

ТМГ. XXXVIII	Бр. 4	Стр. 1761-1776	Ниш	октобар - децембар	2014.
--------------	-------	----------------	-----	--------------------	-------

UDK 341.231.14:342.724(=214.58)

Прегледни рад

Примљено: 10. 11. 2014.

Ревидирана верзија: 25. 11. 2013.

Одобрено за штампу: 24. 11. 2014.

Горан Башић

Институт друштвених наука

Београд

## ЕВРОПСКА ПЕРСПЕКТИВА РОМА Оглед из политичке теорије\*

### Апстракт

Роми су народ који се са предрасудама, стигматизацијом, асимилацијом и дискриминацијом суочава од насељавања у Европу. На очување њиховог идентитета утицај су имале и предрасуде и „искривљено“ признање идентитета народа поред којих су живели. У савременој Европи покренуте су политичке иницијативе које би требало да допринесу смањивању сиромаштва Рома, сузбијању предрасуда и дискриминације и њиховој друштвеној инклузији. Криза мултикултуралности и недомишљеност либералне теорије у погледу признавања етно-културних идентитета подривају овај процес којем недостаје како шире филозофско и правно утемељење, тако и друштвена подршка.

**Кључне речи:** Роми, мултикултуралност, инклузија

## EUROPEAN PERSPECTIVE OF THE ROMA Exercise in political theory

### Abstract

The Roma are an ethnicity that has been facing prejudices, stigmatization, assimilation, and discrimination since they inhabited Europe. The prejudices and “distorted” identity recognition of the neighbouring nations had a strong influence on the Roma identity preservation. In contemporary Europe, political initiatives have been launched aimed at contributing to reduced poverty of the Roma, their social inclusion, and

---

basicgoran11@gmail.com

\* Пројекат „Мултиетничитет, мултикултуралност, миграције – савремени процеси“ (број. 177027) Етнографског института САНУ, Београд.

suppression of prejudice and discrimination against them. The crisis of multiculturalism and the deficiency of liberal theory vis-à-vis cultural identities undermine this process, which lacks a broader philosophical and legal foundation, as well as social support.

**Key words:** Roma, multiculturalism, inclusion

### *ЕТНИЧКИ ИДЕНТИТЕТ У ЛИБЕРАЛНОЈ ПАРАДИГМИ*

Идентитет Рома је у сталним променама. Ране миграције из прапостојбине усмериле су их ка културама које често нису биле благонаклоне према придошлицама. Сусрети са различитим културним утицајима условили су да Роми мењају своју религију, језик, обичаје, навике. На процес акултурације, који је често прерастао у различите облике асимилације, свакако су утицала негативна вредновања и неповерење с којима су се сучељавали током миграција.

Народи поред којих су живели или с чијим културним утицајима су се сучељавали развијали су према Ромима предрасуде које се условно могу поделити у две вредносно различите групе. У европској уметности Роми су непресушна инспирација. Класична дела европске културне баштине посвећена су ромском схватању живота, у коме љубав, слобода и однос према природи одолевају материјализму својственом европској култури. Друге врсте предрасуда имају искључиво негативан вредносни предзнак, суседи их доживљавају цивилизацијски мање вредним, расно и етнички инфериорним, а у најбољем случају спремни су да буду трпељиви према народу о чијим обичајима, језику и колективном сећању готово да ништа не знају. Из негативних предрасуда рађала се мржња која је досезала до несхватљиве нетрпељивости, ксенофобије и холокауста (Ђурић и Милетић, 2008).

Канадски филозоф Чарлс Тејлор (Charles Taylor), промишљајући о идентитету у савременом добу, примећује да је идентитет „делимично обликован признањем или његовим одсуством, а често и наopakим признањем од стране других“, те да је могуће да

„особа или група људи трпи стварну штету, стварно изобличење, уколико им људи или заједница око њих узвраћају сликом која је ограничавајућа, понижавајућа или презрива. Непризнавање или наopakо признавање одиста може да нанесе штету, будући да представља облик тлачења тиме што неког затвара у лажан, искривљен и редукован начин бивствовања“<sup>1</sup> (Тејлор, 2003, стр. 11).

<sup>1</sup> Тејлор је заговорник политике *признавања једнакости*, коју не сматра тековинном либералне традиције већ демократског развоја друштва: „Демократија је на велика врата увела политику једнаког признања“.

„Наопако признавање“ колективног идентитета на корак је од стигматизације.

