

Julija Sardelić

## MULTIKULTURALIZEM IN POLOŽAJ ROMOV V SLOVENIJI

### POZNA MODERNA KOT DOBA NEGOTOVOSTI IN MNOŽICE IZBIR

Po mnenju številnih uglednih socioloških teoretikov (Giddens 1991, 1992, Beck 2001) živimo v obdobju, ki bi ga najbolje označili z izrazom posttradicionalni družbeni red (Nastran Ule 2000). Značilnost posttradicionalnosti je odsotnost varnosti, značilne za stabilni družbeni red v tradicionalnih družbah. Edino, česar se človek v tem novem družbenem redu lahko oprime, je radikalni dvom, ki ni več zgolj stvar filozofskih razmišljanj, temveč je realnost vsakodnevnega življenja (Giddens 1991: 3). Visoko oziroma pozno moderno, ki je nastala na temeljih moderne in v kateri danes po mnenju Giddensa živimo, zaznamujeta negotovost in množica izbir (Giddens 1991: 3).

Ulrich Beck (2001) pa današnjo družbo označi kot »družbo tveganja« in »pot v neko drugo moderno«. Za drugo moderno sta po Becku značilna tudi individualizacija in torej odmiranje nekaterih tradicionalnih socioloških kategorij. V velikem delu svoje knjige *Družba tveganja* obravnava tudi usodo posameznika, ki v takšni družbi živi. Trdi namreč (2001: 132), da moramo pri premišljevanju o drugi moderni preseči razred in sloj, ko razmišljamo o brezposelnosti in revščini:

Referenčna enota, v katero udari strela (brezposelnosti in revščine), ni več skupina, razred, sloj, temveč tržni individuuum v svojih posebnih okoliščinah.

Po Becku namreč modernizacija poleg vseh velikih družbenih sprememb povzroči tudi trojno individualizacijo: osvoboditev od

zgodovinsko vnaprej danih družbenih norm, izgubo tradicionalnih varnosti in novo vrsto vključevanja v družbo. Zaradi tega smo po Becku priče ahistoričnemu modelu individualizacije (*op. cit.*: 188).

Kljub tej Beckovi tezi se Giddens zaveda, da razlike, izključenost in marginalizacija določenih skupin, predvsem revnih, še vedno obstajajo, čeprav meni:

Bila bi velika napaka misliti, da je vpliv pojavov, analiziranih v tej knjigi, omejen samo na tiste, ki so bolj privilegirani v smislu materialnih okoliščin.« (Giddens 1991: 6.)

Poleg tega Giddens meni, da živimo v času, ki povzroča okoliščine, v katerih se spoprijemamo s problemi in priložnostmi, v katerih ni drugih. Ali takšne analize današnje družbe zares držijo, se bomo vprašali v nadaljevanju, predvsem ob osvetlitvi položaja Romov kot evropskih državljanov in državljanov Republike Slovenije.

Svoj pogled na moderno in vprašanje identitete v njej nam ponudi tudi sociolog Zygmunt Bauman. V eseju *Iskanje centra, ki drži* (Bauman 1997) se strinja z Giddensom, da je značilnost visoke moderne individualizem, povezan s človekovo inherentno nedoločenostjo. Giddens ugotavlja, da prav pritisk izbire pomeni določeno tveganje in negotovost, a hkrati tudi možnosti za izbiro novih življenjskih slogov. Vendar pa Bauman opozori, da prav ta negotovost in iztrganost iz večjih zgodb in ureditev lahko povzroči »besno iskanje novega reda, nove ravni stabilnosti« (*op. cit.*: 144). Bauman se ne strinja z Giddensovo trditvijo, da se vse človeštvo spopriema z novim družbenim

redom kot »mi«, v katerem ni več »drugih«. Giddens meni, da so sicer možnosti izbire za nekatere ljudi omejene, vendar pa to ni v središču njegove analize visoke moderne, saj socialne razlike med ljudmi niso tako relevantne za poznomoderni refleksivni projekt sebstva. Bauman meni, da so te razlike inherentne moderni sami in opozarja, da se je v obdobju moderne razvila izrazito individualistična ideologija liberalizma, katere značilnosti so:

[...] človečnost kot individualizem, sveta pravica posameznika do svojega lastnega telesa, osebe, lastnine, načina življenja, sveta dolžnost posameznika, da si prizadeva za srečo, osebno izboljšanje in izpolnitev samega sebe. (*Op. cit.*: 147.)

Vendar pa ideologija liberalizma ni edina plat moderne in je rezervirana samo za elite. Po Baumanovem mnenju so se v pozni moderni razvile tudi ideologije za širše množice, ki ne poudarjajo posameznika. Gre za ideologije komunalizma, ki znova temeljijo na skupnosti (*ibid.*).

Bauman meni, da sta ti vrsti ideologij ne toliko dva obraza moderne, temveč dve nogi moderne, iz tega pa izhajata, da sta v soodvisnosti in da se ena noga brez druge ne more premikati:

Moderna, ki je izumila in ponosno promovirala individualizem, je ustvarila tudi nacionalizem, komunizem in fašizem. Vse to so njeni legitimni otroci. (*Op. cit.*: 149.)

