrdnja da je srodstvo u američkoj kulturi „sve ono što i biogenetska veza“ (Schneider 1968/1980: 23).

Slični uvidi o „potezima“ kojima osobe uključene u proces asistiranе reprodukcije „mapiraju“ srodničke odnose predloženi su u radu Monike Konrad (Konrad 1998, 2005). Konrad se fokusirala na žene donorke jajnih ćelija na klinikama za lečenje neplodnosti u Londonu. Njeni nalazi sugerišu da te žene, umesto da sebe vide kao nekog ko daje jedinstven, autonoman i individualizovan genetski materijal, sebe vide kao nekog ko donira delove tela

⁵⁸ Baveći se problematikom asistiranе reprodukcije Karis Thompson istražila je povezanost između tri vrste privatnosti koje su se u kontekstu asistiranе reprodukcije spojile na prilično „dramatičan“ način. Te tri vrste privatnosti karakteriše različit stepen separacije i zaštite, kao i različita regulacija od strane države. One su reproduktivna privatnost, autonomno naučno istraživanje i privatni sektor. Njihovo preplitanje u praksi asistiranе reprodukcije stvara značajan, iako u određenoj meri paradoksalan prostor za društvene i tehničke inovacije. Taj prostor pokreće njegova sopstvena moćna logika kvazi-tržišta koja u najekstremnijoj formi svodi ponudu i potražnju na ono što Thompson naziva „monopolom očaja“, koji je verovatno prisutan i u drugim oblastima biomedicinskih i biosocijalnih inovacija (Thompson 2005: 207).

bez inherentnih biogenetskih obeležja i kao nekoga ko obezbeđuje sredstvo za „pokretanje“ procesa koji će primaoci „završiti“ (Konrad 1998: 652, 2005: 93).⁵⁹ Umesto doživljavanja delova svog tela kao nečega što „poseduju“, ove žene sebe vide kao deo zajedničkih napora da se neplodnim ženama pomogne da zatrudne. Konrad je istakla posebno zanimljiv nalaz da donorke jajnih ćelija izražavaju shvatanje prema kojem ne doprinose stvaranju novog identiteta, već pomažu neplodnim ženama na opšti i anonimn način (Konrad 1998: 656; up. Konrad 2005: 100). Posebno se fokusirala na načine putem kojih se originalni izvor jajne ćelije predstavlja kao nepoznat, što pospešuje donorsku percepciju genetskog materijala kao „bezličnog“. U tom kontekstu ističe proces vađenja jajnih ćelija, različite pravce u kojima jajne ćelije nakon toga „putuju“, kao i situaciju u kojoj nekoliko neplodnih žena mogu postati primaoci jajne ćelije istog donora. Takvo rasparčavanje reproduktivnog procesa i reproduktivnog materijala ima za rezultat „neprisvojeno modeliranje genetski „deljenih“ delova tela koji se anonimno daju“ (Konrad 1998: 653).

Fokusirajući se na nove biološke činjenice koje nastaju uvođenjem *in vitro* oplodnje, Margaret Sandelovski beleži sličnu pojavu rasparčavanja reproduktivnog procesa koju naziva „višeznačno začće“ (Sandelowski 1990). Kako objašnjava, pod normalnim okolnostima proces začća se ne doživljava kao zaseban događaj ili specifičan trenutak u procesu nastanka trudnoće. Suprotno, proces *in vitro* oplodnje „razbija“ začće na zasebne stadijume koji su delovi pažljivo organizovane, dobro nadgledane i stoga jasno vidljive sekvence (Sandelowski 1990: 39). To takođe znači da su pacijenti izuzetno svesni toga u kojoj su fazi procesa, što daje prostora za novi osećaj koji se može iskusiti, a to je osećaj žene da je skoro ili delimično trudna. Na taj način parovi koji prolaze kroz proces *in vitro* oplodnje osporavaju adekvatnost opšteprihvaćene biokulturne dihotomije prema kojoj žena može samo da bude ili da ne bude trudna, ali ne i da bude „delimično“ trudna (Sandelowski 1990: 40).

Pojedini teoretičari (vidi Clarke 2009; Finkler 2000) ističu da je uporedo sa nastajanjem novih oblika „fleksibilnog“ srodstva u kontekstu asistirane reprodukcije, na snazi suprotna tendencija, takozvana „nova genetika“ (Finkler 2000) koja „povlači“ ljude nazad ka biogenetskom viđenju srodstva. Takva situacija dovodi do tenzije između posmatranja srodstva kao utemeljenog na izboru, odnosno kao socijalnog konstrukta i viđenja srodstva kao ukorenjenog u biološkoj reprodukciji (Clarke 2009: 35). Rezultati brojnih studija na temu asistirane reprodukcije (vidi Levine 2008; Finkler 2000, 2001; Donchin 2009; Ragoné 1996;

⁵⁹ Konrad iznosi shvatanje jedne od njenih sagovornica koje odlikava način na koji donorke doživljavaju doniranje jajnih ćelija: „Čak ni ne razmišljam o njima kao o jajnim ćelijama. One su kao nokat na prstu ili nešto slično . . .“ (Konrad 1998: 651).

Price 1993/2005; Levine 2003) svedoče o otpornosti biogenetskog razmišljanja o srodstvu. Kaja Finkler (Finkler 2000) pruža zanimljivu ilustraciju te otpornosti čije korene vidi u pojavi „medikalizacije srodstva“. Medikalizacija predstavlja proces kojim se medicinski okvir ili definicija primenjuje na razumevanje ili rešavanje problema (Finkler 2000: 238) Konkretnije, termin medikalizacija opisuje proces društvene kontrole u kojoj pojave, nekada shvatane kao nemedicinske i neproblematične, postaju definisane i tretirane kao medicinski problemi, obično kao bolesti ili poremećaji (Greil 2002).⁶⁰ Baveći se medikalizacijom porodice i srodstva, Finkler naglašava da se ljudska egzistencija u prošlosti oslanjala na porodične i srodničke odnose. Ljudsko biće se definisalo kao osoba koja od svoje porodice nasleđuje status, moć, imovinu, krv i čast. Prema Finkler, u današnje vreme se porodični i srodnički odnosi pre mogu definisati putem nasleđivanja poremećaja i opterećenja nego putem nasleđivanja statusa i društvenih atributa (Finkler 2000: 248). Ona ističe da se srodstvo među ljudima održava putem DNK koja predstavlja „posrednika za sećanje na njihove pretke, kroz neprekidni prenos kodiranog materijala sa generacije na generaciju“ (Finkler 2000: 248), kao i da „DNK, kao naš zastupnik, beleži i pamti naše pretke više nego naše krhko pamćenje. . . i ostvaruje kontinuitet čestica kojima nedostaje moralna odgovornost povezana sa srodstvom“ (Finkler 2000: 248). Finkler u kontekstu te izjave želi da ukaže na situaciju koju je opisao Zigmund Bauman (Bauman 1992) ističući da „socijalnost postmoderne zajednice ne zahteva socijabilnost“ (Bauman 1992: 198), da „njeno zajedništvo ne zahteva interakciju,“ i da „njeno jedinstvo ne zahteva integraciju“ (Bauman 1992: 198). Na taj način, pojedinac učestvuje u tradicionalnim srodničkim i porodičnim odnosima bez moralne obaveze, odgovornosti ili socijabilnosti, dok u isto vreme medikalizacija proširuje shvatanje porodice i srodstva pružajući im novu dimenziju koja naglašava „nesavršene“ gene (Finkler 2000: 248-249; up. Ravitsky 2012). Time Finkler zaključuje da medikalizacija srodstva podriva ideologiju izbora u pogledu ljudi koje pojedinac bira kao srodnike.

Ističući otpornost i značaj biogenetskog razmišljanja o srodstvu, pojedini teoretičari (vidi Levine 2008; Modell 1989; Teman 2003) beleže kako žene koje se podvrgavaju *in vitro* oplodnji stavljaju naglasak na svoje „normalne“ i „prirodne“ trudnoće, porođaje i konvencionalno roditeljstvo. Žene koje koriste usluge donacije jajne ćelije naglašavaju majčinstvo ostvareno gestacijom, a umanjuju značaj uloge genetike, dok one koje koriste usluge gestacionog surogatstva naglašavaju značaj svog genetskog doprinosa stvaranju

⁶⁰ Medikalizacija se može opaziti na najmanje tri nivoa: (1) konceptualnom, kada se medicinski model koristi kako bi se „svrstao“ ili definisao dati problem; (2) institucionalnom nivou, kada organizacija ili politički akter primeni medicinski pristup u tretiranju određenog problema i; (3) interaktivnom nivou, kao deo interakcije između doktora i pacijenta (Greil 2002: 101-102).

potomstva (Teman 2003: 79-80). Predviđena socijalna majka deteta začetog u okviru tradicionalnog surogat aranžmana često pokušava da prevaziđe problem nedostatka genetske veze sa detetom putem koncepcije o „mitskom začecu“ (Ragoné 1996: 359) ili „začecu u srcu“ (Ragoné 1996: 360), odnosno ideje da je njena želja da ima dete ta koja dovodi do nastanka deteta. U navedenim okolnostima, socijalna majka deteta može prolaziti kroz proces „pseudotrudnoće“, putem uključivanja u što više aktivnosti kroz koje prolazi surogat majka u procesu trudnoće, kao što su medicinski pregledi, časovi za trudnice, kao i sam porođaj. Na taj način surogat majka i predviđena socijalna majka deteta definišu reprodukciju kao „ženski posao“ (Ragoné 1996: 359). Kerol Dilejni smatra da je mogućnost surogat majke da umanjí značaj sopstvene biološke veze sa detetom delom omogućena njenim fokusom na dominantnu „narodnu teoriju“ prokreacije u kojoj se očinstvo smatra „primarnom, suštinskom i stvaralačkom ulogom“ (Delaney 1986: 495), odnosno kao „moć da se stvori i izazove život“ (Delaney 1986: 510), dok se majčinstvo konceptualizuje putem „odgajanja i rađanja“ (Delaney 1986: 495). I surogat majke i socijalne majke dece nastale putem surogat aranžmana stavljaju akcenat na odgoj kao jedan od centralnih pojmova u modernom američkom shvatanju porodice i „osnovom njihovog kulturnog autoriteta“ (Ginsburg 1987: 629; up. Becker 2002: 130; Achilles 1993: 172).

U studiji *Nedostižni embrion: kako žene i muškarci pristupaju novim reproduktivnim tehnologijama* (Becker 2000) antropološkinja Gej Beker izlaže sopstveno iskustvo neplodnosti i analizira iskustvo nekoliko stotina ispitanika koji su se susreli sa istim problemom. Prema Beker, svedočanstva ispitanika otkrila su da je kulturna ideologija biološkog roditeljstva prvenstveno vezana za kulturna očekivanja vezana za identitet muškaraca i žena i njihovo poimanje sopstva (vidi i Becker 2002). U kontekstu neplodnosti, „napad“ na rodni identitet žena i muškaraca proizvod je kulturne ideologije koja podupire pretpostavku o centralnom značaju biološke reprodukcije po sopstvo (Becker 2000: 78). Konkretno, pribegavanje praksi doniranih gameta direktno ugrožava rodni identitet jer su „jajna ćelija i sperma kulturne ikone koje označavaju ženskost i muškost“ (Becker 2000: 67).

Antropološkinja Nensi Levin (Levine 2008) istraživala je implikacije „novih“ srodničkih praksi po antropološku teoriju, fokusirajući se na poimanje gej i lezbijskog srodstva u kontekstu asistirané reprodukcije.⁶¹ Ova teoretičarka ističe da mnoge lezbijke

⁶¹ Levin (Levine 2008) podseća na činjenicu da su u situaciji kada usvajanje nije bilo realna opcija i kada su nove reproduktivne tehnologije bile manje razvijene i manje rasprostranjene, većina lezbijki i gej muškaraca postajali roditelji u sklopu heteroseksualnih veza (vidi i Haynes 2005: 108). Ona otpočinje svoje istraživanje u vreme kada lezbijke gube starateljstvo nad svojom decom u razvodnim sporovima. Njen cilj bio je da pokaže da su te

koriste donorsku oplodnju kako bi se ostvarile kao majke i da to često čine na načine koji osnažuju biogenetske veze unutar njihovih porodica (Levine 2008: 380). Neke od „strategija“ podrazumevaju korišćenje istog donora sperme kako bi sva njihova deca bila genetski povezana, odabir brata partnerke za donora sperme kako bi obe žene bile genetski povezane sa detetom, odabir donora čije su fizičke karakteristike slične karakteristikama partnerke koja će biti „druga“ majka detetu, ili aktivno učestvovanje partnerke u izboru donora i tokom same prakse donorske oplodnje (Hayden 1995: 52-54; vidi i Haynes 2005: 112). Mnoge od ovih žena takođe biraju da prošire srodničke mreže svoje dece uvođenjem članova porodice donora sperme ili porodica drugih lezbijskih parova koji su koristili usluge istog donora (Dunne 2000). Gej muškarci imaju ograničenije izbore koji se svode na skup i složen proces angažovanja usluga surogata. Levin navodi da takve „alternativne porodice“ (Levine 2008: 380) ujedno osporavaju i oponašaju konzervativni kulturni model porodice, roda i odnosa između roditelja i deteta.⁶² U tom kontekstu pojedini teoretičari (vidi Dunne 2000) ističu da se lezbijke i gej muškarci prilikom apliciranja za starateljstvo ili usvajanje dece češće pozivaju na konvencionalne porodične vrednosti, dok izražavaju radikalnije stavove kada je reč o novim identitetima i zajednicama podrške. Ket Veston (Weston 1991, 1993) takođe je istraživala nove srodničke prakse osoba homoseksualne orijentacije koristeći kao polaznu tačku Šnajderov model američkog srodstva. Ona navodi da se homoseksualne veze ne uklapaju lako u Šnajderovu tipologiju krvnih i afinalnih srodnika (Schneider 1968/1980). Dato odstupanje tumači u kontekstu osporavanja pretpostavke da se porodica mora definisati na osnovu genetske i prokreativne seksualnosti i ističe da osobe homoseksualne orijentacije stvaraju alternativnu paradigmu srodstva i zaseban tip porodice koji naziva „izabrane porodice“ (Weston 1991). „Izabrane porodice“ se zasnivaju na prijateljstvu, ljubavi i individualnom izboru, kao i širokom spektru seksualnih, društvenih i ekonomskih veza (Weston 1991). Veston, kao i Levin (Levine 2008) beleži „dvojni karakter“ takvih porodica, ističući da one obezbeđuju „surogatske“ srodničke veze i da su stoga modelovane u skladu sa konvencionalnim značenjima koja se vezuju za srodstvo u američkoj kulturi, ali da u isto vreme obezbeđuju kritiku privilegija biogenetski zasnovanog načina utvrđivanja veza koje se računaju kao srodničke (Weston 1991: 51-77).

žene jednako posvećene i sposobne kao i majke heteroseksualne orijentacije i da njihovi identiteti kao majki imaju prednost u odnosu na identitet zasnovan na seksualnoj orijentaciji.

⁶² Pojedini teoretičari ističu da lezbijsko roditeljstvo „stavlja na test“ logiku polarizacije rodni obrazaca (Dunne 2000: 13) i omogućava stvaranje pristupa finansijama i brizi o deci koji je u većoj meri egalitaristički. U tom kontekstu se navodi da „žene ko-roditelji“ imaju prednost u odnosu na heteroseksualne parove usled strukturalnih sličnosti i načina na koji je egalitarizam u interesu oba partnera (Dunne 2000: 14).

Frensis Prajs (Price 1993/2005) ističe da se brojni kliničari zalažu za mogućnost da donorka jajnih ćelija budu srodnice, naročito sestre žena koja prolaze kroz *in vitro* i GIFT procedure. Kliničari obrazlažu pogodnost takve prakse, pozivajući se na vrednost i poželjnost održanja genetskog kontinuiteta između majke i deteta (Price 1993/2005: 46). U tom kontekstu se tvrdi da se žena oseća sigurno ako zna da donirana jajna ćelija potiče „iz porodice“ (Price 1993/2005: 46). U debati na temu doniranja jajnih ćelija među sestrama prisutna su dva suprotna viđenja te prakse. Jedno naglašava prednosti, a drugo potencijalne opasnosti koje nosi takva praksa (Edwards 1993/2005: 61).

Stanovište koje se fokusira na potencijalne pozitivne strane ove prakse oslanja se na ideju da su sestre „najbliži“ srodnici što zamenu njihovih gameta čini neproblematičnom praksom, ili makar manje problematičnom od drugih vidova asistirane reprodukcije (Edwards 1993/2005: 74). Ovaj argument oslanja se na dve međusobno povezane premise. Prva premisa počiva na tvrdnji da sestre imaju slične jajne ćelije, a druga da će sestre biti spremnije da pomognu jedna drugoj nego nepoznatoj „trećoj“ ženi sa kojom nisu u srodstvu. Prema tom argumentu, sličnost u gametskom materijalu omogućava da geni ostanu „u porodici“, čime će potomstvo imati genetski materijal koji je najbliži onom koji imaju njegovi socijalni roditelji (Edwards 1993/2005: 74).

Gledište koje naglašava negativne aspekte prakse doniranja jajne ćelije među sestrama fokusira se na probleme koje takva praksa može proizvesti u domenu postojećih veza među sestrama i njihovim porodicama. Dva osnovna problema koja se predviđaju su problem između samih sestara i između sestre donorka i njenog zeta (oca deteta). Prema tom shvatanju, predviđa se da će sestra donorka osećati veću vezanost i pravo na dete nego što je uobičajeno ili prikladno za majčinu sestru, kao i da će ostvariti „posebnu vezu“ sa detetom koja može imati pozitivan, ali i destruktivan uticaj po detetovo blagostanje (Edwards 1993/2005: 74). Ona može dodatno ispuniti detetov život, ali i pokazati sklonost ka „mešanju“ u odgajanje deteta, tako „grabeći“ privilegije roditelja i izazivajući unutarporodični konflikt (Edwards 1993/2005: 74).

Debata na temu doniranja sperme fokusira se na slične probleme, ali sa drugačijim akcentom. Tu je reč o pojavi „nadmetanja“ muškaraca u reprodukciji. Smatra se da su muškarci manje voljni da prihvate spermiju koju su donirala njihova braća i da radije biraju anonimno doniranu spermiju (Edwards 1993/2005: 75). Uopšteno posmatrano, ističe se da će se muškarac teže nositi sa činjenicom da je njegov brat „otac“ njegovog deteta. Time doniranje gameta među sestrama nosi potencijal za stvaranje bliže veze, dok će među braćom

pre izazvati konflikt. Ta pojava se može analizirati u kontekstu rodni razlika u onoj meri u kojoj postoje rodne razlike u implikacijama seksualne preljube (Edwards 1993/2005: 75-76).

Kada je reč o situaciji u kojoj kćerka donira jajnu ćeliju majci, ova praksa se uveliko posmatra kao problematična na jedan specifičan način. Obično se zamišlja na način da će kćerkina jajna ćelija biti oplodena očevom spermom (Edwards 1993/2005: 73). Stoga se društvena nelagoda i neodobranje koje ljudi osećaju po pitanju takve razmene ne tiče samo ideje o obrtanju ili „zbrci“ u međugeneracijskim očekivanjima, već i ideje o „prelaženju granice“ u smislu zalaženja u incestuozni odnos između oca i kćerke. Slično, kada je reč o situaciji u kojoj brat donira sestri spermu ili sestra donira bratu jajnu ćeliju, uvek se pokreće pitanje incesta. U tim slučajevima, manje je važna činjenica da sjedinjavanje njihovih gameta uspostavlja vezu između njih, već je fokus na tome da je srodnost među njima činjenica koja prethodi sjedinjavanju njihovih gameta, odnosno da „već postoji veza među gametima“ (Edwards 1993/2005: 73).

2.3.4. Surogat materinstvo u kontekstu antropološke etologije - status biološke majke u okviru ugovora o surogatstvu

Teorijska analiza problematike surogat materinstva izneta od strane antropologa Robina Foksa (Fox 1988, 1992, 1993) reinicirala je debatu o „statusu“ biološkog u poimanju srodstva unutar novih reproduktivnih tehnologija. Foksovo interesovanje za tematiku surogatstva podstaknuto je čuvenim slučajem „bebe M“ u kom je surogat majka odbila da preda dete paru koji ju je putem "ugovora o surogat roditeljstvu" angažovao za iznošenje trudnoće. Ovaj slučaj predstavljao je presedan po pitanju statusa ugovora o surogat materinstvu i imao je šire implikacije po legalnost mnogih novih alternativnih tehnologija rađanja (vidi Robertson 1994; Davis 2010; DeGrazia 2012; Jackson 2001; Scott 2009). Foks je analizirao slučaj „bebe M“ iz etološke perspektive, perspektive bihevioralne nauke i evolucione biologije (Fox 1988, 1992, 1993) i time demonstrirao ujedno primenu i ograničenja perspektive navedenih nauka u pokušaju rešavanja teškog pravnog slučaja (vidi i Bard and Kurlantzick 1990: 130). Neophodno je istaći da je Foks u svojstvu prijatelja suda (*amicus curie*) učestvovao u pisanju izveštaja o slučaju „bebe M“ koji je nakon presude Višeg suda u Nju Džerziju predat Vrhovnom sudu, kao deo dokumentacije u okviru žalbe na odluku Višeg suda. Detaljan sadržaj ovog izveštaja, kao i etološke činjenice o procesu vezivanja majke i deteta predstavljene su u Foksovom delu *Reprodukcija i nasleđivanje: studije iz antropologije, prava i društva* (Fox 1993).

Pre izlaganja uvida o surogat materinstvu iz perspektive bihevioralne nauke i evolucione biologije (vidi Fox 1988, 1992, 1993; Levine 2003; Shore 1992), neophodno je dati prikaz najbitnijih činjenica u pozadini samog slučaja „bebe M“ koje su uveliko uticale na odluku suda. Te činjenice ujedno govore o tadašnjoj društvenoj percepciji prakse surogat materinstva i specifičnoj društvenoj klimi koja je krajnje eksplicitno „govorila“ u prilog „životnih činjenica“ očinstva i prvenstva i nepovredivosti ugovora naspram statusa majčinstva. Rečima Foksa, „nismo samo odlučivali o sudbini jedne bebe, već smo se približili redefinisaju prirode porodice“ (Fox 1993: 68).

„Beba M“⁶³ začeta je i rođena pod okolnostima za koje nije postojao nijedan precizan pravni propis, niti ijedan državni ili federalni zakon koji bi „pokrio“ čitav slučaj, što je dodatno otežalo razrešenje inače prilično kontroverzne situacije (Hartouni 1997: 74; Scott 2009: 112). „Beba M“ začeta je 1985. godine u okviru tradicionalnog surogat aranžmana u kom je žena koja je iznela trudnoću, Meri Bet Vajthed iz Nju Džerzija, bila i gestaciona/biološka i genetska majka deteta. Meri Vajthed je na osnovu „ugovora o surogat roditeljstvu“ između nje i njenog muža i gospodina i gospođe Stern, veštački oplodena spermom Vilijema Sterna, detetovog genetskog oca. Bračni par Stern obavezao se na isplatu nadoknade Meri Vajthed za iznesenu trudnoću u visini od 10000 dolara (Hartouni 1997: 86). Elizabet Stern, žena Vilijema Sterna, bila je sprečena da iznese trudnoću iz medicinskih razloga, međutim, potrebno je istaći da nije bila neplodna. Devojčica, „beba M“, rođena je u martu 1986. godine kao treće dete gospođe Vajthed.

Ugovorom je propisano da „Meri Bet Vajthed razume i slaže se da neće, u najboljem interesu deteta, formirati ili pokušati da formira roditeljski odnos sa detetom ili decom koju začne, kao i da će svojevolljno predati starateljstvo Vilijemu Sternu, *Prirodnom Ocu*, odmah po rođenju deteta i okončati sva roditeljska prava nad navedenim detetom u skladu sa ovim ugovorom“ (Fox 1993: 54). Ugovor je uključivao i odredbu kojom se tražila saglasnost Ričarda Vajtheda sa postupkom veštačke oplodnje njegove supruge kao i njegovo odbacivanje pretpostavke očinstva nad detetom začetim i rođenim u skladu sa prethodno pomenutim ugovorom. Ta odredba je bitna iz razloga što zakon u odsustvu dokaza o suprotnom pretpostavlja da su deca koju rodi udata žena, ujedno deca njenog supruga, prema principu *pater est quem nuptiae demonstrant* – legalni otac deteta je onaj ko može da pokaže da je u braku sa majkom (Fox 1993: 55).

⁶³ „Beba M“ je pseudonim za devojčicu inicijalno nazvanu Sara Elizabet Vajthed od strane surogat majke Meri Bet Vajthed. Devojčica je kasnije preimenovana u Melisu Elizabet Stern, pri procesu usvojenja od strane njenog genetskog oca Vilijama Sterna i njegove žene.

Šestom klauzulom ugovora istaknuta je nužnost psihijatrijske procene Vajthedovih i uvid u rezultate procene od strane „Centra za neplodnost“ (Fox 1993: 55). Rezultati psihijatrijske procene Vajthedovih ukazali su na to da je Meri Vajthed iskrena i promišljena u svom planu da postane surogat majka, ali da postoji bojazan vezana za uočenu tendenciju da poriče osećanja, usled čega bi „trebalo istražiti malo detaljnije da li će biti sposobna da se odrekne deteta“ (Fox 1993: 55-56). Predlog o detaljnijem istraživanju se nikada nije realizovao, a „Centar za neplodnost“ nikada nije saopštio rezultate psihijatrijske evaluacije Sternovima. Potrebno je istaći da iako se insistiralo na psihijatrijskoj proceni buduće surogat majke Meri Vajthed, u slučaju Sternovih kao nameranih socijalnih roditelja deteta, psihijatrijska procena nije se smatrala neophodnom niti nužnom i nikada nije obavljena.⁶⁴

Ugovor se „raspao“ kada je Meri Bet Vajthed odbila da preda devojčicu koju je po rođenju nazvala Sara Elizabet Vajthed. U knjizi *Majčina priča: istina o slučaju bebe M* (Whitehead and Schwartz-Nobel 1989) Meri Vajthed opisuje kako je bila preplavljena osećanjem krivice zbog predaje Sare, kao i da je shvatila da prodaje svoju bebu „kao robu“. Meri Vajthed je dozvoljeno da odvede bebu kući, ali su Sternovi insistirali na svojim pravima, što je dovelo do toga da je Meri Vajthed morala da se odrekne Sare. Sternovi su je preimenovali u Melisu Elizabet Stern i otpočeli proces usvojenja. Međutim, Meri Vajthed je odbila da saraduje u postupku usvojenja i nije želela da prihvati 10000 dolara nadoknade za uslugu surogatstva. Bila je u ozbiljnom stanju rastrojstva usled čega su Sternovi pristali da joj predaju dete „na nekoliko dana“. Kada je nakon tog perioda ponovo odbila da se odrekne deteta, Sternovi su se uz pomoć advokata, papira za usvajanje i ugovora o surogat aranžmanu prijavili za suđenje da bi zahtevali Saru/Melisu (Hartouni 1997: 78-79). Do tog perioda Meri Vajthed je dojila Saru već 40 dana. Na sudu je niko nije zastupao, a sudija Vrhovnog suda Harvi Sorkov je nikada nije saslušao. Sudija se isključivo oslanjao na svedočenja advokata Sternovih i nije imao sumnje vezano za legitimnost ugovora, te je doneo *ex parte* presudu da se starateljstvo nad Sarom/Melisom u potpunosti dodeli Sternovima (Hartouni 1997: 80-82). Osnova odluke počivala je na nalazu da je Meri Bet Vajthed pokazala „mentalnu nestabilnost“ time što je odbila da ispoštuje ugovor. Međutim, to nije bio kraj „bitke“ za starateljstvo nad

⁶⁴ Ugovor je obuhvatio i problematiku abortusa kojim je on dozvoljen kao ukoliko je neophodan za očuvanje zdravlja Meri Bet Vajthed ili u slučaju genetskih ili kongenitalnih abnormalnosti kod fetusa. U slučaju prisutnih navedenih abnormalnosti kod fetusa „Meri Bet Vajthed, surogat, pristaje da abortira po zahtevu Vilijema Sterna, *Prirodnog Oca*, u kom slučaju će naknada za surogata biti u skladu sa paragrafom 10. Ukoliko Meri Bet Vajthed odbije da abortira po zahtevu Vilijema Sterna, ostaje bez nadoknade i bez pokrivenih troškova, a obaveze *Prirodnog Oca*, kakve su predviđene ugovorom, prestaju, osim obaveze očinstva koju nameće Ustav“ (Fox 1993: 56). Jednom od klauzula se ipak priznaje da se neki defekti ne mogu unapred uočiti i da će u situaciji njihovog ispoljavanja gospodin Stern preuzeti pravnu odgovornost za dete.

Sarom/Melisom, uzimajući u obzir da je Ričard Vajthed sa Sarom uspeo da pobegne na Floridu, nakon čega im se ubrzo pridružila i sama Meri Vajthed. Do trenutka kada je lokalna policija uspeła da vrati bebu Sternovima u Nju Džerzi prošla su gotovo tri meseca uspešnog skrivanja Vajthedovih. Meri Vajthed je do tog perioda dojila Saru/Melisu već 123 dana. Vajthedovi su se vratili u Nju Džerzi, a Meri Vajthed je bilo izričito zabranjeno da nastavi da doji svoju bebu.

Kada je reč o reakciji javnosti vezano za ovaj slučaj, preovlađujući stav govorio je u prilog „svetosti ugovora“ naspram „svetosti majčinstva“ (Fox 1993: 60; Scott 2009: 137).⁶⁵ Previđala se činjenica da sud može poništiti ugovor ukoliko uvidi da je došlo do njegovog nepoštovanja. Sama činjenica da je ugovor potpisan ne mora da znači da je pravosnažan, jer je moguće da su relevantne informacije skrivene od neke od stranki. U slučaju „bebe M“ to se svakako dogodilo, s obzirom na to da Sternovi nisu dobili uvid u psihijatrijsku procenu Meri Vajthed. Takođe, ono što je karakteristična problematika koja prati sve ugovore o surogatstvu jeste pitanje njihove pravosnažnosti (vidi McLachlan and Swales 2009; Anleu 1990; Andrews 2005; Spivack 2010; van Zyl and van Niekerk 2000). Da li žena pre rođenja deteta može da da „informisani pristanak“ na obećanje da će ga napustiti? Kada je u pitanju praksa davanja deteta na usvajanje, smatra se da je saglasnost sa davanjem deteta na usvajanje koja je izrečena pre rođenja deteta nevažeća, osim ukoliko se ne potvrdi nakon rođenja deteta (Krimmel 1992). Navedeno otvara pitanje da li surogat majka treba da ima manje prava po tom pitanju od majke deteta koje se daje na usvajanje, kao i da li je ugovor dovoljan da prekine roditeljska prava majke. Foks smatra da je najinteresantniji aspekt surogat roditeljstva zamagljivanje tradicionalno razdvojenih oblasti porodičnih i ugovorenih komercijalnih odnosa. Kako navodi, „izgleda da kreatori ugovora o surogat roditeljstvu žele i jedno i drugo: žele da se ugovori tretiraju kao komercijalni dokumenti, a u isto vreme žele ustavnu zaštitu privilegovanog „roditeljskog“ (tj. nekomercijalnog) statusa oca“ (Fox 1993: 67).

Potrebno je skrenuti pažnju na još jedan aspekt loše sudske prakse u slučaju „bebe M“. Reč je o načinu na koji je sud odlučio o onome što je „u najboljem interesu deteta“ (vidi Garrison 2000: 892-894; up. Woodhouse 1993: 1755) kada je reč o starateljstvu nad njim.

⁶⁵ Prirodu reakcije na povredu ugovora od strane Meri Vajthed treba razumeti u širem kontekstu značaja istorijske promene društvenih odnosa koji su se zasnivali na (srodničkom) statusu ka formi modernog društva gde se značaj srodstva postepeno smanjivao (vidi Maine 1861/1870). Umanjivanje značaja srodstva i ekspanzija uloge pojedinaca povezanih ugovorom, a ne „krvlju ili svetom obavezom“ bilo je konstantno vidljivo tokom istorijskog razvoja društava (Fox 1993). Meri Vajthed je insistirajući na pravu statusa (majčinstvu), a ne pravu ugovora, pretila da ugrozi „temelj“ moderne civilizacije - nepovredivost ugovora. Slučaj „bebe M“ upućivao je na to da postoje neke veze među pojedincima, u ovom slučaju između majki i deteta, o kojima se ne može napisati ugovor. Takav način rezonovanja predstavljao je povratak na jezik statusa i izražavao prekor principu „dogovor je dogovor“ (Fox 1993: 101).

Umesto prakse „saslušanja o podobnosti“ obe strane putem koje bi sud potencijalno odlučio o podobnijem staratelju, ta odluka je u slučaju „bebe M“ doneta bez saslušanja o podobnosti, što je bio značajan aspekt žalbe na presudu.⁶⁶

2.3.4.1. Etološke osnove procesa vezivanja majke i deteta

Foks smatra da je slučaj „bebe M“ kao i druge slučajeve koji se tiču problematike prakse surogat aranžmana neophodno postaviti i razrešiti na sasvim drugačijoj osnovi nego što je arbitrarna sudska (Fox 1988, 1993). On napominje da je pristup problematici surogatstva samoevidentan i lako dostupan, ističući da je veza između majke i deteta osnovna veza kod svih sisara čime je „prirodno“ i neophodno početi od legata evolucije, tačnije, od evolucije procesa vezivanja majke i deteta i fiziologije takvog vezivanja. Ukoliko bi se na taj način došlo do neospornih naučnih činjenica o prirodi takvog vezivanja, pravna nauka bi prilikom odlučivanja o ugovorima o surogatstvu morala da ih uzme u obzir.⁶⁷

Proučavanje procesa vezivanja mladunaca određene životinjske vrste za starije pripadnike iste vrste, naročito za majke, uveliko je inicirano radom Konrada Lorenca „Saputnik u životnoj sredini ptica“ (Lorenz, navedeno prema Freeman 1973: 110) objavljenim sredinom tridesetih godina 20. veka. Od tog perioda primećuje se kontinuirano interesovanje za ovu oblast istraživanja (vidi Hansen 1966; Klaus and Kennell 1976, 1982; Bowlby 1969/1980; Arney 1980; Brazelton 1973; Lorenz 1978/1981; Goldberg 1983; Herbert, Sluckin

⁶⁶ Sudija je takođe odbio da sasluša brojne eksperte koji su po njegovoj proceni pričali „hipotetički“ i „ne u direktnoj vezi“ sa problematikom slučaja „bebe M“. Uprkos tome, Sternovima je bilo dozvoljeno da za svedoka pozovu „zvezdu“ psihijatra Li Salka koji je isključivo na osnovu pročitanih transkripta intervjuva uključenih strana dao svoju ocenu slučaja. Kao naknadu za trud primio je 5000 dolara i zaključio da je Meri Vajthed bila „surogat materica, a ne surogat majka“ (Fox 1993: 90). Nijedan od svedoka Meri Vajthed nije bio plaćen, iz razloga što nije imala čime da ih plati. Suđenje je ubrzo prešlo u sledeću fazu koja se ticala starateljstva, a koja je zapravo postala borba protiv karaktera Meri Vajthed. Namera je bila da se Sternovi prikažu kao čestiti, visoko obrazovani, profesionalni par iz srednje klase koji bi bebi mogao da priušti izvanredan dom, nasuprot siromašnim, bespomoćnim, nepouzdanim Vajthedovima koji su dolazili iz radničke klase i bili manje podobni da detetu pruže sve što mu je potrebno za kvalitetno odrastanje. Termin radnička klasa nikada eksplicitno nije upotrebljen jer ono o čemu se pričalo ne bi po definiciji moglo biti „klasno“ pitanje, iz razloga što „Amerika nije imala problem sa klasom“ (Fox 1993: 106). Takozvana radnička klasa sastojala se od ljudi koji su uz dovoljno truda i obrazovanja mogli postati srednja klasa, a tako i odgovarajući roditelji. O njima se razmišljalo kao o ljudima koji su u nekoj vrsti tranzicionog stanja društvene bolesti koja se može izlečiti uz odgovarajuću „društvenu medicinu“. Time je situacija u slučaju „bebe M“ svedena na kontraste među jednakima i ništa od klasnog scenarija nije uzeto kao relevantno ili kao implicitna ideologija iza slučaja. Obe strane su posmatrane kao jednaki individualni potpisnici ugovora. Prema mišljenju sudije, „intenzivna želja za nastavkom vrste je unutar duše svih muškaraca i žena bez obzira na ekonomski status“ (Fox 1993: 107). Ono što se previdalo jeste da je „intenzivna želja za nastavkom vrste možda zaista u duši svakog od nas, ali nije u sredstvima siromašnih neplodnih parova, ma koliko da je jaka“ (Fox 1993: 107).

⁶⁷ Drugi pristupi datoj problematici podrazumevaju pozivanje na socijalnu psihologiju interakcije, Frojdovsku interpretaciju razvoja ličnosti, ili prirodu kulturnih konstrukcija kategorija „roditelja“, „majke“, „porodice“ itd. (Fox 1993: 68).

and Sluckin 1982; Fox 1993; Maestripieri 2001; Feldman 2007; Feldman *et al.* 2007), sa sve većim fokusom na istraživanju procesa vezivanja majke i deteta kod ljudske vrste.

Neophodno je skrenuti pažnju na činjenicu da se pojam vezivanja (*bonding*) koristi prilično slobodno (vidi Fox 1993: 74; Arney 1980: 547; Goldberg 1983: 1356) i da čak ni najautoritativniji etološki tekstovi (vidi Lorenz, navedeno prema Freeman 1973; Lorenz 1978/1981; Tinbergen 1952; Eibl-Eibesfeldt 1970, 1989/2009; Burkhardt 2005; Barnett 1988; Fox and Fleising 1976) ne sadrže preciznu definiciju tog pojma. Jedan od razloga nepreciznosti u definisanju leži u širokom obuhvatu datog pojma, odnosno činjenici da njegova upotreba pokriva čitav niz fenomena koji se i sami opiru preciznom definisanju. Uveden od strane neonatologa Maršala Klauša i pedijatra Džona Kenela (Klaus and Kennell 1976), pojam vezivanja definisan je kao „jedinstvena veza između dvoje ljudi koja je specifična i trajna“ (Klaus and Kennell 1976: 2) i povezivan je sa određenim oblicima ponašanja kao što su osmehivanje, pričanje, ljubljenje, milovanje, posmatranje i drugim vrstama ponašanja koja imaju ulogu održavanja kontakta i izražavanja majčinske nežnosti prema odojčetu (Svejda, Campos and Emde 1980: 775). U širem smislu, vezivanje podrazumeva „trajnu, privrženu i odgovornu vezanost za dete“ (Herbert, Sluckin and Sluckin 1982: 206), kao i razvojne promene za koje se smatra da se odvijaju u periodu neposredno nakon rođenja deteta i koje imaju trajan efekat na kasniju vezu između roditelja i deteta i na razvoj deteta (Goldberg 1983: 1355). Foks definiše vezivanje kao „intenzivnu emocionalnu vezu između dva organizma koja se javlja kao rezultat totaliteta njihove psihofizičke interakcije“ (Fox 1993: 74, 1988: 78).

Sušтина etološkog pristupa leži u prihvatanju teorije evolucije kao glavne paradigme za analizu svih životnih procesa. U tom kontekstu je ljudsko ponašanje, poput ponašanja bilo koje druge vrste, neophodno analizirati u kontekstu njegove evolucije i obrazaca adaptacije. Ovaj pristup je od velikog značaja za antropologiju kao nauku iz razloga što ima potencijal da doprinese reintegraciji fizičke i kulturne antropologije (vidi Fox and Fleising 1976: 265). „Naznake“ etološkog pristupa su dugo vremena bile prisutne u antropologiji, ali je njegov sveobuhvatniji razvoj bio usporen nedostatkom podataka i koherentne teorije. Ranih šezdesetih godina 20. veka među socijalnim antropolozima dolazi do naglog porasta interesovanja za etološki pristup, koje je velikim delom inicirano radom antropologa Erla Kaunta (vidi Count 1958, Count, navedeno prema Fox 1993) i uzastopnim radovima u časopisu *Čovek (Man)* antropologa Lajonela Tajgera, Robina Foksa (Tiger and Fox 1966) i Dereka Frimana (Freeman 1966).

Dokazi o uspostavljanju procesa vezivanja i izveštaji o njegovim posledicama prikupljeni su u okviru etoloških istraživanja, kvazi-eksperimentalnih istraživanja i eksperimentalnih istraživanja nad ljudskim subjektima (vidi Arney 1980: 548).

U okviru etološke tradicije postoje tri osnovne vrste studija o procesu vezivanja (Arney 1980: 548): studije o praksi rađanja u širokom spektru vrsta, studije separacije u kojima su proučavani uticaji postnatalnog odvajanja majke i deteta i studije usvajanja u kojima istraživač pokušava da navede jednu životinju da usvoji potomstvo druge nakon što je novorođenče bilo odvojeno od svoje vrste tokom dužeg ili kraćeg vremenskog perioda. Vrste čije se perinatalno ponašanje intenzivno proučava(lo) uključuju mačke, pacove, koze, ovce i različite primat. Iscrpan pregled literature na ovu temu dat je u delu Maršala Klaua i Džona Kenela *Vezivanje između majke i odojčeta: uticaj ranog odvajanja ili gubitka na razvoj porodice* (Klaus and Kennell 1976) i delu Edvarda Vilsona *Sociobiologija: nova sinteza* (Wilson 1975/2000). Rezultati studija na temu vezivanja ukazali su da roditeljsko ponašanje prema potomstvu varira od vrste do vrste, kao i da različite vrste razvijaju slična „starateljska“ ponašanja kako bi ispunile slične potrebe novorođenčadi. Klaus i Kenel navode da se bez obzira na društveno ponašanje specifično za svaku vrstu „između majke i deteta razvijaju individualizovane, trajne veze“ (Klaus and Kennell 1976: 22).

Kvazi-eksperimentalna istraživanja i studije o procesu vezivanja kod ljudi uključuju istraživanja odojčadi odvojene od roditelja „slučajem“, ratom ili smrću roditelja (Arney 1980: 449). Kada je reč o „kvazi-eksperimentalnim podacima“ proizašlim iz ovih studija, često se govori da su oni „anegdotski podaci“ (vidi Arney 1980: 449) iz razloga što proizilaze iz studija koje porede ponašanje odojčadi odvojene od roditelja sa idejom o normalnom razvoju odojčeta, umesto sa kontrolnom grupom odojčadi koja nisu odvojena od roditelja, kao što bi eksperiment zahtevao. Neodređeno dugo odvajanje odojčadi od majke u eksperimentalne svrhe takođe nije moguće iz etičkih razloga, usled čega su uobičajene nezavisne ili eksplanatorne varijable u studijama na temu separacije, vreme i trajanje kontakta između majke i deteta nakon rođenja.⁶⁸

⁶⁸ Brojne studije posvećene su utvrđivanju prisustva ili odsustva posebnog ograničenog, „kritičnog/senzitivnog“ perioda kada dolazi do vezivanja između majke i deteta (vidi Arney 1980; Svejda, Campos and Emde 1980; Goldberg 1983; Klaus and Kennell 1976; Feldman *et al.* 2007; Feldman 2007). Date studije, izuzev nalaza Klaua i Kenela (vidi Klaus and Kennell 1976: 29) govore u prilog tome da podaci istraživanja ne ukazuju na definitivno postojanje senzitivnog perioda za vezivanje između roditelja i odojčeta (vidi Goldberg 1983: 1355). S druge strane, pojedini teoretičari smatraju da postojanje senzitivnog perioda „nije dokazano“, niti osporeno, jer nisu izvedeni relevantni eksperimenti: (1) postoji mali broj sistematskih studija o tačnom početku majčinskog ponašanja i nijedna od njih ne povezuje ta iskustva sa kasnijim majčinskim ponašanjem; (2) većina studija ne pravi jasnu razliku između vremena ranog kontakta između roditelja i odojčeta i količine kontaktnog iskustva; i (3) istraživanja se ne bave mehanizmima koji bi mogli biti u osnovi pojave koju proučavaju (Goldberg 1983: 1355).

Tokom tridesetih i četrdesetih godina 20. veka, istraživanja su se fokusirala na proučavanje institucionalizovane dece koja su pretrpela devijantne oblike majčinstva i patila od dugotrajnih poremećaja u društvenim odnosima i izmenjenog perceptualno-motornog funkcionisanja (Brodbeck and Irwin 1946; Bowlby 1969/1980). Pojedince istraživanja dovela su u pitanje dugotrajne posledice institucionalizacije (Stone 1954) i ukazala da složenost interakcije između majke i odojčeta otežava izolovanje varijabli povezanih sa opaženim poremećajima u razvoju. Štaviše, pojedini teoretičari su smatrali da se štetni uticaji institucionalizacije mogu poništiti ukoliko odojče dobije dom, dodatnu pažnju i stimulaciju staratelja pre nego što napuni šest meseci (Clarke-Stewart, navedeno prema Arney 1980: 550).

Osnovu evolucije procesa vezivanja između majke i deteta i fiziologije tog procesa čini razvoj „laktacionog kompleksa“ (Count, navedeno prema Fox 1993: 70; vidi i Klaus 1998) koji dominira filogenetskim razvojem sisara i koji dostiže vrhunac u određenim porodicama euterija koja uključuje žene i odojčad naše sopstvene vrste. Dojenje mladunaca od strane majki omogućio je razvoj već postojećeg sistema znojnih žlezda koji se nastavlja na pre-sisarske monotreme (Fox 1993: 70). Pretvaranje jednog dela ovog sistema znojnih žlezda u sisarski sistem žlezda rezultovalo je stvaranjem mlečnih kanala koji se prostiru čitavom grudnom oblasti. Kod ženki ljudske vrste ti kanali su koncentrisani u visoko specijalizovanim grudima, što ženku *Homo sapiens* čini u određenom smislu visoko specijalizovanim sisarem u odnosu na njene životinjske srodnike. Zajedno sa promenom znojnih žlezda došlo je do razvoja cele oblasti lica kod sisara (vilice, usana, jezika, obraza itd.) u „usisni aparat“ (Count, navedeno prema Fox 1993), čime lice postaje specijalizovano za sisanje. Paralelna evolucija mlečnog sistema i sistema za sisanje i njihovo spajanje u jedan funkcionalni kompleks je neverovatan evolucionarni fenomen čiji je rezultat simbioza majke i deteta koja dostiže najintenzivniji razvoj kod viših sisara (Count, navedeno prema Fox 1993: 70). Ova simbioza je izuzetno značajna, imajući u vidu osetljivu prirodu ljudskog odojčeta i dug period postnatalnog razvoja i zaslužna je za činjenicu da su trudne ženke naše vrste fiziološki, emocionalno i bihevioralno spremne za dug period odgajanja deteta. Posledice prekida te simbioze kod naše vrste destruktivnije su nego kod nižih vrsta sisara (Fox 1993: 70-71) o čemu svedoči i tvrdnja da efekti laktacionog kompleksa „odjekuju i u odrasloj dobi“ (Count, navedeno prema Fox 1993: 71).

Simbioza majke i deteta započinje začecem. Placenta posreduje ranoj fiziološkoj vezi između majke i fetusa i odgovorna je za stvaranje neophodnih proizvoda hormona sve dok fetus ne razvije sopstveni sistem stvaranja hormona (Maestripieri 2001). Hemijski prekursori

se prenose detetu putem majčinog krvnog sistema i u placenti se transformišu u steroidne i polipeptidne hormone koji utiču i na majku i na dete (Tulchinsky, navedeno prema Fox 1993). Hormoni utiču na promene fiziološkog sistema majke. Te promene se razlikuju po kvantitetu i kvalitetu od majke do majke, usled čega je „iskustvo“ svake majke i deteta jedinstveno. Sinhronija majke i fetusa može se posmatrati kao slučaj posebnih karakteristika hormona placente koji na sličan način utiču na majku i dete, tako povećavajući „psihološko-emocionalnu“ vezu među njima (Condon and Sander 1974; Karger 1979; Feldman 2007).⁶⁹ Sve ženke sisara, uključujući i žene, prolaze kroz čitav ciklus dugotrajnih hormonalnih promena u trudnoći kojima posreduje hipotalamus. U ranoj trudnoći, postepeno se podiže nivo estradiola i progesterona, da bi pred sam porođaj taj nivo brzo opao, što je povezano sa „postnatalnom depresijom“ ili sindromom „tuge za bebom“ (Feldman *et al.* 2007: 965).

Simbioza majke i deteta započeta procesom začeća po rođenju prelazi u drugačiju fazu, u kojoj majčina toplota, miris, tekstura, glas i mleko nastavljaju da rade ono što su radile placenta, pupčana vrpca i amnionska tečnost. Usled fiziološkog stanja nakon porođaja, majka je „senzitivizirana“ na ponašanje svog novorođenčeta i počinje da „odgovara“ na njega. Odojče, s druge strane, odgovara na majčinsko ponašanje i ubrzo dolazi do razvoja obrazaca interakcije koji grade vezu između majke i odojčeta (Klaus and Kennell 1976: 37).⁷⁰

⁶⁹ Koncept sinhronije/sinhronizovanosti se među psiholozima mahom upotrebljava u kontekstu veze između roditelja (posebno majke) i deteta. Sinhronija je shvaćena kao sveobuhvatan proces koji koordinira tekuće razmene senzornih, hormonskih i fizioloških stimulusa između roditelja i deteta, čime daje suštinski doprinos rastu i razvoju mlade jedinke (Feldman 2007: 340). Sinhronizovanost se proteže tokom perioda od rane gestacije do prestanka dojenja. Nakon prestanka dojenja, održanje veze između roditelja i deteta kod sisara izražava se pojavom složene društvene organizacije. Istraživanja tokom šezdesetih i sedamdesetih godina 20. veka primenila su koncept sinhronije na proučavanje ranih društvenih interakcija kod čoveka, sa fokusom na vremensku koordinaciju neverbalnih oblika ponašanja – zadržavanja pogleda, afekata, vokalizacije, pokreta tela, indikatora pobuđenosti – tokom interakcije između deteta i osobe koja brine o njemu. Kondon i Sander (Condon and Sander 1974: 99) izveštavaju da novorođenčad sinhronizuju pokrete nogu sa govorom odraslih, Volf (Wolff, navedeno prema Feldman 2007) ukazuje na specifične komunikacijske sekvence u obrascima plača kod novorođenčadi, dok Karger (Karger 1979) ukazuje na repetitivno-ritmičku organizaciju interakcije licem-u-lice između majke i odojčeta i pažljivu adaptaciju majke i odojčeta na ritam jedno drugog. Većina teorija postulira da je pažljiva adaptacija osobe koja brine o odojčetu na signale koje ono šalje od suštinskog značaja za njegov socio-emocionalni razvoj. Neki od koncepata kojima se opisuje takva adaptacija su senzitivnost, ko-regulacija i usklađivanje (Feldman 2007: 340). Feldman (Feldman 2007: 340-341) naglašava da istraživanja sinhronije između roditelja i odojčeta kod ljudske vrste nisu dotakla mnoga pitanja, niti su pratila rigorozni empirijski program korišćen kod istraživanja drugih sisara. Mali broj studija bavio se neurobiološkim osnovama sinhronije kao i doprinosom sinhronije pojavi složenih društvenih oblika ponašanja i kognitivnih sposobnosti višeg reda.

⁷⁰ Novija istraživanja procesa vezivanja govore u prilog neuroendokrinološke osnove ovog procesa. Konkretno, istraživanja nad životinjama ukazuju na ulogu neuropeptida oksitocina (OT) u procesima roditeljskog i partnerskog vezivanja, kao i vezivanja potomstva (Ferguson *et al.* 2001; Donaldson and Young 2008). „OT“ je hormon koji je jedinstven za sisare i sastoji se od devet aminokiselina. Opaža se u delovima mozga koji imaju ulogu u procesu vezivanja i služi integraciji autonomnih stanja sa društvenim ponašanjem. Lučenje „OT“ je povezano sa kontrakcijama materice i laktacijom i igra ulogu u otpočinjanju majčinskog ponašanja vezivanja. Studija o ženama voluharicama pokazala je da se ekspresija gena za oksitocin hipotalamusa i vezivanje za receptor povećavaju tokom perioda nakon porođaja (Wang *et al.*, navedeno prema Feldman *et al.* 2007), dok su deficiti u majčinskom ponašanju vezivanja, uključujući smanjeno vraćanje mladunčadi u leglo i manje lizanja i

Iako je repertoar ponašanja ljudske bebe pri rođenju veoma jednostavno opisati, ona poseduje čitav niz formiranih obrazaca ponašanja među kojima su najizraženiji plač, „traženje usnama“ i sisanje, koji olakšavaju uspostavljanje interakcije između novorođenčeta i majke (Freeman 1973: 110). Drugim rečima, po rođenju postoji „inherentna koordinacija između organizma i sredine“ (Wolff, navedeno prema Freeman 1973: 110), koja je „proizvod dugog evolucionog procesa selekcije i uzajamne adaptacije na posebne ekološke uslove podizanja i nege dece“ (Prechtl, navedeno prema Freeman 1973: 110). Rosi takođe ističe da interakcija između majke i odojčeta nosi skup osobina koje ukazuju na prisustvo nenaučenih odgovora (Rossi 1977: 6).

Maršal Klaus i Džon Kenel pružaju jedan od najiscpnijih prikaza procesa vezivanja, njegovih efekata i međusobne interakcije majke i deteta u detetovim prvim satima i danima života (Klaus and Kennell 1976, 1982; Klaus 1998). Iako su njihove studije kritikovane u metodološkom smislu, posebno u kontekstu validnosti korišćenih zavisnih varijabli, nalazi Klause i Kenela uveliko su doprineli reformi bolničke prakse, socijalne politike prema deci i dečije nege i bili krucijalni razlog napuštanja prakse razdvajanja majke i deteta po rođenju iz „higijenskih“ razloga (Arney 1980: 547-548).

Najznačajniji procesi vezivanja između majke i deteta dešavaju se progresivno tokom prve dve godine bebinog života. Rana međusobna interakcija majke i odojčeta ostvaruje se posredstvom dodira kože o kožu, sisanja, kontakta očima, putem glasa/plača i mirisa. Stimulacija majčinih bradavica od strane odojčeta izaziva rast prolaktina i oksitocina koji suzbijaju estradiol i progesterone (Klaus 1998; Rossi 1977) što dovodi do ubrzanja kontrakcija materice, smanjenja krvarenja i ponovnog uspostavljanja normalnog menstrualnog

samotimarenja zabeleženi kod jedinki sa deficitarnim oksitocinom, takozvanim OTKO jedinkama (Ferguson *et al.* 2001). Mali broj istraživanja bavio se ulogom „OT“ pri ljudskom vezivanju. Dok su se studije o životinjama fokusirale na moždani „OT“, istraživanja nad ljudima uvek testiraju periferni „OT“ čiji se nivo povezuje sa faktorima vezanim za proces vezivanja kao što su empatija, bliskost i poverenje. U jednoj od malobrojnih studija na temu uticaja „OT“ pri procesu vezivanja majki i odojčadi (vidi Feldman *et al.* 2007) meren je nivo kortizola i oksitocina u plazmi kod 62 trudne žene tokom prvog i poslednjeg tromesečja trudnoće i prvog meseca nakon porođaja. Nivo oksitocina utvrđen je pomoću enzimskog imunotesta, a računat je i nivo slobodnog kortizola. Nakon rođenja, praćena je interakcija između odojčadi i majki. Majke su intervjuisane pri čemu su im postavljana pitanja vezana za njihove misli i oblike ponašanja vezane za njihovu odojčad. Rezultati studije predočili su da je nivo oksitocina u ranoj trudnoći i periodu nakon trudnoće povezan sa jasno definisanim skupom oblika ponašanja vezanih za majčinsko vezivanje, uključujući „zadržavanje pogleda“, vokalizaciju, pozitivne afekte, nežno dodirivanje i često proveravanje stanja odojčeta (Feldman *et al.* 2007: 966). Na osnovu predočenih rezultata izneta je tvrdnja da je majčinski „OT“ tokom trudnoće i perioda nakon porođaja povezan sa skupom oblika ponašanja i mentalnim stanjem tipičnim za vezivanje kod ljudskih majki. Nalazi ove studije potvrdili su da je „OT“ u vezi sa procesom ljudskog vezivanja, da početni nivoi „OT“ predskazuju ponašanje u pogledu vezivanja nakon porođaja i da je „OT“ povezan sa mentalnim i bihevioralnim aspektima vezivanja (Feldman *et al.* 2007: 969). Ovi nalazi idu u prilog etološkim i evolucionim shvatanjima na temu ljudskog vezivanja. Ipak, važno je napomenuti da na osnovu ove studije nije moguće izvesti „definitivne“ zaključke o uzročnoj vezi između hormona i ponašanja, odnosno, da i hormonski nivoi i ponašanje mogu biti povezani sa nekim trećim mehanizmom (npr. anksioznošću).

ciklusa. Nesvesno, velika većina žena ljulja svoje novorođenče naslanjajući ga na svoju levu ruku, bez obzira na to koja im je ruka dominatna, jer na toj strani novorođenče može da čuje otkucaj majčinog srca koji ga umiruje, a koji prepoznaje još iz vremena dok je bilo u materici (Rossi 1977: 6). Značajan faktor ranog procesa vezivanja majke i deteta je majčin glas (DeCasper and Fifer 1980; Miles and Melhuish, navedeno prema Fox 1993; Culp 1974; Kisilevsky *et al.* 2003). Istraživači neonatalnog ponašanja primetili su da novorođenčad pokazuje preferenciju ka majčinom glasu, kao i da prate, razlikuju i prepoznaju glas svoje majke u odnosu na glasove drugih žena. Pojedini istraživači (vidi DeCasper and Fifer 1980) došli su do nalaza da odojčad stara samo dvanaest sati menjaju tempo sisanja kako bi ga pojačali uz glas svoje biološke majke.⁷¹

Šefer (Schaffer, navedeno prema Freeman 1973: 114) je ukazao na specifičnost procesa vezivanja koje se odvija u toku treće četvrtine prve godine života odojčeta, to jest, oko tri meseca nakon vrhunca neselektivnog osmehivanja koje obeležava početak perioda posebne osetljivosti odojčeta na razvoj ponašanja vezivanja. Oko mesec dana nakon što se odojče veže za osobu koja primarno vodi brigu o njemu, ono počinje pokazivati primetan strah od stranaca, a neselektivno osmehivanje se bliži kraju (Freeman 1973: 114). Osnova za tu promenu pripremljena je sa oko osam i po navršenih meseci života odojčeta (Stevens, navedeno prema Freeman 1973: 114) i često se poklapa sa ranim razvojem lokomotornih sposobnosti. Sa razvojem lokomocije u drugoj polovini prve godine života novorođenčeta dolazi do ispoljavanja mehanizama održavanja blizine. Britanski psiholog i psihoanalitičar Džon Boulbi (Bowlby 1969/1980), tvorac teorije afektivnog vezivanja⁷² taj mehanizam posmatra etološki, ističući da je tokom dugog procesa evolucije hominida relativno bespomoćno novorođenče bilo izloženo velikoj opasnosti ako je bilo daleko od svojih glavnih

⁷¹ Pri objašnjenju interakcije majke i odojčeta posredovane majčinim glasom moguće je pozvati se na dva mehanizma: mehanizam brzog vezivanja za majku po rođenju i/ili mehanizam efektivnog prenosa majčinog glasa u materici. Da bi drugi mehanizam funkcionisao, potrebno je da još nerođena deca imaju sposobnost percepcije majčinog glasa u materici, makar tokom jednog dela gestacije. Fiziološki dokazi govore u prilog tome da su receptori spremni da omoguće odojčetu percepciju zvuka tokom poslednjih meseci gestacije (Yakovlev and Lecours, navedeno prema Fox 1993: 76).

⁷² Afektivno vezivanje je sistem koji obuhvata različita ponašanja koja imaju isti predvidiv efekat – uspostavljanje ili održavanje blizine s osobom koja se primarno brine o detetu. Primarnost afektivne vezanosti proizlazi iz toga što ona ima jasnu biološku funkciju u vidu dobijanje zaštite od strane odraslih. Tokom evolucije favorizovana su ponašanja afektivne vezanosti (plač, osmeh, privijanje uz majku, puzanje ka njoj i dr.) iz razloga što su povećavala verovatnoću fizičke blizine deteta i majke, a samim tim i verovatnoću zaštite. Deca koja su bila bolje zaštićena imala su veću šansu da prežive i dostignu reproduktivnu zrelost (Bowlby 1969/1980). Shvatanje biološke funkcije i cilja afektivnog vezivanja se izmenilo poslednjih decenija. Nova shvatanja inspirisana su istraživanjem veze afektivnog vezivanja i mentalnih struktura koje leže u osnovi manifestnih stilova vezanosti. Specifičan emocionalni odnos koji se uspostavlja između nezrele, bespomoćne bebe i odrasle osobe (majke) posmatra se kao neophodan uslov za sazrevanje specifičnih nervnih struktura koje su zadužene za afektivnu kontrolu i za složene interpersonalne i intrapsihičke funkcije (Maestripieri 2001).

staratelja ili ako je bilo zapostavljeno. Iz tog razloga je u ovom ranom periodu selekcija favorizovala razvoj bilo kakvih sistema koji bi održali i ojačali vezu između majke i deteta (Bowlby 1969/1980: 179; Freeman 1973: 115; Brazelton 1973: 260). Čak i kada stekne punu pokretljivost, vezanost odojčeta za majku i dalje ostaje izuzetno karakteristična za njegovo ponašanje tokom druge i treće godine života (Anderson, navedeno prema Freeman 1973: 114), što ukazuje na tendenciju ka monotropskom vezivanju, odnosno posebnom vezivanju odojčeta za jednu osobu koja o njemu brine. Bowlby takođe ističe da se, po svemu sudeći, razvoj „zdrave“ odrasle ličnosti zasniva na uspešnom završetku ranog perioda vezivanja, odnosno da odsustvo majke na duži period ima prolongirane negativne efekte na ljudsko potomstvo (Bowlby 1973, 1980).

Kada je reč o ranom prekidu veze između majke i deteta i uticaju i posledicama rane separacije, većina studija se fokusira na istraživanje uticaja koji gubitak majke ili rana separacija od majke ima po dobrobit odojčeta.⁷³ Izuzetak od ovakvog „detecentričnog“ trenda predstavljaju studije postnatalne depresije u čijem je fokusu majka (vidi Harkness 1987; Curtona and Troutman 1986; Mitchell *et al.* 2011). S obzirom na činjenicu da je vezivanje recipročan i uzajaman proces, nužno je istražiti (i) posledice koje rana separacija od novorođenčeta može imati po (surogat) majku. Takav fokus istraživanja je između ostalog opravdan i iz razloga što ne postoje čvrsti dokazi da će odojče patiti od trajno loših posledica ukoliko se odmah po razdvajanju od biološke majke nađe u brižnoj sredini drugih odgojitelja. Foks i Rosi ističu da su „u prošlosti majka i dete bili u apsolutnoj zavisnosti jer nije postojala zamena za majčino mleko“ (Fox 1993: 73; Rossi 1977: 5), kao i da je „jasnoda je nameravani hranitelj deteta njegova prirodna majka, iz razloga što upravo ona prolazi kroz neophodnu pripremu za tu funkciju i ima mleko“ (Fox 1993: 73). U tom smislu je biološka majka, u uslovima u kojima je nemoguće sigurno hranjenje putem flašice, u jasnoj prednosti iz očiglednih razloga. Sa druge strane, u uslovima u kojim hranjenje na bočicu može da zameni majčino mleko, gde je medicinska nega dostupna i gde dete ne zavisi najvećim delom od imunološke zaštite koju mu daje majčino mleko, majka usvojitelj može biti adekvatan i dovoljan odgojitelj, „ali bi trebalo razmotriti da li je ona, pod istim okolnostima, bolji izbor od biološke majke“ (Fox 1993: 73).

⁷³ Foksovi nalazi proizašli iz praćenja „patološke tuge“ u društvu koje je tipično za ono u kom postoje razni staratelji u široj porodici majke (vidi Fox 1960) ukazali su na postojanje izuzetno snažne veza sa prirodnom majkom, čiji prekid ima negativne/patološke efekte po dete. Iako postoje različiti nalazi o dugotrajnim efektima „majčinske deprivacije“, kao i o dugotrajnim efektima trauma novorođenčadi izazvanih takvom deprivacijom, generalno je prihvaćen značaj nalaza psihologa Harija Harloua prema kojem potpuna majčinska deprivacija ima dugotrajne pogubne posledice po potomstvo (vidi Harlow and Zimmermann 1959; Harlow, Dodsworth and Harlow 1965; Harlow *et al.* 1966).

Osnovna dilema koja karakteriše literaturu na temu međusobnog procesa vezivanja i separacije majke i novorođenčeta tiče se problematike odabira vremenski najadekvatnijeg i „najbezbolnijeg“ perioda separacije novorođenčeta od majke. Većina teoretičara je saglasna u stavu da je u slučaju nužde dete najbolje odvojiti od majke odmah po rođenju, kako bi se predupredio proces vezivanja koji bi se nadovezao na već ostvareno vezivanje majke i fetusa. Sa druge strane, često se previđaju potencijalni negativni efekti koje rana separacija od deteta može imati po majku, u vidu sindroma „stečene bespomoćnosti“ koji se manifestuje kao osećaj potpune bespomoćnosti osobe da se suoči sa emocionalnim stresom u datoj situaciji (vidi Seligman and Maier 1967).⁷⁴ Ono što se takođe zanemaruje jeste činjenica da „ako novorođenče nije *tabula rasa* u aktivnom „potražujućem“ procesu vezivanja, onda to nije ni majka“ (Fox 1993: 83). Ona je vitalna druga polovina procesa vezivanja i za tu „ulogu“ je fiziološki i emocionalno pripremljena tokom trudnoće i predviđena da je nastavi nakon rađanja deteta (Fox 1993: 83). Time je evolucija jednako „pripremila“ majku kao i dete za kontinuirani, intimni odnos vezivanja.

Kada je reč o ulaganju i pravu biološkog oca na dete potrebno je razmotriti da li je njegovo pravo „nadglasano“ majčinim/surogativim ogromnim metaboličko-emocionalnim „ulaganjem“ u dete tokom trudnoće i nakon rođenja deteta. U slučaju ugovora o surogat roditeljstvu može se pretpostaviti da je „ulaganje“ oca znatno, s obzirom na visoke troškove i dugotrajan proces u cilju dobijanja deteta. Međutim, ključno pitanje jeste da li biološki otac zaslužuje samostalno starateljstvo nad detetom uprkos protestovanju biološke majke. Sa biološkog aspekta, ženska jedinka je mnogo bliže uključena u reproduktivni proces nego muška jedinka. Prema Rosiju, „muška jedinka ima samo jednu urođenu orijentaciju, seksualnu, koja mušku jedinku privlači ka ženskim, a ženske jedinice imaju dve takve orijentacije, seksualnu ka muškarcima i reproduktivnu ka potomstvu“ (Rossi 1977: 5). Nasuprot ženskom vezivanju za odojče, muško vezivanje je društveno naučena uloga. Očinsko roditeljstvo često ne postoji među drugim primatima, a među ljudima je više naučeno od žena ili propisano normama srodničkih sistema nego što je urođena predispozicija samih muškaraca (Rossi 1977: 5). Kod mnogih sisara mužjak živi samostalno i ne vezuje se za osnovnu sisarsku jedinicu koju čine majka i mladunče. U vrstama poput ljudske gde su majkama i mladima potrebni zaštita i „snabdevanje“, mužjaci su uključeni u brigu o potomstvu, ali na različite načine i u varirajućem stepenu.⁷⁵ Uključivanje mužjaka generalno

⁷⁴ Sindrom „stečene bespomoćnosti“ je inicijalno otkriven na psima (vidi Seligman and Maier 1967).

⁷⁵ Neophodan uslov razvoja strategije muškaraca koja uključuje i roditeljsku brigu i negu je određen stepen sigurnosti u očinstvo (Daly and Wilson 1980: 273). „Lažno“ očinstvo znatno varira unutar socioekonomskog

zavisi od ekoloških uslova (Geary 2008: 116). Takođe je istaknuto da nijedna druga strana, uključujući i biološkog oca, nije prošla kroz niz opisanih fizioloških promena i ogromno metaboličko investiranje kao detetova biološka majka, što implicira da je snažnija veza između njih i deteta zasnovana na socijalnoj interakciji mnogo kasnijeg datuma (MacKey 1983; Geary 2008). Foks naglašava da „iza simbioze majke i deteta stoji 128 miliona godina evolucije sisara, 72 miliona godina evolucije primata i 5 miliona godina evolucije hominida“, kao i da su implikacije koje ta evolucija ima za poimanje relativne snage vezivanja između biološke majke i deteta, biološkog oca i deteta i usvojitelja oca/majke i deteta krajnje očigledne“ (Fox 1993: 73).

Na osnovu etoloških činjenica o uzajamnom procesu vezivanja majke i deteta, Foks je u svojstvu prijatelja suda (*amicus curie*) u saradnji sa grupom bihevioralnih naučnika sa Gruter instituta i kolegom Donaldom Eliotom sa Pravnog fakulteta na Jeju načinio izveštaj na presudu Višeg suda u slučaju „bebe M“ i predao ga Vrhovnom sudu u Nju Džerziju (Fox 1988: 81-84). U izveštaju je istaknuto da ugovor sklopljen pre rođenja ne bi trebalo da bude delotvoran u odbacivanju roditeljskih prava, kao i da o pitanju starateljstva treba odlučiti kao u slučaju usvajanja, putem saslušanja o podobnosti (Fox 1988).

Vrhovni sud u Nju Džerziju se u potpunosti složio sa navodima u izveštaju po pitanju ne-pravosnažnosti ugovora i na osnovu žalbe na odluku Višeg suda 3. februara 1988. godine doneo presudu kojom je proglašeno da ugovor o surogat roditeljstvu nije validan i da je u suprotnosti sa zakonom i javnom politikom Nju Džerzija. Takođe, *ex parte* odluka kojom je privremeno starateljstvo dodeljeno Sternovima proglašena je za nevalidnu, usvajanje „bebe M“ od strane gospođe Stern je poništeno, Meri Vajthed su vraćena roditeljska prava i proglašena je legalnom majkom deteta, a odluka o davanju starateljstva nad „bebom M“ gospodinu Sternu je potvrđena (Fox 1988: 83). Pitanja vezana za prirodu i opseg budućih prava na posećivanje Meri Vajthed vraćena su nižem sudu koji je na kraju potvrdio prava na posete (Hartouni 1997: 72-74).

Sud je odredio da je nelegalnost ugovora poticala od korišćenja novca u cilju usvajanje putem privatnog plasmana (Hartouni 1997: 70). Ugovor nije imao za cilj da zaštiti najbolji interes deteta, već interes biološkog oca, dok prava deteta uopšte nisu razmatrana. Vrhovni

konteksta i kod ljudi se procenjuje na oko 5-7% (Geary 2008). Uzimajući u obzir mogućnost lažnog očinstva kao i visoke i produžene troškove roditeljske nege, od posebnog je značaja osetljivost muškaraca na znakove sličnosti sa njihovom (navodnom) decom, jer se predviđa da će više ulagati u decu koju percipiraju kao sličnu, odnosno nalik sebi (Geary 2008: 124). Ova predviđanja se ne odnose na adoptivne roditelje i prasku usvajanja iz razloga što u tim situacijama muškarac zna da nije biološki roditelj deteta i pruža ulaganje iz drugih razloga (Geary 2008). Postoje teorije koje postuliraju da muškarac poseduje „očinski instinkt“ koji dete zadovoljava i pojačava oponašajući oca i reagujući na oca (Rypma 1976: 338).

sud je istakao da je ugovor o surogatstvu inicijalno bio napisan na način koji je biološkom ocu trebalo da obezbedi ekskluzivno pravo na dete i da kao takav narušava princip prema kojem su prava prirodnih roditelja kada je u pitanju njihovo dete, ista. Sudije su zaključile da je u slučaju „bebe M“ reč o prodaji deteta, ili u najboljem slučaju, prodaji majčinog prava na dete, gde je jedini ometajući faktor taj što je jedan od kupaca otac (Hartouni 1997: 70, 79).

Po pitanju „informisanog pristanka“ sudije su istakle da se ni za jednu potencijalnu surogat majku ne može reći da je u potpunosti „informisana“ pre same trudnoće i porođaja i prepoznale su štetnost deprivacije od deteta po prirodnu majku, posebno kada se ona suoči sa „potpunom realnošću prodaje sopstvenog tela i deteta“ (Fox 1993: 117; vidi i Shanley 2001: 123).⁷⁶

Pojedini teoretičari (vidi Hartouni 1997: 83; Scott 2009: 133) smatraju da obe presude u slučaju „bebe M“ svedoče o trenucima nestabilnosti i inventivnosti u stvaranju kulturalnih značenja, kao i o mogućnostima (koje na izvestan način teže da isključe) novih oblika stvaranja porodice, roditeljskih uloga, veza i identiteta.

Iako se u slučaju „bebe M“ radilo o tradicionalnom surogatstvu, do vezivanja u toku trudnoće i po porođaju dolazi i u slučaju gestacionog surogatstva. Gestaciona surogat majka u tom slučaju zadržava „status“ prirodne majke u smislu koji je definisan biologijom vezivanja. U tom kontekstu antropolog Derek Friman ističe da „činjenica da se dete vezuje za majku nije posledica njihove genetske povezanosti, već činjenice da je ona ta koja stupa u interakciju sa njim tokom ključnog perioda brige za njega koji prethodi vezivanju“ (Freeman 1973: 113). Friman takođe ističe da slučajevi u kojima o detetu u ranom uzrastu brine neko ko nije njegova genetska majka pokazuju da su „antropolozi nedovoljno prepoznali da srodstvo, pored genealoške veze, pravnih i moralnih principa, poseduje i bihevioralnu osnovu“ (Freeman 1973: 114).

Sa druge strane, čini se da gestaciono surogat materinstvo protivreči osnovnom principu sociobiologije, principu (inkluzivne) adaptivne vrednosti koji se temelji na sposobnosti individue da prosledi svoje gene direktno putem sopstvene reprodukcije (van den Berghe and Barash 1977: 809).⁷⁷ Iz sociobiološke perspektive, vezivanje gestacione surogat majke za

⁷⁶ Pojedini teoretičari (vidi Bard and Kurlantzick 1990) istakli su da su nalazi Foksa relevantni za određene, ali ne sve dileme vezane za surogatstvo. Konkretno, skrenuli su pažnju na Foksovo ignorisanje danas ključnog pitanja javne debate na temu surogatstva - uticaja surogat aranžmana na majke koje se svojevolejno odreknu deteta (Bard and Kurlantzick 1990: 131).

⁷⁷ Inkluzivna adaptivna vrednost je koncept koji proširuje princip individualne adaptivne vrednosti. Ovaj princip upućuje na identifikovanje tipova i konteksta socijalne interakcije očekivane među genetskim srođnicima. Princip inkluzivne adaptivne vrednosti se odnosi na sumu svih individua u populaciji koje u različitoj proporciji nose gene sopstva/ega. Tako je adaptivna vrednost ega pojačana ne samo sopstvenom reprodukcijom, već u

fetus koji ne poseduje njene gene čini se „štetnim“ po reproduktivnu vrednost gestacione surogat majke. Foks (Fox 1993:122-123; vidi i Alexander 1976) navodi da je ovaj problem nerealan i da potiče od lošeg razumevanja sociobiologije. On ističe da ljudska bića nemaju svesnu težnju ka uvećanju svog reproduktivnog uspeha, već teže postizanju određenih proksimativnih/neposrednih ciljeva,⁷⁸ koji, ako se ostvare, utiču na optimizaciju (naše) reproduktivne vrednosti: „mi tražimo seks, sklonište, zaštitu, teritoriju, dominaciju, društvo, ljubav, poštovanje. . . želimo i decu, ali ne da bismo maksimizirali našu reproduktivnu vrednost. . . već zato što je lepo imati decu, zato što su naslednici bitni (motivacija Bila Sterna), ili iz raznih drugih proksimativnih/neposrednih motiva“ (Fox 1993: 122). Sa aspekta ljudskog ponašanja, ti proksimativni/neposredni mehanizmi su oni koji su bitni. Samo u kontekstu duge evolucije značajne su njihove genetske posledice. Intrauterino vezivanje je mehanizam koji očigledno poboljšava (inkluzivnu) adaptivnu vrednost u većini slučajeva, jer u trudnoći kojoj ne posreduju metode asistiranje reprodukcije fetus poseduje gene žene koja ga nosi (vidi Levin 2003: 176). Svi organizmi koji se razmnožavaju seksualnim putem su programirani za izvršenje proksimativnih/neposrednih mehanizama, bez obzira na posledice po genetsko ulaganje (Fox 1993: 123). Time će žena koja prođe kroz gestaciju i porođaj biti „spremna“ da se veže za svoje dete. Ako se veza uspostavi, ona verovatno neće odbaciti dete

različitom stepenu i reprodukcijom onih s kojima se dele isti geni (van den Berghe and Barash 1977: 809). Što je srodnik udaljeniji, očekivani prosečni dobitak u reprodukciji gena će opadati, odnosno, što su udaljeniji srodnici sve je manja verovatnoća da dele bilo koji određeni gen. Individualni organizmi se u takvom sistemu ponašaju dvojako, takmičeći se i saradujući jedni sa drugima da bi maksimizirali svoj reproduktivni uspeh i reproduktivni uspeh svojih srodnika u sadašnjosti i budućnosti. Na taj način teorija inkluzivne adaptivne vrednosti objašnjava sveprisutnost obe strane društvenih odnosa – kooperaciju i konflikt, altruizam i nepotizam (vidi i Bilinović 2009).

⁷⁸ Za razliku od proksimativnog/neposrednog uzrokovanja kao jednog tipa objašnjenja ponašanja koje se tiče „strukturnog opisa individue kao bihevioralne mašine“, krajnje (ultimno) uzrokovanje uzima u obzir adaptivne značajnosti, odnosno korisnost proizašlu iz određenog ponašanja (Daly and Wilson 1978/1983: 15; vidi i Bilinović 2009: 85). Može se reći da je prirodna selekcija „dizajnirala“ mehanizme proksimativnog/neposrednog uzrokovanja da bi što efikasnije mogle postigla njihov krajnji cilj. Iz ove perspektive ponašanje proizašlo delovanjem principa inkluzivne adaptivne vrednosti, kao i svako drugo ponašanje, trebalo bi da bude objašnjeno uzimanjem u obzir njegove fiziološke kontrole, adaptivnog značaja, razvojne istorije i njegove evolucione istorije (Daly and Wilson 1978/1983: 19). Prema Ričardu Aleksanderu (Alexander 1976) evolucioni biolozi obično prvo identifikuju fenotipske osobine organizama, a zatim proučavaju adaptivni i reproduktivni značaj tih osobina. Takvo proučavanje vrši se na način kao da te osobine nemaju ontogenezu, odnosno kao da ne postoje direktni fiziološki ili razvojni mehanizmi od kojih one zavise. Takvo odlaganje analize ontogeneze nalazi opravdanje u inicijalnom interesu evolucionista da prouče isključivo kako se osobina izražava u optimalnoj sredini vrste. Smatra se da je ovaj pristup proučavanja ponašanja paralelan načinu na koji deluje prirodna selekcija. U selekciji nije bitno kako je došlo do izražavanja osobine, već je bitno da je ona izražena na optimalan način, u optimalnom vremenu i prostoru (Alexander 1976: 9). S druge strane, ima onih koji smatraju da je pravi put proučavanja onaj prema kome treba odlagati analiziranje ljudskog ponašanja u evolucionom smislu sve dok se ne reše ontogenetski problemi. Alternativno rešenje koje Aleksander predlaže sastoji se u postavljanju hipoteza o ontogenetskim mehanizmima koji bi, čak i nepotpuni i nesavršeni, služili kao testirajuće polazne tačke i demonstrirali, ukoliko je to moguće, da primena Darvinovog modela ljudskog ponašanja ne zahteva automatski „kruti“ determinizam (Alexander 1976: 10).

samo zato što zna da detetovi geni nisu njeni sopstveni (Freeman 1973; Fox 1993; Ragoné 1996).

Pravljenje razlike između proksimativnih/neposrednih i ultimnih/krajnjih mehanizama je veliki korak ka ispravljanju naivnog redukcionizma prisutnog u objašnjenjima tipa „Wilsonove lestvice“ (vidi Kitcher 1985:17). Takva vrsta sociobioloških objašnjenja koju Kičer prepoznaje kod Edvarda Vilsona (Wilson 1978) kreće od viđenja da određeno ponašanje povećava adaptivnu vrednost i ide u krug do zaključka da je ponašanje samim tim genetsko i stoga fiksirano.⁷⁹ Kako proksimativni/neposredni mehanizmi mogu poteći iz različitih izvora (društvenih, kulturalnih, psiholoških, kao i bioloških), smeštanje fokusa na date mehanizme podržava viđenje da su društvo i kultura u interakciji sa individualnim motivima i biologijom (Levin 2003: 176). U tom kontekstu, Džon Robertson (Robertson 1983a, 1992, 1994, 1995) i Helena Ragoné (Ragoné 1996; Franklin and Ragoné 1998) kritikuju tendenciju antropologa da se usredsređuju pretežno na probleme koje surogatstvo uzrokuje u domenu konceptualizacije majčinstva, zanemarujući analizu motiva koje žene navode kao razlog odlučivanja na surogatstvo.

Pojedini teoretičari (vidi Levin 2003) istakli su da Foks pruža veoma ograničen uvid u načine na koje proksimativni/neposredni mehanizmi funkcionišu u slučaju surogatstva. Levin ističe da Foks vidi prirodu kao silu koja radi protiv gestacionog surogatstva, odnosno, da njegova perspektiva posmatranja prakse surogat materinstva ide u prilog neodrživosti te prakse (Levine 2003: 176). Prema Levinu, Foksov stav je pogrešan iz razloga što „vezivanje ne ispunjava ni kriterijum samog Foksa koji naznačava kako bi biološka podloga društvenih praksi trebalo da funkcioniše“ (Levin 2003: 177). Konkretno, Levin navodi da ukoliko bi

⁷⁹ Kičer navodi da Vilson (Wilson 1978) zamišlja „lestvicu koja mu omogućava da se uzdigne iznad studija o prirodi ka kontroverznim tvrdnjama o ljudskoj prirodi“ (Kitcher 1985: 17). Prema Kičeru (Kitcher 1985: 17), „naivna“ verzija „Wilsonove lestvice“ počiva na shvatanju da:

Teorija evolucije nudi dokaze da određeni oblici ponašanja povećavaju adaptivnu vrednost;

Pošto se ti oblici ponašanja javljaju kod mnogih grupa životinja, zaključuje se da su se razvili u uslovima prirodne selekcije;

Pošto prirodna selekcija utiče na gene, zaključuje se da postoje geni za oblike ponašanja o kojima je reč;

Pošto postoje geni za te oblike ponašanja, ti oblici ponašanja se ne mogu izmeniti promenama u okolini.

Kičer kritikuje naivnu verziju Wilsonove lestvice (iako napominje da se Vilson u više navrata nespretno pokušao distancirati od njenih navoda) i smatra da se „njenom tumačenju tvrdnji koje se odnose na teoriju evolucije mora pristupiti sa podozrenjem“, da „njene pretpostavke da optimalno ponašanje ukazuje na čitavu istoriju selekcije zahtevaju podrobnu proveru“, kao i da će „njene navodi o postojanju gena „za“ oblike ponašanja zgroziti svakog genetičara“ (Kitcher 1985: 18). Najupadljivija Vilsonova greška jeste ignorisanje principa da su odlike organizama posledica uzajamnog delovanja gena organizma i sredine u kojoj se organizam razvija. Prema Kičeru, pokušaj stvaranja bolje verzije Wilsonove lestvice mora započeti prepoznavanjem ovog principa: „ako ne srušimo određene mitove vezane za ideju o „genetskom determinizmu“, verovatno ćemo ostaviti „najvažniju intelektualnu kontroverzu naše generacije“ u amanet budućim generacijama unedogled“ (Kitcher 1985: 18).

Foksov zaključak da „kulturalni konstrukti moraju biti ukorenjeni u biološkoj realnosti ili će se svakako urušiti“ (Fox 1993: 123) bio tačan, onda bi programi surogat materinstva (u kojima vezanost žene za fetus predstavlja takvu osnovnu biološku realnost) bili neodrživi, što svakako nije slučaj. U tom kontekstu pojedini autori iznose stav da slučaj „bebe M“ nije tipičan, kao i da je izlaganje ideje o vezivanju pre bila dobra taktika na sudu kako bi se podržala konkretna žena koja nije želela da preda bebu (vidi Robertson 1994; Hartouni 1997). Neophodno je istaći da Foks nikada nije izneo stav da surogatstvo treba zabraniti, naprotiv, smatrao je da se „pokazalo da funkcioniše u mnogim slučajevima, dajući zadovoljavajuće rezultate“ (Fox 1993: 124). Jedino na šta je apelovao jeste da se od surogat majke ne zahteva da se odrekne svoje bebe u slučajevima kada to ne želi.

Evidentno je da literaturu o surogatstvu karakteriše osnovni dualizam. Teoretičari koji raspravljaju o motivima, delima i reprezentacijama u čisto kulturnom okviru (Ragoné 1996; Strathern 1992a; Hartouni 1997) postaju ono što Rejna (Reyna 2002) naziva „ultra kulturnim analitičarima“. Kada Foks insistira na tome da država ne može zahtevati ispunjavanje ugovora koji se protive sisarskoj tendenciji žene da se veže za fetus, on zvuči kao „ultra biološki antropolog“ (Reyna 2002: 179). Dovedeni do granica svojih logičkih ekstrema, oba pristupa su kontraintuitivna i kontradiktorna – „ultra biološki antropolozi vide kulturalnu antropologiju kao nebitnu za proučavanje kulture, a njihovi „ultra kulturni pandani“ vide biologiju kao nebitnu za proučavanje bioloških procesa“ (Reyna 2002:179).

3. Pravni i etički aspekt asistirane reprodukcije

Praksa asistirane reprodukcije nameće veliki izazov proširenju korpusa ljudskih prava u sferi reprodukcije i može se posmatrati kao „novi ogranak“ (ranije) utemeljenih reproduktivnih prava i sloboda u oblasti koitalnog začeća.⁸⁰ Inicijative u vezi sa implementiranjem i učvršćivanjem reproduktivnih prava i sloboda od svojih početaka nailazile su na brojna neodobravanja. U kontekstu koitalne reprodukcije ova neodobravanja ticala su se legalizacije abortusa i prava i slobode korišćenja ili izbegavanja kontracepcije. Praktikovanje metoda asistirane reprodukcije proširilo je „listu bojazni“ u vezi sa „novim“ reproduktivnim praksama (vidi Smith and Iraola 1992; Kass 1985, 1971; Krimmel 1983, 1984, 1992; Radin 1987, 1996; Tiefel 2005; Tieu 2009; Corrêa 1997; Moen 1981) i „stavilo na test“ fleksibilnost poimanja reproduktivnih prava i sloboda. Uopšteno posmatrano, brojna zakonodavstva, naročito zapadnih zemalja, rukovode se stavom da se zabranom, ograničavanjem ili nametanjem upotrebe metoda asistirane reprodukcije „krše“ reproduktivna prava i slobode. Sa druge strane, posmatrano u internacionaloj perspektivi, primetne su značajne varijacije u obimu prava pojedinaca u oblasti asistirane reprodukcije, legalnosti primene određenih metoda asistirane reprodukcije, kategorijama stanovništva koje potpadaju pod „legitimne“ i „poželjne“ korisnike metoda asistirane reprodukcije, kao i načinu finansiranja (državnom ili privatnom) i cenama tretmana za lečenje neplodnosti (vidi Blank 1997: 282). U tom smislu pravna regulativa savremenih zakonodavstava u ovoj oblasti odražava različite kulturne, političke, etičke, religijske, porodične i ekonomske vrednosti svake zemlje ponaosob.