Роми нису ни у историјском смислу, нити у савременом добу једини народ који се суочава са негативним сагледавањем свог културног обрасца. Штавише, примера етноцентричне и нарцисоидне перцепције сопствене културе и ниподаштавања других је прегршт, како међу либералима, тако и према теоријама и праксама других провенијенција. У историји политичких идеја је спорадично забележено да су неки од аутора чије идеје су само извориште либералне мисли, на другој страни, утрли пут и искључивостима, ауторитаризму и неправдама (Месић, 2005, стр. 15). Џон Лок (John Locke), један од *патријарха* либерализма пренебрегао је да приватна својина није само основа прогреса, већ да може да буде и гиљотина културним групама у чијем систему вредности својина нема значење. За Џона Стјуарт Мила (John Stuart Mill) различитост је важна полука развоја како појединца, тако и друштва. Сматрао је да је за несавршено људско биће корисно да постоје различита мишљења, да је неопходно да се искушају различити начини живота како би се разноликости карактера могле развијати на широком подручју у границама којима не чине неправду осталима. Мил се залагао за друштво снажних, духом слободних индивидуа, као замајце сваког напретка. Мислио је да је највећа слабост демократије у осредњости, а да би се та слабост ублажила неопходно је да се осигурају разноврсни услови духовног развоја, јер не могу сви здраво живети у једнако моралној клими. Аналогно развоју индивидуе мора се водити рачуна и о примени универзалних вредности политичке филозофије (либерализма) која мора водити рачуна о „филозофији националног карактера“.

Мил је, с друге стране, међу заговорницима стапања култура, односно мешања нација, под условом да у том процесу примат има напреднија нација. Сматрао је да је за Бретонца или Баска у Навари или Велшанина и Шкота у Британији корисније да се утопе у матицу идеја високо развијене културе француске, односно британске нације. Колико је био у заблуди овај лучоноша либерализма, говоре како буђење идентитета етничких група за које је сматрао да ће се, уколико се не утопе у идентитете нација на вишем степену културног развоја, утопити у властитом благишту архаизама, тако и национални покрети Квебечана, канадских франкофона, који су дуготрајном борбом за признавање етно-културног идентитета не само демантовали самог Мила, који је сматрао да је њихов главни интерес у потчињавању владавини енглеске већине, већ и инспирисали реформаторе либерализма да се половином прошлог века почну удаљавати од дуго чуваног мита о етнички неутралној држави.

О томе да Роми нису једини народ који се суочавао са стигматизацијом, предрасудама и неправдама постоје бројни примери, али

неоспорно је и то да је ромски народ у савременој Европи у специфичном положају чије основно обележје је структурно сиромаштво. Роми су у Европи, упркос холокаусту, културној асимилацији, дискриминацији, предрасудама очували специфичан етно-културни идентитет. Материјална беда, која их стално прати, постала је најсигурнија заштита идентитету који се динамично мењао, али у којем су се задржали и дијалекти и обичајно право – *Romani chris* (Weyrauch, 1997; Weyrauch & Maureen, 1993) и специфични социјални и културни образац понашања – *Romanipe*.

Последњих деценија Роми настоје да артикулишу и да дефинишу национални идентитет на начин како је то учинила већина савремених народа. Настојећи да у зграду националног идентитета уткају елементе који ће најбоље репрезентовати колективни дух нације, ромски интелектуалци се позивају на традиционалне одреднице али и на неке нове, којима до сада није поклањана пажња у расправама. Ромски интелектуалци указују на вредносни систем на којем би требало да почива конструкција националног идентитета Рома. Пољски социолози Анджеј Мирга (Andrzej Mirga) и Лех Мруз (Lech Mroz) се питају какав је идентитет Рома: „...како се испољава, на какве се вредности ослања? У односу према коме се ствара и какав карактер има етничка граница која их одваја од нерома (Мирга и Мруз, 1997, стр. 170)”. Да ли је реч о идентитету Рома или појединих ромских група и, напokon, ако се сложимо да се може говорити о јединственом вредносном систему европских Рома, шта је са ромском дијаспором која је разасута дуж свих континената? Настојећи да одговоре на ове дилеме пољски социолози ромолози наводе следеће критерије помоћу којих настоје да дефинишу етнички идентитет Рома: припадништво породици, односно заједници која почива на крвним, сродничким везама које је тешко нарушити (Stewart, 1997, стр. 112–134) етноцентрична аутоперцепција заснована на јасно омеђеној дихотомији на нас (Роми) и њих (*гаце*); језик; унутар-групна солидарност; особит начин производње; антрополошке, фолклорне и друге особености. Међутим, највећу вредност и основу чврстине и очувања групе, по овим ауторима, представља прихватање сопственог етничког идентитета. Живот у складу с вредностима које је истакао *романипен* чини основу да се појединац или поједине групе осећају „правим” Ромима (Мирга и Мруз, 1997, стр. 175).

Роми су пример нације која показује способност да се одржи и без суверене територије. Иако до универзалног признавања и поштовања националних права треба да превале дуг пут, Роми су показали да су у стању да пробуде изванредан степен свести за очување и поштовање својих националних, а не само људских права. Роми све чешће, солидарно повезани и растерећени бремена унутаргрупне генерацијске и хијерархијске поделе, аргументовано захтевају призна-

вање својих културних, етничких и политичких права. Последице оваквих тенденција, које неумитно јачају у европском покрету Рома, јесу културно и политичко ослобађање ромске нације, отварање пута ка социјално-економској интеграцији, али и јачање регресивног национализма као одговора Рома на национализме суседа.

### *ПРИЗНАЊЕ ИДЕНТИТЕТА И САВРЕМЕНО ДРУШТВО*

Европски ромски покрет је несумњиво допринео да се политичка акција у вези с унапређењем положаја Рома одвија јавно и да се расправа о томе, поред социјално-економских, прошири и на политичко-правна питања.