Tako individualizem kot komunalistične ideologije so bile odgovor na moderno krizo identitete. Oboji so ponujali identiteto kot možnost: individualizem jo je ponudil privilegirani manjšini, ideologije »pripadnosti« pa so bile ponujene večini ljudi, ki ni mogla izbirati (*op. cit.*: 147).

»Evangelij izbire« (Baumanov izraz) je tukaj kot hegemonistična ideologija uveden zato, ker naj bi bila možnost izbiranja človeku inherentna. Vendar pa tukaj naletimo na paradoks: možnosti izbiranja nima večina človeštva, saj ne more izbirati, to pa povzroči »nezadovoljstvo, deziluzijo in jezo« (*op. cit.*: 149). Nekateri lahko izberejo praznino in nedoločnost identitete kot podlago za refleksivni projekt sebstva, večina

pa je v to praznino in nedoločnost, z njo pa seveda tudi v negotovost, pahnjena. Večina ljudi torej te praznine ne more dojemati kot osvoboditve, temveč kot izgubo. Zanje identiteta ni to, »kar šele postaja«, temveč to, »kar je bilo izgubljeno« (*op. cit.*: 150). To pa je tudi razlog, da večina ljudi išče zamišljena kolektivna zavetišča. Prav to pa zaradi občutka izgube in iskanja identitete kot rešilne bilke povzroči nov vzpon tribalizma, ksenofobije in nestrpnosti do drugačnosti (*ibid.*). Prav zaradi takšnih pojavov pa se oblikuje polje tujca ali drugega.

Moderna torej zagotovo ni zgolj pripoved o osvoboditvi in prekipevajočem subjektu, ki se zave neskončnih možnosti izbire, temveč jo še bolj usodno označujejo

[...] oživitve skupnosti, vrnitev tradicije in prezgodaj pokopanih zgodovinskih korenin, vstajenje nacionalnosti in primata naravne pripadnosti, vse to pa so kolektivistične rešitve individualnih težav. (*Ibid.*)

Tako bi lahko pojasnili, zakaj se porajajo skrajno desničarske stranke, ki poudarjajo identiteto, tradicijo in suverenost. Kot homo videli v nadaljevanju, je Baumanov razmislek relevanten ob kritični refleksiji o paradigmi multikulturalizma kot tudi o položaju romske manjšine.

## MULTIKULTURALIZEM

Razprava o manjšinah se začne s priznanjem, da človeške družbe niso (in nikdar niso bile) etnično homogene, temveč so sestavljene iz različnih etnokulturnih skupin (Komac, Medvešek 2004: 19). Večina modernih liberalnih demokracij, pravi Kymlicka (2005: 457), je zaradi tega uvedla model »normalnega« državljana, ki naj bi bil »slep« za kulturne razlike (to bi se ujemalo tudi z Giddensovo predpostavko, da v določenih situacijah človeštvo ni razdvojeno med »mi« in »drugimi«). Vendar pa je ta model temeljil predvsem »na atributih telesno sposobnega heteroseksualnega belega moškega. Kdor se je oddaljil od tega modela normalnosti, je bil podvržen izključitvi, marginalizaciji, prisilnemu molku ali asimilaciji.« (Kymlicka 2007: 457.)

Razprava o pozni moderni, ki po eni strani prisega na izbiro in s tem na heterogenost življenjskih slogov ter na spremenljivost identitet, po drugi strani pa se v njej dogajajo nove vrste kolektivizmov in invencij različnih tradicij, je pripravila plodna tla za razpravljanje o manjšinah in paradigmi politične filozofije, multikulturalizmu.

Zgodnje razprave o multikulturalizmu so potekale v politični filozofiji. Začele so se predvsem z esejem *Politika priznavanja* (1994) kanadskega političnega filozofa Charlesa Taylorja. Njegov esej je imel daljnosežnejše posledice tudi na področju študija kulture. Njegovo pojmovanje multikulturalizma se je razvilo predvsem kot kritika evrocentričnih intelektualcev in filozofov, ki so prisegali na teorijo liberalne enakosti in njeno navidezno nevtralnost. Ikriati pa je bila to kritika pozitivnega vrednotenja pojavov, ki so po mnenju številnih teoretikov jedro pozne ali visoke moderne. Taylor je v svojem esejju najprej kritičen do liberalne družbe in njene domnevne nevtralnosti in slepote za razlike (1994: 43):

Domnevno nevtralni sklop za razlike slepih načel politike enakovrednega dostojanstva je pravzaprav izraz ene hegemonistične kulture. Pokaže se torej, da so samo manjšine ali zatrite kulture prisiljene prevzeti tujo obliko. Zato domnevno pravična in za razlike slepa družba ni samo nehumana (ker zatira identitete), temveč je na subtilen in nezaveden način tudi sama zelo diskriminacijska.