Posebno iznenađuje činjenica da u mnogim zemljama pravna regulativa u oblasti asistirane reprodukcije „kaska“ ili izostaje u odnosu na praktikovanje metoda asistirane reprodukcije (vidi Levine 2010: 26; Ikemoto 2009: 764; Shanley 2002: 259; Krawiec 2009: 60). Konkretno, iznalaženje pravne regulative u ovoj oblasti u najvećoj meri je podstaknuto situacijom „moralne panike“ (vidi Scott 2009: 127) izazvane određenim „skandalima“ u vezi

⁸⁰ Reproductivna prava i slobode pružaju pojedincima mogućnost da sprovedu lične odluke u pogledu reprodukcije, što podrazumeva pravo na izbor, tj. slobodu u odlučivanju da li će, kada i koliko dece imati, kao i pravo da održe najviši mogući standard seksualnog i reproduktivnog zdravlja (Freedman and Isaacs 1993: 21). U međunarodnim dokumentima o ljudskim pravima izdvajaju se tri komponente reproduktivnih prava: (1) pravo na donošenje slobodne reproduktivne odluke, (2) pravo na informisanost o sredstvima za regulisanje fertiliteta i (3) pravo nad kontrolom sopstvenog tela (Pillai and Wang 1999: 256-257). Ustanovljenje reproduktivnih prava na internacionalnom nivou dovodi se u vezu sa „Međunarodnom konferencijom o ljudskim pravima“, koja je održana u Teheranu 1968. godine i prilikom koje je kao titular reproduktivnih prava određen roditeljski par. Od „Konferencije o stanovništvu“, održane u Bukureštu 1974. godine, pojedinac postaje subjekt reproduktivnih prava (Živojinović 2012: 73).

sa upotrebom metoda asistirane reprodukcije, kao u slučaju tretmana veštačke oplodnje žena bez partnera, posthumne reprodukcije i upotrebe kombinovanog surogatstva, veštačke i *in vitro* oplodnje od strane osoba homoseksualne orijentacije koje žele da se ostvare u ulozi roditelja. O navedenom „kaskanju“ pravne regulative između ostalog svedoči činjenica da je od rođenja prvog deteta začelog *in vitro* oplodnjom 1978. godine u Britaniji, u ovoj zemlji proteklo četiri godine do formiranja „Istražnog komiteta za humanu oplodnju i embriologiju“ (vidi Priest 1988; Cannell 1990; Mulkay 1994; Shore 1992) čiji je cilj bio da razmotri razvoj u medicini i nauci u vezi sa humanom oplodnjom i embriologijom, kao i da ispita etičke aspekte ovog razvoja i izda pravne preporuke u oblasti asistirane reprodukcije.⁸¹

U literaturi na temu asistirane reprodukcije izdvojila su se dva teorijska pristupa koji služe kao „smernice“ pri oblikovanju javne politike u oblasti asistirane reprodukcije, pravnih „strategija“ i zakonodavnih predloga u ovoj oblasti (vidi Garrison 2000: 853): (1) pristup utemeljen na konceptu prokreativne slobode i (2) pristup utemeljen na antikomodifikacionoj doktrini. Ovi pristupi ujedno svedoče o suprotnim stanovištima na temu etike asistirane

⁸¹ Rezultat rada istražnog komiteta kojim je predsedavala baronica i filozofkinja Meri Varnok predstavlja „Izveštaj istražnog komiteta o humanoj oplodnji i embriologiji“, objavljen 1984. godine (Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology 1984) poznatiji kao „Izveštaj Varnok komiteta“ (Rivière 1985; Cannell 1990; Shore 1992; Mulkay 1994). Nakon njegovog objavljivanja usledio je niz parlamentarnih debata na temu preporuka iznetih u izveštaju, a konačne zakonske odredbe usvojene su 1990. godine, kada je na snagu stupio „Zakon o humanoj oplodnji i embriologiji“. Ovim zakonom se putem „Regulatornog tela za humanu oplodnju i embriologiju“ (HFEA) uređuju svi aspekti prakse asistirane reprodukcije, istraživanje nad ljudskim embrionima, kao i monitoring i licenciranje klinika za oplodnju na nivou Ujedinjenog Kraljevstva. Reč je o najdinamičnijem zakonu u oblasti asistirane reprodukcije, o čemu svedoče njegove brojne dosadašnje revizije koje između ostalog uključuju ukidanje anonimnosti donora gameta od 2005. godine, kao i uvođenje procedure mitohondrijalne donacije 29.09.2015. godine (The Human Fertilisation and Embryology (Mitochondrial Donation) Regulations 2015), koja rezultira u stvaranju embriona sa „tri genetska roditelja“ (Poulton *et al.* 2009: 345). Mitohondrijalna donacija podrazumeva tehnike putem kojih se sprečava prenošenje materinski nasleđenih poremećaja mitohondrijalne DNK (mitohondrijalnih bolesti) na potomstvo (Poulton and Oakeshott 2012: 10). Približno jedna na svakih 400 osoba ima materinski nasleđenu patogenu mutaciju mitohondrijalne DNK. Mutacije ne moraju da izazivaju nikakve simptome, ali takođe mogu u bilo kom starosnom dobu da izazovu probleme poput razvojne regresije, gluvoće, slepila, neuropatije, dijabetesa ili kardiomiopatije. Mitohondrijalna DNK se nasleđuje preko majke. Mitohondrije se nalaze u citoplazmi, a doprinose sperme oplodenoj jajnoj ćeliji kada je reč o citoplazmi gotovo je nepostojeći. Mnoge od tih bolesti su heteroplazmične (mitohondrije sa mutiranom i normalnom DNK postoje u isto vreme kod istog pacijenta), u kom slučaju male doze mutirane DNK uzrokuju blage simptome, a velike doze dovode do teških simptoma. Ukoliko heteroplazmične žene prenesu velike doze mutirane mitohondrijalne DNK na svoje potomstvo, ono će biti ozbiljno ugroženo. Homoplazmične žene čije sve mitohondrije imaju identičnu DNK, prenose 100% mutirane mitohondrijalne DNK na svoje potomstvo, a dodatni, uglavnom nepoznati faktori određuju koliko će oboljenje biti ozbiljno. Transfer deobnog vretena majke i transfer pronukleusa su tehnike koje se zasnivaju na *in vitro* oplodnji, a služe smanjenju doze mutirane mitohondrijalne DNK u embrionu pre njegove implantacije (Poulton and Oakeshott 2012: 10). Konkretno, ovim tehnikama mutirana mitohondrijalna DNK zamenjuje se mitohondrijalnom DNK zdrave donorke. Razlika između date dve tehnike je ta da se pri transferu deobnog vretena majke koriste neoplođene jajne ćelije, a pri transferu pronukleusa koriste se jednoćelijski embrioni na veoma ranom stupnju razvoja (zigoti). Nukleus se izdvaja iz nezrele jajne ćelije (oocita) žene sa mutiranom mitohondrijalnom DNK koji sadrži njene hromozome, pri čemu se veći deo patogene mitohondrijalne DNK zadržava u ostatku materijala. Nukleus se zatim prenosi u beznukleusnu nezrelu jajnu ćeliju (ili zigot) zdrave donorke (Poulton and Oakeshott 2012: 10).

reprodukcije i različitom opsegu i interpretiranju reproduktivne autonomije individua. Pojedini teoretičari asistirane reprodukcije (Ryan 1990, 1998; Steinbock 1994; Shanley 2001; Steinbock and McClamrock 1994; Cohen 1996) zalažu se za koncept prokreativne slobode, ali ga „ograničavaju“ određenim uvidima antikomodifikacionog stanovišta. Postoji nekoliko „s sofisticiranih“ teorijskih stanovišta koji u cilju prevazilaženja nedostataka ovih pristupa kombinuju njihove elemente, kao što je etika brige (Garrison 2000: 868-870), ali se u praksi pokazalo da oni ne uspevaju da proizvedu jasna zakonska pravila, kao i da predstvaljaju „neobičan izbor pri donošenju zakonodavnih odluka“ (Garrison 2000: 869). Uopšteno posmatrano, pristup utemeljen na konceptu prokreativne slobode propagira široku i gotovo neograničenu upotrebu metoda asistirane reprodukcije na temelju principa prokreativne autonomije individua (vidi Robertson 1983b, 1986, 1994, 1996a, 2003a, 2007, 2008; Harris 1983, 1998/2004; Savulescu 2002, 2007a; Savulescu and Kahane 2009), dok se antikomodifikacionom doktrinom skreće pažnja na negativne aspekte prakse asistirane reprodukcije koji se ogledaju u medikalizaciji, komercijalizaciji i komodifikaciji reproduktivnih kapaciteta individua u vidu gestacije i „opredmećivanju“ reproduktivnog tela i njegovih delova u vidu trgovine gametima (Krimmel 1983, 1984, 1992; Murray 1996, 2002, 2003; Krawiec 2009; Cohen 1999, 2011; Shanley 2001, 2002; Craft 1997; Almeling 2009; Radin 1996, 2001; Johnston 2006; O'Donnell 2000). U najširem smislu, koncept prokreativne slobode i antikomodifikaciona doktrina svedoče o suprotstavljenim stanovištima na temu odnosa ljudi prema sopstvenom genetskom materijalu, poimanja stvaranja porodičnih veza i uloge tržišta u domenu porodice.

3.1. Koncept prokreativne slobode

Koncept prokreativne slobode predstavlja dominantni savremeni okvir analize prava i zaštite prava individua u oblasti koitalne i asistirane reprodukcije. Brojni teoretičari zasnivaju sopstveno stanovište na temu asistirane reprodukcije pozivajući se na temeljne principe prokreativne slobode, iako među njima postoje značajne razlike u stepenu i opsegu propagirane prokreativne autonomije, što uveliko umanjuje koherentnost samog koncepta i doprinosi njegovoj kompleksnosti. Najpoznatiji protagonisti koncepta prokreativne slobode u oblasti asistirane reprodukcije su teoretičar prava i bioetičar Džon Robertson (Robertson 1983a, 1983b, 1986, 1990, 1991, 1992, 1994, 1995, 1996a, 1996b, 2003a, 2003b, 2004, 2007, 2008, 2009) i filozof i bioetičar Džon Haris (Harris 1983, 1998/2004, 1999, 2000, 2001, 2003, 2007), dok je specifična verzija ovog koncepta razvijena od strane filozofa i bioetičara

Džulijana Savuleskua (Savulescu 1995, 1998, 1999, 2001, 2002, 2006, 2007a; Savulescu and Kahane 2009; Persson and Savulescu 2013). Većina teoretičara (vidi Tomlinson 1984; Rao 1996; Garrison 2000; Blank 1997; Savulescu 2007a; Mills 2006; Shultz 1990) saglasna je u stavu da je Robertson pružio verovatno najiiscrpniju analizu brojnih aspekata asistiranje reprodukcije u kontekstu prokreativne slobode (vidi Robertson 1994). Njegov teorijski doprinos ovoj tematici ocenjen je kao „prva koherentna filozofija u industriji koja se bavi neplodnošću“ (Roberts 1995: 1007), kao i svojevrsni revolucionarni teorijski podvig u oblasti u kojoj je dugo vremena dominirala problematika abortusa (Garrison 2000). Sa druge strane, koncept prokreativne slobode ocenjen je od strane brojnih teoretičara (vidi Roberts 1995; Murray 1996, 2002, 2003, 2007; Ryan 1990; McHale 1996; Cohen 1996; Steinbock 1994; Smith and Iraola 1992; Garrison 2000) kao ekstremno liberalan i krajnje provokativan pristup preispitivanju značenja reproduktivnih prava i sloboda. Sam Robertson izjavio je da su „neki ljudi izuzetno kritički nastrojeni prema pristupu zasnovanom na pravima kada je reč o pitanjima od javnog značaja“, kao i da misle da se „naglašavanjem prava ignorišu društvene i političke realnosti“ i nanosi šteta ljudima kojima nedostaju moć ili sredstva neophodna za efikasno ostvarivanje prava (Robertson 1995: 1023).

Koncept prokreativne slobode često se posmatra kao izdanak „nove liberalne eugenike“ (vidi Mills 2006: 37; Savulescu and Kahane 2009: 279). Iako ovakav naziv priziva negativne konotacije, argumenti u korist etičke prihvatljivosti „liberalne eugenike“ zasnivaju se na tvrdnji da je ovaj projekat različit od svog „totalitarnog prethodnika“ iz razloga što štiti i povećava prokreativnu slobodu, umesto da je ograničava (Mills 2006: 38; Harris 1998/2004: 22). Nova, „fleksibilna eugenika“ stavlja naglasak na gotovo neograničeno donošenje reproduktivnih odluka od strane roditelja i u tom smislu se posmatra kao najbolja odbrana od reproduktivnih politika prisile (Mills 2006: 38).

Temelj prokreativne slobode počiva na dva šira principa: vrednosnom pluralizmu i individualnoj slobodi. Princip vrednosnog pluralizma nalaže da osobe imaju slobodu da žive u skladu sa sopstvenim vrednostima i konceptima o dobru. Zaštita individualne slobode takođe zahteva poštovanje principa vrednosnog pluralizma koji pomaže da se obezbede uslovi koji sprečavaju neopravdano ograničavanje slobode (vidi Savulescu 1995).

Koncept prokreativne slobode je višedimenzionalan i implicira nekoliko specifičnih aspekata. U najširem smislu on podrazumeva slobodu odlučivanja i polaganje prava na odlučivanje o reprodukciji u vidu slobode reprodukcije i slobode izbegavanja reprodukcije, kao i slobodu korišćenja sopstvenih reproduktivnih kapaciteta (Robertson 1986: 955; Robertson 1994: 22). Iako se najčešće izražava i ostvaruje u kontekstu parova, prokreativna

sloboda pre svega predstavlja interes i pravo svakog pojedinca. Robertsonov koncept prokreativne slobode podrazumeva slobodu pojedinaca da se odluče ili ne odluče na reprodukciju u *genetskom smislu*, kao i u *gestacionom smislu* (za žene), bez obzira na postojanje ili odsustvo genetske veze sa potomstvom (Robertson 1994: 23). Na ovaj način gestaciono surogatsvo treba posmatrati kao oblik reprodukcije.

Drugi aspekt koncepta prokreativne slobode podrazumeva njeno utemeljenje kao negativnog prava protiv upliva države u bilo kakav vid kontrole prokreacije (Robertson 2003: 448; Harris 2007: 74; Savulescu 1995: 330-331; vidi i Savulescu 2001). Na ovaj način definisano pravo na prokreaciju ne podrazumeva dužnost države ili nekog drugog entiteta da obezbedi resurse ili neophodnu pomoć pojedincima kako bi bili u mogućnosti da „koriste“ prokreativnu slobodu (Robertson 1994: 23; up. Kass 1985: 109-115). Prema ovom shvatanju, ne poriče se da pristup zdravstvenoj nezi i državno finansiranim tretmanima neplodnosti može značajno da utiče na mogućnost ostvarivanja prokreativne slobode, ali se napominje da država nema ustavne obaveze da obezbedi ove usluge, kao i da one pre svega spadaju u domen socijalne pravde i socijalne politike (Robertson 2008: 1492).⁸²

Robertson i Haris zasnivaju neprikosnovenost prokreativne slobode na argumentaciji da se autonomni izbor na reprodukciju ili njeno izbegavanje nalazi u osnovi ličnog identiteta, dostojanstva i značenja života svakog pojedinca (Robertson 1994: 24; Harris 2007: 74). U tom kontekstu oni ističu da za mnoge ljude reprodukcija i roditeljstvo predstavljaju centralni deo njihovog životnog plana, najznačajnije iskustvo koje im pruža veliko zadovoljstvo i izraz ljubavi i jedinstva para (vidi Robertson 1996a). Slično tome, Haris ističe da prokreativna sloboda ima fundamentalni značaj i da predstavlja „osnovno ljudsko pravo“ (Harris 2007: 75).

⁸² U kontekstu problematike finansiranja tretmana neplodnosti, pojedini teoretičari (vidi Kass 1985) dovode u pitanje opravdanost lečenja neplodnosti metodom *in vitro* oplodnje u odnosu na ostale ciljeve medicinskog istraživanja. Leo Kas, protivnik istraživanja nad embrionima i kritičar metoda asistiranе reprodukcije smatra da je upitno da li je „tretiranje“ neplodnosti u vidu reimplantacije embriona stvorenog procesom *in vitro* oplodnje uopšte terapijsko, iz razloga što pacijent i dalje ostaje neplodan, čak i nakon transfera embriona i rađanja deteta (Kass 1985: 116). Prema Kasu, u ovakvim slučajevima se navodno leči želja ljudi da dobiju dete i on ističe da bi bilo adekvatnije uložiti novac u otkrivanje uzroka i prevenciju neplodnosti (vidi Kass 1985: 118-124). Robert Edwards (vidi Edwards 1974: 11), dobitnik Nobelove nagrade za fiziologiju ili medicinu za razvoj *in vitro* oplodnje, smatra da je Kasovo stanovište pogrešno i navodi da mnoga medicinska dostignuća zavise od zamene neodgovarajućeg jedinjenja ili organa. Na primer, upotreba insulina, veštačkih zuba ili naočara ne podrazumeva iščezavanje kliničkog stanja, međutim, ono je olakšano tretmanom. Pacijenti koji koriste ova tri tretmana svakako dobijaju odgovarajuće terapijske mere, pri čemu doktori leče njihovu želju da ne budu dijabetičari, da vide ili da mogu da jedu. Potpuno isti argument može da se primeni na lečenje neplodnosti - ukoliko pacijenti dobiju željenu decu, njihov tretman je postigao svrhu, a „tvrditi suprotno je glupost“ (Edwards 1974: 11; Zaner 2005: 157-158).

U isti mah, zahtev za „visokom“ zaštitom prokreativne slobode i prokreativne autonomije ima za cilj sprečavanje intruzivnih mera državne kontrole reprodukcije.⁸³

Uzimajući u obzir značaj prokreativne slobode za svakog pojedinca, oni koji žele da je ograniče nose teret dokazivanja na koji način reproduktivne aktivnosti u konkretnim situacijama mogu da nanesu štetu koja bi bila dovoljno velika da bi opravdala njihovo ograničavanje. Takvo gledište je u skladu sa klasičnom formulacijom Džona Stjuarta Mila o granicama slobode kojom je istaknuto da je jedino opravdanje za ograničavanje slobode sprečavanje nanošenja štete drugima (Mill 1859). Haris snažno apeluje da se pokušaji ograničavanja prokreativne slobode moraju zasnivati na „realnoj i prisutnoj šteti, a ne budućoj i spekulativnoj“ (Harris 2007: 74; vidi i Robertson 1983b, 1994, 1996a, 2004) i napominje da „pretpostavke demokratije“ i korist individualne slobode štite široku slobodu u pristupu i praktikovanju asistirane reprodukcije, čak i njenih kontroverznijih vidova koji uključuju praksu poboljšanja karakteristika potomstva (Harris 2007: 79; vidi i Robertson 1996b: 427; Savulescu 2007b: 526-527). U tom kontekstu on naglašava da postoji „demokratska presumpcija“ u korist slobode reproduktivnog izbora (Harris 2007: 6, 2005: 287).

⁸³ Državna kontrola reprodukcije ispoljava se u obliku brojnih pronatalnih i/ili antinatalnih programa (vidi Sekulić 2014: 405-407). Kao deo socijalističke pronatalne politike Poljska je 1946. godine uvela porez na „stanje bez dece“ koji je obustavljen sedamdesetih godina 20. veka. Sovjetski Savez izveo je sličan potez u periodu od 1941. godine do devedesetih godina 20. veka kao meru nadoknade izgubljene populacije tokom Drugog svetskog rata (Levine and Staiger 2004: 238-239). Kada je reč o Rumuniji, ova zemlja je od donošenja dekreta 1957. godine imala jedan od najliberalnijih zakona o abortusu u Evropi. Zbog nedostupnosti manje drastičnih metoda kontracepcije, abortus je bio najčešći metod planiranja porodice (Levine and Staiger 2004). Kroz kombinaciju modernizacije Rumunije, visokog učešća žena na tržištu rada i niskog životnog standarda, broj novorođenih znatno se smanjio i dostigao najnižu vrednost 1966. godine (McIntyre 1975). Da bi se suprotstavila naglom padu populacije, komunistička partija odlučila je da rumunsko stanovništvo treba povećati sa 23 miliona na 30 miliona stanovnika (Frejka 1983). Mere inspirisane ovim ciljem stupile su na snagu 1967. godine u obliku „dekreta 770“, odobrenog od strane Čaušeskua. Ovim dekretom su abortus i planiranje porodice putem upotrebe kontracepcije praktično proglašeni nezakonitim i dozvoljenim isključivo za žene preko 40 godina (kasnije je ova granica pomerena na 45 godina), žene koje su rodile četvoro dece (kasnije pomereno na petoro dece), žene čiji je život bio ugrožen trudnoćom ili zdravstvenim komplikacijama i žene koje su bile u drugom stanju usled silovanja ili incesta (Legge and Alford 1986: 714). Direktna posledica uredbe bio je *baby boom*. Generacija rođena 1967. godine i 1968. godine bila je najbrojnija u istoriji Rumunije (Hartmann and Rodriguez-Trias 1995). Abortus je u Rumuniji legalizovan 1990. godine i dozvoljen je tokom prvih 14 nedelja trudnoće, dok je u kasnijim fazama trudnoće legalan isključivo iz medicinskih razloga. Japan je zabranjivao upotrebu oralnih kontraceptivnih sredstava u nemedicinske svrhe sve do kasnih devedesetih godina 20. veka. Navedena praksa je implicirala da žene ne mogu da ih dobiju kao prepisane u svrhu kontracepcije, već samo iz medicinskih razloga, kao što je regulisanje menstrualnog ciklusa (Boling 1998: 182). Paradoksalno, ova zemlja je još 1949. godine legalizovala abortus, više od 10 godina ranije nego druge visoko-industrijalizovane zemlje. Islamska Republika Iran takođe otvoreno zagovara pronatalnu politiku, posebno nakon ogromnog gubitka stanovništva u ratu između Irana i Iraka (Sedgh *et al.* 2007). Abortus je nelegalan za udate žene starosti između 17 i 40 godina, osim u slučaju silovanja, incesta, deformiteta fetusa ili opasnosti po fizičko ili mentalno zdravlje majke. Žene koje su „podobne“ za abortus, tačnije, neudate žene, moraju da dostave ultrazvučni snimak, nakon čega stručno lice odlučuje o njihovom slučaju. Izraelska ograničenja po pitanju prava na abortus izgrađena su na stavu da „Jevrejska materica pripada jevrejskom narodu“ (Pillai and Wang 1999: 262). Dete rođeno od strane udate jevrejke smatra se dobitkom za zemlju koja je zabrinuta za održanje jevrejske većine u regionu, što je razlog iz kojeg se na abortus gleda kao na ogromnu društvenu štetu.

U slučaju koitalne reprodukcije, štetne posledice prokreativne slobode mogu se ispoljiti u vidu prenaseljenosti, ugrožavanja zdravlja potomstva i značajnih medicinskih i socijalnih troškova. U slučaju nekoitalne reprodukcije (veštačke oplodnje, *in vitro* oplodnje, prakse doniranja gameta i surogat materinstva) javlja se potpuno različita problematika. Optužbe da je nekoitalna reprodukcija neetička i štetna počivaju na argumentima o: visokim troškovima njene upotrebe; njenom visokotehnološkom karakteru; riziku po zdravlje žena i muškaraca; njenom uticaju na dezintegraciju nuklearne porodice (u smislu stvaranja potpuno novog oblika mešovite porodice sa više partnera koji podižu dete i čija je precizna povezanost sa decom i međusobno sporna), kao i mogućim posledicama po embrion stvoren *in vitro* oplodnjom u vidu njegove manipulacije u istraživačke svrhe i nepoštovanja prenatalnog života (vidi Robertson 1983b: 424-425, 1996: 928, 2004: 7-9; vidi i Singer 1984; Singer and Dawson 1988; Singer and Kuhse 1988; Steinbock 1992/2011).

Zagovornici prokreativne slobode (Robertson 1983a, 1983b, 1994, 2003a, 2004, 2007, 2008; Harris 1983, 2000, 2001, 2003, 2007; Singer and Wells 1983; Singer and Dawson 1988; Dawson and Singer 1990; Keane 1992; Savulescu 2001, 2002, 2007a; Savulescu and Kahane 2009; Gorovitz 1992; Mills 2006; Rao 1996; Tomlinson 1984; Goodman 1984; Inhorn and Birenbaum-Carmeli 2008) smatraju da su protivljenja upotrebi nekoitalnih reproduktivnih tehnologija neosnovana iz razloga što se temelje na argumentima koji su mahom deontološkog karaktera. U nekim slučajevima protivljenje praksi asistiranе reprodukcije ima koren u religijskom i moralnom konceptu jedinstva seksualnog odnosa i reprodukcije ili u definiciji bračne zajednice i porodice (Purdy 2009: 179). Ovakav stav karakteriše snažno protivljenje Vatikana veštačkoj oplodnji, *in vitro* oplodnji, surogat materinstvu i posebno nekoitalnoj reprodukciji upotrebom doniranih gameta koja je ocenjena kao u „potpunoj suprotnosti sa pravom svake osobe da bude začeta i rođena u sklopu braka“ (Vatican, Congregation for the Doctrine of the Faith 1992: 88). Navedeni stav Vatikana temelji se na nepovredivosti prakse homologne oplodnje koja podrazumeva začecе unutar braka i oštroj osudi heterologne oplodnje koja implicira začecе između ljudi koji nisu u braku.⁸⁴

⁸⁴ Vatikan se oštro protivi heterolognoj oplodnji, kao i heterolognoj veštačkoj i *in vitro* oplodnji zasnivajući ovakav stav na argumentu da dete ima pravo da bude začeto, nošeno u materici, doneseno na svet i odgajano u sklopu braka „gde kroz sigurnu i priznatu vezu sa roditeljima može da otkrije svoj identitet i postigne odgovarajući razvoj“ (Vatican, Congregation for the Doctrine of the Faith 1992: 89). Upotreba gameta trećeg lica u svrhu začecа vidi se kao povreda recipročne posvećenosti supružnika i povreda dostojanstva ljudske prokreacije i bračne zajednice. S druge strane, iako homologna oplodnja „u potpunosti odražava smisao prave uzajamne supružničke ljubavi i posvećenost uzvišenom čovekovom pozivu roditeljstva“ (Vatican, Congregation for the Doctrine of the Faith 1992: 91), pri homolognoj veštačkoj i *in vitro* oplodnji „činu stvaranja osobe je objektivno uskraćena odgovarajuća savršenost, naime, da bude rezultat i plod bračnog čina u kome supružnici postaju saradnici sa Bogom u darivanju života novoj osobi“ (Vatican, Congregation for the Doctrine of the Faith 1992: 93). Takođe se navodi da neplodni parovi ne smeju da zaborave da čak i kada prokreacija nije moguća,

Pojedini teoretičari (vidi Smith and Iraola 1992) smatraju da postoje opravdani razlozi zbog kojih bi neudatim ženama trebalo ukinuti pristup tretmanima veštačke i *in vitro* oplodnje. Smatra se da bi takva praksa dovela do toga da država snosi ekonomske troškove izdržavanja i obrazovanja dece začete veštačkom i *in vitro* oplodnjom, usled pretpostavke da bi samohrane majke imale većih poteškoća pri izdržavanju deteta (Smith and Iraola 1992: 260).⁸⁵ Takođe se navodi da praksa stvaranja porodice putem asistiranje reprodukcije narušava „tradicionalne“ porodične vrednosti, doprinosi devaluaciji seksualne intimnosti i odvraća ljude koji žele da imaju decu od sklapanja braka (Reproductive Technology and the Procreation Rights of the Unmarried 1985: 682; vidi i Kass 1985: 110-111). Dodatne dileme deontološkog karaktera proizilaze iz koncepta „ispravne“ reproduktivne uloge žene. U tom kontekstu najviše se prigovora upućuje praksi komercijalnog surogat materinstva koja se posmatra kao ona koja narušava dostojanstvo i kontinuitet tradicionalne porodice (vidi Krimmel 1983, 1984, 1992; Smith and Iraola 1992; Shanley 1993, 2001; Radin 1987, 1988, 1993, 2001; Holland 2001; O'Donovan 1992). Konačno, prisutna su i shvatanja koja „prirodnom“ daju moralnu vrednost, poput onog prema kojem je „pravi cilj medicine da služi i brine o čoveku kao o prirodnom objektu, da pomaže u svim našim prirodnim tokovima

bračni život ne gubi na vrednosti iz razloga što neplodnost može da bude prilika za supružnike da se posvete drugim važnim službama kao što su usvajanje, razne forme edukativnog rada i pomoći drugim porodicama (Vatican, Congregation for the Doctrine of the Faith 1992: 95). Vatikan insistira da „politički autoritet treba da garantuje pravnu zaštitu institucije porodice“, kao i da se zakonom ne smeju odobriti tehnike veštačke oplodnje i *in vitro* oplodnje koje u korist trećeg lica (doktora, biologa, ekonomskih činilaca) „oduzimaju pravo koje je u samoj prirodi odnosa među supružnicima“ (Vatican, Congregation for the Doctrine of the Faith 1992: 96).

⁸⁵ Na samom početku uvođenja prakse asistiranje reprodukcije brojne zemlje ograničavale su pristup tretmanu *in vitro* oplodnje na venčane parove ili heteroseksualne parove u stabilnim vezama (vidi Blank 1997; Reproductive Technology and the Procreation Rights of the Unmarried 1985). Norveška je zakonom iz 1987. godine zahtevala da pacijenti koji se podvrgavaju *in vitro* oplodnji potpišu izjavu da su venčani. Slično tome, zakon Švedske iz 1988. godine zahtevao je da parovi budu venčani ili u stabilnoj vezi najmanje dve godine. Iako Danska nije zabranjivala neudatim ženama da koriste pojedine usluge lečenja neplodnosti, uključujući oplodnju spermom donora, prednost pri tretmanu su imale žene koje su bile braku. Na sličan način Holandija, Italija, Švajcarska, Ujedinjeno Kraljevstvo, Kanada, Francuska i Australija su do sredine devedesetih godina 20. veka dozvoljavale pristup tretmanu *in vitro* oplodnje samo venčanim ili heteroseksualnim parovima (Blank 1997: 282). Austrijski zakon iz 1992. godine ograničavao je pristup tretmanima neplodnosti samo na parove koji su sposobni da pruže zadovoljavajući dom budućem detetu. Nasuprot tome, španski zakon iz 1988. godine dozvoljavao je neudatim ženama pristup tretmanima neplodnosti, uključujući *in vitro* oplodnju, ukoliko su u stanju da dokažu sposobnost da obezbede adekvatan dom za dete. U jednom od prvih osporavanja ograničenja pristupa tretmanima neplodnosti u praksi na osnovu argumenta o pravima, novozelandska „Komisija za ljudska prava“ je tokom jula 1994. godine, kao odgovor na brojne žalbe žena lezbijske orijentacije kojima je uskraćen pristup asistiranoj reprodukciji, donela presudu da bilo koja klinika za lečenje neplodnosti koja uskraćuje pristup tretmanima neplodnosti na osnovu bračnog statusa, seksualne orijentacije ili starosti krši ljudska prava (Blank 1997: 282). Kao rezultat, klinike za lečenje neplodnosti, uključujući i javne bolnice počele su da pružaju tretmane neudatim ženama koje nisu neplodne ali žele da začnu dete pomoću metoda asistiranje reprodukcije. Brojni medicinski stručnjaci osudili su ovakvu promenu legislative tvrdeći da je ona preimenovala medicinski tretman neplodnosti u socijalnu uslugu (Blank 1997: 282).

stvari. . .“ (vidi Ramsey, navedeno prema Gorovitz 1992: 119).⁸⁶ Ovakva interpretacija omogućava da ono što je prirodno (utemeljenje reprodukcije na seksualnom odnosu) ima moralnu jačinu, na osnovu zasnivanja na prethodnom sudu o onome što je ispravno i onome što je neispravno, koji se preslikava na odluku o tome šta će se posmatrati kao prirodno, a šta kao neprirodno i nepoželjno (vidi Gorovitz 1992: 121; Purdy 2009: 179).

Suprotno ovakvim navodima, zagovornici prokreativne slobode smatraju da razlozi za prokreaciju ne zavise od bračnog statusa, kao i da država mora da navede „objektivne“ razloge kako bi osporila i ograničila prokreativna prava osoba koje nisu u braku. U tom kontekstu oni ističu da prepoznavanje i zaštita isključivo bračnih porodica uprkos postojanju drugih oblika porodica predstavlja neosnovano uzdizanje forme nad suštinom (Robertson 1996a: 928-929), da ne postoje razlozi zbog kojih bi se očekivalo da će osobe koje su naklonjene sklapanju braka promeniti svoja uverenja „u svetlu“ dostupnosti metoda asistirane reprodukcije, kao i da se pri optužbi na račun asistirane reprodukcije kao one koja razdvaja reprodukciju i seksualni odnos, previđa činjenica da su seksualni odnos i reprodukcija već razdvojeni širokom dostupnošću jeftinih i efikasnih mera kontrole rađanja (Gorovitz 1992: 119). Robertson (Robertson 1994: 41) i Haris (Harris 2007: 72-73) posebno naglašavaju da mnogi od prigovora upotrebi asistirane reprodukcije odražavaju „moralizme“ po pitanju „ispravnog“ stava o reprodukciji, „prirodne“ porodice i adekvatne majčinske i očinske uloge koje pojedinci u sekularnom, pluralističkom društvu zastupaju ili odbacuju u različitoj meri. U tom kontekstu oni apeluju da je prilikom odlučivanja da li postoji šteta od upotrebe metoda asistirane reprodukcije neophodno napraviti razliku između „opipljive“ štete koja se upotrebom ovih metoda nanosi konkretnim osobama i povrede ličnog shvatanja moralnosti na temu zasnivanja porodice (Robertson 1996a: 915, 1996b: 428, 2003a: 445; Harris 2007: 72, 2000: 96-97).

Iako većina zastupnika prokreativne slobode ne problematizuje temeljne principe Robertsonove i Harisove vizije ovog koncepta, ima onih (vidi Ryan 1990, 1998; Steinbock 1994; Steinbock and McClamrock 1994; Steinbock 1992/2011; Cohen 1996; Murray 2003,

⁸⁶ U sličnom maniru Leon Kas ističe da biomedicinske tehnologije i njihove naučne osnove prete da naruše postojanje i značaj mnogih prirodno postavljenih granica, osobina i odnosa koji daju okvire i strukturu ljudskom životu – rođenja, oca, majke, deteta, roda, krvnih veza, otelovljenja, sopstva i identiteta, zdravlja i normalnosti, starenja i smrti (Kass 1985: 10). Takođe, on ukazuje na odsustvo jasnih standarda kojima bi se rukovodila upotreba biomedicinskih tehnologija. U tom kontekstu nastoji da postavi moralni i filozofski osnov na kojem bi se gradio pažljiviji i razumniji pristup modernoj medicini i biotehnologiji. Prema Kasu, nauka i naučno viđenje sveta suprotstavljaju se prirodi i potčinjavaju je, čime dolazi do izlaganja ljudi nehumanim posledicama. Kasove stavove ipak ne treba tumačiti kao one koji se protive nauci, iz razloga što uviđa da nauka, u najboljem slučaju „može da nam pruži samo delić onoga što nam je potrebno da budemo ispunjeni kao ljudska bića“ (Kass 1985: 11).

2005, 2007; DeGrazia 2012) koji smatraju da ovi teoretičari olako podržavaju krajnje kontroverzne reproduktivne izbore. U tom kontekstu najviše pažnje privuklo je Robertsonovo odobravanje prakse vremenski neograničene krioprezervacije gameta i embriona, korišćenja reproduktivnih tkiva (gameta, embriona i fetusa) u nereproduktivne (istraživačke i/ili terapijske) svrhe, posthumne reprodukcije i kontrole karakteristika potomstva.

Robertson smatra da prokreativna sloboda treba da štiti pravo vremenske dislokacije začeca omogućene metodom krioprezervacije gameta i embriona (Robertson 1990, 1994, 2008).⁸⁷ Ono što je problematično kod primene ove metode jeste to što zamrzavanje gameta ili više embriona sačinjenih od istog para gameta omogućava da neki od njih budu implantirani mnogo kasnije, čime je moguće rađanje braće ili sestara u znatnom vremenskom razmaku, potencijalno od strane različitih gestacionih majki (vidi Robertson 1990: 494-495). U cilju sprečavanja ove prakse predlagane su različite inicijative za ograničen vremenski rok krioprezervacije gameta i embriona koji se kreće u rasponu od pet do deset godina pa sve do vremena prestanka reproduktivnog života žene koja obezbeđuje jajnu ćeliju za dati embrion (vidi Robertson 1994: 111). Ipak, Robertson se protivi ograničenju vremenskog roka krioprezervacije gameta, navodeći da bi takva inicijativa neopravdano ugrozila prokreativnu slobodu „vlasnika“ gameta i embriona u situaciji u kojoj on nema drugih mogućnosti za reprodukciju (Robertson 1990: 495, 2008: 1498-1500).

Krioprezervacija embriona podstakla je praksu posthumne reprodukcije (vidi Parker 2004; Simpson 2001; Corrigan, Mumford and Hull 1996; Robertson 1994) koja pruža mogućnost ženi da nakon smrti svoga muža implantira prethodno zamrznut embrion nastao oplodnjom gameta nje i njenog pokojnog muža, kao i da muškarac nakon smrti svoje žene iskoristi gestaciono surogatstvo za implantiranje i rađanje embriona nastalog oplodnjom njegovih gameta i gameta njegove žene. Pojedini teoretičari vide posthumnu reprodukciju kao čin koji olakšava proces tugovanja udovice/udovca i porodice na način da delimično preoblikuje „lošu smrt u dobru“ (Simpson 2001: 1). Da bi se postigla ova transformacija u percepciji smrti partnera, „značenje sperme unutar reproduktivnih transakcija podvrgava se radikalnoj reinterpetaciji koja simultano komodifikuje i čini svetim ljudske gamete“ (Simpson 2001: 1). U isto vreme, upotreba sperme preminulog partnera na mnoge načine

⁸⁷ Krioprezervacija gameta i embriona povećava efikasnost *in vitro* tretmana iz razloga što omogućava iskorišćavanje svih prikupljenih jajnih ćelija, eliminiše potrebu za dodatnom stimulacijom jajnika u ciklusima aspiracije jajnih ćelija i smanjuje fizičke i finansijske troškove kasnijih *in vitro* ciklusa. Ova metoda takođe smanjuje šanse da će „suvišni“ embrioni (oni koji ne mogu bezbedno da se implantiraju u matericu) biti uništeni. Zabranom krioprezervacije embriona došlo bi do smanjenja broja postojećih embriona, što bi moglo da dovede do smanjenog broja *in vitro* trudnoća (Robertson 1994).

ovekovečava „nešto“ što uprkos fizičkom odsustvu muškarca ima mnoge karakteristike konjugalne, patrijarhalne porodice (Simpson 2001: 13) i svedoči o načinu na koji se ideje o društvenom kontinuitetu mešaju sa idejama o genetskom kontinuitetu, na taj način stvarajući nove mogućnosti uključivanja mrtvih u život živih (Simpson 2001: 14). Robertson smatra da bi poštovanje prokreativne slobode partnera nakon smrti supružnika trebalo da omogući posthumnu reprodukciju iz razloga što je „u igri“ stvaran reproduktivni interes „živog“ partnera, kao i da bi zakon koji bi zabranio posthumnu reprodukciju ugrozio prokreativnu slobodu preostalog partnera (Robertson 1994: 111). Navedena problematika je nešto drugačija u slučaju smrti oba partnera iza kojih ostaju zamrznuti embrioni. U tom slučaju javlja se dilema da li je posthumna reprodukcija bitna za prokreativni identitet osobe ili njen životni plan na način da zaslužuje isto poštovanje kao reprodukcija živih osoba (Robertson 1994: 111, 1990: 473-474). Robertson smatra da ukoliko je preminuli par dao uputstva da se zamrznuti embrioni doniraju za implantaciju, treba ispoštovati njihov zahtev. S druge strane, ukoliko je preminuli par dao instrukcije ili prihvatio uslove programa da se nakon njihove smrti višak embriona odbaci, tu odluku takođe treba sprovesti (Parker 2004: 389). Posthumna implantacija zamrznutih embriona nameće jedinstvene probleme nasleđivanja koji se tiču dileme da li embrion preminulog para, ukoliko se implantira, rođenjem ima pravo na nasledstvo imovine pokojnih bioloških roditelja. Robertson podseća da već duže vreme važi pravilo da deca imaju pravo na nasledstvo svojih roditelja ukoliko su rođena ili ukoliko je u toku trudnoća (Robertson 1994: 112), dok se samo začće bez trudnoće ne računa. Ozbiljnija dilema se javlja u slučaju kada preminula osoba odredi da „njen“ nerođeni smrznuti embrion bude korisnik njenog nasledstva. Robertson smatra da bi razumno rešenje ovog problema trebalo da bude u skladu sa pravilom koje zabranjuje prenos imovine potomku koji je dobijen iz smrznutog embriona, koji nije implantiran u vreme smrti njegovih „roditelja“ (Robertson 1994: 112). Ovakvo pravilo bi ujedno imalo zanemarljiv uticaj na prokreativnu slobodu individua.

Robertson napominje da određene prakse koje podrazumevaju aktivnosti kao što je kloniranje (Robertson 2003a: 448, 2008: 1511; vidi i Kass and Wilson 1998) mogu biti strane čak i pluralističkom poimanju prokreativne slobode, kao i da su potrebne opsežnije analize štetnosti ove prakse kako bi se utvrdilo da li je za njih potrebno usvojiti restriktivne zakonske mere (Robertson 1995: 1026, 1994: 41, 154, 169; up. Savulescu 1999). On anticipira da će 21. vek biti vek biologije (Robertson 2008: 1512) u kojem će prominentno ali i krajnje kontroveržno mesto zauzeti izučavanja u oblasti genetičkog inženjeringa i poboljšanja karakteristika potomstva koji će postaviti nove granice u praktikovanju prokreativne slobode i

reproduktivne autonomije (Robertson 2008: 1512-1513; vidi i Harris 1983: 232-235; Brassington 2010; Murphy 2015; Persson and Savulescu 2013; Savulescu 2007b). U tom kontekstu neophodno je skrenuti pažnju na rad australijskog filozofa i bioetičara Džulijana Savuleskua koji se zalaže za princip „prokreativne dobrotvornosti“, tačnije, mogućnost „odabira najboljeg deteta od moguće dece koju neko može da ima“ (Savulescu 2007a: 284, 2007b: 516; Savulescu and Kahane 2009: 280; vidi i Robertson 1996b: 427; up. Bennett 2014: 448). Konkretno, ovaj princip implicira reproduktivnu autonomiju u vidu mogućnosti vršenja genetskih testova i alteracija nad embrionima kako bi se sprečilo da deca nastala iz tih embriona nose određene bolesti i pate od raznih oblika invaliditeta koji bi uticali na kvalitet njihovog života (vidi i Harris 2001: 385, 2007: 90-91). Princip „prokreativne dobrotvornosti“ je neretko pogrešno interpretiran (vidi Murray 2007; Kass 1971; DeGrazia 2012), naročito u kontekstu neadekvatnosti rangiranja, vrednovanja i predviđanja života deteta kao „boljeg“ ili „lošijeg“ u odnosu na prisustvo ili odsustvo određene bolesti i/ili invaliditeta (vidi Parker 2007; Harris 2000). Harris navodi da je ovaj princip često (pogrešno) posmatran kao onaj koji promovira otklanjanje disfunkcija ili invaliditeta ustvari diskriminiše osobe sa invaliditetom kao grupu (Harris 2000: 96; up. Savulescu 2007b: 530). Majkl Parker (Parker 2007) ističe da je princip „prokreativne dobrotvornosti“ nedovoljno determinišući, samoporažavajući i nedovoljno „osetljiv“ na kompleksnu prirodu onoga što čini „dobar život“ (Parker 2007: 281-282), dok Tomas Marej (vidi Murray 2007: 508) tvrdi da se etika „prokreativne dobrotvornosti“ ne može u potpunosti razumeti niti odobriti bez adekvatnog razumevanja onoga šta je etički suštinsko u odnosu između roditelja i dece.

Pažljivim uvidom u Savuleskuovu koncepciju „prokreativne dobrotvornosti“ (Savulescu 2007a) brojni od navedenih prigovora „padaju u vodu“. Naime, Savulesku jasno ističe da je potrebno napraviti razliku između vrednosti celokupnog života pojedinca i vrednosti pojedinačne odlike života pojedinca (npr. biti nizak, imati plavu kosu i slično), kao i da treba razlikovati *ex ante* procene koje se odnose na predviđanja vrednosti celokupnog života pojedinca ili pojedinačne odlike života i *ex post* procene koje uključuju retrospektivnu ocenu celokupnog života pojedinca ili pojedinačne odlike života (Savulescu 2007a: 284). U procesu odlučivanja o upotrebi genetskog testa za određeni gen odlučuje se o tome da li je bolje ili nije imati određenu pojedinačnu odliku. Dakle, pravi se *ex ante* procena odlike, a ne evaluacija celokupnog života osobe. Razlika leži u tome što osoba sa određenom „pozitivnom odlikom“ i dalje može da ima loš život iz razloga što postoji mnogo drugih faktora koji utiču na to da li će nečiji život proteći dobro: „najtalentovanim slikaru ruke može odseći pokvarena poljoprivredna mašina“ (Savulescu 2007a: 284). Savulesku ističe da uprkos tome što ne

možemo da znamo vrednost celokupnog života pojedinca, možemo da znamo da li je određeno zdravstveno stanje dobro ili loše, što pruža dovoljan razlog za preferenciju rađanja dece lišene određene bolesti ili invaliditeta. Dakle, postoji snažan razlog za odabir embriona koji nema predisponirajući gen za, na primer, srčane bolesti ili rak u odnosu na onaj koji ga ima (Savulescu 2007a: 285; Savulescu and Kahane 2009: 278).

Savulesku napominje da će sa stalnim usavršavanjem genetskih testova postati sve teže načiniti odluku o tome koja kombinacija „genetskih stanja“ je najbolja. Međutim, napominje da princip „prokreativne dobrotvornosti“ ne zahteva „precizno rangiranje svih mogućih života“, već delimično rangiranje (Savulescu 2007a: 285). U tom kontekstu ističe da iako možda ne znamo da li je A bolje od B, možemo da znamo da li su A ili B bolji od C, što je dovoljno da racionalno odbacimo C. Time će postojati osobine koje će biti inferiorne u odnosu na druge, što je dovoljno da princip „prokreativne dobrotvornosti“ bude od koristi. Savulesku se snažno zalaže za ono što naziva „biopsihosocijalnom konstrukcijom invalidnosti“ (Savulescu 2007a: 285; Savulescu and Kahane 2009: 288) prema kojoj je invalidnost bilo koje stanje, koje u okolnostima C redukuje „dobro“ u životu (invalidnost u intrinzičnom smislu), kao i ono koje redukuje šanse da osoba u uslovima C realizuje dobar život (invalidnost u instrumentalnom smislu). On smatra da je „daleko od toga da se igramo Boga, pokušaj kontrolisanja naše genetske sudbine igranje čovečnosti“ (Savulescu 2007a: 284, vidi i 2007b: 517), putem poboljšanja šansi za dobar prolazak deteta u nesigurnom svetu punom poteškoća (vidi i Harris 2001, 2007; up. Savulescu and Kahane 2009).

Iako podržava princip „prokreativne dobrotvornosti“, Savulesku se ujedno zalaže za pravo parova da putem *in vitro* oplodnje „sa namerom“ začnu dete sa invaliditetom (vidi Savulescu 2002). Ovakav njegov stav čini se u direktnoj suprotnosti sa principom „prokreativne dobrotvornosti“, ali ga treba razumeti u širem kontekstu Savuleskuove specifične verzije principa prokreativne slobode (up. Savulescu and Kahane 2009: 279). Kako bi razjasnio svoju poziciju, Savulesku se poziva na primer para gluvih lezbijki koje su koristeći spermiju donora njihovog gluvog prijatelja začele dete (up. Bennett 2014: 454). Ovaj par nije posmatrao gluvoću kao invaliditet, već kao definišuću karakteristiku njihovog kulturnog identiteta i ujedno je percipirao znakovni jezik kao sofisticirani, jedinstveni način komunikacije. Savulesku objašnjava da ovaj slučaj nije etički problematičan iz razloga što ljudi imaju pravo da se reprodukuju sa kim god žele. Takođe razmatra drugačiju situaciju u kojoj određeni par gluvih ljudi želi da putem prenatalnog genetskog testiranja fetusa ili u procesu *in vitro* oplodnje putem preinplantacione genetske dijagnoze među više stvorenih embriona odabere „gluvi embrion“ (Savulescu 2002: 772; Savulescu and Kahane 2009: 288),

postavljajući pitanje da li ova odluka škodi detetu i da li dete prolazi gore nego što bi inače prošlo (ukoliko bi par izabrao drugi embrion). Odgovor Savuleskua je „ne“. Konkretno, on smatra da bi u suprotnom drugo dete bilo rođeno, kao i da je dete oštećeno samim izborom njegovog rođenja isključivo ukoliko je „njegov ili njen život toliko loš da nije vredan življenja“ što u ovom slučaju nije tačno (Savulescu 2002: 772; vidi i Cohen 1996: 21). Ključni argument Savuleskua jeste da svaki par donosi sopstvenu odluku o tome da li će ili neće imati dete sa invaliditetom. On naglašava da lično veruje da su gluvoća, kao i vidovi mentalne zaostalosti loši, ali isto tako smatra da njegove lične, niti bilo čije druge vrednosne procene ne treba nametati parovima koji će odgajati dete. Postoji dobar razlog da se parovi savetuju u vezi sa njihovim reproduktivnim odlukama, kao i da se pokušaju ubediti iznošenjem argumenata, ali bi na kraju trebalo poštovati njihovu odluku o njihovom sopstvenom životu (Savulescu 1995: 330; vidi i Savulescu 2001). Navedeno stanovište naziva „racionalnim neintervencionističkim paternalizmom“ (Savulescu 1995: 331) i zaključuje da reprodukcija treba da se tiče rađanja dece koja će imati najbolje životne izgleda, ali da kako bi se otkrilo šta su to najbolji životni izgledi „moramo dati individualnim parovima slobodu da delaju po sopstvenom vrednosnom nahođenju o tome šta čini perspektivni život“ (Savulescu 2002: 772; Savulescu 2007b: 527).

3.1.1. Problematika kolaborativne reprodukcije: prava i obaveze donora gameta, surogat majki i nameravanih odgojitelja deteta

Evidentno je da zagovornici prokreativne slobode pridaju suštinski isti status koitalnoj reprodukciji, nekoitalnoj reprodukciji u vidu veštačke oplodnje i kolaborativnoj reprodukciji koja podrazumeva nekoitalni vid reprodukcije neplodnih osoba/parova u kojoj se koriste donirani gameti, donirani embrioni ili gestacione usluge surogata. Jednako uvažavanje navedenih vidova reprodukcije proističe iz njihovog zajedničkog temelja u vidu iste želje parova za potomstvom i zasnivanjem porodice (Robertson 1986, 1992, 1994, 1996a, 2003a; Blank 1997; Savulescu and Kahane 2009).

Uprkos jasnoj povezanosti kolaborativne reprodukcije sa principom prokreativne autonomije koji implicira pravo parova da odgajaju decu koja su u genetskom ili gestacionom srodstvu sa barem jednim partnerom, vidovi kolaborativne reprodukcije često se percipiraju kao krajnje kontroverzni (Krimmel 1983, 1984, 1992; Murray 1996, 2002, 2003; Cohen 1999; Shanley 2001, 2002; McHale 1996; Craft 1997; Radin 1987, 1996, 2001). Robertson smatra da se osnovna problematika u vezi sa kolaborativnom reprodukcijom svodi na pitanje da li ovaj vid reprodukcije zaista implicira reproduktivne interese individua i važne aspekte

prokreativne slobode. On takođe ističe da će odgovor na ovo pitanje u najširem smislu zavistiti od vrednovanja određenog kolaborativnog reproduktivnog doprinosa, kao i od toga da li je kolaborativni „poduhvat“ posmatran iz perspektive donora ili recipijenta (Robertson 1994: 32). Uprkos brojnim istraživanjima u kojima su analizirani lična motivacija za donacijom gameta i surogat materinstvom, kao i percepcija sopstvenog doprinosa u vidu doniranih gameta ili gestacije „za drugoga“ (vidi Ragoné 1996; Hayden 1995; Dunne 2000; Price 1993/2005; Becker 2000; Levine 2003; Ikemoto 2009; Shanley 2002; Levine 2010), nedostaju opsežnija istraživanja kojim bi se odredila inherentna vrednost „parcijalih“ reproduktivnih iskustava donora gameta i surogat majki.

Kao najčešći rizici kolaborativne reprodukcije navode se negativne posledice po potomstvo u vidu konfuzije ko su detetovi „pravi“ roditelji, konflikti u vezi sa pravima i obavezama koji izvire iz uključenosti „treće strane“ (donora gameta ili surogat majke) u konvencionalni dvoroditeljski odnos, kao i depersonalizacija reproduktivnog doprinosa donora gameta i surogat majki (Robertson 1994: 120). Brojni teoretičari (Shanley 2001, 2002; Murray 1996, 2002, 2003; Smith and Iraola 1992; Steinbock 1994; Ryan 1990; Tong 1992; Smart 2005) smatraju da su genetske i gestacione veze roditelja i potomaka ključne za shvatanje ličnog identiteta i porodice, kao i da namerno razdvajanje ovih veza nosi za sobom brojne negativne posledice. U tom kontekstu navodi se da kolaborativna reprodukcija dovodi do nepoželjne situacije u kojoj deca nastala ovom praksom ne znaju koga da smatraju „pravim“ ocem ili majkom i bivaju „oštećena“ iz razloga što ih ne odgajaju oba biološka roditelja. Pobornici prokreativne slobode ističu da ovakva iskustva nisu isključivo u vezi sa kolaborativnom reprodukcijom, podsećajući na sasvim uobičajenu i društveno prihvaćenu praksu odgajanja dece od strane usvojitelja, pomajke ili poočima, staratelja, daljih srodnika ili neke druge osobe koja nije detetov biološki roditelj (vidi Goodman 1984; Robertson 1994, 1996; Harris 1998/2004). Sa druge strane, ovakav argument je kritikovan na osnovu činjenice da u većini slučajeva usvajanje, poočimstvo, pomajčinstvo i drugi oblici mešovitih porodica predstavljaju postnatalnu posledicu smrti, razvoda ili napuštanja, dok se porodice stvorene kolaborativnom reprodukcijom stvaraju „sa namerom“ (vidi Robertson 1994: 121; Krimmel 1983: 38). U odgovoru na iznete kritike Robertson navodi da uprkos činjenici da kolaborativna reprodukcija dovodi do „namernog“ razdvajanja genetskog, gestacionog i socijalnog aspekta roditeljstva, njen osnovni cilj ostaje plemenit i svodi se na „obezbeđenje toplog doma za dete koje će biti u genetskoj ili gestacionoj vezi sa barem jednim od roditelja koji ga odgajaju“ (Robertson 1994: 121). Osim toga, empirijski podaci studija na temu uopštenog prilagođavanja dece začete putem doniranih gameta mahom ukazuju na to da kod

dece začete ovim putem dolazi do zdravog prilagođavanja (Scheib, Riordan and Rubin 2003, 2005; Isaksson *et al.* 2012; Blake *et al.* 2010; Gottlieb, Lalos and Lindblad 2000). Ova deca se mahom ne osećaju odbačeno ili napušteno, kao što je to često slučaj sa usvojenom decom i mnogi osećaju zahvalnost za „donaciju“ koja im je omogućila da dođu na svet. Robertson se ipak u izvesnoj meri ograđuje od ovakvih navoda napominjući da postoji ograničen broj longitudinalnih studija koje su se bavile problematikom uticaja kolaborativne reprodukcije na psihičko zdravlje dece i njihovo blagostanje, usled čega apeluje na oprez pri donošenju konačnih zaključaka na ovu temu (vidi Robertson 1994: 122). Takođe, on ističe da ozbiljniji problemi u vezi sa kolaborativnom reprodukcijom mogu nastati u slučaju da jedan od partnera nije prihvatio sopstvenu neplodnost ili ukoliko nisu rešeni emocionalni konflikti izazvani donacijom sperme ili jajne ćelije (Robertson 1994: 122; Robertson 1996a: 925-926). Uopšteno posmatrano, zagovornici prokreativne slobode zalažu se za mere kojima bi se smanjile sveukupne negativne posledice kolaborativne reprodukcije po sve uključene strane u ovaj proces, ali se oštro protive zabrani ovog vida reprodukcije na osnovu nedovoljno uverljivih dokaza o njegovim negativnim efektima po nastalu decu.

Dodeljivanje prava i obaveza prema deci nastaloj praksom kolaborativne reprodukcije predstavlja temelj pravne regulative u oblasti asistirane reprodukcije. Osnovna dilema koja prati dodeljivanje ovih prava i obaveza tiče se različitih pravnih tumačenja statusa i legitimnosti prenatalnih ugovora, kao i problematike da li je namera učesnika kolaborativne reprodukcije izneta pre samog začeca, o tome da li žele ili ne žele da uzmu učešće u odgajanju deteta, dovoljan osnov za dodeljivanje roditeljskih prava.

Brojni zagovornici prokreativne slobode (vidi Robertson 1994, 1996; Shultz 1990, 1994, 2005; Douglas 1994; McLachlan and Swales 2009; Storrow 2002; Meyer 2006; Hill, navedeno prema Garrison 2000; Shalev, navedeno prema Shanley 2001) smatraju da postoje jaki razlozi u korist uvažavanja namera učesnika kolaborativne reprodukcije u ugovornom postupku sklopljenom pre začeca, u meri u kojoj dobrobit potomstva neće biti značajno ugrožena poštovanjem ovih namera. Osnovni razlog za primenu ugovora sklopljenih pre začeca (tzv. prenatalnih ugovora) leži u zaštiti prokreativne slobode strana uključenih u proces kolaborativne reprodukcije (Robertson 1994: 126; Shultz 1993: 616). Konkretno, poštovanje prenatalnih ugovora vidi se kao neophodno kako bi sve strane uključene u proces kolaborativne reprodukcije imale osećaj sigurnosti koji im je neophodan kako bi se upustile u ovaj inače komplikovan reproduktivni proces. Obaveza poštovanja prenatalnih ugovora takođe doprinosi smanjenju učestalosti sporova između strana uključenih u kolaborativnu reprodukciju. Teoretičarka prava Mardžori Šulc (Shultz 1990, 1994, 2005) ponudila je

verovatno najsofisticiraniji i najdetaljniji argument u korist poštovanja ugovora u domenu asistirane reprodukcije, ističući da „odluke koje su donete sopstvenom voljom i koje su uobičajene ugovorom treba po pravilu da odlučuju o zakonskom roditeljstvu“ (Shultz 1990: 323). Ona napominje da roditeljstvo zasnovano na ugovornim odlukama nije norma ukoliko se posmatra izvan konteksta asistiranog začeća, uz isticanje da se „asistirana reprodukcija razlikuje od uobičajene reprodukcije po tome što je kod uobičajene reprodukcije teže razdvojiti odluku o prokreaciji od drugih motiva“ (Shultz 1990: 324). Takođe navodi da činjenice asistirane reprodukcije praktično nameću razmatranje novih zakonskih pristupa i pravila u domenu reprodukcije (vidi Shultz 2005), kao i da koitalno i asistirano začeće predstavljaju „razlike u moralnom i materijalnom legitimitetu“ (Shultz 1990: 324). Kako bi argumentovala poželjnost ugovornih principa u oblasti asistirane reprodukcije, Šulc ističe da savremena demokratska društva u principu podržavaju ostvarivanje individualnih prava i jačanje individualnog izbora, kao i da privatni ugovori danas imaju mnogo veću ulogu u porodičnom zakonu u odnosu na ranije istorijske periode (Shultz 1990: 327, 2005: 118-119; vidi i Garrison 2000: 860). Pojedini zagovornici ugovornih principa u oblasti asistirane reprodukcije (vidi Hill, navedeno prema Garrison 2000: 862) predložili su „intencionalnu“ definiciju roditeljstva prema kojoj bi se roditeljski status u domenu kolaborativne reprodukcije dodeljivao onima koji su „prvi razlog“, tačnije, „primarni pokretači“ prokreativnog čina.

Sprovođenje prenatalnih ugovora o surogatstvu predstavlja „goruću“ problematiku u oblasti asistirane reprodukcije. Surogatstvo je u mnogim zemljama zakonom zabranjeno, a u zemljama gde je dozvoljeno postoji gotovo isključivo u obliku altruističkog surogatstva, koje je i samo strogo regulisano ili ograničeno (Hull 1985; Anderson 1990).⁸⁸ Prenatalni ugovori o surogatstvu u većini slučajeva nisu pravosnažni (vidi McLachlan and Swales 2009: 92). Većina država koje su donele zakone o surogat materinstvu još od slučaja „bebe M“ štite pravo surogat majke da se nakon porođaja opredeli na odgajanje deteta, bez obzira na izjašnjavanje pre začeća da će učiniti suprotno (vidi Andrews 2005). Poseban problem u domenu uniformnog pravnog uređenja prakse surogatstva predstavljaju znatne razlike u zakonskim ograničenjima i regulativama unutar pojedinačanih zemalja, što je posebno evidentno u kontekstu regulative unutar Evropske Unije i Sjedinjenih Američkih Država.

⁸⁸ Altruističko surogat materinstvo podrazumeva dogovor prema kojem surogat majka ne prima nikakvu isplatu za iznošenje trudnoće ili prima isplatu koja isključivo pokriva medicinske troškove koji prate iznošenje trudnoće. Dogovori o altruističkom surogat materinstvu uglavnom se uspostavljaju između srodnika ili prijatelja. Komercijalno surogat materinstvo uključuje isplate surogat majci za iznošenje trudnoće koje znatno prevazilaze medicinske troškove (McLachlan and Swales 2009: 92).

Zakon o surogat materinstvu u Sjedinjenim Američkim Državama jedan je od najkonfuznijih. Konkretno, pojedine države imaju ugovore o surogatstvu koji su zakonski obavezujući, druge ih u potpunosti zabranjuju, treće dozvoljavaju surogatstvo pod određenim okolnostima, dok neke uopšte nemaju zakone o ugovorima o surogatstvu (Spivack 2010: 97). Nijedan ustavni režim u ovoj oblasti nije uspeo da dostigne opšteprihvaćen status. Usled toga sudovi su primorani da rešavaju sporove o roditeljstvu i starateljstvu koristeći čitav spektar teorija od kojih neke naglašavaju namere učesnika obuhvaćenih ugovorom o surogatstvu, genetiku, gestaciju i u retkim slučajevima, najbolji interes deteta (Spivack 2010; Garrison 2000). Regulativa Ujedinjenog Kraljevstva u oblasti surogatstva predstavlja uzor mnogim zemljama. Ujedinjeno Kraljevstvo dozvoljava surogatstvo, ali strogo zabranjuje „komercijalne“ agencije za surogatstvo i „komercijalne“ aktivnosti agenata u ovoj oblasti. Takođe, ugovori o surogatstvu nisu pravosnažni (McLachlan and Swales 2009: 93). U situacijama u kojima dođe do konflikta oko predaje deteta, surogat majka ima zakonsko pravo da zadrži dete, bilo da je gestaciona ili genetska surogat majka, po principu da majka koja rodi dete (bez obzira na to da li je genetska majka deteta) ostaje njegova zakonska majka sve dok se ne odrekne deteta i dok se ne pokrene postupak usvajanja (van Zyl and van Niekerk 2000: 407). Parovi koji angažuju surogat majku da iznese trudnoću mogu da podnesu zahtev i da budu prepoznati kao zakonski roditelji deteta ukoliko je jedno od njih (ili oboje) dalo gamete za nastanak embriona. Sud takođe mora da se uveri da surogat majka nije ostvarila nikakvu novčanu ili sličnu dobit od strane para koji ugovara surogatstvo, osim za potrebe „razumno nastalih troškova“ koji prate iznošenje trudnoće (McLachlan and Swales 2009: 93).

Pored problematike legitimnosti sprovođenja prenatalnih ugovora o surogatstvu, pravna regulativa u ovoj oblasti otežana je i dubokim razmimoilaženjem po pitanju toga da li regulisanje surogat materinstva treba svrstati u domen ugovornog prava (Epstein 1995) ili porodičnog prava (Schneider 1990). Obe strane u debati uglavnom koriste pojednostavljeno viđenje jedne ili druge doktrine. Pojedini teoretičari porodičnog prava (vidi Brinig 1995) tvrde da ugovorno pravo ne bi trebalo da se primenjuje u slučajevima surogatstva iz razloga što roditelji, za razliku od sudova, ne mogu da donose zakonski primenjive sporazume koji se tiču starateljstva nad njihovom decom. Takođe, ugovorni principi mogu da budu u konfliktu sa principima telesnog integriteta u slučaju kada se ugovorom reguliše buduće ponašanje surogat majke (kao u slučaju kada se od surogat majke zahteva da abortira u određenim okolnostima).

Potrebno je skrenuti pažnju da pojednostavljeno shvatanje ugovornog prava po kojem „dogovor ostaje dogovor“ doprinosi neadekvatnom tumačenju uloge ugovornih principa u domenu porodice. Literatura o ugovorima koji uređuju međusobne odnose sugerije

moгуćnost prilagođavanja ugovornih principa na način koji dozvoljava povezivanje ljudi po osnovama koje nisu isključivo tržišne (Macneil, navedeno prema Andrews 1995: 2344). Pojedini teoretičari prava (vidi Schneider 1990: 128) primećuju da je negativno mišljenje o ugovornim principima u oblasti surogatstva zasnovano na osećaju da ugovor predstavlja neprikladan način razmišljanja o porodičnim odnosima, na taj način podstičući ljude da se neprimereno ponašaju jedni prema drugima (vidi i van Zyl and van Niekerk 2000: 406). Sasvim suprotno tome, korišćenje ugovornih doktrina u oblasti surogatstva može se pokazati korisnim. Pojedini teoretičari (vidi Epstein 1995: 2319-2320) tvrde da ugovorne doktrine same po sebi obezbeđuju dovoljnu zaštitu učesnika surogat aranžmana, iz razloga što garantuju dovoljan protok informacija između uključenih strana čime minimalizuju prisilu pri donošenju odluka i doprinose zaštiti planiranog deteta. Ugovorno pravo takođe može da kompenzuje neke nedostatke porodičnog prava. Porodično pravo u većini slučajeva prepoznaje samo jedan tip porodice - heteroseksualni par sa decom (Andrews 1995: 2345).

U tom kontekstu Mardžori Šulc smatra da postojeći zakoni uveliko uređuju domen porodice na način koji „nagrađuje ispravan oblik intimnosti i porodice“ (Shultz 1990: 302-303). Šulc pruža novu perspektivu posmatranju surogatstva, ističući da razdvajanje roditeljskih obaveza majke od gestacione aktivnosti dozvoljava posmatranje nošenja deteta kao jedne od opcija koja za sobom ne povlači tipični moralni „teret“ odgoja, dok muškarcu koji ugovara surogat trudnoću pruža mogućnost snažnijeg prihvatanja očinstva i uključenosti u brigu o detetu nego što je to bio slučaj kroz istoriju. Na taj način ugovorena surogat trudnoća predstavlja način da se pretpostavka o roditeljskoj odgovornosti učini rodno neutralnijom i ujedno neutralizuje rodnu neravnotežu karakterističnu za domen prokreacije i roditeljstva (Shultz 1990: 304, 1994:617-618).

Usled činjenice da i porodično pravo i ugovorno pravo imaju ograničenja u domenu regulacije surogatstva, pokušaji njegovog podvođenja pod jedno ili drugo pravo čine se neproduktivnim (Andrews 1995: 2346). Ono što je najproblematičnije jeste činjenica da većina zakona o surogatstvu ostavlja dete u „pravnom vakuumu“ bez jasnog nagoveštaja o pravima i obavezama njegovog odgoja (Andrews 1995: 2374). Pojedini teoretičari (vidi Garrison 2000; Blank 1997) zalažu se za „mešoviti“ pristup koji bi prednost dao proučavanju iskustava ljudi direktno uključenih u praksu surogatstva i ljudi i institucija indirektno uključenih u njeno sprovođenje, u cilju utvrđivanja, prevencije i otklanjanja potencijalnih problema.

Pristalice ugovornih principa predlažu brojne mere zaštite kojima bi se osiguralo nepristrasno i slobodno donošenje odluka u domenu surogatstva (vidi Shultz 1994: 620;

Robertson 1994: 138). U tom kontekstu naglašavaju presudan značaj potpune obaveštenosti osoba uključenih u kolaborativnu reprodukciju o pravnim posledicama njihovih odluka (tzv. informisani pristanak), kao i o stopama uspešnosti, medicinskim, socijalnim i psihološkim rizicima koji prate proces kolaborativne reprodukcije (Ikemoto 2009: 766). Uzimajući u obzir složenost procesa surogatstva, većina kliničara preporučuje da se buduće surogat majke testiraju u skladu sa strogim kriterijumima psihičkog zdravlja (Andrews 1995: 2375), kao i da se u program uključuju isključivo žene koje su prethodno rodile dete, iz razloga što poseduju iskustvo trudnoće i time imaju predstavu o promenama koje nosi drugo stanje. Pristalice prokreativne slobode mahom smatraju da parovi koji žele da začnu dete putem ugovora o surogatstvu treba da imaju uvid u test psihičke stabilnosti predviđene surogat majke, nakon čega bi odlučili da li žele da sarađuju sa njom, kao i da sporazume o surogatstvu treba formalizovati na način da sudija ili ocenjivački odbor ispita podobnost buduće surogat majke pre oplodnje, kako bi se uverili da u potpunosti razume svoja prava i obaveze i da postupa po sopstvenoj volji (Robertson 1994: 138; Shanley 2001: 107).

Neophodno je skrenuti pažnju na činjenicu da se prava i obaveze prema deci učesnika kolaborativne reprodukcije razlikuju u zavisnosti od vrste sklopljenog ugovora (Robertson 1994: 127). Najčešći tip ugovora podrazumeva isključivanje donora gameta i surogat majke iz odgojiteljske uloge. Sa druge strane, postoje ugovori kojima se predviđa određeni vid učešća donora gameta i surogat majke u procesu odgoja deteta. Unutar ove dve vrste ugovora postoje značajne razlike u odnosu na korišćenu metodu asistirane reprodukcije, bračni status učesnika kolaborativne reprodukcije, kao i period u kojem dolazi do odstupanja od ugovora sklopljenog pre kolaborativnog postupka začeća.

Pri ugovorima o kolaborativnoj reprodukciji koji podrazumevaju isključivanje donora sperme iz odgojiteljske uloge, suprug/partner daje saglasnost da će biti socijalni roditelj deteta, dok donor sperme nema nikakva prava niti obaveze prema detetu nastalom začetom upotrebom njegovih gameta (Shanley 2001: 92). Situacija je komplikovanija kada neudata žena (koja može biti bez partnera ili živeti sa muškim ili ženskim partnerom) koristi doniranu spermu u svrhu reprodukcije. S obzirom na to da bi u tom slučaju dete imalo samo jednog socijalnog roditelja, pojedini teoretičari iskazuju zabrinutost da bi u toj situaciji postojala mogućnost da se donor sperme optereti plaćanjem troškova odgajanja deteta začetog upotrebom njegovih gameta (vidi *Reproductive Technology and the Procreation Rights of the Unmarried* 1985; Smith and Iraola 1992). Uzimajući u obzir dosadašnju praksu i visok stepen funkcionalnosti ugovora o kolaborativnoj reprodukciji, zagovornici prokreativne slobode smatraju da navedena bojazan nema utemeljenje, kao i da bi mogućnost opterećenja donora

sperme izdržavanjem dece nastale upotrebom njihovih gameta dovela do redukovanja broja donora sperme i smanjila mogućnost za neudate žene da koriste doniranu spermu, ujedno ih primoravajući da koriste spermu koja nije testirana na infektivne bolesti (vidi Robertson 1994: 128).

Kada je reč o postupku donacija jajne ćelije koja će biti oplodena spermom supruga/partnera neplodne žene u koju će se implantirati nastali embrion i koja će izneti trudnoću, oba predviđena roditelja imaju biološku vezu sa detetom, dok kod supruga/partnera postoji i genetska veza sa potomkom. Uobičajeno je da donorka jajne ćelije ne preuzima bilo kakva prava ili obaveze koja se tiču odgajanja deteta nastalog upotrebom njenih gameta, dok se par obavezuje na preuzimanje svih prava i obaveza odgoja. Ukoliko bi se donorke jajnih ćelija mimo sopstvene volje opteretile obavezama odgoja dece nastale upotrebom njihovih gameta, ta praksa bi u velikoj meri dovela do smanjenja broja donorki jajnih ćelija i na taj način smanjila mogućnost neplodnih parova da koriste metode kolaborativne reprodukcije u cilju formiranja porodice (Robertson 1994: 129; vidi i Keane 1992: 271-272).

Bračni ili vanbračni parovi koji žele da se ostvare u ulozi roditelja, a ne mogu da proizvedu jajnu ćeliju i spermu, mogu da formiraju porodicu uz pomoć doniranog embriona koji se postavlja u matericu žene/partnerke koja iznosi trudnoću. U osnovi dolazi do kombinovanja donirane jajne ćelije i donirane sperme čije spajanje rezultuje stvaranjem embriona. U ovom slučaju žena/partnerka ima gestacionu, ali ne i genetsku vezu sa detetom, dok kod muža/partnera ne postoji genetska veza sa detetom. Iako kod oba partnera ne dolazi do reprodukcije u striktno genetskom smislu, Robertson napominje da gestacija sa namerom žene i njenog partnera/muža da odgajaju dete zaslužuje poštovanje kao jedan od aspekata prokreativne slobode (Robertson 1994: 130, 1996a: 922-923). Takođe ističe da s obzirom na to da u slučaju ugovora koji odriču pojedinačno donorima sperme i jajne ćelije pravo na odgoj deteta, ne postoji adekvatan razlog zašto bi kombinovanje donacija gameta u formi embriona imalo drugačiji ishod.

U slučaju ugovora o surogat materinstvu koji ne predviđaju učešće surogat majke u odgajanju deteta, surogat majka se obavezuje da nakon rođenja deteta preda dete paru koji ju je angažovao za iznošenje trudnoće. Uopšteno posmatrano, ovi ugovori imaju veću snagu kada je u pitanju situacija gestacionog surogatstva, iz razloga što u tom slučaju ne postoji genetska veza između surogat majke i deteta (vidi Hartouni 1997: 85-88; up. Fox 1988, 1993). Robertson navodi da ukoliko dođe do konflikta interesa između surogat majke i para koji ju je angažovao za iznošenje trudnoće nije jasno zašto bi razočaranje ili gubitak koji proživljava surogat majka zbog činjenice da mora da se odrekne deteta (kao što je svojevlasno izrekla

ugovorom), trebalo da ima prednost u odnosu na gubitak sa kojim se suočava par ukoliko surogat majka insistira na zadržavanju roditeljskih prava (Robertson 1994: 131; vidi i Shultz 1990: 377; Keane 1992: 272). Takođe napominje da parovi koji angažuju surogat majku ulažu mnogo vremena, energije i emocija kako bi se ostvarili u ulozi roditelja, oslanjajući se na pretpostavljeno poštovanje ugovora od strane surogat majke. Iako se trudnoća dominantno posmatra u kontekstu biološkog i fiziološkog procesa nošenja deteta u materici, ono što se u kontekstu surogat aranžmana previđa jeste činjenica da predviđeni socijalni roditelji deteta takođe doživljavaju trudnoću u kontekstu „očekivanja deteta“ (van Niekerk and van Zyl 1995: 347). Time se naglašava da reprodukcija nije isključivo fizički rad ili biohemijsko stanje, već predstavlja i društveni i psihološki proces tokom kojeg dolazi do vezivanja za fetus u iščekivanju njegovog rođenja. Na taj način se muškarac i žena koji angažuju surogat majku za iznošenje trudnoće smatraju „trudnim“ (van Niekerk and van Zyl 1995: 248), a uskraćivanje njihovog prava na odgoj deteta značilo bi uskraćivanje legitimnosti njihove perspektive trudnoće.

Zagovornici prokreativne slobode smatraju da je finansijska nadoknada surogat majkama za iznošenje trudnoće neophodna kako bi neplodni parovi mogli da koriste ovaj metod kolaborativne reprodukcije. Takođe naglašavaju da je otpor komercijalnom surogatstvu posledica kulturnog otpora stapanja simboličke vrednosti porodice sa svetom poslovanja i trgovine (Dolgin, navedeno prema Ragoné 1996: 357). Iako su surogat majke obično vođene različitim motivacijama (vidi Ragoné 1996; Levine 2003) pretpostavlja se da će samo mali broj njih u okviru srodničke surogacije pristati na iznošenje trudnoće i rađanje bez novčane nadoknade.⁸⁹ Robertson ističe da je zabrana isplata surogat majkama za iznošenje trudnoće

⁸⁹ Rezultati istraživanja motivacija žena koje su se opredelile za surogatstvo (Ragoné 1996; Levine 2003; Levine 2008; Robertson 1994; Parker, navedeno prema Ragoné 1996) gotovo uniformno su potvrdili tri njihove izvorne motivacije - želju da pomognu neplodnom paru da zasnuje porodicu, finansijsku dobit i ljubav prema trudnoći u smislu uživanja u samom činu trudnoće. Zanimljivo je spomenuti da je Helena Ragoné (vidi Ragoné 1996) sprovodeći istraživanje na temu surogatstva u okviru kojeg je intervjuisala 28 surogat majki i pratila njihove interakcije sa članovima porodice i medicinskim osobljem, došla do podataka da surogat majke veoma retko troše novac od usluge surogatstva na sebe. Osnovni razlog ovakvog postupanja surogat majki potiče od činjenice da one mahom percipiraju novac kao nagradu za svoju porodicu – naročito muža, koji mora biti spreman na mnoštvo kompromisa predviđenih ugovorom o surogatstvu. Jedan od tih kompromisa jeste potpisivanje saglasnosti o obavezi uzdržavanja od seksualnog odnosa sa svojom suprugom od trenutka početka procesa oplodnje surogat majke do potvrde trudnoće (što je period koji traje u proseku od tri do četiri meseca, ali može potrajati i do godinu dana). Tim činom on se odriče i seksualnih i prokreativnih veza sa svojom suprugom, što se shvata kao podrška odluci supruge da začne i nosi dete drugog čoveka (Ragoné 1996: 355). Podaci iz drugih istraživanja na temu surogatstva (vidi Levine 2003; Anleu 1990; Annas 2005) ukazali su na to da surogat majke često obezvređuju isplaćen novac, tvrdeći da je nedovoljan kao kompenzacija za devet meseci trudnoće. Ovo obezvređivanje ima nekoliko funkcija. Ukazivanjem na beznačajnost novčane nadoknade isplaćenje za trudnoću, surogat majke izražavaju rasprostranjeno kulturno uverenje da su deca „neprocenjiva“ i „dar“ i da se ne mogu platiti novcem. Još od Mosovog pionirskog rada na temu darivanja (Mauss 1950/2002) istaknuto je da značaj poklanjanja dara leži u tome što se njime izražava, potvrđuje ili stvara društvena veza između partnera u razmeni, čime učesnici postaju deo posebne veze zasnovane na poverenju, solidarnosti i međusobnoj pomoći.

licemerna iz razloga što postoji mnogo manje prigovora na finansijske isplate za doniranje gameta, doktora i pravnika koji ugovaraju usluge surogatstva, a čiji angažman se ne može porediti sa sveukupnim reproduktivnim doprinosom surogat majke (Robertson 1994: 141). U duhu prokreativne slobode, on smatra da bi zabrana isplata surogat majkama značajno smanjila broj surogat majki, čime bi došlo do ugrožavanja prokreativne slobode neplodnih parova iz razloga što bi bili sprečeni da koriste ovaj vid kolaborativne usluge u cilju stvaranja potomstva.

Iako se većina ugovora o kolaborativnoj reprodukciji sačini na način koji donorima gameta i surogat majci uskraćuje prava i obaveze odgoja nastalog deteta, u pojedinim slučajevima se ugovorom predviđa određeni vid njihovog učešća u odgojnim aktivnostima, najčešće u vidu zajedničkog ili ograničenog starateljstva, poseta ili izdržavanja deteta. U slučaju kada donori gameta ili surogat majka žele da izbegnu obavezu odgajanja deteta koju su dobrovoljno preuzeli sklapanjem ugovora, ili u slučaju kada bračni ili vanbračni par koji je koristio uslugu donacije gameta ili surogatstva želi da uskrati donoru gameta ili surogat majci ulogu koja im je namenjena u odgoju deteta, princip prokreativne slobode nalaže sprovođenje ugovora (Robertson 1996a: 926-927). Nepoštovanje ugovora odvratio bi one koji žele da učestvuju u kolaborativnoj reprodukciji od te namere usled pravne neizvesnosti u vezi sa sprovođenjem ugovorenih odluka.

3.1.2. Kritika koncepta prokreativne slobode

Koncept prokreativne slobode našao se na udaru brojnih kritika. Pristalice kolektivizma odbacile su „atomistički individualizam“ svojstven Robertsonovoj viziji prokreativne slobode u korist kolektivne odgovornosti i razmišljanja o opštem dobru u vezi sa pitanjima reprodukcije (McHale 1996). Pojedini teoretičari (vidi Garrison 2000: 859) istakli su da je koncept prokreativne slobode utemeljen na pravnom okviru koji je od male koristi pri kreiranju primenljivog zakonskog sistema koji bi imao sluha za čitav niz javnih i privatnih interesa.

Surogat majke shvataju da stvaraju stanje trajne solidarnosti između sebe i parova. Stoga, kada surogat majke postavljaju „jednačinu“ kao onu u kojoj se nudi dar, ta tema služi kao protivteža poslovnom aspektu aranžmana i kao podsetnik za njih i par koji ih angažuje da jedna od simbolički centralnih funkcija novca – „otklanjanje ličnog elementa iz ljudskih veza putem njegove indiferentne i objektivne prirode“ (Simmel 1978/2011: 321) – može biti nedovoljna da ukloni određene vrste veza, kao i da se relacioni element može i dalje javiti uprkos novčanoj razmeni. Uopšteno posmatrano, koncepcija „deteta kao dara“ ili pružanja „dara života“ u vidu deteta je najprihvaćenija kao razlog upuštanja u surogatstvo (Ragoné 1996: 355-356). Brojni programi surogatstva upotrebljavaju retoriku „dara“ kako bi privukli što veći broj surogat majki. O tome svedoči i uspeh jednog od najvećih programa za surogatstvo koji je promenivši svoj reklamni slogan iz „pomozite neplodnom paru“ u „poklonite dar života“ značajno povećao obim odziva surogat majki (Ragoné 1996: 355).

Većina kritika koncepta prokreativne slobode ticala se njenog utemeljenja kao negativnog prava (vidi Mills 2006; Roberts 1995; Murray 1996, 2002, 2003, 2007; McHale 1996), oštro odvojenog od problematike javnog finansiranja usluga u domenu reprodukcije. U tom kontekstu nagovešteno je da ostvarenje prokreativne slobode koje se temelji isključivo na zahtevu neuskraćivanja reproduktivne autonomije nije lako izvodljivo iz razloga što pravo na pristup asistiranoj reprodukciji zahteva kooperaciju medicinskih i drugih eksperata kako bi se obezbedio uspeh „reproduktivnog projekta“ (Mills 2006: 38-39). Takođe je apelovano na ustoličenje prokreativne slobode kao pozitivnog prava koje ne nalaže samo njeno poštovanje, već i njenu promociju, odnosno obavezu drugih da asistiraju u ukupnom ostvarivanju bitnih vrednosti prokreativne slobode (Mills 2006: 40).

Teoretičarka prava Doroti Roberts (Roberts 1995) iskazala je veliku podozrivost prema individualnoj autonomiji kao temeljnoj odrednici prokreativne slobode, smatrajući da se ona realizuje na uštrb socijalne pravde i time podupire društvene hijerarhije (Roberts 1995: 1016). Ona podseća da Robertsonovo razumevanje slobode kao garancije državne neutralnosti, kao one koja se može ograničiti samo ako nanosi opipljivu štetu i kao negativnog prava, govori u prilog njegovog ignorisanja pitanja socijalne pravde. U tom kontekstu kritikuje tendenciju Robertsona ka tolerisanju „nepravednih društvenih ugovora“ (Roberts 1995: 1006) i ignorisanju problematike društvenih nejednakosti, značaja rase, klase i roda pri ostvarivanju reproduktivnih prava, usled čega njegova vizija prokreativne slobode uglavnom obuhvata reproduktivne opcije bogatih i privilegovanih osoba koje se uklapaju u norme nuklearne porodice (Roberts 1995: 1008). Iako uopšteno podržava njegovo „veličanje“ prednosti liberalizma u vidu individualne autonomije naspram totalitarnih i kolektivističkih režima, ističe neuspeh liberalizma da ispuni obećanje slobode za sve građane. U tom kontekstu opisuje svoje neslaganje sa Robertsonom koristeći metaforu „polupune ili poluprazne čaše“ (Roberts 1995: 1008). Roberts takođe ističe neadekvatnost Robertsonove i Harisove teze o opipljivoj, nesimboličkoj šteti kao jedinog opravdanog argumenta za državnu intervenciju u oblasti asistirane reprodukcije, smatrajući da su obezvređili brojna pitanja i dileme u oblasti etike asistirane reprodukcije, diskreditujući ih kao simboličke ili deontološke (Roberts 1995: 1012). Dodatno, tvrdi da distinkcija između neutralne evaluacije značaja prokreativne slobode i moralističkih gledišta koja su odbačena kao osnov za ograničavanje prokreativnog izbora ne podleže detaljnoj analizi iz razloga što „Robertsonovo razumevanje prokreacije takođe odražava određen sporan stav o reprodukciji“ (Roberts 1995: 1010). Konkretno, Roberts smatra da stavovi pojedinih teoretičara o značaju gestacije za iskustvo majčinstva, kao i viđenje prakse surogatstva kao one koja pretvara žene i decu u robu (vidi Radin 1987, 1996,

2001; Krimmel 1983, 1984, 1992; Wertheimer 1992; van Zyl and van Niekerk 2000; Handwerker 2003) nije ništa više moralističko od Robertsonove valorizacije reproduktivnog izbora. U tom kontekstu smatra da antikomodifikacioni stavovi na temu asistiranje reprodukcije zaslužuju istovetno poštovanje, iz razloga što su u istoj meri lični i subjektivni kao i stavovi samog Robertsona.

Robertson je okarakterisao kritiku prokreativne slobode Doroti Roberts kao jasan primer „pravnog rata“ (Robertson 1995: 1023). On ističe da ona nevešto pokušava da skrene pažnju na to da se naglašavanjem negativnih prava umanjuju prava siromašnih, koji, kao posledica toga, postaju još siromašniji, ali ne uspeva da pokaže zašto do toga dolazi (Robertson 1995: 1030), kao i da pogrešno zaključuje da analiza prokreativnih prava kao negativnih sprečava priznanje pozitivnih prava na prokreaciju. Komentarišući način na koji kritikuje primenu prenatalnih ugovora o surogatstvu, Robertson ističe da ih ona krajnje neadekvatno posmatra kao instrument patrijarhalne opresije, kao i da preuveličava finansijske i društvene pritiske koji utiču na nepovoljni status surogat majke unutar samih ugovora o surogatstvu. On navodi da su takve optužbe puke generalizacije i izraz licemerja iz razloga što kritičari ugovora o surogatstvu odobravaju ugovore koji obavezuju donore gameta u pogledu prava i obaveza koja se tiču odgajanja potomaka (Robertson 1995: 1031). Samim tim, ako se primena sporazuma o odbacivanju roditeljskih prava i obaveza donora gameta i donora embriona smatra prihvatljivim, „Roberts bi trebalo da pokaže na koji način se surogatstvo razlikuje“ (Robertson 1995: 1031). Takođe ističe da ukoliko Roberts ne zastupa striktno deontološki stav zasnovan na odstupanju surogat majke od bračne, koitalne reprodukcije, u tom slučaju gradi konsekvencijalističku tvrdnju koju bi trebalo preciznije da artikuliše i potkrepí činjenicama. Robertson insistira na tome da projekat liberalizma ne treba napustiti čak i u slučaju nerešenih pitanja socijalne i distributivne pravde, iz razloga što je „lakše napuniti čašu koja je do pola puna, nego onu koja je prazna“ (Robertson 1995: 1032).

Filozof i bioetičar Tomas Marej (Murray 1996, 2002, 2003, 2005, 2007) kritikovao je koncept prokreativne slobode usled ignorisanja vrednosti koje su od vitalnog značaja za porodični život i istakao da se taj koncept oslanja na nedovoljno razvijenu i nezadovoljavajuću ideju o ljudskom razvoju i blagostanju (Murray 2002: 41). U tom kontekstu on ističe da je prokreativna sloboda neadekvatan okvir za razmišljanje o odnosu roditelja i dece, kao i da ga odlikuje gotovo potpuni nedostatak interesa i brige za decu koja nastaju putem kolaborativne reprodukcije (Murray 1996, 2007; vidi i Peters 2004). Želeći da istakne problematične aspekte koncepta prokreativne slobode, Marej se poziva na jedan od kontroverznijih primera reproduktivnog izbora. On navodi primer para koji je začeo dete

putem *in vitro* oplodnje i odabrao kompatibilan embrion kako bi poslužio kao davalac koštane srži za postojeće dete tog para koje boluje od leukemije (Murray 2002: 44). Marej napominje da temeljna načela prokreativne slobode nalažu da u ovom kao i u drugim kontroverznim slučajevima treba ignorisati razloge ili motivacije koji stoje u pozadini autonomnih reproduktivnih odluka. Pri bilo kojoj dilemi u vezi sa pitanjima reprodukcije, prokreativna sloboda diktira analizu u dva koraka: „da li je izbor autentični izraz autonomije budućih roditelja?“ kao i „da li bi za dete bilo bolje da se nikada nije rodilo?“ (Murray 2002: 45). Ukoliko su odgovori na ova pitanja redom „da“ i „ne“ prokreativna sloboda „daje svoj blagoslov“ (Murray 2002: 45). Marej pojašnjava da ne veruje da zagovornici prokreativne slobode prihvataju ideju prenatalnog sakaćenja, već da je ovim primerom želeo da istakne da konceptualni okvir prokreativne slobode ne osigurava adekvatan etički okvir za problematizaciju ovakvog i sličnih postupaka (vidi i Murray 2005: 239; Savulescu and Kahane 2009: 279-280). On ističe da prokreativna sloboda dozvoljava individuama „praktično bilo koja reproduktivna sredstva za praktično bilo koji cilj, ne zabranjujući niti osuđujući gotovo ništa“ (Murray 2002: 42), usled čega svodi „moralni univerzum“ na nekoliko vrednosti, tačnije, na autonomni izbor i ličnu kontrolu (Murray 1996: 17-19). Stoga se zalaže za analitički okvir reproduktivnih prava koji se zasniva na moralnom značaju odnosa roditelja i dece i uvažavanju vrednosti koje su u središtu tog odnosa. Ne želeći da romantizuje porodicu, ističe da su vrednosti kao što su ljubav, odanost, intimnost, vernost, prihvatanje i opraštanje ključne za funkcionisanje porodice i neophodne kako bi deca odrasla u kompetentne, osećajne i emocionalno stabilne individue (Murray 2002: 43, 1996: 36). Time apeluje na pristup koji će pažljivo razmatrati i integrisati u svoje okvire vrednosti koje su najvažnije i najrasprostranjenije na temu toga šta čini dobar život za decu, žene i muškarce (Murray 2002: 45).

U odgovoru na Marejevu kritiku, Robertson (vidi Robertson 2003) tvrdi da se ona zasniva na pogrešnom poimanju koncepta prokreativne slobode, kao i da „do sada niko nije tvrdio, kao što to čini Marej, da prokreativna sloboda definiše čitav univerzum toga šta je moralno važno kada su u pitanju porodica, roditelji i deca“ (Robertson 2003: 4). Sa druge strane, Marej (vidi Murray 2003) navodi da bi voleo da se radi samo o „zameni teza“, ali da je Robertsonov koncept pre „voz bez kočnica koji velikom brzinom gura industriju za lečenje neplodnosti u ko zna kom pravcu“ (Murray 2003: 5). Bez „funkcionalnih kočnica“ koje Robertson smatra čisto simboličkim pitanjima koja ne smeju da remete koncept prokreativne slobode, on predstavlja krajnje opasan poduhvat (vidi i Murray 2005). Prema Mareju problem nije u tome što su vrednosti koje Robertson ističe same po sebi pogrešne, već u tome što ne

može da pronade način da ozbiljno shvati bilo koje druge vrednosti i interese (Murray 2003: 5; vidi i Steinbock and McClamrock 1994).

Robertsonovo odobravanje prakse posthumne reprodukcije takođe je podvrgnuto oštroj kritici. Ova praksa je od strane pojedinih teoretičara (vidi Landau, navedeno prema *Controversy over Posthumous Conception of Children* 2000: 173) opisana kao „planirano sirotanstvo“ koje smešta decu u izuzetno nepovoljan položaj prisiljavajući ih da se izbore sa činjenicom da nikada neće biti u prilici da upoznaju jednog ili oba svoja roditelja. Takođe je istaknuto da posthumna reprodukcija treba da bude zabranjena iz razloga što krši principe ljudskog dostojanstva, ljudskog blagostanja, slobode i pravde (*Controversy over Posthumous Conception of Children* 2000: 173).