Међутим, чињеница да ромски покрет није обезбедио значајну подршку, односно да је изостала масовност покрета, не даје ни легитимност покрету, нити „ветар у леђа“ савременим ромским активистима. Истину за вољу, од интересно хетерогеног, дисперзираног покрета, којем недостаје политичко искуство и чија је инфраструктура тек у повоју, и не би требало очекивати резултате значајније од постигнутих. Ипак, чини се да би њихова преговарачка позиција била знатно јача да су благовремено и с више ентузијазма предузимали акције усмерене ка јачању унутрашњих кохезивних веза, ткању финих нити које дисперзиране припаднике ромске етнице повезују у солидарну и мобилисану заједницу. У савременом друштву за јединство и кохезију етничке групе поред историјских, „крвних“, језичких и других веза једнако су важни друштвени и политички аспекти етничитета (Vermeersch<sup>2006, стр. 35</sup>).

Политичке активности ромског покрета и европских институција нису обраћале довољно пажње јачању кохезивних веза унутар заједнице. Магловити концепти детериторијализоване нације и транснационалне мањине потиснули су у други план јачање различитих облика аутономија и повезивање дисперзираних и социјално неповезаних ромских енклава у Европи. Када се ове чињенице доведу у везу са тим да је последњих деценија мали број ентузијаста био спреман и способан да се упусти у изазове друштвене и политичке борбе против расизма и дискриминације и залаже и заговара институционално признање и унапређење политичког и социјално-економског положаја групе, онда лако можемо доћи до закључка да се маневарски простор ромског покрета простирао, с једне стране, у уском и склиском тлу политичких и правних одлука европских институција посвећених поштовању и заштити њихових људских права и, с друге стране, очекивања јавности, посебно ромске, да енергичније и брзо отклоне последице наслеђене и наталожене друштвене неправде.

Скидање „бремена“ прошлости и отклањања последица које су дуготрајна дискриминација и структурно сиромаштво изазвали не може се извести само „изнутра“. У том смислу, чини се да је ромски покрет с краја двадесетог и почетка двадесет првог века још један факат у историји национал-романтизма. За прекорачење прага ка реалној политичкој акцији потребно је, ипак, одлучније деловање европских институција у смислу конкретног отклањања последица и штете које су дуготрајне „лоше политике“ изазвале, али и промена перцепције „гаца“, не толико у смислу схватања вредносног система ромске заједнице, колико у вези са суштинским схватањем једнакости и политике једнаких шанси. Остваривање циљева који су постављени у вези са „укорењивањем“ Рома у европску традицију и културу подразумева шири социјални хабитус од пуког институционалног признавања идентитета и нормативне заштите људских права.

Чини се да европској политици према Ромима, али и односу према мултикултуралности уопште недостаје филозофска и друштвена идеја која превазилази уске оквире које су понудила учења реформисане либералне теорије с краја прошлог века (видети: Appiah, 1992; Barry, 2001; Kymlicka: 1989; 1999; 2001; 2003; Walzer, 1992). У књизи *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*, професор политичке теорије на Вестминстерском универзитету сер Б. Парек (Bhikhu Parekh) указује на то да је посебност политичких покрета који су се јавили последњих деценија двадесетог века у томе што су заговарали и заступали интересе „посебних“ група, чији су се животни стилови разликовали од култура главног тока и који су због тога били обесхрабривани. Разумевајући хетерогеност тих покрета, Парек налази да је отпор друштвеном притиску хомогенизације и асимилације њихових идентитета нит која их повезује. Ове групе одлучно захтевају признање својих идентитета и превазилазе уврежену хришћанску флоскулу о толеранцији идентитета која подразумева прихватање валидности друштвеног неодобравања (Месић, 2005, стр. 95). С једне стране, ови покрети инсистирају на правним и политичким реформама које подразумевају институционално признавање посебности које заступају, а с друге стране јавну афирмацију различитости, односно промене у начину мишљења и у вредносном систему.

Међутим, Парек њихове захтеве не посматра периферно, већ настојећи да спозна њихову структуру и условљеност, долази до закључка да су они укоренењени у захтевима за прерасподелом друштвене правде и добара. Стога, ови покрети нису сконцентрисани само на признање идентитета већ у суштини захтевају дубље социјалне промене. Парек прави јасну дистинкцију између *мултикултуралитичког* друштва које на захтеве за признање културних идентитета одговара афирмативном политичком акцијом и *мултикултуралног*

друштва које на ове захтеве на нормативном плану одговара позитивно, а у стварности развија политику њихове асимилације. Парек у питање доводи и монопол либерализма као политичке доктрине да „уређује“ питање мултикултурализма. Он не оспорава допринос либералне теорије пракси мултикултурализма и заједничку тачку свог приступа<sup>2</sup> и савремених либерала налази у чињеници да културу сматрају значајном одредницом људских живота (Kymlicka, 1989; Ролс, 1998; Тејлор, 2003). Штавише, либерализам, поготово реформисани либерализам, који је раскрстио с митом о *етнокултурној неутралности* државе и заменио га принципом *етнокултурне правде*, који подразумева признање колективних идентитета, допринео је сагледавању ограничености либералне идеологије у погледу кохерентне и морално прихватљиве теорије мултикултуралности.