Taylor se strinja z zagovorniki »politike razlike«, ki pravijo, da je liberalizem kriv za pocnotenje razlik (hkrati ugotavlja tudi, da je prav liberalizem zaradi svoje togosti zelo nepraktičen za jutrišnji svet). Ikriati Taylor kritizira domnevno »nevtralnost« liberalizma:

[...] zahodni liberalizem ni toliko izraz posvečenega, postreligioznega videza, ki je po naključju priljubljen pri liberalnih intelektualcih, temveč je organski izrastek krščanstva. (*Op. cit.*: 62).

Taylorjev »multikulturalizem« je pomemben zaradi poskusa preseganja (tudi znanstvenega)

etnocentričnega ukvarjanja s svetom in je nastal tudi kot implicitna kritika vsakršne ideologije, ki se postavi na ničto točko in »se dela«, da je univerzalna in nevtralna.

Kljub temu je Taylorjeva teorija lahko problematična. Svojo multikulturalno kritiko liberalizma je namreč utemeljil na komunitaristični teoriji, ki prav tako izhaja iz istega hegemonističnega zahodnega sveta, kot to očita liberalizmu, saj so same razprave med komunitaristi in liberalci sestavni del pozne moderne. Problem Taylorjevega komunitarizma je predvsem to, da vodi k »novičnemu reificiranju in fetišiziranju razlike« (*op. cit.*: 568). Poudarjanje priznavanja razlike je namreč vprašljivo, kot je vprašljivo tudi to, ali je možno skupnosti, kulture in identitete v današnjem svetu obravnavati kot homogene in nespremenljive ter poudarjati zgolj razliko med njimi. Že antropolog Eric Wolf (1998–1999) je opozoril, da kulture niso kot biljardne krogle, ki sicer občasno trčijo ena ob drugo, a se ob tem ne spremenijo.

Jacques Audinet v svojem delu *Človeški obraz globalizacije* ugotavlja, da kulture niso statične, temveč je »relacijski aspekt priznavanja tudi priznavanje, ki preobraža« (Audinet, 2004: 29). To pomeni, da se kulture s srečevanjem med sabo tudi spreminjajo, saj med njimi obstaja nenehna dinamika.

Vprašljivo je seveda tudi, če drži Taylorjeva komunitaristična domneva, da je skupnost pred posameznikom v pomenu, da ima skupnost sama po sebi večjo vrednost. S takšno dikcijo bi lahko npr. starši od mladega dekleta zahtevali, naj se ne šola, ker to ni v skladu s tradicijo, saj je dekle skupnosti bolj potrebno kot mati, kljub dekletovi osebni želji po šolanju. V določeni skupnosti namreč živijo različni posamezniki, ki imajo do te skupnosti prav tako različni odnos.

Največji problem dela liberalizma je njegova miselna konstrukcija, »tančica nevednosti«, ki je po teoriji liberalne enakosti, kot jo predlaga John Rawls, »intuitivni preizkus nepristranskosti« (Kymlicka 2005: 104–105), ki naj ponudi dobre argumente za čim pravičnejše urejeno družbo. Vendar pa ta preizkus

nepriustranskosti v resnici ne more vzdržati, saj imajo v različnih državah prednost predvsem tisti, ki so se rodili v hegemonistično kulturo ter predvsem hegemonistični jezik. Kymlicka (*op. cit.*: 475) ob tem poudarja:

Na splošno bi morali na jezik in kulturo, v kateri so bili ljudje vzgojeni, gledati kot na del njihovih neizbranih okoliščin, ne pa kot na njihov prostovoljni okus. Dostop do jezika in kulture je včasih lahko prvi pogoj same zmožnosti sprejemanja smiselnih izbir.

To pa je tisto, kar so liberalci (predvsem mislimo na zagovornike t. i. liberalne enakosti) spregledali, kot so spregledali tudi to, da sami niso na neki nevtralni poziciji, na kar predvsem leti Taylorjeva kritika. Kymlicka se na tej točki s Taylorjem strinja in ga zato celo na nekem mestu umešča v »prvi val« liberalnega multikulturalizma. To tezo podkrepi na primeru pravice do izobraževanja, ki

ni pravica do izobraževanja v vsakem jeziku, ki ga izbere otrok ali njegovi starši, ampak pravica do izobraževanja v nacionalnem jeziku, saj cilj te pravice ni le izpolnitev neke abstraktne potrebe po racionalnosti, pismenosti in znanju, temveč tudi tako izobraževanje ljudi, ki jim bo v pomoč pri integriranju v nacionalno kulturo. (*Op. cit.*: 460.)

Kymlicka poudari, da je tudi država z (domnevno nevtralno) liberalno ureditvijo lahko izjemno izključujoča:

Jasno je postalo, da se številne skupine – črnci, ženske, staroselci, etnične in verske manjšine, geji in lezbijke – kljub temu, da imajo skupne državljanske pravice, še vedno čutijo potisnjene na obrobje ali stigmatizirane. Številni pripadniki teh skupin se ne počutijo tako ne (samo) zaradi svojega družbenoekonomskega statusa, temveč tudi zaradi svoje družbenokulturne identitete – zaradi svoje »različnosti«. (*Op. cit.*: 461.)