Filozof i bioetičar Boni Stajnbok napominje da „konture prokreativne slobode ostaju nejasne“ (Steinbock 1994: 15). Konkretno, Stajnbok problematizuje Robertsonovo utemeljenje prokreativne slobode kao slobode pojedinca da se odluči ili ne odluči na reprodukciju u genetskom i/ili gestacionom smislu. Ona smatra da ukoliko prokreativna sloboda podrazumeva puku genetsku replikaciju, onda svako sposoban za reprodukciju ima pravo na istu. Međutim, ono što se previđa jeste da genetska replikacija nije jedina osnova za pravo na reprodukciju, niti je najvažniji deo tog prava. Prokreacija je značajan interes svake individue primarno iz razloga što je uobičajen način formiranja porodice, odnosno rađanja dece koju će osoba odgajati (Steinbock 1994: 15). Genetska replikacija koja nije u vezi sa odgajanjem dece može biti interes nekih ljudi, ali prema Stajnbok to nije interes koji društvo treba da štiti. Argument Stajnbokove svodi se na stav da individue kojima nedostaje kapacitet potreban za socijalno roditeljstvo, kao u slučaju mentalno zaostalih osoba, nemaju interes za reprodukciju (Steinbock 1994: 15). Time mere koje brane njihovo pravo na prokreaciju ne služe njihovim interesima niti štite njihova prava. Stajnbok takođe smatra da se „klasična“ koncepcija prokreativne slobode predominantno zasniva na pravima i interesima potencijalnih roditelja, ne obraćajući dovoljno pažnje na interese dece nastale u kolaborativnoj reprodukciji (Steinbock 1992/2011). Ovo je delimično iz razloga što sintagma „prokreativna sloboda“ sugeriše da je sve ono što je bitno jeste sloboda ljudi da načine sopstvenu odluku o reprodukciji (vidi i Savulescu and Kahane 2009: 290). U tom smislu smatra da sintagmu prokreativna sloboda treba preimenovati u sintagmu „prokreativna odgovornost“ ili „roditeljska odgovornost“ koja bi ograničila prokreativnu slobodu na odgovorne i odbranljive izbore (Steinbock and McClamrock 1994: 15-17).

Filozof Onora O'Neil (O'Neill 2002/2004) odbacuje ideju o zaštiti reprodukcije na temelju prava samoekspresije i kao oblasti života u kojoj se izražavaju najintimniji lični izbori

(O'Neill 2002/2004: 61). Ona ne negira da je reprodukcija veoma bitna za ljude, ali smatra da nikada ne može biti opravdana isključivo na temelju izražavanja individualne autonomije. Kako navodi, adekvatna budućnost dece zahteva da se osiguraju uslovi koji garantuju da rođenje svakog deteta neće biti samo puka ekspresija individue koja se reprodukuje, već ekspresija individue koja će biti prisutna, aktivna i odgovorna za detetov život (O'Neill 2002/2004: 62). Stajnbok smatra da je O'Neil svakako u pravu kada napominje da ključna vrednost reprodukcije leži u brizi i odgoju dece, ali da to ne negira značaj individualnog reproduktivnog izbora. Taj izbor bi svakako trebalo da bude zaštićen iz razloga što zauzima centralno mesto u životu svakog pojedinca (Steinbock 1992/2011: 207).

Pojedini teoretičari (vidi Tomlinson 1984; Peters 2004) istakli su da konceptu prokreativne slobode nedostaje „kompleksnost u pogledu opsega regulative kada je u pitanju zaštita interesa dece začete putem surogatstva“. U tom kontekstu navodi se da bi dodeljivanje prava i obaveza nad decom nastalom putem surogatstva trebalo da počiva na „psihologiji roditeljstva“ (Tomlinson 1984: 42). Ujedno su predlagane mere koje se koriste prilikom postupka usvajanja, kojima bi starateljstvo nad decom rođenom putem surogatstva bilo uslovno sve dok socijalni radnik ne potvrdi da dete odgajaju stabilni i odgovorni roditelji (Tomlinson 1984: 43).

Brojni teoretičari (Anderson 1990; Fox 1993; Petchesky 1995; Shanley 1993, 2001; Tieu 2009; Briggs 2010) kritikovali su ideju o obavezi sprovođenja prenatalnog ugovora o surogatstvu. U tom kontekstu ističu da „osećaj sopstva surogat majke može tako značajno da se promeni u toku trudnoće da bi poštovanje ugovora predstavljalo nasilje prema tom sopstvu“ (Shanley 2001: 116, 1993: 629). Takođe je kritikovano stanovište prema kojem su surogat majke koje promene odluku u vezi sa predajom deteta iracionalne, nerazumne i hirivite, ukazivanjem da takav stav ignoriše činjenicu da je surogat majka mesecima bila *u vezi* sa ljudskim bićem u razvoju (Anderson 1990: 82; Shanley 1993: 626). Jedna od predloženih mera rešavanja sporova o starateljstvu u slučaju kada surogat majka promeni odluku o odricanju od deteta jeste upućivanje na standard „u najboljem interesu deteta“ kao čvrsto utvrđen element porodičnog prava (Garrison 2000). Prednost ovog standarda leži u činjenici da on smešta dete u središte analize i dozvoljava (tačnije, poziva na) konkretizovane presude u svetlu specifičnih činjenica o situaciji datog deteta, vodeći računa o najadekvatnijem načinu na koji se njegove fizičke i psihološke potrebe mogu zadovoljiti (Garrison 2000: 892-894). Pojedini teoretičari (vidi Woodhouse 1993) smatraju da standard „u najboljem interesu deteta“ ne uspeva da ispuni očekivanja iz razloga što uverenja ili predrasude sudije mogu uticati na njegovu procenu detetovih potreba. Iz tog razloga je

predlagana zamena navedenog standarda „generističkom perspektivom“ (vidi Woodhouse 1993: 1814). Prema generističkom pristupu, roditeljski status se ne dodeljuje na osnovu genetske veze, namere i/ili obavljanja određenih aktivnosti, već na osnovu brige o potrebama deteta, dok se roditeljstvo definiše kao ispunjavanje detetovih potreba i kao „nadzor, a ne vlasništvo“ (Woodhouse 1993: 1755).

3.2. Antikomodifikaciona doktrina u oblasti asistirane reprodukcije

Uopšteno posmatrano, antikomodifikaciona doktrina u oblasti asistirane reprodukcije oslanja se na tvrdnju da su kapacitet osoba za reprodukciju i njena seksualnost u neraskidivoj vezi sa koncepcijom ljudske ličnosti i njenim integritetom, usled čega ne treba da podležu tržišnim transakcijama (Garrison 2000: 867). Unutar ove doktrine moguće je razlikovati više interpretativnih pristupa komodifikaciji reproduktivnih kapaciteta i komercijalizaciji reproduktivnog tela i njegovih delova (vidi Krimmel 1983, 1984, 1992; Kass 1971, 1985; Tieu 2009; Radin 1987, 1996, 2001; Shannon 2001; Shanley 1993, 2001, 2002). Ovi pristupi mogu se opisati kao „tvrđi“ ili „fleksibilni“ u zavisnosti od toga da li propagiraju potpunu antikomodifikaciju (Krimmel 1983, 1984, 1992; Kass 1971, 1985) ili dozvoljavaju određeni vid komodifikacije i komercijalizacije reproduktivnih kapaciteta osoba (Radin 1987, 1996, 2001; Shannon 2001; Shanley 1993, 2001, 2002; Tong 1992; Twine 2011; Tieu 2009; Andrews and Nelkin 1998; Martin 2010).

3.2.1. Antikomodifikacioni pristup surogat materinstvu

Među brojnim zagovornicima antikomodifikacionog pristupa surogatstvu izdvajaju se teoretičari prava Margaret Džejn Radin (Radin 1982, 1987, 1988, 1993a, 1993b, 1996, 2001) i Herbert Krimel (Krimmel 1983, 1984, 1992). Analiza komodifikacije surogat materinstva Margaret Džejn Radin ocenjena je kao jedan od „najopsežnijih i najkoherentnijih prikaza i kritika komercijalnog aspekta tehnološkog začeća“ (Garrison 2000: 868; Beyleveld 1997: 315). Njen prvi rad na ovu temu pod nazivom „Tržištem neotuđivo“ (Radin 1987) kasnije je poslužio kao „temelj“ njene knjige *Sporna roba: problem sa trgovinom seksom, decom, delovima tela i drugim stvarima* (Radin 1996) u kojoj je proširila ranije iznete antikomodifikacione argumente. Radovi Herberta Krimela (Krimmel 1983, 1984, 1992) inicirali su promenu perspektive pri analizi surogatstva, skretanjem pažnje sa užeg fokusa komercijalnog aspekta ove prakse na analizu surogat materinstva iz perspektive deteta i motivacije surogat majki.

Srž stanovišta Margaret Radin čini kritika savremenog trenda sve veće upotrebe tržišnih modela i tržišne retorike u poimanju i ophođenju prema ličnosti, stvarima, procesima i pri oblikovanju zakona. Ovaj proces naziva „komodifikacijom“ koja u najširem smislu podrazumeva ne samo stvarnu kupovinu i prodaju određene stvari (komodifikaciju u užem smislu), već i sagledavanje interakcija u kontekstu trgovinskih transakcija i posmatranje stvari u kontekstu tržišne retorike (Radin 1987: 1859).⁹⁰ Radin posebno kritikuje tržišnu retoriku imajući na umu da „koncepti i jezik uveliko determinišu način na koji posmatramo stvari i doživljavamo sami sebe“ (Radin 1987: 1861). Ona ističe da se unutar tržišne retorike telesni integritet i telesni atributi posmatraju kao zamenljivi objekti koji imaju monetarni ekvivalent. Na ovaj način univerzalna tržišna retorika transformiše svet konkretnih osoba čija se jedinstvenost i individualnost izražav putem posebnih ličnih atributa, u svet bestelesnih, zamenljivih bića bez osobina, koja poseduju bogatstvo otuđivih, odvojivih „objekata“ (Radin 1996: 13). U kontekstu takve retorike, reproduktivni kapacitet osobe posmatra se kao retka roba za kojom postoji visoka potražnja. Radin napominje da univerzalna tržišna retorika škodi koncepciji ljudskog blagostanja iz razloga što promoviše neadekvatno poimanje individualne slobode. Unutar tržišne retorike sloboda i autonomija se posmatraju kroz mogućnost individualne kontrole nad uvećanjem sopstvenog dobitka, putem prodaje i kupovine komodifikovanih objekata (Radin 1996: 56). Radin kritikuje takvu koncepciju slobode, napominjući da sloboda ne podrazumeva dozvolu vršenja svih mogućih tržišnih transakcija niti kupovinu i prodaju svake stvari i zaključuje da bi usled štetnosti tržišne retorike po poimanje prirode stvari i ličnosti trebalo ograničiti ovakvu vrstu govora (Radin 1987: 1912). Takođe skreće pažnju na svojevrсну licemernost koja se ogleda u tome da savremeni

⁹⁰ Radin posvećuje posebnu pažnju analizi dominantnih stanovišta na temu komodifikacije (Radin 1987, 1996, 2001). Prema stanovištu univerzalne komodifikacije, bilo šta što su neki ljudi spremni da prodaju, a drugi da kupe, u principu može i treba da bude predmet razmene u slobodnoj trgovini (Radin 1987: 1857). U kontekstu ovog stanovišta na slobodu se gleda kao na negativno pravo (Radin 1987: 1898), odnosno, kao na mogućnost da se na slobodnom tržištu trguje svime, u uslovima odsustva paternalizma. Radin ističe da je univerzalna komodifikacija „karikatura“ (Radin 1987: 1862), ali napominje da se pojedini ekonomski analitičari (vidi Landes and Posner 1978) veoma približavaju prihvatanju njenih načela. Stanovište univerzalne antikomodifikacije odbacuje temeljne principe univerzalne komodifikacije kao one koji doprinose „inferiornom načinu života“, međuljudskom otuđenju i otuđenju pojedinaca od samih sebe (Radin 1987: 1871-1973). Radin zastupa stanovište „tržišnog pluralizma“ (Radin 1987: 1858) koje pomiruje određene karakteristike stanovišta univerzalne komodifikacije i univerzalne antikomodifikacije. Konkretno, ona odbija univerzalnu antikomodifikaciju, ali koristi nekoliko njenih ključnih tačaka kako bi ograničila univerzalnu komodifikaciju. Te tačke uključuju prepoznavanje značaja tržišne retorike za predstavu o samim stvarima, kao i odbacivanje slobode kao negativnog prava. Radin se zalaže za usvajanje pozitivnog stava o slobodi koji uključuje odgovarajući samorazvoj zasnovan na kontekstualnosti ličnosti (Radin 1996: 56; 1987: 1902). Kontekstualnost implicira da su fizički i socijalni konteksti od integralne važnosti za individuaciju i samorazvoj. Odnos između ličnosti i konteksta zahteva pozitivnu posvećenost aktivnostima koje stvaraju i održavaju određene kontekste okoline i zajednice, koji su u prednosti u odnosu na nečije trenutne želje ili izbore.

društveni kritičari prihvataju neophodnost kontrolisanja komercijalnog tržišta, dok u isto vreme nemaju problem sa „nesputanošću“ na „tržišta ideja“ (Radin 1996).

Radin ističe da se adekvatna koncepcija ljudske ličnosti ne može održati ako se određeni aspekti života tretiraju kao da su podložni određivanju cene, kupovini i prodaji. U tom kontekstu uvodi sintagmu „tržištem neotuđivo“ (vidi Radin 1987) koja implicira da se određene stvari ne mogu prodati, odnosno da ne podležu tržišnim transakcijama (Radin 1987: 1849-1850). U cilju objašnjenja kriterijuma koji (se) upotrebljava za razlikovanje stvari koje podležu, odnosno ne podležu tržišnim mehanizmima, Radin uvodi razliku između ličnog i zamenljivog vlasništva (Radin 1982, 1993a). Lično vlasništvo je ono koje se identifikuje sa osobom, kao i sa njenom sopstvenom konstitucijom i samorazvojem u kontekstu njenog okruženja (Radin 1982: 960). Ona ističe da se lično vlasništvo ne može otuđiti niti zameniti novcem ili drugim stvarima bez nanošenja štete samoj ličnosti. Transfer ličnog vlasništva koje nije na prodaju ipak se može izvršiti na drugi način, u vidu poklona, odnosno darivanja (Radin 1987: 1986). Prepustiti nešto nekome u vidu poklona znači pokloniti mu deo sebe i takva „razmena“ naglašava međusobne odnose pojedinaca i altruističku motivaciju, za razliku od komodifikacije koja doprinosi bezličnosti i otuđenosti interakcija (Shannon 2001: 299).⁹¹ Sa druge strane, vlasništvo je zamenljivo kada nedostaje lična povezanost. Time se zamenljive stvari komodifikuju i trgovati njima je ekvivalentno trgovini novcem.⁹² Međutim, sama Radin priznaje da ne postoji nikakav algoritam niti apstraktna formula za precizno utvrđivanje spektra ličnog vlasništva (vidi Radin 1993b: 411). Ono što ličnu identifikaciju sa nečim čini opravdanom jeste odgovarajuća veza sa koncepcijom ljudskog blagostanja (Radin 1993a: 2-3). Konkretno, Radin smatra da ovakva identifikacija treba da počiva na tri glavna aspekta ličnosti - slobodi, identitetu i kontekstualnosti (Radin 1987: 1919).⁹³ Takođe napominje da pri

⁹¹ Pri objašnjenju zašto je bitno zabraniti prodaju određenih stvari kako bi se sačuvala altruistička motivacija za one koji žele da poklone tu stvar, Radin navodi da u režimu u kojem postoje isključivo pokloni, poklon donora nije monetizovan, dok u sistemu koji dozvoljava i poklone i prodaju ima tržišnu vrednost. Samim tim, tržišna vrednost umanjuje altruizam i odvraća ljude od poklanjanja, iz razloga što je poklon prema ovom argumentu ekvivalentan davanju 50 dolara za npr. pola litre krvi strancu, a ne „poklanjanju“ života ili zdravlja (Radin 1987).

⁹² Radin ističe da pravljenje razlike između zamenljivog i ličnog vlasništva ima za cilj razlikovanje stvari koje su zaista „predmeti“ u smislu da se nalaze „izvan“ osobe i koje nemaju uticaj na ličnu konstituciju, od stvari koje su u najmanju ruku „unutar“ osobe i deo njene ličnosti. Tradicionalna podela na subjekat i objekat čini ideju ličnog vlasništva teško razumljivom. Takođe, pravljenje paralele između telesnog integriteta i ličnog vlasništva može ponovo uvesti predlog koji je karakterističan za tržišnu retoriku protiv koje Radin pokušava da se izbori – naime, da je telesni integritet nekako posedovan predmet odvojen od ličnosti, umesto njegovog posmatranja kao nerazdvojivog atributa ličnosti (Radin 1993a).

⁹³ Aspekt slobode ličnosti zasniva se na volji ili mogućnosti slobodnog izbora. Aspekt identiteta ličnosti fokusira se na integritet i kontinuitet pojedinca kao neophodnih za individuaciju, dok se aspekt kontekstualnosti ličnosti odnosi na potrebu samokonstitucije u odnosu na stvari i ljude kojima je pojedinac okružen i na veze sa socijalnim i prirodnim svetom (Radin 1987: 1919-1920).

identifikovanju ličnog vlasništva nije dovoljno primetiti da se mnogo ljudi identifikuje sa određenom vrstom stvari, iz razloga što ta identifikacija može biti ocenjena kao loša po ljude. Kao jedan od primera opravdane vrste lične identifikacije navodi povezanost ljudi sa njihovim domom iz razloga što „ova vrsta odnosa omogućava samokonstituciju u okviru stabilnog okruženja“ (Radin 1987: 1920).

Iako se zalaže za princip „tržišne neotuđivosti“ prema kojem lično vlasništvo, telesni atributi, reproduktivni i seksualni kapaciteti individua kao oni koji su u neraskidivoj vezi sa telesnim integritetom ne podležu tržišnim transakcijama, Radin prepoznaje osobenu problematiku koja „koči“ doslednu i striktnu zabranu komodifikacije na ovom polju. Ovu problematiku opisuje kao „dilemu dvostruke ograničenosti“ (Radin 1987: 1911, 1996: 123-126, 1993b: 417). Naime, Radin napominje da se norma „tržišne neotuđivosti“ mora sagledati u kontekstu „neidealnog sveta“ (Radin 1996: 130-138, 1987: 1903). „Dvostruka ograničenost“ implicira da će u određenim situacijama kratkoročni ekonomski ciljevi biti suprotstavljeni dugoročnim ciljevima (konceptiji ljudskog blagostanja). Kao jedan od primera „dvostruke ograničenosti“ navodi komodifikaciju seksualnosti, opisujući problem koji nastaje u situaciji kada se komodifikacija seksualnosti zabrani, čime se mnoge žene primoravaju da ostanu u okolnostima siromaštva za koje same veruju da su gore od okolnosti prodaje seksualnih usluga (Radin 1987: 1921-1922). Sa druge strane, ukoliko se komodifikacija seksualnosti dozvoli, može doći do ugnjetavanja i eksploatacije žena. U tom smislu izbor je „dvostruko ograničen“. Tomas Šenon (Shannon 2001) takođe uviđa problem „dvostruke ograničenosti“ i navodi da se „ono o čemu Radin hipotetiše u određenoj meri već desilo“ (Shannon 2001: 298). Fokusirajući se na problematiku „dvostruke ograničenosti“ na tržištu transplantacije organa ističe da u okviru tog tržišta siromašni neće biti u mogućnosti da plate organe, dok bogati uopšte neće imati potrebu da prodaju organe (Shannon 2001: 300). Kako navodi, uzimajući u obzir sopstvene životne okolnosti, siromašni mogu napraviti pravi izbor prodajom organa, a bogati (koji kontrolišu pravni sistem) mogu zabraniti prodaju organa samo da ne bi morali da uoče i priznaju situaciju siromašnih. Prema Šanonu, izlaz iz ove „dvostruko ograničene“ situacije leži u prepoznavanju korozivnih efekata atomističkog individualizma i pokušaju ograničenja tržišne retorike (Shannon 2001: 302-303). Slično Šanonu, Suzan Holland (Holland 2001) ukazuje na osoben problem „maskiranja“ tržišne transakcije kao donacije. Konkretno, ona se fokusira na problem komodifikacije embriona i gameta u okviru onoga što opisuje kao „nizvodnu komodifikaciju“ (Holland 2001: 269) pri kojoj embrioni i gameti siromašnih prelaze u ruke bogatih, pri čemu se ova transakcija „maskira“ putem retorike donacije, kako bi se izbegla situacija u kojoj bi se obelodanilo da su siromašni prinuđeni da

prodaju telesna tkiva i da su usled toga podložni eksploataciji. Radin ovu situaciju opisuje kao komercijalizovanu donaciju (Radin 2001: 310).

Uzimajući u obzir realnost „neidealnog sveta“ i nejednaku raspodelu društvene moći, Radin se zalaže za koncept nepotpune komodifikacije (Radin 1996: 102-114; vidi i Shannon 2001: 300; Anderson 1999: 915) kao pragmatično rešenje problema „dvostruke ograničenosti“. Nepotpuna komodifikacija kao delimična „tržišna neotuđivost“ u određenim slučajevima može zameniti potpunu antikomodifikaciju koja zadovoljava (naše) ideale, ali ujedno uzrokuje previše štete u okolnostima „neidealnog“ sveta. Analizirajući spornu komodifikaciju ljudskih seksualnih i reproduktivnih kapaciteta, Radinova iznosi stav da je režim nepotpune komodifikacije adekvatan za regulisanje prostitucije, dok prodaja beba i surogat materinstvo treba da budu nekomodifikovani, odnosno „tržišno neotuđivi“ (Radin 1987: 1921). Iako idealčnosti i koncepcija ljudskog blagostanja podrazumevaju kriminalizaciju seksualnosti u slučajevima kada se tretira kao roba, Radin napominje da bi u trenutnim društvenim okolnostima ova kriminalizacija imala tendenciju da potceni ličnost siromašnih i bespomoćnih žena koje su primorane da učestvuju u prostituciji kako bi preživele (Radin 1987: 1923). Iz tog razloga zalaže se za dekriminalizaciju prostitucije, kako bi se siromašne žene zaštitile od opasnosti crnog tržišta i upuštanja u zanimanja koja su za njih još više degradirajuća. Radin posebno apeluje na zabranu organizovanih formi marketinga seksualnih usluga (posredništva, vrbovanja i reklamiranja) koje podstičući tržišnu retoriku, ujedno podstičući i negativnu i inferiornu koncepciju seksualnosti i ličnosti (Radin 1987: 1924-1925).⁹⁴

Radin se zalaže za čvrst antikomodifikacioni režim kada je reč o mogućnosti prodaje beba i smatra da je problem prodaje beba neuporedivo ozbiljniji od komodifikacije seksualnih usluga. Razlog za to leži u činjenici da žene svojevremeno mogu odlučiti da trguju seksualnim

⁹⁴ Pojedini teoretičari (vidi Dworkin, navedeno prema van Niekerk and van Zyl 1995) smatraju da je moguće povući analogiju između prostitucije i komercijalnog surogatstva. U tom kontekstu ističu da majčinstvo postaje nova grana ženske prostitucije, kao i da su žene u mogućnosti da prodaju svoje reproduktivne kapacitete na isti način kao što prostitutke prodaju seksualne usluge, s tom razlikom da kod prodaje reproduktivnih kapaciteta u vidu surogatstva nedostaje stigma koja prati prostituciju iz razloga što ne dolazi do penetracije: „ono što se kupuje nije vagina nego materica“ (Dworkin, navedeno prema van Niekerk and van Zyl 1995: 345). Prokopijević (Prokopijević 1990) takođe uočava određene sličnosti između prostitucije i komercijalnog surogatstva i navodi da se u oba slučaja nude usluge fizičkog karaktera od kojih nijedna ne zahteva duboku ličnu ili emocionalnu povezanost kako bi se obavila transakcija, kao i da se u oba slučaja nudi materijalna kompenzacija za fizičke usluge (Prokopijević 1990: 170). Međutim, ove sličnosti smatra površnim i relativno nebitnim u poređenju sa razlikama koje postoje između prostitucije i komercijalnog surogatstva. Praksa surogatstva ne uključuje direktni fizički kontakt između potencijalne surogat majke i muškarca, što je sasvim neizbežno u slučaju prostitucije. Klijent angažuje prostitutku sa namerom seksualnog uživanja, dok se u slučaju surogatstva surogat majka angažuje sa namerom iznošenja trudnoće i rađanja deteta za par koji ju je za to angažovao. Takođe, prostitucija se usled stigmatizacije odvija „pod velom tajne“, dok se ugovori o surogatstvu sklapaju posredstvom agencije, doktora i advokata (Prokopijević 1990: 170).

uslugama, dok bebe ne mogu da izaberu u svoje ime da im je u okolnostima „neidealnog sveta“ bolje da budu tretirane kao roba (Radin 1987: 1925). Takođe napominje da bi se dozvoljavanjem prodaje beba komodifikovali ne samo reproduktivni kapaciteti žena i muškaraca (što se može posmatrati analogno komodifikaciji seksualnosti), već bi se ujedno stvorili uslovi za tretiranje beba i njihovih ličnih atributa u kontekstu tržišne retorike (Radin 1987: 1925; vidi i Keane 1992: 271). Konkretno, Radin primerom prodaje beba želi da ukaže na opasnost od „domino efekta“ koji predviđa „klizavu stazu“ (Radin 1987: 1912; vidi i Harris 1983: 235-236; Robertson 1986: 1024-1029) koja vodi do dominacije tržišta.⁹⁵ Objasnjavajući funkcionisanje „domino efekta“ ona ističe da kada se određena stvar jednom komodifikuje (u ovom slučaju, prodaja beba), ona automatski za sve ljude unosi tržišnu vrednost u diskurs i putem argumenta „klizave staze“ dovodi do dominacije tržišne retorike koja počinje da karakteriše svaku interakciju vezanu za određenu stvar (bebe) u smislu monetarne vrednosti (Radin 1987: 1926-1927).⁹⁶

Baveći se komodifikacijom ženskih reproduktivnih kapaciteta u vidu surogat materinstva, Radin se fokusira na situaciji u kojoj partneri od kojih je muž plodan, a žena neplodna ugovaraju komercijalni oblik surogatstva. Ovaj oblik surogatstva podrazumeva novčani transfer surogat majci čime surogatstvo postaje roba koja se prodaje na tržištu (Radin 1987: 1928). Ukoliko bi surogatstvo bilo neplaćeno, simbolizovalo bi poklanjanje i posmatralo bi se u okviru adekvatnijeg koncepta „dara života“ (Radin 1987: 1928; vidi i Shanley 2001: 110, 1993: 624; Ragoné 1996: 355-356). Sa druge strane, upozorava da i altruistički motivisane surogat majke „verujući u moć da podare život i stvore dete za drugoga“ nesvesno jačaju opresivni model rodne uloge žene (Radin 1987: 1930). Radin interpretira surogatstvo kao aranžman koji služi produžetku muške nasledne linije i simbolizuje da su žene zamenljive pri stvaranju beba (Radin 1987: 1930). Takođe navodi da je očeve dece začete putem surogatstva moguće posmatrati kao tlačitelje sopstvenih partnerki. Konkretno, Radin tvrdi da se neplodne žene, verujući da je njihova dužnost da podižu potomke svojih partnera, mogu naći u relativno bespomoćnom položaju kao i surogat majke

⁹⁵ Argument „klizavog terena“ često se koristi veoma slobodno. Nekada se upotrebljava kao apel protiv opasnog presedana. Takođe se primenjuje na razne vrste argumenata koji ukazuju na negativne posledice predložene akcije, naročito, ali nikako isključivo, kada se lanac kauzalnosti koji vodi do ovih posledica sastoji iz više karika. Danas je upotreba ovog termina toliko široka da se on ne odnosi ni na jednu karakterističnu formu argumenta koja bi zavredila izdvojenu diskusiju (den Hartogh 2009: 321).

⁹⁶ Radin se zalaže za ocenu „domino efekta“ na pojedinačnim slučajevima i smatra da bi trebalo proceniti koliko je bitno da određena sporna stvar ostane dostupna u nekomodifikovanoj verziji. Takođe smatra da je potrebno pokušati načiniti procenu koliko je verovatno da će dozvola tržišne transakcije određene sporne stvari proizvesti „domino efekat“ (Radin 1987).

koje osećaju poziv/dužnost da rađaju decu za druge (Radin 1987: 1931). Ovakva argumentacija učinila ju je prijemčivom pojedinim feministkinjama koje interpretiraju upotrebu asistiranu reprodukciju u kontekstu „novog“ patrijarhalnog ugnjetavanja (vidi Rowland 1987, 1992; Pateman 1988; Corea 1992, 2005b; O'Brien 1999; Hanson 2001).

Na osnovu iznetih negativnih aspekata prakse surogatstva, Radin smatra da bi i komercijalno i altruističko surogatstvo trebalo budu „tržištem neotuđivi“, odnosno zabranjeni u cilju izbegavanja jačanja rodne ideologije i stvaranja „domino efekta“. Takođe ističe više „vizionarski“ razlog zabrane surogatstva, smatrajući da ono podstiče „osiromašeno“ viđenje odnosa između roditelja i dece, kao i da je nejasno zašto bi trebalo pretpostaviti da „ideal vezanosti“ roditelja i dece zavisi isključivo od genetske veze (Radin 1987: 1931). Sa druge strane, Radin je svesna da se zabrana surogatstva čini utopističkom iz razloga što ignoriše „prelazne probleme“ (vidi Radin 1987: 1932) koji se tiču snažnog verovanja ljudi da im je „potreban genetski naslednik kako bi se ostvarili“ (Radin 1987: 1932). Iz ovih razloga nerado priznaje da je nepotpuna komodifikacija surogatstva verovatno neizbežna, ali lično apeluje na strogi antikomodifikacioni režim kao adekvatnije „neidealno“ rešenje koje bi trebalo ustanoviti što pre (Radin 1987: 1936; vidi i Schnably 1993: 395-396).

Antikomodifikacioni pristup surogat materinstvu Herberta Krimela (vidi Krimmel 1983, 1984, 1992) počiva na argumentima o štetnosti komercijalnog oblika tradicionalnog surogatstva po decu i „pogrešnoj“ motivaciji surogat majke za rađanjem deteta. Krimel ovaj oblik surogatstva smatra etički neprihvatljivim, za razliku od prakse gestacionog surogatstva kojem se pribegava u slučajevima kada žena ne može da iznese trudnoću. U slučaju gestacionog surogatstva surogat majka „samo“ nosi fetus i ta radnja prema Krimelu „ne može biti podložna moralnoj kritici u većoj meri nego što bi to bio slučaj sa angažovanjem osobe za pomoć u obrazovanju, podučavanju. . . “ (Krimmel 1983: 35).

Krimel navodi da se sporazumi o tradicionalnom surogatstvu temelje na razdvajanju odluke surogat majke o rađanju sopstvenog deteta od odluke da odgaja dete, kao i da surogat majka ostvaruje određenu novčanu korist kao posledicu odvajanja ovih odluka. Time surogatstvo dovodi do promene motiva za rađanjem dece - od želje da se rađaju zbog njih samih, do želje da se rađaju kao sredstva putem kojih može da se ostvari neka korist i zadovolje interesi drugih ljudi (vidi i Tieu 2009: 175). Suštinski, ono dovodi do toga da se deca tretiraju kao stvari, odnosno komoditeti poželjni zbog svoje upotrebne vrednosti (Krimmel 1992: 52). Krimel ne negira da surogat majke mogu imati različite motive usled kojih se odlučuju za surogatstvo, od kojih su neki i altruistički, ali ističe da ono što nedostaje „listi“ motiva za začecem deteta i „ono što *mora* nedostajati da bi angažman surogat majke

uspeo, jeste motiv želje za detetom“ (Krimmel 1992: 59). Ta činjenica jasno ukazuje da surogat majke prvenstveno, ako ne i u potpunosti vrednuju dete kao korisno *sredstvo* za ekonomsko ili psihičko blagostanje: „dete je izvor prihoda, terapije, samopoštovanja i dobrih osećanja“ (Krimmel 1992: 59; up. Ragoné 1996). Sa druge strane, Džon Robertson (vidi Robertson 1986: 1024) navodi da se pri koitalnoj reprodukciji deca takođe doživljavaju kao instrument roditeljske satisfakcije, dok se u isto vreme vole zbog sebe samih. U tom kontekstu smatra da osobe koje kritikuju praksu tradicionalnog surogatstva na temelju toga da surogat majke koriste decu kao *sredstvo*, obično ignorišu činjenicu da se i koitalna reproduktivna praksa može osuditi po istoj osnovi (Robertson 1986: 1025; vidi i Hall 1985: 420). Sa druge strane, Krimel smatra da je ovakvo poređenje pogrešno iz razloga što „po svojoj prirodi surogatstvo ne može da postigne isti etički tretman dece koji je dostupan prirodnim roditeljima“ (Krimmel 1992: 60). Tačnije, surogat majka samim sklapanjem ugovora i činom transakcije ne može da tretira dete kao cilj koji je sam po sebi vredan, dok je kod koitalnog začeća moguće da roditelji tretiraju svoje dete kao cilj (Krimmel 1992: 60). Činjenica da „prirodni roditelji“ često imaju pomešane motive za dobijanje dece, vrednujući ih same po sebi i pritom očekujući da im pruže zadovoljstvo, nije za osudu „sve dok ovo drugo ne onemogući prvo“ (Krimmel 1992: 60).

Krimel analizira i potencijalne kontroverzne situacije koje mogu pratiti praksu surogatstva i dovesti do velikog nezadovoljstva budućih socijalnih roditelja deteta kao i same surogat majke. Konkretno, navodi situaciju nepredviđenog rođenja deteta sa deformitetima, situaciju slučajne smrti genetskog oca deteta koji je angažovao surogat majku, kao i situaciju u kojoj se umesto jednog deteta rode dvojke ili trojke (Krimmel 1983). Fokusirajući se na problematiku rođenja deteta sa deformitetima, Krimel opisuje krajnje iznenađujuće iskustvo koje je doživeo gostujući na inauguracionom simpozijumu „Fondacije za surogat roditeljstvo“ 1981. godine. Tom prilikom čuo je brojna mišljenja surogat majki i budućih socijalnih roditelja deteta o ovom problemu. Kako navodi, roditelji su zabrinuto pitali da li moraju da „uzmu“ takvo dete, dok su surogat majke izjavile da ne žele da bude prepušteno njima (Krimmel 1983: 37). Krimel je u ovim reakcijama video potvrdu tvrdnje da surogatstvo sadrži više od želje za detetom. Tačnije, ono sadrži želju za određenom vrstom (zdravog) deteta, za koje je plaćena adekvatna vrednost (Krimmel 1983: 37). Ono što naročito komplikuje status deteta sa genetskim ili kongenitalnim anomalijama rođenog putem surogatstva jeste činjenica da surogat majka i detetovi predviđeni socijalni roditelji mogu smatrati da imaju legitimno opravdanje da se ne smatraju odgovornim za dete. U toj situaciji surogat majka može optužiti genetskog oca da ima „defektnu“ spermiju, kao što predviđeni socijalni roditelji deteta mogu

okriviti surogat majku da su njene jajne ćelije „defektne“ (Krimmel 1983: 37). Ono što je krajnje očigledno jeste da dete ostaje neželjeno.

Krimel posvećuje posebnu pažnju demistifikovanju argumenta prema kojem budući socijalni roditelji deteta plaćaju surogat majci uslugu nošenja ploda (uslugu gestacije), a ne uslugu „stvaranja“ deteta. On navodi da nema sumnje da se surogatstvo tiče potraživanja beba kao i da budući socijalni roditelji žele dete kao „konačan proizvod“ (Krimmel 1992: 63-64). Ovaj stav potkrepljuje činjenicom da se većina ugovora o surogatstvu sklapa na način koji predviđa kompezaciju surogat majci po rođenju deteta, kao i ukidanje naknade u slučaju pobačaja (tj. ukoliko surogat majka pruži uslugu gestacije, ali ne uspe da iznese „konačan proizvod“). Prema Krimelu, čak ni „sophisticiraniji“ ugovori kojima se predviđa određena kompenzacija surogat majci u slučaju pobačaja ne menjaju predmet tih ugovora. Takođe kritikuje praksu veštačke oplodnje žene bez partnera spermom donora i praksu surogatstva ugovorenu od strane muškarca bez partnerke, iz razloga što rezultuju samohranim roditeljstvom. Njegov osnovni prigovor glasi da se u tim slučajevima detetu uskraćuje mogućnost da ima socijalnog oca ili socijalnu majku što vidi kao krajnje nepravedan čin (Krimmel 1984: 44). On navodi da se kritičari ovakvog shvatanja (Robertson 1994, 1996a) pozivaju na situacije poput razvoda ili smrti u kojima dete ostaje bez jednog roditelja i u kojima se mora osloniti isključivo ili prvenstveno na onog drugog. Međutim, ovakvo poređenje smatra neprimerenim iz razloga što su razvod ili smrt jednog od roditelja splet nesrećnih okolnosti, a ne proizvod nečije želje ili namere (Krimmel 1983: 38). Konkretno, kada osoba koja nije u partnerskoj zajednici koristi uslugu surogatstva, ona namerno uskraćuje detetu drugog roditelja (Krimmel 1983).

Krimel takođe ukazuje na lažnu analogiju između situacije prenošenja roditeljskih prava sa surogat majke na biološkog oca deteta i njegovu suprugu i situacije prenošenja roditeljskih prava prilikom usvajanja, navodeći da ova analogija navodi na pogrešan zaključak iz tri razloga (vidi Krimmel 1992: 60-61). Prvo, teško je zamisliti da bi neko začeo dete samo da bi ga dao na usvajanje. Čak i kada bi se takav „scenario“ ostvario, Krimel sumnja da bi u moralnom smislu bio opravdan. U većini slučajeva deca se daju na usvajanje iz razloga što je dete rezultat neželjene trudnoće ili u slučaju kada je dete željeno, ali zbog određenih nesrećnih okolnosti do kojih je došlo nakon začeća roditelji nisu u mogućnosti da se brinu o njemu. Drugo, praksa usvajanja podrazumeva da majka može da donese odluku da li želi da zadrži dete ili da ga da na usvajanje na osnovu onoga što je u najboljem interesu deteta. Ono što ne može da uradi jeste da legalnim putem proda svoje dete. S druge strane, surogat majka ne odlučuje, niti može da odluči o bilo čemu u vezi sa starateljstvom nad detetom na osnovu

onoga što je u njegovom najboljem interesu. To je upravo ono što sama ideja surogatstva zabranjuje. Surogat majka je o tome morala da odluči na osnovu ugovora mnogo pre začeća, iz razloga koji su odgovarali njenim interesima. Treće, usvojeno dete duboko ceni ljubav usvojiteljske porodice, iako oseća gubitak bioloških roditelja. Međutim, ono može da nađe utehu u objašnjenju (ako je ono tačno) da su ga njegovi roditelji voleli, ali da nisu mogli da ga zadrže. Ovo objašnjenje se ne može upotrebiti kao validno za dete koje je začeto putem surogatstva, iz razloga što surogat majka nikada nije želela dete za sebe. Tačnije, „dete je nastalo po narudžbini, kao jedinstven komoditet za sigurnog kupca“ (Krimmel 1992: 62).

Konačno, Krimmel navodi i potencijalne negativne posledice korišćenja usluge surogatstva koje mogu nastati u situacijama u kojima dolazi do spora o starateljstvu. On podseća da pri tradicionalnom surogatstvu majka koja usvaja dete nije biološki povezana sa detetom, dok je otac koji usvaja dete ujedno socijalni i genetski otac deteta. Uzimajući u obzir navedeno, strahuje da bi u slučaju razvoda genetski osnov povezanosti oca sa potomkom mogao da mu obezbedi isključivo pravo na starateljstvo. Takođe podseća da do ovakvih situacija ne dolazi kod tipične prakse usvajanja iz razloga što nijedan od roditelja nije biološki/genetski povezan sa detetom, te je u tom smislu njihov status simetričan (Krimmel 1983: 38, 1992: 62). Situacija surogat materinstva ima više sličnosti sa situacijom koju za sobom nosi drugi brak, u kojem novi partner usvaja decu iz prethodnog braka svog partnera. Uzimajući u obzir da „asimetrična“ osnova roditeljskog statusa unutar drugog braka uzrokuje probleme ukoliko dođe do spora o starateljstvu, Krimmel smatra da se može očekivati da će i praksa surogatstva izazvati slične probleme (Krimmel 1983: 38).

3.2.2. Kritika antikomodifikacionog pristupa surogat materinstvu

Džon Robertson istakao je da je antikomodifikaciona doktrina Margaret Džejn Radin neadekvatan teorijski okvir za prevazilaženje dilema u oblasti asistiranе reprodukcije (Robertson 1997: 2141). Posebno je kritikovao njenu teorijsku koncepciju ljudskog blagostanja kao isuviše neodređenu, napominjući da čak i u uslovima opšteg konsenzusa po pitanju važnosti ljudskog blagostanja postoje različita mišljenja o tome da li je određena aktivnost, stvar ili praksa od integralnog značaja za pojedinca (Robertson 1997: 2148) i deo „našeg dubljeg razumevanja o tome šta znači biti čovek“ (vidi Radin 1996: 56, 88). Smatra da Radin olako prelazi preko ove problematike iz razloga što smatra da definisanje jedinstvenog stava o ključnim aspektima ljudskog blagostanja nije od presudne važnosti, s obzirom da se taj stav formira donošenjem izbora i odluka u toku same prakse koji povratno utiču na izgradnju samih pojedinaca i njihovo viđenje blagostanja (Robertson 1997: 2149). Robertson

ističe da je posledica nemogućnosti formiranja jasnog, određenog i široko rasprostranjenog standarda ljudskog blagostanja ta da se sam koncept razlaže na gomilu različitih pojedinačnih mišljenja. Time propagiranjem „opštedruštvenog“ shvatanja ljudskog blagostanja i vladinim inicijativama usmerenim ka očuvanju „opštih vrednosti“ ljudskog blagostanja dolazi do povrede autonomije i samodefinisanja pojedinaca (Robertson 1997: 2149). Za Robertsona je još problematičniji aspekt teorije Radin ignorisanje pitanja da li država uopšte može legitimno da usvoji politiku „neotuđivosti tržištem“, iz razloga što bi to impliciralo povredu fundamentalnih (reproduktivnih) prava. U duhu propagiranja prokreativne slobode, smatra da bi u tom slučaju bilo potrebno opravdati povredu reproduktivnih prava iznad iznošenja argumenta o poželjnosti određene koncepcije ljudskog blagostanja (Robertson 1997: 2149-2150).

Kada je reč o praksi komercijalnog surogatstva, Robertson smatra da Radin preuveličava uticaj „domino efekta“ u toj sferi aktivnosti. On navodi da finansijska nadoknada surogat majkama za uslugu gestacije ne mora nužno dovesti do „ukidanja“ altruističkog surogatstva, niti do situacije u kojoj bi se na trudnoću i decu generalno gledalo kao na „nešto što ima cenu“ (Robertson 1997: 2155). Takođe napominje da zabrinutost u vezi sa potencijalnom situacijom u kojoj bi siromašne žene usled egzistencijalnih nedaća bile primorane da se upuste u surogatstvo ne bi trebalo da predstavlja dovoljan razlog za ukidanje komercijalnog vida surogatstva. Robertson podseća da sama Radin primećuje da se na surogatstvo ne odlučuju isključivo siromašne žene loše finansijske situacije (vidi Radin 1996: 142), kao i da novac nije jedini niti osnovni pokretač pri donošenju odluke o tome da se postane surogat majka. Komentari same Radin na temu „dvostruke ograničenosti“ (vidi Radin 1987: 1911, 1996: 123-126, 1993b: 417) sugerišu da se siromašnim ženama teško može pomoći tako što će im se uskratiti mogućnost da prime novčanu naknadu za upotrebu svog tela na ovaj način, u situaciji kada je to najbolja alternativa koja im je dostupna.

Ključni argument Robertsona u odbranu komercijalnog surogatstva zasniva se na shvatanju da ono može biti jedina opcija za neplodne parove da dođu do potomstva. Konkretno, kriminalizacija plaćenog surogatstva onemogućila bi neplodnim parovima da ispolje pravo prokreativne slobode u vidu prava na nekoitalnu, asistiranu reprodukciju (Robertson 1997: 2156-2157). Takođe ističe da je uzimajući u obzir da ljudi imaju različite percepcije po pitanju toga da li „iznajmljivanje“ usluge gestacije unapređuje ili onemogućava ljudsko blagostanje, kao i da li je sama gestacija integralni deo ličnosti žena, jedini adekvatni argument za ukidanje prokreativne slobode u vidu korišćenja usluge gestacije argument o „opipljivoj šteti“ (vidi Robertson 1996a: 915, 1996b: 428, 2003a: 445; vidi i Harris 2007: 72,

2000: 96-97). Takođe napominje da u slučaju da država odobri praksu komercijalnog surogatsva, svakako treba da je reguliše uvođenjem mera koje se osigurati da surogat majke donose slobodne, informisane izbore koji im osiguravaju nadoknadu u slučaju povrede ugovora od strane para koji usvaja dete i koji štite njihove interese na druge načine (Robertson 1997: 2157). Time bi opsežno regulisanje prakse surogat materinstva minimalizovalo najgore efekte tržišta. U isto vreme regulacija bi ustanovila režim nepotpune komodifikacije koji je Radin veoma spremna da prihvati (Robertson 1997: 2157).

Pojedini teoretičari (vidi Shultz 1997; Hadfield 1998) kritikovali su tendenciju Radin ka preneglašavanju negativnih aspekata tržišne retorike. Mardžori Šulc (vidi Shultz 1997) istakla je da Radin nije u stanju, ili ne želi da napravi razliku između generalno metaforičkog govora komodifikacije i njegove mnogo štetnije i bukvalne upotrebe (Shultz 1997: 1847). Ona napominje da se uprkos generalno ubedljivoj tezi da je retorika bitna, „ponekad čini da je metafora samo interesantna aluzija, umesto odlučujuće i potencijalno opasne karakterizacije supstancije i vrednosti“ (Shultz 1997: 1847). Takođe napominje da je malo verovatno da će tržišna retorika dovesti do potpunog „ignorisanja nekomodifikovane prirode“ određene stvari i u tom kontekstu optužuje Radin za retoričko preterivanje (Shultz 1997: 1847; Radzik and Schmitz 1997: 613). Ujedno smatra da Radin nije eksplicirala potencijalne mere kontrole i ograničavanja tržišne retorike, kao i da se nije dublje bavila problemom legitimnosti ograničavanja tržišne retorike. Kada je reč o dilemi „dvostruke ograničenosti“ Šulc odaje priznanje Radin za iscrpnu analizu ove problematike, ali suprotno Radin, akcentuje potrebu uvećanje mogućnosti za žene da koriste tržište kao glavno sredstvo moći (Shultz 1997: 1852; vidi i Radzik and Schmitz 1997: 614) čime bi direktno uticale na oblikovanje načina njegovog funkcionisanja i njegovu koncepciju. Takvo stanovište proizilazi iz činjenice da Šulc posmatra komodifikaciju i ljudsko blagostanje u većoj meri kompatibilnim i manje polarizovanim nego Radin (vidi i Schnably 1993: 353). Imajući u vidu ovu delimičnu kompatibilnost, smatra da Radin u određenom pogledu neopravdano ističe da je komodifikacija ozbiljniji problem od nejednakosti ili potčinjenosti žena (Shultz 1997: 1853).

Pojedini teoretičari (vidi Schnably 1993; Beyleveld 1997) kritikovali su stanovište Radin na temelju toga da „ujedno skriva i glorifikuje moć“ (Schnably 1993: 352). Oni skreću pažnju da proces komodifikacije nije prosto nametnut ljudima, odnosno, da mu se može pružiti otpor u većoj ili manjoj meri. U tom kontekstu navodi se da Radin „tretira“ ljude kao pasivne objekte moći koji ne pružaju otpor. Slično, njena pretpostavka da bi dozvoljavanje sklapanja ugovora o surogatstvu dovelo do opšte komodifikacije reproduktivnih kapaciteta žena gubi iz vida sposobnost žena da se bore protiv seksističkih i opredmećujućih tendencija

komercijalnog surogatstva (Schnably 1993: 396). O toj borbi svedoče primeri surogat majki koje su pružale otpor pri predaji dece „ugovorenim roditeljima“ i feminističkih grupa koje su se borile da ograniče ili zabrane praksu surogatstva. Uopšteno posmatrano, neuspeh Radin da uračuna ljudsku sposobnost otpora i inicijative čini njenu analizu u najboljem slučaju parcijalnom. Prikazujući ljude kao pasivne štíćenike države koja brani njihove lične interese ili kao bespomoćne žrtve pravnog režima, njen model ne ostavlja prostora za ličnu i kolektivnu borbu (Schnably 1993: 396).

Najsporniji aspekt teorijskog stanovišta Radin jeste njeno shvatanje surogatstva kao prakse koja služi produžetku muške genetske loze. Pojedini teoretičari (vidi Shultz 1997; Shanley 2001) istakli su da Radin potpuno previđa činjenice koje se tiču procesa veštačke oplodnje spermom donora, time ignorišući rodne implikacije ove metode asistirane reprodukcije. Ona ne prepoznaje činjenicu da je tretman veštačke oplodnje spermom donora znatno učestaliji od prakse surogatstva, kao i da u potpunosti eliminiše genetsku lozu detetovog socijalnog oca, dok „čuva“ genetsku lozu majke (Shultz 1997: 1854; vidi i Corea 2005a: 67). Iako se Radin oštro protivi komercijalnom surogat materinstvu smatrajući da finansijske isplate surogat majkama transformišu surogatstvo u robu koja se prodaje na tržištu (Radin 1987: 1928), ne problematizuje isti problem na strani muškaraca, ignorišući ustaljenu praksu plaćanja za „doniranje“ sperme (up. Anderson 1990: 79).⁹⁷ U tom kontekstu je istaknuto da je „veoma štetna aktuelna pretpostavka da muškarci mogu biti plaćeni za bilo šta, dok žene treba da postupaju altruistički“ (vidi Shultz 1997: 1855), ne očekujući niti zahtevajući finansijsku nadoknadu za bilo šta što je u vezi sa njihovom pretpostavljenom rodnom ulogom. Pojedini teoretičari (vidi Anleu 1990; Arneson 1992) istakli su da je distinkcija između altruističkog i komercijalnog surogatstva lažna i štetna (up. Shanley 1993, 2001). Konkretno, skreću pažnju na to da su komercijalno i altruističko surogatstvo primeri različite vrste primene rodnih normi koje u prvom slučaju čine ženu „devijantnom“, a u drugom slučaju „vrednom divljenja“ (Anleu 1990: 64). Rodne norme i norme majčinstva nalažu da su za ženu adekvatni motivi za začecem isključivo altruizam, emocije i briga za druge, a ne ekonomska dobit koja se može ostvariti putem prirodnog reproduktivnog procesa (Anleu 1990: 67). Iz tog razloga se altruističko surogatstvo „veliča“ kao čin „dara života“ (vidi Ragoné 1996). Takođe se skreće pažnja na dominantno stanovište o srodničkoj surogaciji kao slobodnom izboru volje surogat majke i potpuno neeksploatorskoj praksi, uzimajući u obzir da ovaj oblik surogatstva ne uključuje novčane isplate surogat majci, čime

⁹⁷ Radin takođe previđa činjenicu da je problem donora sperme koji se odriču roditeljskih prava jednako ozbiljan kao i tretiranje žena kao zamenjivih „mašina za bebe“ (Shultz 1997: 1855).

se pretpostavlja da novac ne može biti iskorišćen kao momenat prisile ili eksploatacije. Takvo stanovište kritikovano je kao ono koje prihvata usko shvatanje koncepta eksploatacije i naivno razumevanje društvene kontrole unutar porodice (Anleu 1990: 70). Ono previđa činjenicu da srodnica neplodne žene, najčešće njena sestra, može postati predmet emocionalne manipulacije kako bi pristala na surogatstvo (Corea, navedeno prema Anleu 1990).⁹⁸ Takođe se ističe da je pogrešno smatrati da u slučaju srodničkog ili altruističkog surogatstvo žena ima veću kontrolu izbora da zadrži dete. Ugovore o komercijalnom surogatstvu lakše je raskinuti eventualnim vraćanjem novca nego zadržati dete prijatelja ili rođaka (West, navedeno prema Anleu 1990: 70). Komercijalno surogatstvo svakako može da bude eksploatatorsko, ali se radi o tome da altruističko surogatstvo može da bude još više eksploatatorsko i da obezbedi ženama manju autonomiju i kontrolu nad sopstvenim reproduktivnim kapacitetima. Pojedini teoretičari (vidi Tong 1992) kritikovali su ugovore o komercijalnom surogatstvu kao one koji su sačinjeni sa ciljem da umanje pregovaračku moć surogat majke. Međutim, ta situacija nije neizbežna iz razloga što ugovori o surogatstvu mogu da se sačine na način koji promovise interese surogat majke i jača njenu autonomiju. Uopšteno posmatrano, može se konstatovati da komercijalno surogatstvo razbija mit o materinskom instinktu i preispituje rodne norme. Ne samo da žene mogu da rađaju decu i da ih „ustupaju“, već mogu da sklope ugovor koji ih nagrađuje za proces rađanja.

Kada je reč o kritici antikomodifikacionog stanovišta Herberta Krimela na temu surogatstva, ona se kretala u pravcu pobijanja stanovišta da je jedina motivacija surogat majke za rađanjem deteta ostvarivanje određene (najčešće finansijske) koristi od njegovog transfera predviđenim socijalnim roditeljima, kao i pobijanja teze da se unutar surogat aranžmana deca tretiraju isključivo kao sredstva za zadovoljenje tuđih interesa, a ne kao cilj sama po sebi. Majkl Gudman navodi da postoji nekoliko osnovnih razloga iz kojih se ljudi opredeljuju za surogatstvo (Goodman 1984: 433): (a) neplodan par bi želeo da ima dete; (b) surogat majka bi želela da pomogne neplodnom paru u tom smislu (c) surogat majka bi želela da dobije kompenzaciju za korišćenje sopstvenog tela za rađanje deteta; i (d) surogat majka može „prodati dete“ paru koji će ga odgajati (razlog koji Krimel indirektno navodi). Gudman smatra da svaki od ovih razloga pojedinačno ili svi razlozi zajedno mogu u određenom trenutku da predstavljaju motiv za sklapanje ugovora između surogat majke i para koj je angažuje, ali da ni jedan ne sadrži isključivo pojam transfera kao motiv. Kako navodi, transfer deteta će se

⁹⁸ Feministkinja Đina Korea (Corea, navedeno prema Anleu 1990: 70) opisuje slučaj žene koja je ilegalno dovela rođaku iz Meksika u Sjedinjene Američke Države kako bi bila oplodena spermom njenog muža i nakon rođenja im ustupila dete. Kako bi dobila saglasnost, žena je pretila rođaci da će obavestiti imigracionu službu o njenom ilegalnom statusu ukoliko ne pristane na surogatstvo.

svakako obaviti u slučaju uspešnog surogat aranžmana, ali ga je apsurdno predstaviti kao jedini cilj stvaranja deteta (Goodman 1984: 43). Ideja o tretiranju dece rođene od strane surogat majki isključivo kao sredstava za postizanje finansijskih ili nekih drugih ciljeva je takođe veoma problematična (vidi Ragoné 1996; Levin 2003). Goodman navodi da se ljudi svakodnevno tretiraju kao sredstva, ali ne „samo“ kao sredstva. Takođe skreće pažnju da Krimel u potpunosti izbegava pitanje da li surogat majka prodaje uslugu korišćenja svog tela ili prodaje dete. Ako se radi o prodaji deteta, u tom slučaju se dete tretira kao stvar, dok usluga gestacije ne povlači takav zaključak. Sa druge strane, Krimel (Krimmel 1984) smatra da Goodman predlaže neadekvatnu analizu problematike „deteta kao sredstva“ za ostvarenje određenog (najčešće finansijskog) cilja, premošćujući ovaj problem upotrebom veštačke semantičke distinkcije (Krimmel 1984). Kako navodi, za Goodmana je ova problematika lako razrešiva na način da ukoliko surogat majka „prodaje dete,“ ona ga koristi kao sredstvo, ali ukoliko ona „prodaje korišćenje usluge gestacije,“ iz toga ne proizilazi da se dete koristi poput stvari. Krimel naglašava da se „prema toj logici, onaj ko izdaje bordel ne može smatrati saučesnikom u ilegalnim radnjama koje se obavljaju na njegovom posedu“ (Krimmel 1984: 44).

Pojedini teoretičari (Hall 1985) skrenuli su pažnju na argument u prilog zabrani surogatstva koji se zasniva na stavu da se unutar surogat aranžmana surogat majka tretira kao sredstvo za zadovoljenje ciljeva drugih osoba - nameravanih socijalnih roditelja detete. Međutim, ističe se da ovaj argument nije adekvatan ukoliko se temelji na pukom iskazu da se u situacijama surogatstva surogat majka tretira kao sredstvo. Neophodno je pružiti opis u kojim konkretnim slučajevima se surogat majka tretira sa manje poštovanja nego što inače zaslužuje, kao i navesti kako bi surogat majka trebalo da se poštuje navođenjem prava koja treba da ima ili prava koja joj pripadaju, a koja treba primeniti (Hall 1985: 419). Konkretno, ovim merama apeluje se na upotpunjenje pojma eksploatacije preciznim definisanjem prava osobe koja se krše, kako bi se jasno videlo da li u slučaju surogatstva zaista dolazi do eksploatacije surogat majke. Takođe se napominje da stavovi u prilog zabrani surogatstva ignorišu legitimnost prava na raspolaganje sopstvenim telom (Hall 1985: 423). Fundamentalno pravo na slobodu uključuje i pravo osoba da raspolažu svojim telom po sopstvenom nahođenju, iz čega proizilazi da surogat majka ima pravo da koristi svoje telo kako bi rodila dete za nekog drugog, dok bi uskraćivanje tog prava predstavljalo kršenje njenog prava na telesni integritet (Hall 1985: 423).

Pojedini teoretičari (vidi Keane 1992; Scott 2009) istakli su da je „komercijalizacija“ ugovora o surogat materinstvu sasvim konzistentna sa javnom politikom iz razloga što je

„komercijalizacija“ dominantni i ustaljeni način na koji se zadovoljavaju pojedinačne potrebe (Keane 1992: 272). Takođe ističu da to što motiv surogat majke može biti ostvarenje profita svakako može biti razlog za regulaciju surogatstva, ali ne i za njegovu zabranu (Keane 1992: 272; Scott 2009: 136).

3.2.3. Problematika komodifikacije gameta

Komodifikacija gameta podrazumeva praksu prodaje i kupovine ljudskih gameta i u najširem smislu svedoči o specifičnom odnosu ljudi prema sopstvenom genetskom materijalu, poimanju stvaranja porodičnih veza i ulozi tržišta u domenu porodice. Transfer ljudskih gameta danas predstavlja ustaljenu praksu u reproduktivnoj medicini, sa tržištem medicinskih usluga kao dominantnim mehanizmom „nabavljanja“ i trgovine gametima među osobama (Shanley 2001: 92; Ikemoto 2009: 776-777).⁹⁹ Imajući u vidu činjenicu da transfer gameta gotovo uvek uključuje finansijske isplate, korišćenje konvencionalnog termina „donor“ gameta je neadekvatno, osim za retke slučajeve istinskog altruističkog doniranja gameta najčešće članovima porodice (vidi Shanley 2001: 92, 2002: 258; Cohen 2011: 13; Krawiec 2009: 63).

Ono što je omogućilo da se o ljudskim gametima misli kao o robi jeste činjenica da se mogu odvojiti od osobe što ih pretvara u „resurs“ kojim se može trgovati na tržištu, kao i činjenica da se nakon izdvajanja iz tela mogu „skladištiti“ u bankama sperme i jajnih ćelija gde ih druge osobe mogu nabaviti (Shanley 2001: 92). U tom kontekstu Merilin Stratern napominje da je „tržišna analogija već učinila svoje“, navodeći da „tako slobodno razmišljamo o ponudi i kupovini roba i usluga da su transakcije koje uključuju gamete već unapred zamišljen trgovinski čin“ (Strathern 1992a: 37). Ono što pospešuje

⁹⁹ Doniranje sperme je praksa sa dugom tradicijom. Prvi zabeleženi slučaj veštačke oplodnje spermom donora zabeležen je 1884. godine u Filadelfiji (Corea 2005a: 64). Sredinom 20. veka sa razvojem metode krioprezervacije semena otvorene su prve banke sperme. O kontroverznosti upotrebe doniranih gameta svedoče i podaci da su od početka ove prakse deca nastala upotrebom donirane sperme u Engleskoj, Kanadi i Sjedinjenim Američkim Državama smatrana nezakonitom, a sam proces veštačke oplodnje spermom donora izjednačavan je sa prevarom i pružao je osnov za podnošenje zahteva za razvod braka i potencijalno kriminalno gonjenje (vidi Corea 2005a: 67; Shanley 2001: 82). Prvi slučajevi dece začete doniranom jajnom ćelijom zabeleženi su sredinom osamdesetih godina 20. veka. Ovo „kašnjenje“ u proceduri u odnosu na praksu veštačke oplodnje spermom donora velikim delom je rezultat činjenice da doniranje jajnih ćelija zahteva veći angažman i invazivniji tretman nego doniranje sperme. Žene donori jajnih ćelija moraju da se podvrgnu nizu svakodnevnih hormonski injekcija ili upotrebi hormonskih sprejeva za nazalnu upotrebu nekoliko puta tokom dana kako bi prekinule menstrualni ciklus. Ovi tretmani mogu izazvati simptome poput onih koji se sreću u menopauzi, kao što su znojenje, napadi vrućine (valunzi), razdražljivost i druge neprijatne fiziološke promene. Tokom stimulacijske faze tretmana žene primaju hormonske injekcije koje stimulišu njihove jajnike kako bi proizveli dodatne folikule. Ovaj postupak prati rizik od hiperstimulacije i povrede jajnika koji u ozbiljnim slučajevima može biti opasan po život (Shanley 2001: 86). Takođe, samo izdvajanje jajnih ćelija putem laparoskopije ili vaginalnog ultrazvuka u poslednjoj fazi tretmana često je veoma bolno.

komercijalizovanu praksu transfera gameta jeste pojednostavljeno shvatanje gameta kao vlasništva individue (Shanley 2001: 93; up. Johnston 2006: 30). Takvo shvatanje nije sporno u smislu da država i ustanove za medicinsko istraživanje ne mogu otuđiti gamete osobe bez njenog informisanog pristanka. Sa druge strane, previđa se da liberalna ideja „samoposedovanja“ ne podrazumeva da ljudi mogu da se ophode prema delovima svog tela na koji god način žele ili smatraju prikladnim za sopstvenu korist (vidi O'Donnell 2000; Shanley 2002; Cohen 1999). Samoposedovanje gameta time zahteva „prefinjeniji“ princip „polaganja prava na stvari“ i poštovanja ljudskog reproduktivnog materijala (O'Donnell 2000: 143). Slično, Dona Dickenson (Dickenson 1997b) smatra da je „vrsta vlasništva koju možemo smatrati da imamo u odnosu na svoje gamete „uslovna“, u smislu da se prema njima ne možemo ophoditi bez ikakvih ograničenja, ali da su „nepobitno naši“ (Dickenson 1997b: 158). Ono što ih čini posebnim u odnosu na druge organe jeste njihova „veza sa prošlim i budućim generacijama“ (Dickenson 1997b: 158; Shanley 2001: 89-90).

Pojedini teoretičari (vidi Cohen 1999) pokušali su da utemelje sopstveno antikomodifikaciono stanovište o prirodi gameta navođenjem specifičnih osobina gameta koje im „garantuju“ posebnu vrednost i dostojanstvo (vidi Cohen 1999: 296).¹⁰⁰ U tom kontekstu navodi se da iako gameti nisu delovi tela koji služe odražavanju ljudi u životu, predstavljaju integralni deo funkcije reprodukcije koja je od posebnog značaja za ljudska bića (Cohen 1999: 296). Drugo, za razliku od npr. bubrega, ljudski gameti se ne mogu međusobno zamenjivati, a da se ne izgubi deo jedinstvenog identiteta osobe od koje potiču. Razlog tome jeste što „gameti služe kao sredstva izražavanja određenih distinktivnih fizičkih osobina, ličnih karakteristika i porodičnih crta njihovih bioloških vlasnika“ (Cohen 1999: 296-297). Treće, prilikom spajanja gameta tokom reprodukcije dolazi do nastanka novog, jedinstvenog ljudskog bića. Ta „moć“ gameta da doprinesu stvaranju novog ljudskog bića „naglašava njihovo derivativno dostojanstvo“ (Cohen 1999: 297). Konačno, gameti uvode ljudska bića u posebnu mrežu bioloških, etičkih i društvenih odnosa. U tom smislu se naglašava da veze biološkog srodstva stvaraju osoben i veoma bitan sistem značenja u životu ljudi (vidi Murray 1996, 2007; Shanley 2001, 2002).

¹⁰⁰ Postojali su pokušaji konstruisanja „skale“ na kojoj su na jednom kraju telesna dobra ili produkti poput noktiju i kose, koji se ne prepoznaju kao intimni deo prirode subjekta, dok su na drugom kraju skale embrioni i fetusi u razvoju, koji nose više osobina celovitog ljudskog subjekta (vidi O'Donnell 2000: 142). Gameti se pozicioniraju negde na sredini ove zamišljene skale, ali postoji širok spektar perspektiva kada je reč o njihovom potencijalnom za ljudski život, njihovoj konceptualizaciji u kontekstu vlasništva individue, kao i o vrsti tretmana koja bi trebalo da proistekne iz njihovog statusa.

Brojni teoretičari (vidi Cohen 1999, 2011; Daniels 2000; Radin 1996; Shanley 2001, 2002; O'Donnell 2000; Craft 1997; Spar 2006; Almeling 2009) izrazili su zabrinutost po pitanju ekonomskog vrednovanja telesnih dobara i istakli da prodaja gameta poništava „reproduktivnu paradigmu“, nepovratno je zamenjujući „proizvođačkom paradigmom“ (Cohen 1999: 288). U nizu pojedinačnih kritika na račun komodifikacije gameta, primećuje se univerzalna primedba brojnih teoretičara koji ističu da se problemu transfera gameta prevashodno prilazi iz ugla primalaca gameta, donora i medicinskog osoblja, dok se interes i dobrobit dece nastale putem doniranih gameta retko spominju (vidi Shanley 2001, 2002; Cohen 1999, 2011; Daniels 2000; Marrey 1996, 2002). U tom kontekstu iznešene su tvrdnje da je za dečiji razvoj adekvatnije da se odvija u kulturi u kojoj se njihovo rađanje tretira kao sfera koja je odvojena od tržišta, „sfera kojom vladaju etika darovanja i negovanja međusobnih veza, a ne ugovora i trgovine“ (Murray, navedeno prema Almeling 2009: 38). Pojedini teoretičari skrenuli su pažnju da „komercijalizacija reprodukcije ozbiljno preteći onome što vrednujemo kod porodice“ i ostavlja negativne posledice po decu koja smatraju da svoje postojanje duguju činu zasnovanom na novčanoj transakciji (Murray 2002: 41-42). Drugi teoretičari istakli su da se često previđa činjenica da je „muškarac samo kratko donor sperme, nakon čega je muškarac koji ima decu u tuđoj porodici“ (Purdie *et al.*, navedeno prema Daniels 2000: 210), kao i da veštačka i *in vitro* oplodnja spermom donora direktno preteći da ugroze patrijarhalnu porodicu i mušku donimaciju uvođenjem „lažne krvne loze“ (Corea 2005a: 67).

Dodatni prigovor praksi komodifikacije gameta tiče se toga da ona doprinosi marginalizaciji reproduktivnog doprinosa samih donora gameta, čineći od njih puko sredstvo za postizanje reprodukcije (Daniels 2000: 210). Pojedini donori gameta rado prihvataju ovu marginalizovanu ulogu i tamo gde je isplata jedini podsticaj za doniranje, ona takođe simboliše i završetak transakcije. Međutim, napominje se da taj „završetak“ predstavlja samo komercijalno stanovište (vidi Daniels 2000: 210) i snažno sugerise odbacivanje bilo kakvog oblika odgovornosti i brige za dobrobit novonastalog potomstva (vidi Murray 2002: 43-44). Pravnica Meri Šenli snažno se zalaže za princip prema kojem bi poštovanje prema detetu postavilo granice kada je reč o načinima na koje ljudi razmenjuju ili vrše transfer gameta u svrhu reprodukcije (Shanley 2001: 100, 2002: 268). Ona ističe da (potencijalno) dete mora imati centralnu poziciju u moralnom rezonovanju o prokreativnim praksama, kao i da prilagođavanje transfera gameta etičkim principima treba da podrazumeva jednako prepoznavanje relacionih, kao i individualnih aspekata ljudske prokreacije (Shanley 2001: 95; vidi Murray 2007: 508). Sa druge strane, pojedini teoretičari (Garrison 2000: 869) istakli su

da bi uvažavanje etike brige i reciprociteta i pored napora da zadovolji i uskladi interese različitih strana i dalje rezultiralo partikularističkim pristupom koji se oslanja na činjenice svakog pojedinačnog slučaja i stoga ne uspeva da proizvede jasna zakonska pravila u domenu regulacije kolaborativne reprodukcije.

Posebnu problematiku u domenu transfera gameta čine različite visine naknada za donore gameta, naročito donorke jajnih ćelija (vidi Ikemoto 2009: 770) u zavisnosti od njihovih karakteristika, prvenstveno rase, etniciteta, klase i obrazovanja (vidi Cohen 2002; Shanley 2002: 258; Wanted: Caucasian College Women as Egg Donors 2000; Sperm Donors from America's Most Selective Universities: Limited Choices for Black Women 1999; Daniels and Heidt-Forsythe 2012).¹⁰¹ Ova praksa je posebno zastupljena u Sjedinjenim Američkim Državama gde industrija za lečenje neplodnosti i praksa transfera gameta nisu strogo regulisani u poređenju sa drugim razvijenim zemljama (vidi Ikemoto 2009: 764; Shanley 2002: 259; Krawiec 2009: 60; Levine 2010: 26). Posledica toga je da se industrija za lečenje neplodnosti u ovoj zemlji u velikoj meri oslanja na samoregulaciju, obično u obliku smernica koje izdaju dve profesionalne organizacije – „Američko društvo za reproduktivnu medicinu“ (ASRM) i „Društvo za asistiranu reproduktivnu tehnologiju“ (SART). Ove organizacije pružile su niz finansijskih smernica za regrutovanje donorki jajnih ćelija. U izveštaju etičkog komiteta „ASRM“ navodi se da „iako ne postoji konsenzus o konkretnoj visini isplate koju bi donorke jajnih ćelija trebalo da prime, u ovom trenutku sume od 5000 dolara i više zahtevaju opravdanje, a sume više od 10000 dolara nisu prikladne“ (ASRM Ethics Committee Report 2007: 305). Kako bi se u najvećoj meri izbegli negativni efekti komodifikacije gameta i selektivno vrednovanje određenih ljudskih osobina, etički komitet „ASRM“ izdao je preporuku da „određivanje cene ljudskih gameta ili kompenzacija za njih ne bi trebalo da varira u skladu sa planiranom upotrebom oocita (na primer, istraživanje ili klinička nega), brojem ili kvalitetom oocita, ishodom prethodnih ciklusa, ili etničkom pripadnošću i drugim ličnim odlikama donorki“ (ASRM Ethics Committee Report 2007: 305). Uprkos naznačenim smernicama etičkog komiteta „ASRM“, rezultati pojedinih istraživanja na temu utvrđivanja efikasnosti ovakve (samo)regulacije ukazali su da se u cilju „regrutovanja“ poželjnih donorki jajnih ćelija nude znatno više isplate od propisanih (vidi

¹⁰¹ Slično, pojedini teoretičari (vidi Daniels and Heidt-Forsythe 2012) ističu da reklamne prakse banki sperme i jajnih ćelija odražavaju idealizovane norme muškosti i ženskosti isprepletene sa stratifikovanim normama rase i klase. Ova praksa je očigledna na internet sajtovima putem kojih se „reklamiranje“ odvija pozivanjem na attribute muškosti, klase i rase: „visok, snažan, zgodan donor sa doktoratom, englesko-irskog porekla“ je „najprodavaniji proizvod“ (Daniels and Heidt-Forsythe 2012: 719). Reklame za donorke jajnih ćelija oslanjaju se na fotografije lica donorki i ključne reči kao što su gracioznost, lepota i „kulturno ponašanje“ potencijalnih donorki (Daniels and Heidt-Forsythe 2012: 719-720).

Levine 2010). Ovakvi nalazi izneti su u sklopu istraživanja koje se baziralo na analizi skupa oglasa objavljenih u studentskim novinama brojnih koledža širom Sjedinjenih Američkih Država putem kojih su se tražile donorka jajnih ćelija (Levine 2010: 26).¹⁰²

Analiza prikupljenih 105 oglasa iz 63 različitih studentskih novina (vidi Levine 2010: 29) ukazala je da se u 53 oglasa donorkama jajnih ćelija nudila kompenzacija od 5000 dolara ili manje. Unutar preostalih 52 oglasa, u 28 oglasa nuđena je prosečna kompenzacija između 5000 i 10000 dolara, što je raspon za koji etički komitet „ASRM“ navodi da je potrebno navesti opravdanje (Levine 2010: 31). Sa druge strane, etički komitet nije dao konkretne smernice kada je reč o prihvatljivim opravdanjima za određene visine naknade usled čega je teško utvrditi da li su ovi oglasi u skladu sa smernicama komiteta. U preostalih 24 oglasa nudila se prosečna kompenzacija koja je bila viša od 10000 dolara za koji je etički komitet „ASRM“ naveo da „nije prikladan“. Većina ovih oglasa je sadržala uslove vezane za etničku pripadnost ili izgled potencijalne donorka (Levine 2010: 31). Veliki broj oglasa u toj kategoriji nudio je kompenzaciju od 20000 dolara, a mali broj je premašivao taj iznos. U jednom oglasu je nuđeno 50000 dolara za „izuzetnu donorku jajnih ćelija“ starosti od 18 do 26 godina (Levine 2010: 31). Zanimljivo je da je istraživanje ukazalo da postoji korelacija u visini ponuđene isplate za potencijalne donorka jajne ćelije sa određenih koledža i prosečnog „SAT“ ranga studenata određenih koledža.¹⁰³ Konkretno, većina oglasa u kojima se nudila kompenzacija za donorku jajne ćelije od 20000 dolara naviše bila je objavljena u novinama koledža sa visokim „SAT“ rangom (vidi Levine 2010: 32).

Pojedini teoretičari (Shanley 2001, 2002; Johnson 1997) iskazali su zabrinutost da otvoreno, neregulisano tržište gameta može vršiti snažan pritisak na potencijalne donore (studente sa velikim dugovima za studentske kredite ili siromašne žene), naškoditi deci koja će saznati da njihova relativna „vrednost“ zavisi od osobina nad kojima ona nemaju kontrolu kao i podriti osnovni demokratski pojam jednakosti svih ljudi (Shanley 2001: 94). Takođe je istaknuto da neregulisano slobodno tržište gameta stvara specifičan oblik rodne eugenike koja kompromituje izbor donora i promoviše hijerarhije ljudskih vrednosti zasnovane na stratifikovanim normama rase, etničke pripadnosti i roda (Daniels and Heidt-Forsythe 2012: 720). Rodna eugenika implicira društvenu praksu pripisivanja superiornih ljudskih

¹⁰² Medicinski stručnjaci u oblasti programa transfera gameta navode da su u početku donori gameta mahom poticali iz redova prijatelja i kolega samog medicinskog osoblja. Kada su ovi „izvori“ gameta postali nedovoljni, javila se ideja o studentima kao grupi potencijalnih donora gameta (Daniels 2000: 206).

¹⁰³ „SAT“ predstavlja standardizovani test koji je u širokoj upotrebi prilikom upisa na koledže u Sjedinjenim Američkim Državama. Ovaj test je ključan faktor pri odlučivanju o dodeljivanju stipendija darovitim studentima (Levine 2010: 26).

karakteristika onima koji su najbliži zapadnjačkim idealima muškosti i ženskosti. Verovanje da se idealizovane (i često nebiološke) ljudske karakteristike genetski prenose predstavlja jednu od istorijskih odlika eugeničkog pokreta i vidljivu karakteristiku u oblasti doniranja gameta u kojoj se ova eugenička verovanja javljaju u novom i suptilnijem obliku (Daniels and Heidt-Forsythe 2012: 720).

Imajući na umu negativne aspekte rodne eugenike u oblasti transfera gameta, iznešene su inicijative (vidi Fogg-Davis 2001) da se zabrani pominjanje rase donora gameta u bilo kom katalogu gonora ili drugim materijalima vezanim za transfer gameta. Ove inicijative zasnivaju se na argumentu da rasne kategorije nisu biološke činjenice već društveni konstrukti, kao i da pojedini primaoci gameta mogu koristiti transfer gameta u cilju jačanja belačkih rasnih prilivogija i društvenih hijerarhija (vidi Fogg-Davis 2001: 16). Sa druge strane, postoje teoretičari (vidi Shanley 2001: 97, 2002: 279) koji podržavaju konstruktivističko viđenje rase, ali smatraju da primaocima gameta treba dozvoliti da biraju donore gameta na osnovu informacija o fizičkom izgledu kao i rasnim odlikama (vidi i Harris 1998/2004: 21-22). Ovakav stav temelji se na uvažavanju složenosti motiva ljudi prilikom donošenja odluka koja se tiču reprodukcije. Pojedini neplodni parovi će korišćenjem doniranih gameta želiti da stvore porodicu sa mešovitim rasnim poreklom ili želiti da uspostave vezu sa određenim istorijskim nasleđem, što su sasvim legitimne želje (Shanley 2001: 98). Meri Šenli napominje da se „strahovi“ Fog-Dejvis mogu ublažiti ukoliko bi se ukinula anonimnost donora gameta i otvoreno tržište gameta (Shanley 2001: 79).

Imajući u vidu probleme koje nameće komercijalizovana praksa transfera gameta zakonodavstva brojnih zemalja vrše snažan pritisak ka ukidanju novčanih nadoknada za donore gameta i tragaju za merama kojima bi popularizovali doniranja gameta kao čin dobre volje, dar i altruistički gest pomoći neplodnim parovima.¹⁰⁴ U isti mah, potencijalni primaoci gameta podstiču se da razgovaraju o donorskoj oplodnji kako bi podstakli ljude na doniranje gameta i zadobili veću podršku javnosti.

Samu srž debate na temu doniranja naspram trgovine gametima čini problematika iznalaženja javne politike koja bi u dovoljnoj meri poštovala individualnu autonomiju i načela prokreativne slobode (vidi Robertson 1994) ali i promovisala društvenu odgovornost i etiku

¹⁰⁴ Pojedini teoretičari (vidi Johnston 2006) istakli su da ne razumeju stanovište prema kome je sasvim prihvatljivo donirati gamete u vidu poklona, ali ne i trgovati njima. U tom kontekstu se ističe da je „moguće da se navedeni stav zasniva na ideji da su (nam) tela „data“ od strane Boga ili prirode, kao i da prodaja delova tela narušava taj odnos darovanja“ (Johnston 2006: 30).

brige (Garrison 2000: 869).¹⁰⁵ Većina teoretičara tvrdi da je novčana nadoknada jedini način da se regrutuje dovoljan broj „donora“ gameta (vidi Daniels 2000; Shanley 2001; Craft 1997; Levine 2010; Hamilton and Pacey 2008; Krawiec 2009; Robertson 1994). Argumenti u korist isplata donora gameta naglašavaju da je novac danas presudan faktor u pristupu zdravstvenoj nezi, kao i da neplodnost može dovesti do raskida veze ili raspada porodice ukoliko medicina i javna politika iznevere neplodne osobe u pružanju efikasnog režima doniranja gameta (Craft 1997: 1400-1401). Posebno se naglašava činjenica da je ponuda žena koje doniraju iz altruističkih razloga znatno manja od potražnje jajnih ćelija, kao i da je konačan ishod ovakve situacije čekanje neplodnih žena na doniranu jajnu ćeliju i do dve godine (Craft 1997: 1400). Sa druge strane, sistem doniranja gameta u Francuskoj bez novčane naknade uspešno funkcioniše preko 20 godina (vidi Daniels 2000: 209). Uopšteno govoreći, iako je altruizam za mnoge medicinske stručnjake i društvene teoretičare najprihvatljiviji razlog za doniranje gameta, mahom su svesni da se posledice ukidanja isplata donorima gameta moraju pažljivo razmotriti.¹⁰⁶

Svaka država koja pravno reguliše oblast asistiranu reprodukciju ograničava broj porodica koje mogu nastati upotrebom gameta istog donora sperme, ili broj potomaka koji mogu poteći od jednog donora, usled čega je potreban stalan priliv novih donora koji se pospešuje upravo sistemom isplata. Ova ograničenja u korišćenju gameta istog donora sperme veoma su bitna iz razloga što imaju funkciju sprečavanja „nenamernog konsangviniteta“ i incesta (Hamilton and Pacey 2008: 1125), a formiraju se uzimajući u obzir obim populacije i obrasce teritorijalne disperzije stanovništva (up. Sawyer 2010: 1090; Cahn 2009).¹⁰⁷ O

¹⁰⁵ Medicinski razvoj i društvene promene sedamdesetih godina 20. veka dodatno su iskomplikovale debate na temu „transfera“ gameta. Ženski pokret omogućio je neudatim ženama i ženama bez partnera da razmišljaju o stvaranju porodice korišćenjem donirane sperme, a veća otvorenost prema istopolnim vezama rezultirala je mogućnošću korišćenja doniranih gameta od strane osoba homoseksualne orijentacije u cilju stvaranja potomstva. Međutim, većina pitanja koja su pokrenuta proširivanjem opsega upotrebe doniranih gameta ostala su u političkom, pravnom i etičkom vakumu (Shanley 2001: 79).

¹⁰⁶ Kanadski parlament je marta 2004. godine zabranio novčane isplate donorima gameta uz obrazloženje da reproduktivni materijali ne treba da budu komercijalizovani iz razloga što takve prakse narušavaju princip poštovanja ljudskog života i dostojanstva (Daniels 2000: 208). U ovoj zemlji je kupovina ili oglašavanje u svrhu kupovine gameta ilegalna, a seme potpada pod definiciju droge ukoliko se koristi za asistiranu reprodukciju (Yee 2009: 4). Krivična sankcija za ovo delo kreće se do 500000 dolara ili zatvorske kazne do 10 godina (Yee 2009: 3-4).

¹⁰⁷ Ujedinjeno Kraljevstvo ograničava broj porodica koje mogu nastati upotrebom gameta istog donora sperme na deset porodica. Zanimljivo je da je u Holandiji koja ima manju populaciju od Ujedinjenog Kraljevstva gornja granica dvadeset i pet porodica „po istom donoru“, dok je u Francuskoj pet (Hamilton and Pacey 2008: 1125). Međutim, sem u Holandiji i na Tajvanu, ova ograničenja nisu zasnovana na empirijskim podacima (vidi Sawyer 2010: 1090). Nema „racionalne formule“ niti empirijski potkrepljenih smernica kojih se kliničari mogu držati. Ograničenja se određuju na nekoliko načina: a) „proizvoljno“ i povezuju se sa izbegavanjem slučajnog incesta; b) na osnovu prethodne prakse drugih kliničara; c) na osnovu argumenta da se ograničenje za donore sperme koje iznosi 10 potomaka „približno poklapa sa brojem koji bi par mogao očekivati u društvu bez kontracepcije“

potencijalnim negativnim posledicama ukidanja isplate za doniranje gameta svedoče i rezultati istraživanja stavova donora sperme (Gazvani *et al.*, navedeno prema Daniels 2000: 207-208) koji su ukazali da je 95% ispitanika jasno navelo da bi prestali da doniraju spermu ukoliko bi se ukinule isplate za „doniranje“. Drugo istraživanje rađeno je sa ciljem da se ispituju stavovi građana (N=260), studenata kao potencijalnih donora (N=219) i neplodnih pacijenata kao potencijalnih primaoca gameta (N=238) o praksi plaćanja „doniranja“ sperme (Lyall, Gould and Cameron 1998: 772). Rezultati istraživanja ukazali su da je većina građana protiv plaćanja donora sperme (63%), ali da je većina potencijalnih donora (74%), kao i potencijalnih primaoca donirane sperme (65%) za isplatu finansijske nadoknade donorima (Lyall, Gould and Cameron 1998: 772-773). Može se tvrditi da stanovište u korist plaćanja za doniranje sperme zastupaju oni kojima je to u ličnom interesu.

Za razliku od brojnih istraživanja na temu motivacije za doniranjem gameta (Cohen 2011; Hamilton and Pacey 2008; Daniels 2000; Shenfield 1998; Lyall, Gould and Cameron 1998; Almeling 2007, 2009), istraživanja koje se tiče iskustava i stavova donorki jajnih ćelija znatno su ograničenija (vidi Fielding *et al.* 1998: 273). Finansijska kompenzacija za doniranje jajnih ćelija i danas predstavlja predmet žustrih debata. Praksa doniranja jajnih ćelija uz isplate često se posmatra kao etički neprihvatljiva iz razloga kulturnih normi povezanih sa prikladnim i brižnim majčinstvom (Almeling 2009: 56). Iz tog razloga, slično poimanju prakse surogatstva, smatra se da je jedina adekvatna motivacija za doniranjem jajnih ćelija altruistička, a ne podstaknuta monetarnim motivima (Craft 1997; Johnson 1997; Daniels 2000; Shanley 2001). Visina najranijih isplata za doniranje jajnih ćelija bila je formirana na osnovu ekonomske vrednosti svakog stadijuma donorskog ciklusa (ubrizgavanja hormona, vađenja krvi, ultrazvuka i izdvajanja jajnih ćelija) i ranih devedesetih godina 20. veka kretala se između 500 i 1500 dolara (Almeling 2009: 44). Komplikovanost i rizičnost procedure doveli su do manjeg broja donorki jajnih ćelija, usled čega su ljudi počeli da oglašavaju potrebu za donorkama, što je automatski povećalo visinu naknade i uticalo na smanjenje tajnovitosti i anonimnosti ove prakse u poređenju sa transferom sperme (Shanley 2001: 83). Isplate za donorki jajnih ćelija konvencionalno su mnogo više nego isplate za donore sperme koje iznosi između 50 i 100 dolara po ejakulatu i odražavaju različit rizik povezan sa

(Egeland, navedeno prema Sawyer 2010: 1090); i d) pomoću procena matematičara i genetičara koji ističu „proizvoljnu“ cifru od 0.1% za „maksimalni prihvatljivi rizik od dodatnog abnormalnog potomstva usled sklapanja zajednica između polubraće i polusestara čija je genetska veza posledica donorske oplodnje“ (Danks, navedeno prema Sawyer 2010: 1090). Takođe se ukazuje na činjenicu da postojeća ograničenja nisu samo „proizvoljno“ određena, već i „manje ili više zasnovana na socio-psihološkim i kulturnim razmatranjima“ koja potiču od istorijske zabrane incesta u mnogim kulturama (vidi Cahn 2009).

postupkom doniranja (vidi Ikemoto 2009: 770), kao i različit doprinos reprodukciji muškaraca i žena (Almeling 2009: 45). U tom smislu „činovi doniranja jajnih ćelija i sperme teško se mogu porediti“ (Craft 1997: 1401).

Jedno od mogućih rešenje za „nestašicu“ jajnih ćelija predstavlja skorašnji uspon prakse „deljenja jajnih ćelija“ (Daniels 2000; Craft 1997). Ženama koje se podvrgavaju *in vitro* oplodnji nude se besplatne usluge ili znatno sniženi troškovi procedure ukoliko daju saglasnost da se njihove neiskorišćene jajne ćelije/embrioni učine dostupnim drugim pacijentima (Daniels 2000: 208; Shanley 2001: 97). Pojedini teoretičari (Craft 1997: 1400) smatraju da bi isplaćivanje „naknade za uloženo vreme i trud“ bilo praktično rešenje za veliki nedostatak donora gameta. Unutar takvog režima doniranje bi se obavljalo uz realističnu nagradu bez zloupotrebe u vidu mogućnosti imućnijih potencijalnih primaoca gameta da ponude veće naknade za donore gameta željenih karakteristika, dok bi se ujedno „očuvali“ monetarni podsticaji za doniranjem.

3.2.4. Problematika anonimnosti donora gameta iz perspektive deteta i socijalnih roditelja

Dilema zabrane ili mogućnosti otkrivanja informacija o identitetu donora gameta izuzetno je složena i predstavlja možda najkontroverznije polje regulative u oblasti asistiranе reprodukcije. Ukoliko donori gameta žele da ostanu anonimni, a dete želi da otkrije njihov identitet, može doći do konflikta između prava na privatnost donora gameta i detetove potrebe da sazna ko su mu roditelji (Robertson 1994). Dodatna pitanja koja proizilaze iz dileme da li ili ne detetu otkriti identitet donora gameta tiču se toga u kom uzrastu detetu treba saopštiti ovu informaciju, koje informacije o donoru gameta su neophodne i dostupne, kao i kako reagovati ukoliko dete izrazi želju da upozna donora gameta. Navedeni problemi razlikuju se u zavisnosti od konkretne situacije i vrste korišćene metode kolaborativne reprodukcije.

Politika programa za lečenje neplodnosti putem doniranih gameta obično podrazumeva praksu ne odavanja podataka o donoru gameta primaocu gameta i obrnuto. Dok su podaci o zdravstvenom stanju donora, njegovo etničko poreklo i religijsko opredeljenje izuzetno važni pojedinim primaocima, poznavanje punog identiteta donora generalno se smatra nepoželjnim. Većina stručnjaka u oblasti asistiranе reprodukcije tvrdi da anonimnost treba da bude norma, u cilju zaštite donora gameta i njegovog lišavanja pravne odgovornosti za dete nastalo upotrebom njegovih gameta. Na ovaj način zaštitila bi se ujedno i prava i odgovornosti socijalnih roditelja deteta nastalog upotrebom doniranih gameta (Kirkman *et al.* 2014: 732).

Brojni problemi učinili su da anonimnost donora gameta i „tajnovitost“ pri korišćenju doniranih gameta (naročito sperme) deluju prikladno (Kirkman *et al.* 2014: 732). Pojedini pravni i verski autoriteti tvrdili su da je transfer sperme čin preljube (Vatican, Congregation for the Doctrine of the Faith 1992; vidi i Lewis and Cannell 1986; Rivière 1985). Advokati nisu bili sigurni da li donor ima bilo kakva roditeljska prava ili odgovornosti prema detetu, dok su psiholozi savetovali roditelje da zaštite sebe i svoje dete od prezira koje bi dete moglo osetiti, kao „drugačije“ od druge dece (Shanley 2001). Inicijalni cilj veštačke oplodnje spermom donora bio je stvaranje porodice u kojoj bi deca delovala kao biološko potomstvo oba supružnika (Shanley 2002: 263). Praksa „poklapanja“ donora sperme i supruga po pitanju fizičkog izgleda (neretko i religijskog opredeljenja i etničkog porekla) i praksa anonimnosti podržavale su taj cilj (Broderick and Walker 2001: 32). Sa razvojem krioprezervacije sperme došlo je do lakšeg realizovanja anonimnosti i „poklapanja“ donora i „primaoca“ gameta, a ujedno je otvorena mogućnost za primaoce donirane sperme da biraju donore unutar znatno šireg spektra (Shanley 2001: 82).