Критика либералног мултикултурализма није сама по себи довољна да би се из његове здраве основе подигла конструкција праведнијег социјално-политичког учења. Сматрајући да сам појам мултикултуралности није темељно проучен, Парек настоји да проникне у природу, структуру и основе културе и да одговори на низ питања, између осталих и на то зашто се на културну различитост гледа невољно као на чињеницу коју треба прихватити и толерисати, а не као на позитивну вредност коју ће неопходно поштовати и неговати (Месић, 2005, стр. 97). Уочивши овај не само друштвени и културни процеп већ и интелектуални и идеолошки проблем савремених политичких теорија, Парек настоји да искорачи из њега нудећи теорију дијалогске мултикултуралности којом инсистира на дијалогу међу културама, али и на етичким нормама и институционалним структурама, при чему је акценат на јасним условима односа међу културама.

Своју теорију Парек развија одређењем појма људског идентитета који подразумева две чињенице: прво, људи „морају бити способни разликовати себе од остатка природе, видети се као припадницима посебне врсте, чему требају придавати онтолошко и морално значање“; друго, „морају бити спремни издићи се изнад осталих друштвених улога, положаја и места у друштву, занимања, вероисповести – схватити како их то не одређује потпуно“ (Parekh, 2008, стр. 29). Инсистирајући на људскости као „основном, примарном“ идентитету појединца, Парек не умањује значај и улогу других идентитета, нарочито културног, али настоји да укаже и на то ко-

<sup>2</sup> Парек своју теорију мултикултурализма не сврстава ни у једну од живих идеологија. Наиме, он сматра да би укључивање дијалогске теорије мултикултуралности у либералну или било коју другу парадигму значило негацију њене суштине, јер мултикултуралност као синергичан феномен култура у властиту парадигму укључује и идеолошке особености тих култура.

лико је важно да људи схвате да имају извесна својства или способности које деле са свим људима, без обзира на разлике међу њима: „Људи требају схватати саме себе као нешто више од пуког зброја својих друштвених улога“ (Parekh, 2000, стр. 29). Парек настоји да расправу о једнозначној равни идентитета обнови на предсократовској традицији, у којој су постављена питања шта значи бити човеком и како би људи требали живети као људи.

Наравно, аутоперцепција људскости не значи да ће појединац нужно друге вредновати као људе, а још мање их признати себи равнима, али чињеница да је то *најлакши* начин да остале људе посматра као људе и да елиминише вредновања заснована на предрасудама и ирационалним уверењима. Све већа међузависност људи у глобалном друштву чини неговање људског идентитета могућим и нужним (Parekh, 2000, стр. 29). Опасност апстраховања осталих димензија које утичу на формирање идентитета личности Парек избегава тако што указује на њихову дијалектичку повезаност: јединство идентитета, поред људске, чини и лична и друштвена димензија. Док људски идентитет, који је најплићи и општи, одређује људе као људе, лични идентитет артикулише веровања и вредности који их одређују као личности, а друштвени одређује начин на који уређују односе с онима с којима деле тај идентитет. Ове три димензије идентитета су неодвојиве, непрестано се преклапају и детерминишу укупни идентитет, али не треба изгубити из вида да „једино људски идентитет артикулира како се људи односе с другим људима, те шта захтевају од себе и од других људи као људи“ (Parekh, 2000, стр. 30).

Значај теорије људског идентитета пуно значење добија, поготово за пледоаје нове политичке акције за прихватање идентитета и културе Рома, тек када га доведемо у везу с његовим разматрањима о „политикама колективног идентитета“. Наиме, друштва се међусобно разликују по одређеном сету веровања и традиција које одређују начин на који припадници тог друштва треба да уреде личне планове и међусобне везе и односе. Попут Кимлике и Тејлора, и Парек уочава да у одређеном друштву немају сви исте услове за очување идентитета, јер друштво и његове институције се с више разумевања односе према доминантним (привилегованим) колективним идентитетима. Мање привилеговани идентитети у оквиру истог друштва трпе различите неправде и изложени су асимилацији. Њихов логичан отпор су захтеви за јавним признавањем и поштовањем идентитета и заштитом грађанских и људских права.

Чињеница да не инсистирају само на правној заштити већ на признавању идентитета, односно изменама друштвених вредности, указује на то да овакве групе имају јасно профилисан и артикулисан колективни идентитет. Међутим, да би оствариле своје циљеве маргиналне групе се морају организовати и политички деловати. У том



смислу, јасно је да маргинализовани идентитети организовани у политичке покрете својим деловањем доводе у питање не само релевантне друштвене обрасце који су непосредна препрека остваривању њихових циљева, већ преиспитују целокупну друштвену парадигму и нападају њене културне, социјалне, економске, политичке и друге делове. С тим у вези расне и етничке мањине не преиспитују само питања дискриминације и обезвређивања, већ и целокупни поглед на расу, етницитет, нацију, чак рационалност која омогућава да се људи, на основу људске природе доводе у неповољне хијерархијске положаје. Пареку је јасно да „будући да маргинални идентитети не могу постићи свој циљ једнаког уважавања без радикалне промене доминантне културе, њихова политика, попут свих радикалних политика, има снажно културно тежиште“ (Parekh, 2000, стр. 32).