Kymlicka (*ibid.*) navaja Iris Marion Young, ki imenuje te zahteve po specifičnem obravnavanju na podlagi pripadnosti neki posebni skupini »diferencirano državljanstvo«. Takšno državljanstvo pripadniki teh skupin zahtevajo

zaradi dveh razlogov: prvič zato, ker se ne strinjajo, da bi morala obstajati skupna kultura ali da je to edini način, na katerega bi se lahko integrirali v skupno kulturo na pravičnejši način. Poleg »politike prerazdelitve«, ki po liberalni enakosti odpravlja ekonomske nepravilnosti v družbi, je treba upoštevati še »politiko priznavanja«, ki odpravlja nepravilnosti, ki so nastale na podlagi statusne hierarhije, ki so bodisi ekonomsko hierarhizirane (družbeni položaj Romov, s katerim se bomo natančneje ukvarjali pozneje) ali pa na ravni ekonomskega statusa niso prikrajšane (denimo geji, ki so lahko ekonomsko uspešno situirani v družbi, a so kljub temu tarča diskriminacijskih napadov, saj so nizko na statusni hierarhiji).

Multikulturalizem kot kritična paradigma mora zavrniti tisti del teorije (liberalne) enakosti, v katerem ta zgreši svoje osnovno poslanstvo, da bi torej izravnala neizbrane neenakosti, saj tega ne more storiti slepa za razlike. Kymlicka predlaga dve temeljni vrsti pravic, ki jih pripadniki manjšinskih skupnosti morajo imeti: da imajo posamezniki svobodo znotraj svoje skupine (Kymlicka nastopi proti t. i. notranjim omejitvam, ki bi lahko v imenu kulturne čistosti posameznikom znotraj kulture omejevale individualno svobodo), hkrati pa mora določena manjšinska skupina imeti zunanjo zaščito, ki bi zagotovila enakost med skupinami, hkrati pa ne bi dovoljevala prevlade ene skupine nad drugo (*op. cit.*: 479). Njegova poanta je, da multikulturalizem ni v nasprotju z liberalizmom, temveč da ta lahko nastopa kot kritična paradigma, saj med drugim »zahteva po manjšinskih pravicah krepijo liberalne vrednote« (*op. cit.*: 481). S tem pa naj bi bila tudi nekako presežena »lažna razprava« med individualisti in kolektivistami o paradigmi multikulturalizma. Posameznik naj bi bil tako moralno »pred« skupnostjo. Človekove pravice posameznika pa »merilo«.

## UMIK OD MULTIKULTURALIZMA?

Kljub ugotovitvi Kymlicke, da je na področju politične teorije razprava med liberalizmom in multikulturalizmom presežena in da sta koncepta med seboj skladna – še več: da

sta nujno odvisna drug od drugega – v javnih razpravah ta dilema nikakor ne pojenja. Avtorji čikaške skupine za študij kulture ugotavljajo, da je multikulturalizem kot kulturna kritika zunaj akademskih sfer naletel na »ostre odzive na področju politike in novinarstva« (Chicago cultural studies group 1997: 127). Zanimivo je namreč, da ostri odzivi ne prihajajo iz samozvanih konzervativnih medijev, temveč da se je zgodilo predvsem »zaveznitvo med konzervativnimi akademiki in liberalnimi novinarji« (*ibid.*). Konzervativni akademiki v imenu liberalizma kritizirajo multikulturalizem in še vedno predstavljajo »vizijo homogene in univerzalno normativne kulture« (*ibid.*).

Še pomembneje je na tem mestu poudariti, da smo vse bolj priče nevarni »poroki« med liberalnim diskurzom in desničarskimi politiki, ki liberalni diskurz izrabljajo za nove možnosti politike izključevanja drugega ali neke manjšine, ki naj ne bi bila strpna ali ne bi ustrezala merilom liberalnosti. Razprava dobiva novo razsežnost, saj v javnosti multikulturalizem prikazuje kot krivca za odprtje Pandorine skrinjice, iz katere je pobegnil celotni »etnični pandemij« (Kymlicka 2007: 277).

V delu *Ali je liberalni pluralizem mogoče izvoziti?* (Kymlicka 2002) so različni avtorji (predvsem upoštevaje položaj postkomunističnih držav) Kymlicki očitali, da njegova teorija v praksi ni prenosljiva na te države,<sup>1</sup> saj se morajo nekatere srečevati z manjšinami, ki so tako navznoter, do svojih članov (če odstopajo od »tradicije«), kakor tudi navzven, do drugih skupin, nestrpne. Zato ti kritiki menijo, da takšnim manjšinam ne gre priznati manjšinskih pravic. Kymlicka na te očitke odgovarja, da se tukaj pojavlja zanimiv paradoks, saj se na neliberalizem večine gleda kot (na) »lažje ozdravljivega, neliberalizem manjšine pa velja za neozdravljivega« (Kymlicka 2002: 306).