Povezivanje muškosti sa potencijom i stigma koju nosi nemogućnost zasnivanja biološkog potomstva takođe je uticala na to da mnogi parovi žele da sakriju upotrebu doniranih muških gameta u cilju reprodukcije. Jedan od osnovnih motiva skrivanja upotrebe donirane sperme jeste briga o osećanjima neplodnog supruga i izbegavanje rizika od dovođenja u sumnju suprugove potencije, muškosti i muževnosti (Becker 2002: 120). Iz istih motiva primećeno je da se neplodnost obično pripisuje ženama, bez obzira na pravi izvor iste, čime se muškarci dodatno štite od stigme neplodnosti.

Čitava praksa doniranja gameta „poduprta“ je i omogućena verovanjem u socijalnu konstrukciju roditeljstva. U brojnim studijama na temu neplodnih parova koji koriste donirane gamete u cilju reprodukcije izneti su nalazi da su parovi mahom želeli da „učvrste“ socijalnog oca deteta na poziciju „pravog“ oca (vidi Becker 2002: 126; Rumball and Adair 1999; Shenfield 1998; Broderick and Walker 2001; Bharadwaj 2003; Godman *et al.* 2006; Allan 2012). Na taj način muškarci i žene koji u svrhu reprodukcije upotrebljavaju donirane gamete sasvim eksplicitno preoblikuju značenje roditeljstva, u želji da normalizuju ovu reproduktivnu praksu (Becker 2002: 130; Achilles 1993: 172). Snažan naglasak na socijalnom roditeljstvu i anonimnosti donora gameta ujedno je svojevrsna strategija koja se upotrebljava kako bi se smanjila anksioznost neplodnih parova koja je proizvod društvenog (pre)naglašavanja značaja biologije i biološkog roditeljstva. Neplodni parovi naglašavaju da je za detetov razvoj „odgoj“ jednako bitan kao i „priroda“, kao i da zahtev osobe da bude prepoznata kao roditelj zavisi od predanosti braku i brige o detetu. Sa druge strane, naglasak na anonimnosti donora gameta

ukazuje na suprotno, naime, da identitet samog donora gameta jeste važan. Konkretno, da genetska veza nema (nikakav) značaj, ne bi bilo potrebe da se krije (Shanley 2001: 89). Samim tim se postavlja pitanje kakvu vrstu značenja nosi genetska veza, kao i kakve posledice po dete nastalo anonimno doniranim gametima i njegovo shvatanje identiteta može imati nedostatak znanja o identitetu genetskog oca ili majke.

U tom kontekstu ističe se da osećaj genetskog kontinuiteta „smešta“ porodicu u istorijski okvir koji se proteže i unazad i unapred kroz vreme (Shanley 2001: 90, 2002: 268). Roditelji mogu da imaju osećaj da prenose nasleđe ne samo kroz reči i dela, već i kroz svoja tela. Iz perspektive deteta i osobe koja će ono postati, znanje o tome kako i od koga je poteklo danas se posmatra u kontekstu prava na identitet. Pojedini teoretičari ističu da je razumevanje sopstva, od fizičkih karakteristika do individualnih crta, talenata i interesovanja, povezano sa razumevanjem toga odakle su ove karakteristike i crte potekle (vidi Ravitsky 2012: 18). Uopšteno posmatrano, razlog ovakvih tendencija u razmišljanju nije taj što su geni jači od društvenog identiteta. Pravo da se sazna identitet genetskog roditelja potiče od ljudske želje za „povezivanjem sa ljudskom istorijom konkretno, kao otelotvorenih bića, a ne samo apstraktno, kao racionalnih bića ili članova velikih društvenih (nacionalnih, etničkih, verskih) grupa“ (Shanley 2002: 268). Pojedini teoretičari (vidi Corea 2005a; Tong 1992) tvrde da garantovanje pristupa takvim informacijama odslkava društveno stvorenu potrebu koja potiče od patrijarhalnog fokusa na genetskom poreklu, dok drugi tvrde da odslkava izvesnu vrstu genetskog esencijalizma koji umanjuje važnost iskustva i društvenih faktora u formiranju osobe (vidi van Balen and Inhorn 2002). Uprkos ovakvim tvrdnjama, postoji snažan naglasak na društvenoj praksi ukidanja anonimnosti donora gameta u cilju osnaživanja činjenice da su „određena ljudska bića neophodna kako bi nastala bilo koja osoba“, kao i uviđanja da „individualni postupci oblikuju veću društvenu celinu“ (Shanley 2002: 268-269).

Teoretičari koji se zalažu za praksu anonimnosti donora gameta (vidi Robertson 1994; Achilles 1993; Cohen 2011) skreću pažnju na nekoliko problema koji bi nastali ukoliko bi se ova praksa zabranila. Oni podsećaju da stanovište prema kojem je poželjno otkriti identitet donora gameta počiva na argumentu o dobrobiti deteta, odnosno ukidnju štete koja mu se nanosi kada nije u mogućnosti da pristupi identitetu jednog od svojih genetskih roditelja. Sa druge strane, upozoravaju da se argument o dobrobiti deteta često koristi kako bi se opravdale intervencije vlade u sferi reprodukcije i kako bi se uticalo na to da li i s kim će se pojedinci reprodukovati (vidi Cohen 2011: 13). Kako bi se navedene intervencije opravdale, vrši se neprimereno izjednačavanje prilično neodređenog argumenta o dobrobiti dece sa krajnje neprikosnovenim imperativom „ne nanošenja štete deci“ prema kojem se šteta ispoljava u

vidu „života koji nije vredan življenja“, odnosno „neželjenog života“ (vidi Cohen 1996: 21-23). Zagovornici prakse anonimnosti donora gameta ističu da ovakvo shvatanje štete zahteva krajnje visoke kriterijume dokazivanja da nečiji život zaista nije vredan življenja, kao i da ne postoje verodostojni argumenti da deca rođena putem anonimno doniranih gameta imaju živote koji nisu vredni življenja.

Zabrana anonimnosti donora gameta takođe može odvratiti pojedine potencijalne donore od doniranja, dok pojedini neplodni parovi i/ili osobe kojima je potrebna donacija gameta mogu odustati od reprodukcije ne želeći da žive sa „teretom“ koji nameće obavezna dostupnost podataka o donoru. Dodatno, režimi koji zabranjuju anonimnost donora gameta obično dovode od smanjenja njihovog broja (vidi Dyer 2011; up. Day 2007). Ovo je slučaj sa Švedskom u kojoj zakonodavstvo još od 1985. godine dozvoljava potomstvu donora gameta pristup identifikacionim informacijama donora sa navršenih osamnaest godina (Gottlieb, Lalos and Lindblad 2000: 2052), australijskom provincijom Viktorija od 1988. godine (Kirkman *et al.* 2014: 733), Ujedinjenom Kraljevstvu u kojem se zakonom od 2005. godine zahteva da svi centri za donorsku oplodnju čuvaju identifikacione informacije o donorima čiji se gameti koriste za začecje (Zadeh, Freeman and Golombok 2016: 118) i kojima potomstvo može pristupiti sa navršenih osamnaest godina, Novim Zelandom od 2004. godine (Daniels 2000), Holandijom od 2004. godine (Kirkman *et al.* 2014: 732), Austrijom, Švajcarskom, Norveškom, Finskom i Vašingtonom od 2011. godine (Allan 2012: 635).¹⁰⁸ Kako bi rešile problem nedostatka gameta mnoge zemlje na različite načine pokušavaju da regrutuju nove donore. U Švedskoj i australijskoj provinciji Viktorija fokus regrutovanja donora gameta sve je više okrenut ka starijim, altruistički motivisanim individuama (Cohen 2011: 13).¹⁰⁹ Sa druge strane, evidentirani su suprotstavljeni navodi o uticaju zabrane anonimnosti donora gameta na njihov broj, kao u slučaju Ujedinjenog Kraljevstva gde su teoretičari zapazili da je od 2005. godine kada je ustanovljena zabrana anonimnosti donora gameta došlo do značajnog pada njihovog broja (vidi Dyer 2011: 867), dok su drugi (vidi Day 2007: 971) naveli da se broj donora sperme u periodu od 2006. do 2007. godine povećao za 60%.

Etički komitet američkog društva za reproduktivnu medicinu (vidi Kirkman *et al.* 2014: 732) istakao je da se profesionalno mišljenje o praksi doniranja gameta u Sjedinjenim Američkim Državama promenilo, od preporuke anonimne donacije gameta iz 1993. godine,

¹⁰⁸ Zemlje kao što su Francuska, Danska, Belgija i Španija zagovaraju anonimnost donora (Mac Dougall *et al.* 2007: 525).

¹⁰⁹ Zanimljivo je da je jedna klinika u australijskoj provinciji Novi Južni Vels avionom dovozila kanadske studente u Australiju na besplatne „odmore“ koji su zahtevali doniranje sperme svakog drugog dana (Cohen 2011: 13).

do prihvatanja otvorenog programa doniranja gameta u 2002. godine. Zanimljivo je skrenuti pažnju da je jedna studija (vidi Thorn, Katzorke and Daniels 2008: 2418) iznela nalaze da je u Nemačkoj, u kojoj po ovom pitanju vlada izuzetno oštar stav u prilog anonimnosti donora sperme do te mere da se bilo koja dokumentacija o njima uništava nakon deset godina (Thorn, Katzorke and Daniels 2008: 2415), 43% ispitanika donora sperme (N= 63) bilo spremno da otkrije svoj identitet „potomstvu“.¹¹⁰

Kompromisno rešenje problematike (zabrane) anonimnosti donora gameta ogleda se u predlogu prema kojem bi osobe nastale doniranim gametima imale pravo i mogućnost pristupa medicinskim informacijama o donoru gameta i punoj slici medicinske istorije porodice donora (Ravitsky 2012: 18). Ovakva inicijativa (i sve česće praksa) posmatra se kao deo šireg fokusa interesa i brige za decu začetu doniranim gametima, a njena prednost sastoji se u tome što pristup medicinskim informacijama ne zahteva puno obelodanjivanje identiteta donora, čime bi bilo moguće ispoštovati i medicinski interes deteta nastalog doniranim gametima i pravo donora na anonimnost. Pravljenje razlike između interesa za medicinske informacije i interesa za identitet donora značajno iz dva razloga (Ravitsky 2012: 18). Prvo, „teret“ dokazivanja interesa se u slučaju donora gameta i deteta nastalog doniranim gametima drugačije posmatra. Interes za medicinske informacije je generalno lakše opravdati uzimajući u obzir očiglednu važnost poznavanja sopstvene genetske i porodične istorije iz medicinskih razloga. Takođe, problematika (navodne) psihološke i socijalne štete po dete u smislu toga da ne zna svoje genetsko poreklo i dalje je kontroverzna, pre svega iz razloga što nedostaju snažniji empirijski dokazi koji bi jasno ukazali da donorova anonimnost ozbiljno šteti deci (Ravitsky 2012: 18-19; vidi Blake *et al.* 2010; Gottlieb, Lalos and Lindblad 2000; Isaksson *et al.* 2012; Isaksson *et al.* 2016). Drugi razlog zbog kojeg je distinkcija između interesa za medicinske informacije i interesa za identitet donora značajna jeste što pristup „sve ili ništa“

¹¹⁰ Direktivom Evropske Unije iz 2006. godine koja se ticala regulative u oblasti banki tkiva propisano je da se evidencija o donorima gameta čuva najmanje trideset godina (Thorn, Katzorke and Daniels 2008: 2415). Iste godine, smernice lekarske komore Nemačke i medicinske asocijacije za donorsku oplodnju dopunjene su ovim odredbama. Te promene u pogledu regulativa izvedene su na nivou profesionalnih smernica, a ne kao u nekim državama poput Švedske, Austrije i od skora, Švajcarske i Ujedinjenog Kraljevstva, na nivou zakonodavstva. Pravo potomstva na pristup identitetu donora nije zagarantovano zakonom. U skladu sa precedentnim pravom pri nemačkom federalnom ustavnom sudu, potomstvo ima pravo na pristup informacijama o biološkom ocu i pretpostavlja se da isto važi za potomstvo začeto pomoću donorske oplodnje, ali ta pretpostavka nije proverena. Zakon ne ograničava upotrebu donorske oplodnje na heteroseksualne parove, ali smernice lekarske komore Nemačke uskraćuju tretman neudatim ženama i ženama lezbijske orijentacije. Lekarska komora Nemačke smatra da je tradicionalna porodica koja uključuje oca i majku neophodna za dobrobit deteta. Ukoliko neudate žene ili žene lezbijske orijentacije koriste donorsku oplodnju, u tom slučaju ne postoji muški partner koji će polagati pravo na očinstvo, te donor podleže riziku od snošenja pravne odgovornosti za dete. Nasuprot drugim zemljama, Nemačka ne oslobađa donore pravne odgovornosti, već samo definiše uslove pod kojima se očinstvo ne može osporiti (Thorn, Katzorke and Daniels 2008: 2415).

pri kreiranju regulative u ovoj oblasti šteti detetu začetom doniranim gametima (Ravitsky 2012: 19). Kampanje čiji je cilj da zaštite sve aspekte „prava na poznavanje sopstvenog genetskog porekla“ putem potpune zabrane anonimnosti donora gameta pokazale su se uspešne u pojedinim zemljama, ali će njihov uspeh biti mnogo teže postići u društvima sa specifičnim kulturnim normama i regulatornim pristupima. Priznavanje prava dece na medicinske informacije dozvoljava pravnicima i kreatorima politike u oblasti asistiranе reprodukcije da načine „gradualni pristup“ i samim tim neposredan progres u smislu zaštite prava dece. Ovakvi principi usvojeni su u Vašingtonu novom legislativom koja priznaje pravo deteta na pristup informacijama koje ne identifikuju donora gameta, čime je Vašington postao prva od Sjedinjenim Američkim Država koja je usvojila ovakvu praksu (Ravitsky 2012: 19).

Uprkos brojnim debatama i merama javne politike usmerenim ka što efikasnijem uređenju oblasti doniranja i transfera gameta, „glasovi“ donora gameta i „korisnika“ doniranih gameta veoma se retko čuju. U poslednjih desetak godina raste interesovanje društvenih teoretičara za istraživanje načina na koji se porodice u kojima potomstvo nastaje putem doniranih gameta nose sa brojnim dilemama proizašlim iz ove reproduktivne prakse. Uopšteno posmatrano na odluke roditelja o tome da li će informisati decu o njihovom začecu putem doniranih gameta uveliko utiče stav roditelja na temu toga da li posmatraju pitanje otkrivanja ovih informacije kao pitanje „iskrenosti“ ili „poverljivosti“ (Becker 2002: 123-124). Beker na osnovu istraživanja 134 para koji su koristili doniranu spermu (Becker 2002: 122) utvrđuje da se izjave o iskrenosti zasnivaju na uverenju da su tajne opasne, da je „otvorenost“ od ključnog značaja za dobrobit porodice i da je prećutkivanje laganje (Becker 2002: 124-125). Takođe, roditelji koji planiraju da sa detetom podele informaciju o upotrebi donirane sperme pri njegovom začecu plaše se da njihovo dete ne sazna o svom biološkom poreklu od drugih i izražavaju brigu po pitanju detetovog budućeg psihološkog blagostanja i zdravog razvoja identiteta i samopouzdanja (Becker 2002: 127-128). Većina komentara o poverljivosti uključuje brigu da će odavanje informacije o načinu začeca deteta narušiti odnos između roditelja i deteta, kao i da je činjenica o tome ko odgaja dete važnija od znanja koje bi proisteklo od otkrivanja informacije o donoru gameta (Becker 2002: 125).

Brojnim studijama na temu procesa odavanja informacija detetu o njegovom začecu putem doniranih gameta utvrđeno je da većina roditelja najčešće otkriva navedene informacije pre nego što deca napune 4 ili 5 godina (vidi Isaksson *et al.* 2012: 2999; Blake *et al.* 2010:

2527; Gottlieb, Lalos and Lindblad 2000: 2053; Scheib, Riordan and Rubin 2003: 1117).¹¹¹ Takvo rano otkrivanje informacija opisuje se kao strategija „sejanja semena“ (vidi Mac Dougall *et al.* 2007: 527). Roditelji koji upotrebljavaju ovu strategiju veruju da njihova deca treba što ranije da saznaju da su začeta pomoću doniranih gameta kako im ta informacija nikada ne bi bila nova i iznenađujuća. Suprotno, roditelji koji deci ove informacije otkrivaju u nešto kasnijem periodu njihovog života, oko sedne ili osme godine, rukovode se strategijom „pravog trenutka“ (vidi Mac Dougall *et al.* 2007: 528) čekajući da im deca budu dovoljno zrele da poznaju osnove procesa reprodukcije i steknu osećaj za diskreciju.

Razgovor o detetovom začecu pomoću doniranih gameta uglavnom spada u majčin domen (Blake *et al.* 2010: 2527; Paul and Berger 2007: 2567; Isaksson *et al.* 2012: 2999). Konkretno, majka je ta koja najčešće inicira saopštavanje ove informacije detetu (up. Murray and Golombok, navedeno prema Mac Dougall *et al.* 2007). Očevi ređe učestvuju u razgovorima o začecu u situacijama kada je dete začeto doniranom jajnom ćelijom, verovatno iz razloga što smatraju da je to prvenstveno majčina odgovornost, jer ona nema genetsku vezu sa detetom (Blake *et al.* 2010: 2532). Uopšteno posmatrano, majke su glavni „komunikacijski posrednici“ u porodici, najaktivniji subjekti „emocionalnog rada“ u porodici (DeVault 1999) i aktivnije od očeva komuniciraju sa svojom decom u svim uzrastima tokom detinjstva (Blake *et al.* 2010: 2528; vidi i Wrobel *et al.*, navedeno prema Blake *et al.* 2010).

Osim pitanja kada i ko treba da saopšti deci okolnosti njihovog rođenja, važno pitanje sa kojim se suočavaju roditelji koji su u svrhu reprodukcije koristili donirane gamete jeste na koji način saopštiti deci ove informacije. Makdugal i saradnici (Mac Dougall *et al.* 2007: 528) utvrdili su da su roditelji koji su koristili donorsku oplodnju uglavnom koristili narativ „rezervnih delova“, putem kojeg roditelji objašnjavaju deci da deo njihovog tela ne radi kako treba, pa nisu mogli da dobiju decu prirodnim putem. Roditelji koji su koristili donorsku oplodnju često su koristili i narativ „pomagača“, putem kojeg su objašnjavali detetu da im je bila potrebna pomoć doktora, donora ili i jednog i drugog kako bi dobili dete. Neki roditelji su naglašavali da je njihovo dete naročito posebno ili „čudo“ (Mac Dougall *et al.* 2007: 529-530).

Kada je reč o reakcijama mlađe dece uzrasta do šest godina na informaciju da je donor gameta pomogao njihovo začecje, one uglavnom uključuju radoznalost (Rumball and Adair 1999), neutralne reakcije ili odsustvo reakcija (Scheib, Riordan and Rubin 2003; Mac Dougall

¹¹¹ U studiji koju su sprovedi Makdugal i saradnici (Mac Dougall *et al.* 2007) prosečna starost deteta u vreme otkrivanja informacija bila je nešto veća kod porodica koje su u cilju reprodukcije koristile donorsku oplodnju (9 godina) nego kod porodica koje su u cilju reprodukcije koristile donirane jajne ćelije (6 godina).

et al. 2007). U švedskoj studiji na temu saopštenja deci da su začeta donorskom oplodnjom (vidi Lalos, Gottlieb and Lalos 2007) roditelji su izjavili da im deca nisu postavljala nikakva pitanja već su odgovarala kratkim komentarima poput, „pa šta?!“ (Lalos, Gottlieb and Lalos 2007: 1763). Takav nalaz je u skladu sa prethodnim studijama koje su pokazale da deca ranog uzrasta na informacije o njihovom začecu pomoću donora odgovaraju na činjenični, neemotivni način (Rumball and Adair 1999; Blake *et al.* 2010; Jadvá *et al.* 2009). Pojedini roditelji koji su učestvovali u studiji koju su sproveli Makdugal i saradnici (Mac Dougall *et al.* 2007) izjavili su da su deca izrazila blažu tugu ili su pitala: „Da li to znači da mi ti nisi prava mama/pravi tata?“ (Mac Dougall *et al.* 2007: 531). Međutim, isti roditelji su takođe istakli da uticaj tih izjava nije bio onoliko bolan kao što su se plašili da će biti (Mac Dougall *et al.* 2007: 531).¹¹² Kada je reč o roditeljima, većina njih navodi da su osetili olakšanje nakon otkrivanja ovih informacija deci i da nisu zažalili zbog svoje odluke (Lalos, Gottlieb and Lalos 2007; Mac Dougall *et al.* 2007). Pojedini roditelji izrazili su kajanje što se to nije dogodilo ranije i izjavili da je odlaganje odavanja informacija o začecu detetu bilo povezano sa osećajima tenzije i nelagode (Mac Dougall *et al.* 2007).

Teško je zaključiti šta tačno mlađa deca razumeju kada im se saopšte informacije da su začeta putem doniranim gameta. Reakcije dece mogu biti pravi odraz njihovog trenutnog nivoa razumevanja. U tom slučaju može se zaključiti da veoma malo dece poseduje i osnovno razumevanje koncepta donorskog začeca. Pojedini teoretičari utvrdili su da deca tek oko sedme godine počinju da pokazuju razumevanje biološkog nasleđa (Rumball and Adair 1999: 1393). Takođe je moguće da je deci neprijatno da razgovaraju sa istraživačem o svom začecu pomoću doniranih gameta, ili da uopšte razgovaraju na tu temu (Blake *et al.* 2010: 2533). Premda su intervjui sa decom dali ograničene rezultate, to je samo po sebi važno iz razloga što pokazuje da malo dece uzrasta do 7 godina razume koncept začeca putem doniranih gameta. Rezultati ovih istraživanja takođe ukazuju na to da roditelji koji otkrivaju ove informacije deci treba da imaju na umu da je proces otkrivanja dugotrajan, a ne „jednokratno“ (vidi Isaksson *et al.* 2012: 2999), kao i da je dečje razumevanje donorskog začeca u predškolskom uzrastu veoma ograničeno.

Rezultati pojedinih istraživanja obelodanili su podatke koji govore u prilog toga da se heteroseksualni parovi, lezbiljski parovi i žene bez partnera razlikuju u percepciji uloge donora gameta u procesu začecu, kao i u korišćenim narativima o samom donoru (vidi Zadeh,

¹¹² Postoje značajne varijacije među porodicama u pogledu toga koliko često razgovaraju o začecu putem doniranih gameta - od četiri puta godišnje i češće do ređe od jednom godišnje. Ove varijacije mogu biti posledica želje roditelja da pokrenu spontane, opuštene i „prirodne“ razgovore sa svojom decom o njihovom začecu (Blake *et al.* 2010: 2532).

Freeman and Golombok 2016; Scheib, Riordan and Rubin 2003; Godman *et al.* 2006). Studije u kojima se merila naklonjenost ka anonimnom, poznatom ili dostupnom identitetu donora pokazale su da heteroseksualni parovi mnogo ređe biraju donora sa dostupnim identitetom nego žene bez partnera i lezbijski parovi, kao i da pridaju manje važnosti informacijama o njegovom identitetu (Scheib, Riordan and Rubin 2003: 1124-1125; Godman *et al.* 2006: 3024). Rezultati pojedinih studija (vidi Rodino, Burton and Sanders 2011: 1000) ukazali su da žene bez partnera u proseku smatraju informacije o starosti, zanimanju, interesovanjima i stavu prema budućem kontaktu donora sperme važnijim nego žene u heteroseksualnoj ili lezbijskoj vezi. Takođe je ukazano da žene bez partnera češće naglašavaju način na koji donori ostaju „prisutni“ u njihovom i detetovom životu, makar i simbolički, kao i da mogu biti naročito sklone razgovorima o donoru sa decom u okviru „porodičnog sanjarenja“ (Ehrensaft, navedeno prema Zadeh, Freeman and Golombok 2016: 118) u kom postoji „otac iz mašte“. Studija sprovedena na londonskoj klinici za veštačku oplodnju na temu konceptualizacije uloge donora sperme u začeću od strane žene bez partnera ukazala je da one najčešće upotrebljavaju tri narativa o donorima, posmatrajući ih kao „davaoce dara“, „davaoce gena“ i „potencijalne partnere“ (vidi Zadeh, Freeman and Golombok 2016: 119). Mnoge žene videle su donora kao nekoga ko im pružio „dar“ na kom su mu neizmerno zahvalne, a pojedine su navele da su odabrale donora baš na osnovu toga što je i sam altruistički posmatrao svoju donaciju. Pojedine žene izrazile su želju da se lično upoznaju sa donorom sperme kako bi mu izrazile svoju zahvalnost, dok su druge „dar“ deteta videle kao okončanje specifične, iako izuzetno velikodušne razmene (Zadeh, Freeman and Golombok 2016: 119). Te žene navele su da su deci opisale donora sperme kao „plemenitog čoveka“ koji im je podario dar i da su posvetile veliku pažnju tome da ga opišu na način koji bi ga razlikovao od očinske figure. Nekoliko žena napravilo je razliku između „tate“ i „oca“, dok su druge objasnile da „tata donor“ nije „tata koji je tu svakodnevno“ ili „normalan tata“ (Zadeh, Freeman and Golombok 2016: 119). Pored percipiranja donora sperme kao „davaoca dara“, većina žena eksplicitno je opisala donora kao „prisutnog“ u njihovim porodičnim narativima, u okviru priče o tome „odakle je došlo“ njihovo dete. Za većinu njih donor je nosilac određenih genetskih osobina i neko ko je njihovom detetu podario deo genetskog materijala. U isto vreme nekoliko žena govorilo je o tome kako su se njihove misli i osećanja prema donoru promenili nakon rođenja deteta, naročito nakon što su prepoznale određene osobine kod svoje dece koje nisu mogle da povežu sa svojim (Zadeh, Freeman and Golombok 2016: 120). Pojedine majke su istakle da je donor sperme osoba koja im se „predstavila“ kao „potencijalni partner“, navodeći da su odabrale donora na osnovu osobina koje ih privlače (Zadeh, Freeman and Golombok 2016:

122). Neke su takođe navele da je tužno što donor „propušta ovu divnu stvar čije stvaranje je pomogao“, time aludirajući na „tradicionalne“ porodične okolnosti (Zadeh, Freeman and Golombok 2016: 120).

Rezultati studije (vidi Zadeh, Freeman and Golombok 2016) ukazuju da su za većinu majki koje su govorile o donoru sperme kao simbolički „prisutnom“ razlozi njegovog doniranja bili veoma važni. Žene su bile naklonjenije donorima koji su iskazali altruističke motive za doniranjem. Razlog za doniranje takođe je za neke ispitanice predstavljao uvid u odnos donora prema kontaktu sa detetom u budućnosti, što je faktor koji se u određenim studijama pokazao važnim za žene bez partnera koje donose odluke o donorskoj oplodnji (Rodino, Burton and Sanders 2011). Nalazi studije takođe ukazuju na to da uprkos promenama u zakonu 2005. godine, žene bez partnera koje koriste donirane gamete ne izražavaju nužno želju da informacije o identitetu donora budu dostupne detetu, ni tokom tretmana, niti kasnije. Pojedine ispitanice koje su koristile tretman nakon 2005. godine, odnosno u vreme ukinute zabrane o anonimnosti donora gameta nisu ispoljavale interesovanje za dobijanje informacija o donoru, niti želju da on bude uključen u budući život porodice. Rezultati studije ujedno su obelodanili da bez obzira na to da li se majke pozivaju na „prisustvo“ ili „odsustvo“ donora sperme pri porodičnim narativima, to čine koristeći specifičan diskurs genetskog nasleđa, na način koji naglašava genetsku vezu između donora i deteta kao važnu ili je „otpisuje“ kao nevažnu. Uzimajući u obzir da se vreme kada je studija sprovedena opisuje kao „doba genetskog esencijalizma“ (Freeman, navedeno prema Zadeh, Freeman and Golombok 2016) naglasak na genetskim vezama (možda i) nije iznenađujuć.

Jezik odavanja informacija o donorskoj oplodnji promenio se tokom poslednjih godina. Ranije se o odavanju ovih informacija raspravljalo u dihotomnom kontekstu zatvorenosti naspram otvorenosti. Međutim, pokazalo se da je za parove koji koriste donirane gamete u svrhu reprodukcije navedena problematika znatno složenija. Nalazi pojedinih istraživanja ukazali su da pojedini parovi razgovaraju sa svojom najužom porodicom o tretmanu oplodnje koji uključuje doniranje gameta, dok sa prijateljima i poznanicima govore samo o tome da su se podvrgli asistiranju reprodukciji (Isaksson *et al.* 2016: 126). Drugi parovi razgovaraju o tretmanu doniranim gametima sa svojom porodicom, ali ne i sa svojim potomstvom što je pristup koji se u poslednje vreme opisuje kao „selektivno otkrivanje informacija“ (Hershberger, Klock and Barnes 2007: 291).

4. Feministička analiza neplodnosti i asistirane reprodukcije

Feministički diskurs na temu neplodnosti obiluje „tenzijama“ i ambivalentnošću koje su rezultat dvojakog, ujedno kontradiktornog tumačenja posledica (lečenja) neplodnosti po žene (Thompson 2002: 52). Sa jedne strane, feministi prepoznaju neplodnost kao jedan od najvećih oblika nesreće i gubitka koji žena može doživeti. Iako se muška neplodnost često stigmatizuje i doživljava kao pretnja po muškost (vidi Becker 2002: 119-120), feministi ističu da „teret“ neplodnosti u najvećoj meri snose žene (Rowland 1987: 516; Sandelowski 1990: 35; Greil 2002: 101). Sa druge strane, feministički angažman usmeren je ka podrivanju esencijalističke veze između majčinstva i identiteta žena, kao i kritici biotehnoških tretmana neplodnosti kao utemeljenih i strukturiranih na modelu „ultraheteroseksualnog para“ i „nuklearno-porodičnom scenariju“ (Thompson 2002: 52). Konkretno, feministi smatraju da uspeh u prevazilaženju neplodnosti putem metoda asistirane reprodukcije dovodi do reintegracije žena u okvire navedenog modela i „scenarija“. Stoga se feministički „paradoks neplodnosti“ ogleda u istovremenom prepoznavanju velikog „tereta“ neplodnosti po žene, ali i izražavanju ambivalentnosti kada je reč o podršci ženama koje žele da se podvrgnu tretmanima lečenja neplodnosti, jer se smatra da bi takva podrška implicitno podrazumevala prihvatanje konvencionalnih rodni uloga i doprinela jačanju rodne stratifikacije (vidi Sandelowski 1990: 38-39).

Navedene ambivalentnosti feminista po pitanju posledica neplodnosti po žene, kao i posledica upotrebe biotehnoških tretmana lečenja neplodnosti po žene, polarizovale su feministe na one koji oštro odbacuju praksu asistirane reprodukcije, priklanjajući se „feminizmu otpora“ i na one koji je zdušno prihvataju, u okviru struje „feminizma prihvatanja“, videći u njoj potencijal za „oslobođenje“ žena od tereta reprodukcije, kao i sveukupni potencijal za uvećanje društvene moći žena. Dvojaka, suprotstavljena shvatanja feminista na temu prakse asistirane reprodukcije evidentna su i u kontekstu poimanja prakse komodifikacije reproduktivnog rada žena u vidu prodaje nezrelih jajnih ćelija (oocita) i iznajmljivanja reproduktivnih kapaciteta u vidu surogat materinstva. Feministi koji se zalažu za pravo žena na autonomno raspolaganje, pa i prodaju sopstvenih reproduktivnih kapaciteta uobličavaju svoje argumente kao one „u korist novca“ (McLeod 2007), dok se feministi koji smatraju da je unovčavanje reproduktivnog rada žena degradirajuće po njih same (vidi Shanley 2001, 2002; Pateman 1988; Dickenson 1997b, 2001, 2013; Holland 2001; Tong 1992, 1996) pozivaju na argumente „u korist dostojanstva“ žena.

4.1. Pregled feminističkih shvatanja na temu neplodnosti i asistirane reprodukcije

Unutar feminističkog diskursa na temu neplodnosti i asistirane reprodukcije izdvajaju se dve faze (vidi Thompson 2002: 53). Prva, rana faza počinje osamdesetih godina 20. veka i traje (približno) do početka devedesetih godina 20. veka, a karakteriše je „zagrevanje“ feministica za tematiku neplodnosti i asistirane reprodukcije. Konkretno, u tom periodu nastaju inicijalna feministička tumačenja posledica neplodnosti i upotrebe metoda asistirane reprodukcije po žene, koja će doživeti proširenje, ali i kritiku u narednoj fazi koja počinje sredinom devedesetih godina 20. veka i traje do početka 21. veka (Thompson 2002: 53).¹¹³ Imajući u vidu da problematika koja karakteriše drugu fazu feminističkog promišljanja na temu neplodnosti i asistirane reprodukcije istrajava do današnjeg dana, može se konstatovati da ta faza obuhvata širi vremenski okvir od naznačenog.

Prva faza feminističkog interesovanja za tematiku neplodnosti i upotrebu metoda asistirane reprodukcije otpočinje nekoliko godina nakon rođenja Luiz Braun 1978. godine, kada u fokus feminističkog diskursa dospeva pojava tehnologizacije neplodnosti (Donchin 1986; Rowland 1987; Franklin and McNeil 1988; Raymond 1989; Spallone, navedeno prema Thompson 2002; Nelson and Milliken 2005). Dok su zapadnjački liberalni feministi tog perioda uglavnom zdušno podržavali razvoj metoda asistirane reprodukcije videći u njima proširenje reproduktivnog izbora za žene, radikalne feministe odlikovala je izvesna „tehnofobija“ u promišljanju upotrebe ovih metoda (Thompson 2002: 54). U tom kontekstu, oni napominju da reproduktivne tehnologije povećavaju, a ne smanjuju potčinjenost žena sopstvenoj biološkoj sudbini (Rowland 1987). Iako je feminističko protivljenje reproduktivnim tehnologijama ujedno impliciralo podršku planovima religiozne desnice i antiabortus aktivista prema kojima feministi gaje antipatije, navedeno ih nije sprečilo da osude praksu asistirane reprodukcije.

Feministička literatura u kojoj se kritikuje praksa asistirane reprodukcije potekla je od nekoliko tema koje su bile ključne za naučni rad feminista drugog talasa o nauci, medicini,

¹¹³ Navedene faze imaju dosta zajedničkog sa razgraničenjem koje se pravi između drugog i trećeg talasa feminizma. Interesovanja feminista drugog talasa ogledaju se u prvoj fazi pisanja o neplodnosti u doba reproduktivnih tehnologija. Baš kao što su se materijalistički i strukturalni feministi uveliko nadmetali sa liberalnim feministima srednje struje u drugom talasu feminizma, kritike neplodnosti i reproduktivnih tehnologija koje daju radikalni feministi suprotstavljaju se liberalnom viđenju tehnologije u prvoj fazi feminističkog angažovanja. Argument je još jači kada je reč o drugoj fazi pisanja o neplodnosti i reproduktivnim tehnologijama. Ne samo da se u toj fazi ogleda treći talas u nastanku, ili poststrukturalistička feministička interesovanja, već radovi u toj fazi predstavljaju jedno od područja feminističkog aktivizma i naučnog rada koja su podstakla pojavu trećeg talasa feminizma (Thompson 2002).

rađanju i reproduktivnim pravima. Od početka sedamdesetih godina 20. veka, pojedini feministi pišu o krizi koju za žene predstavlja intenzivna medikalizacija reprodukcije na Zapadu (vidi Ehrenreich and English 1973; Rowbotham 1979; vidi i Sekulić 2014: 410). Prema njihovom viđenju, trudnoća i rađanje postali su mehanizovani i patologizovani od strane patrijarhalnog poretka i medicinskih stručnjaka u službi patrijarhalnog poretka (Rothman 1989/2000; Davis-Floyd 1994; Martin, navedeno prema Greil 2002). Takvo viđenje pospešuju i specifične metafore o ženskom telu svojstvene patrijarhalnom diskursu tog doba. Te metafore između ostalog uključuju posmatranje tela analogno mašini sačinjenoj od međusobno zavisnih delova od kojih je svaki podložan kvaru („mehanička metafora“). Time fokus medicine nije toliko na osobi posmatranoj u celini, koliko na otklanjanju, popravljanju ili zaobilazanju dela koji je van funkcije. Kako se tela unutar biomedicinskog diskursa posmatraju kao mašine, tela neplodnih žena percipiraju se kao mašine u kvaru kojima je potrebna intervencija stručnjaka (Davis-Floyd 1994: 1126). Slično tome, Emili Martin (Martin 1992) tvrdi da biomedicina posmatra žensko telo kao fabriku gde su žene-radnice pod nadzorom lekara-upravnika. Pri analizi američkih praksi u oblasti rađanja, Dejvis-Floyd tvrdi da američko akušerstvo funkcioniše po „tehnokratskom modelu rađanja“ (Davis-Floyd 1994: 1129). Ona ističe da bolnički rituali u domenu prakse porođaja prenose jasne poruke o neophodnosti kontrole nad prirodnim procesima, o nepouzdanosti prirode i inferiornosti ženskog tela, kao i validnosti patrijarhata, superiornosti nauke i tehnologije i značaju institucija i mašina (Davis-Floyd 1994). Takođe navodi da je muško telo metaforički prikazano kao „bolja mašina“ nego žensko telo: „po obliku i funkciji više je slično mašini, sa svojim ravnim linijama, doslednije je i predvidljivije, manje podložno čudi prirode. . . te stoga deluje kao da će teže doći do kvara“ (Davis-Floyd 1994: 1126-1127). Suprotno tome, ženska tela posmatraju se kao „prirodno sklona kvarovima“ (Davis-Floyd 1994: 1126).¹¹⁴

Rani period feminističkog teoretisanja o neplodnosti i asistiranoj reprodukciji obeležila je poznata knjiga feministkinje Meri O'Brajen *Politika reprodukcije* (O'Brien 1981). O'Brajen piše o otkriću fiziološkog očinstva i razvoju masovne kontraceptivne tehnologije, videći u njima dva najznačajnija trenutka koja su obeležila promene u procesu rađanja i dala

¹¹⁴ Dok je metafora „telo kao mašina“ dominantna u medicini, metafora „telo kao vlasništvo“ u osnovi je ideje o informisanom pristanku i drugim aspektima kliničke prakse (Greil 2002: 107). Iako pojam „posedovanog tela“ potiče iz kapitalističke ideologije i podrazumeva da su žene otuđene od svojih tela, Barbara Rothman (Rothman 1989/2000) ukazuje na to da se metafora „telo kao vlasništvo“ može koristiti za potrebe učvršćivanja autonomije žena. Uočene su dve različite upotrebe metafore „telo kao vlasništvo“. Pojedine žene pozivaju se na tu metaforu kako bi izrazile osećaj da ih je telo izdalo i opisuju svoja tela kao vlasništvo koje su gajile, za koje su brinule i koje im sada duguju nešto zauzvat. Druge žene koriste ovu metaforu kako bi položile pravo na autonomiju u donošenju sopstvenih odluka u pokušajima da prevaziđu problem neplodnosti (Greil 2002).

materijalni osnov za novo poimanje reproduktivne prakse. Sledeći njenu ideju, brojni feministi ovog perioda tvrde da je asistirana reprodukcija treći značajan „momenat“ koji daje novu materijalnu osnovu reproduktivnom procesu i dovodi do radikalno novih društvenih odnosa (vidi Corea 1992; Koch and Morgall 1987; Donchin 1986; Raymond 1989; Rowland 1987; Franklin and McNeil 1988).

Ključni pojam u O’Brajeninoj analizi reproduktivne prakse jeste rodno diferencirana „reproduktivna svest“ (O’Brien 1981, 1999; vidi i Corea 1992: 223-224). Ona tvrdi da dominantna „muška reproduktivna svest“, oblikovana otuđenjem od trudnoće i rađanja, teži kontroli „ženske reproduktivne svesti“ i prisvajanju prakse rađanja (O’Brien 1999: 80).¹¹⁵ U tom kontekstu pojedini feministi (vidi Lam 2015: 3) vide „prisvajanje“ prakse rađanja od strane muškaraca kao deo šire zapadnjačke paradigme prema kojoj se otelovljena reproduktivna sposobnost i snaga žena asimiluju u patrijarhalnu kulturu i politiku.¹¹⁶ U isto vreme, asistirana reprodukcija se vidi kao izdanak postmodernog globalizovanog kapitalizma koji oduzima vrednost „celih tela“ tako što racionalizuje njihove procese, čime sprovodi „likvidaciju“ istih (Burfoot 2014: 178). Termin „postmoderno“ se u ovom kontekstu koristi u svrhu pravljenja razlike između savremenih reproduktivnih praksi povezanih sa metodama asistirane reprodukcije i ranijih modernih kontraceptivnih tehnologija (vidi Clarke 1998). I moderni i postmoderni pristup reprodukciji ostvaruju se pomoću tehnološko-naučnih rekonfiguracija „prirode“ koje pomeraju „granice prirodnog tela“, ali to čine na veoma različit način (Clarke 1998: 11). Iako oba pristupa menjaju prirodne procese tela, u dominantnom modernom pristupu reprodukciji, prirodno, biološko telo ostaje netaknuto, što nije slučaj kod postmodernog pristupa, odnosno prakse asistirane reprodukcije.

Tematika posledica tehnologizacije i medikalizacije neplodnosti nastavila je da zauzima istaknuto mesto u feminističkom diskursu tokom osamdesetih i ranih devedesetih godina 20. veka. U tom periodu zapaža se tehnološki imperativ koji navodi žene da pribegnu skupim visokotehnološkim tretmanima u vidu onoga što Margaret Sandelovski označava kao „nikad

¹¹⁵ Konkretno, O’Brajen tvrdi da su muškarci povezani sa svojom decom „samo putem misli i generalno, znanja“, pre nego posredstvom osobenog iskustva, dok je „majčinstvo unija svesti i znanja sa jedne strane i delanja (reproduktivnog rada), sa druge“ (O’Brien 1999: 80).

¹¹⁶ U feminističkom kontekstu, termin otelovljenje (*embodiment*) podrazumeva granice ljudske telesnosti koje predstavljaju preduslov za relativnu autonomiju pojedinca (Lam 2015: 25). Pojedini feministi (vidi Mitchell, navedeno prema Lam 2015: 25) pružaju objašnjenje „otelovljene percepcije“ ističući razliku između „tela“ definisanog kao biološki i materijalni entitet i „otelovljenja“ kao „egzistencijalnog preduslova za kulturu i sopstvo“ (Mitchell, navedeno prema Lam 2015: 25). Otelovljenje takođe označava uzajamno delovanje bioloških i društvenih sila u razvoju rodnog sopstva, identiteta i agentivnosti. Biti otelovljen pojedinac ili subjekat podrazumeva ukorenjenost subjektivnog iskustva u telu i mogućnost donošenja samostalnih odluka o tome šta se događa tom telu, u okvirima realnih mogućnosti. Otelovljenje takođe podrazumeva i društveno iskustvo življenja među drugim telima (O’Brien 1999).

dovoljno“ (Sandelowski 1991: 31). Ti uvidi podstakli su odbacivanje maskulinističke tehnologizacije i povratak na „prirodnu“ praksu rađanja (vidi Rowland 1987, 1992; Donchin 1986, 1989; Fishel and Jackson 1989; Matthews and Matthews 1986; Ryan 1990).¹¹⁷ Takve inicijative predstavljene su kao imperativ od strane Međunarodne feminističke mreže otpora reproduktivnom i genetskom inženjeringu osnovane 1984. godine (Nordqvist 2008: 277), čiji se rad može smatrati odrazom rane feminističke kritike prakse asistirane reprodukcije i tehnologizacije i medikalizacije rađanja. Najviše negativnih reakcija feminista u ovoj fazi teoretisanja o (tretmanima) neplodnosti izazvala je praksa *in vitro* oplodnje i veštačke oplodnje spermom donora (Radin 1987; Rowland 1987; Koch and Morgall 1987; de Gama 1993; Sandelowski 1991). Te reakcije odnosile su se na činjenicu da praktikovanje ovih metoda nije pratila adekvatna medicinska i pravna regulativa, niti mere javne politike za njihovo odgovorno sprovođenje.¹¹⁸ Osim toga, nekoliko slučajeva žena koje su u toku procesa *in vitro* oplodnje ispoljile sindrom hiperstimulacije jajnika kao reakciju na uzimanja hormona za stimulaciju jajnika u svrhu stvaranja više jajnih ćelija doveli su do velike zabrinutosti da ženska tela postaju predmet neodgovornog eksperimentisanja (vidi Rowland 1987: 519; Fishel and Jackson 1989: 310; Koch and Morgall 1987: 182). Niske i često obmanjujuće predstavljene stope uspešnosti klinika za lečenje neplodnosti citirane su kao dokaz toga da je tehnološki spas od nevoljnog nemanja dece zapravo prazno obećanje (Rowland 1987: 520).¹¹⁹ Pojedini feministi skrenuli su pažnju na to da je veoma diskutabilno da li je pospešivanje efikasnosti kliničkih tretmana neplodnosti „mudar potez“, uzimajući u obzir da bi nulti rast populacije verovatno bio društveno odgovorniji (Newton, navedeno prema McCormack 1988: 365). Uopšteno posmatrano, isticalo se da je tretman *in vitro* oplodnje previše skup, opasan i

¹¹⁷ Ovakav feministički diskurs i sam se pokazao ugnjetavačkim. Feministkinjama i drugim „emancipovanim“ ženama koje su se suočavale sa problemima vezanim za neplodnost bilo je teško da otkriju drugima svoju potrebu za potomstvom, te su bile primorane da kriju činjenicu da su posegnule za tretmanima neplodnosti. Pojedine feminističke teoretičarke koje su posegnule za visokotehnološkim tretmanima neplodnosti našle su se u licemernom položaju, osuđujući praksu asistirane reprodukcije na predavanjima i konferencijama (vidi Inhorn and Birenbaum-Carmeli 2008: 180-181).

¹¹⁸ Konrektno, iznesene su tvrdnje da preteran akcenat na tehnologiji može dovesti do skretanja pažnje sa politike i organizacije zdravstva (Rowland 1987), kao i da tehnologije koje „upravljaju“ rodnošću i rađanjem postaju sve češće „usađene“ u medicinski referentni okvir koji se prema trudnim ženama ne odnosi kao prema subjektima, već kao objektima izlečenja, a prema trudnoći kao „bolesti“ (Curtis 1995; Davis-Floyd 1994).

¹¹⁹ Pojedini feministi izneli su podatke da u proseku na svakih 100 žena koje učestvuju u programu *in vitro* oplodnje u Australiji i Britaniji, najmanje 86 nikada neće ostati u drugom stanju (Rowland 1987: 520). Uprkos tome, brojne klinike dosledno su izveštavale o ohrabrujućim procentima uspešnih tretmana (20-25 procenata). Istraživanje sprovedeno u Sjedinjenim Američkim Državama sredinom osamdesetih godina 20. veka (Corea and Ince, navedeno prema Rowland 1987) obelodanilo je podatak da od 54 klinike uključene u istraživanje, polovina nikad nije imala uspešan tretman *in vitro* oplodnje koji se završio rađanjem deteta, kao i podatak da su upravo te klinike saopštavale stope uspešnosti od 25%. Imajući u vidu realno niske stope uspešnosti *in vitro* oplodnje, te stope bi bilo adekvatnije preimenovati u „broj neuspeha“ (Rowland 1987: 520).

neefikasan da bi velikom broju žena ponudio uvećan reproduktivni izbor kao protivtežu patrijarhalnoj kontroli nad ženskim telima omogućenoj praksom asistiranje reprodukcije (vidi Thompson 2002: 56). Takođe je naglašavano da tretmani poput *in vitro* oplodnje ne leče neplodnost čak ni kada se pokažu uspešnim, već rešavaju problem neželjenog nemanja dece (vidi Kass 1985: 116), kao i da genetski skrining i prenatalni testovi mogu biti zloupotrebjeni u potencijalno eugeničke svrhe (vidi Rapp 1988: 103; Hubbard 1985: 568; up. Gillott 2001: ii22).

Evidentno je da je u prvoj fazi feminističkog promišljanja na temu neplodnosti i asistiranje reprodukcije veoma teško naći naznake optimizma. One su se u toj fazi mogle prepoznati unutar socijalističkog feminizma čiji se optimizam temeljio na želji da se upotreba asistiranje reproduktivne tehnologije usmeri ka poboljšanju života žena u smislu umanjavanja klasnih razlika (vidi Thompson 2002: 56). Takođe je prepoznato da se praksa asistiranje reprodukcije ne može poništiti, kao i da se strahovi vezani za neadekvatnu upotrebu metoda asistiranje reprodukcije ne mogu ukloniti njihovom zabranom, već samo njihovom demokratskom kontrolom (Seal, navedeno prema Thompson 2002: 56). Naznake optimizma u vezi sa potencijalom asistiranje reprodukcije zabeležene su kod pojedinih feminista koji su se zalagali za mogućnost upotrebe asistiranje reprodukcije u svrhu potpore lezbijskog roditeljstva. Ovu „novu“ roditeljsku praksu interpretirali su kao politički akt otpora prema heteronormativnosti (vidi Sullivan 1996: 749).

Rani feministički angažman u oblasti teoretisanja o neplodnosti i asistiranju reprodukciji obeležilo je i intenzivnije bavljenje političkom analizom privatnosti, porodice i stratifikacije. Stratifikacija je oduvek bila ključan predmet feminističke analize, sa akcentom na kategoriji roda kao osnovi stratifikacije (vidi Collins *et al.* 1993; Marini 1990; Chafetz 1984; Chafetz and Hagan 1996; Ridgeway and Smith-Lowin 1999; Risman 2004; Deutsch 2007; Tripković 1997; Bilinović 2016; Gimenez 1991). Dodatno, rodne uloge i očekivanja umnogome određuju sam diskurs o neplodnosti, što je još jedan od razloga za stavljanje naglaska na kategoriju roda unutar feminističke analize na ovu temu. Sa druge strane, rana feministička tematizacija neplodnosti obeležena je znatno većim fokusom na pitanjima rodne i strukturne stratifikacije nego na prepoznavanju i ublažavanju negativnih iskustava žena izazvanih neplodnošću (Thompson 2002: 57). Pojedini feministi išli su toliko daleko da su pokušali da dekonstruišu želju žena za potomstvom i podvrgavanjem metodama asistiranje reprodukcije, tvrdeći da su te želje posledice „ideološkog nasamarivanja“ (vidi Crowe 1985: 552; Sandelowski 1990: 39). U tom kontekstu, većina radikalnih feminista tog perioda apeluje

na neplodne žene da se odreknu lične želje za potomstvom u ime opštih ciljeva feminizma, propagirajući politiku „samo reci ne“ (Thompson 2002: 57).

U isto vreme, liberalnije orijentisani feministi pokušavaju da utemelje kritiku o asistiranoj reprodukciji na „uravnoteženijem“ pristupu, zalažući se za odgovorno i informisano upravljanje metodama asistirane reprodukcije koje bi uključivalo zdravorazumske korektive u vidu bolje informisanosti o tretmanima (uključujući alternative kao što su usvajanje ili „život bez dece“), bolje kliničke standarde i interdisciplinarni dijalog na temu asistirane reprodukcije (vidi Koch and Morgall 1987; Ginsburg and Rapp 1991). Od sredine osamdesetih godina 20. veka, feministički aktivisti, predstavnici farmaceutskih kompanija, profesionalne organizacije i vlade u brojnim zemljama rade na transformaciji dominantnog negativnog poimanja asistirane reprodukcije u „progresivan, zdravorazumski, edukativni projekat“ (vidi Thompson 2002: 58). U tom periodu nastaju „balansirane“, informativne publikacije i brošure o svakom aspektu asistirane reprodukcije koje će ubrzo postati norma svih klinika za lečenje neplodnosti.

Iako su date aktivnosti doprinele „normalizaciji“ prakse asistirane reprodukcije, novi talas kritike usmerio je pažnju na klasnu dimenziju, klasna obeležja i klasno determinisan pristup metodama asistirane reprodukcije (vidi McCormack 1988; Sandelowski 1990; de Gama 1993; Wertheimer 1992). U tom kontekstu, između ostalog, istaknuto je da se troškovi procedura za lečenje neplodnosti razlikuju od zemlje do zemlje i od regiona do regiona, menjaju tokom vremena, zavise od konkretne procedure i variraju u skladu sa individualnim odlikama strana uključenih u tretman (vidi Blank 1997). Tako cene tretmana asistirane reprodukcije često predstavljaju nepremostivu prepreku za brojne siromašne žene koje pate od simptoma neplodnosti. Kao rezultat ove (realne) situacije, brojni feministi ističu da tretmani neplodnosti samo selektivno povećavaju reproduktivni izbor žena i njihovo pravo kontrole nad sopstvenom reprodukcijom (Rowland 1987, 1992; Sandelowski 1990; McCormack 1988).¹²⁰ Uzimajući u obzir ograničene resurse za medicinske i druge socijalne usluge, kao i

¹²⁰ Feministi ispoljavaju specifičan otpor prema konceptualnom aparatu koji stavlja naglasak na jezik prava (vidi Donchin 2004). Često ističu da negativno pravo na obavezivanje drugih da se uzdrže od intervenisanja u određenoj sferi nema naročitu vrednost bez pozitivnog prava na pristup resursima koji omogućavaju ostvarivanje tih istih prava. Takođe skreću pažnju na tendenciju teorija zasnovanih na pravima da potonu u rigidni individualizam koji zanemaruje osnovne ljudske potrebe socijalno isključenih grupa. U tom kontekstu, feministi različitih tradicija govore o preteranom naglasku na individualnim pravima, „osiromašenom“ shvatanju ličnih i društvenih vrednosti i načinima na koje se time zanemaruju drugi moralni ciljevi koji se ne mogu izraziti kao pitanja lične preferencije, kao što su relacije veze i rodna jednakost (Donchin 2004: 301). Pojedini feministi (Corea 2005a) naglašavaju vezu između pozivanja na prava i maskulinističkih ideologija o ličnoj kontroli i dominaciji, ujedno optužujući one koji stavljaju naglasak na diskurs o pravima za zanemarivanje relacionih vrednosti u sferi brige i međuljudskih veza. Još jedan od uzroka nepoverenja koje feministi imaju prema čestom pozivanju na prava potiče iz rane istorije međunarodnog pokreta za ljudska prava, kada su interesi žena stavljeni

njihovu nejednaku distribuciju, pojedini feministi doveli su u pitanje trošenje resursa na tretmane poput *in vitro* oplodnje i apelovali na usvajanje kao adekvatniju alternativu (Anderson 1990). Praksa komercijalnog surogatstva takođe je zaokupila pažnju feminista i pokrenula ekonomska i kulturna pitanja klase na naročito upečatljiv način. Komercijalno surogatstvo interpretirano je od strane feminista u kontekstu „porobljavanja“ naspram „samoposedovanja“ (Petchesky 1995), a sama institucija surogatstva poistovećivana je se „otuđenim radom“, „ugovorenim materinstvom“, „ugovorenom trudnoćom“, „inkubatornim ropstvom“ i „iznajmljivanjem materice“ (vidi Sharp 2000: 302). Pojedini feministi (vidi Corea, navedeno prema Thompson 2002: 59) skrenuli su pažnju na to da tela žena nisu samo „primaoci“ tretmana neplodnosti poput *in vitro* oplodnje, već zapravo postaju „tretmani“ neplodnosti. U tom kontekstu, Dina Korea navodi da se „žene angažuju. . . kako bi nosile dete i onda ga predale donoru sperme, tako tretirajući neplodnost supruge donora sperme“ (Corea, navedeno prema Thompson 2002: 59). Zloglasni slučajevi surogat majki poput Meri Bet Vajthed koja je prošla kroz neuspešnu bitku za starateljstvo nad „bebom M“ (vidi Hartouni 1997; Andrews 1992) i Alehandre Munjoz, devetnaestogodišnje Meksikanke koja je 1988. godine ilegalno dovedena u Sjedinjene Američke Države od strane rođaka koji su pretili da će je prijaviti vlastima nakon što je odbila da kao surogat majka iznese trudnoću njihovog deteta (vidi Baer 2013: 93), stavili su klasna pitanja u fokus pažnje (vidi Thompson 2002: 60). Klasna (i eksploatorska) dimenzija surogatstva ogleda(la) se u činjenici da surogat majke obično imaju znatno niži socioekonomski status od ljudi koji ih angažuju (Lewis and Cannell 1986: 339).¹²¹ Takođe je istaknuto da u skladu sa klasnim stereotipima, komercijalno surogatstvo pretpostavlja da žene iz niže klase imaju u osnovi slabije sentimentalne veze sa decom, kao i veće egzistencijalne potrebe usled kojih su voljne da podnesu „komercijalizaciju osećanja“ (Hochschild 1983/2012). Dok feministi u toj fazi uglavnom zaključuju da surogatstvo nije isto što i ropstvo ili prodaja beba, mnogi lamentiraju nad uvećanom

po strani (Donchin 2004: 302). Uprkos tome što je Povelja Ujedinjenih Nacija iz 1948. godine sadržavala pravo na najviši dostupni standard zdravlja, veza između zdravlja i ljudskih prava nije bila od ključnog interesa do osamdesetih godina 20. veka. Prvobitna formulacija odnosila se samo na građanska i politička prava. U odgovoru na pritisak da se formulišu konkretnija i potencijalno zakonski zaštićena prava, Generalna skupština Ujedinjenih nacija je 1966. godine usvojila sporazum koji je uključivao socijalna, kulturalna i ekonomska prava, poznata kao „prava druge generacije“ (Donchin 2004: 302). Međutim, to proširenje nije se konkretno bavilo jednakom zaštitom žena i drugih marginalizovanih grupa. Uprkos feminističkom teorijskom otporu prema upotrebi jezika prava, on je sastavni deo aktivističkih feminističkih strategija već decenijama. Naročito unutar feminističke bioetike vlada jaka podrška pravima žena na usluge u oblasti reprodukcije i pravima pacijenata da preuzmu kontrolu nad sopstvenim medicinskim odlukama.

¹²¹ Takođe je istaknuto da isplate koje primaju za začecje i uslugu gestacije, zajedno sa potpisanim ugovorom o nameri da predaju dete, predstavljaju dovoljan uslov za odbacivanje njihovih zahteva za starateljstvo (Hartouni 1997).

komodifikacijom reprodukcije, između ostalog olakšanom upravo praksom surogatstva. Pored isticanja klasne dimenzije u domenu asistirane reprodukcije, starosno zasnovana eksploatacija takođe je dospela u centar pažnje, sa sve većom regrutacijom žena u menopauzi kao gestacionih surogata (Corea, navedeno prema Thompson 2002: 60). U isto vreme, ideja o subverzivnoj upotrebi metoda asistirane reprodukcije u svrhu omogućavanja ženama bez partnera i lezbijkama da postanu majke u velikoj meri dočekana je sa oduševljenjem, ali su mnoge klinike za neplodnost implicitno ili eksplicitno ograničavale usluge tretmana na heteroseksualne, venčane parove (Blank 1997: 282).

Krajem osamdesetih i početkom devedesetih godina 20. veka, feministi počinju da se interesuju za opaženu „hijerarhiju“ između trudnice i fetusa (vidi Rapp 1988; Raymond 1989; Rowland 1992; Snitow 1992; Davis-Floyd 1994) uspostavljenu pomoću tehnologija vizualizacije i prenatalnog skrininga koje su razvijene u sklopu novih tretmana neplodnosti.¹²² Ova hijerarhija dovodi po posmatranja fetusa kao odvojenog, različitog i autonomnog od žene od čijeg tela zavisi (Casper 1994).¹²³ Takođe je prepoznato da određene situacije, poput onih u kojima se osobe odlučuju da začnu i rode dete kako bi ono poslužilo kao davalac kompatibilne koštane srži za postojeće potomke istih roditelja, dovode do toga da se fetus posmatra kao odvojen od majke i kao „deo sebe“, iz razloga što je definisan u skladu sa sopstvenom medicinskom i/ili društvenom vrednošću (Sharp 2000: 302; vidi i Franklin 1995a: 326). Istaknuto je da moć vizuelnih tehnologija leži u njihovoj neverovatnoj sposobnosti da telo učine „nevidljivim“ i depersonalizovanim (Rowland 1992: 121) time što se u njega lako može prodreti, kao i u sposobnosti preoblikovanja načina „mapiranja“ i posmatranja tela, osoba i sopstva (Browner and Press 1995; Davis-Floyd 1994). U kontekstu „nagledanja“ procesa trudnoće putem prenatalnog skrininga, pojedini teoretičari govore o modelu „nadzornog sklopa“ (vidi Haggerty and Ericson 2000; Lowry 2004; vidi i Stanković 2014: 529), opisujući ga kao „sredstvo apstrahovanja ljudskog tela“ putem nove tehnologije

¹²² Rejna Rep skreće pažnju na to da je rad u domenu prenatalne dijagnostike ženski rad (Rapp 1988: 105). Ne samo da su klijenti koji koriste prenatalnu dijagnostiku trudne žene, već su i svi radnici u toj „industriji“ žene. Nesrazmerno veliki broj medicinskih genetičara koji rade u toj oblasti su žene. Dok su, s jedne strane, muškarci dominantni u istraživačkom domenu genetskog inženjeringa, žene nalaze medicinsku genetiku prijemčivijom. Više od 98% genetskih savetnika su žene (Rapp 1988: 106). Mada su genetski savetnici stručnjaci u oblasti tehničke nauke koja brzo napreduje, oni se u medicinskoj hijerarhiji nalaze na istom nivou kao socijalni radnici i plaćeni su kao i oni. Većinu laboratorijskih tehničara takođe čine žene. Taj rad se često naziva „ženskim“, jer za fokus ima trudnoću i „ne ometa porodične obaveze“ (Rapp 1988: 106). Time opis posla, prestiž i platna struktura u oblasti genetike odslikavaju ustaljene rodne hijerarhije.

¹²³ Pišući o eksperimentalnoj hirurgiji vršenoj nad fetusima, Kasper (Casper 1994: 308-310) razotkriva suprotstavljena viđenja fetusa (kao i trudne žene): kao organa majke, kao autonomnog bića, kao predmeta rada, ili kao društvenog vlasništva akušera, stručnjaka za perinatalnu medicinu, hirurga koji vrše operacije nad fetusima i aktivista protiv abortusa (vidi i Sharp 2000: 301; Franklin 1995a: 336-337).

vizualizacije „koja u vizuelni registar uvodi brojne do sada nedovoljno dostupne tokove zvučnih, hemijskih, vizuelnih, ultravioletnih i informacijskih stimulusa“ (Lowry 2004: 363).¹²⁴ Prema Dejvis-Flojd (Davis-Floyd 1994), telo majke se potcenjuje kao prostor proizvodnje, dok akušeri teže ka donošenju „savršene bebe“ na svet: „. . . ideja o bebi kao zasebnom entitetu, kao proizvodu mehaničkog procesa. . . podrazumeva da tehnokratija može na kraju postati proizvođač tog proizvoda, kao i mnogih drugih“ (Davis-Floyd 1994: 1127-1128).¹²⁵

U isto vreme, ove medicinske prakse podrivaju žensku reproduktivnu agentivnost i autonomiju, što dovodi do toga da se žensko telo može „izbrisati“, transformisati u „predmet rada“ (Casper 1994: 312-313), „posudu za fetus“ (Lowry 2004: 362; Corea 2005b: 323) ili „laboratoriju“ za medicinsku praksu ili istraživanje (Rowland 1992).¹²⁶ U sličnom maniru, pojedini teoretičari tvrde da trenutno interesovanje za telo u kontekstu asistirane reprodukcije na sličan način koincidira sa njegovim nestankom, kao i da trenutno prisustvujemo dramatičnoj tranziciji tela, u smislu „kraja jedne vrste tela i početka druge, koja je otvorena, fleksibilna i nesputana“ (Martin 1992:121). Drugi (vidi Csordas, navedeno prema Sharp 2000) tvrde da „telo prolazi kroz kritičan trenutak“ koji nudi „metodološku priliku za reformulaciju teorija o kulturi, sopstva i iskustva“ (Csordas, navedeno prema Sharp 2000: 296). Uopšteno posmatrano, dominira stav da su biomedicinske reproduktivne tehnologije glasnici radikalne paradigmatске promene u načinu na koji se posmatraju telesne transformacije i načini telesne komodifikacije.

Iako je u prvoj fazi feminističkog teoretisanja o neplodnosti i asistiranju reprodukciji inicirana problematika rodne stratifikacije, društvene pravde i nejednakog pristupa tretmanima asistirane reprodukcije, činilo se da „feminističko rešenje ovih problema zahteva

¹²⁴ Osnovne karakteristike nadzornih sklopova su: (1) fokus na ljudskom telu i dostupnosti informacija o telu koje postoje van uobičajenog dometa ljudske percepcije; (2) oslanjanje na mašine za potrebe posmatranja i (3) promovisanje procesa apstrakcije tela, formiranja informacionih mreža i hijerarhija nadzora (Haggerty and Ericson 2000: 611).

¹²⁵ Pojedini teoretičari smatraju da je vrhunski primer posmatranja žena kao proizvođača fetusa evidentan u novinskim naslovima poput „Spasen embrion siročić“ (Hartouni 1997: 27). I drugi naslovi poput „Majka nakon moždane smrti rodila dete“ ukazuju na kulturalno uverenje da je majčinstvo pasivan proces koji od žene zahteva veoma malo agentivnosti ili čak emotivnog ulaganja. U tom kontekstu embrioni se posmatraju kao autonomna lica sa pravom na život još pre rođenja. Druga strana tog pogrešnog uverenja jeste ideja da je tehnomedicinsko intervenisanje dobrodošlo, prirodno, možda čak i neophodno za održanje života (Franklin 1995a), što je deo „naturalizacije reproduktivne tehnologije“, gde se ona predstavlja kao svakodnevan deo života žena, privlačeći sve više žena da redovno koriste metode asistirane reprodukcije.

¹²⁶ Pojedini teoretičari (vidi Lowry 2004) smatraju da je moguće razviti tehnologije koje će predstaviti fetus u telesnom kontekstu majke. Oni napominju da se ne sme prevideti činjenica da veze koje se ostvaruju putem prenatalnog skrininga često jesu veze između posmatrača i tokova podataka o fetusu, a ne stvarnog fetusa sa kojim žena ima najintimniji kontakt. Eksplicitno prepoznavanje te razlike može pomoći da se fetus prestane posmatrati kao „autonomni i javni subjekt“ (Lowry 2004: 366).

ličnu patnju neplodnih žena“ (Thompson 2002: 61), u smislu njihovog odustajanja od tretmana neplodnosti kako bi se sprečilo činjenje javnih nepravdi za koje teško da su odgovorne. Od sredine devedesetih godina 20. veka, feministička literatura na temu neplodnosti i asistirane reprodukcije počela je da odslikava promene koje su se događale u samoj feminističkoj teoriji. Uopšteno posmatrano, osnovna promena ogledala se u prevazilaženju politike „samo reci ne“ (vidi Thompson 2002: 57). U isto vreme, postepeno se razvijao čitav žanr feminističke literature koji je vrednovao samu ženskost, izjednačavajući je sa majčinstvom ili koristeći maternalističke metafore (Kirk 1997; Buckingham 2004; Thompson 2006; Lie 2002; Diamond, navedeno prema Thompson 2006). Data literatura podstakla je proces vraćanja agentivnosti neplodnim ženama, a njihova lična želja da imaju decu prepoznata je kao primarna i „realnija“ u odnosu na „patrijarhalnu obavezu“ rađanja potomstva (Thompson 2002: 62). Taj korak učinio je feminističku literaturu otvorenijom za razvoj u oblasti feminističke antropologije¹²⁷ (vidi Aggarwal 2000; Walter 1995; vidi i Inhorn and Birenbaum-Carmeli 2008: 178) i feminističkih tehnoloških studija¹²⁸ (vidi Bray 2007), čime je ujedno utemeljen prelaz ka drugoj fazi feminističkog diskursa o neplodnosti.

¹²⁷ Kasnih sedamdesetih godina 20. veka dolazi do promene sintagme „antropologija žena“ u sintagmu „feministička antropologija“ (Aggarwal 2000: 17). Asocijacija za feminističku antropologiju nastaje 1988. godine kao odsek Antropološke asocijacije sa ciljem da služi kao platforma za ostvarivanje mentorstva, profesionalnih veza, podrške kada je reč o objavljivanju radova i konferencija, kao i za potrebe povećanja vidljivosti žena u toj oblasti. Ipak, tokom perioda korišćenja sintagme „feministička antropologija“ u antropološkoj literaturi, postojale su brojne kontroverze vezane za to da li feministička antropologija uopšte može postojati i ukoliko može, koji je odgovarajući oblik njenog postojanja (Aggarwal 2000: 17). Kamala Visweswaran (Visweswaran 1997: 594) prepoznaje tri glavna vremenska perioda ili „talasa“ u istoriji feminističke antropologije. Prvi talas ima korene u sufražetskim pokretima i karakterišu ga naponi da se zabeleži uloga žena u kulturi. Tokom prve faze tog perioda, od 1880. do 1920. godine, pol i rod podvođeni su pod jedinstvenu empirijsku kategoriju, a smatralo se da biologija određuje rodne uloge. Feministi su tvrdili da žene mogu unaprediti javnu upravu tako što će je „obogatiti“ svojim „prirodnim“ sposobnostima u oblasti domaćinstva u vidu saosećajnosti i brige. U drugoj fazi koja je trajala od 1920. do 1960. godine napravljena je razlika između biološkog pola i društveno oformljenih rodnih uloga (Visweswaran 1997: 594). Sa drugim talasom feminizma u Sjedinjenim Američkim Državama, rod se javio kao osnovno sredstvo sagledavanja pojava pri feminističkoj analizi, a ne samo još jedan „sastojak“ u holističkim opisima kultura. U tom periodu, na snazi je bila ideja o univerzalnom sestrinstvu koja je podrazumevala da sve žene širom sveta dele slična iskustva. Vladalo je uverenje da antropologija koja se bavi ženama i koju ispisuju žene može izbrisati predrasude „muške nauke“, kao i da bi prelazak sa analitičke etnografije na narative zasnovane na iskustvu izrodio autentičnije diskurse o ženama. Međutim, u trećem periodu, od 1960. do 1980. godine, javilo se sve veće nezadovoljstvo tendencijom antropoloških projekata koja se ogledala u „nivelisanju“ i ignorisanju specifičnih i različitih ženskih iskustava, u smislu nastojanja pojedinih žena da u okviru teoretisanja o ženama oblikuju žene „po sopstvenoj ogoljenoj slici“ (Rosaldo 1980: 392). Na taj način, nesaglasnost između feminizma (posvećenog smanjenju „udaljenosti“ među ženama) i etnografije (koja se zasniva na opisima njihove „udaljenosti“ u smislu naglašavanja različitosti njihovih iskustava) dozvoljavala je u najboljem slučaju postojanje „delimične feminističke etnografije“ (Aggarwal 2000: 18). U skladu sa tim, Merilin Stratern (Strathern 1987: 284) opisuje vezu između feminizma i antropologije kao „nelagodnu“.

¹²⁸ Osnovna premisa feminističkih tehnoloških studija počiva na stavu da „s obzirom na to da su i tehnologija i rod društveno konstruisani i društveno sveprisutni, jedno se ne može u potpunosti shvatiti bez drugog“ (Lohan and Faulkner, navedeno prema Bray 2007: 38). Debate unutar polja feminističkih tehnoloških studija imaju ulogu katalizatora u stalnom napredovanju u proučavanju onoga što se u okviru feminističkih tehnoloških studija označava kao „koprodukcija roda i tehnologije“ (Bray 2007: 38; vidi i Haraway 1991). Feminističke tehnološke

U tom periodu, feminističke antropološkinje Merilin Stratern (Strathern 1991/2004, 1992a, 1995) i Sara Franklin (Franklin 1995a, 1997, 2003, 2013) transformišu feministički naučni rad o asistiranoj reprodukciji i antropološke studije srodstva. Njihovom naporu da revitalizuju studije srodstva i istraže brojna značenja biogenetske supstance pri određivanju srodnika (vidi Schneider 1968/1980; Carsten 2004) priključila se sve „s sofisticiranija“ antropologija porodica u čiji fokus dospeva homoseksualno roditeljstvo omogućeno metodama asistirane reprodukcije (npr. Nordqvist 2008; Levine 2008; Weston 1991, 1993). Druga faza feminističkog diskursa na temu neplodnosti odražava i druge promene u feminističkom naučnom radu o neplodnosti koje se prepoznaju kao istraživanje „živih svetova“ neplodnosti i reproduktivne medicine (vidi Becker 2002; Inhorn 1996, 2002; Sandelowski and de Lacey 2002; Pearce 1995). Takođe, u periodu od sredine devedesetih godina 20. veka zapaža se uvećan angažman lekara, regulatornih tela, nacionalnih savetodavnih odbora za etiku i reprodukciju i društava za asistiranu reprodukciju i reproduktivnu medicinu na utvrđivanju laboratorijskih standarda, visine naknada za određene tretmane neplodnosti, visine naknada za donore gameta i surogat majke, kao i na sertifikaciji klinika za lečenje neplodnosti i izdavanju važnih etičkih izveštaja (vidi Thompson 2002: 63-64). U isto vreme, rad klinika za lečenje neplodnosti okreće se unapređenju razumevanja sociokulturnih obeležja neplodnosti, u cilju adekvatnijeg pružanja tretmana osobama različitog porekla, kao i uvođenju psihološkog savetovanja za neplodne osobe i parove (Pfeffer, navedeno prema Thompson 2002: 64). Kada je reč o stopama uspešnosti tretmana neplodnosti, u odnosu na period osamdesetih godina 20. veka, one su uvećane za pet do deset procenata slučajeva „dece odvedene kući“ po ciklusu (Thompson 2002: 64). Do kraja devedesetih godina 20. veka, u centar pažnje medicinskih stručnjaka dospeva problematika tretmana superovulacije, kao i zdravstvenih, finansijskih i emocionalnih tegoba povezanih sa višeploidnom trudnoćom (vidi Hughes 1997).

U ovoj „zrelijoj“ fazi feminističkog teoretisanja o neplodnosti, primetan je izvestan optimizam u pogledu medicinsko-tehnoloških aspekata lečenja neplodnosti. Konkretno, prepoznaje se pozitivni potencijal metoda asistirane reprodukcije za razvijanje novih načina otelovljenja reprodukcije koji mogu narušiti normu konvencionalne porodice i rodne

studije razvijaju se u dijalogu sa istorijom i sociologijom tehnologije, disciplinama u kojima su feminističke kritike igrale ključnu ulogu u rušenju velikih narativa i razvijanju novih analitičkih modela (Bray 2007: 39). Feministički sociolozi i istoričari iz Holandije, Ujedinjenog Kraljevstva i Australije i mreža norveških stručnjaka koja uključuje i socijalne antropologe igrali su istaknutu ulogu u razvoju ovog polja. Tvrdeći da je u savremenom svetu efikasno bavljenje tehnologijom ključno za feminističku praksu, feminističke tehnološke studije imaju za cilj razvoj teorijskih i metodoloških sredstava za istovremeno analiziranje tehnologije i roda u jednakom obimu (Faulkner, navedeno prema Bray 2007: 39).

stereotipe. Često je citira izreka „svaka tehnologija je reproduktivna tehnologija“ (vidi Thompson 2002: 64) koja konotira dvostruki smisao novih mogućnosti svojstvenih asistiranju reproduktivnoj tehnologiji, kao i verovanje da žene i članovi istorijski potlačenih grupa ne treba da je odbacuju, već da se udruže sa „najjačim igračima“ - naukom, tehnologijom i medicinom (vidi Haraway 1991). Rečima Karis Tompson, „nova linija fronta sada je unutar, a ne izvan laboratorije i klinike“ (Thompson 2002: 65).

Kada je reč o feminističkom promišljanju neplodnosti u kontekstu stratifikacije, zapaža se promena fokusa od „vertikalne stratifikacije“, koja se primarno tiče društvene i ekonomske klase, ka „horizontalnoj stratifikaciji“, koja naglašava kategorije poput roda i rase. Problematika klase u literaturi o neplodnosti i asistiranju reprodukciji nije sasvim iščezla i istrajala je u kontekstu radova na temu prenatalnog skrininga i surogatstva. Nalazi radova i studije Rejne Rep (vidi Rapp 2001; Rapp and Ginsburg 2001) obelodanili su značaj klase, rase, religije, kao i individualnog životnog iskustva pri upotrebi prenatalnog skrininga, ujedno ukazujući na ambivalentnost koju žene često osećaju kada je reč o dostupnosti i upotrebi metoda asistirane reprodukcije. Ti radovi skrenuli su pažnju na to da se u kontekstu „promovisanja“ metoda asistirane reprodukcije mora obratiti pažnja na kontekstualne i kulturne specifičnosti njihove upotrebe. Radovi o komercijalnom surogatstvu takođe su nastavili da pokreću pitanja klase na upečatljiv način. U pojedinim radovima o iskustvima komercijalnog surogat materinstva (vidi Ragoné 1996, 1998), potvrđeno je ranije zapažanje feminista o klasnim dimenzijama komercijalnog surogatstva, a istaknute su i nemonetarne motivacije surogat majki i zadovoljstva i frustracije koje nosi klasna mobilnost vezana za gestaciju deteta za par višeg socioekonomskog statusa. Kako bi istakli dimenziju rase u surogat aranžmanima i ilustrovali način na koji se rasa koristi za označavanje hijerarhija podobnog majčinstva, feministi se okreću problematici poznatog pravnog slučaja „Kalverton protiv Džonson“ (vidi Hartouni 1997: 85-88; Briggs 2010: 369) u kom je gestaciona surogat majka afroameričkog porekla odbila da preda dete paru belaca koji su je za to angažovali. Taj slučaj obelodanio je čija je tela adekvatno „angažovati“ za reproduktivni rad i ukazao na veze između rasne klasifikacije i otuđenog reproduktivnog rada. Feministički radovi o rodu pisani u toj fazi fokusiraju se (i) na svakodnevnost rodni uloga i stepen u kom su muškarci i žene vični pokoravanju takvim ulogama pri tretmanima neplodnosti (vidi Satz 2007; Donchin 2009; Handwerker 2003). Uopšteno posmatrano, zapaža se da feministički teoretičari pomeraju fokus analize od sistemskih ka svakodnevnim aspektima rodni uloga. Takođe se sve više uviđa činjenica da u određenim trenucima tokom tretmana neplodnosti pacijenti ispoljavaju preuveličane stereotipne rodne karakteristike kako bi ukazali na svoju podobnost

da postanu roditelji i „spasili“ sopstvene rodne i seksualne identitete koji su ugroženi nedostatkom plodnosti (Sandelowski and de Lacey 2002; Greil 2002).

U toj fazi feminističkog promišljanja o neplodnosti i asistiranoj reprodukciji dovodi se u pitanje ono što se uobičajeno posmatralo kao fundamentalno za feminističku reproduktivnu politiku na Zapadu – poželjnost reprodukcije kao lične i privatne stvari. U tom kontekstu, navodi se da sticanje reproduktivne autonomije žena tokom osamdesetih godina 20. veka nije bilo rezultat feminističke „pobede“ pri zalaganju za princip prava žena na kontrolu nad sopstvenim telom i skreće se pažnja na to da su privatizovane i medikalizovane reproduktivne usluge i dalje vezane za šire državne politike selektivnog pronatalizma ili antinatalizma. Kao potpora ovom stavu navode se brojne situacije u kojima se podstiču (ili barem ne obeshrabruju) reproduktivne težnje pripadnika srednje klase, za razliku od situacija sa kojima je suočeno stanovništvo nižeg socioekonomskog statusa (vidi Tong 1992, 1996; Hartouni 1997; Radin 2001; Holland 2001). Ta zapažanja podstakla su „novi pravac“ feminističke analize neplodnosti i asistirane reprodukcije koji se usmerio na izučavanje tokova transnacionalne reproduktivne politike (vidi Ginsburg and Rapp 1991, 1995; Goslinga-Roy 2000) i globalnog fenomena reproduktivnog turizma (Pennings 2002, 2005; Bergmann 2011; Inhorn and Birenbaum-Carmeli 2008).

4.2. Analiza prakse asistirane reprodukcije u kontekstu „feminizma otpora“ i „feminizma prihvatanja“

Unutar feminističkog diskursa na temu asistirane reprodukcije moguće je prepoznati dve suprotstavljene struje mišljenja, imenovane kao „feminizam otpora“/„*resistance feminism*“ i „feminizam prihvatanja“/„*embracing feminism*“ (vidi Lam 2015: 42). U suštini, feministički teoretičari obe struje pristupaju analizi asistirane reprodukcije sa uverenjem da žene moraju imati mogućnost „kontrole“ nad sopstvenom reprodukcijom (vidi O’Brien 1999: 81-81; Rowland 1987: 518), ali se njihove definicije te kontrole, kao i načini njenog sprovođenja, znatno razlikuju (vidi Lam 2015). Feministi koji „pozdravljaju“ praksu asistirane reprodukcije oslanjaju se na radikalni feministički manifest Šulamit Fajerston (Firestone 1970) i Done Haravej (Haraway 1988, 1991), dok feministi koji se odupiru upotrebi metoda asistirane reprodukcije inspiraciju za svoja shvatanja uveliko nalaze u radikalnom i ekofeminističkom pristupu Džermejn Grir (Greer 1999) i Vandane Šive (Shiva 2007).

Pristalice „feminizma otpora“ u kontekstu promišljanja prakse asistirane reprodukcije polaze od ideje da postoji izvesna „moć“ u prirodnim, tehnološki netaknutim reproduktivnim telima žena koja se gubi korišćenjem visokotehnoloških metoda asistirane reprodukcije (Lam 2015: 42). S obzirom na to da se nekolicina njih protivi upotrebi kontraceptivnih tehnologija, takav stav dovodi do fundamentalne kontradikcije u njihovom diskursu po pitanju upotrebe tehnologije u reprodukciji (Lam 2015: 43). Poput većine feminista iz perioda osamdesetih godina 20. veka, pristalice „feminizma otpora“ vide u asistiranoj reproduktivnoj tehnologiji produžetak patrijarhalne kontrole nad prirodom i ženama i sredstvo koje služi „različitim potrebama i željama medicinskih naučnika, istraživača i države koji žele da dalje podstaknu tehnološki „napredak“ i pomognu ostvarenje ciljeva vezanih za kontrolu populacije“ (Spallone, navedeno prema Lam 2015: 50). Feministi ove struje takođe veruju da čak i kada bi žene kontrolisale upotrebu asistirane reproduktivne tehnologije „ne bi mogle da oslobode tehnologiju njene političke osnove“ (Rowland 1992: 292). Takođe smatraju da je patrijarhalna želja za kontrolom reprodukcije žena posledica „muškog reproduktivnog otuđenja“ uzrokovanog time što se uloga muškaraca pri reprodukciji završava ejakulacijom, a ne rađanjem (Lam 2015: 43; up. O’Brien 1981). Slično shvatanje se u feminističkoj literaturi sreće u interpretaciji „zavist zbog materice“ („*womb-envy*“) i predstavlja temelj političke teorije feministkinja kao što su Meri O’Brajen (O’Brien 1981) i Kerol Pejtmn (Pateman 1988; Puwar and Pateman 2002).

Paradoksalno, shvatanje pristalice „feminizma otpora“ o tome da primena metoda asistirane reprodukcije „poništava“ inherentne prirodne reproduktivne kapacitete žena i oduzima im moć koja se temelji upravo na njihovoj biologiji, predstavlja osnovu kritike ove feminističke struje. Konkretno, pristalice „feminizma otpora“ opredmećuju „patrijarhalni dualizam“ („muškarac/tehnologija“ naspram „žena/priroda/biologija“), dok mu se u isto vreme protive (Lam 2015: 44). Sa druge strane, feministkinje poput Džermejn Grir (Greer 1999) odbacuju takve kritike ističući da odbijanje žena da budu definisane, diskriminisane i obespravljene na osnovu njihove biologije ne treba mešati sa zahtevom da im se ta ista biologija oduzme (putem asistirane reproduktivne tehnologije).

Pristalice „feminizma otpora“ teže otkrivanju sociopolitičkih nejednakosti ukorenjenih u asistiranoj reproduktivnoj tehnologiji koje se prikivaju različitim benevolentnim reprezentacijama. U tom kontekstu pokušavaju da demistifikuju diskurs o asistiranoj reprodukciji kao onaj koji predstavlja „izbor“ neplodnih žena u svetlu realnosti razlika u moći. Robin Rouland tvrdi da neplodne žene nemaju realan „izbor“, iz razloga što u patrijarhalnim kulturama koje definišu žene u skladu sa njihovom reproduktivnom funkcijom,

neplodnost postaje patologija, usled čega žene osećaju ogroman pritisak da pristanu na visokotehnoške tretmane lečenja neplodnosti (Rowland 1992: 286). Barbara Rotman govori o još jednom aspektu umanjenog izbora za žene u kontekstu reproduktivnih tehnologija, ističući da se čini da „sa dobijanjem izbora da kontrolišemo kvalitet naše dece, možda gubimo izbor da ga ne kontrolišemo“ (Rothman, navedeno prema Rowland 1992: 286), navodeći kao primer situaciju u kojoj sociokulturna predstava invaliditeta, zajedno sa verovatnoćom da se određena genetska „anomalija“ može razviti u invaliditet može isključiti mogućnost odbijanja vršenja prenatalnog testa. Takođe je istaknuto da se biološki problem neplodnosti ne može razmotriti nezavisno od društvenog konteksta. Tom izjavom se skreće pažnja da je „epidemija“ neplodnosti društveno konstruisana, kao i da problemi uzrokovani neplodnošću imaju sociokulturno poreklo, usled čega je na njih neadekvatno primeniti samo „medicinsko-tehnoško rešenje“ koje maskira kolektivne sociokulturne probleme koji ugrožavaju reproduktivno zdravlje. U tom kontekstu, tvrdi se da zagađenje životne sredine, nebezbedni radni uslovi i same medicinske prakse uzrokuju neplodnost i reproduktivne probleme koji se previđaju usled fokusiranja na tehnonaučni diskurs (Spallone, navedeno prema Lam 2015: 50).

Pristalice „feminizma otpora“ uveliko se oslanjaju na stanovište ekofeminizma (vidi Shiva, navedeno prema Lam 2015; Thompson 2006; Lie 2002; Diamond, navedeno prema Thompson 2006; Buckingham 2004; Kirk 1997; Merchant, navedeno prema Thompson 2006) u okviru kog se pravi paralela između opresije žena i degradacije prirode.¹²⁹ U tom kontekstu, Ajrin Dajmond (Diamond, navedeno prema Thompson 2006) tematizuje vezu žene i prirode, povezujući degradaciju ekosistema sa neplodnošću i reproduktivnim problemima. Vandana Šiva tvrdi da asistirana reproduktivna tehnologija dodatno prenosi moć prirode sa žena na muške doktore, putem „izmeštanja i prenošenja znanja i sposobnosti sa majki na doktore“ (Shiva, navedeno prema Lam 2015: 44), dok Karolin Merčant napominje da „smrt prirode“

¹²⁹ Mnogi ekofeministi slavili su pretpostavljene životodavne i holističke reproduktivne i duhovne kapacitete žena i povezivali te rodne osobine sa sposobnošću brige i zaštite zemlje od pohlepne eksploatacije prirodnih resursa, militarizma i ekološke neravnoteže (Thompson 2006: 506). Ekofeminističko povezivanje žena sa prirodom izražava odbijanje da se društvo i zajednica zasnuju na hijerarhijama moći kapitalističkog patrijarhata čija „nevidljiva ruka“ funkcioniše na način da poseduje ne samo sredstva za stvaranje već i za razaranje i reprodukciju (Thompson 2006: 506). Entuzijazam povodom ekofeminizma osamdesetih godina 20. veka uključivao je predviđanja da će to biti treći talas feminizma (makar unutar SAD-a). Međutim, nije bilo tako. U najvećoj meri, ono što će se nazvati trećim talasom feminizma uključivalo je argumente koji su sadržali oštru kritiku ekofeminizma (Thompson 2006: 507). Uprkos njegovoj moći da doprinese debati o usponu i posledicama nauke, kapitalizma i rata i uprkos njegovoj sposobnosti da ujedini različite ogranke feminizma, do sredine devedesetih godina 20. veka ekofeminizam biva skrajnut na marginalnu poziciju u akademskim krugovima. Neki od razloga za takvu situaciju uključuju kritiku ekofeminizma kao etnocentričnog i onog koji promoviše esencijalističko poistovećivanje žene sa prirodom. Takođe, feministički antimilitarizam, simbolično zasnovan na trci u nuklearnom naoružanju, izgubio je na poletu do kraja Hladnog rata (Thompson 2006: 507).

koicidira sa trijumfom empirijske nauke i razvojem tehnologije koji seciraju „majku prirodu“ na razne načine (Merchant, navedeno prema Thompson 2006: 506). Merit Lij (Lie 2002) ističe da asistirana reproduktivna tehnologija urušava vezu koja je ostvarena između žene i prirode kroz majčinstvo, čime sa simboličkog aspekta žena više nije „tvorac dece“ u skladu sa kulturnom teorijom o matrigenezi, već samo jedna od nekoliko učesnika u tom procesu. Paradoksalno, majka je „svrgnuta“, ugrožena i „oslobođena“ svog tela putem naučne logike utemeljene u kulturi zasnovanoj na veri u naučnu stručnost (Lie 2002: 394). Dodatno, naučna epistemologija posmatra se kao sinonim za odvajanje žene od prirode, u ime patrijarhalno definisanog „napretka“ (Spallone, navedeno prema Lam 2015: 46).

Kada je reč o „feminizmu prihvatanja“ u kontekstu promišljanja prakse asistirane reprodukcije, tvrdi se da sama reprodukcija ugnjetava žene, dok se u asistiranoj reproduktivnoj tehnologiji vidi ogroman potencijal za „oslobođenje“ žena od tereta reprodukcije (vidi Firestone 1970; Corea 2005b). Žensko reproduktivno otelovljenje posmatra se kao sinonim za istorijski prisutno patrijarhalno ugnjetavanje, a „oslobođenje“ žena izjednačava se sa oslobađanjem od sopstvenog tela. Taj argument proširen je na želju za prevazilaženjem svih „prirodnih“ telesnih ograničenja, a korišćen je i kao potpora za pružanje mogućnosti neplodnim osobama, osobama homoseksualne orijentacije, transseksualnim/transrodnim osobama i pojedincima sa invaliditetom da prevaziđu granice svojih „prirodnih“ tela i realizuju želju za biološkim potomstvom.