На овом месту Парек указује на противречности циљева покрета маргиналних група и тежње за једнакошћу остварене у примарној људскости. Наиме, политика колективног идентитета, с једне стране, јача солидарност унутар маргинализоване групе, даје им морално утемељење, преиспитује доминантну културу и ствара услове за њену плурализацију, а с друге стране и она тежи томе да постане уска, ексклузивна, позитивистичка. На тај начин се један облик доминације замењује другим, који је најчешће још суровији и ауторитарнији, а људи се још мање препознају у базичном идентитету људскости. Најчешће, до „есенцијализације“ идентитета долази када се политички лидери усредсреде на сопствени идентитет и занемарују, поричу или негирају друге идентитете. Ова искључивост води ка сегрегацији и шовинизму и често је одговор на дуготрајне неправде које је група трпела у свом окружењу.

До пренаглашавања значаја идентитета и превладавања примордијалне димензије над личном долази када политички покрети, у настојању да захтеве за признавањем идентитета оснаже мобилизацијом и масовном подршком припадника групе, предимензионирају оне аспекте идентитета који су унапред одређени као заједнички и носећи. Стратегија унутрашње мобилизације је обично изазвана спољашњим претњама јер „млади“ политички покрети се суочавају с растакањем идеја и опасностима да различити интереси припадника групе и различити погледи на стратегију политичке акције могу довести до урушавања целокупне политике признавања идентитета. У условима масовних комуникација и технолошког развоја могућности утицаја на припаднике групе су лакши али су стога унутрашњи притисци на њих јачи. Парек упозорава да то није начин и да стратегија „лажног јединства“ не води решењу, јер притисци гуше „еманципаторски карактер покрета и одричу појединцима слободу одређивања заједничког идентитета“. Решење је у томе да политички лидери чују и поштују глас мањина унутар покрета и да на тој основи

нају начине за постизање ширег консензуса. До таквог консензуса је могуће доћи путем заједничких искустава и проблема. За припаднике ромске заједнице то су свакако сиромаштво, генерална обезправљеност и друштвена стигматизација.

Изазов политичкој акцији је и „слепило“ идентитета за савремене промене које се дешавају независно од захтева маргинализоване групе за променама и признањем. Укоренавање проблема у историјским неправдама, наслеђу и погрешним теоријским и вредносним ставовима такође може постати препрека политици идентитета заснованој на људској димензији. У том смислу није кључно питање да ли постоје разлике међу расама, него зашто су разлике међу расама повод за негативна вредновања, односно зашто је једна раса „одабрана“ за референтни оквир према коме се друга раса или расе морају вредновати?

Политички покрет предвођен зрелом елитом, свесном искушења у које је заводи есенцијализација идентитета, настојаће да канале политичке акције води мимо конфротација и поларизација и да налази начине да придобије што више савезника. У том смислу неопходно је на дневни ред постављати питања која отварају дискусију, а не супротстављају ставове карактеристичне за подељена друштва у којима искључивости идентитета једни друге потхрањују. Критичка расправа на више нивоа допринеће деконструкцији и преиспитивању увреженог начина мишљења и односа према идентитетима и постепеној промени друштвене структуре и њеном отварању за прихватање, а не само признање идентитета.

Политика признања идентитета маргинализованих група (Taylor, 1997, стр. 98–132) подразумева да се на институционалном и друштвеном плану према припадницима тих група поступа једнако као и према другим грађанима када њихов идентитет није референтан за остваривање одређених права или положаја и различит третман, односно повластице (афирмативну акцију) када је реч о прихватању њиховог идентитета. То подразумева „антидискриминационе мере, културно осетљива тумачења и примену закона, изузимање из одређених правила и обичаја, групно осетљиве примене јавних политика, додатна права и ресурсе, подстицање јавног поштовања маргинализованих идентитета“ (Parekh, 2000, стр. 39).

Све ово доводи Парекову идеју на почетак расправе о „добром друштву“ које мора тежити редистрибутивној правди, али и признавању легитимних идентитета. Парек сматра да су обе политике, и редистрибуције и признања идентитета, једнако важне и да их треба повезивати у кохерентну политику која би могла да делегитимизује хомогенизацију политике једне групе како у економско-социјалном, тако и у културном смислу и да обезбеди једнакост животних шанси и самоодређења:

„Кад анализира државу, политика прерасподеле проучава њезин класни карактер и начине на које је он скривен и репродуциран кроз структуру веровања и обичаја. Политика признавања проучава њен културни карактер, идентитете које институционализира, скупине које искључује или маргинализира, те суптилне начине на које се то скрива и перпетуира. Ова два облика политике далеко су од међусобног сукоба и нуде комплементарне увиде у механизме искључивања и маргинализирања“ (Parekh, 2000, стр. 42).