Kymlicka navede zgled Turčije, ki je zavrnila avtonomijo Kurdiv, češ da je kurdsko vodstvo neliberalno. Ob tem pa je pozabila, da se je kurdsko vodstvo radikaliziralo predvsem zaradi turške represije (*op. cit.*: 307). Zato je na tem mestu sklep s stališča liberalnega multikulturalizma kot paradigme politične teorije (in prakse) takšen:

V vsakem primeru je hinavsko trditi, da morajo manjšine dokazati svoj liberalizem, še preden dobijo pravico do samouprave v primerih, v katerih večini ni treba opravljati istega preizkusa. To je lahko samo izgovor, ki bi večini omogočil ohranjanje represivne vladavine. (*Ibid.*)

Državljeni bi bili pripravljene sprejeti multikulturalne politike držav, če ne bi bile povezane z velikimi tveganji, to pa je po mnenju Kymlicke precej paradoksalno, saj meni, da bi jih bilo prav takrat treba sprejeti (*op. cit.*: 127). Združitev liberalnega diskurza s skrajno desničarsko politiko, ki zavrača možnosti sprejemanja multikulturalnih politik, dodaten naboj dobiva s Huntingtonovo tezo o »trku civilizacij« (2000). Dve različni civilizaciji po Huntingtonu, pravi Kymlicka, ne moreta bivati v isti državi kot enakopravna partnerja, temveč je nujna dominacija enega nad drugim (kristjani nad muslimani), zato ta drugi samodejno teži k temu, da je nelojalen tej državi. Kymlicka komentira, da »znanstveni« diskurz na ravni »trka civilizacij« ne dopušča prav nič prostora za razpravo o pravičnosti in pravicah za manjšine, temveč se celotna razprava preseli na področje varnosti (Kymlicka 2002: 187).

## POLOŽAJ ROMOV KOT EVROPSKIH DRŽAVLJANOV IN DRŽAVLJANOV REPUBLIKE SLOVENIJE

Položaj Romov je referenčna točka za praktično podkrepitev razprave o pozni moderni in predvsem (politik) multikulturalizma, saj je romska skupnost manjšina *par excellence*, ker je v vsaki nacionalni državi v vlogi manjšine (čeprav so Romi državljani tako rekoč vseh evropskih držav, svoje nacionalne države nimajo). Z malce subverzije bi lahko rekli,

<sup>1</sup> Ta očitek je zanimiv tudi z drugega stališča, saj so bile nekatere postkomunistične države tradicionalno znane po tem, da so veliko bolj upoštevale manjšinske pravice vsaj tako imenovanih poddržavnih narodov, kot se je marsikje to upoštevalo v »zahodnih« demokracijah, in šele propad sistema je prinesel kršenje teh pravic (to je bilo videti npr. v Vojvodini).

da so Romi največja evropska »avtohtona« manjšina, ki živi tudi na celotnem ozemlju Slovenije. Pisni viri namreč pričajo o romskih prebivalcih v Evropi že v 14. in 15. stoletju, vendar večina zgodovinskih strokovnjakov meni, da so se Romi začeli preseljevati iz svoje pradomovine Indije v 10. stoletju (Klopčič 2007: 28).

Zato se je izoblikovalo jedro vseevropskih romskih intelektualcev, ki zagovarjajo idejo, da bi bilo treba položaj Romov v Evropi obravnavati s »panevropskim« prijemom – torej, da bi bili Romi upoštevani kot mednarodna evropska manjšina ali celo konstitutiven evropski narod brez države (*op. cit.*: 23). Romi kot evropska manjšina imajo po mnenju Judith Okely (1996) skupno potezo, in sicer, da so zmeraj videni kot drugi. Rome zato označi kot stigmatizirano manjšino in prav to jih po njenem mnenju najbolj opredeljuje.

Po podatkih, ki jih navaja Vera Klopčič (2007: 36), se v Evropi število romskih prebivalcev giblje med 10 in 15 milijonov. Navaja evropske države z ocenjenim najvišjim številom romskih prebivalcev: Bolgarija (700–800 tisoč), Češka (250 tisoč), Francija (280 tisoč), Grčija (110–130 tisoč), Madžarska (550–600 tisoč), Makedonija (220–260 tisoč), Romunija (1,8–2,5 mil.), Rusija (220–400 tisoč), Srbija in Črna Gora (400–450 tisoč), Slovaška (520 tisoč), Španija (650–800 tisoč), Turčija (300–500 tisoč), Združeno kraljestvo (90–120 tisoč). V Evropski uniji, katere uradno deklarirana vrednota je tudi kulturna raznovrstnost,

razprave o identiteti Romov s seboj prinašajo sicer zapoznelo spoznanje, da so prav Romi, evropski narod brez države, prvi znanilci in protagonisti ideje o Evropi brez meja (*op. cit.*: 25).