Pristalice „feminizma prihvatanja“ veruju da primena tehnologije na telo, uključujući asistiranu reproduktivnu tehnologiju, ali ne samo nju, ruši granice normativnih kategorija poput onih između muškaraca i žena, kulture i prirode, društva i biologije i čoveka i mašine (vidi Haraway 1988, 1991). Ključni element takvog „argumenta podrške“ svodi se na tvrdnju da ono što razdvaja te normativne kategorije jeste diskurzivno stvoreno koliko i materijalno. Uzimajući u obzir da reproduktivne tehnologije omogućavaju prevazilaženje materijalne osnove društvenih nejednakosti, one se posmatraju kao emancipatorske. Za pristalice „feminizma prihvatanja“ ta logika je krajnje evidentna, uzimajući u obzir istoriju ugnjetavanja žena na osnovu materijalno očiglednih rodnih razlika u odnosu na muškarce.

Usled verovanja da je ženska otelovljena reprodukcija ključan uzrok ugnjetavanja žena, pristalice „feminizma prihvatanja“ sa oduševljenjem dočekuju futurističke projekcije transrodne reprodukcije izložene od strane feministikinje drugog talasa Šulamit Fajerston. Fajerston je jedna od najpoznatijih i najranijih zagovornica reproduktivne tehnologije kao sredstva za oslobođenje od „tiranije reprodukcije“ (Firestone 1970: 193), za razliku od Simon de Bovoar (De Beauvoir 1949/1953), čiji antinatalizam nije predviđao nikakav tehnološki

izraz. Fajerston smešta korene potčinjavanja žena u njihovu reproduktivnu funkciju i otvoreno izjavljuje da je „trudnoća varvarska“, apelujući na njeno ukidanje putem reproduktivne tehnologije (Firestone 1970: 198).¹³⁰ Pozivajući se na antitelesni motiv prisutan u delu *Drugi pol* (De Beauvoir 1949/1953), Fajerston smatra da će reproduktivne tehnologije dovesti do najveće sociopolitičke revolucije tako što će uništiti materijalnu osnovu rodne razlike u reprodukciji i time podriti njen kulturni značaj (Firestone 1970: 19). Za razliku od pristalica „feminizma otpora“, Fajerston veruje u nezaobilaznu pretnju koju sposobnost reprodukcije žena predstavlja za žensku autonomiju i oslobođenje i nepobitni potencijal tehnologije da osnaži žene. U tom kontekstu tvrdi da su „poput atomske energije, kontrola plodnosti, veštačka reprodukcija i kompjuterizacija sami po sebi oslobađajući – sem ako se pogrešno koriste“ (Firestone 1970: 187). Od revolucionarnih zahteva koje navodi, prvi je oslobađanje žena od tiranije reprodukcije svim mogućim sredstvima i difuzija uloge podizanja dece na društvo u celini, muškarce i drugu decu, kao i žene. Takav pozitivan odnos prema tehnologiji kao „po prirodi“ dobroj čini je začetnikom „tehnofiličnog“ feminizma, odnosno „feminizma prihvatanja“ (Lam 2015).

Fajerstonin tehnofilični manifest može se posmatrati kao deo šireg okvira „kibernetičkog komunizma“ (Firestone 1970: 222). Ona govori o transprirodnim telima nastalim posredstvom tehnologije koja bi preuzela vlasništvo i kontrolu nad produkcijom i reprodukcijom iz ruku pojedinaca, tako što bi razdvojila rad od plate i reprodukciju od žena. Kompjuterizacija shvaćena kao „potpuna smena od strane mašina sa sve složenijim

¹³⁰ Pojedine pristalice reproduktivnog „teho-patrijarhata“ tumače izjave Fajerston kao feminističku podršku veštačkoj materici i praksi ektogeneze, odnosno „mašinskoj gestaciji“ fetusa van tela žene (vidi Rowland 1987: 516-517; Singer and Wells 1984: 137; Corea 2005b: 326). Ćina Korea (Corea 2005b) navodi da je ideja o ektogenezi između ostalog osnažena izjavama poput onih kojima se materica opisuje kao opasno okruženje za fetus, „životodavna i smrtodavna“ i kao „usta puna oštrih zuba“ (*vagina dentata*) (Corea 2005b: 323). Ovakvo shvatanje potkrepljeno je podacima da mnogi embrioni (do 150 na svakih 1000) umiru tokom prvog meseca od začeća (Corea 2005b). Ideja da zlo obitava u materici i jajnicima izazivajući razne bolesti dominirala je američkom ginekološkom mišlju 19. veka (Corea 2005b: 234). Lekari su bili opsednuti matericom, tvrdeći da su poremećaji materice povezani sa centralnim nervnim sistemom, izazivajući „nervne poremećaje“ poput paralize, napada plača, nesaniče i glavobolje. Korea navodi pet razloga u prilog stvaranja veštačke materice: terapijski, eugenički, moralni, psihološki i benevolentni (Corea 2005b). Ona ističe da bi se unutar veštačke materice fetus mogao posmatrati, zaštititi, ali i lečiti. Još veća vrednost veštačke materice ogleda se u tome što bi omogućila selektivni odgoj embriona koji imaju „superiorno“ nasleđe (vidi Muller, navedeno prema Corea 2005b: 326). Veštačka materica bi takođe mogla da otkloni bilo kakvu potrebu za abortusom. Žene bi u slučaju neželjene trudnoće odlazile u lokalni centar za usvajanje fetusa i podvrgavale se operacijama za uklanjanje živih fetusa. Fetus bi se prenosio u matericu surogat majke, neplodne žene ili „majke mašine“. Klinike za obavljanje abortusa time bi postale izlišne i zastarele. Korea takođe navodi da ektogeneza ima prednosti i za muškarce. Ukoliko oplode jajnu ćeliju u laboratoriji i nakon što se konceptus prebaci u veštačku matericu, muškarci mogu biti sigurni u očinstvo. Kada je reč o benevolentim razlozima, navodi se da bi veštačka materica oslobodila žene od jutarnje mučnine, otežanog kretanja i porođajnih bolova (Corea 2005b: 327). Sa druge strane, postoje brojni problemi vezani za razvoj veštačke materice. Nemoguće je prenatrasiti značaj placente. Ona ima ulogu stomaka, jetre, bubrega i pluća fetusa. Takođe luči estrogen i progesteron koji pomažu održanje trudnoće. Svi navedeni problemi ukazuju na to koliko je teško zameniti matericu žene mašinom.

funkcijama“, dovela bi do promene čovekovog vekovnog odnosa prema radu i plaćanju (Firestone 1970: 184). U suštini, kibernetika i (asistirana) reproduktivna tehnologija zajedno bi srušile „tiraniju biološke porodice“ (Firestone 1970: 186). U kontekstu „feminizma prihvatanja“, asistirana reproduktivna tehnologija otpočinje eru „tela nakon prirode“, odnosno kibernetikog tela i kiberfeminizma.

Koncept kiborga koji je u feministički kontekst uvela feministička teoretičarka i filozof nauke i tehnologije Dona Haravej (Haraway 1988, 1991) otelotvorio je sliku postdualističkog, „post-prirodnog“ tela propagiranog unutar „feminizma prihvatanja“ i poslužio je kao inspiracija za takozvani sajber feminizam.¹³¹ Za Haravej, koncept kiborga evocira post-ljudsku i post-rodnu figuru koju feministi treba da prihvate kao metaforu za diskurzivno materijalno stanje postojanja u tehnološkom dobu, „jednu vrstu rasklopljenog i ponovno sklopljenog ličnog sopstva“ koje se ne može lako povezati sa biološkim telom (Haraway 1991: 163). Haravej je konceptom kiborga želela da ukaže na mogućnost transgresije granica i stvaranja post-rodnog sveta u kom su prevaziđene binarne različitosti kao što su „javno“ naspram „privatnog“, „prirodno“ naspram „veštačkog“, „tehnologija i muškarac“ naspram „prirode i žene“. Mada žene mogu i dalje u sociokulturnom smislu biti povezivane sa „prirodom“, tehnologija je izmenila taj koncept, stvarajući novu „tehnološku prirodu“ koju žene mogu otelotvoriti.

Evidentno je da za „feministe prihvatanja“ feministički pokret mora biti i tehnološki. On mora „rasturiti“ termine patrijarhalnog dualizma (simbolički i materijalno) koji su žene učinili tehnofobima. U skladu sa tom logikom, tehnologije koje narušavaju dualističke granice mogu se nazvati feminističkim i progresivnim, kao što ukazuje Haravejin čuven izbor da bi „radije bila kiborg nego boginja“ (Haraway 1991: 181).

Pojedini teoretičari (vidi Lam 2015: 60; Sandelowski 1990: 48) smatraju da postoje realni razlozi za zabrinutost da uprkos pokušaju pristalice „feminizma prihvatanja“ da ukinu patrijarhalne dualne kategorije koje žene predstavljaju kao tehnofobe, a muškarce kao tehnomane, žustrim zastupanjem asistiranu reproduktivnu tehnologiju zapravo podstiču ono što žele da ukinu. Konkretno, oni upozoravaju na to da feministi ove struje rizikuju da učvrste

¹³¹ Haravej je uvela koncept kiborga u svom inovativnom postmodernom *Manifestu kiborga* prvi put objavljenom 1985. godine. Reč spaja „kibernetičko i organizam“ a osmislili su je 1960. godine naučnici Manfred Klajns i Nejtan Klajn koji su se bavili istraživanjem svemira pri NASA administraciji, u kontekstu „svemirske trke“ tokom Hladnog rata (Lam 2015: 56). Iz tog razloga Haravej naziva ovaj koncept „vanbračnim potomstvom militarizma i patrijarhalnog kapitalizma“, pocrtavajući njegov bespravni status, prikazujući ga kao entitet van norme i stoga nezamisliv ili „monstruozan“, ali takođe sa slobodom samodefinisanja (Haraway 1991: 151).

patrijarhalni dualizam u obliku „tehnologije“ nasuprot „prirode“ koji zadržava isti esencijalistički značaj ovih kategorija koji „feministi prihvatanja“ pokušavaju da prevaziđu.

Imajući u vidu stavove pristalica „feminizma otpora“ i „feminizma prihvatanja“, može se konstatovati da obe struje učvršćuju patrijarhalni dualizam i neguju esencijalizovanu ideju o ženi kao povezanoj sa „prirodom“ na osnovu njene reproduktivne funkcije, s tim što jedni u tome vide izvor ženske moći, dok drugi posmatraju prirodnu reproduktivnu sposobnost žena kao osnovu njihovog ugnjetavanja.¹³² Kao pokušaj svojevrsne sinteze, kritike, prevazilaženja i pomirenja krajnosti obe struje feminističkog promišljanja na temu asistiranе reprodukcije, javila se „treća“ struja imenovana kao „dvoznačni feminizam“/„*equivocal feminism*“ (Lam 2015: 65). Feministi ove struje procenjuju stanovišta o asistiranoj reprodukciji izneta od strane pristalica „feminizma otpora“ i „feminizma prihvatanja“ kao fragmentarna i pristrasna usled njihovog ekstremno polarizovanog karaktera, u smislu potpunog prihvatanja ili potpunog odbacivanja prakse asistiranе reprodukcije. Oni teže promovisanju biosocijalnog shvatanja reprodukcije i majčinstva i izgradnji feminističke „strategije“ koja bi uvažila raznolika iskustva žena, ističući da iako su žene kolektivno potčinjene na osnovu telesnih reproduktivnih funkcija, to na njih različito utiče u zavisnosti od njihove „lokacije u etničkom i socioekonomskom prostoru“ (Lam 2015: 65). Birajući praktičan pristup analizi asistiranе reproduktivne tehnologije, oni prepoznaju njenu rasprostranjenu upotrebu i trude se da je regulišu u skladu sa širokim spektrom reproduktivnih potreba žena. Feministi „treće struje“ kritikuju pristup „tehnološkog rešenja“, smatrajući da potcenjuje realnost socioekonomskih situacija i uzroke samih problema neplodnosti. U tom kontekstu oni navode da većina siromašnih i žena iz srednje klase u Sjedinjenim Američkim Državama i Britaniji i dalje nema pristup amniocentezi, tretmanu *in vitro* oplodnje i drugim metodama asistiranе reprodukcije, iako navedene žene imaju najvišu stopu neplodnosti i poremećaja fetusa (Ginsburg and Rapp 1991; Rapp 2001). Na taj način demistifikuju verovanje u uniformnost iskustava žena kada je

¹³² Tvrdeći da esencijalizam tehnofobije i antiesencijalizam tehnomanije samo naizgled ukazuju na „različite trajektorije“, pojedini feministi tvrde da „tehnomanija i tehnofobija ilustruju trajni dualizam u srcu savremene feminističke misli: ideologiju zasnovanu na rodnim razlikama naspram ideologije zasnovane na beskonačnoj i višestrukoj igri razlika“ (Stabile, navedeno prema Lam 2015: 66). Nadovezujući se na taj argument, Nensi Lublin kritikuje „osnovnu pretpostavku“ stanovišta tehnomanije zbog pre naglašavanja polnog dualizma kao primarnog, najvažnijeg izvora potlačenosti žena, naročito kod Šulamit Fajerston (Lublin, navedeno prema Lam 2015: 66). Ona tvrdi da je biofobična preporuka Fajerston da se uklone polne razlike kako bi se ostvarila jednakost između polova „preterano pojednostavljen pristup tako sveprisutnoj nejednakosti“, kao i da je ostavila u amanet svoju pristrasnost tehnomanijskog grani feminizma (Lublin, navedeno prema Lam 2015: 66). Sa druge strane, uprkos istaknutosti metafore kiborga u postmodernističkoj feminističkoj teoriji, „kiborg . . . je taj koji, u onome što bi se moglo smatrati vrhuncem antiesencijalističke misli, preti da u potpunosti preovlada materijalnim ženskim telima“ (vidi Stabile, navedeno prema Lam 2015: 67). Pristalice „dvoznačnog feminizma“ sumnjaju u kiborgovo teorijsko prevazilaženje granica kao metod za adekvatno bavljenje materijalnim pitanjima sa kojima se žene susreću u eri novih reproduktivnih tehnologija.

reč o njihovoj upotrebi asistirane reprodukcije, bilo da se ona percipira kao pozitivna ili negativna. Pojedini feministi (vidi Stabile, navedeno prema Lam 2015: 76) predložili su stanovište „tehnopragmatizma“ kao ono koje ima najviše potencijala da prevaziđe tehnofobiju onih koji se protive praksi asistirane reprodukcije i tehnomaniju onih koji je podržavaju. „Tehnopragmatizam“ insistira na međusobnom prožimanju biološkog i socijalnog domena u procesu trudnoće i majčinstva. Na taj način, trudnoća i majčinstvo predstavljaju se kao „biosocijalna“ iskustva situirana u određenom kulturnom, istorijskom, političkom i ekonomskom okruženju. Rozmari Tong (Tong 1996), u kontekstu brojnih razuđenih feminističkih pristupa asistiranoj reprodukciji, apeluje na to da je vreme da feministi „žrtvuju nešto teorijske raznolikosti zarad praktičnog jedinstva“ (Tong 1996: 38). Ona ističe da je neophodno raditi na stvaranju feminističkog meta-pristupa bioetici (Tong 1996: 45) kao zajedničkog političkog, ontološkog, epistemološkog i etičkog okvira „koji će iznedriti zajedničke feminističke principe, prakse i politike“, tako da „feministi neće morati da žrtvuju istinsku raznolikost zarad lažnog jedinstva“ (Tong 1996: 45). Takođe upućuje na stanovište „eklektičkog feminizma“ (vidi Sherwin, navedeno prema Tong 1996: 45) koje dozvoljava da se u isto vreme koristi nekoliko feminističkih političkih stanovišta, gde svako od njih služi kao korektiva kratkovidih tendencija drugih. S obzirom na to da „eklektički feminizam“ jednako uvažava principe kontrole i izbora, on „prirodno“ vodi „autonomiji“ kao feminističkoj alternativni autonomiji (vidi Hoagland, navedeno prema Tong 1996: 46).

Uzimajući u obzir da za feministe „treće struje“ slepo prihvatanje ili odbacivanje asistirane reproduktivne tehnologije nije nikakva zamena za njenu informisanu i kritičku procenu, snažno se zalažu za to da se žene uključe u tehnonauku i njene teške debate, a ne da ih zaobilaze (Nordqvist 2008). U različitim pogledima, pristup „dvoznačnog feminizma“ i „eklektičkog feminizma“ analizi asistirane reprodukcije najviše obećavaju, jer podrazumevaju biosocijalno razumevanje reprodukcije i neplodnosti.

4.3. Feministička analiza komodifikacije reproduktivnog rada žena: argumenti „u korist novca“ i „u korist dostojanstva“

Jedna od najintenzivnijih feminističkih debata na temu asistirane reprodukcije tiče se komodifikacije reproduktivnog rada žena (vidi Satz 1992; Goslinga-Roy 2000; Radin 1987, 1996, 2001; Anderson 1990; Arneson 1992; Wertheimer 1992; Dickenson 1997a, 1997b, 2001, 2013; Holland 2001; McLeod and Baylis 2006; McLeod 2007; Tong 1992, 1996; Rapp 2001; Bilinović 2015). Komodifikacija reproduktivnog rada žena podrazumeva prodaju

nezrelih jajnih ćelija (oocita) i iznajmljivanje reproduktivnih kapaciteta žena u vidu komercijalnog surogat materinstva. Žene koje prodaju sopstvene jajne ćelije odgovaraju na potražnju za ženskim gametima za potrebe tretmana određenih oblika neplodnosti, kao i za potrebe stvaranja ljudskih embriona koji će biti upotrebljeni u istraživačke svrhe, pre svega u oblasti istraživanja embrionskih matičnih ćelija (Steinbock 1994; Dickenson 2013).

Među feministima postoji duboko razmimoilaženje po pitanju etike komodifikacije reproduktivnog rada žena. Pojedini feministi tvrde da je mogućnost unovčavanja reproduktivnog rada žena izvor njihove finansijske „moći“ (vidi Arneson 1992; Anderson 1990), kao i da uskraćivanje prava na raspolaganje sopstvenim reproduktivnim kapacitetima direktno ugrožava status žena kao nezavisnih i autonomnih pojedinaca. O navedenim feminističkim argumentima obično se govori kao o argumentima „u korist novca“ (McLeod 2007; vidi i Bilinović 2015). Sa druge strane, feministi koji smatraju da je unovčavanje reproduktivnog rada žena degradirajuće po njih same (vidi Shanley 2001, 2002; Pateman 1988; Dickenson 1997b, 2001, 2013; Holland 2001; Tong 1992, 1996) pozivaju se na argumente „u korist dostojanstva“ žena (McLeod 2007; vidi i Bilinović 2015)

Kritičku analizu feminističkih argumenata „u korist novca“ i „u korist dostojanstva“ na temu komodifikacije reproduktivnog rada žena neophodno je započeti analizom značenja pojmova komodifikacije i otuđivosti, kao i njihove upotrebe u feminističkoj literaturi na temu asistiranje reprodukcije. Komodifikacija podrazumeva „uzimanje nečega što do tada nije bilo roba i njegovo pretvaranje u robu ili tretiranje kao da to jeste“ (McLeod and Baylis 2006: 3). Karl Marks (Marx 1867/1976) navodi da je roba stvar koja svojim osobinama zadovoljava ljudske potrebe na određen način, u čemu se ogleda njena upotrebna vrednost: „kako bi postao roba, proizvod mora preći u ruke nekog drugog, onog kome će biti od koristi zahvaljujući svojoj upotrebnoj vrednosti, dok će pritom biti sredstvo razmene“ (Marx 1867/1976: 48).

Suštinski, roba je predmet trgovine i kao takva ima prometnu, kao i upotrebnu vrednost. U kontekstu reproduktivnog rada žena bitno je istaći da se i izvesne usluge mogu tretirati kao vrsta robe, kao što je slučaj sa uslugom surogatstva/gestacije. Roba je u većini slučajeva proizvod određene usluge, ali je takođe moguće da u slučaju specifičnih usluga kao što su reproduktivne usluge na kraju ne bude finalnog proizvoda, dok se osobi koja je pružila uslugu ipak mora isplatiti izvesna nadoknada, što ukazuje na to da je sama usluga tretirana kao roba (McLeod 2007: 261). Kao primer može se navesti usluga surogatstva čije ugovaranje podrazumeva da će surogat majka kao „vršilac“ reproduktivnih usluga dobiti određenu finansijsku nadoknadu čak i u slučaju (nenamernog) pobačaja.

Pojedini teoretičari ističu da komodifikacija može biti „moralno benigna“ ili „moralno maligna“ (vidi McLeod and Baylis 2006: 3), u zavisnosti od toga (1) da li predmet komodifikacije ima intrinzičnu vrednost koja nije u saglasnosti sa tretiranjem tog predmeta kao robe, kao što je slučaj sa religijskim artefaktima; (2) da li postoje moralna ograničenja po pitanju otuđivosti određenog predmeta od ljudi, kao što je slučaj sa vitalnim organima, kao i (3) da li su posledice pretvaranja predmeta u otuđivu stvar, kao i posledice njegove komodifikacije pozitivne ili negativne (McLeod and Baylis 2006: 3). Stavke (2) i (3) tiču se normativne otuđivosti koja je ujedno u fokusu feminističke analize na temu komodifikacije reproduktivnog rada žena.

Pojam otuđivosti u direktnoj je vezi sa praksom komodifikacije jer određuje da li je trgovina predmetom ili uslugom za novac „moralno benigna“ ili „moralno maligna“ (McLeod and Baylis 2006: 4). Konkretno, komodifikacija je benigna kada su roba ili usluga normativno otuđivi od ljudi, što podrazumeva da se njihovom trgovinom za novac ne pričinjava šteta po sopstvo (Bartky, navedeno prema McLeod 2007: 262). Takav kriterijum procene opravdanosti i adekvatnosti komodifikacije reproduktivnog rada žena proističe iz teorijskih zapažanja Margaret Džejn Radin (vidi Radin 1987, 1996, 2001) i oslanjanja na koncept ljudskog blagostanja i „neotuđivost tržištem“ koje feministi često „eksploatišu“.

U najopštijem smislu, feministi definišu prirodu određene stvari ili usluge kao otuđivu ili neotuđivu na osnovu kriterijuma povrede ljudskog dostojanstva i integriteta osobe. Takođe naglašavaju da su ljudi ujedno otelovljena i relacionalna bića, kao i da su oba ova aspekta ličnosti ključna za njihovu autonomiju. Feminističko naglašavanje otelovljenja žena potiče od pažnje koju posvećuju telesnim iskustvima žena, posebno trudnoći koju smatraju ključnom karakteristikom otelovljene prirode žena. Za feministe, duboke telesne promene poput onih do kojih dolazi tokom trudnoće svedoče o načinima na koje otelovljenje žena može doprineti njihovoj autonomiji i specifičnom delanju (Petchesky 1995: 395). Feministi su uglavnom saglasni po pitanju toga da i za žene i za muškarce telo predstavlja sastavni deo sopstva, jer ih iskustvo sopstvenog tela, kao i način posmatranja sopstvenog tela i njegova percepcija od strane drugih oblikuju u doslovnom i figurativnom smislu. Tvrdnja da je telo sastavni deo sopstva ne implicira jednaku vrednost svakog dela tela i njihovo jednako poštovanje, već upućuje na „način na koji telo utiče na to ko smo i kakvi možemo biti“ (McLeod and Baylis 2006: 5). Feministi ističu da telesni integritet ne zavisi isključivo od mogućnosti kontrolisanja toga ko ima pristup našim telima i da li će naša tela ostati u većoj ili manjoj meri „očuvana“, već i od mogućnosti autentične percepcije sopstvenog tela (Mackenzie 1992: 141). Evidentno je da feministi definišu autonomne faktore kao u većoj meri relacione, otelovljene i

emocionalne i time koncipiraju specifično viđenje autonomnog delanja, kao i specifičan pogled na to da li žene mogu zadržati telesnu autonomiju i integritet ukoliko se odvoje od emocionalnih i otelovljenih aspekata svog rada (Mackenzie and Stoljar, navedeno prema McLeod 2007). Takva shvatanja uveliko doprinose različitom poimanju „benigne“ komodifikacije od strane feminista i onih koji to nisu (vidi Robertson 1994, 1996a, 2003a; Hall 1985; Goodman 1984; Jackson 2001).

Imajući u vidu da feministi zastupaju specifično poimanje otelovljene prirode žena, kao i da autonomiju i integritet žena dominantno dovode u vezu sa njihovim reproduktivnim kapacitetima, suočeni su sa ozbiljnim problemom prilikom donošenja odluka o tome da li da podrže komodifikaciju reproduktivnog rada žena. Konkretno, ukoliko je dozvole, rizikuju da ujedno dozvole i eksploataciju žena (McLeod 2007: 269). Eksploatacija je problem svih potencijalnih „reproduktivnih radnica“, naročito siromašnih i ekonomski uskraćenih žena kojima novčana nadoknada za prodaju jajnih ćelija ili uslugu surogatstva može delovati kao rešenje egzistencijalnih problema (Bilinović 2015: 190). Dodatni problem u vezi sa komodifikacijom u ovom kontekstu jeste taj što može dovesti do „tretiranja reproduktivnih kapaciteta žena kao. . . lako zamenljive robe. . . što može narušiti ličnost žena“ (Radin 2001: 349). Drugim rečima, ukoliko se reproduktivni rad žena komodifikuje, žene se mogu opredmetiti kao „odgajivači“ (Bilinović 2015: 190). Feministi takođe često naglašavaju da između uključenih strana unutar ugovora o reproduktivnom radu postoje razlike u moći koje ne idu u prilog „reproduktivnim radnicama“. Te razlike se mogu zasnivati na rasi, klasi ili polu. Ugovor o surogat materinstvu najčešće se sklapa između muškarca (davaoca sperme) koji je obično imućan i surogat majke koja je u nepovoljnijem finansijskom položaju. Uslovi pod kojima žene trguju svojim reproduktivnim radom takođe mogu uključivati oblike manipulacije ili obmane. Manipulacija se u ovom kontekstu iskazuje kroz uskraćivanje informacija o prirodi relevantnih medicinskih procedura, kao i kroz prikrivanje „naknadne komodifikacije“ reproduktivnog rada žena u vidu manipulacije viškom gameta ili embriona (McLeod 2007: 265). Motivacija za manipulaciju ili prinudu žena da unovče sopstveni reproduktivni rad može biti velika u uslovima nestašice „reproduktivnih radnica“, kao i usled činjenice da je reproduktivni rad unosan biznis za posrednike, odnosno one koji vode programe u ovoj oblasti.

U feminističkoj literaturi na temu komodifikacije reproduktivnog rada žena velika pažnja posvećuje se analizi posledica reproduktivnog rada po same žene koje ga obavljaju (Satz 1992; Radin 1987, 1993, 2001; Anderson 1990; Arneson 1992; Dickenson 1997b, 2001, 2013; Pateman 1988). Između ostalog, ističe se da žena može zažaliti što je pristala da prod

svoje jajne ćelije nakon što iskusi koliko bolan može biti proces njihove ekstrakcije iz tela. Žena angažovana za uslugu surogatstva takođe se može pokajati nakon izvršenja klauzule ugovora koja podrazumeva abortiranje fetusa sa genetskim poremećajem ili praksu selektivne redukcije u slučaju višeploidne trudnoće (Wilkinson 2010). Dodatno, žene koje odgovore na potražnju za reproduktivnim radom mogu se suočiti sa odbijanjem koje može ugroziti njihovo dostojanstvo. Iako programi asistirane reprodukcije mogu odbiti potencijalnu „reproduktivnu radnicu“ iz objektivnih razloga, kao u slučaju kada je ona slabog fizičkog ili psihičkog zdravlja, žena može biti diskriminisana kao nepodobna za reproduktivni rad i na osnovu ocene da „nije dovoljno lepa, talentovana. . .“ (McLeod 2007: 265). Pojedini feministi (Anderson 1990; Arneson 1992; Dickenson 1997b, 2001, 2013) smatraju da gorepomenute činjenice ukazuju na to da žene prilikom pristajanja na prodaju jajnih ćelija ili komercijalno surogatstvo mogu otuđiti od sebe nešto više od čistog fizičkog čina reproduktivnog rada: „one mogu izgubiti nešto autonomije usled manipulacije, nešto integriteta usled kajanja i nešto dostojanstva usled odbijanja“ (McLeod 2007: 266). Kako se date osobine inače smatraju neotuđivim delom osobe, „njihov gubitak je najblaže rečeno moralno žalostan“ (McLeod 2007: 266).

Sa druge strane, zabrana komodifikacije reproduktivnog rada takođe ne bi išla u korist ženama. Jedan od razloga jeste taj što mogućnost unovčavanja ove vrste rada daje ženama tržišnu moć u okvirima kapitalizma. Prema rečima Margaret Džejn Radin, „ženama je kroz istoriju [ta moć] uskraćivana i trenutno je imaju u znatno manjoj meri nego muškarci, što ukazuje na to da bi njeno uskraćivanje u domenu reprodukcije moglo zaista štetiti ženama“ (Radin 2001: 349). Zabrana komodifikacije reproduktivnog rada naročito bi mogla oštetiti siromašne žene koje bi odgovarajući na potražnju za jajnim ćelijama i surogat majkama mogle značajno poboljšati svoju egzistencijalnu situaciju. Pojedini teoretičari skreću pažnju na to da u određenim slučajevima reproduktivni programi sadrže zahteve da „kandidatkinje“ ne budu siromašne žene kojima je novac neophodan, što ih automatski primorava da ostanu u lošim životnim uslovima (Alpers and Lo 1995: 42).

Pojedini teoretičari (vidi Radin 1993b, 2001) smatraju da potencijalno rešenje problematike komodifikacije reproduktivnog rada žena leži u odricanju od težnje ka „idealnoj pravdi“ (u smislu apsolutne reproduktivne i ekonomske slobode žena), iz razloga što se u suprotnom propuštaju prilika i šansa za stvaranje „neidealne pravde“, odnosno situacije koja je makar malo pravičnija od trenutne. Feministički teoretičari se konstantno susreću sa ovom dilemom „dvostruke ograničenosti“ (vidi Radin 2001: 307) u pokušajima da uspostave

ravnotežu između „svojih težnji ka ispravnom svetu“ i mogućnosti da isprave pojedine nepravde „ovde i sada“ (Shultz 1990: 337).

Kada je reč o feminističkim argumentima „u korist novca“ i „u korist dostojanstva“ na temu komodifikacije reproduktivnog rada žena, zapaža se da su se rani feministički argumenti „u korist novca“, odnosno u korist komodifikacije i komercijalizacije reproduktivnog rada žena fokusirali primarno na praksu surogatstva (vidi Ragoné 1996; Shultz 1990; Arneson 1992; Shanley 1993), dok se aktuelni argumenti uglavnom tiču prodaje jajnih ćelija (vidi Dickenson 2013; Ikemoto 2009). Neki od njih su argumenti čisto „u korist novca“, dok su drugi ujedno „u korist dostojanstva i novca“, pod pretpostavkom da je zastupanje stava u korist novca u skladu sa zastupanjem dostojanstva žena (Bilinović 2015: 191).

Prema argumentima „u korist novca“ komodifikacija reproduktivnog rada žena je bolja od alternativa koje uključuju (1) sistem doniranja koji se zasniva na altruizmu; (2) paternalistički odnos prema ženama koji podrazumeva zabranu vršenja reproduktivnog rada za druge, i (3) nastanak crnog tržišta usled zabrane komodifikacije reproduktivnog rada (vidi McLeod 2007: 268). Feministi koji govore „u korist novca“ tvrde da je komercijalizovani oblik reproduktivnog rada bolji od altruističkog, iz razloga što potonji zloupotrebljava socijalizaciju žena kao „negovateljica sveta“ (Shultz 1990: 380). Prema njihovom mišljenju, programi asistiranje reprodukcije trebalo bi otvoreno da govore o kupovini i prodaji reproduktivnog rada, iz razloga što je u suprotnom reč o eksploataciji žena i promovisanju seksističkih stereotipa o ženama.¹³³ Pojedini feministi koji se suprotstavljaju argumentima „u korist novca“ (Pateman 1988) ističu da žene ne treba podsticati da postanu „reproduktivne radnice“ iz razloga što postoji mala verovatnoća da će samostalno i slobodno odlučiti da se upuste u tu aktivnost. Ograničenja ženske autonomije u ovoj oblasti leže u seksističkim normama koje se primenjuju na žene, prirodi datog rada (naročito surogatstva) i siromaštvu. Štaviše, pojedini feministi (Anderson 1990) napominju da stupanje u ugovor o surogatstvu koji podrazumeva davanje saglasnosti na odricanje od deteta nakon rođenja koja se daje pre nego što je dete uopšte začeto nije nešto što može biti slobodna odluka žena, jer one ne mogu predvideti kako će se osećati povodom trudnoće nakon što ona otpočne. Kao odgovor na izrečene prigovore, feministi koji govore „u korist novca“ iznose argument da navedeni prigovori potcenjuju žene kao sposobne za autonomno delanje (McLeod 2007: 26; Satz 2007: 531) i ističu da one mogu racionalno da kalkulišu rizicima i koristima od ugovora o

¹³³ Programi asistiranje reprodukcije često opisuju novac koji žene dobijaju za „doniranje“ jajnih ćelija i uslugu surogatstva kao „nadoknadu“, a ne kupovinu. Na ovaj način teže izbegavanju negativnog publiciteta sa kojim bi bili suočeni ukoliko bi priznali da kupuju i prodaju reproduktivni rad žena (Mahoney, navedeno prema McLeod 2007: 269).

surogatstvu i prodaje jajnih ćelija, kao i da kritički analiziraju sopstvene razloge i želje za učešćem u jednoj ili drugoj aktivnosti. Slično, u slučaju surrogatstva, žene mogu da predvide i uračunaju u svoju odluku moguće promene koje će se desiti tokom trudnoće, naročito ako su prethodno imale iskustvo trudnoće, što je slučaj sa gotovo svim surogat majkama (Ragoné 1996). U tom kontekstu, paternalističko povlađivanje surogat majkama pri njihovoj nemogućnosti da održe svoju reč podriva ideju o ženskoj reproduktivnoj agentivnosti i podržava tradicionalno viđenje žena kao robova subjektivnosti sopstvenih materica (Shanley 2001: 107).

Feministi koji govore „u korist novca“ takođe ističu da bi zabrana komodifikacije reproduktivnog rada žena dovela do nastanka crnog tržišta u ovoj oblasti, što bi neizbežno rezultovalo povećanjem nejednakosti među ženama u pogledu moći i produbilo klasne i rasne razlike među njima (McLeod 2007: 270). U tom kontekstu, pojedini feministi govore o „dvoslojnom tržištu“ jajnih ćelija (Alpers and Lo 1995: 42), odnosno, tržištu visokih cena jajnih ćelija žena iz srednje klase koje se prodaju neplodnim parovima za potrebe tretmana *in vitro* oplodnje i drugom tržištu jajnih ćelija žena nižih prihoda koje ne pripadaju beloj rasi, čije se jajne ćelije koriste samo za potrebe istraživanja (vidi i Dickenson 2013: 24; Bilinović 2015: 192). Takođe upozoravaju da se u drugom slučaju jajne ćelije mogu koristiti za stvaranje embriona koji će na kraju biti uništeni, što je dodatna uvreda za žene, zajedno sa relativno niskim iznosom koji ove žene dobijaju prilikom prodaje sopstvenih jajnih ćelija (McLeod 2007: 271).¹³⁴

Feministi koji govore „u korist novca“ tvrde da dobijanje naknade za reproduktivni rad ne mora „degradirati“ dostojanstvo žena. Suprotno, nadoknada za reproduktivni rad može doprineti dostojanstvu žene iz tri razloga (McLeod 2007: 271): (1) u kapitalizmu je dobijanje novčane naknade za usluge znak poštovanja; (2) dobijanje novčane naknade za reproduktivni rad u korist drugih može povećati autonomiju žene tako što ispunjava autonomne želje koje žene mogu imati u pogledu unovčavanja svog rada i (3) takve isplate narušavaju patrijarhalne ideale koji se tiču majki i žena. Ovome se može dodati i prisutno uobičajeno verovanje da je ono što se nagrađuje novcem ono što se ceni. Prema Šulc, nemogućnost žena da dobiju

¹³⁴ Dona Dikenson (Dickenson 2013) ističe da prema smernicama iz 2006. godine „Međunarodnog društva za istraživanje matičnih ćelija“, žene koje prolaze kroz tretman *in vitro* oplodnje mogu ostvariti određen popust na sam tretman ukoliko „preusmere“ neke od svojih jajnih ćelija za potrebe istraživanja matičnih ćelija, dok se u isto vreme sankcionišu finansijske isplate za prodaju jajnih ćelija isključivo u svrhe ovih istraživanja. Ove smernice vidi kao one koje pospešuju „dvoslojni sistem“ gde su žene koje se već podvrgavaju tretmanu *in vitro* oplodnje, uglavnom imućne žene zapadnjačkog porekla, zaštićene od međunarodnog tržišta jajnih ćelija za potrebe istraživanja, za razliku od siromašnih žena koje nose teret ovog tržišta i prodaju svoje jajne ćelije za potrebe istraživanja matičnih ćelija po najnižoj ceni (Dickenson 2013: 24).

novčano priznanje za ono što samo one ili najpre one mogu činiti jedan je od suštinskih uzročnika eksploatacije žena (Shultz 1990: 336). Ona smatra da plaćanje za nešto podrazumeva da se tome pridaje vrednost, kao i da davanje novčane nadoknade ljudima koji nešto čine za nas može pokazati da ih prepoznamo ne samo kao sredstva za našu svrhu, već i kao ljude (Shultz 1990: 336-337).

Debra Sac analizirala je popularne feminističke argumente u prilog zabrani komercijalizacije i komodifikacije reproduktivnog rada žena u vidu usluge gestacije (vidi Satz 1992). Konkreno, Sac se fokusira na „tezu o asimetriji“ prema kojoj je reproduktivni rad poseban vid rada i deo zasebnog područja seksualnosti koji treba tretirati drugačije („asimetrično“) od drugih vrsta rada. Ona navodi četiri popularna argumenta koja se koriste prilikom odbrane „teze o asimetriji“ i nastoji da ih opovrgne. Ti argumenti su: (1) reproduktivni rad nije roba; (2) veza između majke i deteta je suštinski različita u odnosu na vezu između radnika i njegovog proizvoda; (3) komodifikacija reproduktivnog rada ima negativne posledice po nastalu decu i (4) komercijalno surogatstvo učvršćuje rodne nejednakosti i rodne stereotipe (Satz 1992: 109-110).

Sac primećuje da brojni kritičari surogatstva smatraju da je reproduktivni rad drugačiji od drugih vrsta rada iz razloga što u suštini ne predstavlja robu. U takvom shvatanju prepoznaje „esencijalističku tezu“ (vidi Satz 1992: 111-112) koja se svodi na argument da je reproduktivni rad nešto što se suštinski ne može kupiti ili prodati i koji kao takav zaslužuje poštovanje. Prema zagovornicima ovakvog stanovišta, poštovanje reproduktivnog rada žena izvire iz različitih verzija njegovih bioloških i naturalističkih odlika – genetske veze između majke i deteta, odsustva voljne kontrole reproduktivnog procesa i dugotrajnosti i invazivnosti procesa gestacije kada je reč o telu žene (Satz 1992: 112). Međutim, Sac smatra da se te odlike ne mogu upotrebiti kao potpora „teze o asimetriji“. Kada je reč o genetskoj vezi, većina kritičara se protivi gestacionom surogatstvu, dok ne iskazuju protivljenje povodom prodaje sperme muškaraca koji će deliti genetsku vezu sa nastalim detetom. Takođe, mnoge vrste rada ne uključuju voljnu kontrolu radnika nad radnim procesom, a sam rad na brojne načine može uticati na telo radnika, kao u slučaju sportista (Satz 1992: 113). Kerol Pejtmn nudi drugačiju odbranu „esencijalističke teze“, tvrdeći da je reproduktivni rad „integralniji“ deo identiteta žene od njenih drugih produktivnih sposobnosti, ilustrujući argument na primeru prostitucije preko kojeg tvrdi da intimna veza između identiteta i seksualnosti žene onemogućava tretiranje seksa kao otuđive robe (Pateman 1988). Sac kritikuje ovakvo stanovište smatrajući da Pejtmn ne nudi eksplicitan argument za datu tvrdnju, čime nije jasno prema kom

kriterijumu odlučuje o tome koje su osobine i sposobnosti žena suštinski značajne za njihov identitet, a koje ne.

Pojedini kritičari komercijalnog surogatstva tvrde da veza između majke i fetusa nije samo biohemijska, već i zavisna fizička veza, suštinski drugačija od veze između radnika i materijalnog proizvoda rada (vidi Anderson 1990). U tom kontekstu, navodi se da komodifikacija reproduktivnog rada čini trudnoću otuđenim oblikom rada, dovodeći do otuđenja žene od njenih „normalnih“ i „opravdanih“ emocija, kao i do njenog otuđenja od fetusa iz razloga što se žena posmatra kao puka „sredina“ za razvoj fetusa (Anderson 1990: 76, 84). Feministi koji problem komercijalnog surogatstva postavljaju u kontekst degradacije veze između majke i fetusa najčešće se pozivaju na majčinski „instinkt“ i „neraskidivu“ vezanost majke i deteta, previđajući da ta vezanost nije uvek prisutna, kao u slučaju abortusa, a nekad ni nakon rođenja deteta (vidi Satz 1992: 117). Prema nešto drugačijem argumentu protiv komercijalnog surogatstva, komodifikacija gestacionog rada vidi se kao pojava koja komodifikuje decu i koja uvodi komercijalne vrednosti u sferu kojom bi trebalo da vlada ljubav (Satz 1992: 118; vidi i Murray 1996, 2002, 2003, 2005, 2007; Anderson 1990). Elizabet Anderson tvrdi da je u komercijalnom surogatstvu reč o prodaji beba usled načina na koji ugovori o surogatstvu tretiraju pravo majke na dete (Anderson 1990: 79). Sa druge strane, Sac napominje da kao u slučaju usvajanja, ugovori o surogatstvu mogu biti takvi da poštuju promenu mišljenja majke unutar određenog perioda, ili mogu uključivati detaljne informacije o emocionalnim rizicima (Satz 1992: 118).

Argument na koji se poziva najviše feminističkih kritičara komodifikacije reproduktivnog rada žena jeste onaj prema kom asimetrija između reproduktivnog rada i drugih oblika rada leži u činjenici da je samo kod reproduktivnog rada „u igri“ interes deteta (vidi Shanley 2001, 2002). Sac prepoznaje problem „slabljenja“ bioloških veza sa detetom koji nastaje praksom surogatstva i praksom „doniranja“ jajnih ćelija, ali smatra da u svetlu premalo dokaza kontradiktorne prirode o negativnim aspektima komodifikacije reproduktivnog rada žena po decu nije opravdano ukinuti ove oblike reproduktivnog rada (Satz 1992: 123).

Prema Sac, najčvršći feministički argument protiv surogatstva jeste onaj koji se tiče problematike kontrole tela i seksualnosti žena, kao i rodne nejednakosti. Kako navodi, ono što je problematično u vezi sa kontrolom tela surogat majke koja je omogućena sklapanjem ugovora o surogatstvu ne tiče se suštinskih odlika ženskog reproduktivnog rada, već načina na koji takva kontrola nastavlja dugu istoriju rodnih nejednakosti (Satz 1992: 125). Dakle, problem nije u tome što se nekom daje kontrola nad nečijim telom (što je praksa koja je

ustaljena u vojsci i u medicinskom kontekstu), već u tome što se „tela žena kontrolišu u društvu u kom su žene kroz istoriju bile podređene interesima muškaraca, uglavnom putem kontrolisanja njihove seksualnosti i reprodukcije“ (Satz 1992: 125). Sac ističe da surogatstvo podržava rodne stereotipe o ispravnoj ulozi žena u reproduktivnoj podeli rada (Satz 1992: 127) na način da „u vremenu kada žene stižu upliv u druge društvene sfere sem porodice, ugovori o surogatstvu nude novčani podsticaj ženama da ostanu kod kuće“ (Satz 1992: 127). Iako neke žene mogu „preferirati“ ovu situaciju, Sac smatra da se pažnja mora usmeriti na ograničen spektar ekonomskih mogućnosti koji im je u tom slučaju dostupan, kao i na načine na koje te mogućnosti oblikuju njihove „preferencije“. U tom kontekstu, ona smatra da ugovori o surogatstvu učvršćuju tradicionalne rodne hijerarhije „muškarac na poslu - žena kod kuće“ (Satz 199: 127). Dodatno, surogatstvo nosi opasnost da „majčinstvo“ postane definisano isključivo u kontekstu genetskog materijala, poput „očinstva“. Često ne uzimajući u obzir gestacione doprinose surogat majki, „sudovi podržavaju uvreženi stereotip da su žene puki inkubatori muškog semena“ (Satz 1992: 128). Upravo činjenica da sud ne prepoznaje taj jedinstven doprinos žene stvaranju deteta jeste sama po sebi jedna vrsta nejednakog tretmana. Definišući ženska prava i doprinose po istom obrascu kao muške, u situaciji kada su različiti, sud ne prepoznaje adekvatnu osnovu prava i potreba žena u sferi reprodukcije. Na osnovu iznetih shvatanja, Sac smatra da četvrti argument „teze o asimetriji“ reproduktivnog rada ima opravdanje i zalaže se za nepravosnažnost ugovora o surogatstvu koja bi za cilj imala odvratanje ljudi od ugovorene trudnoće i osnaživanje pozicije „surogata“, žena koje su ekonomski i emocionalno najranjivija strana u ugovorima o surogatstvu (Satz 1992: 129).

Kada je reč o feminističkim argumentima na temu komodifikacije reproduktivnog rada koji govore „u korist dostojanstva“ žena, oni se zasnivaju na odbrani „teze o asimetriji“ (Satz 1992). Reproductivni rad žena posmatra se kao poseban zbog svojih inherentnih osobina, uz obrazloženje da niko ne bi trebalo da ga unovči ili pristane da ga vrši za druge besplatno. Feministički argumenti „u korist dostojanstva“ takođe se oslanjaju na „tezu o identitetu“ prema kojoj je reproductivna aktivnost žena tako usko povezana sa njihovim identitetom da nikako ne može biti predmet trgovine (vidi Pateman 1988; Arneson 1992). Prema rečima Kerol Pejtmn, „suština žene intimno je povezana sa njenim telom i njegovom reproductivnom funkcijom. . . na način da kada je prodaje, ona u veoma stvarnom smislu prodaje sebe“ (Pateman 1988: 207). Slično, Suzen Holand tvrdi da su gameti i embrioni „u tako bliskoj vezi sa ličnošću“ (Holland, navedeno prema McLeod 2007: 275) da su neotuđivi od osobe i stoga ne podležu komodifikaciji. Zanimljivo je primetiti da ukoliko su reproductivna tkiva i aktivnosti neotuđivi od osobe, kako smatraju feministi koji govore „u

korist dostojanstva“, onda ne samo da ih ne bi trebalo prodavati, već ih ne bi trebalo ni donirati drugima. Time se „teza o identitetu“ protivi ujedno prodaji i doniranju reproduktivnih aktivnosti i tkiva. Pojedini feministi smatraju da feminističke tvrdnje o reproduktivnim aktivnostima ili tkivima kao neotuđivim od osoba ne samo da ne deluju osnovano, već deluju pronatalistički. Takođe se ističe da „ukoliko je identitet žena tako blisko u vezi sa njihovim reproduktivnim potencijalom, one nikada ne bi mogle „pobeći“ od svoje plodnosti, već bi morale realizovati svoj reproduktivni potencijal“ (McLeod and Baylis, navedeno prema McLeod 2007: 276), što svakako nije slučaj. Feministi koji se zalažu „za dostojanstvo“ na temu komodifikacije reproduktivnog rada žena oslanjaju se (i) na „tezu o autonomiji“ (McLeod 2007: 275), posebno u pogledu prakse surogat materinstva. Prema toj tezi, ženino autonomno viđenje prakse surogatstva može se promeniti na način da ona više ne vidi dete koje nosi kao tuđe. Mogućnost da se takva promena dogodi ukazuje na to da ona ne može tretirati svoju trudnoću kao rad koji je kao bilo koji drugi (Anderson 1990). Žena koja stupa u ugovor o surogatstvu od početka mora pristati da ne gleda na trudnoću iz roditeljske perspektive, što je potencijalno moguće. Međutim, bez obzira na njen stav na početku, ona nakon stupanja u ugovoreni odnos nema slobodu da razvije autonomno viđenje svoje veze sa detetom. Ugovorom je obavezna da manipuliše svojim emocijama u cilju njihovog usklađivanja sa interesima roditelja koji će preuzeti dete (vidi i Fox 1988, 1993). Da li će se žena vezati za fetus nije nešto u šta ona unapred može biti sigurna s obzirom na to da se njeno viđenje trudnoće razvija tokom same trudnoće, a taj razvoj ne mora teći kao u prethodnim trudnoćama (Mackenzie, navedeno prema McLeod 2007).

5. Sociokulturna obeležja neplodnosti i prakse asistiranje reprodukcije

Upotreba asistiranje reproduktivne tehnologije rasprostranjena je širom sveta i doseže zemlje koje su daleko od zapadnih nacija koje su je inicijalno razvile. O globalizaciji asistiranje reproduktivne tehnologije obično se govori u kontekstu svetske ekonomske globalizacije koja je omogućila prenos biomedicinskih informacija i tehnologija koje teku od globalnog Severa ka Jugu (Ryan 2009). Korišćenje metoda asistiranje reprodukcije u Evropi i Sjedinjenim Američkim Državama regulisano je različitim zakonima, propisima i smernicama, čija će analiza biti u fokusu prvog dela ovog poglavlja. Evropa je jedini kontinent gde dominira zakonsko regulisanje prakse asistiranje reprodukcije (Bergmann 2011: 282). Druge velike zemlje poput Sjedinjenih Američkih Država i Indije u kojima je praksa asistiranje reprodukcije učestala, u velikoj meri oslanjaju se na dobrovoljne smernice različitih regulatornih tela. Navedene razlike u regulaciji imaju značajne implikacije po pristup biotehnološkim tretmanima neplodnosti i zajedno sa demografskim faktorima i dominantnim sociokulturnim verovanjima u velikoj meri determinišu upotrebu metoda asistiranje reprodukcije. U Sjedinjenim Američkim Državama praksa asistiranje reprodukcije nosi „pečat“ diskriminišućeg obrasca „stratifikovane reprodukcije“ koji svedoči o marginalizovanom statusu etničkih manjina u kontekstu pristupa biotehnološkim tretmanima lečenja neplodnosti u ovoj zemlji. Razlike u regulaciji u oblasti asistiranje reprodukcije među zemljama Evrope, kao i različita finansijska pristupačnost pojedinačnih metoda asistiranje reprodukcije doveli su do pojave „reproduktivnog turizma“ kao svedočanstva novog transnacionalnog obrasca reprodukcije. Kako su nacionalne granice postale „propustljive“, isto se dogodilo sa granicama porodice, majčinstva i „reproduktivnog tela“.

5.1. „Stratifikovana reprodukcija“ u Sjedinjenim Američkim Državama

Obrazac nejednakosti prisutan u upotrebi metoda asistiranje reprodukcije u Sjedinjenim Američkim Državama odslikava široko rasprostranjene razlike u pristupu zdravstvenoj nezi i pokrivenosti osiguranjem uopšte. U istraživanjima na temu neplodnosti i asistiranje reprodukcije u Sjedinjenim Američkim Državama, relativno malo pažnje poklanja se etničkim razlikama u pristupu metodama potpomognutog

začeca (Twine 2011: 3; Culley 2009: 20). U tom kontekstu, iskustva neplodnih ljudi na Zapadu koji pripadaju manjinskim etničkim zajednicama većim delom su „nevidljiva“ za epidemiologe, društvene teoretičare, medicinske radnike i zakonodavce. Istraživanja retko kad odgovaraju multietničkoj prirodi razvijenih društava, a prakse u politici i zdravstvu imaju poteškoća sa bavljenjem manjinskim etničkim populacijama (Gutmann 1993).

Neplodnost i upotreba metoda asistirane reprodukcije u Sjedinjenim Američkim Državama „priziva“ sliku bogatih, visokoobrazovanih (parova) belaca koji se okreću visokotehnološkim medicinskim intervencijama u cilju začeca (Culley 2009). Takva „iskrivljena“ slika dominira percepcijom neplodnosti u Sjedinjenim Američkim Državama i skriva rasnu i manjinsku problematiku u pristupu i specifično kulturno determinisanoj upotrebi metoda asistirane reprodukcije u toj zemlji (vidi Culley 2009; Gunaratnam 2009; Gutmann 1993; Rowe 1999; Weber 1992). Medicinski stručnjaci i društveni teoretičari doprineli su održanju takve dominantne slike sprovodeći istraživanja gotovo ekskluzivno na najdostupnijoj populaciji ekonomski privilegovanih belaca koji se obraćaju za pomoć klinikama za lečenje neplodnosti.

„Nevidljivost“ etničkih manjina u američkoj literaturi o neplodnosti i sveopšta „zdravstvena nejednakost“ u Sjedinjenim Američkim Državama uobličena je u sintagmi „stratifikovana reprodukcija“ koja ukazuje na načine na koje se neplodnost različito vrednuje u zavisnosti od moći i privilegija koje pojedinac uživa u globalnom američkom društvu (Ginsburg and Rapp 1995: 3). Sintagma „stratifikovana reprodukcija“ osmišljena je od strane teoretičarke Šeli Kolen (Colen 1995) kao „oruđe“ za istraživanje načina na koji se reprodukcija strukturise širom društvenih i kulturalnih granica, uz akcentovanje odnosa moći koji omogućavaju određenim kategorijama ljudi da se reprodukuju, dok uskraćuju to pravo drugim kategorijama. „Stratifikovana reprodukcija“ počiva na hijerarhijama klase, rase, etničke pripadnosti, roda, migracionog statusa, kao i na mestu u globalnoj ekonomiji i na strukturiranim društvenim, ekonomskim i političkim silama (Colen 1995: 78). O stratifikovanoj reprodukciji u Sjedinjenim Američkim Državama govori se i kao o „eugeničkoj logici“ putem koje se pospešuje plodnost belачke elite, čime se stvaraju „belačke bebe platežno sposobnih bračnih parova Amerikanaca“ (Culley 2009: 21). Navedeno direktno rezultuje time da se „pojedine reproduktivne budućnosti vrednuju, dok su druge prezrene“ (Ginsburg and Rapp 1995: 3). U tom kontekstu, pojedini teoretičari tvrde da

su javne slike o neplodnosti ekskluzivne i da izuzetno retko uključuju „nebelračke žene“ (Inhorn, Ceballo and Nachtigall 2009).¹³⁵

U Sjedinjenim Američkim Državama, parovi nižeg nivoa obrazovanja i prihoda koji pripadaju manjinskim grupama imaju najvećih poteškoća pri prevazilaženju neplodnosti. Istraživači su ukazali na brojne profesionalne i sredinske rizike, kao i faktore vezane za način života, poput pušenja i gojaznosti, koji mogu biti uzrok povećanih predispozicija etničkih manjinskih populacija kada je reč o neplodnosti (Inhorn, Ceballo and Nachtigall 2009). Zakasnelo lečenje infekcija reproduktivnog trakta, kako onih koje su seksualno prenosive, tako i onih koje su posledica neadekvatne medicinske nege, mogu dovesti do većeg rizika od reproduktivnih problema kod žena u manjinskim zajednicama. Neplodni pripadnici manjinskih grupa koji imaju ograničene prihode suočavaju se sa poteškoćama u pristupu čak i najosnovnijim dijagnostičkim uslugama (Ginsburg and Rapp 1995). Njihov pristup uslugama lečenja neplodnosti, čak i onim koje nisu visokotehnološke, može biti ograničen ili čak nepostojeći.

U američkim studijama koje se bave etničkom pripadnošću navodi se veći nivo upotrebe potpomognutog začeća od strane „belkinja“ nego žena afroameričkog i hispano porekla (Weber 1992; Inhorn, Ceballo and Nachtigall 2009; Culley 2009). Pojedini teoretičari ukazuju na to da „rasna“ razlika u upotrebi tretmana neplodnosti nestaje kada se uticaji bračnog statusa, prihoda i privatnog zdravstvenog osiguranja

¹³⁵ U Ujedinjenom Kraljevstvu, „institucionalni rasizam“ postao je popularno objašnjenje nemogućnosti javnih službi da odgovore na potrebe etnički raznovrsnog društva (Atkin 2009: 56). Institucionalni rasizam pruža okvir za razumevanje opštih procesa kroz koje se potrebe i iskustva manjinskih etničkih populacija mogu ignorisati ili pogrešno tumačiti. Do institucionalnog rasizma dolazi kada politike jedne institucije dovode do diskriminatorskih ishoda po manjinsku etničku populaciju, bez obzira na motive pojedinačnih radnika te institucije. Usled toga, on postaje sastavni deo pretpostavki koje utiču na formiranje organizacijske prakse. Usluge lečenja neplodnosti odslikavaju brojne aspekte rasističkih institucionalnih praksi. U tom kontekstu, manjinske porodice imaju poteškoće sa dobijanjem adekvatne jezičke podrške i prinuđene su da idu na tretmane kod lekara koji nedovoljno uzimaju u obzir moguće kulturne razlike u tumačenju iskustva neplodnosti. Pojedini teoretičari (vidi Carlsen, navedeno prema Atkin 2009) ilustruju na kakve poteškoće lekari nailaze kada je reč o vođenju računa o kulturnim normama i vrednostima, kao i jezičkim potrebama ljudi južnoazijskog porekla koji imaju problema sa plodnošću u Ujedinjenom Kraljevstvu. Potencijalne razlike između etničkih manjina i opšte populacije zanemaruju se usled osnovne pretpostavke da su politike, procedure i prakse jednako adekvatne za svakoga. Uslužne organizacije ispoljavaju istorijsku tendenciju ka primeni takozvanog „daltonističkog“ pristupa koji u osnovi favorizuje većinu belračke populacije, koja postaje „norma“ u skladu sa kojom se organizuje pružanje usluga (Katz, navedeno prema Atkin 2009: 54). Problemi u oblasti zdravstva sa kojim se susreću porodice iz manjinskih etničkih zajednica mogu se lako povezati sa njihovim navodnim „devijantnim“ kulturnim praksama i načinom života. Na primer, zdravstvene i socijalne agencije često nalaze da su uzrok „etničkih“ zdravstvenih i socijalnih problema „patološke“ kulturalne prakse. U Ujedinjenom Kraljevstvu, zdravstveni problemi sa kojima se susreću južnoazijska i afričko-karipska populacija već dugo se povezuju sa kulturnim deficitima, a preusmeravanje ka „zapadnjačkom“ načinu života nudi se kao rešenje za zdravstvene probleme (Atkin 2009).

žena uzmu u obzir. Međutim, čak i u zemljama u kojima je pokrivenost tretmana neplodnosti osiguranjem obavezna i dalje istrajava manja zastupljenost žena afroameričkog i hispano porekla (vidi Bitler and Schmidt, navedeno prema Culley 2009; Jain, navedeno prema Culley 2009).

U Sjedinjenim Američkim Državama asistirana reprodukcija i dalje spada u privatne zdravstvene usluge za koje se plaća po tretmanu i koje su nedostupne osobama sa nižim primanjima – što je grupa koju u nesrazmerno velikom broju čine osobe „nebeločkog“ porekla (Inhorn, Ceballo and Nachtigall 2009). Pored prihoda, primetna su i druga ograničenja koja limitiraju pristup tretmanu neplodnosti pojedinim ženama koje pripadaju manjinskim grupama. Žene afroameričkog porekla znatno su ređe u braku, a postoje klinike koje nude pristup tretmanima neplodnosti samo venčanim, heteroseksualnim parovima (Gupta 2006). Pojedini teoretičari (Twine 2011) smatraju da Afroamerikanci, uopšteno posmatrano, imaju manje poverenja u zdravstveni sistem i pružaoce zdravstvenih usluga nego beločko stanovništvo, što ih može sprečiti u traženju medicinske pomoći. Takođe je istaknuto da su afroameričke žene kroz istoriju razvile strah od tehnoloških intervencija u reprodukciji, jer su bile podvrgavane zlostavljanju u vidu sterilizacije i medicinskog eksperimentisanja, kao i da su kao pacijentkinje namerno odvrćane od praktikovanja asistirane reprodukcije od strane medicinskih stručnjaka (Twine 2011: 14-15). Osim toga, negativni stereotipi o seksualnosti Afroamerikanaca imaju duboke istorijske korene. Kroz istoriju, Afroamerikanke su ekonomski izrabljivane radeći kao robovi, i seksualno eksploatisane i silovane od strane belaca (Culley 2009). Pojedini teoretičari (vidi Colins, navedeno prema Inhorn, Ceballo and Nachtigall 2009: 184) smatraju da su negativni stereotipi o hiperseksualnosti i hiperplodnosti robinja korišćeni kao opravdanje za njihovu seksualnu eksploataciju. Afroamerikanke danas žive sa tim stereotipima koji su se preoblikovali u negativnu javnu sliku koja karakteriše njihovu seksualnost i reproduktivnu sposobnost kao pogrešne, neodgovorne i opasne (Inhorn, Ceballo and Nachtigall 2009). Društveni stereotipi o Afroamerikankama predstavljaju ih kao seksualno promiskuitetne ili agresivne, hiperplodne osobe koje neodgovorno rađaju preveliki broj dece i kao lenje majke koje zapostavljaju svoju decu.

Podaci brojnih istraživanja obelodanili su da se mnoge žene afroameričkog porekla nose sa svojom neplodnošću u tišini i izolaciji (Gunaratnam 2009; Culley 2009; Gutmann 1993; Inhorn, Ceballo and Nachtigall 2009). Kako bi izdržale bol i izolaciju

uzrokovane neplodnošću, Afroamerikanke se često okreću religiji i spiritualnosti koje opisuju kao nezamenljiv deo svojih života. Mada su reproduktivne poteškoće često izuzetno lično pitanje za sve ljude koji su suočeni sa njima, količina „samoće“ prisutna kod neplodnih žena afroameričkog porekla ima rasne i sociokulturne odlike. Usamljenička iskustva Afroamerikanki vezana za neplodnost u skladu su sa društvenim stereotipima o njihovoj seksualnosti, kao i dominantnim javnim slikama o tipičnim američkim belčkim neplodnim parovima. Takve slike direktno su podstaknute u pojedinim okruženjima u kojima se pružaju tretmani neplodnosti u Sjedinjenim Američkim Državama. Pojedina istraživanja (Inhorn, Ceballo and Nachtigall 2009; Culley 2009) ukazala su na dominantnu sliku neplodnosti na klinikama u Sjedinjenim Američkim Državama, ističući zapažanja pojedinih pacijentkinja afroameričkog porekla: „Videla sam sve te slike beba, ali gotovo da nisam videla nijednu ženu niti bebu crnačke rase. . . pomislila sam kako ovi ljudi pomažu ljudima da dobiju decu, ali da li oni jednostavno biraju određene ljude kojima će pomoći?“ (Inhorn, Ceballo and Nachtigall 2009: 187). Štaviše, pojedine žene afroameričkog porekla koje su učestvovala u istraživanju usvojile su stereotipe sa kojima se susreću kao Afroamerikanke i došle do zaključka da je neplodnost „stvar belaca“ (Inhorn, Ceballo and Nachtigall 2009: 187).

Kada je reč o latinoameričkoj manjini u Sjedinjenim Američkim Državama, i žene i muškarci snažno veruju da je dete osnov bračne veze. Brakovi bez dece smatraju se neuspehim i veoma je rasprostranjeno verovanje u okončanje veze bez poroda. Latinoamerički muškarci i žene izrazito su stigmatizovani u okolnostima neplodnosti i doživljavaju „urušavanje“ rodnog identiteta (Gutmann 1993). Nemogućnost Latinoamerikanki da se ostvare kao majke kosi se sa osnovnim filozofijama Latinoamerikanaca o tome šta znači biti žena, poput marijanizma, ili ideje da se samopoštovanje žene ispoljava kroz njenu sposobnost da bude velikodušna majka i održi velike tradicije porodice (Comas-Diaz, navedeno prema Inhorn, Ceballo and Nachtigall 2009: 189). Uz akcenat na plodnosti u idejama mačizma, stigma muške neplodnosti još je veća nego stigma ženske neplodnosti.

Jezičke i kulturne barijere uveliko doprinose tome da latinoamerički pacijenti nailaze na poteškoće kako u razumevanju dijagnoza, tako i u postavljanju pitanja, izražavanju zabrinutosti i prenošenju iskustava neplodnosti svojim lekarima. Pojedine studije zabeležile su zanimljivu razliku pri „rukovođenju“ neplodnosti između žena

latino porekla koje su odrasle u Sjedinjenim Američkim Državama i žena koje su emigrirale u Sjedinjene Američke Države kao odrasle osobe (vidi Inhorn, Ceballo and Nachtigall 2009: 190). Žene odrasle u Sjedinjenim Američkim Državama smatrale su zdravstvene usluge pravom, bile su asertivnije u traženju usluga za lečenje neplodnosti i imale su opšti plan koji su planirale da prate kako bi ostale u drugom stanju. Nasuprot tome, imigrantkinje su bile zahvalnije za usluge koje su im pružane, pokazivale su manje inicijative da istraže druge biomedicinske mogućnosti i većina njih nije imala plan koji je išao dalje od onoga što je klinika mogla da im pruži. Usled brojnih prepreka efikasnom tretmanu neplodnosti, Latinoamerikanke se često oslanjaju na tradicionalne tretmane neplodnosti koji uključuju humoralnu biomedicinu.

Slično latinoameričkoj populaciji u Sjedinjenim Američkim Državama, arapsko-američka manjina takođe je pronatalistički nastrojena, u smislu da se deca i roditeljstvo smatraju društveno poželjnim i čak neophodnim. Za muškarce arapsko-američkog porekla, društvena moć ostvaruje se u patrijarhalnim, patrilinearnim porodičnim strukturama, kroz rađanje dece, naročito sinova, koji će održati patrilinearne strukture u budućnosti (Inhorn 1996, 2004). Stoga neplodnost može izazvati društvenu krizu i za muškarce i za žene čiji se društveni identiteti određuju njihovom reproduktivnom sposobnošću.

Kao i u slučaju neplodnih Afroamerikanaca i Latinoamerikanaca, arapski Amerikanci okreću se svojoj religiji, uglavnom islamu, kako bi razumeli svoju patnju. Islamski spisi opisuju neplodnost kao bogomdano stanje, čime se daje zadovoljavajući religijski razlog za neplodnost kod pojedinih osoba (Inhorn 2006, 2007). Islamski spisi takođe ne dozvoljavaju alternativne oblike porodice, uključujući pravno usvajanje (Clarke 2009). Asistirana reprodukcija uz pomoć trećeg lica, tj. doniranim gametima i putem surogatstva, takođe nije dozvoljena u dominantnim sunitskim granama islama, tako da neplodni arapsko-američki muslimanski parovi uglavnom nemaju drugi način da postanu roditelji sem uz pomoć personalnih medicinskih tretmana koji se u islamu podstiču kao religijska obaveza. Podaci nekoliko studija ukazali su na to da se u praktično svim slučajevima osobe arapsko-američkog porekla za dijagnostičke usluge i tretman neplodnosti obraćaju lekarima koji su takođe arapsko-američkog (muslimanskog) porekla, sa kojima ostvaruju podudaran kulturni i lingvistički odnos (vidi Inhorn, Ceballo and Nachtigall 2009; Twine 2011; Inhorn 2006). Sa druge strane, većina muškaraca i žena nemaju zapadnjačko shvatanje reproduktivne fiziologije, što

predstavlja veliku prepreku u traženju pomoći pri rešavanju problema neplodnosti (Inhorn 2002). Štaviše, mnoge žene arapsko-američkog porekla osećaju neprijatnost prilikom odlaska na ginekološke preglede i tretmane kod muškog lekara usled kulturnih ideja o skromnosti i stidu. Kao i u slučaju studija o stanovništvu latinoameričkog porekla, siromaštvo predstavlja glavnu prepreku za dobijanje efikasne pomoći u lečenju neplodnosti među arapskim Amerikancima (Rowe 1999).

Uopšteno posmatrano, arapsko-američki parovi gotovo su jednoglasni u želji da imaju decu, zabrinuti za budućnost svojih brakova u etničkim enklavama gde se bračna plodnost očekuje i ispituje i voljni i podstaknuti od strane religije da se okrenu medicinskim tretmanima kako bi rešili svoje probleme sa neplodnošću. Zanimljivo je obratiti pažnju na izvesne „karikature“ muškaraca arapsko-američkog porekla prisutne u Sjedinjenim Američkim Državama, koje uključuju slike muške hiperseksualnosti i hiperplodnosti (vidi Inhorn, Ceballo and Nachtigall 2009). Naime, arapsko-američki muškarci i muslimani mahom se posmatraju kao poligamni očevi dece više supruga, što vuče korene iz zapadnih orijentalnih fantazija o haremu. Kako se u zapadnjačkoj popularnoj imaginaciji muškarci arapsko-američkog porekla predstavljaju kao hiperplodni poligamisti, sama mogućnost da mogu patiti od pravih problema sa plodnošću unutar stabilne monogamne bračne zajednice može dovesti do poricanja legitimnih problema vezanih za njihovu neplodnost (Inhorn, Ceballo and Nachtigall 2009: 194).

5.2. Upotreba metoda asistirane reprodukcije u zemljama Evrope

Iako Evropa predstavlja najveće tržište asistirane reproduktivne tehnologije (Präg and Mills 2015: 19), stepen upotrebe pojedinačnih metoda asistirane reprodukcije varira od zemlje do zemlje, kao posledica: a) različitih zakona, propisa i smernica; b) nivoa priuštivosti; c) mogućnosti upotrebe određenih metoda asistirane reprodukcije i zabrane drugih; d) vrste nadoknade za pojedine biotehnoške tretmane neplodnosti i e) sociokulturnih normi vezanih za proces začeća, rađanja i zasnivanja porodice.

Podaci Evropskog konzorcijuma za nadzor *in vitro* oplodnje (EIM) Evropskog društva za humanu reprodukciju i embriologiju (ESHRE) predstavljaju najobimniju statističku bazu podataka o broju i varijacijama u upotrebi metoda asistirane reprodukcije u zemljama Evrope (Ferraretti *et al.* 2012, 2013; Kupka *et al.* 2014; vidi i Präg and Mills 2015). Prema četrnaestom izveštaju ovog konzorcijuma o ukupnom broju i tipovima korišćenih metoda

asistirane reprodukcije u kontekstu Evrope za 2010. godinu među ženama starosti od 15 do 45 godina (vidi Kupka *et al.* 2014; vidi i Präg and Mills 2015), Danska, Belgija, Island, Švedska i Slovenija predstavljaju zemlje sa najvećim ukupnim brojem otpočetih ciklusa asistirane reprodukcije (vidi Kupka *et al.* 2014: 2101).¹³⁶ Upotreba metoda asistirane reprodukcije u Belgiji i Danskoj znatno je češća nego u Švedskoj, Sloveniji i na Islandu. Češka i Norveška se takođe „kotiraju“ visoko po ukupnom broju otpočetih ciklusa asistirane reprodukcije i nalaze se znatno ispred bogatih zemalja poput Holandije i Švajcarske (vidi Kupka *et al.* 2014: 2101). Pri dnu distribucije zemalja po ukupnom broju otpočetih ciklusa asistirane reprodukcije nalaze se Nemačka, Italija, Austrija, Poljska i Irska.

Brojne studije analizirale su uzrok varijacija u upotrebi metoda asistirane reprodukcije unutar evropskih zemalja (Chambers *et al.* 2014; Kupka *et al.* 2014; Präg and Mills 2015; Ferraretti *et al.* 2012, 2013; Pennings 2002, 2005; Bergmann 2011; Harvey 1998). Rezultati tih studija mahom su obelodanili da priuštivost metoda asistirane reprodukcije ima veoma važnu ulogu u dostupnosti i obimu korišćenja ovih metoda. Ti nalazi su u saglasnosti sa uvećanom upotrebom metoda asistirane reprodukcije u Belgiji i Danskoj, koja je proizvod politike relativno „velikodušnog“ nadoknađivanja troškova parova i pojedinaca koji se podvrgavaju asistiranju reprodukciji u ovim zemljama. Rezultati studija koje su analizirale varijacije u upotrebi metoda asistirane reprodukcije unutar određenih zemalja i tokom vremena (Bergmann 2011; Pennings 2005; Brunet *et al.* 2013; Chambers *et al.* 2014; Culley *et al.* 2011) takođe idu u prilog tvrdnji da je priuštivost biotehnoških tretmana lečenja neplodnosti bitan faktor pri njihovoj upotrebi.

Pravne norme, demografski faktori i dominantna sociokulturna verovanja u određenom društvu u velikoj meri determinišu upotrebu metoda asistirane reprodukcije. Pojedine studije (Kocourkova, Burcin and Kucera 2014; vidi i Billari *et al.* 2011) ukazale su na pozitivnu vezu između viših starosnih granica za rađanje u pojedinačnim evropskim zemljama i dostupnosti metoda asistirane reprodukcije. U tom kontekstu primećeno je da dostupnost klinika za lečenje neplodnosti raste sa podizanjem društveno determinisane starosne norme za reprodukciju žena (Kocourkova, Burcin and Kucera 2014: 1-2). Takođe je ukazano na to da su upotreba metoda asistirane reprodukcije i ukupna stopa neplodnosti u većini zemalja Evrope u korelaciji, što je protumačeno kao znak povećane „potražnje“ za decom (vidi Kocourkova, Burcin and Kucera 2014). Pojedini teoretičari navode da su uverenja o etici asistirane reprodukcije i moralnom statusu embriona unutar zemalja Evrope povezana sa

¹³⁶ U međuvremenu, izašao je i 15. izveštaj Evropskog konzorcijuma za nadzor *in vitro* oplodnje (EIM) Evropskog društva za humanu reprodukciju i embriologiju (ESHRE) za 2011. godinu (vidi Kupka *et al.* 2016).

obimom upotrebe metoda asistirane reprodukcije u tim zemljama (Präg and Mills 2015: 7). U tom kontekstu, verovatno najtransparentniji primer predstavlja slučaj Irske i Poljske u kojima je upotreba metoda asistirane reprodukcije oblikovana institucionalizovanim katoličanstvom i specifičnim sociopolitičkim značenjem prokreacije koje je povezano sa pronatalističkim diskursom i zalaganjem za ustavnu zaštitu „nerođene dece“ (vidi Cotter 2009; Radkowska-Walkowicz 2012).

Irska je zemlja u kojoj uporno istrajava „regulatorni vakuum“ u oblasti asistirane reprodukcije, o čemu svedoči činjenica da u toj zemlji ne postoji zvanično telo za regulisanje i izdavanje dozvola klinikama koje nude usluge u domenu asistirane reprodukcije, uprkos njenom praktikovanju od kasnih osamdesetih godina 20. veka.¹³⁷ Medicinski stručnjaci u oblasti asistirane reprodukcije mahom se oslanjaju na smernice Irskog medicinskog saveta koji navodi da lekari ne smeju uništiti embrion iz razloga što on podleže ustavnoj zaštiti kao „nerođeno dete“ (Cotter 2009: 167). Navedeno direktno implicira da embrion stvoren u procesu *in vitro* oplodnje na irskom tlu mora da podleže ili krioprezervaciji na neodređeno vreme ili da bude iskorišćen od strane pacijenata.

Problematiku embriona stvorenih *in vitro* oplodnjom u Irskoj neophodno je pozicionirati u kontekstu sučeljavanja različitih perspektiva na temu embriona („pronaučne“, „religijske“, „laičke“ i „pacijentske“) i irskog ustava i njegovog tradicionalnog saglašavanja sa katoličanstvom.

Pronaučni diskurs medicinskih eksperata na temu embriona evidentan je u četrdeset preporuka „Komisije za asistiranu humanu reprodukciju“ (CAHR) koje nikada nisu usvojene, od kojih je najvažnija glasila da „embrion nastao *in vitro* oplodnjom ne treba da uživa pravnu zaštitu pre usađivanja u ljudsko telo, od kada bi trebalo da uživa određen nivo zaštite kao embrion *in vivo*“ (Cotter 2009: 169). „Komisija za asistiranu humanu reprodukciju“ navela je da nije jasno da li se zaštita „nerođene dece“ primenjuje od trenutka oplodnje ili u nekom kasnijem trenutku, što zahteva dodatno preciziranje. Prema preporukama komisije, termin „nerođeni“ trebalo bi da se odnosi na embrion *in vivo* (u telu), a ne embrion *in vitro*, što bi embrione van ljudskog tela stavilo i van ustavne jurisdikcije. Time je većina članova komitetske „ekspertske“ grupe smatrala da embrion *in vitro* leži van ustavne definicije „nerođene dece“.

¹³⁷ U cilju iznalaženja regulative u oblasti asistirane reprodukcije, irski ministar zdravstva je 2000. godine oformio „Komisiju za asistiranu humanu reprodukciju“ (CAHR). Poput Varnok komisije iz 1982. godine u Ujedinjenom Kraljevstvu, CAHR je trebalo da pripremi izveštaj o mogućim pristupima regulaciji svih aspekata potpomognute oplodnje i društvenim, etičkim i pravnim faktorima koji se moraju uzeti u obzir pri uređenju javne politike u toj oblasti. Do sada nije došlo ni do kakvog usvajanja preporuka komisije CAHR, niti do razrešenja problematike u domenu *in vitro* stvorenih embriona (Cotter 2009).

Irska religijska perspektiva na temu embriona proizilazi iz šire katoličke kontekstualizacije društvenih pitanja koja su od tradicionalnog interesa za katoličanstvo, naročito onih koja se tiču oblasti braka, seksualnosti i prokreacije (Cotter 2009: 166). Irski katolički biskupi oštro su osudili stanovište „Komisije za asistiranu humanu reprodukciju“ po pitanju embriona u *in vitro* fazi, tvrdeći da embrion ne treba drugačije posmatrati u zavisnosti od „lokacije“, kao i da ljudski život počinje u trenutku oplodnje i time zaslužuje poštovanje.

Kada je reč o stavu javnosti o „embrionskom pitanju“, rezultati istraživanja iz 2005. godine na uzorku od petsto osoba starijih od osamnaest godina, pokazali su da 57% irske javnosti veruje da život počinje začećem, 19% da počinje sa implantacijom, 13% da počinje nakon tri meseca trudnoće, a 4% da počinje rođenjem (Irish Council for Bioethics, navedeno prema Cotter 2009: 171). Ti rezultati obelodanili su da većina irske javnosti veruje da život otpočinje u trenutku oplodnje, što nije isključivo zasnovano na činjenici da li je embrion *in vivo*. Podaci istraživanja takođe su otkrili da se 45% irske javnosti protivi stvaranju viška embriona tokom tretmana *in vitro* oplodnje, dok se 48% protivi zamrzavanju viška embriona (Irish Council for Bioethics, navedeno prema Cotter 2009: 171). Iako ograničeni, ti podaci ukazuju na to da ne postoji rasprostranjena podrška nekim od osnovnih elemenata prakse *in vitro* oplodnje. Veliki procenat irske javnosti stoga može smatrati embrion moralnim entitetom koji kao potencijalni građanin ima ustavnu zaštitu. Rezultati istraživanja sprovedenog na uzorku od 34 neplodna irska para koji su imali iskustva sa stvaranjem embriona i krioprezervacijom, obelodanili su da za većinu tih parova stvaranje embriona u procesu *in vitro* oplodnje nije puko stvaranje ćelija (Cotter 2009: 173). Mada su svesni naučnog viđenja embriona i gaje poverenje u nauku, pojedini parovi iskazivali su „duhovnije“ verovanja u život i njegov početak. Oni su opisivali (svoje) embrione kao „buduće bebe“ ili „budući život“, a u malom broju slučajeva koristili su reč „bebe“. Takvo viđenje embriona kao ljudskog života odražava stav katoličke crkve. Parovi su takođe iskazivali snažna osećanja prema višku zamrznutih embriona, posebno ukoliko se inicijalni tretman *in vitro* oplodnje pokazao uspešnim. U tim slučajevima, pojedini ispitanici smatrali su zamrznute embrione blizancima postojeće dece, jer su stvoreni u isto vreme (Cotter 2009: 174). Mali broj ispitanika u uzorku nisu smatrali svoje embrione ničim značajnijim od skupa ćelija sve do pozitivnog testa na trudnoću i fokusirali su se na naučno viđenje embriona kao oplodene jajne ćelije (Cotter 2009: 175).

Kada je reč o Poljskoj, ovu zemlju odlikuje snažna kampanja katoličke crkve za proglašenje *in vitro* oplodnje nelegalnom, kao i snažna kampanja stigmatizacije dece rođene putem *in vitro* oplodnje kao „čudovišta“ (Radkowska-Walkowicz 2012). Praksa asistirane

reprodukcije u Poljskoj nije zakonski regulisana, niti finansirana od strane države, a nijedan od nekoliko nacrtu zakona iznetih pred poljski parlament nije usvojen (Radkowska-Walkowicz 2012: 30).¹³⁸ Zakoni i običaji kojima se uređuje oblast seksualnih praksi i reprodukcije pod velikim su uticajem rimokatoličke crkve. Sa druge strane, iako se Poljaci u velikoj većini izjašnjavaju kao katolici, istraživanja poljskih sociologa pokazuju da kada se radi o određenim pitanjima, uključujući ona koja se tiču morala, građani često iskazuju stavove koji odudaraju od dominantnih stavova crkve (vidi Borowik, navedeno prema Radkowska-Walkowicz 2012: 31).

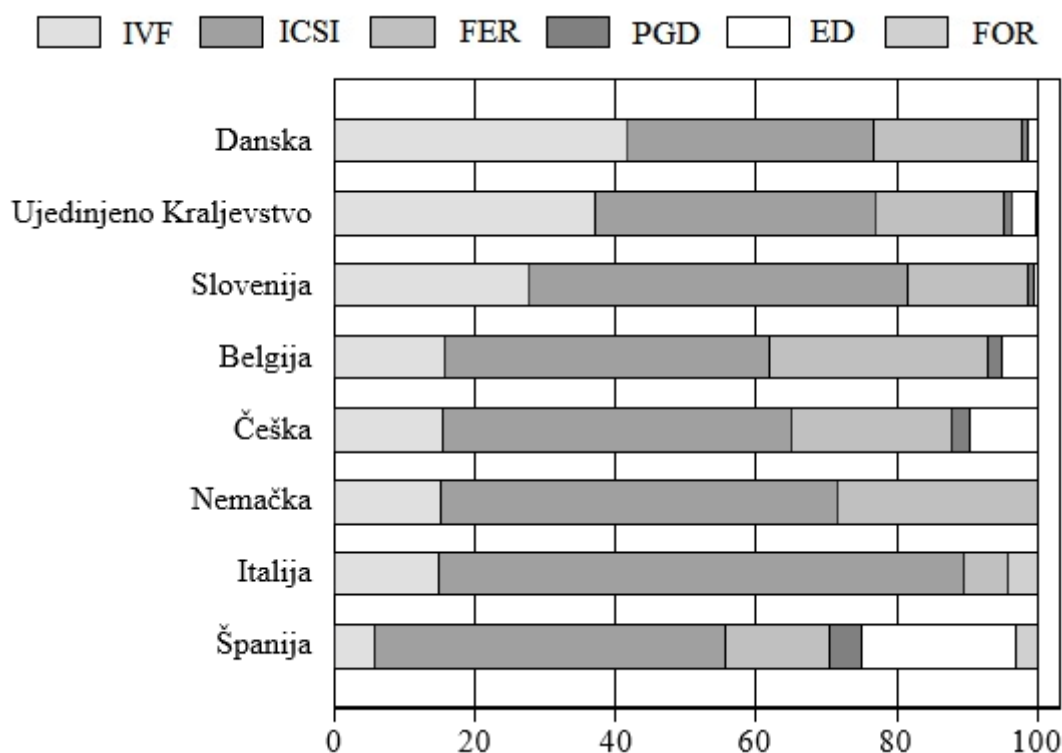
Kako bi osudila upotrebu *in vitro* oplodnje u Poljskoj, katolička crkva koristi se specifičnim diskurzivnim strategijama, pozivajući se na „sindrom preživelog“, kao i na „čudovišnu strategiju“ (Radkowska-Walkowicz 2012: 32-33). Naime, katolički biskupi, ne iznoseći podatke ili dokaze u prilog toj tvrdnji, tvrde da deca stvorena *in vitro* oplodnjom pate od anksioznosti i mentalnih problema vezanih za način njihovog začeća i krive sebe za smrt embriona koji se ne usade u matericu (Radkowska-Walkowicz 2012: 32). U Poljskoj se reč *ocaleniec* (preživeli) koristi samo za one koji su preživeli holokaust. Stoga je retorika „sindroma preživelog“ u kontekstu *in vitro* oplodnje veoma moćna taktika i predstavlja deo šire tendencije aktivista protiv abortusa i *in vitro* oplodnje ka upotrebi jezika apokalipse (Radkowska-Walkowicz 2012: 32). Nadalje, uzimajući u obzir da, prema mišljenju katoličke crkve, *in vitro* oplodnja često podrazumeva direktno uništavanje nerođenog ljudskog života, prva kazna za greh *in vitro* oplodnje jeste bolest deteta usled koje njegovo telo postaje čudovišno, mada se to retko direktno izgovara (Radkowska-Walkowicz 2012: 33). Poljski kritičari asistirane reproduktivne tehnologije često citiraju naučna dela koja navodno ukazuju na mane u začeću pomoću *in vitro* oplodnje. Upotreba takvog vida diskursa proističe iz potrage crkve za nereligijskim argumentima kojima bi se opravdali njeni ideološki stavovi (Radkowska-Walkowicz 2012: 34). Suštinski, „čudovišna strategija“ jeste veoma moćna i pomaže katoličkoj crkvi i političarima desnog krila u težnji ka simboličkoj i stvarnoj dominaciji nad reproduktivnim izborima, zdravljem i pravima, kao i u održavanju kontrole nad porodicom i njenom konceptualizacijom u Poljskoj.

Niska stopa upotrebe metoda asistirane reprodukcije u Austriji takođe je rezultat dominantne katoličke restriktivne perspektive u oblasti asistirane reprodukcije (vidi Shalev and Werner-Felmayer 2012: 4), kao i restriktivnih zakona u toj oblasti iz 1992. godine koji su

¹³⁸ Poljski ministar zdravlja je 2007. godine najavio subvencije za *in vitro* oplodnju iz državnog budžeta. Međutim, takvih subvencija još nije bilo. Cena jednog ciklusa *in vitro* oplodnje 2012. godine iznosila je 1800-3000 evra i značajno prevazilazi mesečni prihod po glavi stanovnika u Poljskoj, koji je 2011. godine iznosio 1227 PLN, odnosno oko 300 € (Radkowska-Walkowicz 2012: 30).

zabranjivali korišćenje doniranih gameta za potrebe *in vitro* oplodnje (Shalev and Werner-Felmayer 2012: 6). Doniranje jajnih ćelija bilo je zabranjeno pod svim okolnostima, dok je doniranje sperme jedino bilo moguće ukoliko se sperma smešta direktno u matericu žene (*in vivo* veštačka oplodnja). Na zajedničku inicijativu Austrijske narodne partije (ÖVP) i socijaldemokrata (SPÖ) koji trenutno formiraju vladajuću koaliciju, krajem 2014. godine iznesen je predlog novog zakona o asistiranoj reprodukciji. Osnovni cilj te inicijative bio je da se osmisli nacrt zakona koji će biti prihvatljiv za sve uključene strane, promovisati konsenzus u austrijskom društvu i ujedno poštovati sve ranije sudske odluke. Prema predlogu zakona, doniranje sperme i jajnih ćelija od strane trećeg lica biće dostupno lezbijskim parovima. Doniranje jajnih ćelija biće sprovedeno bez posrednika i bez komercijalizacije te prakse (Herzig 2015). Ženama bez partnera neće biti dozvoljen pristup tretmanima asistirane reprodukcije koji uključuju doniranje sperme, a tradicionalno surogatstvo i doniranje embriona ostaju zabranjeni (Herzig 2015). Takozvano „društveno zamrzavanje“ reproduktivnih ćelija biće dozvoljeno samo iz strogo medicinskih razloga i u veoma retkim slučajevima, kao što je lečenje od raka.

Pored razlika u obimu praktikovanja asistirane reprodukcije u Evropi, među zemljama Evrope primetne su i varijacije u stepenu u kom se koriste različiti tretmani i metode asistirane reprodukcije (Slika 1).



Slika 1: Udeo pojedinačnih tretmana asistirane reprodukcije u procentima, u odabranim zemljama 2010. godine (prema Kupka *et al.*, navedeno prema Präg and Mills 2015).*

Primećuje se da *in vitro* oplodnja kao klasična metoda asistirane reprodukcije više ne predstavlja najpopularniji tretman biotehnološkog lečenja neplodnosti. Udeo tretmana *in vitro* oplodnje među svim tretmanima asistirane reprodukcije kreće se u rasponu od manje od 10 procenata u Španiji do nešto više od 40 procenata u Danskoj (Kupka *et al.* 2014: 2102-2103). Metoda intracitoplazmične injekcije sperme (ICSI) koja je relativno skoro razvijena za potrebe tretiranja muške neplodnosti, u proteklih nekoliko godina „prestigla“ je tretman *in vitro* oplodnje u gotovo svim zemljama sa Slike 1 (Kupka *et al.* 2014: 2102-2103), kao i u zemljama poput Nemačke, Italije, Austrije i Švajcarske (Kupka *et al.* 2014: 2109). Razlozi za takav razvoj nisu sasvim jasni, naročito ako se u obzir uzme činjenica da profesionalne organizacije zdravstvenih radnika u oblasti reprodukcije mahom odvrćaju pacijente od rutinske ICSI prakse, u odsustvu dijagnoze koja potvrđuje mušku neplodnost (Boulet *et al.*, navedeno prema Präg and Mills 2015: 7). Samo je u Danskoj udeo tretmana *in vitro* oplodnje nešto veći (42%) u odnosu na ICSI metodu (35%). U Ujedinjenom Kraljevstvu se *in vitro* oplodnja i ICSI metoda koriste u sličnoj meri (37% naspram 40%). Ono što je takođe

* Napomena:

IVF - *in vitro* oplodnja (ciklusi); ICSI - intracitoplazmična injekcija sperme (ciklusi); FER - transfer odmrznutog embriona; PGD - predimplantacijska genetska dijagnostika (ciklusi); ED: doniranje jajnih ćelija (donacije); FOR: transfer odmrznutog oocita.

očigledno jeste da *in vitro* oplodnja i ICSI metoda zajedno čine veliku većinu tretmana u gotovo svim zemljama sa Slike 1 (Kupka *et al.* 2014: 2101).