Парек сматра да су ове политике не само комплементарне, већ да су и нужно потребне једна другој да би међусобно црпле духовну и политичку енергију. Ипак, пре синергије политика неопходно је да се теорија редистрибутивне правде промисли с позиција критика које долазе од политика признавања идентитета.

Будући да је Пареково мишљење супротстављено мишљењима либерала, који су пресудно утицали на савремену политичку теорију и праксу, требало би размотрити спорна питања на која је упозорио. Наиме, Парек критички разматра Ролсов и Беријев концепт по којем редистрибуција подразумева јак осећај кохезије и друштвене солидарности, што није у природи политика признања идентитета и упућује на закључак да су ове две политике међусобно искључиве (Rawls, 1993, стр. 36–68). У Парековој конструкцији, која се чини значајном за домишљање политичког концепта ромског покрета, али и других покрета маргиналних група, таква промишљања су неоснована, јер он указује на то да хомогено друштво није и нужно солидарно, а потом и на то да савремена друштва нису ни хомогена, ни солидарна. У основи Парек прихвата мишљења савремених либерала да је солидарност важан елемент функционисања сваког друштва, али и отвара питање нивоа друштвене солидарности који омогућава праведну прерасподелу. Његов приговор је упућен општости либералне теорије у вези с овим питањем, односно апстрактним схватањем начела солидарности. У приговорима Парек иде и даље указујући на противречност либералног схватања неспојивости редистрибуције и признања идентитета. Парек сматра да добро уређено друштво треба да трага за постизањем равнотеже између начела солидарности и начела различитости, јер уколико предност да једном од начела над другим, ствара штету коју грађани осећају као губитак или ограничење неке од примарних слобода.

С ништа мање аргумената Парек указује и на то да солидарност и кохезија не воде нужно ка саосећајности и прерасподели. Либерални заговорници су придајући значај апстрактном схватању солидарности и кохезије, упали у замку идеализма, занемарујући да у пракси савремених држава, које су на симболичком, а често и практичном смилу досегле висок степен друштвене кохезије, већина припадника средње и „више“ класе, али и институција, с дистанце гледа на сиромаштво у којем живе суграђани. Реч је о томе да припа-

дници средње класе нису спремни за прерасподелу и да стога друштвена кохезија не осигурава услове за политичку акцију усмерену ка крајњим циљевима – редистрибуцији и признању идентитета. За постизање тих циљева, друштвена кохезија и солидарност су погодна начела, али не и нужна.

Питање је како ову синергију остварити у савременим условима у којима нема превише разумевања, а ни заинтересованих, како за прерасподелу, тако и за признавање идентитета. Парек избегава замке идеализма теорије коју заступа и упућује уместо на толеранције различитости, на дијалог између различитих култура. Предуслов дијалога су: утврђивање начела на основу којих се одређена права потражују, ресурси за остваривање признатих права, начини разрешавања спорова и, најзад, заштита индивидуалних слобода у односу на могућу ауторитарност признатих идентитета. Међутим, корените промене захтевају још један дубљи захват према реконцептуализацији увреженог модела правде и правичности, у којој би темељно требало размотрити да и колективни идентитети могу бити субјекти правде јер се неправда чини и њима сваки пут када њихови припадници појединачно трпе неправде због свог идентитета. Треба имати у виду да држава поседује моћ и институције на основу којих врши редистрибуцију правде, али када је у питању признавање идентитета ствари стоје другачије, јер државни интервенционизам не значи пуно уколико нема социјалну подршку. Признавање идентитета и заговарање антидискриминаторне праксе не значи и да ће припадници већине или других група поштовати и прихватити идентитете које су предмет афирмативне акције. У случајевима презрења већине према маргиналним групама држава има ограничене механизме, осим да приступи осмишљавању процеса чији циљ је постепено, али стално подизање нивоа моралне културе и друштвеног етоса.

#### *КАКО ИЗ ПЕРСПЕКТИВЕ МУЛТИКУЛТУРАЛНОГ НАЗОРА ДОСЕЋИ САН О МУЛТИКУЛТУРАЛИСТИЧКОМ ДРУШТВУ*

Промене које последњих пола века прожимају европски политички простор у смислу интеграције држава нису условиле корените измене културне и социјалне парадигме Европе. Конзервативни политички концепти не само да обнављају теорије о судару цивилизација и култура, већ се све чешће приклањају ставовима екстремне деснице. Међутим, охрабрујуће је то да, упркос порасту национализма у првој деценији трећег миленијума, не можемо рећи да је пессимизам једино осећање које нам је преостало. Наиме, мишљење немачке канцеларке Ангеле Меркел да „мултикултуралност као концепт према којем људи срећно живе једни поред других једноставно