Vendar pa je treba poudariti, da se ideja o poenoteni Evropi oblikuje v nasprotju z drugim, oziroma, kot pravi Balibar v Vidmar Horvat (2004: 117):

Evropska skupnost temelji na fiktivni evropski etniji, ki bo bodisi temeljila na evropskem kolingvizmu ali pa na idealizaciji evropske demografske identitete, ali pa bo morda njen

teritorij zamišljene skupnosti oblikovala opozicija do Turkov, Arabcev, črncev in drugih »južnjaških populacij«. Od tega, kako se bodo vlekle meje, bodo odvisne tudi posledice drugega.

Namesto da bi Romi postali nosilci ideje o Evropi brez meja, so postali evropski drugi, ki s svojim nomadstvom pomenijo grožnjo. Če bi parafrazirali Baumana, so bili Romi najprej drugi moderni identiteti, ki je hlatala po trdni točki, medtem ko so se premikali. Zato so šle številne politike v smeri prisilnega sedentiranja Romov, predvsem v Vzhodni in Srednji Evropi (*op. cit.*: 36). S stalno naselitvijo pa so spet postali drugi nasproti »postmoderni« identiteti turista, ki potrebuje statične kraje in hlata po identiteti, ki se ničesar ne oprijemlje. Toda prav zato potrebuje svoj protipol, ki je nepremičen (prim. Vidmar Horvat 2006: 63). Ali, kot pravi Bauman (2002: 19) v *Tekoči moderni*:

Vso trdno stopnjo moderne dobe so bile nomadske navade nezaželeni. Državljanstvo je šlo z roko v roki z naseljenostjo; odsotnost »stalnega naslova« in »brezdržavljanost« sta prinesli izključitev iz skupnosti, ki je spoštovala zakone in so jo ti zakoni varovali, in večkrat kot ne, je to povzročilo legalno diskriminiranje, če ne celo aktivno preganjanje prestopnikov. [...] Zdaj vidimo, da se nomadstvo maščuje nad načelom ustaljenosti. Nomadske in eksteritorialne elite na tekoči stopnji moderne vladajo večini.

Pri tem pa je morda treba omeniti, da ta elita z različnimi prijemi preprečuje tak način življenja drugemu in zanj spet odreja razne dodatne zakonske sankcije, kot se to v tem času dogaja na primer v Italiji. Tam država sprejema in izvaja odkrito rasistično zakonodajo proti Romom, predvsem proti migrantom iz Vzhodne Evrope.

Namesto da bi Romi postali nosilci ideje o svobodni Evropi, so ostali tujci. Romi sodijo v kategorijo ljudi, ki so sicer (večinoma) državljani po rojstvu, vendar pa se zanje prav tako uporabljajo prijemi strukturnega nasilja, s katerimi so imaginarno prikazani kot tujci (Balibar 2007: 34). Zato Romi kljub temu, da imajo formalno državljanstvo v različnih državah Evrope, saj so v njih večinoma tradicionalno naseljeni, še

vedno sodijo v »evropski apartheid«, ker so jim že zaradi njihove »etničnosti« velikokrat odtegnjene državljske pravice.

Vera Klopčič (2007: 36) ugotavlja, da je mednarodna skupnost, še posebej pa Evropska unija, od držav kandidatk zahtevala spoštovanje človekovih pravic Romov kot pogoj za vstop v EU. Zaradi tega so se začeli izvajati različni programi, ki naj bi izboljšali položaj Romov in zmanjšali kršenje človekovih pravic, diskriminacijo in rasno nasilje. Toda,

kljub vsem tem ukrepom in programom živijo Romi v Vzhodni Evropi v veliki večini na robu revščine, lakote in preživetja. Mednarodni razvojni sklad Združenih narodov/UNDP je v letu 2003 ugotovil, da so življenjske razmere Romov v Vzhodni Evropi na ravni držav podsaharske Afrike. (*Op. cit.*: 37.)

Če pa to drži, je takoj ovržena Beckova teza o individualizaciji revščine, saj je v primeru družbenoekonomskega položaja Romov očitno, da je revščina vezana prav na njihovo narodnost ali etničnost. Prav tako je problematična Giddensova odločitev, da se ne loti obravnavanja revščine z gledišča pozne moderne, češ da se to, da posameznik nima izbire zaradi revščine, razlikuje denimo od tega, da je nima zaradi nečesa takšnega, kot je tradicija. V primeru Romov gre namreč za oboje, saj jim je že tradicionalno bila pripisana vloga drugega, a hkrati tudi v refleksivni moderni ne stojijo skupaj na mestu, kjer ni več »nas« in »njih«.

Še bolj izrazito postajajo drugi tako v odnosu do moderne ideologije liberalizma (saj zaradi svojega položaja nimajo izbire) kot tudi do modernih kolektivnih ideologij, kakršna je nacionalizem (saj se v njihovem imenu nanje vrstijo ksenofobni napadi kot tudi nekakšen novi »tribalizem«). Refleksivna moderna kot tudi druga moderna in identitete, ki se oblikujejo v njih, so ne samo izrazito evrocentrične, temveč tudi elitistične, saj bi lahko obveljale zgolj za določeno izbrano populacijo, v Giddensovem primeru verjetno pri etničnih Angležih in v Beckovem na primer pri etničnih Nemcih, pri katerih je revščina morda resnično individualizirana.