Transfer odmrznutog embriona (FER) predstavlja po „popularnosti“ treći vid biotehnološkog tretmana lečenja neplodnosti i čini 6% (u Italiji) do 31% (u Belgiji) od ukupnog broja tretmana asistirane reprodukcije (Präg and Mills 2015: 8). Mali udeo tretmana transfera odmrznutog embriona u Italiji posledica je restriktivnih zakona u domenu *in vitro* oplodnje koji su od 2004. do 2009. godine strogo zabranjivali krioprezervaciju embriona, osim pod izuzetnim okolnostima (vidi Benagiano *et al.* 2014; Benagiano and Gianaroli 2010). Aprila 2014. godine, italijanski Ustavni sud presudio je da je zabrana doniranja gameta u tretmanima asistirane reprodukcije u Italiji bila neustavna, pozivajući se na tri razloga. Prvi razlog glasi da zabrana doniranja gameta narušava osnovno pravo parova da imaju decu, drugi da narušava osnovno pravo parova na samoopredeljenje pri roditeljstvu, a treći da narušava njihovo pravo na zdravlje, koje prema definiciji Svetske zdravstvene organizacije uključuje pravo na psihičko zdravlje (Benagiano *et al.* 2014: 662). U Nemačkoj je relativno veliki udeo tretmana transfera odmrznutog embriona iznenađujuć iz razloga što su nemački zakoni u pogledu zamrzavanja embriona prilično restriktivni i dozvoljavaju zamrzavanje embriona samo u hitnim slučajevima, kao i zamrzavanje oplođenih jajnih ćelija isključivo u najranijim stadijumima razvoja.

Predimplantacijska genetska dijagnostika (PGD) praktikuje se još od ranih devedesetih godina 20. veka i predstavlja etički kontroverzni aspekt koji prati praksu asistirane reprodukcije. Predimplantacijska genetska dijagnostika ima jasne koristi u vidu detektovanja naslednih poremećaja kod dece, generalno se smatra bezbednom i ima nisku učestalost grešaka (Ory *et al.* 2014). Međutim, strah od „dizajniranih beba“ i zabrinutost povodom upotrebe predimplantacijske genetske dijagnostike u nemedicinske svrhe poput odabira pola, igraju važnu ulogu u javnom diskursu o asistiranju reprodukciji. Predimplantacijska genetska dijagnostika dozvoljena je u većini zemljama navedenim na Slici 1, sa izuzetkom Nemačke i Italije (vidi Pavone and Arias 2012: 237; Fineschi, Neri and Turillazzi 2005: 536), a Danska i Slovenija ograničavaju njenu upotrebu na određene nasledne poremećaje.

U Španiji se izvede 33% od ukupne predimplantacijske genetske dijagnostike (PGD) u Evropi (Pavone and Arias 2012: 235). Razlozi zbog kojih Španija zauzima vodeću evropsku poziciju u pružanju te usluge su višestruki. Tokom devedesetih godina 20. veka, u Španiji je otvoreno više velikih i tehnološki naprednih privatnih centara za *in vitro* oplodnju, koji su u odsustvu efikasnog regulatornog režima od 1984. godine do 1995. godine bili jedina opcija za kliničko vršenje *in vitro* oplodnje (Pavone and Arias 2012: 248). Tretmani *in vitro* oplodnje

uvodeni su u javno zdravstvo tek 1995. godine. U toku tog sporog i neujednačenog procesa, javnim bolnicama davala su se ograničena sredstva i nametala ozbiljna ograničenja po pitanju spektra usluga asistirane reprodukcije. Kulturni faktori takođe su igrali važnu ulogu u popularizaciji prakse PGD, jer su seksualno i reproduktivno ponašanje postali velika „bojna polja“ na kojima se borilo za oslobađanje žena tokom tranzicije nakon pada Frankovog režima, gde se prednost davala popustljivom, neregulisanom pristupu reproduktivnim tehnologijama u povoju, što je dalje išlo u prilog privatno-orijentisanom institucionalnom okruženju asistirane reprodukcije (Pavone and Arias 2012: 248). Takođe, privatni centri za *in vitro* oplodnju u Španiji nude najnaprednije tehnološke opcije uz garanciju visokog nivoa privatnosti.

U odsustvu konkretnih regulativa ili zvaničnog registra, privatni centri za *in vitro* oplodnju u Španiji imali su slobodu nuđenja PGD kao dela tretmana *in vitro* oplodnje, što je činilo srž „reproduktivnog turizma“ iz Nemačke, Italije i drugih zemalja gde je *in vitro* oplodnja strože regulisana, a PGD zabranjena (Pavone and Arias 2012: 248). Do 2006. godine, odsustvo efikasnog regulatornog režima podsticalo je stalan razvoj PGD kao „pratioca“ prakse *in vitro* oplodnje. Regulatorni režim uveden 2006. godine legalizovao je načine na koje se do tada izvodila PGD i pretvorio španski „Nacionalni komitet za asistiranu reprodukciju“ (CNRHA) u tehničko telo zaduženo za autorizaciju kontroverznih PGD slučajeva (Pavone and Arias 2012: 245). Još jedan od uzroka spore implementacije regulatornog režima u oblasti asistirane reprodukcije povezan je sa postojećim i još uvek neprepoznatim sukobima interesa unutar CNRHA. Sličan sukob interesa potiče od pritisaka „Odeljenja za ćelijsku terapiju i regenerativnu medicinu“ istraživačkog instituta Karlos III, koje sprovodi istraživanje matičnih ćelija u Španiji (Pavone and Arias 2012: 251). CNRHA je pod direktnom upravom tog instituta i njegovi istraživači koji su zastupljeni u CNRHA imaju direktne koristi od proizvodnje „viška“ embriona za istraživanje. Time su ekonomski i naučni pritisak u Španiji u potpunosti izvršili uticaj na praksu PGD, bez ikakve protivteže usled slabog i neefikasnog regulatornog režima, kao i usled potpunog odsustva transparentnosti, o čemu svedoči činjenica da iako su godišnji izveštaji o praksi asistirane reprodukcije obavezni, CNRHA je izdao takav izveštaj samo 1998. godine i 1999. godine (Pavone and Arias 2012: 252).

Kada je reč o doniranju jajnih ćelija, prema podacima sa Slike 1, Nemačka i Italija ne izveštavaju o toj praksi (vidi Fineschi, Neri and Turillazzi 2005: 537), dok je ona u Sloveniji i Danskoj zastupljena ispod 2 procenta. U Ujedinjenom Kraljevstvu (3,3%) i Belgiji (5%) udeo ove prakse je nešto veći, dok u Češkoj (9.7%) i Španiji (22%) veliki deo tretmana asistirane

reprodukcije uključuje doniranje jajnih ćelija (Präg and Mills 2015: 9). Transfer odmrznutih oocita (FOR) koji prati oplodjenje odmrznutih oocita prilično je mali aspekt prakse asistiranе reprodukcije. O tom tretmanu izveštava se samo u Ujedinjenom Kraljevstvu (0,1%), Španiji (3,1%) i Italiji (4,1%) (Kupka *et al.* 2014: 2101). Jedan od uzroka relativne popularnosti tretmana transfera odmrznutih oocita u Italiji jeste zabrana krioprezervacije embriona u toj zemlji, koja je dovela do inicijative da se dodatno razviju i usavrše tehnologije krioprezervacije oocita.

Prema podacima iz najnovijeg 15. izveštaja Evropskog konzorcijuma za nadzor *in vitro* oplodnje (EIM) Evropskog društva za humanu reprodukciju i embriologiju (ESHRE) za 2011. godinu (vidi Kupka *et al.* 2016), moguće je steći uvid u obim i vrste praktikovanih metoda asistiranе reprodukcije u Srbiji. U 2011. godini, u Srbiji je evidentirano 14 klinika za potpomognutu oplodnju koje su izvestile o pružanju usluga *in vitro* oplodnje (570 ciklusa) i ICSI tretmana (990 ciklusa). Sa ukupno 1560 izvršenih ciklusa oba tipa tretmana i 564 živorođena deteta, Srbija se nalazi pri dnu evropskih zemalja po broju pruženih ciklusa potpomognute oplodnje (vidi Kupka *et al.* 2016: 236). U izveštaju Evropskog konzorcijuma za nadzor *in vitro* oplodnje (EIM) Evropskog društva za humanu reprodukciju i embriologiju (ESHRE) ne postoje informacije o upotrebi doniranih gameta u svrhu oplodnje u Srbiji. Srbija je relativno skoro, 2013. godine, počela sa vođenjem jedinstvenog registra donora reproduktivnih ćelija, čije korišćenje je regulisano od strane stručne savetodavne komisije za upotrebu doniranih reproduktivnih ćelija u postupku biomedicinski potpomognutog oplodjenja. Klinike takođe ne izveštavaju o slučajevima transfera odmrznutih embriona i transfera odmrznutih oocita. Kada je reč o broju embriona koji se implantiraju tokom ciklusa *in vitro* oplodnje, podaci svedoče o znatnom broju slučajeva transfera tri embriona tokom jednog *in vitro* ciklusa (58%), kao i transfera dva embriona tokom jednog *in vitro* ciklusa (25.6%) (Kupka *et al.* 2016: 240). Navedena praksa dovodi do uvećanog broja blizanačkih trudnoća (26.5%) i rođenja trojki (5.9%), čime je Srbija posle Moldavije (6.5%) druga evropska zemlja po stopi rađanja trojki (Kupka *et al.* 2016: 244). Ta situacija rezultat je generalno niskog, ograničenog državnog finansiranja tretmana lečenja neplodnosti, čime su višeploidne trudnoće „ekonomičnije“, imajući na umu da je ciklus *in vitro* oplodnje često potrebno ponoviti po nekoliko puta.

U Srbiji se praksa potpomognutog začeća predstavlja kao značajan doprinos natalitetu, uprkos podacima koji pokazuju da je udeo rađanja koje je rezultat uspešne *in vitro* i/ili veštačke oplodnje zanemarljiv u ukupnom natalitetu (vidi Kupka *et al.* 2016). Srpska pronatalistička konstrukcija potpomognutog začeća u skladu je sa tradicionalnim rodnim

normama i normom „heteronormativnosti“. Pri oblikovanju politike u oblasti potpomognute oplodnje, nepovoljnoj socioekonomskoj situaciji građana često se odriče bilo kakav deterministički uticaj na odluku o rađanju, dok se sasvim eksplicitno prednost daje kolektivističkoj legitimaciji reprodukcije, na uštrb individualnih reproduktivnih prava žena (Drezgić 2008, 2010). Pristup uslugama potpomognutog začeća u Srbiji regulisan je republičkim propisima i samo je u određenim okolnostima uključen u standardni paket zdravstvenog osiguranja, za ograničen broj parova, shodno odobrenim sredstvima iz Fonda za zdravstveno osiguranje i kapacitetu klinika za lečenje neplodnosti pod pokroviteljstvom države. Mere državnog finansiranja usluga asistirane reprodukcije stupile su na snagu 2006. godine, kada je Ministarstvo zdravlja pokrenulo program besplatnog pokušaja *in vitro* oplodnje za 1000 parova u Srbiji (Kričković Pele 2014: 35). Nakon 2006. godine, mere državne pomoći za potpomognuto začeće regulisane su Strategijom podsticanja rađanja i Zakonom o lečenju neplodnosti postupcima biomedicinski potpomognutog oplođenja (Zakon o lečenju neplodnosti postupcima biomedicinski potpomognutog oplođenja 2009) koji se implementiraju preko Ministarstva zdravlja. Precizniji kriterijumi za konkurisanje za državnu pomoć u okviru odobrenih programa potpomognutog začeća na pojedinim klinikama utvrđeni su od strane posebne komisije Ministarstva zdravlja (Kričković Pele 2014: 35). Jedan od kriterijuma je da praksi potpomognutog začeća podležu žene starosti do 38 godina, koje nisu rađale ili nemaju žive dece.¹³⁹ Zakonsko ograničenje u pogledu bračnosti ili stabilnog partnerstva, odsustva prethodnog genetskog potomstva, kao i (hetero)seksualne orijentacije, jasno ukazuje na ograničen obim državne podrške prevazilaženju problema neplodnosti. Žene bez partnera mogu da pristupe tretmanima potpomognutog začeća samo uz potpis dva ministra, čime su direktno diskriminisane. Generalno posmatrano, srpska pronatalistička konstrukcija prakse potpomognutog začeća vodi diskriminativnom uključivanju u programe potpomognutog začeća i konstruiše model društveno poželjne i nacionalno podržane biološke reprodukcije.

Kada je reč o regulaciji prakse asistirane reprodukcije, izdvajaju se tri njena osnovna vida (vidi Präg and Mills 2015; Pennings 2002, 2005). Prvi vid podrazumeva smernice predložene od strane različitih profesionalnih organizacija (npr. akušerskih i ginekoloških društava) koje predstavljaju skup pravila koje medicinski stručnjaci poštuju na dobrovoljnoj i etičkoj osnovi. Pored smernica, zemlje često imaju zakone o asistiranju reprodukciji koje

¹³⁹ Ograničenje u pogledu godina starosti žena koje podležu postupku potpomognutog začeća je 2011. godine pomereno na 40 godina starosti, u isto vreme kada je finansiranje potpomognutog začeća prošireno i na drugi pokušaj *in vitro* oplodnje (Kričković Pele 2014: 36).

propisuje vlada, kao skup pravila koja se po zakonu moraju poštovati. Treći način regulisanja prakse asistirane reprodukcije jeste putem pokrivenosti osiguranjem.

Evropa je jedini kontinent gde dominira zakonsko regulisanje prakse asistirane reprodukcije (Bergmann 2011: 282). Druge velike zemlje poput Sjedinjenih Američkih Država, Japana i Indije, u kojima je praksa asistirane reprodukcije učestala, u velikoj meri oslanjaju se na dobrovoljne smernice različitih regulatornih tela.

Prema podacima u tabeli 2 o regulaciji prakse asistirane reprodukcije iz izveštaja „Međunarodne federacije društava u oblasti fertiliteta“ za 2013. godinu (vidi International Federation of Fertility Societies. IFFS Surveillance 2013: 18-26), navedene 24 evropske zemlje regulišu praksu asistirane reprodukcije putem zakona propisanih od strane vlade. U oko polovini evropskih zemalja iz tabele 2, kao dodatak zakonima javljaju se i smernice. Naredna kolona ukazuje da regulacija prakse asistirane reprodukcije jeste važno pitanje za vlade evropskih zemalja, o čemu svedoči podatak da je polovina zemalja iz tabele 2 uvela nove zakone u oblasti asistirane reprodukcije u relativno kratkom vremenskom periodu od 4 godine (od 2009-2013. godine).

Tabela 2: Vrste regulacije u oblasti asistirane reprodukcije u Evropi (prema International Federation of Fertility Societies. IFFS Surveillance 2013).

Zemlja	Vrsta regulisanja ART	Novi ART zakon od 2009.godine	Vrsta pokrivenosti	Stepen pokrivenosti
Austrija	Zakon i smernice	Ne	Nacionalni zdravstveni plan	Delimično
Belorusija	Zakon i smernice	Ne	Nije pokriveno	Nimalo
Belgija	Samo zakon	Da	Nacionalni zdravstveni plan i privatno osiguranje	Delimično
Bugarska	Samo zakon	Da	Nacionalni zdravstveni plan	Delimično
Hrvatska	Samo zakon	Da	Nacionalni zdravstveni plan i privatno osiguranje	Delimično
Češka	Samo zakon	Da	Nacionalni zdravstveni plan	Delimično
Danska	Samo zakon	Da	Nacionalni zdravstveni plan	Potpuno
Finska	Samo zakon	Ne	Nacionalni zdravstveni plan	Delimično
Francuska	Zakon i smernice	Da	Nacionalni zdravstveni plan	Potpuno
Grčka	Samo zakon	Ne	Nacionalni zdravstveni plan	Delimično
Mađarska	Samo zakon	Ne	Nacionalni zdravstveni plan	Potpuno
Island	Samo zakon	Ne	Nacionalni zdravstveni plan	Delimično
Irska	Zakon i smernice	Ne	Nije pokriveno	Nimalo
Italija	Zakon i smernice	Da	Nacionalni zdravstveni plan	Delimično
Letonija	Zakon i smernice	Da	Nacionalni zdravstveni plan	Delimično
Norveška	Zakon i smernice	Ne	Nacionalni zdravstveni plan	Delimično
Portugalija	Samo zakon	Da	Nacionalni zdravstveni plan	Delimično

Zemlja	Vrsta regulisanja ART	Novi ART zakon od 2009.godine	Vrsta pokrivenosti	Stepen pokrivenosti
Rusija	Zakon i smernice	Da	Nacionalni zdravstveni plan	Potpuno
Slovenija	Samo zakon	Ne	Nacionalni zdravstveni plan	Potpuno
Španija	Zakon i smernice	Ne	Nacionalni zdravstveni plan i privatno osiguranje	Potpuno
Švedska	Zakon i smernice	Ne	Nacionalni zdravstveni plan	Delimično
Švajcarska	Zakon i smernice	Ne	Nije pokriveno	Nimalo
Turska	Zakon i smernice	Da	Nacionalni zdravstveni plan	Delimično
Ujedinjeno Kraljevstvo	Zakon i smernice	Da	Nacionalni zdravstveni plan i privatno osiguranje	Delimično

Kada je reč o finansiranju biotehnoških tretmana lečenja neplodnosti putem asistiranе reprodukcije, gotovo sve evropske zemlje nude neku vrstu pokrivenosti troškova tretmana. Samo Belorusija, Irska i Švajcarska ne nude svojim građanima nikakav vid pokrivenosti tih tretmana. Dok većina zemalja nudi pokrivenost putem nacionalnih zdravstvenih planova, u pojedinim zemljama postoji združeni sistem nacionalnog zdravstvenog plana i privatnog osiguranja. Danska, Francuska, Mađarska, Rusija, Slovenija i Španija zemlje su koje imaju potpunu pokrivenost biotehnoških tretmana neplodnosti nacionalnim zdravstvenim planom. Evropske zemlje sa delimičnom pokrivenošću u velikoj meri variraju u stepenu pokrivenosti. Dok je u Austriji reč o pokrivanju dve trećine troškova putem nacionalnog zdravstvenog plana, u Finskoj je u nekim slučajevima reč o samo 40% pokrivenosti (International Federation of Fertility Societies. IFFS Surveillance 2013: 27). Pokrivenost osiguranjem često zavisi od odlika pacijenta. U Španiji je pokrivenost osiguranjem dostupna samo za žene starosti do 40 godina, dok Slovenija pokriva 6 ciklusa za prvo dete i 4 ciklusa nakon rođenja prvog živorođenog deteta, ali samo za žene do 42 godine starosti (International Federation of Fertility Societies. IFFS Surveillance 2013: 28).

Zakoniti brak ili stabilna zajednica, kao i seksualna orijentacija predstavljaju najčešće kriterijume za pristup biotehnoškim tretmanima lečenja neplodnosti u Evropi. Ti preduslovi prikazani su u tabeli 3 i mogu poticati i iz zakona i iz smernica u oblasti asistiranе reprodukcije svake od zemalja.

Tabela 3: Pristup biotehnoškim tretmanima lečenja neplodnosti u zemljama Evrope prema kriterijumu bračnog stanja i seksualne orijentacije (prema International Federation of Fertility Societies. IFFS Surveillance 2013: 32-33).

Zemlja	Osobe u braku	Osobe u stabilnoj vezi	Osobe bez partnera	Lezbijke
Austrija	Da	Da	Ne	Ne
Belgija	Da	Da	Da	Da
Bugarska	Da	Da	Da	Da

Zemlja	Osobe u braku	Osobe u stabilnoj vezi	Osobe bez partnera	Lezbijke
Hrvatska	Da	Da	Ne	Ne
Češka	Da	Da	Ne	Ne
Danska	Da	Da	Da	Da
Finska	Da	Da	Da	Da
Francuska	Da	Da	Ne	Ne
Grčka	Da	Da	Da	Ne
Mađarska	Da	Da	Da	Ne
Irska	Da	Da	Ne	Ne
Italija	Da	Da	Ne	Ne
Letonija	Da	Da	Da	Da
Rusija	Da	Da	Da	Ne
Slovenija	Da	Da	Ne	Ne
Španija	Da	Da	Da	Da
Švedska	Da	Da	Ne	Ne
Švajcarska	Da	Da	Ne	Ne
Turska	Da	Ne	Ne	Ne
Ujedinjeno Kraljevstvo	Da	Da	Da	Da

Prva kolona u tabeli 3 ukazuje na to da osobe u braku ispunjavaju uslove za pristup biotehnološkim tretmanima lečenja neplodnosti u svim navedenim evropskim zemaljama. Sve evropske zemlje sem Turske takođe pružaju date tretmane parovima u stabilnoj vezi, iako se primećuje da je pojam „stabilne veze“ neprecizno definisan i podložan različitim interpretacijama (vidi International Federation of Fertility Societies. IFFS Surveillance 2013: 31). Kada je reč o osobama bez partnera koje žele da se podvrgnu biotehnološkim tretmanima lečenja neplodnosti, zemlje imaju nešto restriktivniju politiku. Samo deset od dvadeset i dve evropske zemlje iz tabele 3 dozvoljavaju osobama bez partnera da koriste usluge asistiranu reprodukciju. Kada je reč o lezbijkama, situacija je još restriktivnija, sa samo sedam od navedenih evropskih zemalja koje im odobravaju pristup biotehnološkim tretmanima lečenja neplodnosti.

U kontekstu zemalja Evrope naročito je primetna razlika u regulaciji prakse surogatstva. Te razlike tiču se dozvoljenog oblika prakse surogatstva (altruističkog ili komercijalnog), visine kompenzacije koja se isplaćuje surogat majkama, kao i statusa dece začete unutar surogat aranžmana (vidi Brunet *et al.* 2013). Podaci o praksi surogatstva u odabranim evropskim zemljama iz 2013. godine dati su u tabeli 4 (Brunet *et al.* 2013; vidi i International Federation of Fertility Societies. IFFS Surveillance 2013).

Tabela 4: Pregled regulacije u oblasti surogatstva u zemljama Evrope (prema Brunet *et al.* 2013: 15-16).^{**}

Zemlja	Dozvoljena / zabranjena praksa surogatstva	Dozvoljeno / zabranjeno komercijalno surogatstvo	Postojanje posebnih zakona o surogatstvu	Pravila o usvajanju ili prepoznavanje državljanstva dece u transnacionalnom surogatstvu
Austrija	Zabranjeno doniranje jajnih ćelija; gestaciono surogatstvo dozvoljeno	Nema konkretne zabrane	Ne za tradicionalno surogatstvo	Nema prepoznavanja državljanstva deteta
Belorusija	Dozvoljeno	Nepoznato	Nepoznato	Nepoznato
Belgija	Dozvoljeno†	Zabranjeno na osnovu javne politike	Ne za altruističko surogatstvo	Usvajanje neophodno zarad prenosa pravnog roditeljstva
Bugarska	Zabranjeno	NA	Ne, ali se razmatra nacrt zakona	Nepoznato
Kipar	Dozvoljeno	Dozvoljeno / nema zabrane	Da	Surogat majka i biološki otac navedeni na rodnom listu
Češka	Dozvoljeno	Dozvoljeno / nema zabrane	Da	Nepoznato
Danska	Dozvoljeno†	Zabranjeno	Ne za altruističko surogatstvo	Usvajanje neophodno zarad prenosa pravnog roditeljstva
Estonija	Dozvoljeno	Dozvoljeno / nema zabrane	Da	Nepoznato
Finska	Zabranjeno uz <i>in vitro</i> oplodnju	Nema konkretne zabrane tradicionalnog surogatstva	Ne za tradicionalno surogatstvo	Nepoznato
Francuska	Zabranjeno	NA	NA	Nepoznato
Nemačka	Zabranjeno	NA	NA	Nema prepoznavanja državljanstva deteta
Grčka	Dozvoljeno	Dozvoljeno / nema zabrane	Altruističko gestaciono surogatstvo podleže restrikcijama	Surogat majka i biološki otac navedeni na rodnom listu
Mađarska	Dozvoljeno	Zabranjeno	Ne za altruističko surogatstvo	Nepoznato

^{**} Napomena:

† – dozvoljeno samo za nekomercijalni oblik surogatstva u kom se pokrivaju samo medicinski troškovi.

NA – nije aplikabilno usled zabrane

Zemlja	Dozvoljena / zabranjena praksa surogatstva	Dozvoljeno / zabranjeno komercialno surogatstvo	Postojanje posebnih zakona o surogatstvu	Pravila o usvajanju ili prepoznavanje državljanstva dece u transnacionalnom surogatstvu
Irska	Dozvoljeno†	Zabranjeno	Ne za alturističko surogatstvo, ali postoje formalne smernice za inostrano surogatstvo	Usvajanje neophodno zarad prenosa roditeljstva; genetski roditelji pravni roditelji u matičnoj knjizi rođenih
Italija	Zabranjeno	NA	NA	Nepoznato
Letonija	Dozvoljeno	Zabranjeno	Ne za alturističko surogatstvo	Nepoznato
Litvanija	Dozvoljeno	Dozvoljeno / nema zabrane	Da	Nepoznato
Luksemburg	Dozvoljeno	Dozvoljeno / nema zabrane	Da	Nepoznato
Malta	Zabranjeno	NA	NA	Nepoznato
Norveška	Zabranjeno	NA	NA	
Holandija	Dozvoljeno†	Zabranjeno	Da, za alturističko gestaciono surogatstvo; po zakonu obavezno poštovanje profesionalnih smernica	Nema posebnih zakona o roditeljstvu; usvajanje neophodno
Poljska	Dozvoljeno	Dozvoljeno / nema zabrane	Da	Surogat majka i biološki otac navedeni na rodnom listu
Portugalija	Zabranjeno	NA	NA	Nepoznato
Ruska Federacija	Dozvoljeno	Dozvoljeno / nema zabrane	Nepoznato	Nepoznato
Slovačka	Dozvoljeno	Dozvoljeno / nema zabrane	Da	Nepoznato
Slovenija	Dozvoljeno	Dozvoljeno / nema zabrane	Da	Nepoznato
Španija	Zabranjeno	NA	NA	Nepoznato
Švedska	Klinikama za lečenje neplodnosti zabranjeno pravljenje aranžmana o surogatstvu	Zabranjeno	Nema zakona za privatno organizovano surogatstvo; Švedski savet za medicinsku etiku nedavno preporučio dozvoljavanje altruističkog surogatstva	Usvajanje neophodno za prenos roditeljstva

Zemlja	Dozvoljena / zabranjena praksa surogatstva	Dozvoljeno / zabranjeno komercijalno surogatstvo	Postojanje posebnih zakona o surogatstvu	Pravila o usvajanju ili prepoznavanje državljanstva dece u transnacionalnom surogatstvu
Švajcarska	Zabranjeno	NA	NA	Nema prepoznavanja državljanstva deteta
Turska	Zabranjeno	NA	NA	Nepoznato
Ukrajina	Dozvoljeno	Dozvoljeno / nema zabrane	Nepoznato	Imena para koji angažuje surogata na rodnom listu
Ujedinjeno Kraljevstvo	Dozvoljeno†	Zabranjeno	Ne za alturističko surogatstvo	Prenos roditeljstva samo pod određenim okolnostima

Prema podacima iz tabele 4, surogatstvo je zabranjeno u Bugarskoj, Francuskoj, Nemačkoj, Italiji, Norveškoj, Španiji, Portugaliji, Švajcarskoj, Turskoj i na Malti. Ostale evropske zemlje dozvoljavaju praksu surogatstva, iako je mogu ograničiti na određeni vid, kao u slučaju Austrije koja dozvoljava samo gestacioni oblik surogatstva. Sledeća razlika među zemljama Evrope evidentna je na nivou dozvole ili zabrane komercijalnog surogatstva, to jest, dozvoljavanja isplata surogat majkama koje prevazilaze medicinske troškove. Komercijalno surogatstvo zabranjeno je u Belgiji, Danskoj, Mađarskoj, Irskoj, Letoniji, Holandiji, Švedskoj i Ujedinjenom Kraljevstvu (Brunet *et al.* 2013: 15-16) u kojima je ujedno potvrđen učestaliji „reproduktivni turizam“ u svrhu upotrebe komercijalnog surogatstva. Takva sve učestalija „transnacionalna“ priroda surogatstva dovela je do kontroverzne etičke i pravne debate na temu državljanstva dece rođene posredstvom surogat aranžmana, kao i na temu roditeljskih prava surogat majki i predviđenih socijalnih roditelja deteta. Čuveni slučaj koji je ukazao na teškoće vezane za različite panevropske zakone o surogatstvu jeste slučaj blizanaca koje je dobio muški britanski par homoseksualne orijentacije, gde je jedan član para bio biološki otac deteta, a blizanci su začeti korišćenjem jajne ćelije anonimne donorke i rođeni od strane surogat majke Ukrajinke (vidi Henderson, navedeno prema Präg and Mills 2015: 13). Usled nesaglasnosti između britanskih i ukrajinskih zakona, biološki otac deteta nije priznat kao roditelj blizanaca, a njegovoj deci nije dozvoljeno da uđu u Ujedinjeno Kraljevstvo. S druge strane, ukrajinska surogat majka odrekla se roditeljskih prava, a ova odluka bila je prepoznata u ukrajinskom, ali ne i u britanskom zakonodavstvu. Britanski par je na kraju uspeo da dobije starateljstvo nad blizancima na britanskom sudu. Sličan slučaj desio se u Nemačkoj u kojoj deci rođenoj posredstvom surogatstva van zemlje nije bilo odobreno državljanstvo uprkos činjenici da su imena roditelja, nemačkih državljanina, bila upisana na rodnom listu. U slučaju surogatstva i dalje istrajavaju neprecizni i neefikasni pravni

mehanizmi za sticanje roditeljskog statusa koji se razlikuju u zavisnosti od toga da li surogat majka može biti „locirana“, kao i od sudske odluke o tome šta je u najboljem interesu deteta (Präg and Mills 2015: 14).

5.3. „Reproduktivni turizam“

„Reproduktivni turizam“ potpada pod širi pojam „medicinskog turizma“ kao manifestacije globalne komercijalizacije zdravstva (Hopkins *et al.* 2010: 185). Poznat i kao „prokreativni turizam“ (Pennings 2002; Bergmann 2011), „reproduktivni turizam“ podrazumeva putovanja potražilaca usluga u domenu reprodukcije iz jedne institucije, jurisdikcije ili zemlje gde je tretman nedostupan, nebezbedan, preskup ili zahteva dug vremenski period čekanja, u drugu instituciju, jurisdikciju ili zemlju gde je moguće podvrći se željenom tretmanu asistiranje reprodukcije pod povoljnijim okolnostima (Pennings 2002: 100). Putovanja u svrhu dobijanja medicinskih usluga ne moraju nužno podrazumevati prelazak državnih granica. Ta zabluda posledica je upotrebe pojma „turizam“. Imajući na umu konotacije tog pojma koje su unutar medicinskog konteksta negativne, pojedini teoretičari zalažu se za preimenovanje sintagme „reproduktivni turizam“ u „reproduktivno putovanje“ (vidi Pennings 2002: 100; Bergmann 2011: 282). Turizam se uglavnom odnosi na putovanje iz rekreativnih razloga. Posredno, ta konotacija obezvređuje želju koja je motiv za putovanje i podrazumeva da „reproduktivni turisti“ putuju u inostranstvo tražeći nešto „egzotično“. U suštini, reč je o putovanju iz mesta u kom tretman nije dostupan, usled pravila koja su na snazi, u mesto gde je tretman dostupan. Ta pravila nisu nužno zakoni, već može biti reč o ličnim moralnim uverenjima zdravstvenih radnika, politici date institucije ili preporukama komiteta. U zemljama koje nemaju zakone o asistiranoj reprodukciji, svaki doktor i klinika samostalno odlučuju da li će pružati određene vrste usluga i da li će nuditi usluge određenoj vrsti pacijenata. Na primer, u Belgiji se politike državnih i katoličkih bolnica vezane za asistiranoj reprodukciju znatno razlikuju (Pennings 2002: 100). Pacijenti koji strahuju ili znaju da neće biti primljeni na katoličku kliniku pokušaću da dođu do tretmana u centrima za lečenje neplodnosti sa drugačijom etičkom praksom, čak i ako to znači da moraju da putuju u drugi grad ili drugi deo zemlje. Ta mogućnost, naravno, postoji samo u slučaju odsustva restriktivnih nacionalnih regulativa.

S obzirom na širok spektar problema koje nameće pojava „reproduktivnog turizma“, Bergman (vidi Bergmann 2011: 282) koristi termine kao što su „transnacionalne ekonomije“ i „zaobilazni putevi reprodukcije“ kao okvir za analiziranje kompleksne mreže korisnika usluga

u oblasti reprodukcije, medicinaru, donora sperme i jajnih ćelija, klinika koje funkcionišu na lokalnom i na globalnom nivou, internacionalnih standarda, laboratorijskih instrumenata, različitih nacionalnih zakona i sličnog. Koristeći se jezikom jednog od najvećih antropoloških teoretičara globalizacije, Ardzuna Apaduraja, koji je definisao „globalnu kulturnu ekonomiju“ kao onu u kojoj se globalna kretanja odvijaju u pet tokova koje je nazvao „prizorima“ (vidi Appadurai 1996), Marša Inhorn (Inhorn 2010: 183) tvrdi da se o „reproduktivnom turizmu“ može razmišljati kao o znatno složenijem „repro-prizoru“ koji objedinjuje brojne dimenzije globalizacije i globalnih tokova. Prema Inhorn, „reproduktivni turizam“ odvija se u novom svetskom poretku koji karakterišu ne samo cirkulisanje reproduktivne tehnologije („tehnoprizori“), već i cirkulisanje reproduktivnih aktera („etnoprizori“) i njihovih delova tela („bioprizori“), što dovodi do globalne industrije velikih razmera („finansijski prizori“), u kojoj slike („medijski prizori“) i ideje („idejni prizori“) o pravljenju divnih beba „na odmoru“ stupaju na scenu (Inhorn 2010: 183). Drugi teoretičari govore o globalnom biznisu asistiranje reprodukcije u vidu „kupovine plodnosti od siromašnih žena iz zemalja u razvoju“ (Jolly 2010: 167), u kontekstu šire „marketizacije biološke vitalnosti“ (Waldby and Cooper, navedeno prema Jolly 2010: 167). Pored toga, pokretljivost u domenu asistiranje reproduktivne tehnologije ima specifične karakteristike koje su u vezi sa „obećavajućim kapitalom *in vitro* oplodnje“ (Thompson 2005: 258). S jedne strane nalazi se problem nepredvidivosti i neuspešnosti zahvata u domenu asistiranje reprodukcije, dok se sa druge strane može govoriti o „obećavajućem kapacitetu intrinzične vrednosti, koja se razotkriva sa budućim životom deteta“ (Thompson 2005: 259).

Učestalost „reproduktivnog turizma“ van matične zemlje veoma je teško precizno utvrditi. Najveća studija o pacijentima iz Evrope koji su se odlučili za reproduktivnu negu van granica svoje zemlje sprovedena je 2008-2009. godine (vidi Scenfield *et al.* 2010; vidi i Nygren *et al.* 2010) i uključivala je sve žene koje su došle iz inostranstva i podvrgle se tretmanima u 44 klinike u Belgiji, Češkoj, Danskoj, Švajcarskoj, Sloveniji i Španiji. Italija (32%), Nemačka (15%), Holandija (12%) i Francuska (9%) zemlje su sa najviše predstavnika u navedenoj grupi reproduktivnih turista (Scenfield *et al.* 2010: 1361). Geografska i kulturalna bliskost pokazale su se kao bitni „pokretački faktori“ pri izboru zemlje za traženje željenog tretmana. Većina Italijana odlazi u Španiju i Švajcarsku, većina Nemaca u Češku, većina Holanđana i Francuza u Belgiju, dok većina norveških i švedskih pacijenata putuje u Dansku.

Razlozi za traženje reproduktivne nege van granica matične zemlje su različiti, a sami pacijenti izveštavaju o kombinaciji različitih faktora. Doniranje jajnih ćelija vid je asistiranje

reprodukcije koji je zabranjen u nekim evropskim zemljama poput Nemačke (vidi sliku 1), što podstiče nemačke parove da takve usluge traže u Češkoj i Španiji (Pennings 2005: 122). Pristup donorskoj spermi nije dozvoljen neudatim ženama i lezbijskim parovima u Francuskoj (vidi tabelu 3), što ih podstiče da putuju u Belgiju za potrebe tretmana (Pennings 2002: 101, 2005: 121). Pojedine zemlje, poput Ujedinjenog Kraljevstva, imaju duge liste čekanja na donirane gamete, a pacijenti koji žele da izbegnu dugo čekanje traže tretmane u inostranstvu, gde donirani gameti mogu biti dostupniji (vidi Culley *et al.* 2011). „Reproduktivni turizam“ može biti pospešen i regulativom koja je na snazi u određenim evropskim zemljama, kojom se zabranjuje anonimno doniranje gameta, kao u slučaju Finske, Švedske ili Ujedinjenog Kraljevstva, kao i činjenicom da postoje velike razlike u „velikodušnosti“ naknade koju primaju donori u različitim zemljama. Nalazi pojedinih studija (vidi Scenfield *et al.* 2010; Culley *et al.* 2011) potkrepili su tvrdnju da su razlike u pravnim regulativama važni pokretači reproduktivnog turizma. Pedeset i sedam do osamdeset procenata pacijenata iz Italije, Nemačke, Norveške, Francuske i Švedske koji su tražili tretmane asistirane reprodukcije u inostranstvu navodili su (između ostalih) pravne razloge kao objašnjenje za svoje „reproduktivno putovanje“, dok je kod pacijenata iz Holandije i Ujedinjenog Kraljevstva reč o samo 32% i 9%, tim redom (Scenfield *et al.* 2010: 1363-1364). Nasuprot tome, pacijenti iz Holandije naročito često navode da se za tretmane u inostranstvu odlučuju zbog boljeg kvaliteta tretmana (53%), a pacijenti iz Ujedinjenog Kraljevstva najčešće se odlučuju za inostranstvo zbog otežanog pristupa tretmanima u matičnoj zemlji (34%).

„Reproduktivni turizam“ nije ograničen na Evropu. Ista pojava javlja se i u Sjedinjenim Američkim Državama i Australiji. U Australiji, zakonske razlike među državama koje se tiču pristupa uslugama vezanim za asistiranu reproduktivnu tehnologiju dovode do različitog pristupa za neudate žene i žene lezbijske seksualne orijentacije. Usled toga, žene iz Viktorije putuju u Novi Južni Vels kako bi iskoristile pogodnosti manje restriktivnih zakona te države (Bergmann 2011). U Sjedinjenim Američkim Državama, ta pojava postoji već dugo, naročito kada je reč o abortusima. Građani Sjedinjenih Američkih Država sve više se okreću korišćenju usluga surogatstva u Indiji, koje je u toj zemlji znatno pristupačnije (vidi DasGupta and Das Dasgupta 2010). Tokom poslednje decenije 20. veka, Indija, Malezija, Singapur, a naročito Tajland, postali su poželjne destinacije za strane „reproduktivne putnike“ od kojih su mnogi iz razvijenih zemalja Evrope (vidi Whittaker 2011; Jolly 2010). Andrea Vitaker (Whittaker 2011: 109) prepoznaje nekoliko faktora koji podstiču „reproduktivni turizam“ na Tajlandu, ističući da u toj zemlji trenutno ne postoje regulative koje se odnose na tretmane *in vitro* oplodnje, kao i da su na Tajlandu dostupne procedure koje ne nude druge azijske zemlje,

poput tretmana doniranim jajnim ćelijama i surogat aranžmana, kao i pun spektar *in vitro* i ICSI usluga, uključujući PGD. Troškovi takvih tretmana jednaki su trećini troškova za iste tretmane u Britaniji ili Sjedinjenim Američkim Državama, a 1989. godine bili su jednaki desetini troškova u navedenim zemljama (Jolly 2010: 165). Nema sumnje da je „reproduktivni turizam“ pokazatelj stratifikovane reprodukcije u vidu ekonomskog izuzimanja siromašnih iz usluga asistirane reprodukcije i privilegovanja reprodukcije imućnih. To je, između ostalog, evidentno i u slučaju Tajlanda u kom siromašni stanovnici koji imaju problema sa neplodnošću ne mogu da priušte pristup skupim tretmanima asistirane reprodukcije, te se može tvrditi da su zdravstveni resursi zemlje preusmereni ka privatizaciji i potrebama imućnih klijenata stranaca, a „udaljeni“ od potreba javnog zdravlja većine Tajlandana.

Vrlo je verovatno da će se „reproduktivni turizam“ motivisan visokim troškovima u matičnoj zemlji povećati u budućnosti. Brojne klinike u centralnoj Evropi, Rusiji i Indiji aktivno regrutuju strane pacijente naglašavajući smanjenje troškova i do 50%. Ova vrsta turizma mogla bi se sprečiti ukoliko bi javno zdravstveno osiguranje pokrivalo veliki deo troškova (vidi Pennings 2005: 122-123). Posebno zabrinjavajući aspekt kretanja „reproduktivnih turista“ ka siromašnijim zemljama jeste regrutacija donorki jajnih ćelija koja je u siromašnijim zemljama manje striktna i manje bezbedna. Velike svote novca (iz perspektive donorki jajnih ćelija) često utiču na njihov informisan pristanak, dok uopštena komercijalna atmosfera regrutacije donorki jajnih ćelija i zakonske odredbe u vezi sa tretmanima ekstrakcije oocita najčešće dovode do zanemarivanja etičkih standarda (Pennings 2005: 123). Pojedini teoretičari (vidi Waldby and Cooper, navedeno prema Jolly 2010: 167) smatraju da je neregulisano globalno tržište jajnih ćelija posledica neoliberalnog restrukturiranja kapitala koje zahteva ne samo produktivnu radnu snagu, već i reproduktivni rad u vidu jeftinih zaliha generativnog tkiva.

Usled relativno lakog pristupa reproduktivnoj nezi preko i unutar granica Evrope, restriktivna politika u oblasti asistirane reprodukcije ima pretežno simboličku vrednost. Štaviše, pojedine nacionalne interesne grupe poput pacijentskih grupa nemaju naročit motiv da izraze svoje interesovanje za proces kreiranja politike u toj oblasti, jer lako mogu zaobići nacionalne regulative tako što će se podvrgnuti nedostupnom tretmanu u inostranstvu. Uprkos činjenici da je Evropa globalno posmatrano trenutno najveće tržište asistirane reprodukcije, u isto vreme reč je o jednom od delova sveta sa najmanjom potražnjom za asistiranom reprodukcijom. Paradoksalno, nevoljno nemanje dece je najprisutnije u Africi, gde je u isto vreme stopa fertiliteta jedna od najviših u svetu (Inhorn and Birenbaum-Carmeli 2008). Uz sve veće internacionalno prepoznavanje problema reproduktivne nege i napore da se omogući

pružanje usluga asistirane reprodukcije po niskim cenama, „globalizacija asistirane reprodukcije“ tek treba da bude ostvarena (Präg and Mills 2015).

Pojedini teoretičari (Pennings 2002, 2005; Bergmann 2011) ukazali su na nekoliko mogućih pravnih mehanizama smanjenja ili eliminisanja reproduktivnog turizma. Prvi način podrazumevao bi ukidanja svih oblika zakonskih ograničenja i prinuda. Princip koji leži u osnovi takvog stanovišta jeste da zakonodavstva u demokratskim režimima treba da odlikavaju moralne stavove (svih) različitih grupa u datom društvu. U tom kontekstu, najbolja ravnoteža uspostavila bi se usvajanjem „blagog“ zakona koji bi se uglavnom ticao pitanja bezbednosti i dobre kliničke prakse (Pennings 2002: 103, 2005: 125). Odsustvo zakona impliciralo bi da druge institucije, poput klinika za lečenje neplodnosti, propisuju pravila pristupa tretmanima za lečenje neplodnosti. Klinike bi na taj način usluživale pacijente čija su moralna uverenja u skladu sa onim propagiranim od strane klinika. Drugi vid smanjenja reproduktivnog turizma predstavljalo bi oblikovanje međunarodnih zakona u liberalnom pravcu (Pennings 2002: 103), što bi se postiglo uvođenjem pravila da nijedna zemlja članica Evropske Unije ne sme kažnjavati ili zabranjivati upotrebu biotehnološkog tretmana za lečenje neplodnosti koji je dozvoljen i koji se praktikuje u nekoj drugoj zemlji članici. Moglo bi se tvrditi da je dati tretman prihvaćen od strane najmanje jedne evropske kulture i time ujedno njen sastavni deo (Pennings 2002: 104, 2005: 124). Posledica takve strategije bilo bi usklađivanje nacionalnih zakona sa zakonom najliberalnije zemlje. Treći vid suzbijanja reproduktivnog turizma predstavljalo bi pravilo državljanstva ili stalnog boravišta kao uslova za pristup biotehnološkim tretmanima za lečenje neplodnosti. Državljanstvo kao uslov može se opravdati u slučaju da određeni tretman lečenja neplodnosti predviđa izvesne mere koje bi postale nepraktične, nemoguće ili nepodložne kontroli ukoliko bi se pacijenti vratili u matičnu zemlju, kao u slučaju redovnog zdravstvenog pregleda deteta. Međutim, ukoliko nikakve mere te vrste nisu uvedene, nije jasno zašto bi državljanstvo predstavljalo opravdan kriterijum za korišćenje tretmana za lečenje neplodnosti (Pennings 2002: 104). Mogući izuzetak od neograničenog primanja stranaca na tretmane asistirane reprodukcije predstavljala bi zaštita unutrašnjeg sistema, putem održavanja lista čekanja unutar prihvatljivih granica. To se odnosi na doniranje oocita, gde, usled nedostatka donorki oocita, vreme čekanja može biti duže i od nekoliko godina. U tom slučaju, može se ograničiti broj stranih pacijenata kako bi se sprečila posredna šteta po sopstvene građane. Četvrti vid suzbijanja reproduktivnog turizma uključivao bi mere međunarodne harmonizacije (Pennings 2002, 2005). Postojanje različitih pravnih pristupa („autonomija volje“ u Ujedinjenom Kraljevstvu, „princip prethodnog odobrenja“ u Danskoj, „princip dozvole“ u Austriji i

„ustavom zagarantovano pravo“ u Kanadi) naročito otežava međunarodnu harmonizaciju regulacije u oblasti asistirane reprodukcije. Kada je reč o harmonizaciji, obično je reč o saglasnosti po pitanju određenog broja aktivnosti i tretmana koje treba zabraniti. Analizom regulacije u oblasti asistirane reprodukcije u brojnim zemljama prepoznaje se veliki broj pitanja po kojima postoji opšti konsenzus. Međutim, postoje različite definicije konsenzusa i različiti nivoi na kojima može doći do konsenzusa. Konsenzus se može postići ako su principi veoma široko definisani, bez proveravanja da li su ljudi takođe saglasni po pitanju implikacija principa u konkretnim slučajevima (Pennings 2005: 124). Svako se može složiti sa tim da su „poštovanje ljudskog dostojanstva“ i „nepovredivost ličnosti“ vredni zaštite, ali to ne znači da će se do istih zaključaka doći kada se govori o surogatstvu i istraživanju nad embrionima. Raznolikost koja karakteriše etiku medicinski potpomognute reprodukcije često se potcenjuje iz političkih razloga. Iako evropske institucije prepoznaju princip da bioetička pitanja pripadaju nadležnostima i kompetencijama zemalja članica, Evropska konvencija o ljudskim pravima i biomedicini predstavlja posredan pokušaj smanjivanja raznolikosti i standardizacije zakona u skladu sa skupom moralnih pravila oko kojih nikad nije postignut konsenzus (Pennings 2005: 124-125).

5.4. Sociokulturna obeležja neplodnosti i asistirane reprodukcije u ne-zapadnim zemljama

Praksa asistirane reprodukcije u ne-zapadnim zemljama svedoči o varijetetima načina na koje lokalni sociokulturni, ekonomski i/ili politički faktori oblikuju i često ograničavaju upotrebu metoda asistirane reprodukcije. Drugim rečima, pretpostavka globalnih „proizvođačkih nacija“ asistirane reproduktivne tehnologije o njenoj upotrebi kao „imunoj na kulturu“ i vrednosno neutralnoj, veoma je upitna kada se u obzir uzmu lokalne formulacije prakse asistirane reprodukcije u ne-zapadnim zemljama. Iako su finansijske barijere u pristupu asistiranoj reprodukciji jedan od najvažnijih faktora za većinu parova iz ne-zapadnih zemalja, kulturna uverenja, religijski faktori, pronatalna ili antinatalna reproduktivna politika i lokalne formulacije biomedicinskog znanja takođe snažno ograničavaju potražnju za metodama asistirane reprodukcije u ovim zemljama. U tom kontekstu biće analizirani načini na koje kulturalno specifično razumevanje i doživljaj reproduktivnog tela i neplodnosti oblikuju i ograničavaju načine korišćenja metoda asistirane reprodukcije u odabranim ne-zapadnim zemljama (Izraelu, Egiptu, Libanu, Iranu, Kini i Indiji). Uopšteno posmatrano, analiza upotrebe dominantno zapadnih reproduktivnih tehnologija u kontekstu ne-zapadnih

zemalja ilustruje studiju slučaja susreta „globalnog“ i „lokalnog“, obelodanjujući postojanost lokalnih elemenata u sve „globalnijem“ svetu.

5.4.1. Asistirana reprodukcija i pronatalna politika u Izraelu

Pronatalna politika „obaveznog materinstva“ duboko je ukorenjena u izraelskoj kulturi, o čemu svedoče i navodi pojedinih teoretičara da Izraelke učestvuju u svojevrsnom „kultu plodnosti“ (Teman 2003: 80). U jevrejskom izraelskom svetu, reprodukcija je shvaćena kao „nacionalna misija“ žena, a ta perspektiva osnažena je društvenim pritiskom i otvorenim podsticanjem od strane izraelske vlade (Berkovitch 1997: 605-606). Izraelski pronatalizam ima korene u brojnim faktorima, uključujući biblijske instrukcije unutar jevrejske tradicije koje nalažu ljudima da se reprodukuju (Teman 2003: 80). Takođe, od nastanka izraelske države 1948. godine, postojale su brojne državne politike koje su za eksplicitan cilj imale povećanje nataliteta Jevreja, od Ben-Gurionovih nagrada za „majke heroine“ do današnjih ekonomskih podsticaja za formiranje velikih porodica (Kahn 2002: 285). Navedeno nastojanje ka povećanju nataliteta Jevreja ima istorijske korene u ranoj propagandi o potrebi za stvaranjem vojnika koji će braniti zemlju, a potiče i od demografskih interesa da se održi paritet sa palestinskim i arapskim natalitetom. Za pojedine izraelske Jevreje, rađanje dece predstavlja direktan odgovor na gubitak šest miliona Jevreja tokom holokausta i odslikava želju da se taj gubitak „nadomesti“ (Kahn 2002: 285).

U Izraelu postoji više klinika za lečenje neplodnosti po glavi stanovnika nego u bilo kojoj drugoj državi u svetu, dok su izraelski stručnjaci u oblasti fertiliteta globalni lideri u istraživanju i razvoju asistiranе reproduktivne tehnologije (Kahn 2002: 284). Metode asistiranе reprodukcije legalne su i finansirane od strane države. Osnovni paket zdravstvenih usluga uključuje pravo svakog izraelskog građanina na neograničen broj tretmana *in vitro* oplodnje, do rođenja dva deteta. Štaviše, te subvencije dostupne su Izraelcima bez obzira na bračni status, što znači da se čak i neudate žene, kao i lezbijke (iako u retkim slučajevima) mogu podvrgnuti tretmanima lečenja neplodnosti u vrednosti od više hiljada dolara o trošku države (Twine 2011: 43). Izraelski zakoni o reprodukciji dozvoljavaju Izraelkama da tokom trudnoće za potrebe medicinskih pregleda izostanu 40 sati sa posla bez smanjivanja plate (Teman 2003: 82). Ne samo da država finansira medicinsku negu žena tokom trudnoće i plaća

njihove bolničke troškove, već im nudi i posebnu novčanu nadoknadu ukoliko se odluče za porođaj u bolnici, a ne kod kuće (Teman 2003: 82).¹⁴⁰

Asistirana reprodukcija dostupna je svim segmentima izraelske populacije, i religioznoj i sekularnoj, kao i jevrejskoj i nejevrejskoj, iako je potrebno skrenuti pažnju na specifičan društveni kontekst unutar kog ultra-ortodoksni Jevreji u Izraelu stižu pristup asistiranom reprodukciji (vidi Kahn 2002; Twine 2011).¹⁴¹ Svi ultra-ortodoksni Jevreji dele određene kulturne vrednosti. Jedna od ključnih ogleda se u strogom poštovanju jevrejskog zakona tumačenog od strane ultra-ortodoksnih rabina (Kahn 2002: 286). Ultra-ortodoksni Jevreji mahom nisu pristalice cionizma, odnosno ne veruju u legitimnost sekularne izraelske države koja se ne vodi jevrejskim zakonom. Takođe stavljaju veliki naglasak na ličnu odgovornost i humanitarni rad i neprekidno ulažu napore da se te vrednosti poštuju u svakodnevnom životu. Od ultra-ortodoksnih Jevrejki očekuje se da život posvete rađanju i brizi o deci, a mnoge rade i van domaćinstva kako bi pomogle izdržavanje svojih porodica (Kahn 2002: 286). Visok natalitet među ultra-ortodoksnim Jevrejima pomaže porast ukupnog broja rođenih među izraelskim Jevrejima do nivoa koji je dvostruko viši nego u zapadnoj Evropi. Takav društveni kontekst dominantno oblikuje pristup tretmanima za lečenje neplodnosti i ima za posledicu da ultra-ortodoksni Jevreji, za razliku od svojih sekularnih sunarodnika, pribegavaju tretmanima lečenja neplodnosti isključivo uz eksplicitno savetovanje sa rabinima i bliskim konsultacijama sa rabinatom (Twine 2011: 40). Organizacija pod nazivom PUAH (Institut za tretiranje neplodnosti u skladu sa jevrejskim zakonom) sa sedištem u Jerusalimu funkcioniše kao centralna služba za stručno savetovanje i informisanje ultra-ortodoksnih Jevreja koji žele da se podvrgnu tretmanima za lečenje neplodnosti (Kahn 2002: 287).

Rabinat posvećuje posebnu pažnju procesu rukovanja i manipulacije reproduktivnim genetskim materijalom, kao i sigurnosti laboratorijskih procedura koje uključuju pripremu i spajanje sperme i jajne ćelije u svrhu tretmana *in vitro* oplodnje (Kahn 2002). S obzirom na to da bi eventualne greške pri manipulaciji gametima u procesu njihovog kombinovanja predstavljale izuzetno nepoželjnu okolnost za ultra-ortodoksne Jevreje, jer bi imale značajne

¹⁴⁰ Sa druge strane, u Izraelu postoji oštar kontrast između snažne podrške države korišćenju metoda asistiranog reprodukcije i nesubvencionisanja čak i osnovnih tretmana kojima se ograničava veličina porodice (Kahn 2002: 284). Usluge za planiranje porodice ne dobijaju podršku države i finansiraju se na dobrovoljnoj i humanitarnoj osnovi. Štaviše, kontracepcija, za razliku od tretmana lečenja neplodnosti nije uključena u osnovne medicinske usluge koje u velikoj meri subvencionišu izraelsko zdravstveno osiguranje. Abortus je legalan, ali je subvencionisan samo ukoliko je majka mlađa od 17 ili starija od 40 godina, ukoliko je trudnoća posledica silovanja ili incesta, ukoliko trudnoća ugrožava zdravlje žene, ili u slučajevima kada se sumnja da fetus ima probleme u fizičkom ili mentalnom razvoju (Kahn 2002: 285).

¹⁴¹ Ultraortodoksni Jevreji čine nešto više od 5 procenata izraelske jevrejske populacije i uglavnom potiču od Jevreja koji su prebegli iz istočne Evrope u godinama pre i nakon Drugog svetskog rata (Kahn 2002: 285).

posledice po srodstvo, izraelske bolnice u koje dolaze ultra-ortodoksni jevrejski pacijenti zapošljavaju „supervizore“ tretmana za lečenje neplodnosti (Kahn 2002: 288). Ti „supervizori su po pravilu ultra-ortodoksne žene obučene od strane rabina koji ih uče značaju njihovih dužnosti, kao i od strane lekara koji im objašnjavaju kako funkcionišu laboratorijske procedure. One borave u laboratorijama i proveravaju da li se instrumenti adekvatno koriste, da li se epruvete sa spermom i petrijeve posude sa jajnim ćelijama ispravno kombinuju i da li se embrioni usađuju ženama kojima su namenjeni.

Rabini iskazuju posebnu zabrinutost za postupak veštačke oplodnje pri kojem se koristi sperma supruge ili sperma jevrejskog donora, iz razloga što ta metoda asistirane reprodukcije pokreće niz praktičnih pitanja, od onih vezanih za aspekte poput dobavljanja sperme, do složenijih koja se tiču etike samog čina veštačke oplodnje i njenih konceptualnih posledica. Jedno od ključnih pitanja za rabine jeste da li se veštačka oplodnja spermom jevrejskog donora treba smatrati činom preljube. Ukoliko je tako, ona se mora zabraniti, jer dete nastalo u okviru preljubničkog odnosa (*mamzerim*) nosi krajnje ozbiljnu i neotklonjivu stigmu (Twine 2011: 40). Tradicionalna definicija preljube prema jevrejskom pravnom sistemu (*halaka*) određuje je kao seksualni odnos između udate Jevrejke i Jevreja koji nije njen suprug (Twine 2011: 40). Usled zabrinutosti rabina po pitanju statusa dece začete putem sperme jevrejskog donora, njena upotreba je za ultra-ortodoksne Jevreje u potpunosti zabranjena. Međutim, takva definicija preljube odnosi se samo na nezakonit seksualni odnos između Jevreja, odnosno, ne odnosi se na seksualni odnos između Jevreja i onih koji to nisu. Time pojam preljube nije primenljiv u situaciji kada Jevrejka udata za Jevreja koji je neplodan podleže veštačkoj oplodnji spermom donora koji nije Jevrejin (Kahn 2002: 290). Dete začeto na takav način neće biti nezakonito dete i biće punopravni Jevrejin jer se jevrejstvo prenosi matrilinarno.

Veštačka oplodnja spermom donora koji nije Jevrejin nije jedino „inovativno“ rešenje za mušku neplodnost. Pojedini rabini zastupaju kombinaciju *in vitro* oplodnje spermom donora i transfera embriona kao još jednu mogućnost za tretiranje muške neplodnosti. Postoji jasna razlika između čina smeštanja sperme u vaginu žene i čina smeštanja embriona u matericu (ili jajovod) žene, imajući u vidu da se zabrana preljube zasniva na biblijskom citatu: „Nećeš staviti svoje seme u ženu svoga suseda“ (Lev., navedeno prema Kahn 2002: 290).

Preljuba se time odnosi na smeštanje „semena“ u tuđu ženu, a ne na smeštanje embriona u nju, imajući u vidu da je embrion suštinski različit entitet u odnosu na sperm. ¹⁴²

Problematika doniranja jajnih ćelija preklapa se sa problematikom veštačke oplodnje, naročito u pogledu toga da li je bolje da ultra-ortodoksna Jevrejka primi doniranu jajnu ćeliju od Jevrejke ili žene druge nacionalne pripadnosti. Postupak doniranja jajne ćelije veoma je složen i otežan je činjenicom da se jevrejstvo prenosi matrilinearno, čime problem određivanja materinstva postaje problem određivanja jevrejskog identiteta (Kahn 2002: 292). Dodatna pitanja koja proizilaze iz ovog postupka tiču se toga „da li Jevreji nastaju od jevrejske jajne ćelije, jevrejske materice ili obe?“ (Kahn 2002: 292). Većina rabina smatra da u kontekstu asistirane reprodukcije materinstvo treba shvatati kao ujedno genetski i gestacioni izbor, kao i da pri određivanju identiteta deteta u obzir treba uzeti obe „varijable“. Pojedini tradicionalisti insistiraju na tome da se materinstvo određuje isključivo rođenjem, odnosno, da gestacija i rađanje treba da ostanu jedini faktori koji određuju materinstvo i predstavljaju osnovni izvor jevrejskog identiteta. Kao i u slučaju veštačke oplodnje, ultra-ortodoksni Jevreji postupaju po stavovima različitih rabina, a neki od njih su fleksibilniji kada je reč o doniranju jajne ćelije (Kahn 2002: 292). U praksi, potencijalni primalac jajne ćelije dobija informacije o etničkom i religijskom identitetu donorke jajne ćelije i može odbiti da primi donaciju po tim osnovima, u zavisnosti od presude rabina po tom pitanju (Kahn 2002: 293). ¹⁴³

Izrael je 1996. godine postao prva zemlja u svetu koja je legalizovala praksu surogat materinstva u okviru Zakona o aranžmanima za nošenje fetusa (Teman 2003: 81-82). Taj zakon učinio je Izrael jedinom državom u svetu (pored Ujedinjenog Kraljevstva) koja dozvoljava surogatstvo pod kontrolom države i jedinom državom u kojoj sve ugovore o surogatstvu odobrava komitet oformljen od strane vlade i nacionalnog ministra zdravlja (Teman 2003: 82). Tim zakonom nalaže se da se porođaj surogat majki obavlja isključivo u izraelskim bolnicama i samo na zakonom odobrenim klinikama. Kako bi se „kandidatkinje“ kvalifikovale za surogatstvo, medicinska i genetska istorija potencijalne surogat majke i oba člana para koji je angažuje moraju biti dati na uvid komitetu. Pored toga, neophodno je dostaviti dokaz iz rabinata koji svedoči o njihovoj pripadnosti judaizmu i izjavu od policije da nemaju kriminalne dosijee (Teman 2003: 82). Sve tri osobe takođe se moraju podvrgnuti

¹⁴² Razvoj intracitoplazmične injekcije sperme (ICSI) sredinom devedesetih godina 20. veka smanjio je praktičnu potrebu za upotrebom sperme donora. Tako su eliminisani mnogi halakički problemi vezani za doniranje sperme (Kahn 2002: 291).

¹⁴³ Većina ultra-ortodoksnih jevrejskih parova koji se podvrgavaju tretmanu lečenja neplodnosti o tome malo govori, odnosno pokušava da sakrije svoju neplodnost. Brine ih da će se saznati za njihov problem, kao i da se stigma neplodnosti može preneti na njihovu decu, što će im otežati da pronađu supružnike kada odrastu, jer se može pretpostavljati da i oni imaju iste probleme (Kahn 2002: 293).

ispitivanjima koja za cilj imaju utvrđivanje eventualnog prisustva fizičkih i mentalnih bolesti i koja uključuju čitav niz analiza krvi, psiholoških pregleda i testova socijalne sklonosti (Benshushan and Schenker 1997: 1833).

Izraelski zakon o surogat materinstvu ograničava ovu praksu samo na gestacioni oblik, čime ona direktno zavisi od postupka *in vitro* oplodnje (Twine 2011: 43). Ženski gamet može poticati od detetove buduće socijalne majke koja angažuje surogat majku ili od anonimne donorke, ali se u zakonu navodi da otac koji zajedno sa predviđenom socijalnom majkom deteta angažuje surogat majku mora biti davalac sperme. Ono što je takođe karakteristično za surogatstvo u Izraelu jeste da je ono prihvaćeno kao adekvatna praksa samo za neudate žene i samohrane majke (Benshushan and Schenker 1997: 1832). Kao samohrane majke u društvu u čijem je jezgru porodica, žene koje se odlučuju da postanu surogat majke već su u društveno marginalnom položaju i imaju ograničen pristup finansijskim sredstvima (Teman 2003: 92). Zapravo, njihov status neudatih žena sa decom je ono što ih smešta u strogo definisanu grupu osoba kojima je dozvoljeno da budu surogat majke po izraelskom zakonu. Materinstvo u Izraelu nije samo društveno poštovana vrednost od nacionalnog značaja, već je i važna odlika koja određuje članstvo u jevrejskom izraelskom kolektivu. Suzan Kan (Kahn, navedeno prema Teman 2003) opisala je kako neudate žene u Izraelu koriste (surogat) materinstvo kao sredstvo za unapređenje statusa, jer je stigma koju u ovom društvu nose samohrane majke znatno manja od one koju nose neudate žene bez dece. Na taj način, materinstvo „pomera“ neudatu ženu od marginalnog statusa ka više „prirodnog“ ili normativnom statusu (Teman 2003).

Uprkos sveobuhvatnom uplivu državne moći u domen uređenja prakse rađanja i surogatstva u Izraelu, ono je takođe „prostor“ u kom žene mogu kreativno ispoljiti svoju agentivnost putem specifične medicinske retorike (Teman 2003). Surogat majke karakterišu svoje telo tokom surogatstva kao „veštačko“, time praveći razliku između „medicinski kontrolisanog“ tela u surogatstvu i individualnog, „prirodnog tela“ (Teman 2003: 85). One koriste neprirodnost tela „angažovanog“ surogatstvom kako bi poduprle tvrdnju da surogatska trudnoća ne mora nužno izazvati „prirodna“ majčinska osećanja koja se inače povezuju sa trudnoćom. Proširujući taj konceptualni model „prirodnog“ i „veštačkog“, surogat majke lako razdvajaju svoje telo od fetusa, a često to čine upotrebom genetskog diskursa (Teman 2003: 87; vidi i Twine 2011: 28). One dosledno koriste metaforu genetskog srodstva kako bi naglasile odsustvo veze između njih i fetusa i naglasile „prirodnu“ genetsku vezu između parova koji ih angažuju i dece koja nastaju posredstvom surogatstva. Kako članovi para koji angažuje surogat majku daju svoj genetski materijal, dete je njihov proizvod. U tom

kontekstu, uverenja vezana za biogenetsko poreklo materinstva od suštinske su važnosti za spremnost Izraelki da prihvate ulogu surogat majke (Teman 2003: 87; Twine 2011: 27), jer se pretpostavlja da bi bez medicinskog znanja o nepostojanju genetske veze sa detetom one bile nespremlne da se upuste u praksu surogatsva. Štaviše, naglašavajući koliko je za njih neprirodna surogatska trudnoća, a koliko je prirodna za majke koje ih angažuju, one uspeavaju da usklade svoje postupke sa reproduktivnim ciljevima države. Surogat majke percipiraju se kao konformistički nastrojene Izraelke koje postupaju u skladu sa svojim „prirodnim“ i nacionalnim reproduktivnim „pozivom“, nastavljaju svoju „misiju“ kao „dobre podanice“ svoje nacije tako što pomažu ženama bez dece da ostvare svoje „prirodne“/nacionalne ciljeve (Teman 2003: 93).

Pojedini teoretičari (vidi Kahn 2002; Teman 2003) skrenuli su pažnju na često zanemaren aspekt upotrebe tretmana asistirane reprodukcije u Izraelu, ističući da su stavovi ultra-ortodoksnih Jevrejki o tim tretmanima, kao i njihova iskustva kada je reč o invazivnosti same prakse asistirane reprodukcije u najboljem slučaju od sekundarnog interesa. Takođe naglašavaju da pod okolnostima u kojima država praktično besplatno nudi tretmane lečenja neplodnosti, postoji malo prostora i izgovora za neučestvovanje u „tehnološkoj borbi“ za materinstvo. Time je spoj pronatalističkog društvenog pritiska, rabinskih dozvola i ekonomske pristupačnosti učinio tretmane lečenja neplodnosti praktično neizbežnim za neplodne ultra-ortodoksne žene u Izraelu (Kahn 2002: 293-294).

5.4.2. Asistirana reprodukcija i patrijarhalnost u Egiptu

Egipat ima vodeću poziciju u razvoju asistirane reprodukcije na Srednjem istoku, što pojedini teoretičari vide kao nasleđe njegove duge istorije kolonijalno podsticane biomedicine (vidi Inhorn 1996). Istraživanje koje je devedesetih godina 20. veka finansirala Svetska zdravstvena organizacija (Egyptian Fertility Care Society, navedeno prema Inhorn 2004: 166) posvedočilo je da je ukupna stopa rasprostranjenosti neplodnosti među venčanim egipatskim parovima 12 procenata (4,3% primarne i 7,7% sekundarne neplodnosti). Uzimajući u obzir obim populacije neplodnih osoba i snažno kulturno determinisanu želju za decom koju ispoljavaju praktično svi Egipćani i Egipćanke, ne čudi činjenica da je Egipat podobno tržište za prijem asistirane reprodukcije.

Egipat je 1986. godine bio jedna od dve nacije u regionu koje su otvorile klinike za *in vitro* oplodnju (Inhorn 2002: 264; Twine 2011: 37). Do kraja devedesetih godina 20. veka, u Egiptu je postojalo više od 35 klinika za *in vitro* oplodnju, čime je Egipat prednjačio čak i u odnosu na Izrael koji je u tom periodu imao 24 klinike za *in vitro* oplodnju (Inhorn 2002:

264). Ubrzano širenje usluga *in vitro* oplodnje u Egiptu može delovati začuđujuće ukoliko se uzme u obzir da samo jedan ciklus *in vitro* oplodnje u toj zemlji košta preko 10 000 egipatskih funti, ili 3000 američkih dolara, što je iznos koji je nekoliko puta veći od godišnjeg prihoda prosečnog Egipćanina, a predstavlja veliku sumu i za najbogatije egipatske pacijente. Drugim rečima, asistirana reproduktivna tehnologija je van dometa većine Egipćana. Paradoksalno, potražnja za tretmanima *in vitro* oplodnje u toj zemlji premašuje ponudu, a klinike za *in vitro* oplodnju hronično se nose sa nedostatkom lekova, zaliha, kao i tehničkog osoblja.

Kako bi se shvatila uvećana potražnja za biotehnološkim metodama lečenja neplodnosti u Egiptu i drugim zemljama Srednjeg istoka, neophodno je analizirati snažni pronatalizam i oštru stigmatizaciju neplodnosti koji karakterišu ove zemlje (Inhorn 2002: 265). U najopštijem smislu, srednjeistočni pronatalizam ogleda se u kulturnoj neprihvatljivosti porodica sa jednim detetom (Inhorn 2002: 273). Muškarci na Srednjem istoku stiču društvenu moć u patrijarhalnim, patrilinearnim, patrilokalnim, endogamnim proširenim porodicama putem stvaranja potomstva, naročito sinova koji će produžiti patrilinearne strukture u budućnosti (Inhorn 2004: 169). Muškarci stiču patrijarhalnu moć u porodici ne samo sa starošću i autoritetom, već i kroz eksplicitno stvaranje potomstva koje vole i odgajaju, ali i koje kontrolišu i nad kojim dominiraju. U tom delu sveta, koji se „sa izvesnim pravom, još uvek smatra jednim od sedišta patrijarhata“ (Ghoussoub and Sinclair-Webb 2000, navedeno prema Inhorn 2004: 169) neplodni muškarci se doživljavaju kao slabi i neefikasni. Ujedno se podstiču da ožene još žena kako bi produžili mušku liniju i dokazali svoju muškost (Inhorn 2002). Usled snažnog pronatalističkog impulsa i patrijarhalnog ustrojstva društava Srednjeg istoka, muška neplodnost često se krije i opisuje kao „sramotno“ i „osetljivo“ pitanje, a u egipatskom kontekstu doživljava se kao eksplicitna negacija muškosti (Clarke 2009: 154-155).

Sa druge strane, brojni teoretičari (Clarke 2009; Twine 2011; Inhorn 1996, 2002, 2004, 2006, 2007) ističu da se potencijalni korisnici tretmana asistirane reprodukcije na Srednjem istoku suočavaju sa različitim ograničenjima u vidu sociokulturnih, ideoloških i praktičnih prepreka koje ih odvrćaju od praktikovanja visoko-tehnoških tretmana za lečenje neplodnosti. U kontekstu Egipta, neke od tih prepreka su lokalne formulacije patrijarhata kao i lokalne verzije islama i koptskog hrišćanstva koje propisuju „prikladnu“ upotrebu reproduktivnih tehnologija i tako određuju ko može, a ko ne može da ih koristi (Inhorn 2002: 264; Twine 2011: 39).

Jedan od primarnih ograničavajućih faktora pri upotrebi *in vitro* oplodnje i drugih metoda asistirane reprodukcije predstavljaju egipatska duboko ukorenjena verovanja o prirodi

tela i specifično poimanje otelovljenja. Egipatski „senzibilitet“ snažno je oblikovan lokalnim, kulturno ukorenjenim viđenjem neplodnih tela i ljudskih reproduktivnih tela uopšte. Stoga, iako je u Egiptu potražnja za metodama asistiranje reprodukcije drastično skočila u protekloj deceniji, sama upotreba ovih metoda oblikovana je sukobom „lokalnog“ i „globalnog“ (Inhorn 2002: 266, 2007: 188). Na taj način, praksa asistiranje reprodukcije u Egiptu nema samo jedinstvenu istoriju, već uključuje i drugačije shvatanje tela, „ograničenja“ nauke i tehnologije i lokalne „moralne svetove“ (Kleinman 1992: 131).

Za brojne Egipćane, zapadna verzija duogenetskog nasleđa kroz jednak doprinos jajne ćelije i sperme oplodnji nije dominantno kulturno viđenje prokreacije (Inhorn 2002: 268; vidi i Clarke 2009: 44-45). Slabije obrazovani, često nepismeni i siromašni egipatski slojevi stanovništva veruju u „monogenetski“ model prokreacije (Delaney 1986), odnosno, doslovno smatraju da muškarci stvaraju život pomoću unapred formiranih fetusa koje nose u spermi i ejakuliraju u matericu žene.¹⁴⁴ U tom kontekstu smatraju da žene ne pružaju doprinos u smislu biogenetskog materijala, već da je njihova uloga da „nose ili možda „hrane“ fetus u razvoju menstrualnom krvlju (Inhorn 2002: 268). Usled takvih razlika u prokreativnim verovanjima, biotehnoški orijentisan tretman neplodnosti uglavnom je prilično stresan za Egipćane oba pola. Tretman *in vitro* oplodnje posmatra se kao kontradiktoran osnovnoj ideji o monogenetskoj prokreaciji i patrilinearnom srodstvu, a poseban problem predstavlja koncept vantelesne oplodnje. Pojedini teoretičari (vidi Inhorn 1996, 2002, 2004, 2006, 2007) u kontekstu *in vitro* oplodnje zabeležili su da se kod manje obrazovanog stanovništva javljaju brojne živopisne naučnofantastične vizije beba „nastanjenih“ u akvarijumima ili džinovskim epruvetama, čime se „vantelesna trudnoća“ vidi kao potpuno „neprirodna“ i protiv Božjih planova u domenu rađanja i prokreacije (Inhorn 2002: 269). *In vitro* oplodnja izaziva paniku i sumnju čak i među najobrazovanim Egipćanima koji brinu zbog mogućih slučajnih zamena prokreativnog materijala u laboratoriji. Osim toga, rekombinacija jajnih ćelija i sperme van bračne zajednice smatra se jednakom preljubi (Inhorn 2004, 2007). Neplodne muškarce takođe brine stigma koja može zadesiti njihovo potomstvo ukoliko bi se otkrilo njegovo „poreklo iz epruvete“, usled popularne društvene pretpostavke da deca nastala *in vitro* oplodnjom mogu biti proizvod doniranih gameta. Stoga su stigma i tajnovitost koje prate mušku neplodnost u Egiptu povezane sa „tehnološkom stigmom“ i „moralnom stigmom“ da se nešto „grešno“ događa mešanjem donorskih gameta u procesu *in vitro* oplodnje (Inhorn 2004: 175).

¹⁴⁴ Pošto se sperma u narodu naziva *didan*, to jest, crvi, maskulinistički, monogenetski model verovanja u unapred formirane fetuse tipično se izražava na sledeći način: „muški crvi nose decu“ (Inhorn 2002: 268).

U Egiptu je od devedesetih godina 20. veka uvedena popularna metoda intracitoplazmične injekcija sperme (ICSI) koja je omogućila mnogih neplodnim muškarcima da stvore potomstvo (Inhorn 2007: 188). Za ovu tehniku dovoljan je samo jedan funkcionalan spermatozoid (neplodnog) muškarca koji se putem tehnike laboratorijske mikromanipulacije direktno ubrizgava u jajnu ćeliju. Iako je ICSI metoda lečenja neplodnosti u većini srednjeistočnih zemalja pristupačna samo bogatim slojevima stanovništva, ona može predstavljati jedini izbor za muslimanske srednjeistočne muškarce kada je reč o prevazilaženju problema neplodnosti. Razlog tome jeste što u sunitском islamskom svetu savremeni muslimanski verski stručnjaci, prateći propise izvorno date u islamskim svetim spisima, čvrsto zabranjuju alternativne načine formiranja porodice neplodnim parovima, uključujući usvajanje, doniranje sperme, jajnih ćelija i embriona od strane trećeg lica, kao i surogatstvo (Twine 2011: 38-39). Konkretno, dozvoljeno je samo kombinovanje gameta koji pripadaju osobama koje su u braku (Twine 2011: 38; Inhorn 2007: 189). Jasno je da se koreni strogih društvenih zabrana doniranja sperme mogu naći u patrilinarnim srodničkim ideologijama i islamskim verovanjima poteklim iz svetih spisa u kojima se privileguje patrilinarni kontinuitet i značaj muškog biološkog očinstva (Inhorn 2004: 174). Rečima egipatskih i libanskih muških ispitanika, dete nastalo donorskom oplodnjom (DI) „neće biti moj sin“ (Inhorn 2006: 94). Islamski sveti spisi podstiču ljubaznost i brigu pri podizanju siročića, ali je zakonsko usvajanje kojim dete dobija ime svojih usvojitelja, a samim tim i pravo nasleđa, strogo zabranjeno u islamskim spisima (Clarke 2009: 46).

Uvođenje metode intracitoplazmične injekcija sperme (ICSI) donelo je i nove kulturno zasnovane dileme i ograničenja. Mnogi muškarci koji su živeli sa činjenicom da je njihova sperma „slaba“ zabrinuti su da će se ta „slabost“ biološki preneti na decu. Ipak, uz sve više dokaza da je potomstvo nastalo pomoću ICSI metode jednako „normalno“ kao bilo koja druga populacija dece, egipatski lekari trude se da uvere svoje muške pacijente da će njihovo potomstvo biti zdravo.

Kada je reč o egipatskim ženama koje se podvrgavaju biotehnoškim metodama lečenja neplodnosti, većina njih okreće se ovim metodama u veoma kasnoj reproduktivnoj dobi, oko četrdesete godine starosti. Nažalost, četrdeseta godina je gornja granica za tretman, jer se žene te dobi više ne smatraju prihvatljivim kandidatima za postupak *in vitro* oplodnje i ICSI terapije zbog drastično manje stope uspešnosti ovih tretmana (Inhorn 2002: 275). Osim toga, u Egiptu su tehnologije poput amniocenteze koje se koriste za genetsko testiranje fetusa bile praktično nerazvijene sve do 21. veka (Inhorn 2007: 188). Nedostatak prenatalnog testiranja jasno je odslikavao tri faktora (Inhorn 2002: 275): (1) izrazitu nevoljnost lekara da

invazivno intervenišu u „Bogom danoj“ trudnoći; (2) veću kulturnu toleranciju nego na Zapadu kada je reč o invaliditetu i porodičnoj brizi za one sa invaliditetom; i (3) upornu kriminalizaciju abortusa u toj zemlji. Stoga su starije žene koje su uspevale da ostvare trudnoću metodama asistiranje reprodukcije imale manje sredstava koja im garantuju da će im deca biti zdrava, a abortus u drugom tromesečju u slučaju genetskih poremećaja izazvanih starošću majke ionako nije (bio) moguća opcija.¹⁴⁵ U prvim godinama 21. veka, Egipat je postao prva od srednjeistočnih zemalja koja je uvela predimplantacijsku genetsku dijagnostiku. Ova metoda se u Egiptu uveliko koristi kako bi se osnažile preferencije prema sinovima, putem „selekcije“ embriona muškog pola (Inhorn 2007).

U proteklih desetak godina, došlo je do značajnih promena u domenu prokreativnog znanja i uverenja među egipatskom populacijom. Pojedini teoretičari beleže da su današnji pacijenti koji u ovoj zemlji potražuju usluge u centrima za lečenje neplodnosti relativni „eksperti“ kada je reč o osnovnoj biologiji, vrstama tretmana neplodnosti i savremenim religijskim stavovima na temu upotrebe asistiranje reprodukcije (Inhorn 2006, 2007; Twine 2011). Time se tokom vremena desila izvesna „normalizacija“ prakse asistiranje reprodukcije, naročito u periodu nakon uvođenja ICSI metode lečenja neplodnosti na Srednjem istoku. Ta „normalizacija“ naročito je evidentna u kontekstu Libana gde vlada sve veća otvorenost po pitanju muške neplodnosti. Takođe su primećene znatne promene u poimanju neplodnosti, gde se ona od strane neplodnih muškaraca u Libanu sve više prihvata kao medicinski problem „poput bilo kog drugog medicinskog problema“ (Inhorn 2004: 171; vidi i Morgan 2009). U istraživanju na temu muške neplodnosti u Libanu (Inhorn 2004) izneti su podaci da je većina libanskih muških ispitanika insistirala da nikada nisu izjednačavali svoju neplodnost sa gubitkom muškosti (Inhorn 2004: 171). Drugim rečima, muška neplodnost u Libanu nije bila uzrok velike „kriza muškosti“ kakva je zabeležena u Egiptu (vidi Inhorn 1996, 2002; Morgan 2009). Mnogi muškarci koji su učestvovali u tom istraživanju konsultovali su se sa prijateljima i članovima porodice o problemu neplodnosti kako bi dobili savete u pogledu tretmana i imena dobrih stručnjaka za lečenje neplodnosti. Time je zabeležen znatno manji

¹⁴⁵ Budući da savremeni islamski kao i egipatski koptski hrišćanski religijski stavovi zabranjuju bilo kakvu vrstu doniranja jajnih ćelija, embriona i sperme, kao i surogatstvo, parovi u kojima je žena reproduktivno stara suočavaju se sa četiri teška izbora (1) da ostanu zajedno trajno bez dece; (2) da podižu siročice kao staratelji; (3) da se okrenu poliginiji; ili (4) da se razvedu kako bi neplodni suprug mogao da okuša sreću sa mladom, plodnijom ženom. Poliginija je danas neprihvatljiva za većinu Egipćanki. Ipak, opcije trajnog nevoljnog nemanja dece ili trajnog starateljstva neprihvatljive su za veliki broj (mada ne nužno većinu) egipatskih muškaraca, uključujući one visoko obrazovane koji dolaze u egipatske centre za lečenje neplodnosti. Stoga su sve češći slučajevi razvoda na inicijativu muža, između neplodnog muškarca u četrdesetim ili pedesetim godinama starosti i žene koja je nekada bila plodna ali je sada van reproduktivne dobi i koja je ostala uz supruga ponekad i decenijama (Inhorn 2002: 275).

stepen „tajnovitosti“ vezane za mušku neplodnost nego u slučaju Egipta. Štaviše, bliski srodnici i sa muževljeve i sa ženine strane često su značajno doprinosili potrazi neplodnog muškarca za tretmanom. U mnogim slučajevima, članovi porodice, naročito roditelji i braća i sestre donirali su velike sume novca kako bi olakšali teret visokih troškova asistiranu reprodukcije. Ipak, moguće je da su takve investicije porodice bile zasnovane na porodičnom pritisku da se „produži porodična loza/ime“ (Inhorn 2004: 171). Ukupni nalazi na temu poimanja neplodnosti u Libanu mogu se delimično interpretirati kao rezultat činjenice da Liban generalno ima višu stopu obrazovanog i pismenog stanovništva nego većina drugih srednjeistočnih zemalja, uključujući Egipat. Mnogi muškarci koji su učestvovali u ovom istraživanju imali su obrazovane, zaposlene žene. Takođe je moguće da su potencijalno visok nivo obrazovanosti i zadovoljstvo povodom profesionalne karijere doveli do otklanjanja potencijalnih efekata „ugrožene muškosti“ i doprineli tome da muškarci prihvate „medicinski model“ muške neplodnosti (Inhorn 2004, 2007).¹⁴⁶

5.4.3. Praksa surogat materinstva u Iranu

U islamskim zemljama, neplodnost nosi specifičan skup implikacija koje su očigledne ukoliko se na umu ima značaj koji se pridaje trudnoći i rađanju u većini muslimanskih porodica, uključujući iranske (vidi Moinifar 2007; Inhorn 2007). U Iranu se nemogućnost zasnivanja potomstva posmatra kao velika nesreća i veoma često ugrožava brak. Imajući na umu da je poligamija dozvoljena islamskim zakonom, u pojedinim slučajevima nemogućnosti začeca, muž ili njegova porodica mogu razmotriti drugi brak kao rešenje problema neplodnosti, što je naročito nesrećna okolnost za „prvu“ ženu (Aramesh 2009: 320). Neplodnost može biti uzrok stigme i nepodnošljiva situacija za većinu parova koji žive u tradicionalnijim i konzervativnijim delovima islamskog društva ili pripadaju nižim socioekonomskim slojevima (Aramesh 2009: 320). Usled stigmatizacije neplodnosti i sociokulturnog značaja stvaranja potomstva u islamskim zemljama, neplodni parovi ulažu znatan novac u tretmane lečenja neplodnosti. Troškovi tih tretmana nisu pokriveni zdravstvenim osiguranjem i predstavljaju ogroman finansijski teret za sve koji žele da im se podvrgnu. Pored ekonomskih i finansijskih ograničenja, glavnu prepreku rasprostranjenosti upotrebi metoda asistiranu reprodukcije u većini islamskih zemalja sa većinskom sunitskom

¹⁴⁶ U međuvremenu, u Libanu je počeo da se praktikuje metod lečenja neplodnosti doniranim gametima i doniranim embrionima, iako upotrebu ovih metoda i dalje prate brojne kontroverze i slabo su zastupljeni metodi lečenja neplodnosti (vidi Inhorn 2007: 188; Clarke 2009: 156).

populacijom predstavljaju religijska shvatanja koja zabranjuju određene biotehnološke tretmane lečenja neplodnosti, poput surogatstva (Inhorn 2007: 188-192).

Za razumevanje prakse surogatstva u kontekstu islama neophodno je predočiti razliku između dve glavne grane islama, šiitske i sunitske, koje se odlikuju sopstvenim pravnim, teološkim i etičkim školama (Aramesh 2009: 321). Pravni autoritet najvišeg ranga u šiitskom sveštenstvu jesu veliki ajatolasi (*mardž-et-tahlid*), sveštenici koji imaju pravo izdavanja verskih dekreta (Inhorn 2007: 194; Aramesh 2009: 320-321). U slučajevima kada ne postoji regulativa po određenim pitanjima, stručnjaci mogu zasnovati svoju praksu na verskim dekretima. Pored toga, većina ljudi se obraća takvim religijskim autoritetima kada je reč o pitanjima vezanim za život, smrt i reprodukciju. Kada je reč o propisima vlade, oni moraju biti pripremljeni na osnovu ili u skladu sa verskim dekretima, a zatim izglasani u islamskom parlamentu. Nakon toga, usvojene propise treba da odobri Savet čuvara ustava koji se sastoji od šest pravnik i šest sveštenih lica koji moraju da se saglase da su usvojeni propisi u skladu sa ustavom i islamskim zakonom (Aramesh 2009: 321).

Islamsko zakonodavstvo, uključujući šiitsko zakonodavstvo, ima četiri glavna izvora (Aramesh 2009). Prvi i najvažniji je *Kur'an*. Drugi izvor islamskog zakona je Suna, ili ono što je prorok rekao, uradio ili sa čim se saglasio. Treći izvor je idžma, kao konsenzus islamskih stručnjaka, a četvrti slobodno rasuđivanje (*aghl*) u šiitskoj školi i analogija (*aiyas*) u sunitskoj školi (Aramesh 2009: 321). Razlika između pojmova *aghl* i *aiyas* izuzetno je važna jer razjašnjava jedan od glavnih aspekata razlike između šiitske i sunitske grane islama. Prema šiitskoj teologiji, ono šta je moralno dobro ili moralno loše može se otkriti samim rasuđivanjem (*aghl*). Stoga novonastala pravna, etička i bioetička pitanja treba kategorisati i razmatrati u svetlu ujedno rasuđivanja i svetih spisa (Aramesh 2009: 321). Sa druge strane, prema mišljenju većine sunitskih škola, pravna i bioetička pitanja treba razmatrati samo na osnovu svetih spisa i proročke tradicije. Stoga, baveći se novonastalim pitanjima, pojedinac se može koristiti analoškom dedukcijom (*aiyas*) kako bi našao odgovor koji je u najvećoj saglasnosti sa svetim spisima (Aramesh 2009: 321).

Dok većinu muslimana u svetu čine suniti (oko 90%), većina Iranaca su šiiti (oko 90%) (Inhorn 2007: 189). U Iranu je dozvoljena praksa surogatstva, a zakoni i regulative u oblasti surogatstva zasnovani su na šiitskom zakonu (Aramesh 2009: 320). U Teheranu, Isfahanu i drugim iranskim gradovima postoji nekoliko čuvenih medicinskih centara u kojima je surogatstvo jedna od nekoliko mogućnosti u oblasti asistirane reprodukcije koje se nude neplodnim parovima.

Većina sunitskih stručnjaka zabranjuje praksu surogatstva, smatrajući da ona podrazumeva smeštanje sperme muškarca u matericu žene sa kojom muškarac nije u bračnoj zajednici, što se protivi zapovestima *Kur'ana* (Aramesh 2009: 321). Sunitski stručnjaci takođe pominju konfuziju koja nastaje usled surogat materinstva u smislu određivanja toga ko je detetova prava majka – genetska majka ili gestaciona majka? Takođe pominju dehumanizaciju ljudske reprodukcije svođenjem materice na nivo robe koja se može kupiti ili iznajmiti. Ipak, pojedini sunitski stručnjaci dozvoljavaju surogatstvo na osnovu toga što ga smatraju praksom koja potpada pod „poligamiju“, što je u skladu sa principima islamskog načina života (šerijat). Sa druge strane, taj argument ne čini se prihvatljivim sem u slučajevima kada je surogat majka jedna od supruga budućeg oca, što najčešće nije slučaj (Aramesh 2009: 321). Nekolicina sunitskih stručnjaka smatra da je „surogat majka“ jednaka „dojilji“, što je veza koja je dozvoljena i ima sopstvena pravila u islamskom zakonu.

Kada je reč o šiitskim autoritetima, većina odobrava praksu surogatstva, ali je ograničava na zakonski venčane neplodne parove, kao tretman neplodnosti (vidi Clarke 2007: 287-288). Šiitski stručnjaci posmatraju embrion kao različit od sperme, te ne smatraju da je smeštanje embriona u matericu surogat majke isto što i smeštanje u nju sperme muškarca koji nije u bračnoj zajednici s njom (Aramesh 2009: 321). Time smatraju da je surogat majka veoma slična dojilji i ne vide nikakav greh u praksi surogatstva. Zapravo, smatraju da je reč o praksi prenošenja fetusa od jedne materice do druge, što nije zabranjeno šiitskim zakonom. Većina šiitskih autoriteta takođe ne vidi problem u komercijalizaciji prakse surogatstva (Clarke 2007: 295).