није успео“, разликује се, не само у нијансама, од мишљења по којима је ислам део немачке стварности као што су то хришћанство и јудаизам. Такође, политици масовне депортације Рома из Француске у државе порекла Румунију и Бугарску, успротивили су се председник Европске комисије Жозе Мануел Барозо, комесарка за правосуђе и основна права Вивијан Рединг, која је најавила тужбу Европском суду правде због непоштовања европских закона. Најзад, некадашњи комесар за људска права Савета Европе Томас Хамарберг јасно је оценио да етнички принцип и колективна кривица нису критеријуми на основу којих би требало доносити одлуке. Комесар за људска права је с посебном пажњом оценио да пребацивање Рома грађана Европске уније из једне у другу земљу Уније није решење било ког проблема, а, поготово, да су неприхватљива образложења француске и италијанске администрације да су се за депортацију у земље порекла одлучиле због безбедносних разлога, односно због високе стопе криминалитета међу Ромима. Колективна одговорност за почињена појединачна криминална дела води у стигматизацију и не доприноси да се проблеми сиромаштва Рома реше, већ води у дубљу сегрегацију и стигматизацију припадника ове етничке групе ([http://www.coe.int/t/commissioner/Viewpoints/100222\\_en.asp9](http://www.coe.int/t/commissioner/Viewpoints/100222_en.asp9)).

У државама Европске уније које су овај статус стекле у протеклој деценији положај Рома је, упркос политикама које су развијане и предузетим мерама, и даље неповољан. Сама чињеница да се Роми масовно иселјавају из централноевропских и балканских држава ка економски развијеним државама континента указује на то да програми решавања социјално-економског положаја сиромашних Рома нису дали очекиване резултате. Поред тога, све чешћи примери расне и етничке нетрпељивости, дискриминације и обнова говора мржње показатељ су да у овим друштвима политике мултикултуралности нису засноване на реалним социјалним проценама.

Скептици и пажљиви аналитичари недавних расистичких и антиромских мера у појединим државама Европске уније сумњају, не само у успех поменуте идеје, већ и у добре намере њених утемељивача. Наиме, настојање „старих“ чланица да ограниче Ромима слободу кретања и настањивања, право на рад и друга права доступна осталим грађанима држава Уније остављају простора за преиспитивање искрености политике европских институција према Ромима. Све је више критика досадашњих програма подршке у државама југоисточне и централне Европе заснованих на претпоставкама да су програми осмишљени и подржани с намером да миграције Рома зауставе на границама централне Европе (Pogány, 2004).

Упркос развијању динамичне и вишеслојне политичке акције у којој су актери и европске институције, државе и ромски покрет, јасно је да Роми, због културних и економских специфичности, у

остваривању својих права наилазе на многе, само за њих карактеристичне препреке. Ова чињеница упућује на закључак да би требало осмислити и усвојити посебан правни документ Европске уније у вези са заштитом права Рома, који би обавезивао земље чланице на деловање и који би установио јасне механизме контроле његовог спровођења (Novak, 2004, стр. 403–432).

Аргументи у прилог овог закључка су да су Роми, упркос постигнутим успесима савремене политичке акције, и даље на маргинама или су сасвим искључени из друштва, немају матичну државу која би расположивим механизмима штитила њихова права и, најзад, због свега тога су у видљиво лошијој позицији од свих осталих националних мањина у Европи. На овај проблем је 2004. године указала *Европска мрежа експерата за основна права* која је истакла да Директива ЕК 2000/43 не располаже механизмима којима би се државе чланице мотивисале да спроведу начело равноправности, али је издвојила и специфичан животни стил Рома, који им онемогућава остваривање права или их, када то чине, гура у врсту тихе асимилације с већинским становништвом и његовим животним стилем кроз прилагођавање крутим институционално-административним оквирима.

Савремене друштвене прилике и политика заштите људских права и социјално-економске интеграције Рома и других запостављених група не гарантују да ће мултикултурална друштва превазићи лимесе сопствених назора и остварити пожељан Пареков захтев за мултикултуралношћу. Постојећи политичко-правни, социјални и институционални ресурси нису довољно снажни основни за отклањање последица дискриминације и сузбијања структурног сиромаштва с којима се већина Рома суочава, нити за стварање услова за њихову фактичку грађанску равноправност и заштиту етничког, културног и језичког идентитета. Мултикултурално друштво би требало да има одговоре бар на мање захтевна нормативна и инфраструктурна питања друштвене инклузије и да тиме створи услове за мултикултуралистичку расправу о ширим друштвеним идентитетима. Како се за одговорима на ова питања предуго трага чини се да је реално помишљати о темељној реконцептуализацији политичке акције од које се очекују решења сложених проблема Рома.

#### ЛИТЕРАТУРА

- Appiah, K.A. (1992). Identity, Authenticity, Survival. Multicultural Societies and Social Reproduction. In A. Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the Politics of Recognition, Princeton*, (pp. 149-163). Princeton, NY: Princeton University Press.
- Barry, B. (2001). *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*. MA: Harvard University Press.
- Ђурић, Р. и Милетић, А. (2008). *Историја холокауста Рома* [History of holocaust of Roma]. Београд: Политика.