Morda bi na tem mestu kdo polemiziral, da je alarmantno stanje glede kršenja človekovih pravic in diskriminacije Romov značilno zgolj za države Vzhodne Evrope in da naj bi v Evropski uniji, v »bolj tradicionalnih« zahodnih demokracijah, zaradi liberalne tradicije in navzočnosti razprav v smeri multikulturalizma kot kritične paradigme takšnega stanja ne bi bilo mogoče opaziti. Toda Will Kymlicka na tem mestu bistroumno opozarja, da pozornost, ki jo EU namenja Romom v postkomunističnih državah, ni človekoljubne narave, saj hkrati, ko opozarja na stanje in položaj Romov v teh državah, ne pokaže iste zaskrbljenosti glede katastrofalnega stanja položaja Romov v starih članicah, denimo v Španiji, Grčiji in še posebej Italiji (Kymlicka 2007: 220). Kymlicka nadaljuje:

Zaskrbljenost EU izvira iz tega, da bodo Romi, če bodo ostali v takem neugodnem položaju v postkomunističnih državah, množično emigrirali na Zahod ali kot begunski upravičenci, ilegalni migranti ali (ko se bodo postkomunistične države pridružile EU) s pravico svobode gibanja v EU.

To so bili resnični razlogi za »skrb« za »romske pravice« v teh državah. Evropski center za romske pravice (ERRC) v svojih četrletnih publikacijah ugotavlja vedno znova:

Romi (Cigani) so še danes najbolj prikrajšana etnična skupina v Evropi. Njihove temeljne pravice so ogrožene skoraj vsepovsod. V zadnjih letih so se pojavili skrb zbujajoči primeri rasiističnega nasilja proti Romom. Diskriminacija se Romom dogaja pri zaposlitvi, izobraževanju, zdravstvenem varstvu, upravnih in drugih službah; to je skupno številnim družbam. Sovražni govor proti Romom povečuje negativne stereotipe, ki prežemajo evropsko javno mnenje. (*Roma rights*, 2003, št. 1–2.)

»Negativno razpoloženje« do Romov ugotavlja tudi Ciril Ribičič (v Klopčič 2007: 10) v Sloveniji v predgovoru knjige Vere Klopčič *Romi in Gadže*:

Drugi pogled, izdatno zastopan med ljudmi in v delu slovenske politike, poudarja pomen

varovanja večine pred neprilagojeno romsko manjšino, če je treba tudi z represijo, in šteje za sebi enakega samo tistega pripadnika manjšine, ki se asimilira, opusti navade svojega naroda, se odpove izročilom in sprejme način življenja slovenskega naroda. Med njimi jih je precej, ki ostro protestirajo proti asimilacijskim pritiskom zoper Slovence na avstrijskem Koroškem, v svojem okolju pa se zavzemajo za asimilacijo Romov.

### ROMI KOT SLOVENSKI DRŽAVLJANI: ANALIZA SPREJETEGA ZAKONA O ROMSKI SKUPNOSTI (ALI ROMSKI PROBLEMATIKI?) V REPUBLIKI SLOVENIJI

V Sloveniji je bila sprejeta odločitev, da bodo Romi zaščiteni z usmerjenimi manjšinskimi pravicami. V intervjuju za časopis *Delo* (2. 11. 2006) je tedanji minister za šolstvo (in takrat še predsednik komisije za zaščito romske etnične skupnosti) Milan Zver dejal:

Lahko rečem, da nobena država v Evropi nima tako dobro urejenega normativnega okolja, ki rešuje *romsko problematiko* [poudarila J. S.]. Pri nas se z njo ukvarja enajst področnih zakonov, zdaj pripravljamo krovnega, ki bo ravno tako unicum.

Podobna dikcija je bila uporabljena tudi v predlogu Zakona o romski skupnosti v Republiki Sloveniji (2007), za prvo obravnavo v Državnem zboru dne 23. 11. 2006 (Poročevalec Državnega zbora):

Pomembno je poudariti, da nobena od 25 držav članic Evropske unije tega področja nima urejenega s posebnih zakonom. Slovenija je na tem področju prva in za zgled drugim. Romska skupnost je večinoma obravnavana z drugimi manjšinami v skupnem manjšinskem zakonu.

V nadaljevanju te obravnave sledi primerjalni pregled zakonodajnih rešitev po različnih evropskih državah. Pri vsaki državi je na prvem mestu poudarek, da ta država nima posebnega zakona o Romih in da je zaradi tega manjšinska zaščita Romov na nižji ravni kot v Sloveniji.