Može se konstatovati da je spoj verske dozvole, potreba neplodnih parova i postojanja brojnih siromašnih žena koje su voljne da se angažuju u svojstvu surogat majki zarad finansijske koristi doveo do brzog razvoja prakse surogatstva na klinikama za asistiranu reprodukciju u Iranu. Nacrt zakona o gestacionom surogatstvu je pripremljen, ali se i dalje čeka njegova ratifikacija u parlamentu i odobrenje Saveta čuvara ustava (Aramesh 2009: 321). Usled toga, u odsustvu bilo kakvog relevantnog ratifikovanog zakona u Iranu, postojeća praksa surogatstva zasnovana je na verskim šiitskim dekretima. Time mnogi praktični problemi ostaju nerešeni. U iranskim ličnim dokumentima, ime žene koja je rodila novorođenče navodi se kao ime detetove majke, prema čemu bi ime surogat majke takođe trebalo da bude zabeleženo u takvim ličnim dokumentima. Međutim, klinike za lečenje neplodnosti „premošćuju“ ovaj problem tako što primaju gestacionu majku pod drugim imenom, tačnije, imenom buduće socijalne majke deteta (Aramesh 2009: 321). Takođe istrajavaju problemi vezani za novčane isplate surogat majkama, dileme u vezi sa etikom

prakse surogat materinstva, kao i problematika potencijalno eksploatorske prirode surogatstva (Aramesh 2009: 322).

5.4.4. Metode asistirane reprodukcije u službi „nove eugenike“ u Kini

Za razliku od razvijenih zapadnih zemalja, asistirana reprodukcija u Kini nije bila praktikovana sve do sredine osamdesetih godina 20. veka (Qiao and Feng 2014: 91; Handwerker 2002: 298). Na Tajvanu je prvo dete začeto putem *in vitro* oplodnje rođeno 1985. godine, u Hongkongu 1986. godine, a u kontinentalnoj Kini 1988. godine (Qiao and Feng 2014: 91).¹⁴⁷ Od samog uvođenja prakse asistirane reprodukcije bile su prisutne brojne društvene, kulturalne i političke reakcije, a kineska politika jednog deteta (vidi Basten and Jiang 2014: 493-494) dovela je do ograničenja broja centara za asistiranu reprodukciju, kao i broja ciklusa *in vitro* oplodnje koje je bilo moguće izvesti tokom jedne godine.¹⁴⁸

S obzirom na to da je u Kini dugi niz godina na snazi bila eksplicitna i restriktivna kampanja za planiranje rađanja, ne postoji zvanična politika koja se bavi promovisanjem programa asistirane reprodukcije, a biotehnoško začecje je predmet ambivalentnog stava stručnjaka i javnosti. Ministarstvo zdravlja Kine je 2001. godine izdalo četiri dekreta: „Upravni metod za humanu asistiranu reprodukciju“, „Upravni metod za humane banke sperme“, „Tehnički standard za humanu asistiranu reprodukciju“ i „Tehnički standard za humane banke sperme“ (Qiao and Feng 2014: 93). Ti dekreti nalažu da svi programi za asistiranu reprodukciju i sve banke sperme u Kini budu registrovani i nadgledani od strane Ministarstva zdravlja Kine, kao i da praktikuju metode asistirane reprodukcije u saradnji sa autorizovanim bolnicama od kojih su praktično sve državne i da poštuju kineske zakone o planiranju porodice (Qiao and Feng 2014: 93).

Praksu asistirane reprodukcije u Kini neophodno je analizirati u kontekstu nekoliko činilaca: a) politike jednog deteta i njenog uticaja na specifično kinesko poimanje

¹⁴⁷ U nedavno sprovedenoj epidemiološkoj studiji (Qiao and Feng 2014) zaključeno je da 15% do 20% žena reproduktivne dobi u Kini pati od neplodnosti. Taj procenat predstavlja 40-50 miliona žena, od kojih mnoge traže tretmane, ali imaju ograničen pristup asistiranoj reprodukciji, naročito u zapadnom delu Kine. Studija takođe procenjuje da 10-12% muškaraca (45 miliona) pati od muške neplodnosti, sa većom učestalošću pojave neplodnosti kod muškaraca koji žive u ruralnim oblastima (15%), u poređenju sa onima koji žive u urbanim oblastima (10%). Veruje se da izloženost radijaciji, pesticidima i drugim zagađivačima životne sredine, kao i stres povezan sa poslom i nezdrav način života doprinose sve češćoj pojavi neplodnosti u Kini (Qiao and Feng 2014: 92).

¹⁴⁸ Krajem 2012. godine, Kina je imala 358 organizacija kojima je odobreno da sprovode tretmane asistirane reprodukcije (Qiao and Feng 2014: 93). Iako procedure asistirane reprodukcije nisu ni na koji način pokrivene medicinskim osiguranjem, a u proseku koštaju 30000 jena (oko 5000 dolara) ili više u slučaju potrebe za operacijom, ponuda i dalje ne može da odgovori na potražnju, a mnogi neplodni parovi prinuđeni su da duži period budu na listama čekanja (Qiao and Feng 2014: 93).

biotehnoloških tretmana neplodnosti; b) dugotrajnog kulturnog imperativa za žene da postanu majke i c) kulturne preferencije ka sinovima u kineskom društvu (Handwerker 2002: 298).

Sredinom sedamdesetih godina 20. veka, Kina je pod uticajem planova internacionalne zdravstvene agencije učinila kontrolu populacije prioritetom (Handwerker 2002: 300). U tom periodu, nakon rezultata istraživanja koji su obelodanili da postoji 10 miliona žena reproduktivne dobi u brzorastućoj populaciji, vođe kineske komunističke partije napustile su raniju neodlučnost da uvedu mere kontrole nataliteta usled dugotrajnog kulturalnog imperativa ka reprodukciji (i preferenciji muškog potomstva) i okrenule su se kineskoj socijalističkoj perspektivi koja je rast populacije videla kao problem koji je zahtevao uvođenje politike jednog deteta (Basten and Jiang 2014: 494). Navedena politika uvedena je 1979. godine i podrazumevala je ograničenje u broju potomstva u urbanim sredinama na jedno dete, a u ruralnim sredinama na dva deteta. Sprovođenje te politike dovelo je do uvećanog nadzora nad kineskom populacijom, naročito nad ženama. Od devedesetih godina 20. veka ginekološki pregledi na svakih šest meseci za udate žene u reproduktivnoj dobi postali su obavezni kako bi se podstakla upotreba kontracepcije i prepoznale prikrivane trudnoće (Handwerker 2002). U urbanim oblastima Kine, mehanizmi nadzora plodnosti žena takođe su ostvareni putem beleženja menstrualnih ciklusa i deljenja besplatnih kontraceptivnih sredstava, naročito intrauterinih, koja zahtevaju implantaciju i odstranjivanje od strane medicinskog stručnog lica. Ovakve „kampanje“ korišćene su kao sredstvo pomoću kojeg država vrši društveni pritisak kako bi uticala na reproduktivne i seksualne prakse unutar porodica, a njihove posledice predstavljaju primer onoga što Fuko (Foucault 1976/1978) naziva „tehnologijom normalizacije“ koja sistematski analizira, klasifikuje i kontroliše telesne anomalije, naročito kod žena. Komunistička partija Kine je 29.10.2015. godine najavila ukidanje višedecenijske politike jednog deteta, navodeći da će svi parovi moći da imaju dvoje dece u predstojećem periodu (Basten and Jiang 2015: S99). Očekuje se da će ta promena uravnotežiti demografiju, naročito u pogledu izazova koji nameće uvećano staro stanovništvo u Kini. Ublažavanje politike jednog deteta počelo je još krajem 2013. godine, kada je u nekim delovima Kine parovima kod kojih je jedan od roditelja jedinac rečeno da se mogu prijaviti za dobijanje dozvole za rađanje još jednog deteta (Basten and Jiang 2015: S100).¹⁴⁹

Kineska politika kontrole veličine porodice u oštrom je kontrastu u odnosu na snažni kulturni imperativ ka reprodukciji u tom društvu. Kroz istoriju, svrha braka u Kini bila je da

¹⁴⁹ Do aprila 2013. godine, gotovo 67000 „dozvola za rađanje drugog deteta“ izdato je od strane lokalne vlasti u Hunanu, što je broj koji odgovara četvrtini od ukupno 270000 parova u toj provinciji kod kojih je jedan od roditelja jedinac (Basten and Jiang 2015: S100).

se stvore naslednici koji će produžiti porodičnu lozu. U konfučijanskom društvu, nemogućnost stvaranja potomstva, naročito sinova, smatrala se sramnim činom i sramoćenjem predaka. Dodatnu nepovoljnu okolnost predstavljala je činjenica da bez muškog potomka porodično vlasništvo dospeva u ruke stranaca. Iako drevni kineski klasični tekstovi prepoznaju i mušku i žensku neplodnost, obično su žene bile te koje su snosile „odgovornost“ za nemogućnost začeća (Qiao and Feng 2014). Time su ginekolozi imali važnu ulogu u osiguravanju kontinuiteta patrilinearne porodice putem „garantovanja“ reproduktivnog zdravlja žena.

U društvu koje stigmatizuje neplodnost i u kom je usvajanje ili teško ostvarljivo ili se posmatra kao poslednja opcija, praksa asistirane reprodukcije dodatno je podstaknuta od strane samih potrošača, neplodnih žena koje žele da imaju dete.¹⁵⁰ Rezultati istraživanja na temu spremnosti neplodnih Kineskinja da koriste donirane gamete u svrhu oplodnje i njihovih stavova o praksi asistirane reprodukcije (Handwerker 2002), ukazali su na njihovu izrazitu zbunjenost po pitanju toga šta bi trebalo smatrati „prirodnim“, kao i na brojne dileme o uticaju asistirane reprodukcije na zasnivanje srodničkih odnosa. S jedne strane, ispitanice su izjavile da bi koristile metodu asistirane reprodukcije koja uključuje doniranu jajnu ćeliju ukoliko bi ona bila oplodena spermom muža (Handwerker 2002: 306). Konkretno, upotreba muževljeve sperme bila je najvažniji faktor koji je određivao da je dete „njihovo“. S druge strane, žene su bile izuzetno podozrive kada je reč o korišćenju sperme anonimnog muškog donora iz straha da bi suprug ili njegova porodica odbacili dete začeto putem tuđih gameta. Dati nalazi podržavaju kulturni obrazac partilinearnosti u kineskom društvu.

Karakterističnost upotrebe metoda asistirane reprodukcije u Kini ne ogleda se samo u njihovom „usklađivanju“ prema obrascu patrilinearnosti, već i u specifičnom prožimanju politike jednog deteta i prakse asistirane reprodukcije. Pojedini teoretičari govore o „sudaru“ asistirane reprodukcije i kineske politike jednog deteta koji poprima oblik „nove eugenike“ zasnovane na medicinskoj ideologiji i omogućene od strane medicinskih stručnjaka koji koriste praksu asistirane reprodukcije kako bi stvorili „jedno jedino savršeno dete“ (Handwerker 2002: 299). „Eugenika“ kao termin koji se odnosi na poboljšanje ljudske rase kontrolisanjem reprodukcije ima krajnje negativno značenje na Zapadu, dok u Kini ima pozitivnije konotacije i zadržava veliki deo izvornog značenja „odlično rođenje“. U Kini je „nova eugenika“ najevidentnija u kontekstu snažne kulturne preferencije prema potomcima

¹⁵⁰ U istraživanju Lise Handwerker (Handwerker 2002), neplodne Kineskinje istakle su šest osnovnih razloga zbog kojih žele da imaju decu: „svi žele da imaju dete“; „produžavanje loze“; „da imam nekog ko će brinuti o meni u starosti“; „manje usamljenosti i zanimljiviji život“; „pritisak društva“ i „inistiranje supruga ili svekrve“ (Handwerker 2002: 305).

muškog pola, gde dovodi do toga da se ženski embrion sam po sebi može smatrati defektom. Time se u Kini potraga za „savršenim“ detetom može preformulisati u potragu za „savršenim“ dečakom.¹⁵¹

Praksa asistirane reprodukcije poduprta je i uvreženim verovanjem među neplodnim Kineskinjama da je najbolji lek za neplodnost obično onaj koji ujedno uključuje najviše tehnike i koji je najskuplji. Pored stava kineskih medicinskih stručnjaka da se kvalitet rođenja povećava praksom asistirane reprodukcije, kineski parovi koji koriste metode asistirane reprodukcije veruju da su „deca iz epruvete“ pametnija od onih nastalih „prirodnom“ reprodukcijom (Handwerker 2002: 308). Istražujući poimanje prakse asistirane reprodukcije u kineskom društvu, medicinski antropolog Lisa Handwerker (vidi Handwerker 2002) navela je slučaj muškog pacijenta koji ju je pitao „ako platim više, mogu li da dobijem kvalitetniju bebu?“, kao i slučaj muškarca čija se žena podvrgla *in vitro* oplodnji, koji je insistirao na tome da je njegovo dete od rođenja pametnije od svih drugih beba rođenih tog dana (Handwerker 2002: 308). S obzirom na to da se trudnice u Kini smatraju primarno odgovornim za rađanje zdravog „jednog jedinog“ deteta, izložene su brojnim obrazovnim materijalima koji promovišu moralno i fizički superiorno dete. Handwerker navodi da je jedna od ispitanica istakla kako je koristila posebno dizajniranu slušalicu smeštenu na stomak kako bi njen fetus slušao muziku i kako bi se na taj način podstakao njegov intelektualni razvoj. U isto vreme, zapadnjačka klasična muzika ocenjena je kao pogodnija za sveukupni razvoj fetusa (Handwerker 2002: 309).¹⁵²

Kada je reč o praksi surogatstva, ona je u gestacionom obliku zabranjena u kontinentalnoj Kini, a posebni administrativni region Narodne Republike Kine Hongkong

¹⁵¹ Polno selektivni abortus (bio) je poduprt rasprostranjenom upotrebom ultrazvuka u Kini. Ultrazvučni skeneri se u Kini proizvode od 1979. godine. Do kasnih osamdesetih godina 20. veka, Kina je uvozila više od 2000 ultrazvučnih skenera i proizvodila 10000 (Handwerker 2002: 310). Po određenim procenama, do 1990. godine, u Kini je u upotrebi bilo 100000 skenera (Kristof and Wudunn, navedeno prema Handwerker 2002). Kada je ultrazvuk postao rutinska procedura, polna favorizacija postala je još izraženija. Vlada je 1987. godine izdala zabranu upotrebe ultrazvučne tehnologije za potrebe utvrđivanja pola i zabranila stručnjacima da obaveštavaju roditelje o polu deteta. Paradoksalno, ta zabrana je samo podigla iznos mita koji se davao stručnjacima koji izvode ultrazvučne preglede i podstakla doktore da kupe opremu kako bi ostvarili profit. Drugim rečima, uprkos zabrani, ultrazvučna tehnologija za potrebe polne selekcije postala je više, a ne manje dostupna (Handwerker 2002).

¹⁵² U naporima da se podigne kvalitet ukupne populacije Kine, zvaničnici iz oblasti javnog zdravlja su 1993. godine predložili nacionalni zakon pod nazivom „Eugenički zakon“. Ovaj zakon je usled internacionalne kritike kasnije preimenovan u „Zakon o zdravstvenoj nezi majke i odojčeta“ i uveden je kao garant prenatalne i pedijatrijske zdravstvene nege siromašnih žena i dece. S druge strane, sadržao je izuzetno problematičnu odredbu da parovi, a naročito žene, treba da prođu kroz predbračne fizičke preglede kako bi se utvrdila eventualna „genetska opterećenja“. Ukoliko ih doktori otkriju oni moraju da preuzmu korake kako bi sprečili „abnormalne“ trudnoće pomoću dugotrajne upotrebe kontracepcije i sterilizacije (Tyler, navedeno prema Handwerker 2002).

zabranjuje komercijalizaciju surogat materinstva i ne-genetskog surogatstva u slučajevima osoba homoseksualne orijentacije, osoba bez partnera i nevenčanih pojedinaca. Ta regulativa zasnovana je na činjenici da će budući roditelji morati da usvoje dete najkasnije šest meseci nakon njegovog rođenja i da se majka koja ga je rodila ne može primorati da se odrekne deteta (Qiao and Feng 2014: 95).¹⁵³ Sa druge strane, postoje indicije da pojedine institucije motivisane velikom novčanom dobiti, izvode procedure asistirane reprodukcije, uključujući uslugu surogatstva, koje nisu u saglasnosti sa regulativama koje propisuje Ministarstvo zdravlja Kine. Dokazi o odstupanju od regulative uključuju izveštaje o rađanju više od 25000 dece putem gestacionog surogatstva u Kini tokom protekle tri decenije (Qiao and Feng 2014: 95). Procenjuje se da je broj tih procedura porastao za do 30% tokom protekle tri godine, što ukazuje na to da potražnja za gestacionim surogatstvom raste (Qiao and Feng 2014: 95). Faktori koji doprinose povećanoj potražnji za gestacionim surogatstvom nisu ograničeni samo na neplodnost. Mnogi Kinezi želeli su da dobiju dete tokom najsrećnije 2012. godine Zmaja, bića koje se u Kini povezuje sa moći, inteligencijom i kineskim vladarima. Takođe, iako Ministarstvo zdravlja Kine zahteva da upotreba metoda asistirane reprodukcije bude u saglasnosti sa kineskom politikom o planiranju porodice, imućni pojedinci koji nisu nužno neplodni ili nesposobni da iznesu trudnoću korisili su gestaciono surogatstvo kako bi zaobišli regulativu koja ih je ograničavala na rađanje jednog deteta, jer *in vitro* oplodnja daje veće šanse za dobijanje blizanaca ili čak trojki, a blizanačka rođenja i drugi slučajevi rođenja više od jednog deteta izuzeti su od kazni za kršenje politike jednog deteta (Qiao and Feng 2014: 95).

Ministarstvo zdravlja Kine je februara 2013. godine pokrenulo kampanju za borbu protiv zloupotrebe asistirane reprodukcije. Na meti su sve vrste nedozvoljene upotrebe metoda asistirane reprodukcije, surogat materinstvo i nelegalna trgovina gametima, kao i nelegalna prodaja i zloupotreba lekova za podsticanje ovulacije. Ministarstvo zdravlja takođe je naredilo lokalnim ograncima da obustave autorizaciju novih klinika koje žele da ponude tretmane asistirane reprodukcije (Basten and Jiang 2014).

¹⁵³ U decembru 2011. godine, kontroverzna kineska politika koja zabranjuje gestaciono surogatstvo u asistiranju reprodukciji dospela je u centar pažnje međunarodne javnosti kada je izveštavano o „skandalu osam beba“ u gradu Guangdžou, u kom je imućni par platio gotovo milion jena (160,320 dolara) kako bi u isto vreme dobio osam beba (četiri dečaka i četiri devojčice) koristeći postupak *in vitro* oplodnje i usluge dva surogata (Qiao and Feng 2014: 95).

5.4.5. Komercijalizacija materinstva i gestaciono surogatstvo u Indiji

Materinstvo se u Indiji tradicionalno smatra osnovom rodnog identiteta žena i suštinom feminiteta (Segal 1991; Hedge 1999). Individualni identitet Indijki generalno se podvodi pod njihov identitet kao majke, čak i više nego supruge. Materinstvo se uzdiže na gotovo božanski nivo i postavlja se nasuprot svemu ljudskom i svakodnevnom. Pored činjenice da je materinstvo kulturni imperativ u Indiji, žene stiču viši društveni status tek kada postanu naročita vrsta majke, to jest, majke sinova (DasGupta and Das Dasgupta 2010: 134). U skladu sa učenjima hinduizma, čovek bez sinova nakon smrti odlazi u vijugavi pakao po imenu *put*. Sinovi se na sanskritu zovu *putra* jer su jedini koji mogu spasiti svoje očeve od tog strašnog iskušenja. Osim toga, sinovi su važni jer daju ekonomsku sigurnost ostarelim roditeljima, postaju naslednici zemlje predaka i izvode pogrebne obrede pri sahranjivanju roditelja (Miller 2001: 1085). Kćerke se smatraju „tuđim vlasništvom“ jer društveni i religijski običaji nalažu da one nakon braka napuste svoju prvobitnu porodicu i postanu deo svoje afinalne porodice. Snažna preferencija ka sinovima dovela je do masovnih polno selektivnih abortusa u Indiji i narušavanja ravnoteže u demografskom profilu ove zemlje (vidi Malpani, Malpani and Modi 2002; Arnold, Kishor and Roy 2002; Miller 2001; Bharadwaj 2002; Warren 1992). Procenjuje se da je od 1980. godine do 2000. godine u Indiji abortirano deset miliona ženskih fetusa, čime je došlo do disbalansa u polnoj strukturi sa 972 devojčice na 1000 dečaka na početku 20. veka na 933 devojčice na 1000 dečaka do 2001. godine (vidi i DasGupta and Das Dasgupta 2010: 135; Arnold, Kishor and Roy 2002: 764).¹⁵⁴

Komercijalno surogatstvo je u Indiji legalizovano 2002. godine (DasGupta and Das Dasgupta 2010: 137), a sama praksa stekla je popularnost i dospela u žižu internacionalne javnosti 2003. godine kada je doktorica Najna H. Patel iz Ananda u državi Gudžarat na klinici za lečenje neplodnosti „Akankša“ omogućila ženi van reproduktivne dobi iz te države da postane gestacioni surogat svojoj kćerki koja živi u Britaniji (Pande 2009: 145-146). Anand je od tada postao prestonica surogatsva u Indiji i jedna od vodećih destinacija globalnog reproduktivnog turizma (vidi Pennings 2002, 2005).

¹⁵⁴ Indijske feminističke organizacije pokrenule su kampanju kako bi stale na put polno selektivnim abortusima. Kao rezultat ove inicijative, vlada Indije zabranila je upotrebu ultrazvuka za utvrđivanje pola 1994. godine i donela Zakon o prenatalnim dijagnostičkim tehnikama. Međutim, sprovođenje tog zakona bilo je nedosledno sve dok cenzus iz 2001. godine nije pokazao da i dalje postoji disbalans u opštoj polnoj strukturi. Vlada Indije je 2003. godine odgovorila na pritisak ka uvođenju amandmana na prvobitni zakon, kako bi se pojačala kontrola nad polno selektivnim abortusom. Premda su date zakonodavne odluke dovele do pada u broju polno selektivnih abortusa u Indiji, nisu ih sasvim zaustavile. Naprotiv, određivanje pola i polno selektivni abortusi „gurnuti“ su u ilegalne tokove. Kako je reproduktivna tehnologija napredovala, brzo je prestigla zakonodavstvo vlade Indije (DasGupta and Das Dasgupta 2010: 135).

Usled nedostatka pravnih regulativa u oblasti surogatstva, kao i bilo kakvog sistema nacionalne registracije, sakupljanja podataka ili etičkih smernica za sprovođenje prakse surogatstva, u Indiji ne postoje nikakvi precizni podaci o broju centara za surogatstvo, iako je poznato da je gestaciono surogatstvo prisutno u većini velikih gradova, uključujući velike klinike u Mumbaju, Delhiju i Kolkati (Pande 2009, 2010; Bharadwaj 2002). Trenutno svaka klinika uživa određeni stepen autonomije, jer su smernice koje se tiču surogatstva, doniranja jajnih ćelija i transfera embriona većinom prepuštene lekarima ili načelnicima klinika (DasGupta and Das Dasgupta 2010: 138). Procenjuje se da gestaciono surogatstvo Indiji donosi 450–500 miliona američkih dolara godišnje (DasGupta and Das Dasgupta 2010: 138). Za neplodni par iz Sjedinjenih Američkih Država, ukupni troškovi gestacionog surogatstva u Indiji variraju između 10000 i 20000 američkih dolara, naspram 50000-90000 i više američkih dolara u Sjedinjenim Američkim Državama. Surogat majkama u Indiji isplaćuje se iznos od oko 3000 dolara, uz značajno veće iznose za žene sa visokim obrazovanjem i one koje su već uspešno iznele surogatsku trudnoću (DasGupta and Das Dasgupta 2010: 138). Pojedini podaci ukazuju na to da se u Indiji posredstvom surogatstva rodi između 100-150 beba godišnje, u poređenju sa oko 500-600 beba rođenih posredstvom surogatstva u celom svetu (Mukherjee, navedeno prema DasGupta and Das Dasgupta 2010). Međutim, u navedenim procenama nije istaknuta razlika između prakse surogatstva unutar zemlje, to jest za klijente unutar Indije i transnacionalnog surogatstva.

Surogat majke na najpoznatijoj indijskoj klinici za lečenje neplodnosti „Akankša“ moraju biti starosti od 18 do 45 godina, ne smeju imati nikakve polno prenosive bolesti i moraju imati makar jedno dete (Pande 2009: 148). Iako to nije slučaj sa svim klinikama za lečenje neplodnosti u Indiji, većina surogat majki na klinici „Akankša“ provodi trudnoću u domu u sklopu klinike, gde osoblje klinike kontroliše njihovu ishranu, zdravstveno stanje i aktivnosti. Praksa smeštanja surogat majki u domove kako bi se dosledno nadgledala njihova trudnoća sve je popularnija i podstaknuta je brigom budućih roditelja za zdravo potomstvo.

Brojni teoretičari (Gupta 2006; DasGupta and Das Dasgupta 2010; Smerdon 2008; Pande 2009, 2010; Pennings 2002, 2005) smatraju da retorika gestacionog surogatstva u Indiji odslikava izvesnu vrstu kulturne i fizički invazivne kolonizacije. U tom kontekstu ističu da medijski izveštaji, sajтови medicinskih posrednika, blogovi koje pišu neplodni američki parovi i forumi za diskusije o neplodnosti otkrivaju retoriku koja prikriva komercijalne i eksploatorske aspekte industrije surogatstva u Indiji, zastupajući zapadnjačko viđenje materinstva, agentivnosti, autonomije i vlasništva nad telom koje odudara od indijskog viđenja materinstva. Konkretno, gestaciono surogatstvo u Indiji se po uzoru na dominantno

viđenje surogatstva na Zapadu posmatra u kontekstu altruizma i prakse darovanja, uz naglašavanje formiranja pseudo-porodičnih veza između surogat majke i neplodnih klijenata (DasGupta and Das Dasgupta 2010: 139-140).¹⁵⁵ Ujedno se vidi kao „egalitarna“ razmena i izvesna vrste tehnobiološkog sestrinstva (Gupta 2006; Markens 2007). Međutim, realnost prakse surogatstva u Indiji i doživljaj samih surogat majki u ovoj zemlji ukazuju na prinudni i manje autonomni, odnosno više relacioni kontekst ove prakse – kao odgovor na situaciju nemogućnosti školovanja dece, nemogućnosti plaćanja zdravstvenih usluga, nemogućnosti kupovine doma za porodicu i tako dalje (Pande 2009). Time surogatstvo u Indiji ne predstavlja odraz autonomnog, individualnog izbora, već odraz prinude, dok je „lokus kontrole“ ove prakse u potpunosti na strani zapadnjačkih neplodnih klijenata (DasGupta and Das Dasgupta 2010: 140). Takve nalaze potvrdila je i Amrita Pande u radu na temu surogat materinstva u Indiji (Pande 2009, 2010), iznoseći podatke da mnoge surogat majke koje je intervjuisala ne vide surogatstvo kao „izbor“, već kao „moranje“: „ovakav rad nije etički – reč je samo o nečemu što moramo da radimo kako bismo preživeli“ (Pande 2009: 160). Pored toga, retorika indijskog surogatstva ukazuje na to da surogat majke ne „daruju“ samo bebe kao proizvod svog telesnog rada, već i svoju majčinsku ulogu. Činom gestacije fetusa sa kojim najčešće ne dele genetski materijal, indijske surogat majke daruju i samo materinstvo svojim zapadnjačkim neplodnim klijentima. Takvo viđenje podržavaju i brojni empirijski nalazi, kao oni u kojima je istaknut slučaj Britanke indijskog porekla, Niki Bejns, koja je istakla da je „preimenovala“ angažovanu surogat majku u „Niki Dva“ (Taneja, navedeno prema DasGupta and Das Dasgupta 2010: 141). U ovom slučaju, surogat majka posmatra(la) se kao jedna vrsta dvojnika neplodnog klijenta, na navodno jednakoj osnovi „razmene poklona“. Ipak, kroz čin kupovine, klijent uzima identitet surogat majke i konačno preuzima njenu majčinsku ulogu. Kako Džotsna Gupta uverljivo tvrdi u svojoj diskusiji o globalizovanim reproduktivnim tehnologijama (vidi Gupta 2006), pojmovi „globalno sestrinstvo“ i „transnacionalni feminizam“ veoma su sporni. Ona ističe da je površno smatrati da potrebe neplodnih žena „prvog sveta“ i finansijske potrebe žena „trećeg sveta“ koje ih navode da ponude usluge surogatstva mogu biti postavljene kao veza uzajamne zavisnosti, ili osnova za uzajamnu solidarnost. Guptinim rečima, „transnacionalne feminističke analize i prakse zahtevaju prepoznavanje činjenice da privilegije jedne žene u svetskom sistemu jesu uvek povezane sa potčinjavanjem i eksploatacijom neke druge žene“ (Gupta 2006: 34).

¹⁵⁵ Značaj koji hinduizam pripisuje rađanju i roditeljstvu, kao i hinduistička učenja o nagradi u sledećem životu za dobra dela učinjena u sadašnjem, delimično objašnjavaju spremnost Indijki da se upuste u praksu surogatstva (Hedge 1999).

„Oduzimanje“ materinstva od indijskih surogat majki ne vrši se samo putem tehnologije asistirane reprodukcije. Narativi o indijskom gestacionom surogatstvu, naročito u američkim medijima, sa saosećanjem prate muke neplodnog para uz isticanje ogromne sume novca koju su već potrošili na lečenje neplodnosti, dok su surogati u tim narativima gotovo nevidljivi (DasGupta and Das Dasgupta 2010: 142). Ono što je posebno karakteristično jeste da se njihova subjektivnost efektivno podriva na način da postojanje fetusa kao subjekta nosi prevagu nad postojanjem gestacione majke kao subjekta (Sharp 2000; Lowry 2004; Martin 1992). Konkretno, ističe se da gestacione surogat majke postaju „otuđene“ ne samo od strane žena koje ih angažuju, već i od fetusa koji nose. Ključnu ulogu pri procesu „otuđenja“ gestacionih surogat majki ima rasa. Zapadnjački neplodni parovi ne traže indijske surogat majke samo zbog relativno niske cene tretmana *in vitro* oplodnje u Indiji i niskih iznosa koji se isplaćuju surogat majkama u ovoj zemlji, već i iz razloga što pretpostavljaju da „Indijke nemaju zapadnjačke poroke, poput alkohola, cigareta i konzumiranja različitih droga“ (Gentleman, navedeno prema DasGupta and Das Dasgupta 2010: 142). Očekivanja vezana za transnacionalno surogatstvo takođe uključuju i verovanje da će ženi „braon kože“ biti lakše da se odrekne deteta „bele kože“ (Quiroga 2007: 150). Takav diskurs žena „braon kože“ koje nose „bele bebe“ legitimise samu industriju surogatstva ne samo time što pripisuje psihološku lakoću procesu razdvajanja gestacione surogat majke od bebe, već i time što posredstvom fenotipske različitosti odbacuje svaku mogućnost porodične veze između žene „braon kože“ i „belog deteta“ koje ona nosi (DasGupta and Das Dasgupta 2010: 143; vidi i Ragoné 1998).

Pojedini teoretičari (vidi DasGupta and Das Dasgupta 2010; Segal 1991; Hedge 1999) skreću pažnju na to da se indijskim gestacionim surogat majkama oduzima i kulturno determinisana uloga majki. Dok se njihova imena čak ni ne stavljaju na rodni list novorođenčeta, u pojedinim izveštajima navodi se da budući roditelji ponekad zahtevaju od surogat majki da abortiraju ukoliko su nezadovoljni njihovim ponašanjem (Nolen, navedeno prema DasGupta and Das Dasgupta 2010: 144). U studiji o surogat majkama u Gudžaratu, Pande utvrđuje da je makar u jednom slučaju suprug vršio pritisak na ženu da tokom sopstvene trudnoće (pogotovo ako je plod ženskog pola) izvrši abortus kako bi bila spremna za surogatstvo (Pande 2009: 165). U isto vreme, mnoge surogat majke moraju da ostave svoju decu, porodice i muževe tokom surogat trudnoće, kada se od njih zahteva da obitavaju u kliničkim domovima. Ono što je takođe evidentirano jeste da se veoma malo pažnje obraća na fizičko, društveno i emocionalno zdravlje surogat majki nakon što se vrate svojim domovima (Pande 2009). Gestaciono surogatstvo svakako ima dugotrajne posledice koje se mogu ticati

zdravlja surogat majke, njenog ličnog identiteta, njene izmenjene porodične uloge ili njenog promenjenog društvenog statusa.

6. Zaključak

Asistirana reproduktivna tehnologija predstavlja „izdanak“ krajnje spektakularnog razvoja u oblasti biomedicinske tehnologije. Rezultujuće mogućnosti prakse asistirane reprodukcije dočekane su sa znatnim oduševljenjem, ali i bojazni koja je poticala od sveopšte nespremnosti društava za njen prijem. Promišljajući takav razvoj događaja, Piter Rivije zaključuje da je reč o tome da je „brzina tehnološke promene prestigla našu sposobnost da (joj) prilagodimo svoj društveni život i ideje“ (Rivière 1985: 5).

Asistirana reprodukcija najeksplicitnije ukazuje na načine na koje društva promatraju implikacije sopstvenih mogućnosti i (naučnih) dostignuća. Ono čemu svedočimo u brojnim debatama na temu asistirane reprodukcije zapravo je svedočanstvo „kultura“ koje govore o sebi samima, na taj način razotkrivajući različite pređašnje pretpostavke i vrednosti u domenu porodice, roditeljstva i srodstva. U tom smislu, nove ideje o reproduktivnim praksama sagledavaju se i „odmeravaju“ prema starim idejama, a uobičajene predstave i poznate metafore o porodici i roditeljstvu preuzimaju ulogu sociokulturnih formi za izražavanje i vrednovanje tih novih ideja. To ujedno razjašnjava osnovnu problematiku koja prati pojavu asistirane reprodukcije, a to je istrajnost i značajnost korišćenja ustaljenih konceptualnih okvira i ideja kako bi se razmišljalo o novim, do tada nepoznatim praksama, konceptima i idejama. Prema rečima antropološkinje Merilin Stratern, „kada se ljudska bića reprodukuju, ona to neizbežno čine imajući u vidu već postojeću i time specifičnu formu sebe“ (Strathern 1992a: 32). U isti mah, ljudska bića konceptualizuju srodstvo kao društvenu konstrukciju prirodnih činjenica biološke reprodukcije. Sa druge strane, asistirana reprodukcija čini da ono što se uzima za prirodno dobija veoma specifično značenje. Konkretno, praksa asistirane reprodukcije „oponaša“ stari koncept prirodnog srodstva i biološkog roditeljstva, ali pri tom „oponašanju“ uvodi novu razliku – javlja se nedoumica oko toga šta se računa kao prirodno. Stratern (Strathern 1992a), Rabinov (Rabinow 1992) i Rajnberger (Rheinberger 2000) na specifičan način naglašavaju taj aspekt promene, ističući da je priroda, koja je ranije imala status „pređašnje činjenice“ i uslova za postojanje, izgubila „ulogu osnove“ kao uslova za znanje. Ono što je na delu može se imenovati kao „efekat izmeštanja“. Biološke „životne činjenice“ o reprodukciji ne samo da su „izmeštene“ iz svog ranijeg statusa neupitnosti u antropologiji, već su postale zavisne i nesigurne kao deo društvenog života.

„Priroda“ i „kultura“ u kontekstu prakse asistirane reprodukcije postaju sve izomorfnije i u tom procesu stiču „moći“ one druge. Stratern upućuje na taj proces pozivajući se na

koncept „merografske veze“ (Strathern 1992b) koji uvodi pluralitet u proces definisanja čak i onih stvari koje se smatraju samostalnim, kao što su biološke činjenice. Za isti proces Karis Tompson koristi termin „ontološka koreografija“ (Thompson 2005), dok Pol Rabinov (Rabinow 1992) analizira proces približavanja domena prirode i kulture aludirajući na činjenicu da u asistiranoj reprodukciji kultura služi kao model za prirodu. Strathern ujedno smatra da je time „splasnula“ suprotstavljenost prirode i kulture koja je bila osnova mnogih evroameričkih uverenja koja se uzimaju zdravo za gotovo – uključujući ona unutar britanske teorije srodstva (Strathern 1992a). Sa druge strane, moguće je tvrditi da je različitost prirode i kulture i dalje od suštinskog značaja, što je evidentno u činjenici da kategorija prirodnog i dalje ima suštinski značaj za pravljenje razlike, ne samo kao promenljiva klasifikacijska kategorija, već i kroz procese *naturalizacije*, *denaturalizacije* i *renaturalizacije*.

Na isti način na koji asistirana reprodukcija dovodi do jedinstvenog prožimanja prirode i kulture, događa se i prožimanje domena prirode i tehnologije. „Priroda“ i „tehnologija“ u praksi *in vitro* oplodnje ne postaju samo srazmerne, već i zamenjive. Kao što kliničari *in vitro* oplodnje „uče“ od prirode kako da unaprede svoje tehnike, tako i priroda biva unapređena putem nauke i tehnološke pomoći. Instrumentalni kapacitet *in vitro* oplodnje zamenjuje biološku funkciju reprodukcije. Štaviše, instrumentalni kapacitet *in vitro* oplodnje može se posmatrati „baš kao“ priroda, što se potvrđuje „prirodnim“ i „normalnim“ rođenjem deteta kao rezultatom njihovog spajanja (Franklin 1993/2005, 2013).

Asistirana reprodukcija u najopštijem smislu dovodi do „asistirane genealogije“ kao sve rasprostranjenije „dileme“ u oblasti srodstva. „Asistirana genealogija“ održava se putem tehnološke medijacije, diskurzivnim strategijama i specifičnim narativima putem kojih se manipuliše značenjem „biološkog“ u roditeljstvu. Takve narativne manipulacije služe „normalizaciji asistiranog srodstva“. Posebnu ulogu u toj „normalizaciji“, ali i „normalizaciji asistiranog roditeljstva“ imaju sistemi anonimne donacije gameta čiji je cilj da činom prikrivanja normalizuju na taj način stvorenu „prirodnu“ (heteroseksualnu) nuklearnu porodicu. Sa druge strane, upotreba doniranih gameta može biti iskorišćena za uspostavljanje srodstva izvan okvira heteronormativnosti. Te dvosmislenosti ujedno su ono što je učinilo tematiku *in vitro* oplodnje prijemčivom za antropološko istraživanje srodstva.

Pojedini antropolozi (Carsten 2004) skrenuli su pažnju na to da je uprkos evropskom ekonomskom ujedinjenju, većina evropske populacije i dalje veoma nacionalno fokusirana. Sa druge strane, povećan obim „transnacionalne“ *in vitro* oplodnje i narastajuća pokretljivost korisnika te i drugih usluga asistirane reprodukcije doprineli su decentralizaciji nacionalnih srodničkih sistema. Čini se da takve promene otvaraju prostor za buduća antropološka

istraživanja koja bi za fokus imala koncepciju transnacionalnog „asistirano srodstva“ u 21. veku.

Praksu asistirane reprodukcije od samih početaka pratio je „pravni vakuum“ kao posledica „oklevanja“ sa preuređivanjem korpusa ranije implementiranih reproduktivnih prava i sloboda. To „oklevanje“ nalazilo je opravdanje u odsustvu konsenzusa unutar medicinske profesije, javnosti, političke zajednice, kao i među pravnim stručnjacima i bioetičarima kada je reč o tipu, obuhvatu i karakteru potrebne regulative u oblasti asistirane reprodukcije. Time je praktikovanje metoda asistirane reprodukcije s početka bilo obeleženo znatnom fleksibilnošću i arbitrarnošću, sve dok „urgentnost“ prakse u vidu uvećanog i brzorastućeg broja „klijenata“, ali i „gomilajućih“ spornih situacija vezanih za upotrebu metoda asistirane reprodukcije nije „prevagnula“.

Savremene pravne i etičke analize u oblasti asistirane reprodukcije u najširem smislu oslanjaju se na dva dominantna pristupa koji služe kao „smernice“ pri oblikovanju javne politike, pravnih „strategija“ i zakonodavnih predloga u ovoj oblasti. Pristup utemeljen na konceptu prokreativne slobode propagira široku i gotovo neograničenu upotrebu metoda asistirane reprodukcije na temelju principa prokreativne autonomije individua, za razliku od antikomodifikacione doktrine koja propagira restriktivni(ji) pristup praksi asistirane reprodukcije, ističući negativne aspekte komercijalizacije i komodifikacije reproduktivnih kapaciteta individua u vidu gestacije, kao i prakse „opredmećivanja“ reproduktivnog tela i njegovih delova u vidu trgovine gametima. Oba pristupa imaju snažne implikacije po poimanje „adekvatnog“ procesa reprodukcije, dok u najširem smislu svedoče o suprotnim stanovištima u domenu etike porodičnog života i roditeljstva.

Iako je koncept prokreativne slobode često kritikovan po različitim osnovama, naročito u kontekstu onoga što se obeležava kao „nedostatak sluha“ i olako prelaženje preko problematike spektra suptilnih odnosa između roditelja i deteta koji se uspostavljaju u kontekstu asistirano začeća, ovaj koncept čine se „plodonosnijim“ od restriktivni(ji)h mera u oblasti asistirane reprodukcije propagiranih unutar antikomodifikacione doktrine. Postoji nekoliko razloga koji podupiru takvo stanovište. Koncept prokreativne slobode počiva na vrednosnom pluralizmu i individualnoj slobodi i autonomiji u sferi reprodukcije, čime uspeva da uvaži reproduktivne interese i reproduktivna prava *svakog* pojedinca. U tom kontekstu, on naglašava „demokratsku presumpciju“ u korist slobode reproduktivnog izbora i sprečava oblike diskriminacije koji proističu iz propagiranja i nametanja „poželjnih“ i društveno „adekvatnih“ reproduktivnih praksi. Usled širokog teorijsko-praktičnog obuhvata reproduktivnih prava, koncept prokreativne slobode uspeva da u svoje okvire integriše brojne

različite aspekte asistirane reprodukcije. Njegova osobenost predstavlja pridavanje suštinski istog statusa koitalnoj reprodukciji, nekoitalnoj reprodukciji u vidu veštačke oplodnje i kolaborativnoj reprodukciji koja podrazumeva nekoitalni vid reprodukcije neplodnih osoba/parova u kojoj se koriste donirani gameti, donirani embrioni ili gestacione usluge surogata. Jednako uvažavanje navedenih vidova reprodukcije proističe iz njihovog zajedničkog temelja u vidu iste želje osoba/parova za potomstvom i zasnivanjem porodice. Što je najbitnije, koncept prokreativne slobode propagira ograničavanje reproduktivnih aktivnosti samo ukoliko se dokaže na koji način u konkretnim situacijama one nanose štetu koja je dovoljno velika da bi opravdala njihovo ograničavanje. Time obezbeđuje kriterijum za informisanu, naučno utemeljenu kritiku upotrebe metoda asistirane reprodukcije.

Sa druge strane, antikomodifikaciona doktrina u oblasti asistirane reprodukcije zasniva se na „amorfnom“ i nepreciznom konceptu ljudskog blagostanja (vidi Radin 1987, 1996; Krimmel 1983, 1984, 1992) koji ne uspeva da pruži jasne, konkretne, postojeane i naučno argumentovane „smernice“ za „rukovođenje“ metodama asistirane reprodukcije. Dodatno, propagiranjem „opštedruštvenog“ shvatanja ljudskog blagostanja i vladinim inicijativama usmerenim ka „očuvanju“ „opštih vrednosti“ ljudskog blagostanja direktno dolazi do povrede (reproduktivne) autonomije pojedinaca. Takođe, antikomodifikaciono stanovište u oblasti asistirane reprodukcije prenaglašava negativne aspekte tržišne retorike i previđa činjenicu da komodifikacija reproduktivnih kapaciteta i ljudsko blagostanje mogu biti kompatibilni i manje „polarizovani“. „Komercijalizacija“ reproduktivnih kapaciteta u vidu prodaje gameta i ugovora o surogat materinstvu može biti konzistentna sa javnom politikom iz razloga što je „komercijalizacija“ danas dominantni i ustaljeni način na koji se zadovoljavaju pojedinačne potrebe. Navedeno svakako ne poništava imperativ u oblasti komodifikacije reproduktivnih kapaciteta individua - temeljnu regulaciju tržišta gameta i prakse surogatstva, ali ne i njihovu zabranu.

Potrebno je skrenuti pažnju na specifičan aspekt prokreativne slobode za koji postoji sumnja da prekoračuje granice individualne reproduktivne autonomije. Reč je o aspektu polne preselekcije i „prokreativne dobrotvornosti“ (vidi Savulescu 2002, 2007a; Savulescu and Kahane 2009) koji podrazumeva odabir „najboljih embriona“ stvorenih u procesu *in vitro* oplodnje. Ta praksa kritikovana je u kontekstu *teze o genetizaciji* prema kojoj genetizacija medicinskog istraživanja i kliničke prakse rezultuju u prenaglašavanju genetskih aspekata ljudskog života i tela. S obzirom da je preimplantaciono genetsko testiranje sve više ustaljeno kao sredstvo prevencije defekata kod potomstva, društva se potencijalno suočavaju sa prelaskom sa *socijalnog viđenja blagostanja* koje za cilj ima rekonstrukciju sredine kako bi se

prilagodila posebnim potrebama datih društvenih grupa, na novo *biomedicinsko blagostanje* koje za cilj ima biološko preoblikovanje problema, putem odabira embriona u skladu sa biološkim standardima koji trenutno važe u društvu.

Praksa posthumne reprodukcije takođe nameće osobenu problematiku za koju se može pokazati da potpada izvan granica prokreativne slobode. Naime, iako bi zakon kojim bi se zabranila posthumna reprodukcija ugrozio reproduktivni interes „živog“ partnera/supružnika, i dalje je prisutna dilema da li posthumna reprodukcija jasno implicira reproduktivne interese preminule individue, kao i da li predstavlja bitan aspekt njenog životnog plana na način da zaslužuje isto poštovanje kao reprodukcija živih osoba. Ova problematika osobito je kontroverzna u slučaju smrti oba partnera/supružnika iza kojih ostaju zamrznuti embrioni.

Kada je reč o feminističkoj analizi neplodnosti i prakse asistirane reprodukcije, kako feministkinja Margaret Sandelovski navodi, „neplodnost je problem za koji, čini se, ne postoji fino feminističko rešenje“ (Sandelovski 1990: 38). Asistirana reprodukcija predstavlja izazov za feminističku teoriju jer ženama nudi „novi horizont“ reproduktivnih izbora, ali u isto vreme podriva njihovu reproduktivnu slobodu. Savremeni feministički diskurs na temu neplodnosti i asistirane reprodukcije uglavnom je usredsređen na posledice upotrebe tehnologija razvijenih u svrhu prevazilaženja problema neplodnosti, uz „zapostavljanje“ samih iskustava neplodnih žena. Feministički kritičari prakse asistirane reprodukcije izrazito su podozrivi prema motivaciji neplodnih žena za začecje, u jednakoj meri u kojoj su podozrivi prema „dobrim namerama“ medicinske zajednice koja „eksploatiše“ očaj neplodnih žena.

U savremenim feminističkim debatama na temu prakse asistirane reprodukcije, neplodne žene mahom se predstavljaju kao nesvesne žrtve pronatalističkog okruženja koje im nameće kompulzivno materinstvo, kao i žrtve patrijarhalnih napora usmerenih ka podriivanju moći žena kao grupe. Takva shvatanja dovode do odbacivanja i trivijalizacije slobodne individualne motivacije za materinstvo. Kritikujući takva feministička shvatanja, Rozalind Polak Petčeski ističe da „činjenica da sami pojedinci ne određuju društveni okvir u kom deluju ne poništava njihove izbore niti moralnu sposobnost da ih donose“ (Petchesky 1995: 395). Petčeski se pita ko zaista ima koristi od bilo kakvog argumenta zasnovanog na pretpostavljenoj nesposobnosti žena da donose (informisane) odluke, skrećući pažnju na feministički paradoks koji se ogleda u sveopštoj težnji feminista da se suprotstave takvom viđenju žena. Dodatno, feministi često prave neopravdan kontrast između „privilegovane“ neplodne žene (žene koja želi i može da priušti pristup metodama asistirane reprodukcije) i plodne ili neplodne socioekonomski ugrožene žene koja nema pristup ni osnovnim

zdravstvenim uslugama. Time se neplodna žena koja napravi izbor korišćenja tretmana poput *in vitro* oplodnje predstavlja kao osoba čiji je izbor zasnovan na odsustvu izbora drugih žena.

Neplodne žene ne nose samo teret svoje neplodnosti, već i teret „okrutnog“ i pogrešno usmerenog feminističkog prekora. Kako bi se ta situacija prevazišla, feministi moraju koncipirati adekvatniji i pre svega ujedinjeniji teorijsko-praktični analitički okvir koji nije „uvredljiv“ i potcenjujući ni po jednu ženu i koji ne podleže pogrešnom tumačenju od strane bilo koje grupe žena, ujedno ostavljajući prostor za izbor i informisani pristanak. Na taj način ženama bi se obezbedilo „udobno mesto u središtu feminističkih debata“ (Sandelowski 1990: 48).

Sociokulturni aspekt neplodnosti i prakse asistirane reprodukcije svedoči o tome da dileme koje je prouzrokovala *in vitro* oplodnja i njoj slične metode nisu samo „problem zapadnjačkih“ (evroameričkih) društava koja su ih inicijalno razvila. Praksa asistirane reprodukcije rasprostranjena je širom sveta. U tom smislu, postala je globalna pojava. Bez obzira na izvornu lokaciju i stepen razvoja u oblasti asistirane reprodukcije, različite lokacije nalaze različite razloge za njenu upotrebu. Komparacija prakse asistirane reprodukcije u zapadnim i ne-zapadnim zemljama zahteva posmatranje neplodnosti ne samo kao medicinskog problema, već i kao oblika društvene stigme. Time se javlja potreba „destabilizacije“ opšteprihvaćene zapadnjačke medicinske definicije neplodnosti, iz razloga što postaje evidentno da medicinski diskurs zapadnih zemalja znatno odstupa od subjektivnih definicija pojedinaca koje se često zasnivaju na društveno relevantnim lokalnim kategorijama i kulturno i rodno specifičnom shvatanju „reproduktivnog tela“ i neplodnosti. Ono što je takođe evidentno jeste da su ideje koje se tiču rodosti i reprodukcije „utkane“ u širi društveni i ekonomski kontekst, kao i da stavovi prema začecu u određenom društvu odlikavaju ključne strukturalne principe o „prirodi“ datog društva. Svako društvo ima osobite razloge za nastojanje ka kontrolisanju reprodukcije i u svakom su evidentne dominantne institucije - crkva, država, medicinska profesija, ili bilo koja druga - koje se nadmeću u pokušajima da održe monopol nad diskursima putem kojih se konceptualizuje društveno legitimni oblik reprodukcije.

Prožimanje „lokalnog“ i „globalnog“ u asistiranoj reprodukciji krajnje je evidentno u pojavi „reproduktivnog turizma“ koji svedoči o transnacionalnim kretanjima tehnologije i ljudi u oblasti asistirane reprodukcije. U tom kontekstu govori se o novim „reprotokovima“ kao pokazateljima širih novih globalnih kretanja koja podrazmevaju a) reproduktivne tehnologije stvorene u jednoj zemlji koje „teku“ u druge pomoću različitih komercijalnih sredstava; b) embrione koji „teku“ iz jedne zemlje u drugu zahvaljujući radu embrionskih

„kurira“ ; c) žene i muškarce koji „teku“ preko granica u potrazi za „pomoći“ pri začeću, kao i d) „reproduktivne posrednike“ u transnacionalnoj reproduktivnoj mreži. Prateći činilac ovih kretanja predstavlja pojava „stratifikovane reprodukcije“ koja ukazuje na obrasce nejednakosti među ženama - onima koje doniraju jajne ćelije ili materice kao surogati i koje su po pravilu siromašnije od imućnijih žena kojima omogućavaju da postanu majke. Statusi „majki“ koje doniraju jajne ćelije i materice i društveno prepoznatih „majki“ ne mogu biti simetrični, jer su prava prvih zasnovana na biologiji, a prava drugih na zakonu. Rasparčavanje figure majke u kontekstu asistirane reprodukcije posmatra se kao fragmentacija, usled ranije pretpostavke o celovitosti i jedinstvenosti genetskog, gestacionog i socijalnog aspekta materinstva, kao idealizovanog spoja „prirode“ i „odgoja“ (Jolly 2010: 171). U današnjoj globalnoj bioekonomiji linija rascepa figure majke poklapa se sa razlikom između „prirode“ plodnih siromašnih žena i „odgoja“ neplodnih imućnih žena čija su prava zaštićena zakonom. U tom smislu, može se konstatovati da je globalni prostor asistirane reprodukcije vrlo „neravan teren“.

Imajući na umu predočene karakteristike prakse asistirane reprodukcije, može se zaključiti da njeni različiti vidovi svedoče o izuzetnoj raznolikosti u uspostavljanju roditeljstva i onome što se podrazumeva pod „porodicom“. Pojedini teoretičari (vidi Edwards 1991; Scanzoni *et al.* 1989) napominju da je „domen porodice“ oduvek bio „idealni tip“, kao i da će u budućnosti usled brojnih biosocijalnih inovacija verovatno biti još manje korisno paradigmatično sredstvo. U tom kontekstu apeluju da je vreme da se krene dalje od tradicionalne bračne i porodične paradigme. Ako za to ranije nije bilo adekvatnog osnova, implikacije asistirane reproduktivne tehnologije vide se kao one koje značajno dodaju na celishodnosti takve teorijske promene. Takav paradigmatički potez podrazumevao bi potpuno napuštanje pojmova braka i porodice kao „narodnih koncepata“ koji nas ostavljaju „slepim“ za širok spektar ljudskih odnosa (Scanzoni *et al.* 1989). Na njihovo mesto došla bi nova slika i novi paradigmatički fokus uobličeni u konceptu „bliskih veza“ kao jakih, čestih i raznolikih međuzavisnosti relativno dugog trajanja (Harvey and Pauwels 1999).

Iako pomeranje fokusa ka „bliskim vezama“ predstavlja nepobitan teorijski napredak, čini se da je prerano u potpunosti napustiti pojam porodice. Neosporno je da novi modeli začeća predstavljaju izazov za tradicionalnu porodičnu paradigmatičku. Međutim, sam koncept porodice može biti koristan kao „narodni pojam“. On ima ukotvljeno značenje, kao što će verovatno i imati u doglednoj budućnosti. Porodica predstavlja način tumačenja, organizovanja i klasifikovanja skupa veza, bez obzira na pravne veze među odraslima ili

brojne vidove istokrvnih veza. U tom smislu, porodica predstavlja korisno sredstvo katalogizacije.

Jedna od osnovnih grešaka društvenih teoretičara i istraživača jeste pretpostavka da porodica implicira određenu strukturu, kao i da podrazumeva određene fiksne odlike. Kako biosocijalne inovacije pokazuju, pojam porodice nema nijednu od te dve karakteristike. Analize koje nastaju na temelju tih pretpostavki posledično su pristrasne i „iskrivljene“. Dodatno, tvrdnji da postoji jedinstven normativni oblik porodice „dat“ u prirodi ili tradiciji suprotstavlja se ogroman broj antropoloških i istorijskih podataka. Prihvatiti „narodno značenje“ pojma porodice znači prihvatiti njenu raznolikost. Time pitanja „ko“ i „šta“ sačinjava „porodicu“ postaju empirijska pitanja. Navedeno ima barem jednu važnu implikaciju po samu istraživačku strategiju u domenu porodice. Naime, to znači da raznolikost takođe podrazumeva promenu, što implicira da se porodici mora pristupiti sa razvojnog aspekta. Takođe, kako značenje srodstva u kontekstu asistiranе reprodukcije bude bivalo više „voluntarističko“, postepeno će se menjati i simbolička reprezentacija porodice. Takav je slučaj i sa kulturnim konceptima koji se povezuju sa pojmom porodice, jer potonji ne samo da se prilagođavaju novim okolnostima, već i konstantno stvaraju i iznova preoblikuju.

Pojava asistiranе reprodukcije predstavlja odgovor na davnašnji cilj – želju za roditeljstvom. Asistirana reprodukcija intenzivira tu želju na radikalno nov način. Naime, ona dovodi do nove „intencionalne“ definicije roditeljstva prema kojoj se roditeljski status u domenu kolaborativne reprodukcije dodeljuje neplodnim osobama koje su „prvi razlog“, tačnije, „primarni pokretači“ samog prokreativnog čina. Time dolazi do novog pozicioniranja biološkog i socijalnog roditeljstva, gde socijalno roditeljstvo odnosi prevagu nad „biologijom“ čiji se značaj u kontekstu kolaborativnog začeća (upotrebe doniranih gameta i surogatstva) često minimalizuje. Može se tvrditi da muškarci i žene koji koriste donirane gamete u cilju začeća deteta preoblikuju značenja roditeljstva. U naporu da „normalizuju“ upotrebu doniranih gameta, oni su mahom saglasni u svom verovanju u „prevlast“ socijalnog roditeljstva. Sa druge strane, problematika koja uporno prati praksu kolaborativnog začeća ogleda se u stigmatizaciji upotrebe doniranih gameta iz razloga što se ova praksa, naročito upotreba donirane sperme, u potpunosti kosi sa rodnom ideologijom o seksualnosti. Nelagodnost koju kod muškaraca izaziva to što njihova neplodnost postaje javno pitanje odslikava moralne diskurse o muškarcima, biologiji i seksualnosti, u kojima se muškarci koji koriste sperm drugih muškaraca pri oplodnji često percipiraju kao devijantni. Problematika korišćenja doniranih jajnih ćelija nije istog intenziteta jer podržava rodni stereotip žena kao

majki. Sasvim suprotno neplodnim muškarcima, neplodne žene često se ohrabruju da koriste sve dostupne metode asistiranje reprodukcije kako bi se ostvarile u ulozi majke. Uopšteno posmatrano, sve dok ne dođe do značajnih promena u stavovima o biološkom i socijalnom roditeljstvu, verovatno je da će porodice nastale upotrebom doniranih gameta i dalje prolaziti kroz tenzije slične sadašnjim.

Ukoliko se pažnja usmeri na hipoteze naznačene u uvodnom delu ove disertacije, o uticaju prakse asistiranje reprodukcije na poimanje konvencionalnih (socioloških) koncepata o porodici i roditeljstvu, moguće je izvući nekoliko zaključaka. Prvo, asistirana reprodukcija zaista dovodi do suočavanja sa novom situacijom u kojoj su kriterijumi za primenu ustaljenih koncepata o porodici i roditeljstvu zadovoljeni nepotpuno ili sa izvesnim odstupanjima. Ova odstupanja evidentna su u činjenici da asistirana reprodukcija čine bračnu i/ili partnersku vezu „nepotrebnom“ i u određenom smislu prevaziđenom za zasnivanje potomstva, dok u isto vreme čini istokrvne veze „indirektnim“, a u nekim slučajevima sasvim fiktivnim. Drugo, praksa asistiranje reprodukcije raščlanjuje koncepte koji se tradicionalno smatraju jedinstvenim, kao u slučaju surogatstva pri kojem različite žene imaju genetski, gestacioni i socijalni odnos sa detetom, koji su svi zajedno tradicionalno potpadali pod jedinstven pojam materinstva. Time praksa asistiranje reprodukcije nameće potrebu preciznog određivanja prava, obaveza i odgovornosti osoba uključenih u kolaborativnu reprodukciju, što je u većini zapadnih društava sam temelj sprovođenja prakse asistiranje reprodukcije. Treće, asistirana reprodukcija nameće (i) konceptualne probleme koji proizilaze iz širenja jedne vrste okvira značenja i značaja u domen drugog, poput situacije u kojoj ekonomski, tehnološki i pravni okviri zadiru u domen ličnih odnosa. Takve konceptualne promene ne menjaju samo termine kojima se definiše reprodukcija, već i prirodu entiteta (odojčadi, embriona, gameta, surogat majki), odnosa i postupaka koji su uključeni u proces reprodukcije i stvaranje porodice.

Sva tri aspekta uticaja asistiranje reprodukcije na poimanje konvencionalnih (socioloških) koncepata o porodici i roditeljstvu govore o potrebi proširenja konceptualne osnove i veće fleksibilnosti pri definisanju porodice nastale putem prakse asistiranje reprodukcije, ali ne predstavljaju dovoljan uslov za paradigmatiku promenu u domenu porodice. Načini korišćenja metoda asistiranje reprodukcije u velikoj meri podražavaju klasičan koncept porodice i roditeljstva. Praksa asistiranog začeća doniranim gametima ili putem surogatstva može uvećati troškove prokreacije i nametnuti novu pravnu „infrastrukturu“ i regulaciju, ali ostvaruje blagi uticaj na klasično poimanje strukture, oblika i značenja porodice. Takav blagi uticaj nije iznenađujuć ukoliko se na umu ima da metodama asistiranog začeća nastaje potomstvo koje je ili u biološkoj ili u genetskoj vezi sa barem

jednim od nameravanih socijalnih roditelja. Time je varijacije u porodičnoj formi i roditeljstvu omogućene praksom asistirane reprodukcije u velikoj meri moguće inkorporirati u (do)sadašnje pluralističke modele porodice i roditeljstva.

Literatura

- Achilles, R.** (1993). Protection from What? The Secret Life of Donor Insemination. *Politics and the Life Sciences* 12 (2): 171-172.
- Aggarwal, R.** (2000). Traversing Lines of Control: Feminist Anthropology Today. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 571: 14-29.
- Alexander, R. D.** (1976). Evolution, Human Behavior, and Determinism. *Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association* 2: 3-21.
- Allan, S.** (2012). Donor Conception, Secrecy and the Search for Information. *Journal of Law and Medicine* 19 (4): 631-650.
- Allen, A. T.** (1999). Feminism, Social Science, and the Meaning of Modernity: Debate on the Origin of the Family in Europe and the United States, 1860-1914. *The American Historical Review* 104 (4): 1085-1113.
- Allen, K. R.** (2000). Becoming More Inclusive of Diversity in Family Studies. *Journal of Marriage and the Family* 62 (1): 4-12.
- Almeling, R.** (2007). Selling Genes, Selling Gender: Egg Agencies, Sperm Banks, and the Medical Market in Genetic Material. *American Sociological Review* 72 (3): 319-340.
- Almeling, R.** (2009). Gender and the Value of Bodily Goods: Commodification in Egg and Sperm Donation. *Law and Contemporary Problems* 72 (3): 37-58.
- Alpers, A. and B. Lo** (1995). Commodification and Commercialization in Human Embryo Research. *Stanford Law and Policy Review* 6/2: 39-47.
- Anderson, E. S.** (1990). Is Women's Labor a Commodity? *Philosophy & Public Affairs* 19 (1): 71-92.
- Anderson, E. S.** (1999). Review: Contested Commodities. *Ethics* 109 (4): 914-918.
- Andrews, L. and D. Nelkin** (1998). Whose body is it anyway? Disputes over body tissue in a biotechnology age. *Lancet* 351: 53-57.
- Andrews, L. B.** (1992). Surrogate Motherhood: The Challenge for Feminists. In: K. D. Alpern (ed.) (1992). *The Ethics of Reproductive Technology* (pp. 205-219). New York: Oxford University Press.
- Andrews, L. B.** (1995). Beyond Doctrinal Boundaries: A Legal Framework for Surrogate Motherhood. *Virginia Law Review* 81 (8): 2343-2375.
- Andrews, L. B.** (2005). The Aftermath of Baby M: Proposed State Laws on Surrogate Motherhood. In: R. T. Hull (ed.) (2005). *Ethical Issues in the New Reproductive Technologies*, Second edition (pp. 203-218). New York: Prometheus Books.
- Anleu, S. L. R.** (1990). Reinforcing Gender Norms: Commercial and Altruistic Surrogacy. *Acta Sociologica* 33 (1): 63-74.
- Annas, G. J.** (2005). The Baby Broker Boom. In: R. T. Hull (ed.) (2005). *Ethical Issues in the New Reproductive Technologies*, Second edition (pp. 199-202). New York: Prometheus Books.

- Appadurai, A.** (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. Volume I.* London: University of Minnesota Press.
- Aramesh, K.** (2009). Iran's Experience with Surrogate Motherhood: an Islamic View and Ethical Concerns. *Journal of Medical Ethics* 35 (5): 320-322.
- Arneson, R. J.** (1992). Commodification and Commercial Surrogacy. *Philosophy & Public Affairs* 21 (2): 132-164.
- Arney, W. R.** (1980). Maternal-Infant Bonding: The Politics of Falling in Love with Your Child. *Feminist Studies* 6 (3): 547-570.
- Arnold, F., S. Kishor and T. K. Roy** (2002). Sex-Selective Abortions in India. *Population and Development Review* 28 (4): 759-785.
- Ashley-Montagu, M. F.** (1937). Physiological Paternity in Australia. *American Anthropologist* 39 (1): 175-183.
- Ashley-Montagu, M. F.** (1937/2009). *Coming into Being among Australian Aborigines: A Study of the Procreative Beliefs of the Native Tribes of Australia.* Second edition. London: Routledge & Kegan Paul.
- ASRM Ethics Committee Report (2007). Financial compensation of oocyte donors, pp. 305-309.
- Atkin, K.** (2009). Making Sense of Ethnic Diversity, Difference and Disadvantage within the Context of Multicultural Societies. In: L. Culley, N. Hudson and F. van Rooij (eds.) (2009). *Marginalized Reproduction: Ethnicity, Infertility and Reproductive Technologies* (pp. 49-63). London: Earthscan.
- Bachofen, J. J.** (1861). *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen and rechtlichen Natur.* Stuttgart: Kraus & Hoffmann.
- Bachofen, J. J.** (1867). *Myth, Religion, and Mother Right: Selected Writings of J. J. Bachofen.* New Jersey: Princeton University Press.
- Baer, J. A.** (2013). *Ironic Freedom: Personal Choice, Public Policy, and the Paradox of Reform.* New York: Palgrave Macmillan.
- Bamberger, J.** (2009). What We Talk about When We Talk about Kinship. *Anthropological Quarterly* 82 (4): 1043-1048.
- Bard, R. L. and L. Kurlantzick** (1990). Further commentary on Fox's "In the Matter of 'Baby M'". *Politics and the Life Sciences* 9 (1): 130-134.
- Barnes, J. A.** (1961). Physical and Social Kinship. *Philosophy of Science* 28 (3): 296-299.
- Barnes, J. A.** (1964). Physical and Social Facts in Anthropology. *Philosophy of Science* 31 (3): 294-297.
- Barnes, J. A.** (1973). Genetrix: Genitor : : Nature: Culture? In: J. Goody (ed.) (1973). *The Character of Kinship* (pp. 61-74). London: Cambridge University Press.
- Barnes, J. A.** (1980). Kinship Studies: Some Impressions of the Current State of Play. *Man* 15 (2): 293-303.
- Barnett, S. A.** (1988). *Biology and freedom: An essay on the implication of human ethology.* New York: Cambridge University Press.

- Basten, S.** and **Q. Jiang** (2014). China's Family Planning Policies: Recent Reforms and Future Prospects. *Studies in Family Planning* 45 (4): 493-509.
- Basten, S.** and **Q. Jiang** (2015). Fertility in China: An uncertain future. *Population Studies* 69 (1): 97-105.
- Bauman, Z.** (1992). *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z.** (2009). *Fluidni život*. Novi Sad: Mediteran Publishing.
- Beck, U.** (2001). *Rizično društvo - u susret novoj moderni*. Beograd: Filip Višnjić.
- Becker, G.** (1994). Metaphors in Disrupted Lives: Infertility and Cultural Constructions of Continuity. *Medical Anthropology Quarterly* 8 (4): 383-410.
- Becker, G.** (2000). *The Elusive Embryo: How Women and Men Approach New Reproductive Technologies*. California: University of California Press.
- Becker, G.** (2002). Deciding Whether to Tell Children about Donor Insemination: An Unresolved Question in the United States. In: M. C. Inhorn and F. van Balen (eds.) (2002). *Infertility around the Globe: New thinking on childlessness, gender, and reproductive technologies* (pp. 119-133). Berkeley: University of California Press.
- Benagiano, G.** and **L. Gianaroli** (2010). The Italian Constitutional Court modifies Italian legislation on assisted reproduction technology. *Reproductive BioMedicine Online* 20: 398-402.
- Benagiano, G., V. Filippi, S. Sgargi** and **L. Gianaroli** (2014). Italian Constitutional Court removes the prohibition on gamete donation in Italy. *Reproductive BioMedicine Online* 29: 662-664.
- Bennett, R.** (2014). When Intuition is Not Enough. Why the Principle of Procreative Beneficence Must Work Much Harder To Justify Its Eugenic Vision. *Bioethics* 28 (9): 447-455.
- Benshushan, A.** and **J. G. Schenker** (1997). Legitimizing Surrogacy in Israel. *Human Reproduction* 12 (8): 1832-1834.
- Bergmann, S.** (2011). Fertility Tourism: Circumventive Routes That Enable Access to Reproductive Technologies and Substances. *Signs* 36 (2): 280-289.
- Berkovitch, N.** (1997). Motherhood as a National Mission: The Construction of Womanhood in the Legal Discourse in Israel. *Women's Studies International Forum* 20 (5/6): 605-619.
- Beutler, I. F., W. R. Burr, K. S. Bahr** and **D. A. Herrin** (1989). The family realm: theoretical contributions for understanding its uniqueness. *Journal of Marriage and the Family* 51 (3): 805-816.
- Beyleveld, D.** (1997). Review: Commodification. *Journal of Law and Society* 24 (2): 313-317.
- Bharadwaj, A.** (2002). Conception Politics: Medical Egos, Media Spotlights, and the Contest over Test-Tube First in India. In: M. C. Inhorn and F. van Balen (eds.) (2002). *Infertility around the Globe: New thinking on childlessness, gender, and reproductive technologies* (pp. 315-334). Berkeley: University of California Press.

- Bharadwaj, A.** (2003). Why adoption is not an option in India: the visibility of infertility, the secrecy of donor insemination, and other cultural complexities. *Social Science and Medicine* 56 (9): 1867-1880.
- Bilinović, A.** (2009). Doprinosi sociobiološke teorije proučavanju porodice. *Sociološki pregled* 18 (1): 81-101.
- Bilinović, A.** (2015). Feministička analiza komodifikacije reproduktivnog rada žena. *Kultura polisa* 27 (12): 185-198.
- Bilinović, A.** (2016). Društvena (de)konstrukcija rodnog identiteta. *Kultura polisa* 29 (13): 309-324.
- Bilinović, A. i J. Grujić** (2014). Obrasci porodične politike i kompetitivni koncepti porodice u kontekstu globalizacije. U: V. Milisavljević (ur.) (2014). *Nauka i globalizacija* 8 (2/1) (str. 347-364). Pale: Filozofski fakultet Univerziteta u Istočnom Sarajevu.
- Billari, F. C., A. Goisis, A. C. Liefbroer, R. A. Settersten, A. Aassve, G. Hagestad, and Z. Spéder** (2011). Social age deadlines for the childbearing of women and man. *Human Reproduction* 26 (3): 616-622.
- Blackwood, E.** (1997). Women, Land, and Labor: Negotiating Clientage and Kinship in a Minangkabau Peasant Community. *Ethnology* 36 (4): 277-293.
- Blagojević Hjuson, M.** (2014). Transformacija roditeljstva: poluperiferijska perspektiva. *Sociologija* 56 (4): 383-402.
- Blake, L., P. Casey, J. Readings, V. Jadva and S. Golombok** (2010). 'Daddy ran out of tadpoles': how parents tell their children that they are donor conceived, and what their 7-year-olds understand. *Human Reproduction* 25 (10): 2527-2534.
- Blank, R. H.** (1997). Assisted Reproduction and Reproductive Rights: The Case of in Vitro Fertilization. *Politics and the Life Sciences* 16 (2): 279-288.
- Bloch, M.** (1971). The Moral and Tactical Meaning of Kinship Terms. *Man* 6 (1): 79-87.
- Bloch, M. and S. Guggenheim** (1981). Compadrazgo, Baptism and the Symbolism of Second Birth. *Man* 16 (3): 376-386.
- Bobić, M i J. Vukelić** (2011). Deblokada „druge demografske tranzicije“? *Sociologija* 53 (2): 149-176.
- Bobić, M.** (2003). Prekomponovanje braka, partnerstva i porodice u savremenim društvima. *Stanovništvo* 1 (4): 65-91.
- Bobić, M.** (2006). Blokirana transformacija bračnosti u Srbiji - kašnjenje ili izostanak „druge demografske tranzicije“. U: S. Tomanović (ur.) (2006). *Društvo u previranju: sociološke studije nekih aspekata društvene transformacije u Srbiji* (str. 121-139). Beograd: ISI i Čigoja štampa.
- Bobić, M.** (2007). *Demografija i sociologija - veza ili sinteza*. Beograd: Javno preduzeće Službeni glasnik.
- Bogensneider, K.** (2002). *Family Policy Matters: How Policymaking Affects Families and What Professionals Can Do*. London: Lawrence Erlbaum Associates.
- Boling, P.** (1998). Family policy in Japan. *Journal of Social Policy* 27 (2): 173-190.

- Bowlby, J.** (1969/1980). *Attachment and Loss. Volume I, Attachment*. Second edition. New York: Basic Books.
- Bowlby, J.** (1973). *Attachment and Loss. Volume II, Separation, Anxiety and Anger*. New York: Basic Books.
- Bowlby, J.** (1980). *Attachment and Loss. Volume III, Loss, Sadness and Depression*. New York: Basic Books.
- Brassington, I.** (2010). Enhancing Evolution and “Enhancing Evolution”. *Bioethics* 24 (8): 395-402.
- Bray, F.** (2007). Gender and Technology. *Annual Review of Anthropology* 36: 37-53.
- Bray, F.** (2007). Gender and Technology. *Annual Review of Anthropology* 36: 37-53.
- Brazelton, T. B.** (1973). Effect of maternal expectations on early infant behavior. *Early Child Development and Care* 2 (3): 259-273.
- Briggs, L.** (2010). Reproductive Technology: Of Labor and Markets Author. *Feminist Studies* 36 (2): 359-374.
- Brinig, M. F.** (1995). A Maternalistic Approach to Surrogacy: Comment on Richard Epstein's Surrogacy: The Case for Full Contractual Enforcement. *Virginia Law Review* 81 (8): 2377-2399.
- Brodbeck, A. J. and O. C. Irwin** (1946). The Speech Behaviour of Infants without Families. *Child Development* 17 (3): 145-156.
- Broderick, P. and I. Walker** (2001). Donor Gametes and Embryos: Who Wants to Know What about Whom, and Why? *Politics and the Life Sciences* 20 (1): 29-42.
- Brown, N. and A. Webster** (2004). *New Medical Technologies and Society: Reordering Life*. Cambridge: Polity Press.
- Browner, C. H. and C. F. Sargent** (1996). Anthropology and Studies of Human Reproduction. In: C. F. Sargent and T. M. Johnson (eds.) (1996). *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method* (pp. 219-234). Westport: Praeger Publisher.
- Browner, C. H. and N. A. Press** (1995). The Normalization of Prenatal Diagnostic Screening. In: F. D. Ginsburg and R. Rapp (eds.) (1995). *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction* (pp. 307-322). Berkeley: University of California Press.
- Brunet, L., J. Carruthers, K. Davaki, D. King, C. Marzo and J. Mccandless** (2013). *A Comparative Study on the Regime of Surrogacy in EU Member States*. Brussels: European Parliament.
- Buchler, I. R.** (1966). On Physical and Social Kinship. *Anthropological Quarterly* 39 (1): 17-25.
- Buckingham, S.** (2004). Ecofeminism in the Twenty-First Century. *The Geographical Journal* 170 (2): 146-154.
- Burdije, P.** (1999). *Nacrt za jednu teoriju prakse: tri studije o kabilskoj etnologiji*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.

- Burfoot, A.** (2014). Revisiting Mary O'Brien - Reproductive Consciousness and Liquid Maternity. *Socialist Studies* 10 (1): 174-190.
- Burkhardt, R. W., Jr.** (2005). *Patterns of Behavior: Konrad Lorenz, Niko Tinbergen and the Founding of Ethology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Burr, W. R.** (1973). *Theory construction and the sociology of the family*. New York: Wiley.
- Burr, W. R.** and **K. L. Geoffry** (1983). Famology: A new discipline. *Journal of Marriage and the Family* 45 (3): 467-480.
- Cahn, N.** (2009). Accidental Incest: Drawing the Line - or the Curtain? For reproductive Technology. *Harvard Journal of Law and Gender* 32: 67-107.
- Calhoun, C.** (1997). Family outlaws: rethinking the connections between feminism, lesbianism and the family. In: H. L. Nelson (ed.) (1997). *Feminism and Families* (pp. 131-150). New York: Routledge.
- Cannell, F.** (1990). Concepts of Parenthood: The Warnock Report, the Gillick Debate, and Modern Myths. *American Ethnologist* 17 (4): 667-686.
- Carsten, J.** (2001). Substantivism, Antisubstantivism, and Anti-antisubstantivism. In: S. Franklin and S. McKinnon (eds.) (2001). *Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies* (pp. 29-54). USA: Duke University Press Durham & London.
- Carsten, J.** (2004). *After Kinship*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carsten, J.** (2014). An Interview with Marilyn Strathern: Kinship and Career. *Theory, Culture and Society* 0 (0): 1-19.
- Casper, M. J.** (1994). At the Margins of Humanity: Fetal Positions in Science and Medicine. *Science, Technology and Human Values* 19 (3): 307-323.
- Casper, M. J.** and **B. A. Koenig** (1996). Reconfiguring Nature and Culture: Intersection of Medical Anthropology and Technoscience Studies. *Medical Anthropology Quarterly* 10 (4): 523-536.
- Castells, M.** (2003). *Moć identiteta. Informacijsko doba. Svezak 2*. Zagreb: Golden marketing.
- Chafetz, J. S.** (1984). *Sex and Advantage: A Comparative, Macro-Structural Theory of Sex Stratification*. New York. Rowman and Allanheld.
- Chafetz, J. S.** and **J. Hagan** (1996). The Gender Division of Labor and Family Change in Industrial Societies: A Theoretical Accounting. *Journal of Comparative Family Studies* 27 (2): 187-219.
- Chambers, G., V. P. Hoang, E. E. A. Sullivan, M. G. Chapman, O. Ishihara, F. Zegers-Hochschild, K. G. Nygren and G. D. Adamson** (2014). The impact of consumer affordability on access to assisted reproductive technologies and embryo transfer practices: an international analysis. *Fertility and Sterility* 101 (1): 191-121.
- Clarke, A. E.** (1998). *Disciplining Reproduction: Modernity, American Life Science, and the 'Problems of Sex'*. California: University of California Press.

- Clarke, A. E., J. K. Shim, L. Mamo, J. R. Fosket and J. R. Fishman** (2003). Biomedicalization: Technoscientific Transformations of Health, Illness, and U.S. Biomedicine. *American Sociological Review* 68 (2):161-194.
- Clarke, M.** (2007). Children of the Revolution: ‘ali Khamenei’s ‘Liberal’ Views on in vitro Fertilization. *British Journal of Middle Eastern Studies* 34 (3): 287-303.
- Clarke, M.** (2009). Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Shariah in Lebanon. New York: Berghahn Books.
- Cogswell, B. E. and M. B. Sussman** (1972). Changing Family and Marriage Forms: Complications for Human Service Systems. *The Family Coordinator* 21 (4): 505-516.
- Cohen, C. B.** (1996). Give Me Children or I Shall Die! New Reproductive Technologies and Harm to Children. *The Hastings Center Report* 26 (2): 19-27.
- Cohen, C. B.** (1999). Selling Bits and Pieces of Humans to Make Babies: *The Gift of the Magi* Revisited. *Journal of Medicine and Philosophy* 24 (3): 288-306.
- Cohen, G. I.** (2011). Policy and Politics: Prohibiting Anonymous Sperm Donation and the Child Welfare. *The Hastings Center Report* 41 (5): 13-14.
- Cohen, J.** (2002). Grade A: The Market for a Yale woman’s eggs. *The Atlantic Monthly* 290 (5): 74-78.
- Colen, S.** (1995). „Like a Mother to Them“: Stratified Reproduction and West Indian Childcare Workers and Employers in New York. In: F. D. Ginsburg and R. Rapp (eds.) (1995). *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction* (pp. 78-102). Berkeley: University of California Press.
- Collins, R., J. S. Chafetz, R. L. Blumberg, S. Coltrane and J. Turner** (1993). Toward an Integrated Theory of Gender Stratification. *Sociological Perspectives* 36 (3): 185-216.
- Condon, W. S. and L. W. Sander** (1974). Neonate Movement Is Synchronized with Adult Speech: Interactional Participation and Language Acquisition. *Science* 183 (4120): 99-101.
- Constable, N.** (2009). The Commodification of Intimacy: Marriage, Sex, and Reproductive Labor. *Annual Review of Anthropology* 38: 49-64.
- Controversy over Posthumous Conception of Children (2000). *Reproductive Health Matters* 8 (15): 173-174.
- Corea, G.** (1992). The Mother Machine. In: K. D. Alpern (ed.) (1992). *The Ethics of Reproductive Technology* (pp. 220-231). New York: Oxford University Press.
- Corea, G.** (2005a). The Subversive Sperm: A False strain of Blood. In: R. T. Hull (ed.) (2005). *Ethical Issues in the New Reproductive Technologies*, Second edition (pp. 63-76). New York: Prometheus Books.
- Corea, G.** (2005b). The Artificial Womb: An Escape from “The Dark and Dangerous Place”: Chapter Twelve of The Mother Machine. In: R. T. Hull (ed.) (2005). *Ethical Issues in the New Reproductive Technologies*, Second edition (pp. 323-332). New York: Prometheus Books.
- Corrêa, S.** (1997). From Reproductive Health to Sexual Rights: Achievements and Future Challenges. *Reproductive Health Matters* 5 (10): 107-116.

- Corrigan, E. S., E. Mumford and M. G. R. Hull** (1996). Posthumous Storage And Use Of Sperm And Embryos: Survey Of Opinion Of Treatment Centres. *British Medical Journal* 313 (7048): 24.
- Cotter, N.** (2009). Experiences from a Constitutional State: Ireland's Problematic Embryo. In: L. Culley, N. Hudson and F. van Rooij (eds.) (2009). *Marginalized Reproduction: Ethnicity, Infertility and Reproductive Technologies* (pp. 165-180). London: Earthscan.
- Count, E. W.** (1958). The Biological Basis of Human Sociality. *American Anthropologist* 60 (6): 1049-1085.
- Craft, I.** (1997). An "Inconvenience Allowance" Would Solve the Egg Shortage. *British Medical Journal* 314 (7091): 1400-1401.
- Crowe, C.** (1985). 'Women Want It': In-Vitro Fertilization and Women's Motivations for Participation. *Women's Studies International Forum* 8 (6): 547-552.
- Culley, L.** (2009). Dominant Narratives and Excluded Voices: Research on Ethnic Differences in Access to Assisted Conception in More Developed Societies. In: L. Culley, N. Hudson and F. van Rooij (eds.) (2009). *Marginalized Reproduction: Ethnicity, Infertility and Reproductive Technologies* (pp. 17-33). London: Earthscan.
- Culley, L., N. Hudson, F. Rapport, E. Blyth, W. Norton and A. A. Pacey** (2011). Crossing borders for fertility treatment: motivations, destinations and outcomes of UK fertility travellers. *Human Reproduction* 0 (0): 1-9.
- Culp, R. E.** (1974). The Use of the Mother's Voice to Control Infant Attending Behavior. *Monographs of the Society for Research in Child Development* 39 (5/6): 42-51.
- Curtis, K. F.** (1995). Hannah Arendt, Feminist Theorizing, and the Debate over New Reproductive Technologies. *Polity* 28 (2): 159-187.
- Curtona, C. E. and B. R. Troutman** (1986). Social Support, Infant Temperament, and Parenting Self-Efficacy: A Mediation Model of Postpartum Depression. *Child Development* 57 (6): 1507-1518.
- Daly, M. and M. Wilson** (1978/1983). *Sex, Evolution and Behaviour*. Boston: PWS Publisher.
- Daly, M. and M. Wilson** (1980). Discriminative Parental Solicitude: A Biological Perspective. *Journal of Marriage and the Family* 42 (2): 277-288.
- Daniels, C. R. and E. Heidt-Forsythe** (2012). Gendered Eugenics and the Problematic of Free Market Reproductive Technologies: Sperm and Egg Donation in the United States. *Signs* 37 (3): 719-747.
- Daniels, K. R.** (2000). To Give or Sell Human Gametes: The Interplay between Pragmatics, Policy and Ethics. *Journal of Medical Ethics* 26 (3): 206-211.
- DasGupta, S. and S. Das Dasgupta** (2010). Motherhood jeopardized: reproductive technologies in Indian communities. In: W. Chavkin and J. Maher (eds.) (2010). *Globalization of Motherhood: Deconstructions and reconstructions of biology and care* (131-153). New York: Routledge.

- Davies, K.** and **W. L. Warner** (1937). Structural Analysis of Kinship. *American Anthropologist* 39 (2): 291-313.
- Davies, P.** (2010). *Myth, Matriarchy and Modernity: Johann Jakob Bachofen in German Culture 1860-1945*. Gottingen: Walter de Gruyter GmbH & Co.
- Davis, D. S.** (2010). *Genetic Dilemmas: Reproductive Technology, Parental Choices and Children's Futures*. New York: Oxford University Press.
- Davis-Floyd, R. E.** (1994). The Technocratic Body: American Childbirth as Cultural Expression. *Social Science and Medicine* 38 (8): 1125-1140.
- Davis-Floyd, R. E.** and **C. F. Sargent** (1997). Introduction: The Anthropology of Birth. In: R. E. Davis-Floyd and C. F. Sargent (eds.) (1997). *Childbirth and Authoritative Knowledge: Cross-cultural perspectives* (pp. 1-51). Berkeley: University of California Press.
- Dawson, K.** and **P. Singer** (1990). Should Fertile People Have Access To In Vitro Fertilisation? *British Medical Journal* 300 (6718): 167-170.
- Day, M.** (2007). Number of Sperm Donors Rises in UK despite Removal of Anonymity. *British Medical Journal* 334 (7601): 971.
- De Beauvoir, S.** (1949/1953). *The Second Sex*. London: Jonathan Cape.
- de Gama, K.** (1993). A Brave New World? Rights Discourse and the Politics of Reproductive Autonomy. *Journal of Law and Society* 20 (1): 114-130.
- DeCasper, A. J.** and **W. P. Fifer** (1980). Of Human Bonding: Newborns Prefer their Mothers' Voices. *Science* 208 (4448): 1174-1176.
- DeGrazia, D.** (2012). *Creation Ethics: Reproduction, Genetics, and Quality of Life*. New York: Oxford University Press.
- Delaney, C.** (1986). The Meaning of Paternity and the Virgin Birth Debate. *Man* 21 (3): 494-513.
- den Hartogh, G.** (2009). The Slippery Slope Argument. In: H. Kuhse and P. Singer (eds.) (2009). *A Companion to Bioethics*, Second edition (pp. 321-331). United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd.
- Deutsch, F. M.** (2007). Undoing gender. *Gender and Society* 21 (1): 106-127.
- DeVault, M. L.** (1999). Comfort and Struggle: Emotion Work in Family Life. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 561: 52-63.
- Dickenson, D. L.** (1997a). *Property, Women and Politics: Subjects or Objects?* New Brunswick: Rutgers University Press.
- Dickenson, D. L.** (1997b). Procuring Gametes for Research and Therapy: The Argument for Unisex Altruism: A Response to Donald Evans. *Journal of Medical Ethics* 23 (2): 93-95.
- Dickenson, D. L.** (2001). Property and Women's Alienation from their Own Reproductive Labour. *Bioethics* 15 (3): 205-217.
- Dickenson, D. L.** (2013). The Commercialization of Human Eggs in Mitochondrial Replacement Research. *The New Bioethics* 19 (1): 18-29.

- Dillon, M.** (1993). Argumentative Complexity of Abortion Discourse. *The Public Opinion Quarterly* 57 (3): 305-314.
- Dixon, R. M. W.** (1968). Virgin Birth. *Man* 3 (4): 653-654.
- Donaldson, Z. R. and L. J. Young** (2008). Oxytocin, Vasopressin, and the Neurogenetics of Sociality. *Science* 322 (5903): 900-904.
- Donchin, A.** (1986). The Future of Mothering: Reproductive Technology and Feminist Theory. *Hypatia* 1 (2): 121-138.
- Donchin, A.** (1989). Review: The Growing Feminist Debate over the New Reproductive Technologies. *Hypatia* 4 (3): 136-149.
- Donchin, A.** (2004). Converging Concerns: Feminist Bioethics, Development Theory, and Human Rights. *Signs* 29 (2): 299-324.
- Donchin, A.** (2009). Toward a Gender-Sensitive Assisted Reproduction Policy. *Bioethics* 23 (1): 28-38.
- Douglas, G.** (1994). The Intention to Be a Parent and the Making of Mothers. *The Modern Law Review* 57 (4): 636-641.
- Drezgić, R.** (2008). Od planiranja porodice do populacione politike - promene vladajuće paradigme u srpskoj demografiji krajem 20. veka. *Filozofija i društvo* 19 (3): 181-215.
- Drezgić, R.** (2010). „Bela kuga“ među „Srbima“: o naciji, rodu i rađanju na prelazu vekova. Beograd: Albatros plus, Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Dunne, G. A.** (2000). Opting into Motherhood: Lesbians Blurring the Boundaries and Transforming the Meaning of Parenthood and Kinship. *Gender and Society* 14 (1): 11-35.
- Dyer, C.** (2011). Payment to egg donors is to be tripled to remedy shortage. *British Medical Journal* 343 (7829): 867.
- Edwards, J. N.** (1991). New Conceptions: Biosocial Innovations and the Family. *Journal of Marriage and Family* 53 (2): 349-360.
- Edwards, J. N.** (1993/2005). Explicit connections: ethnographic enquiry in northwest England In: J. Edwards, S. Franklin, E. Hirsch, F. Price and M. Strathern (eds.) (1993/2005). *Technology of Procreation: Kinship in the age of assisted conception*, Second edition (pp. 129-166). London: Routledge.
- Edwards, R. G.** (1974). Fertilisation in Human eggs in vitro: Morals, Ethics, and the Law. *Quarterly Review of Biology* 49 (1): 3-26.
- Edwards, R. G.** (1985). Review Lecture: Current Status of Human Conception in vitro. *Proceedings of the Royal Society of London. Series B. Biological Sciences* 223 (1233): 417-448.
- Ehrenreich, B. and D. English** (1973). *Complaints and Disorders: The Sexual Politics of Sickness*. Tacoma, WA: Lunaria Press.
- Eibl-Eibesfeldt, I.** (1970). *Ethology: The Biology of Behavior*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Eibl-Eibesfeldt, I.** (1989/2009). *Human Ethology*. New Brunswick and London: Aldine Transaction.