- Kymlicka, W. (1989). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (1999). Етнички односи и западна политичка теорија [Ethnic Relations and Western Political Theory]. У *Хабитус*, нулти број. Нови Сад: ЦМК.
- Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular*. Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. (2003). *Multikulturalno građanstvo*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Месић, М. (2005). *Мултикултурализам* [Multiculturalism]. Загреб: Школска књига.
- Мирга, А. и Мруз, Ј. (1997). *Роми, разлике и нетолеранција* [Roma, differences and intolerance]. Београд: АКАПИТ.
- Novak, J. (2004). Romska zajednica i međunarodne institucije: tek relativan uspjeh zaštite ljudskih i manjinskih prava [Roma community and international institution: relative success of protection human and minorities rights]. *Migracijske i etničke teme*, 20(4), 403-432.
- Parekh, B. (2008). *Nova politika identiteta* [New Policy of Identity]. Zagreb: Politička kultura.
- Parekh, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism, Cultural Diversity and Political Theory*. Basingstoke: Macmillan Palgrave.
- Pogány, I. (2004). Legal, Social and Economic Challenges Facing the Roma of Central and Eastern Europe. *Queen's Papers on Europeanisation*, 2. Доступно на: <http://www.qub.ac.uk/schools/SchoolofPoliticsInternationalStudiesandPhilosophy/FileStore/EuropeanisationFiles/Fileupload,38404.en.pdf>
- Rawls, J. (1993). The Law of Peoples. *Chicago Journal*, Chicago, The University of Chicago, 36–38
- Rols, Dž. (1998). *Teorija pravde* [Theory of Justice]. Beograd, Podgorica: Službeni list SRJ i CID.
- Taylor, Ch. (1997). *Politics of Recognition*. Princeto: Princeton University Press.
- Тејлор, Ч. (2003). Политика признања [Politics of Recognition]. У Е. Гатман (ур.), *Мултикултурализам* [Multiculturalism], (стр. 11-44). Нови Сад: Центар за мултикултурализам.
- Stewart, M. (1997). *The Time of the Gypsies*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- Vermeersch, P. (2006). *The Romani Movement, Minority Politics and Ethnic Mobilisation in Conterporary Central Europe*. Berghan Books.
- Weyrauch, W.O. (1997). *Gypsy Law – Romani Legal Traditions and Culture*. London: University of California Press.
- Wayrauch, W. O. & Maureen, A. B. (1993). Autonomus Lawmaking: The Case of the Gypsies. *Yale Law Journal*, 103 (November 1993), 323–399.

Goran Bašić, Institute of Social Sciences, Belgrade

## EUROPEAN PERSPECTIVE OF THE ROMA Exercise in political theory

### Summary

Public policies designed to reduce poverty and discrimination of the Roma people do not show results that guarantee social inclusion of the Roma. At the political level, they have not yet articulated their institutional and civil initiative

actions through which they might be able to influence more significantly the achievement of the goals set by the European and national integration policies. The process of the Roma inclusion is undermined by the crisis of multiculturalism and the deficiency of liberal theory vis-à-vis the recognition of ethno-cultural identities. It is increasingly evident that the pragmatic public policies on the Roma social inclusion, when designed outside of the Roma "political movement", lack a broader philosophical and legal foundation, as well as social support. The legal foundation for the implementation of the Roma integration policy could be improved by adapting the European tool for the institutionalization of "the rules of the game" and for the establishment of standards and mechanisms for monitoring the socio-economic and broader social integration of the Roma. A more complex issue is the theoretical and social foundation of such a document and a policy, which should be institutionalized into national public policy. Although open to the doctrine of human rights, liberal political theory is limited regarding the questions of justice, public goods redistribution, and the value system suitable for different cultures in both the broader and the more specific socio-political environments. Parekh's concept of dialogue-based multiculturalism has initiated a debate on these questions suggesting that the specificity of political movements in the last decades of 20th century lies in their advocacy and representation of the interests of "special" groups, which were discouraged due to the life styles different from the mainstream cultures. Reflecting on the heterogeneity of these movements, Parekh finds that the thread connecting all of them is the resistance to social pressure of homogenization and identity assimilation. These groups have decisively demanded recognition of their identity while overcoming the ingrained Christian paradigm of tolerance, which implies acceptance of the validity of social disapproval. These movements have insisted on legal and political reforms that include institutional recognition of the specific traits they represent on the one hand and public affirmation of diversity, i.e. changes in the way of thinking and the value system, on the other hand. Parekh does not consider their demands separately. In an attempt to comprehend their structure and inter-dependence, he concludes that they are all rooted in the requirements for redistribution of social justice and goods. Therefore, these movements are not only focused on the recognition of identity, but they also essentially ask for deeper social changes. Parekh makes a clear distinction between a multicultural society that responds to the demands for cultural identity recognition with affirmative political action and a multicultural society that positively responds to these demands on the normative level, but develops the assimilation policy in reality. Parekh also examines the monopoly of liberalism, as a political concept, on the "regulation" of multiculturalism. He does not deny the contribution of liberal theory to the multicultural practice and he considers the fact that contemporary liberals see culture as an important determinant of human life as a point of convergence with his approach. Moreover, liberalism, and especially the reformed liberalism, which dispelled the myth of ethno-cultural neutrality of the state and replaced it with the principle of ethno-cultural justice, which implies a recognition of collective identities, contributed to the perception of the limits of liberal ideology vis-à-vis the coherent and morally acceptable theory of multiculturalism. Parekh plans to renew the discussion about the unequivocal level of identity on the grounds of pre-Socratic tradition, which contemplated on what it means to be a human and how humans should live as humans.