- Engels, F.** (1884/2004). *The Origin of the Family, Private Property and the State*. Australia: Resistance Books.
- Epstein, R. A.** (1995). Surrogacy: The Case for Full Contractual Enforcement. *Virginia Law Review* 81 (2305): 2304-2341.
- Evans-Pritchard, E. E.** (1929). The Study of Kinship in Primitive Societies. *Man* 29: 190-194.
- Evans-Pritchard, E. E.** (1940). *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E.** (1951). *Social anthropology*. London: Cohen & West LTD.
- Feldman, R.** (2007). Parent-Infant Synchrony: Biological Foundations and Developmental Outcomes. *Current Directions in Psychological Science* 16 (6): 340-345.
- Feldman, R., A. Weller, O. Zagoory-Sharon and A. Levine** (2007). Evidence for a Neuroendocrinological Foundation of Human Affiliation: Plasma Oxytocin Levels across Pregnancy and the Postpartum Period Predict Mother-Infant Bonding. *Psychological Science* 18 (11): 965-970.
- Ferguson, J. N., J. M. Aldag, T. R. Insel and L. J. Young** (2001). Oxytocin in the Medial Amygdala is Essential for Social Recognition in the Mouse. *The Journal of Neuroscience* 21 (20): 8278-8285.
- Ferraretti, A. P., V. Goossens, J. de Mouzon, S. Bhattacharya, J. A. Castilla, V. Korsak, M. Kupka, K. G. Nygren, A. Nyboe Andersen**, the European IVF-monitoring (EIM), and Consortium, for the European Society of Human Reproduction and Embryology (ESHRE) (2012). Assisted reproductive technology in Europe, 2008: results generated from European registers by ESHRE. *Human Reproduction* 27 (9): 2571-2584.
- Ferraretti, A. P., V. Goossens, M. Kupka, S. Bhattacharya, J. de Mouzon, J. A. Castilla, K. Erb, V. Korsak, A. N. Andersen**, The European IVF-monitoring (EIM), and Consortium, for the European Society of Human Reproduction and Embryology (ESHRE) (2013). Assisted reproductive technology in Europe, 2009: results generated from European registers by ESHRE. *Human Reproduction* 28 (9): 2318-2331.
- Fielding, D., S. Handley, L. Duqueno, S. Weaver and S. Lui** (1998). Motivation, Attitudes and Experience of Donation: A Follow-up of Women Donating Eggs in Assisted Conception Treatment. *Journal of Community and Applied Social Psychology* 8: 273-287.
- Fine, M. A.** (1993). Current Approaches to Understanding Family Diversity: An Overview of the Special Issue. *Family Relations* 42 (3): 235-237.
- Fineschi, V., M. Neri and E. Turillazzi** (2005). The New Italian Law on Assisted Reproduction Technology (Law 40/2004). *Journal of Medical Ethics* 31 (9): 536-539.
- Finkler, K.** (2000). *Experiencing the New Genetics: Family and Kinship on the Medical Frontier*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Finkler, K.** (2001). The Kin in the Gene: The Medicalization of Family and Kinship in American Society. *Current Anthropology* 42 (2): 235-263.

- Firestone, S.** (1970). *The Dialectic of Sex: The Case for Feminist Revolution*. New York: Bantam Book.
- Fishel, S.** and **P. Jackson** (1989). Follicular stimulation for high tech pregnancies: are we playing it safe? *British Medical Journal* 299: 309-311.
- Fluehr-Lobban, C.** (1979). A Marxist Reappraisal of the Matriarchate. *Current Anthropology* 20 (2): 341-348.
- Fogg-Davis, H.** (2001). Navigating Race in the Market for Human Gametes. *The Hastings Center Report* 31 (5): 13-21.
- Fortes, M.** (1957). Malinowski and the Study of Kinship. In: R. Firth (ed.) (1957). *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski* (pp. 157-188). London: Routledge and Kegan Paul.
- Fortes, M.** (1969/2004). *Kinship and the Social Order. The Legacy of Lewis Henry Morgan*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Foster, G. M.** (1976). Medical Anthropology and International Health Planning. *Medical Anthropology Newsletter* 7 (3): 12-18.
- Foucault, M.** (1966/2002). *The Order of Things: An archeology of the human science*. London: Routledge Classics.
- Foucault, M.** (1972/1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. (Edited by C. Gordon). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M.** (1976/1978). *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction*. New York: Pantheon Books.
- Fox, R.** (1960). Therapeutic Rituals and Social Structure in Cochiti Pueblo. *Human Relations* 13 (4): 291-303.
- Fox, R.** (1967). *Kinship and Marriage: An Anthropological Perspective*. United Kingdom: Cambridge University Press.
- Fox, R.** (1988). In the Matter of "Baby M": Report from the Gruter Institute for Law and Behavioral Research. *Politics and the Life Sciences* 7 (1): 77-85.
- Fox, R.** (1992). Comment on Virgin Births and Sterile Debates: Anthropology and the New Reproductive Technologies. *Current Anthropology* 33 (3): 303-304.
- Fox, R.** (1993). *Reproduction and Succession: Studies in Anthropology, Law, and Society*. New Jersey: Transaction Publishers.
- Fox, R.** and **J. P. Swazey** (1974/1978). *The Courage to Fail: A Social View of Organ Transplants and Dialysis*. New Brunswick: Transaction Publisher.
- Fox, R.** and **J. P. Swazey** (1992). *Spare Parts: Organ Replacement in American Society*. New York: Oxford University Press.
- Fox, R.** and **U. Fleising** (1976). Human Ethology. *Annual Review of Anthropology* 5: 265-288.
- Franklin, S.** (1993/2005). Making representations: The Parliamentary Debate on the Human Fertilisation and Embryology Act. In: J. Edwards, S. Franklin, E. Hirsch, F. Price and M.

- Strathern (eds.) (1993/2005). *Technology of Procreation: Kinship in the age of assisted conception*, Second edition (pp. 129-166). London: Routledge.
- Franklin, S.** (1995a). Postmodern Procreation: A Cultural Account of Assisted Reproduction. In: F. D. Ginsburg and R. Rapp (eds.) (1995). *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction* (pp. 323-345). Berkeley: University of California Press.
- Franklin, S.** (1995b). Science as Culture, Cultures of Science. *Annual Review of Anthropology* 24: 163-184.
- Franklin, S.** (1996/2002). Conception. In: A. Barnard and J. Spencer (eds.) (1996/2002). *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology* (pp. 126-128). New York: Routledge.
- Franklin, S.** (1997). *Embodied Progress: A cultural account of assisted conception*. London: Routledge.
- Franklin, S.** (1998). Making Miracles: Scientific Progress and the Facts of Life. In: S. Franklin and H. Ragoné (eds.) (1998). *Reproducing reproduction: Kinship, power, and technological innovation* (pp. 102-117). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Franklin, S.** (2003). Re-thinking nature-culture: Anthropology and the new genetics. *Anthropological Theory* 3 (1): 65-85.
- Franklin, S.** (2013). *Biological Relatives: IVF, Stem Cells, and the future of Kinship*. Durham: Duke University Press.
- Franklin, S.** (2014). Analogic Return: The Reproductive Life of Conceptuality. *Theory, Culture and Society* 0 (0): 1-19.
- Franklin, S.** and **H. Ragoné** (1998). Introduction. In: S. Franklin and H. Ragoné (eds.) (1998). *Reproducing reproduction: Kinship, power, and technological innovation* (pp. 1-14). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Franklin, S.** and **M. McNeil** (1988). Review: Reproductive Futures: Recent Literature and Current Feminist Debates on Reproductive Technologies. *Feminist Studies* 14 (3): 545-560.
- Franklin, S.** and **S. McKinnon** (2001). Introduction: Relative Value: Reconfiguring Kinship Studies. In: S. Franklin and S. McKinnon (eds.) (2001). *Relative Value: Reconfiguring Kinship Studies* (pp. 1-28). USA: Duke University Press.
- Freedman, L. P.** and **S. L. Isaacs** (1993). Human Rights and Reproductive Choice. *Studies in Family Planning* 24 (1): 18-30.
- Freeman, D.** (1966). Social Anthropology and the Scientific Study of Human Behaviour. *Man* 1 (3): 330-342.
- Freeman, D.** (1973). Kinship, Attachment Behaviour and the Primary Bond. In: J. Goody (ed.) (1973). *The Character of Kinship* (pp. 109-120). London: Cambridge University Press.
- Frejka, T.** (1983). Induced Abortion and Fertility: A Quarter Century of Experience in Eastern Europe. *Population and Development Review* 9 (3): 494-520.
- Frejzer, Dž. Dž.** (1890/1992). *Zlatna grana: proučavanje magije i religije*. Beograd: BIGZ.

- Frishkopf, M.** (2003). Spiritual Kinship and Globalization. *Religious Studies and Theology* 22 (1): 1-25.
- Garrison, M.** (2000). Law Making for Baby Making: An Interpretive Approach to the Determination of Legal Parentage. *Harvard Law Review* 113 (4): 835-923.
- Geary, D. C.** (2008). Evolution of Fatherhood. In: C. A. Salmon and T. K. Shackelford (eds.) (2008). *Family Relationships: an Evolutionary Perspective* (pp. 115-144). New York: Oxford University Press.
- Geertz, C.** (1973). *Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.
- Geertz, H.** and **C. Geertz** (1975). *Kinship in Bali*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Gell, A.** (1988). Technology and Magic. *Anthropology Today* 4 (2): 6-9.
- Gellner, E.** (1957). Ideal Language and Kinship Structure. *Philosophy of Science* 24 (3): 235-242.
- Gellner, E.** (1960). The Concept of Kinship: With Special Reference to Mr. Needham's "Descent Systems and Ideal Language". *Philosophy of Science* 27 (2): 187-204.
- Gellner, E.** (1963). Nature and Society in Social Anthropology. *Philosophy of Science* 30 (3): 236-251.
- Georges, E.** (1997). Fetal Ultrasound Imaging and the Production of Authoritative Knowledge in Greece. In: R. E. Davis-Floyd and C. F. Sargent (eds.) (1997). *Childbirth and Authoritative Knowledge: Cross-Cultural Perspectives* (pp. 91-112). London: University of California Press.
- Georgoudi, S.** (1992). Creating a Myth of Matriarchy. In: P. S. Pantel (ed) (1992). *A History of Women in the West: From Ancient Goddesses to Christian Saints* (pp.449-463). Cambridge: Harvard University Press.
- Giddens, A.** (1991). *Modernity and self identity*. Stanford: Stanford University Press.
- Giddens, A.** (1992). *Transformation of Intimacy*. Cambridge: Polity Press.
- Gidens, E.** (1998). *Posledice modernosti*. Beograd: Filip Višnjić.
- Gillott, J.** (2001). Screening for Disability: A Eugenic Pursuit? *Journal of Medical Ethics* 27: ii21-ii23.
- Gimenez, M. E.** (1991). The Mode of Reproduction in Transition: A Marxist-Feminist Analysis of the Effects of Reproductive Technologies. *Gender and Society* 5 (3): 334-350.
- Ginsburg, F. D.** (1987). Procreation Stories: Reproduction, Nurturance, and Procreation in Life Narratives of Abortion. *American Ethnologist* 14 (4): 623-636.
- Ginsburg, F. D.** and **R. Rapp** (1991). The Politics of Reproduction. *Annual Review of Anthropology* 20: 311-343.
- Ginsburg, F. D.** and **R. Rapp** (1995). Introduction: Conceiving the New World Order. In: F. D. Ginsburg and R. Rapp (eds.) (1995). *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction* (pp. 1-17). Berkeley: University of California Press.

- Godman, K. M., K. Sanders, M. Rosenberg and P. Burton** (2006). Potential sperm donors', recipients' and their partners' opinions toward the release of identifying information in Western Australia. *Human Reproduction* 21 (11): 3022-3026.
- Goldberg, S.** (1983). Parent-Infant Bonding: Another Look. *Child Development* 54 (6): 1355-1382.
- Goodenough, W. H.** (1956). Componential Analysis and the Study of Meaning. *Language* 32 (1): 195-216.
- Goodman, M. F.** (1984). Surrogate Mothers and Parental Right. *The Hastings Center Report* 14 (3): 42-44.
- Goody, F.** (1982). *Parenthood and Social Reproduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gorovitz, S.** (1992). Progeny, Progress, and Primrose Paths. In: K. D. Alpern (ed.) (1992). *The Ethics of Reproductive Technology* (pp. 117-128). New York: Oxford University Press.
- Goslinga-Roy, G. M.** (2000). Body Boundaries, Fiction of the Female Self : An Ethnographic Perspective on Power, Feminism, and the Reproductive Technology. *Feminist Studies* 26 (1): 113-140.
- Gottlieb, B.** (1993). *The family in the Western world from the Black Death to the industrial age*. New York: Oxford University Press.
- Gottlieb, C., O. Lalos and F. Lindblad** (2000). Disclosure of donor insemination to the child: the impact of Swedish legislation on couples' attitudes. *Human Reproduction* 15 (9): 2052-2056.
- Gould, H. A.** (1967). The Implications of Technological Change for Folk and Scientific Medicine. *American Anthropologist* 59 (3): 507-516.
- Greer, G.** (1999). *The Whole Woman*. Great Britain: Knopf Doubleday.
- Greil, A. L.** (2002). Infertile Bodies: Medicalization, Metaphor, and Agency. In: M. C. Inhorn and F. van Balen (eds.) (2002). *Infertility around the Globe: New thinking on childlessness, gender, and reproductive technologies* (pp. 101-118). Berkeley: University of California Press.
- Greisman, H.** (1981). Matriarchate as Utopia, Myth, and Social Theory. *Sociology* 15: 321-336.
- Gudeman, S.** (1971). The Compadrazgo as a Reflection of the Natural and Spiritual Person. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1971: 45-71.
- Gunaratnam, Y.** (2009). What Difference Does Our Difference Make in Researching Infertility? In: L. Culley, N. Hudson and F. van Rooij (eds.) (2009). *Marginalized Reproduction: Ethnicity, Infertility and Reproductive Technologies* (pp. 80-93). London: Earthscan.
- Gupta, J. A.** (2006). Some Reflections and Concerns in Relation to the Globalization of Reproductive Technologies. *European Journal of Women's Studies* 13 (1): 23-38.

- Gutmann, A.** (1993). The Challenge of Multiculturalism in Political Ethics. *Philosophy & Public Affairs* 22 (3): 171-206.
- Hadfield, G. K.** (1998). Review: Questioning Commodification. Contested Commodities: The Trouble With Trade in Sex, Children, Body Parts, and Other Things by Margaret Jane Radin. *The University of Toronto Law Journal* 48 (1): 151-153.
- Haggerty, K. D.** and **R. V. Ericson** (2000). The surveillant assemblage. *The British Journal of Sociology* 51 (4): 605-622.
- Hall, M.** (1985). Rights and the Problem of Surrogate Parenting. *The Philosophical Quarterly* 35 (141): 414-424.
- Hamilton, M.** and **A. Pacey** (2008). Sperm Donation in the UK. *British Medical Journal* 337 (7679): 1124-1125.
- Handel, G.** (1977). The Family Revisited: Again. *The Journal of Interdisciplinary History* 7 (4): 747-749.
- Handwerker, L.** (2002). The Politics of Making Modern Babies in China: Reproductive Technologies and the 'New' Eugenics. In: M. C. Inhorn and F. van Balen (eds.) (2002). *Infertility around the Globe: New thinking on childlessness, gender, and reproductive technologies* (pp. 298-314). Berkeley: University of California Press.
- Handwerker, L.** (2003). New Genetic Technologies and Their Impact on Women: A Feminist Perspective. *Gender and Society* 11 (1): 114-124.
- Hansen, E. W.** (1966). The Development of Maternal and Infant Behavior in the Rhesus Monkey. *Behaviour* 27 (1/2): 107-149.
- Hanson, F. A.** (2001). Donor Insemination: Eugenic and Feminist Implications. *Medical Anthropology Quarterly* 15 (3): 287-311.
- Haraway, D.** (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies* 14 (3): 575-599.
- Haraway, D. J.** (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Harkness, S.** (1987). The Cultural Mediation of Postpartum Depression. *Medical Anthropology Quarterly* 1 (2): 194-209.
- Harlow, H. F.** and **R. R. Zimmermann** (1959). Affectional Responses in the Infant Monkey. *Science* 130 (3373): 421-432.
- Harlow, H. F., M. K. Harlow, R. O. Dodsworth** and **G. L. Arling** (1966). Maternal Behavior of Rhesus Monkeys Deprived of Mothering and Peer Associations in Infancy. *Proceedings of the American Philosophical Society* 110 (1): 58-66.
- Harlow, H. F., R. O. Dodsworth** and **M. K. Harlow** (1965). Total Social Isolation in Monkeys. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America* 54 (1): 90-97.
- Harrington, J., G. Becker** and **R. Nachtigall** (2008). Nonreproductive Technologies: Remediating Kin Structure with Donor Gametes. *Science, Technology & Human Values* 33 (3): 393-418.

- Harris, J.** (1983). In Vitro Fertilization: The Ethical Issues (I). *The Philosophical Quarterly* 33 (132): 217-237.
- Harris, J.** (1998/2004). Right and Reproductive Choice. In: J. Harris and S. Holm (eds) (1998/2004). *The Future of Human Reproduction: Ethics, Choice, and Regulation* (pp.5-37). Oxford: Clarendon Press.
- Harris, J.** (1999). Doctors' Orders, Rationality and the Good Life: Commentary on Savulescu. *Journal of Medical Ethics* 25 (2): 127-129.
- Harris, J.** (2000). Is There a Coherent Social Conception of Disability? *Journal of Medical Ethics* 26 (2): 95-100.
- Harris, J.** (2001). One Principle and Three Fallacies of Disability Studies. *Journal of Medical Ethics* 27 (6): 383-387.
- Harris, J.** (2003). Assisted Reproductive Technological Blunders (ARTBs). *Journal of Medical Ethics* 29 (4): 205-206.
- Harris, J.** (2007). *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. New Jersey: Princeton University Press.
- Harris, J.** (2013). Moral Progress and Moral Enhancement. *Bioethics* 27 (5): 285-290.
- Harris, M.** (1968/2001). *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*. California: Altamira Press.
- Harris, M.** (1976). History and Significance of the Emic/Etic Distinction. *Annual Review of Anthropology* 5: 329-350.
- Harris, M.** (1979/2001). *Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture*. Updated edition. Walnut Creek: AltaMira Press.
- Hartland, E. S.** (1894/2012). *Legend of Perseus: A Study of Tradition in Story, Custom and Belief*. New York: Jason Colavito.
- Hartmann, B.** (1995). *Reproductive Rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control*. Boston: South End Press.
- Hartmann, B.** and **H. Rodriguez-Trias** (1995). *Reproductive rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control*. Boston: South End Press.
- Hartouni, V.** (1997). *Cultural Conceptions: On Reproductive Technologies and the Remaking of Life*. London: University of Minnesota Press.
- Harvey, J. H.** and **B. G. Pauwels** (1999). Recent Developments in Close-Relationships Theory. *Current Directions in Psychological Science* 8 (3): 93-95.
- Harvey, T. K.** (1998). Buy Baby: The European Union and Regulation of Human Reproduction. *Oxford Journal of Legal Studies* 18 (2): 207-233.
- Hayden, C. P.** (1995). Gender, Genetics, and Generation: Reformulating Biology in Lesbian Kinship. *Cultural Anthropology* 10 (1): 41-63.
- Haynes, J.** (2005). The practice of donor insemination amongst some lesbian women. In: J. Haynes and J. Miller (eds.) (2005). *Psychological aspects of infertility and reproductive technology* (pp. 108-124). New York: Brunner-Routledge.

- Haynes, J. and J. Miller** (2005). Introduction. In: J. Haynes and J. Miller (eds.) (2005). *Psychological aspects of infertility and reproductive technology* (pp. 1-8). New York: Brunner-Routledge.
- Hedge, R. S.** (1999). Sons and M(others): Framing the Maternal Body and the Politics of Reproduction in a South Indian Context. *Women's Studies in Communication* 22 (1): 25-44.
- Herbert, M., W. Sluckin and A. Sluckin** (1982). Mother-to-Infant-"Bonding". *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 23 (3): 205-221.
- Hershberger, P., S. C. Klock and R. B. Barnes** (2007). Disclosure Decisions among Pregnant Women who Received Donor Oocytes: A Phenomenological Study. *Fertility and Sterility* 87 (2): 288-296.
- Herzig, R.** (2015). New rules on reproductive medicine. *Healthcare and Life Sciences - Austria*: 1-2.
- Hirschfeld, L. A.** (1986). Kinship and Cognition: Genealogy and the Meaning of Kinship Terms. *Current Anthropology* 27 (3): 217-242.
- Hochschild, A. R.** (1983/2012). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Holland, S.** (2001). Contested Commodities at Both Ends of Life: Buying and Selling Gametes, Embryos, and Body Tissues. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 11 (3): 263-284.
- Holly, L.** (1996). *Anthropological Perspectives on Kinship*. London: Pluto Press.
- Holstein, J. A. and J. F. Gubrium** (1995). Privatization and the Construction of Domestic Life. *Journal of Marriage and the Family* 57 (4): 894-908.
- Hopkins, L., R. Labonte, V. Runnels and C. Packer** (2010). Medical tourism today: What is the state of existing knowledge? *Journal of Public Health Policy* 31 (2): 185-198.
- Howell, S.** (2006). *The Kinning of Foreigners: Transnational Adoption in a Global Perspective*. New York: Berghahn.
- Hubbard, R.** (1985). Prenatal Diagnosis and Eugenic Ideology. *Women's Studies International Forum* 8 (6): 567-576.
- Hughes, E. G.** (1997). The effectiveness of ovulation induction and intrauterine insemination in the treatment of persistent infertility: a meta-analysis. *Human Reproduction* 12 (9): 1865-1872.
- Hull, M.** (1985). Rights and the Problem of Surrogate Parenting. *The Philosophical Quarterly* 35 (141): 414-424.
- Ikemoto, L. I.** (2009). Eggs as Capital: Human Egg Procurement in the Fertility Industry and the Stem Cell Research Enterprise. *Signs* 34 (4): 763-781.
- Inhorn, M. C.** (1996). *Infertility and Patriarchy: The cultural politics of gender and family life in Egypt*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Inhorn, M. C.** (2002). The 'Local' Confronts the 'Global': Infertile Bodies and New Reproductive Technology in Egypt. In: M. C. Inhorn and F. van Balen (eds.) (2002).

- Infertility around the Globe: New thinking on childlessness, gender, and reproductive technologies* (pp. 263-282). Berkeley: University of California Press.
- Inhorn, M. C.** (2004). Middle Eastern Masculinities in the Age of New Reproductive Technologies: Male Infertility and Stigma in Egypt and Lebanon. *Medical Anthropology Quarterly* 18 (2): 162-182.
- Inhorn, M. C.** (2006). "He Won't Be My Son": Middle Eastern Muslim Men's Discourses of Adoption and Gamete Donation. *Medical Anthropology Quarterly* 20 (1): 94-120.
- Inhorn, M. C.** (2007). Reproductive Disruptions and Assisted Reproductive Technologies in the Muslim World. In: M. C. Inhorn (ed.) (2007). *Reproductive Disruption: Gender, Technology and Biopolitics in the New Millennium* (183-199). New York: Berghahn Books.
- Inhorn, M. C.** (2010). "Assisted" motherhood in global Dubai: reproductive tourists and their helpers. In: W. Chavkin and J. Maher (eds.) (2010). *Globalization of Motherhood: Deconstructions and reconstructions of biology and care* (180-201). New York: Routledge.
- Inhorn, M. C.** and **D. Birenbaum-Carmeli** (2008). Assisted Reproductive Technologies and Cultural Change. *Annual Review of Anthropology* 37: 177-196.
- Inhorn, M. C., R. Ceballo** and **R. Nachtigall** (2009). Marginalized, Invisible and Unwanted: American Minority Struggles with Infertility and Assisted Conception. In: L. Culley, N. Hudson and F. van Rooij (eds.) (2009). *Marginalized Reproduction: Ethnicity, Infertility and Reproductive Technologies* (pp. 181-198). London: Earthscan.
- International Federation of Fertility Societies (2013). IFFS Surveillance 2013.
- Isaksson, S., A. Skoog-Svanberg, G. Sydsjö, L. Linell** and **C. Lampic** (2016). It takes two to tango: information-sharing with offspring among heterosexual parents following identity-release sperm donation. *Human Reproduction* 31 (1): 125-132.
- Isaksson, S., G. Sydsjö, A. S. Svanberg** and **C. Lampic** (2012). Disclosure behaviour and intentions among 111 couples following treatment with oocytes or sperm from identity-release donors: follow-up at offspring age 1-4 years. *Human Reproduction* 27 (10): 2998-3007.
- Ivanović, Z.** (2008). O izučavanju srodstva u poslednjim decenijama XX veka. *Etnoantropološki problemi* 3 (2): 107-138.
- Jackson, E.** (2001). *Regulating Reproduction: Law, Technology and Autonomy*. Oxford: Hart Publishing.
- Jadva, V., T. Freeman, W. Kramer** and **S. Golombok** (2009). The experiences of adolescents and adults conceived by sperm donation: comparisons by age of disclosure and family type. *Human Reproduction* 24 (8): 1909-1919.
- Janes, C. R.** and **K. K. Corbett** (2009). Anthropology and Global Health. *Annual Review of Anthropology* 38: 167-183.
- Jarić, I.** (2014). Pozicioniranje iskustva materinstva unutar socijalne mreže porodičnih odnosa. *Sociologija* 56 (4): 458-473.

- Johnson, M. H.** (1997). The Culture of Unpaid and Voluntary Egg Donation Should Be Strengthened. *British Medical Journal* 314 (7091):1401-1402.
- Johnston, J.** (2006). Paying Egg Donors: Exploring the Arguments. *The Hastings Center Report* 36 (1): 28-31.
- Jolly, M.** (2010). Divided mothers: changing global inequalities of “nature” and “nurture”. In: W. Chavkin and J. Maher (eds.) (2010). *Globalization of Motherhood: Deconstructions and reconstructions of biology and care* (154-179). New York: Routledge.
- Jones, E.** (1925). Mother-right and the sexual ignorance of savages. *International Journal of Psychoanalysis* 6: 109-130.
- Kaberry, P.** (1957). Malinowski's Contribution to Field-work Methods and the Writing of Ethnography. In: R. Firth (ed.) (1957). *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski* (pp. 71-92). London: Routledge and Kegan Paul.
- Kahn, S. M.** (2002). Rabbis and Reproduction: The Uses of New Reproductive Technology among Ultra-orthodox Jews in Israel. In: M. C. Inhorn and F. van Balen (eds.) (2002). *Infertility around the Globe: New thinking on childlessness, gender, and reproductive technologies* (pp. 283-297). Berkeley: University of California Press.
- Kaplan, L. J. and C. M. Kaplan** (1992). Natural Reproduction and Reproduction-Aiding Technologies. In: K. D. Alpern (ed.) (1992). *The Ethics of Reproductive Technology* (pp. 15-31). New York: Oxford University Press.
- Karger, R. H.** (1979). Synchrony in Mother-Infant Interactions. *Child Development* 50 (3): 882-885.
- Kass, L. R.** (1971). What Price the Perfect Baby? *Science* 173 (3992): 103.
- Kass, L. R.** (1985). *Toward a More Natural Science: Biology and Human Affairs*. New York: The Free Press.
- Kass, L. R. and J. Q. Wilson** (1998). *The Ethics of Human Cloning*. Washington: The AEI Press.
- Kato, T.** (1978). Change and Continuity in the Minangkabau Matrilineal System. *Indonesia* 25: 1-16.
- Kaufert, P. A. and J. M. Kaufert** (1996). Anthropology and Technoscience Studies: Prospects for Synthesis and Ambiguity. *Medical Anthropology Quarterly* 10 (4): 686-690.
- Keane, N. P.** (1992). Legal Problems of Surrogate Motherhood. In: K. D. Alpern (ed.) (1992). *The Ethics of Reproductive Technology* (pp. 269-276). New York: Oxford University Press.
- King, M. B. and P. Pattison** (1991). Homosexuality and Parenthood. *British Medical Journal* 303 (6797): 295-297.
- Kirk, G.** (1997). Ecofeminism and Environmental Justice: Bridges across Gender, Race and Class. *Frontiers: A Journal of Women Studies* 18 (2): 2-20.
- Kirkman, M., K. Bourne, J. Fisher, L. Johnson and K. Hammarberg** (2014). Gamete donors' expectations and experiences of contact with their donor offspring. *Human Reproduction* 29 (4): 731-738.

- Kisilevsky, B. S., S. M. J. Hains, K. Lee, H. Xie, H. Huang, H. H. Ye, K. Zhang and Z. Wang** (2003). Effects of Experience on Fetal Voice Recognition. *Psychological Science* 14 (3): 220-224.
- Kitcher, P.** (1985). *Vaulting Ambition: Sociobiology and the Quest for Human Nature*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Klaus, M. H.** (1998). Mother and Infant: Early Emotional Ties. *Pediatrics* 102: 1244-1246.
- Klaus, M. H.** and **J. H. Kennell** (1976). *Maternal-Infant Bonding: The Impact of Early Separation or Loss on Family Development*. St. Louis: C. V. Mosby Company.
- Klaus, M. H.** and **J. H. Kennell** (1982). *Parent-infant bonding*. Second edition. St. Louis: C. V. Mosby Company.
- Kleinman, A. M.** (1992). Local worlds of suffering: An interpersonal focus for ethnographies of illness experience. *Qualitative Health Research* 2 (2): 127-134.
- Knight, C.** (2008). Early human Kinship Was Matrilineal. In: N. J. Allen, H. Callan, R. Dunbar and W. James (eds.) (2008). *Early Human Kinship: From Sex to Social Reproduction* (pp. 61-82). Oxford: Blackwell Publishing.
- Koch, L.** and **J. Morgall** (1987). Towards a Feminist Assessment of Reproductive Technology. *Acta Sociologica* 30 (2): 173-191.
- Kocourkova, J., B. Burcin and T. Kucera** (2014). Demographic relevancy of increased use of assisted reproduction in European countries. *Reproductive Health* 11 (1): 1-10.
- Konrad, M.** (1998). Ova Donation and Symbols of Substance: Some Variations on the Theme of Sex, Gender and the Partible Body. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 4 (4): 643-667.
- Konrad, M.** (2005). Gifts of life in absentia: regenerative fertility and the puzzle of the 'missing genetrix'. In: J. Haynes and J. Miller (eds.) (2005). *Psychological aspects of infertility and reproductive technology* (pp. 90-107). New York: Brunner-Routledge.
- Krawiec, K. D.** (2009). Sunny Samaritans and Egomaniacs: Price-Fixing in the Gamete Market. *Law and Contemporary Problems* 72 (3): 59-90.
- Kričković Pele, K.** (2014). *Vantelesna oplodnja: rodne i društvene kontroverze*. Novi Sad: Zavod za ravnopravnost polova i ACIMSI Centar za rodne studije Univerziteta u Novom Sadu.
- Krimmel, H. T.** (1983). The Case against Surrogate Parenting. *The Hastings Center Report* 13 (5): 35-39.
- Krimmel, H. T.** (1984). Surrogate Mothers and Parental Right. *The Hastings Center Report* 14 (3): 43-44.
- Krimmel, H. T.** (1992). Surrogate Mother Arrangements from the Perspective of the Child. In: K. D. Alpern (ed.) (1992). *The Ethics of Reproductive Technology* (pp. 57-70). New York: Oxford University Press.
- Kroeber, A. L.** (1917). *California Kinship Systems*. Berkeley: University of California Press.

- Kuhar, M.** (2009). Da li su bivše jugoslovenske države države Druge Demografske Tranzicije. U: A. Milić i S. Tomanović (ur.) (2009). *Porodice u Srbiji danas u komparativnoj perspektivi* (str. 43-62). Beograd: ISI FF i Čigoja Štampa.
- Kupka, M. S., A. P. Ferraretti, J. de Mouzon, K. Erb, T. D'Hooghe, J. A. Castilla, C. Calhaz-Jorge, C. De Geyter, V. Goossens** and The European IVF-monitoring (EIM) Consortium for the European Society of Human Reproduction and Embryology (2014). Assisted reproductive technology in Europe, 2010: results generated from European registers by ESHRE. *Human Reproduction* 29 (10): 2099-2113.
- Kupka, M. S., T. D'Hooghe, A. P. Ferraretti, J. de Mouzon, K. Erb, J. A. Castilla, C. Calhaz-Jorge, Ch. De Geyter** and **V. Goossens** (2016). Assisted reproductive technology in Europe, 2011: results generated from European registers by ESHRE. *Human Reproduction* 31 (2): 233-248.
- Kurtz, S. N.** (1991). Polysexualization: A New Approach to Oedipus in the Trobriands. *Ethos* 19 (1): 68-101.
- Kurtz, S. N.** (1993). A Trobriand Complex. *Ethos* 21 (1): 79-103.
- La Barre, W.** (1942). Folk Medicine and Folk Science. *The Journal of American Folklore* 55 (218): 197-203.
- Lalos, A., C. Gottlieb** and **O. Lalos** (2007). Legislated right for donor-insemination children to know their genetic origin: a study of parental thinking. *Human Reproduction* 22 (6): 1759-1768.
- Lam, C.** (2015). *New Reproductive Technologies and Disembodiment: Feminist and Material Resolution*. England: Ashgate Publishing.
- Landes, E. M.** and **R. A. Posner** (1978). The Economics of the Baby Shortage. *The Journal of Legal Studies* 7 (2): 323-348.
- Lang, A.** (1905). *The Secret of the Totem*. London: Longmans, Green and Co.
- Latour, B.** and **S. Woolgar** (1979/1986). *Laboratory Life: The Constriction of Scientific Facts*. Princeton: Princeton University Press.
- Leach, E. R.** (1945). Jinglypaw Kinship Terminology. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 75 (1/2): 59-72.
- Leach, E. R.** (1957). The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism. In: R. Firth (ed.) (1957). *Man and Culture: An Evaluation of the Work of Bronislaw Malinowski* (pp. 119-138). London: Routledge and Kegan Paul.
- Leach, E. R.** (1961/1971). *Pul Eliya: A Village in Ceylon: A Study of Land Tenure and Kinship*. New York: Cambridge University Press.
- Leach, E. R.** (1966). Virgin Birth. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 1966: 39-49.
- Leach, E. R.** (1968a). Virgin Birth. *Man* 3 (4): 655-656.
- Leach, E. R.** (1968b). Virgin Birth. *Man* 3 (1): 129.
- Leach, E. R.** (1970/1989). *Claude Levi-Strauss*. Chicago: University of Chicago Press.

- Lebner, A.** (2000). Genetic "Mysteries" and International Adoption: The Cultural Impact of Biomedical Technologies on the Adoptive Family Experience. *Family Relations* 49 (4): 371-377.
- Legge, J. S. and J. R. Alford** (1986). Can Government Regulate Fertility? An Assessment of Pronatalist Policy in Eastern Europe. *The Western Political Quarterly* 39 (4): 709-728.
- Lesthaeghe, R.** (2010). The Unfolding Story of the Second Demographic Transition. *Population and Development Review* 36 (2): 211-251.
- Levin, I. and J. Trost** (1992). Understanding the Concept of Family. *Family Relations* 41 (3): 348-351.
- Levine, A. D.** (2010). Self-Regulation, Compensation, and the Ethical Recruitment of Oocyte Donors. *The Hastings Center Report* 40 (2): 25-36.
- Levine, H. B.** (2003). Gestational Surrogacy: Nature and Culture in Kinship. *Ethnology* 42 (3): 173-185.
- Levine, N. E.** (2008). Alternative Kinship, Marriage, and Reproduction. *Annual Review of Anthropology* 37: 375-389.
- Levine, P. B. and D. Staiger** (2004). Abortion Policy and Fertility Outcomes: The Eastern European Experience. *Journal of Law and Economics* 47 (1): 223-243.
- Levi-Strauss, C.** (1949/1969). *Elementary structures of kinship*. Boston: Beacon Press.
- Levi-Strauss, C.** (1963). *Structural anthropology*. New York: Basic Books.
- Lewis, J. and F. Cannell** (1986). The Politics of Motherhood in the 1980s: Warnock, Gillick and Feminists. *Journal of Law and Society* 13 (3): 321-342.
- Lie, M.** (2002). Science as Father? Sex and Gender in the Age of Reproductive Technologies. *The European Journal of Women's Studies* 9 (4): 381-399.
- Liesen, L. T.** (1995). Feminism and the Politics of Reproductive Strategies. *Politics and the Life Sciences* 14 (2): 145-162.
- Lorenz, K. Z.** (1978/1981). *The Foundations of Ethology*. New York: Springer-Verlag.
- Lounsbury, F. G.** (1956). A Semantic Analysis of the Pawnee Kinship Usage. *Language* 32 (1): 158-194.
- Lounsbury, F. G.** (1965). Another View of the Trobriand Kinship Categories. *American Anthropologist* 67 (5/2): 142-185.
- Lowry, D. W.** (2004). Understanding Reproductive Technologies as a Surveillant Assemblage: Revisions of Power and Technoscience. *Sociological Perspectives* 47 (4): 357-370.
- Lyall, H., G. W. Gould and I. T. Cameron** (1998). Should sperm donors be paid? A survey of the attitudes of the general public. *Human Reproduction* 13 (3): 771-775.
- Mac Dougall, K., G. Becker, J. E. Scheib and R. D. Nachtigall** (2007). Strategies for disclosure: How parents approach telling their children that they were conceived with donor gametes. *Fertility and Sterility* 87 (3): 524-533.
- Mackenzie, C.** (1992). Abortion and embodiment. *Australian Journal of Philosophy* 70 (2): 136-155.

- MacKey, W.** (1983). A Preliminary Test for the Validation of the Adult Male-Child Bond as a Species-Characteristic Trait. *American Anthropologist* 85 (2): 391-402.
- Macklin, E. D.** (1980). Nontraditional Family Forms: A Decade of Research. *Journal of Marriage and Family* 42 (4): 905-922.
- Macnaghten, P. and J. Urry** (1998). *Contested Natures*. London: Sage Publication.
- Maestriperri, D.** (2001). Biological Bases of Maternal Attachment. *Current Directions in Psychological Science* 10 (3): 79-83.
- Maine, H. S.** (1861/1870). *Ancient law: its connection with the early history of society and its relation to modern ideas*. New York: Charles Scribner & Co.
- Makarius, R.** (1977). Ancient Society and Morgan's Kinship Theory 100 Years After. *Current Anthropology* 18 (4): 709-715.
- Malinowski, B.** (1913). *The Family among the Australian Aborigines*. London: University of London Press.
- Malinowski, B.** (1916). Baloma: The Spirits of the Dead in the Trobriand Islands. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 46: 353-430.
- Malinowski, B.** (1927/1937). *Sex and Repression in Savage Society*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Malinowski, B.** (1929). *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia: an ethnographic account of courtship, marriage and family life among the natives of the Trobriand Islands, British New Guinea*. New York: Eugenics Publishing Company.
- Malinowski, B.** (1930). Kinship. *Man* 30: 19-29.
- Malinowski, B.** (1932). Pigs, Papuans, and Police Court Perspective. *Man* 32: 33-38.
- Malinowski, B.** (1937/2009). 'Foreword' to M. F. Ashley-Montagu's *Coming Into Being Among the Australian Aborigines: A Study of the Procreative Beliefs of the Native Tribes of Australia*, Second edition (pp. xiii-xxviii). London: Routledge & Kegan Paul.
- Malinowski, B.** (1948). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Malinowski, B.** (1962). *Sex, Culture and Myth*. New York: Harcourt, Brace and World, Inc.
- Malpani, A., A. Malpani and D. Modi** (2002). Preimplantation sex selection for family balancing in India. *Human Reproduction* 17 (1): 11-22.
- Marcus, G. E. and M. M. J. Fischer** (1986/1999). *Anthropology as Cultural Critique: An Experimental Moment in the Human Sciences*. Second edition. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Marini, M. M.** (1990). Sex and Gender: What do We Know? *Sociological Forum* 5 (1): 95-120.
- Markens, S.** (2007). *Surrogate motherhood and the Politics of Reproduction*. California: California University Press.
- Martin, E.** (1992). The End of the Body? *American Ethnologist* 19 (1): 121-140.
- Martin, L. J.** (2010). Anticipating Infertility: Egg Freezing, Genetic Preservation, and Risk. *Gender and Society* 24 (4): 526-545.

- Marx, K.** (1867/1976). *Capital: A Critique of Political Economy*. London: Penguin Books.
- Matthews, A. M.** and **R. Matthews** (1986). Beyond the Mechanics of Infertility: Perspectives on the Social Psychology of Infertility and Involuntary Childlessness. *Family Relations* 35 (4): 479-487.
- Mauss, M.** (1950/2002). *The Gift: the form and reason for exchange in archaic societies*. London: Routledge.
- Mazor, M. M.** (1992). Emotional Reactions to Infertility. In: K. D. Alpern (ed.) (1992). *The Ethics of Reproductive Technology* (pp. 32-38). New York: Oxford University Press.
- McCormack, T.** (1988). Public Policies and Reproductive Technology: A Feminist Critique. *Canadian Public Policy* 14 (4): 361-375.
- McHale, J. V.** (1996). Review: Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies. *Journal of Medical Ethics* 22 (4): 247.
- McIntyre, R. J.** (1975). Pronatalist Programmes in Eastern Europe. *Soviet Studies* 27 (3): 366-380.
- McLachlan, H. V.** and **J. K. Swales** (2009). Commercial Surrogate Motherhood and the Alleged Commodification of Children: A Defense of Legally Enforceable Contracts. *Law and Contemporary Problems* 72 (3): 91-107.
- McLennan, J. F.** (1865). *Primitive Marriage: An Inquiry into the Origin of the Form of Capture in Marriage Ceremonies*. Edinburgh: Adam and Charles Black.
- McLeod, C.** (2007). For Dignity or Money: Feminists on the Commodification of Women's Reproductive Labour. In: B. Steinbock (ed.) (2007). *The Oxford Handbook of Bioethics* (pp. 258-284). New York: Oxford University Press.
- McLeod, C.** and **F. Baylis** (2006). Feminists on the Inalienability of Human Embryos. *Hypatia* 21 (1): 1-14.
- Merton, R. K.** (1973). *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*. (Edited by N. W. Storer). Chicago: University of Chicago Press.
- Meyer, D.** (2006). Parenthood in a Time of Transition: Tensions between Legal, Biological, and Social Conceptions of Parenthood. *The American Journal of Comparative Law* 54: 125-144.
- Mid, M.** (1928/1978). *Sazrevanje na Samoi: Psihološka studija mladeži u primitivnom društvu, namenjena ljudima zapadne civilizacije*. Beograd: Prosveta.
- Milić, A.** (2001). *Sociologija porodice: kritika i izazovi*. Beograd: Čigoja štampa.
- Milić, A.** (2007). Nuklearna porodica. U: A. Mimica i M. Bogdanovic (ur.) (2007). *Sociološki rečnik* (str. 417-418). Beograd: Zavod za udžbenike.
- Milić, A.** (2010). Porodica i izazovi globalne transformacije. U: A. Milić, S. Tomanović, M. Ljubičić, N. Sekulić, M. Bobić, V. Miletić-Stepanović i D. Stanojević (ur.) (2010). *Vreme porodica: sociološka studija o porodičnoj transformaciji u savremenoj Srbiji* (str. 13-32). Beograd: Čigoja štampa.
- Mill, J. S.** (1859). *On Liberty*. London: John W. Parker and Sons, West Strand.

- Miller, B. D.** (2001). Female-Selective Abortion in Asia: Patterns, Policies, and Debates. *American Anthropologist* 103 (4): 1083-1095.
- Mills, C.** (2006). *Future of Reproduction: Bioethics and Biopolitics*. Sydney: Springer.
- Mitchell, C., D. Notterman, J. Brooks-Gunn, J. Hobcraft, I. Garfinkel, K. Jaeger, L. Kotenko and S. McLanahan** (2011). Role of mother's genes and environment in postpartum depression. *Proceedings of the National Academy of Science of the United States of America* 108 (2): 8189-8193.
- Modell, J.** (1989). Last Chance Babies: Interpretations of Parenthood in an in vitro Fertilization Program. *Medical Anthropology Quarterly* 3 (2): 124-138.
- Moen, E.** (1981). Women's Rights and Reproductive Freedom. *Human Rights Quarterly* 3 (2): 53-60.
- Moinifar, H. S.** (2007). Religious Leaders and Family Planning in Iran. *Iran & the Caucasus* 11 (2): 299-313.
- Monberg, T.** (1975). Fathers were Not Genitors. *Man* 10 (1): 34-40.
- Montague, S.** (1971). Trobriand Kinship and the Virgin Birth Controversy. *Man* 6 (3): 353-368.
- Morey, N. C. and F. Luthans** (1984). An Emic Perspective and Ethnoscience Methods for Organizational Research. *The Academy of Management Review* 9 (1): 27-36.
- Morgan, C.** (2009). *Islam and New Kinship: Reproductive Technology and the Sharia in Lebanon*. New York: Berghahn Books.
- Morgan, H. L.** (1871). *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Morgan, H. L.** (1877/1981). *Drevno društvo*. Beograd: Prosveta.
- Mosko, S. M.** (1998). On "Virgin Birth", Comparability and Anthropological Method. *Current Anthropology* 39 (5): 685-687.
- Mulkay, M.** (1994). Science and Family in the Great Embryo Debate. *Sociology* 28 (3): 699-715.
- Munro, B. and G. Munro** (1995). Family, definition of. In: J. J. Ponzetti (ed.) (1995). *International Encyclopedia of Marriage and Family, Volume 2*, Second edition (pp. 549-555). New York: Thompson Gale.
- Murdock, G. P.** (1949). *Social Structure*. New York: Macmillan.
- Murphy, T. F.** (2015). Preventing Ultimate Harm as the Justification for Biomoral Modification. *Bioethics* 29 (5): 369-377.
- Murray, T. H.** (1996). *The Worth of a Child*. London: University of California Press.
- Murray, T. H.** (2002). What Are Families for? Getting to an Ethics of Reproductive Technology. *The Hastings Center Report* 32 (3): 41-45.
- Murray, T. H.** (2003). Reproductive Ethics. *The Hastings Center Report* 33 (1): 5.
- Murray, T. H.** (2005). Moral Obligations to the Not-Yet-Born: The Fetus as Patient. In: R. T. Hull (ed.) (2005). *Ethical Issues in the New Reproductive Technologies*, Second edition (pp. 227-242). New York: Prometheus Books.

- Murray, T. H.** (2007). Enhancement. In: B. Steinbock (ed.) (2007). *The Oxford Handbook of Bioethics* (pp. 491-515). New York: Oxford University Press.
- Murrell, S. A. and J. G. Stachowiak** (1965). The Family Group: Development, Structure, and Therapy. *Journal of Marriage and Family* 27 (1): 13-18.
- Needham, R.** (1960). Descent Systems and Ideal Language. *Philosophy of Science* 27 (1): 96-101.
- Needham, R.** (1971/2004). Remarks of the Analysis of Kinship and Marriage. In: R. Needham (ed.) (1971/2004), *Rethinking Kinship and Marriage* (pp. 1-34). London: Routledge Library Edition.
- Nelson, L. J. and N. Milliken** (2005). Compelled Medical Treatment of Pregnant Women: Life, Liberty, and Law in Conflict. In: R. T. Hull (ed.) (2005). *Ethical Issues in the New Reproductive Technologies*, Second edition (pp. 243-262). New York: Prometheus Books.
- Nimkoff, M. F.** (1951). Technology, Biology, and the Changing Family. *American Journal of Sociology* 57 (1): 20-26.
- Nimkoff, M. F.** (1962). Biological Discoveries and the Future of the Family: A Reappraisal. *Social Forces* 41 (2): 121-127.
- Nordqvist, P.** (2008). Feminist heterosexual imaginaries of reproduction: Lesbian conception in feminist studies of reproductive technology. *Feminist Theory* 9 (3): 273-292.
- Nygren, K., D. Adamson, F. Zegers-Hochschild and J. de Mouzon** (2010). Cross-border fertility care - International Committee Monitoring Assisted Reproductive Technologies global survey: 2006 data and estimates. *Fertility and Sterility* 94 (1): e4-e10.
- O'Brien, M.** (1981). *The Politics of Reproduction*. Boston: Routledge and Kegan Paul.
- O'Brien, M.** (1999). State Power and Reproductive Freedom. *Canadian Woman Studies* 18 (4): 89-84.
- O'Donnell, K.** (2000). Legal Conceptions: Regulating Gametes and Gamete Donation. *Health Care Analysis* 8: 137-154.
- O'Donovan, O.** (1992). Begotten or Made? In: K. D. Alpern (ed.) (1992). *The Ethics of Reproductive Technology* (pp. 195-202). New York: Oxford University Press.
- O'Neill, O.** (2002/2004). *Autonomy and Trust in Bioethics*. UK: Cambridge University Press.
- Oppenheimer, J. M.** (1975). Reflections on Fifty Years of Publications on the History of General Biology and Special Embryology. *The Quarterly Review of Biology* 50 (4): 373-387.
- Ory, S. J., P. Devroey, M. Banker, P. Brinsden, J. Buster, M. Fiadjoe, M. Horton, K. Nygren, H. Pai, P. Le Roux and E. Sullivan** (2014). International Federation of Fertility Societies Surveillance 2013: preface and conclusions. *Fertility and Sterility* 101 (6): 1582-1583.
- Pande, A.** (2009). Not an 'Angel', not a 'Whore': Surrogates as 'Dirty' Workers in India. *Indian Journal of Gender Studies* 141-173.
- Pande, A.** (2010). "At Least I Am Not Sleeping with Anyone": Resisting the Stigma of Commercial Surrogacy in India. *Feminist Studies* 36 (2): 292-312.

- Parker, M.** (2004). Response to Orr and Siegler: Collective Intentionality and Procreative Desires: The Permissible View on Consent to Posthumous Conception. *Journal of Medical Ethics* 30 (4): 389-392.
- Parker, M.** (2007). The Best Possible Child. *Journal of Medical Ethics* 33 (5): 279-283.
- Parsons, T.** (1943). The Kinship System of the Contemporary United States. *American Anthropologist* 45 (1): 22-38.
- Parsons, T.** (1949). *Essays in Sociological Theory*. New York: Free Press.
- Parsons, T.** (1955). The American Family: Its Relations to Personality and the Social Structure. In: T. Parsons and R. F. Bales (eds.) (1955). *Family, Socialization and Interaction Process* (pp. 3-34). London: Routledge.
- Pateman, C.** (1988). *The Sexual Contract*. California: Stanford University Press.
- Paul, M. S. and R. Berger** (2007). Topic avoidance and family functioning in families conceived with donor insemination. *Human Reproduction* 22 (9): 2566-2571.
- Pavone, V. and F. Arias** (2012). Beyond the Geneticization Thesis: The Political Economy of PGD/PGS in Spain. *Science, Technology and Human Values* 37 (3): 235-261.
- Pearce, T. O.** (1995). Women's Reproductive Practices and Biomedicine: Cultural Conflicts and Transformations in Nigeria. In: F. D. Ginsburg and R. Rapp (eds.) (1995). *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction* (pp. 195-207). London: University of California Press, Ltd.
- Peletz, M. G.** (1995). Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 24: 343-372.
- Pennings, G.** (2002). Reproductive Tourism as Moral Pluralism in Motion. *Journal of Medical Ethics* 28 (6): 337-341.
- Pennings, G.** (2005). Legal Harmonization and Reproductive Tourism in Europe. *Reproductive Health Matters* 13 (25): 120-128.
- Persson, I. and J. Savulescu** (2013). Getting Moral Enhancement Right: The Desirability of Moral Bioenhancement. *Bioethics* 27 (3): 124-131.
- Petchesky, R. P.** (1995). The Body as Property: A Feminist Re-vision. In: F. D. Ginsburg and R. Rapp (eds.) (1995). *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction* (pp. 387-406). Berkeley: University of California Press.
- Peters, P. G, Jr.** (2004). *How Safe Is Safe Enough? Obligation to the Children of Reproductive Technology*. New York: Oxford University Press.
- Peterson, M. M.** (2005). Assisted Reproductive Technologies and Equity of Access Issues. *Journal of Medical Ethics* 31 (5): 280-285.
- Pillai, V. K. and G. Wang** (1999). Social Structure Model of Women's Reproductive Rights: A Cross-National Study of Developing Countries. *The Canadian Journal of Sociology* 24 (2): 255-281.
- Poulton, J. and P. Oakeshott** (2012). Preventing maternal transmission of mitochondrial DNA disease: Nuclear transfer would be a major advance, but safe alternatives exist for most affected families. *British Medical Journal* 345 (7877): 10.

- Poulton, J., S. Kennedy, P. Oakeshott and D. Welts** (2009). Preventing Transmission of Maternally Inherited Mitochondrial DNA Diseases. *British Medical Journal* 338 (7690): 345-349.
- Powell, H. A.** (1968). Virgin Birth. *Man* 3 (4): 651-652.
- Präg, P. and M. C. Mills** (2015). Assisted reproductive technology in Europe. Usage and regulation in the context of cross-border reproductive care. *Families and Societies Working Paper Series* 43: 1-23.
- Price, F.** (1993/2005). Beyond expectation: clinical practices and clinical concerns. In: J. Edwards, S. Franklin, E. Hirsch, F. Price and M. Strathern (eds.) (1993/2005). *Technology of Procreation: Kinship in the age of assisted conception*, Second edition (pp. 29-52). London: Routledge.
- Priest, J. A.** (1988). Assisted Reproduction: Developments in England. *The International and Comparative Law Quarterly* 37 (3): 535-550.
- Prokopijević, M.** (1990). Surrogate Motherhood. *Journal of Applied Philosophy* 7 (2): 169-181.
- Pullman, B.** (2004). Malinowski and Ignorance of Physiological Paternity. *Revue française de sociologie, Supplement: An Annual English Selection* 45: 125-146.
- Purdy, L. M.** (2009). Assisted Reproduction, Prenatal Testing, and Sex Selection. In: H. Kuhse and P. Singer (eds.) (2009). *A Companion to Bioethics*, Second edition (pp. 178-192). United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd.
- Puwar, N. and C. Pateman** (2002). Interview with Carole Pateman: “The Sexual Contract,” Women in Politics, Globalization and Citizenship. *Feminist Review* 70: 123-133.
- Qiao, J. and H. L. Feng** (2014). Assisted reproductive technology in China: compliance and non-compliance. *Translational Pediatrics* 3 (2): 91-97.
- Quiroga, S. S.** (2007). Blood Is Thicker than Water: Policing Donor Insemination and the Reproduction of Whiteness. *Hypatia* 22 (2): 144-160.
- Rabinow, P.** (1992). Artificiality and Enlightenment: From Sociobiology to Biosociality. In: J. Crary and S. Kwinter (eds.) (1992). *Incorporations* (pp. 234-252). New York: Zone Books.
- Radcliffe-Brown, A. R.** (1941). The Study of Kinship Systems. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 71 (1/2): 1-18.
- Radin, M. J.** (1982). Property and Personhood. *Stanford Law Review* 34 (5): 957-1015.
- Radin, M. J.** (1987). Market-Inalienability. *Harvard Law Review* 100 (8): 1849-1937.
- Radin, M. J.** (1988). Rent Control and Incomplete Commodification: A Rejoinder. *Philosophy & Public Affairs* 17 (1): 80-83.
- Radin, M. J.** (1993a). *Reinterpreting Property*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Radin, M. J.** (1993b). Lacking a Transformative Social Theory: A Response. *Stanford Law Review* 45 (2): 409-424.

- Radin, M. J.** (1996). *Contested Commodities: The Trouble With Trade in Sex, Children, Body Parts, and Other Things*. London: Harvard University Press.
- Radin, M. J.** (2001). Response: Persistent Perplexities. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 11 (3): 305-315.
- Radkowska-Walkowicz, M.** (2012). The creation of “monsters”: the discourse of opposition to in vitro fertilization in Poland. *Reproductive Health Matters* 20 (40): 30-37.
- Radzik, L.** and **D. Schmitz** (1997). Contested Commodities. *Law and Philosophy* 16 (6): 603-616.
- Ragoné, H.** (1996). Chasing the Blood Tie: Surrogate Mothers, Adoptive Mothers and Fathers. *American Ethnologist* 23 (2): 352-365.
- Ragoné, H.** (1998). Incontestable Motivations. In: S. Franklin and H. Ragoné (eds.) (1998). *Reproducing reproduction: Kinship, power, and technological innovation* (pp. 118-130). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Rao, R.** (1996). Assisted Reproductive Technology and the Threat to the Traditional Family. *Hastings Law Journal* 47 (4): 951-966.
- Rapp, R.** (1988). Moral Pioneers: Women, Men and Fetuses on a Frontier of Reproductive Technology. *Women and Health* 13 (1-2): 101-117.
- Rapp, R.** (2001). Gender, Body, Biomedicine: How Some Feminist Concerns Dragged Reproduction to the Center of Social Theory. *Medical Anthropology Quarterly* 15 (4): 466-477.
- Rapp, R.** and **F. D. Ginsburg** (2001). Enabling Disability: Rewriting Kinship, Reimagining Citizenship. *Public Culture* 13 (3): 533-556.
- Ravitsky, V.** (2012). Conceived and Deceived: "The Medical Interests of Donor-Conceived Individuals". *The Hastings Center Report* 42 (1): 17-22.
- Raymond, J. G.** (1989). At Issue: Reproductive Technologies, Radical Feminism, and Socialist Liberalism. *Journal of International Feminist Analysis* 2 (2): 133-142.
- Read, C.** (1918). No Paternity. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 48: 146-154.
- Read, D. W.** (2007). Kinship theory: A Paradigm Shift. *Ethnology* 46 (4): 329-364.
- Reiss, I.** (1965). The Universality of the Family: A Conceptual Analysis. *Journal of Marriage and the Family* 27 (4): 443-453.
- Renner, T.** (2009). Neke poteškoće pri definisanju pojma porodice. U: A. Milić i S. Tomanović (ur.) (2009). *Porodice u komparativnoj perspektivi* (str. 29-41). Beograd: Čigoja štampa.
- Rentoul, A. G.** (1931). Physiological Paternity and the Trobrianders. *Man* 31: 152-154.
- Rentoul, A. G.** (1932). Papuans, Professors, and Platitudes. *Man* 32: 274-276.
- Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilisation and Embryology (1984). London: Department of Health & Social Security: Her Majesty's Stationery Office.
- Reproductive Technology and the Procreation Rights of the Unmarried (1985). *Harvard Law Review* 98 (3): 669-685.

- Reyna, S. P.** (2002). *Brain, Mind and Culture in a Social Anthropology*. London: Routledge.
- Rheinberger, H. J.** (2000). Beyond nature and culture: modes of reasoning in the age of molecular biology and medicine. In: M. Lock, A. Young and A. Cambrosio (eds.) (2000). *Living and Working with the New Medical Technologies* (pp. 19-30). New York: Cambridge University Press.
- Ridgeway, C. L. and L. Smith-Lowin** (1999). The Gender System and Interaction. *Annual Review of Sociology* 25: 191-216.
- Riesenfeld, A.** (1949). Ignorance of Physiological Paternity in Melanesia. *The Journal of American Folklore* 62 (244): 145-155.
- Risman, B. J.** (2004). Gender as a Social Structure: Theory Wrestling with Activism. *Gender and Society* 18 (4): 429-450.
- Rivière, P.** (1985). Unscrambling Parenthood: The Warnock Report. *Anthropology Today* 1 (4): 2-7.
- Roberts, D. E.** (1995). Review: Social Justice, Procreative Liberty, and the Limits of Liberal Theory: Robertson's "Children of Choice". *Law and Social Inquiry* 20 (4): 1005-1021.
- Robertson, J. A.** (1983a). Surrogate Motherhood: Not So Novel After All. *The Hastings Center Report* 13 (5): 28-34.
- Robertson, J. A.** (1983b). Procreative Liberty and the Control of Conception, Pregnancy, and Childbirth. *Virginia Law Review* 69 (3): 405-464.
- Robertson, J. A.** (1986). Embryos, Families, and Procreative Liberty: The Legal Structure of the New Reproduction. *Southern California Law Review* 59 (5): 939-1042.
- Robertson, J. A.** (1990). In the Beginning: The Legal Status of Early Embryos. *Virginia Law Review* 76 (3): 437-517.
- Robertson, J. A.** (1991). What We May Do with Pre-embryos: A Response to Richard A. McCormick. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 1 (4): 293-302.
- Robertson, J. A.** (1992). Noncoital Reproduction and Procreative Liberty. In: K. D. Alpern (ed.) (1992). *The Ethics of Reproductive Technology* (pp. 249-258). New York: Oxford University Press.
- Robertson, J. A.** (1994). *Children of Choice: Freedom and the New Reproductive Technologies*. New Jersey: Princeton University Press.
- Robertson, J. A.** (1995). Reproduction and Rights: A Response to Dorothy Roberts: Commentary. *Law & Social Inquiry* 20 (4): 1023-1032.
- Robertson, J. A.** (1996a). Assisted Reproductive Technology and the Family. *Hastings Law Journal* 47 (4): 911-934.
- Robertson, J. A.** (1996b). Genetic Selection of Offspring Characteristics. *Boston University Law Review* 76 (3): 421-483.
- Robertson, J. A.** (1997). Review: Human Flourishing and Limits on Market. *Michigan Law Review* 95 (6): 2139-2159.
- Robertson, J. A.** (2003a). Procreative Liberty in the Era of Genomics. *American Journal of Law and Medicine* 29: 439-487.

- Robertson, J. A.** (2003b). Letters: Reproductive Ethics. *The Hastings Center Report* 33 (1): 4-5.
- Robertson, J. A.** (2004). Reproductive Technology in Germany and the United States: An Essay in Comparative Law and Bioethics. *Columbia Journal of Transnational Law* 43: 189-227.
- Robertson, J. A.** (2007). Review: Commerce and Regulation in the Assisted Reproduction Industry. *Texas Law Review* 85: 665-702.
- Robertson, J. A.** (2008). Assisting Reproduction, Choosing Genes, and the Scope of Reproductive Freedom. *The George Washington Law Review* 76 (1490): 1490-1513.
- Robertson, J. A.** (2009). The Octuplet Case: Why More Regulation Is Not Likely. *The Hastings Center Report* 39 (3):26-28.
- Rodino, I. S., P. B. Burton and K. A. Sanders** (2011). Mating by proxy: a novel perspective to donor conception. *Fertility and Sterility* 96 (4): 998-1001.
- Rosaldo, M. Z.** (1980). The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding. *Signs* 5 (3): 389-417.
- Rossi, A. S.** (1977). A Biosocial Perspective on Parenting. *Daedalus* 106 (2): 1-31.
- Rothberg, B. and D. L. Weinstein** (1966). A Primer on Lesbian and Gay Families. *Journal of Gay and Lesbian Social Services* 4 (2): 55-68.
- Rothman, B. K.** (1989/2000). *Recreating motherhood: Ideology and Technology in a Patriarchal Society*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Rowbotham, S.** (1979). Review: Woman's Body, Woman's Right: A Social History of Birth Control in America by Linda Gordon. *History Workshop* 7: 195-200.
- Rowe, P. J.** (1999). Clinical Aspects of Infertility and the Role of Health Care Services. *Reproductive Health Matters* 7 (13): 103-111.
- Rowland, R.** (1987). Technology and Motherhood: Reproductive Choice Reconsidered. *Signs* 12 (3): 512-528.
- Rowland, R.** (1992). *Living Laboratories: Women and Reproductive Technologies*. Australia: SUN.
- Rumball, A. and V. Adair** (1999). Telling the story: parents' scripts for donor offspring. *Human Reproduction* 14 (5): 1392-1399.
- Ryan, M. A.** (1990). The Argument for Unlimited Procreative Liberty: A Feminist Critique. *The Hastings Center Report* 20 (4): 6-12.
- Ryan, M. A.** (1998). Cloning, Genetic Engineering, and the Limits of Procreative Liberty. *Valparaiso University Law Review* 32 (2): 753-771.
- Ryan, M. A.** (2009). The Introduction of Assisted Reproductive Technologies in the Developing World: A Test Case for Evolving Methodologies in Feminist Bioethics. *Signs* 34 (4): 805-825.
- Rypma, C. B.** (1976). Biological Bases of the Parental Response. *The Family Coordinator* 25 (4): 335-339.

- Saliba, J. A.** (1975). The Virgin-Birth Debate in Anthropological Literature: A Critical Assessment. *Theological Studies* 36: 428-454.
- Sandelowski, M.** (1991). Compelled to Try: The Never-Enough Quality of Conceptive Technology. *Medical Anthropology Quarterly* 5 (1): 29-47.
- Sandelowski, M.** and **S. de Lacey** (2002). The Uses of a 'Disease': Infertility as Rhetorical Vehicle. In: M. C. Inhorn and F. van Balen (eds.) (2002). *Infertility around the Globe: New thinking on childlessness, gender, and reproductive technologies* (pp. 33-51). Berkeley: University of California Press.
- Sandelowski, M. J.** (1990). Failures of volition: female agency and infertility in historical perspective. *Signs* 15 (3): 475-499.
- Satz, D.** (1992). Markets in Women's Reproductive Labor. *Philosophy & Public Affairs* 21 (2): 107-131.
- Satz, D.** (2007). Remaking Families: A Review Essay. *Signs* 32 (2): 523-538.
- Savulescu, J.** (1995). Rational Non-Interventional Paternalism: Why Doctors Ought to Make Judgments of What Is Best for Their Patients. *Journal of Medical Ethics* 21 (6): 327-331.
- Savulescu, J.** (1998). Two Worlds Apart: Religion and Ethics. *Journal of Medical Ethics* 24 (6): 382-384.
- Savulescu, J.** (1999). Should We Clone Human Beings? Cloning as a Source of Tissue for Transplantation. *Journal of Medical Ethics* 25 (2): 87-95.
- Savulescu, J.** (2001). Is Current Practice around Late Termination of Pregnancy Eugenic and Discriminatory? Maternal Interests and Abortion. *Journal of Medical Ethics* 27 (3): 165-171.
- Savulescu, J.** (2002). Deaf Lesbians, "Designer Disability", and The Future Of Medicine. *British Medical Journal* 325 (7367): 771-773.
- Savulescu, J.** (2006). Ethics: Conscientious Objection in Medicine. *British Medical Journal* 332 (7536): 294-297.
- Savulescu, J.** (2007a). In Defence of Procreative Beneficence. *Journal of Medical Ethics* 33 (5): 284-288.
- Savulescu, J.** (2007b). Genetic Intervention and the Ethics of Enhancement of Human Beings. In: B. Steinbock (ed.) (2007). *The Oxford Handbook of Bioethics* (pp. 516-535). New York: Oxford University Press.
- Savulescu, J.** and **G. Kahane** (2009). The Moral Obligation to Create Children with the Best Chance of the Best Life. *Bioethics* 23 (5): 274-290.
- Sawyer, N.** (2010). Sperm donor limits that control for the 'relative' risk associated with the use of open-identity donors. *Human Reproduction* 25 (5): 1089-1096.
- Scanzoni, J.** and **K. Polonko** (1980). A Conceptual Approach to Explicit Marital Negotiation. *Journal of Marriage and Family* 42 (1): 31-44.
- Scanzoni, J., K. Polonko, J. Teachman** and **L. Thompson** (1989). *The Sexual Bond: Rethinking Families and Close Relationships*. California: Sage.

- Scenfield, F., J. de Mouzon, G. Pennings, A. P. Ferraretti, A. N. Andersen, G. de Wert and V. Goossens** on behalf of the ESHRE Taskforce on Cross Border Reproductive Care (2010). Cross border reproductive care in six European countries. *Human Reproduction* 25 (6): 1361-1368.
- Scheffler, H. W.** (1972). Kinship Semantics. *Annual Review of Anthropology* 1: 309-328.
- Scheffler, H. W.** (1986). The Descent of Rights and the Descent of Persons. *American Anthropologists* 88 (2): 339-350.
- Scheib, J. E., M. Riordan and S. Rubin** (2003). Choosing identity-release sperm donors: the parents' perspective 13-18 years later. *Human Reproduction* 18 (5): 1115-1127.
- Scheib, J. E., M. Riordan and S. Rubin** (2005). Adolescents with open-identity sperm donors: reports from 12-17 years olds. *Human Reproduction* 20 (1): 239-252.
- Schnably, S. J.** (1993). Property and Pragmatism: A Critique of Radin's Theory of Property and Personhood. *Stanford Law Review* 45 (2): 347-407.
- Schneider, C. E.** (1990). Surrogate motherhood from the perspective of family law. *Harvard Journal of Law and Public Policy* 13 (1): 125-132.
- Schneider, D. M.** (1953). Yap Kinship Terminology and Kin Groups. *American Anthropologist* 55 (2/1): 215-236.
- Schneider, D. M.** (1964). The Nature of Kinship. *Man* 64: 180-181.
- Schneider, D. M.** (1968). Virgin Birth. *Man* 3 (1): 126-129.
- Schneider, D. M.** (1968/1980). *American Kinship: A Cultural Account*. Second edition. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Schneider, D. M.** (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. USA: The University of Michigan Press.
- Schneider, D. M.** (1989). Australian Aboriginal Kinship: Cultural Construction, Deconstruction and Misconstruction. *Man* 24 (1): 165-166.
- Schneider, D. M.** (1992). Comment on Ethnocentrism and the Notion of Kinship. *Man* 27 (3): 629-631.
- Schneider, D. M.** (1997). The Power of Culture: Notes on Some Aspects of Gay and Lesbian Kinship in America Today. *Cultural Anthropology* 12 (2): 270-274.
- Schneider, D. M.** (2004). What is Kinship All About? In: R. Parkin and L. Stone (eds.) (2004). *Kinship and Family: An Anthropological Reader* (pp. 257-274). Oxford: Blackwell Publishing.
- Scott, E. S.** (2009). Surrogacy and the Politics of Commodification. *Law and Contemporary Problems* 72 (3): 109-146.
- Sedgh, G., S. K. Henshaw, S. Singh, A. Bankole and J. Drescher** (2007). Legal Abortion Worldwide: Incidence and Recent Trends. *Perspectives on Sexual and Reproductive Health* 39 (4): 216-225.
- Segal, U. A.** (1991). Cultural Variables in Asian Indian Families. *The Journal of Contemporary Human Services* 11: 233-242.

- Segalan, M.** (1986). *Historical anthropology of the family*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Segalan, M.** (2009). *Sociologija porodice*. Beograd: CLIO.
- Sekulić, N.** (2014). Društveni status materinstva sa posebnim osvrtom na Srbiju danas. *Sociologija* 56 (4): 403-426.
- Seligman, M. E. P., and S. F. Maier** (1967). Failure to Escape Traumatic Shock. *Journal of Experimental Psychology* 74 (1): 1-9.
- Shaley, C. and G. Werner-Felmayer** (2012). Patterns of globalized reproduction: Egg cells regulation in Israel and Austria. *Israel Journal of Health Policy Research* 1 (15): 1-12.
- Shanley, M. L.** (1993). Surrogate Mothering and Women's Freedom: A Critique of Contracts for Human Reproduction. *Signs* 18 (3): 618-639.
- Shanley, M. L.** (2001). *Making Babies, Making Families: What Matters Most in an Age of Reproductive Technologies, Surrogacy, Adoption, and Same-Sex and Unwed Parents*. Boston: Beacon Press.
- Shanley, M. L.** (2002). Collaboration and Commodification in Assisted Procreation: Reflections on an Open Market and Anonymous Donation in Human Sperm and Eggs. *Law and Society Review* 36 (2): 257-284.
- Shannon, T. A.** (2001). The Kindness of Strangers: Organ Transplantation in a Capitalist Age. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 11 (3): 285-303.
- Shapiro, W.** (1988). Ritual Kinship, Ritual Incorporation and the Denial of Death. *Man* 23 (2): 275-297.
- Shapiro, W.** (1989). Australian Aboriginal Kinship: Cultural Construction, Deconstruction and Misconstruction. *Man* 24 (1): 166-167.
- Shapiro, W.** (2009). *Partible Paternity and Anthropological Theory: The Construction of an Ethnographic Fantasy*. Lanham: University Press of America.
- Sharp, L. A.** (2000). The Commodification of the Body and Its Parts. *Annual Review of Anthropology* 29: 287-328.
- Sheldon, S.** (2005). Fragmenting Fatherhood: The Regulation of Reproductive Technologies. *The Modern Law Review* 68 (4): 523-553.
- Shenfield, F.** (1998). Recruitment and counselling of sperm donors: ethical problems. *Human Reproduction* 13 (2): 70-75.
- Shimizu, A.** (1992). Comment on Ethnocentrism and the Notion of Kinship. *Man* 27 (3): 631-633.
- Shiva, V.** (2007). Bioprospecting as Sophisticated Biopiracy. *Signs* 32 (2): 307-313.
- Shore, C.** (1992). Virgin Births and Sterile Debates: Anthropology and the New Reproductive Technologies. *Current Anthropology* 33 (3): 295-302, 311-313.
- Shultz, M. M.** (1990). Reproductive Technology and Intent-Based Parenthood: An Opportunity for Gender Neutrality. *Wisconsin Law Review* 297: 297-398.
- Shultz, M. M.** (1994). Legislative Regulation of Surrogacy and Reproductive Technology. *University of San Francisco Law Review* 28: 613-625.

- Shultz, M. M.** (1997). Review: Questioning Commodification. *Contested Commodities: The Trouble With Trade in Sex, Children, Body Parts, and Other Things* by Margaret Jane Radin. *California Law Review* 85 (6): 1841-1860.
- Shultz, M. M.** (2005). Taking Account of ARTs in Determining Parenthood: A Troubling Dispute in California. *Journal of Law and Policy* 19 (77): 76-128.
- Simmel, G.** (1978/2011). *The Philosophy of Money*. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.
- Simpson, B.** (2001). Making 'Bad' Deaths 'Good': The Kinship Consequences of Posthumous Conception. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 7 (1): 1-18.
- Singer, P.** (1984). "In vitro" Fertilisation and Moral Equivalence. *Journal of Medical Ethics* 10 (2): 101.
- Singer, P. and D. Wells** (1983). "In Vitro" Fertilisation: The Major Issues. *Journal of Medical Ethics* 9 (4): 192-195.
- Singer, P. and D. Wells** (1984). *The Reproductive Revolution: New Ways to Making Babies*. Oxford: Oxford University Press.
- Singer, P. and H. Kuhse** (1988). Resolving Arguments about the Sanctity of Life: A Response to Long. *Journal of Medical Ethics* 14 (4): 198-199.
- Singer, P. and K. Dawson** (1988). IVF Technology and the Argument from Potential. *Philosophy and Public Affairs* 17 (2): 87-104.
- Singh, B. K. and P. J. Leahy** (1978). Contextual and Ideological Dimensions of Attitudes Toward Discretionary Abortion. *Demography* 15 (3): 381-388.
- Smart, C.** (2005). There is of course the distinction by nature: Law and the Problem of Paternity. In: R. T. Hull (ed.) (2005). *Ethical Issues in the New Reproductive Technologies*, Second edition (pp. 77-94). New York: Prometheus Books.
- Smerdon, U. R.** (2008). Crossing Bodies, Crossing Borders: International Surrogacy Between the United States and India. *Cumberland Law Review* 39 (1): 15-85.
- Smith, G. P. and R. Iraola** (1992). Equal Protection for Whom? In: K. D. Alpern (ed.) (1992). *The Ethics of Reproductive Technology* (pp. 259-268). New York: Oxford University Press.
- Snitow, A.** (1992). Feminism and Motherhood: An American Reading. *Feminist Review* 40: 32-51.
- Sousa, P.** (2004). The Fall of Kinship: Towards an Epidemiological Explanation. *Journal of Cognition and Culture* 3: 265-303.
- Spar, D. L.** (2006). *The Baby Business: How Money, Science, and Politics Drive the Commerce of Conception*. Boston: Harvard Business School Press.
- Spencer, B. and F. J. Gillen** (1899/2003). *Native Tribes of Central Australia*. Sydney: University of Sydney Library, LaserWords.
- Spencer, B. and F. J. Gillen** (1904). *The Northern Tribes of Central Australia*. London: Macmillan and Co.
- Sperm Donors from America's Most Selective Universities: Limited Choices for Black Women (1999). *The Journal of Blacks in Higher Education* 25: 38-39.

- Spiro, M. E.** (1954). Is the Family Universal? *American Anthropologist* 56 (5): 839-846.
- Spiro, M. E.** (1966/2004). Religion: Problem of Definition and Explanations. In: M. Banton (ed.) (1966/2004). *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (pp. 85-126). London and New York: Routledge.
- Spiro, M. E.** (1968a). Virgin Birth, Parthenogenesis and Physiological Paternity: An Essay in Cultural Interpretation. *Man* 3 (2): 242-261.
- Spiro, M. E.** (1968b). Virgin Birth. *Man* 3 (4): 656.
- Spiro, M. E.** (1973). Copulation in Kaduwaga. *Man* 8 (4): 631.
- Spiro, M. E.** (1982/1993). *Oedipus in the Trobriands*. New Brunswick and London: Transaction Publishers.
- Spivack, C.** (2010). The Law of Surrogate Motherhood in the United States. *The American Journal of Comparative Law* 58: 97- 114.
- Sprey, J.** (1969). The Family as a System in Conflict. *Journal of Marriage and Family* 31 (4): 699-706.
- Squier, S. M.** (1994). *Babies in Bottles: Twentieth Century Visions of Reproductive Technology*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Stacey, J.** (1990). *Brave new families: Stories of domestic upheaval in late twentieth-century America*. New York: Basic Books.
- Stacey, J.** (1993). Good riddance to "the family": A response to David Popenoe. *Journal of Marriage and Family* 55: 545-547.
- Stanković, B.** (2014). Žena kao subjekt porođaja: telesni, tehnološki i institucionalni aspekti. *Sociologija* 56 (4): 524-544.
- Steinbock, B.** (1992/2011). *Life Before Birth: The Moral and Legal Status of Embryos and Fetuses*. Second edition. New York: Oxford University press.
- Steinbock, B.** (1994). Reproductive Rights and Responsibilities. *The Hastings Center Report* 24 (3): 15-16.
- Steinbock, B.** and **R. McClamrock** (1994). When Is Birth Unfair to the Child? *The Hastings Center Report* 24 (6): 15-21.
- Stocking, G. W.** (1995). *After Tylor: British Social Anthropology: 1888-1951*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Stone, L. J.** (1954). A Critique of Studies of Infant Isolation. *Child Development* 25 (1): 9-20.
- Storrow, R.** (2002). Parenthood by Pure Intention: Assisted Reproduction and the Functional Approach to Parentage. *Hastings Law Journal* 53 (3): 597-680.
- Strathern, M.** (1987). An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology. *Signs* 12 (2): 276-292.
- Strathern, M.** (1991/2004). *Partial Connections*. Updated edition. New York: Rowman and Littlefield Publisher.
- Strathern, M.** (1992a). *Reproducing the Future: Essays on anthropology, kinship and the new reproductive technologies*. Manchester: Manchester University Press.

- Strathern, M.** (1992b). *After nature: English kinship in the late twentieth century*. New York: Cambridge University Press.
- Strathern, M.** (1993). Review: Weston, Kath. Families we choose: lesbians, gays, kinship. *Man* 28 (1): 195-196.
- Strathern, M.** (1993/2005). Regulation, substitution and possibility. In: J. Edwards, S. Franklin, E. Hirsch, F. Price and M. Strathern (eds.) (1993/2005). *Technology of Procreation: Kinship in the age of assisted conception*, Second edition (pp. 173-204). London: Routledge.
- Strathern, M.** (1995). Displacing Knowledge: Technology and the Consequences for Kinship. In: F. D. Ginsburg and R. Rapp (eds.) (1995). *Conceiving the New World Order: The Global Politics of Reproduction* (pp. 346-364). Berkeley: University of California Press.
- Strodtbeck, F. L.** (1954). The Family as a Three-Person Group. *American Sociological Review* 19 (1): 23-29.
- Sullivan, M.** (1996). Rozzie and Harriet?: Gender and Family Patterns of Lesbian Coparents. *Gender and Society* 10 (6): 747-767.
- Svejda, M. J., J. J. Campos and R. N. Emde** (1980). Mother-Infant "Bonding": Failure to Generalize. *Child Development* 51 (3): 775-779.
- Szurek, J.** (1997). Resistance to Technology-Enhanced Childbirth in Tuscany: The Political Economy of Italian Birth. In: R. E. Davis-Floyd and C. F. Sargent (eds.) (1997). *Childbirth and Authoritative Knowledge: Cross-Cultural Perspectives* (pp.287-313). London: University of California Press.
- Škorić, M.** (2004). Biosocijalne teorije incest tabua. *Sociološki pregled* 38 (4): 527-559.
- Škorić, M.** (2010). *Sociologija nauke: mertonovski i konstruktivistički programi*. Sremski Karlovci, Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Tallman, I.** (1970). The Family as a Small Problem Solving Group. *Journal of Marriage and Family* 32 (1): 94-104.
- Tambiah, S. J.** (1990). *Magic, science, religion, and the scope of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Teman, E.** (2003). The Medicalization of "Nature" in the "Artificial Body": Surrogate Motherhood in Israel. *Medical Anthropology Quarterly* 17 (1): 78-98.
- The Human Fertilisation and Embryology (Mitochondrial Donation) Regulations (2015). UK: The Stationery Office and Queen's Printer of Acts of Parliament.
- Thompson, C.** (2005). *Making Parents: The Ontological Choreography of Reproductive Technology*. Cambridge: MIT Press.
- Thompson, C.** (2006). Back to Nature? Resurrecting Ecofeminism after Poststructuralist and Third-Wave Feminisms. *Isis* 97 (3): 505-512.
- Thompson, C. M.** (2002). Fertile Ground: Feminists Theorize Infertility. In: M. C. Inhorn and F. van Balen (eds.) (2002). *Infertility around the Globe: New thinking on*

- childlessness, gender, and reproductive technologies* (pp. 52-78). Berkeley: University of California Press.
- Thorn, P., T. Katzorke and K. Daniels** (2008). Semen donors in Germany: A study exploring motivations and attitudes. *Human Reproduction* 23 (11): 2415-2420.
- Tiefel, H. O.** (2005). Human In Vitro Fertilization: A Conservative View. In: R. T. Hull (ed.) (2005). *Ethical Issues in the New Reproductive Technologies*, Second edition (pp. 131-148). New York: Prometheus Books.
- Tieu, M. M.** (2009). Altruistic Surrogacy: The Necessary Objectification of Surrogate Mothers. *Journal of Medical Ethics* 35 (3): 171-175.
- Tiger, L. and R. Fox** (1966). The Zoological Perspective in Social Science. *Man* 1 (1): 75-81.
- Tinbergen, N.** (1952). "Derived" Activities; Their Causation, Biological Significance, Origin, and Emancipation During Evolution. *The Quarterly Review of Biology* 27 (1): 1-32.
- Tomanović, S.** (2007). Roditeljstvo. U: A. Mimica i S. Tomanović (ur.) (2007). *Sociološki rečnik* (str. 499). Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Tomanović, S.** (2010). Odlike roditeljstva. U: A. Milić, S. Tomanović, M. Ljubičić, N. Sekulić, M. Bobić, V. Miletić-Stepanović, D. Stanojević (ur.) (2010). *Vreme porodica: sociološka studija o porodičnoj transformaciji u savremenoj Srbiji* (str. 177-194). Beograd: Čigoja štampa.
- Tomlinson, T.** (1984). Surrogate Mothers and Parental Right. *The Hastings Center Report* 14 (3): 42-43.
- Tong, R.** (1992). The Overdue Death of a Feminist Chameleon: Taking a Stand on Surrogacy Arrangements. In: K. D. Alpern (ed.) (1992). *The Ethics of Reproductive Technology* (pp. 277-298). New York: Oxford University Press.
- Tong, R.** (1996). Feminist Bioethics: Toward Developing a "Feminist" Answer to the Surrogate Motherhood Question. *Kennedy Institute of Ethics Journal* 6 (1): 37-52.
- Trautmann, T. R.** (1992). The Revolution in Ethnological Time. *Man* 27 (2): 379-397.
- Tripković, G.** (1997). *Materinstvo - kulturni obrazac Srba*. Novi Sad: Futura publikacije.
- Tripković, G.** (2005). *Tragom porodice*. Novi Sad: Stylos.
- Trost, J.** (1990). Do We Mean the Same Thing by the Concept of the Family? *Communication Research* 17 (4): 431.
- Twine, F. W.** (2011). *Outsourcing the Womb: Race, Class, and Gestational Surrogacy in a Global Market*. New York: Routledge.
- van Balen, F.** (2002). The Psychologization of Infertility. In: M. C. Inhorn and F. van Balen (eds.) (2002). *Infertility around the Globe: New thinking on childlessness, gender, and reproductive technologies* (pp. 79-98). Berkeley: University of California Press.
- van Balen, F. and M. C. Inhorn** (2002). Interpreting infertility: A View from the Social Sciences. In: M. C. Inhorn and F. van Balen (eds.) (2002). *Infertility around the Globe: New thinking on childlessness, gender, and reproductive technologies* (pp. 3-32). Berkeley: University of California Press.

- van den Berghe, P. L.** and **D. P. Barash** (1977). Inclusive Fitness and Human Family Structure. *American Anthropologist* 79 (4): 809-823.
- van Dokkum, A.** (1997). Belief Systems about Virgin Birth: Structure and Mutual Comparability. *Current Anthropology* 38 (1): 99-104.
- van Niekerk, A.** and **L. van Zyl** (1995). The Ethics of Surrogacy: Women's Reproductive Labour. *Journal of Medical Ethics* 21 (6): 345-349.
- van Zyl, L.** and **A. van Niekerk** (2000). Interpretations, Perspectives and Intentions in Surrogate Motherhood. *Journal of Medical Ethics* 26 (5): 404-409.
- Vatican, Congregation for the Doctrine of the Faith (1992). Instruction on Respect for Human Life in Its Origin and on the Dignity of Procreation. In: K. D. Alpern (ed.) (1992). *The Ethics of Reproductive Technology* (pp. 83-97). New York: Oxford University Press.
- Vilić, D.** (2011). Porodica u kontekstu savremenih društvenih promena. *Sociološki diskurs* 1 (2): 21-44.
- Visweswaran, K.** (1997). Histories of Feminist Ethnology. *Annual Review of Anthropology* 26: 591-621.
- von Baer, K. E.** and **C. D. O'Malley** (1956). On the Genesis of the Ovum of Mammals and of Man. *Isis* 47 (2): 117-153.
- Walter, L.** (1995). Feminist Anthropology? *Gender and Society* 9 (3): 272-288.
- Walters, L. H.** (1982). Are Families Different from Other Groups? *Journal of Marriage and Family* 44 (4): 841-850.
- Wanted: Caucasian College Women as Egg Donors (2000). *The Journal of Blacks in Higher Education* 27: 55.
- Warren, M. A.** (1992). The Ethics of Sex Preselection. In: K. D. Alpern (ed.) (1992). *The Ethics of Reproductive Technology* (pp. 232-246). New York: Oxford University Press.
- Weber, L. J.** (1992). Social Responsibility Demands Treating All Patients in Need. In: K. D. Alpern (ed.) (1992). *The Ethics of Reproductive Technology* (pp. 306-309). New York: Oxford University Press.
- Wegar, K.** (2000). Adoption, Family Ideology, and Social Stigma: Bias in Community Attitudes, Adoption Research, and Practice. *Family Relations* 49 (4): 363-370.
- Weigart, A. J.** and **D. L. Thomas** (1971). Family as a conditional universal. *Journal of Marriage and the Family* 33 (1): 188-194.
- Weiner, A. B.** (1977). Trobriand Descent: Female/Male domains. *Ethos* 5 (1): 54-70.
- Weiner, A. B.** (1978). Epistemology and Ethnographic Reality: A Trobriand Island Case Study. *American Anthropologist* 80 (3): 752-757.
- Weiner, A. B.** (1979). Trobriand Kinship from Another View: The Reproductive Power of Women and Men. *Man* 14 (2): 328-348.
- Weiner, A. B.** and **F. H. Damon** (1984). Problems in Trobriand Ethnography. *Man* 19 (4): 666-670.
- Wertheimer, A.** (1992). Two Questions About Surrogacy and Exploitation. *Philosophy & Public Affairs* 21 (3): 211-239.

- Westermarck, E.** (1891/1921). *The History of Human Marriage: In Three Volumes, Volume I*. Fifth edition. London: Macmillan and Co.
- Westermarck, E.** (1936). On Primitive Marriage: A Rejoinder to Mr. V. F. Calverton. *The American Journal of Sociology* 41 (5): 565-584.
- Weston, K.** (1991). *Families We Choose*. New York: Columbia University Press.
- Weston, K.** (1993). Lesbian/Gay Studies in the House of Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 22: 339-367.
- White, J.** (1991). *Dynamics of Family Development: A Theoretical Perspective*. New York: Guilford Press.
- White, J. M. and D. M. Klein** (2008). *Family theories*. California: Sage Publications.
- Whitehead, M. B. and L. Schwartz-Nobel** (1989). *A mother's story: the truth about the Baby M Case*. St. Martin's Press.
- Whittaker, A.** (2011). Cross-border assisted reproduction care in Asia: implications for access, equity and regulations. *Reproductive Health Matter* 19 (37): 107-116.
- Wilkinson, S.** (2010). *Choosing Tomorrow's Children: The Ethics of Selective Reproduction*. New York: Clarendon Press.
- Williams, R.** (1976/1983). *Keywords: A vocabulary of culture and society*. Revisited edition. New York: Oxford University Press.
- Wilson, E. O.** (1975/2000). *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Wilson, E. O.** (1978). *On Human Nature*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.
- Woodhouse, B. B.** (1993). Hatching the Egg: A Child-Centered Perspective on Parent's Rights. *Cardozo Law Review* 14: 1747-1865.
- Yanagisako, S. and C. Delaney** (1995). Naturalising Power. In: S. Yanagisako and C. Delaney (eds.) (1995). *Naturalising Power: Essays in Feminist Cultural Analysis* (pp. 1-24). New York: Routledge.
- Yee, S.** (2009). 'Gift without a price tag': altruism in anonymous semen donation. *Human Reproduction* 24 (1): 3-13.
- Zadeh, S., T. Freeman and S. Golombok** (2016). Absence or presence? Complexities in the donor narratives of single mothers using sperm donation. *Human Reproduction* 31 (1): 117-124.
- Zakon o lečenju neplodnosti postupcima biomedicinski potpomognutog oplodjenja (2009). „Službeni glasnik RS“, br 72/2009
- Zaner, R. M.** (2005). A Criticism of Moral Conservatism's View of IVF and ET. In: R. T. Hull (ed.) (2005). *Ethical Issues in the New Reproductive Technologies*, Second edition (pp. 149-160). New York: Prometheus Books.
- Zimmerman, S. L.** (1995). *Understanding Family Policy: Theories and Applications*. California: Sage Publications, Inc.
- Živojinović, D.** (2012). Princip jednakosti i pravo na asistiranu prokreaciju. *Stanovništvo* 1: 69-87.