V teh stališčih je mogoče najti vsaj dve problematični točki. Najprej, da so Romi tudi v razpravi o tem zakonu obravnavani kot »problematika«. Zdi se, da je bil zakon sprejet predvsem zato, da bi to »problematiko« uredil. Romi so v nasprotju z madžarsko in italijansko skupnostjo v Sloveniji, ki imata status avtohtonosti, zreducirani na probleme, za katere potrebujemo zakon, da bi jih rešili. Druga problematična točka pa je raba diskurza o »multikulturalizmu«, ki je daleč od kritične paradigme in veliko bliže novi mitologiji. Multikulturalizem je tukaj predstavljen kot evropska vrednota, Slovenija pa kot država, ki menda najbolje uresničuje načela, zajeta v tej »vrednoti«. To se potrjuje tudi v odstavku Poročevalca Državnega zbora:

Treba se je zavedati, da pri tej tematiki ne moremo in ne smemo iskati vzornika v drugih državah članicah Evropske unije, saj nobena tega področja nima dejansko urejenega, povsod so z vprašanjem urejanja položaja romske skupnosti še vedno velike težave. Vsaka država članica Evropske unije, pa tudi Evropska unija kot celota, se trudijo to tematiko obravnavati in urediti po svoje, vsem pa naj bi bil vendarle skupen cilj izboljšati položaj romske skupnosti kot take. Na to naravnost v svoji mednarodno priznani knjigi o Degesih (Romih, ki živijo v vzhodnoslovaški pokrajini Svinija) opozarja tudi avstrijski esejist in kritik Karl-Markus Gauss, ki poudarja, da *romsko vprašanje* [poudarila J. S.] ni notranjeslovaški, temveč vseevropski problem, pri katerem ne gre za pripisovanje krivde temu ali onemu, temveč za dolgoročni politično izobraževalni projekt, na katerem se bo preizkusila humanistična naravnost Evropske unije kot celote.

Toda kakšna je ta »humanistična« naravnost Evropske unije, se kaže že s tem, da se lahko uporablja dikcija »romsko vprašanje«, kar je direkten prevod *Zigeunerfrage*, ki ga je hkrati z *Judenfrage*<sup>2</sup> oblikovala nacistična ideologija iztrebljanja.

<sup>2</sup> Tukaj se ne nanašamo na Marxovo judovsko vprašanje, temveč na to, kar je *Judenfrage* pomenil v nacistični ideologiji. S *Zigeunerfrage* se podrobno ukvarja v svoji knjigi Michael Zimmerman (1996).



Diskurz o multikulturalizmu se v nadaljnji argumentaciji v prvi obravnavi zakona pomakne v smeri huntingtonovskega »trka civilizacij«:

Pomembno se je zavedati, da ta zakon ne more in ne bo čudežno rešil oziroma odpravil vseh težav, ki se kažejo skozi različne dogodke nasilja in nestrupnosti ter nesožitje med pripadniki romske skupnosti in večinskim prebivalstvom. Omenjene težave naj bi bile posledica nedoslednega in neučinkovitega izvajanja veljavnih zakonov in drugih predpisov ter ne nazadnje tudi posledica tega, da pripadniki romske skupnosti *ne spoštujejo vrednot večinskega prebivalstva* [poudarila J. S.] (npr. lastninske pravice), pa tudi tega, da okolica, kjer živijo Romi, *ne spoštuje in ne razume romske kulture in načina življenja*. (Poročevalec Državnega zbora.)

Iz citiranega vidimo, da diskurz o multikulturalizmu manjšino postavi v manj ugoden položaj. Lahko bi rekli, da je razprava upoštevala Taylorjevo »politiko priznavanja«, saj s tem zakonom daje romski kulturi tudi določeno vrednost. Vendar pa je s tem, da je kultura priznana, hkrati že tudi esencializirana in homogenizirana, nespremenljiva enota, kakršne so Wolfove biljardne krogle (Wolf 1998–1999). Romi so spet obravnavani kot problematična kulturna kolektivnost (ker ne spoštujejo lastninske pravice), saj se niso pripravljene ukloniti vrednotam večinske kulture. Iz tega sledi razlaga, da večinsko prebivalstvo romske kulture »ne razume«. Čeprav takšna dikcija deklarativno obravnava Rome, pa jih hkrati postavlja v podrejen položaj, saj lastnosti njihove kulture (kakor jo vidi predlagatelj zakona) niso sprejemljive.

Zakon o romski skupnosti je Državni zbor RS 30. 3. 2007 sprejel po drugi obravnavi. Zakon naj bi urejal »položaj in posebne pravice romske skupnosti v Republiki Sloveniji« (1. člen), kot je bilo to določeno v Ustavi RS. V zakonu je problematičen predvsem 3. odstavek 5. člena, ki govori o »urejanju prostorske problematike romskih naselij«:

Vlada lahko sprejme odločitev iz prejšnjega odstavka in druge potrebne ukrepe za ureditev razmer v primeru, ko pravna in komunalna neurejenost romskih naselij v samoupravni lokalni skupnosti privede do hujšega ogrožanja zdravja, *dalj časa trajajočega motenja javnega reda in miru* [poudarila J. S.] ali trajnega ogrožanja okolja.

V drugi obravnavi zakona je predstavnik zakonodajnopravne službe Državnega zbora RS mag. Samo Kutoš opozoril, da je merilo »dalj časa trajajočega motenja javnega reda in miru« sporno, saj ni omenjeno v Zakonu o urejanju prostora (2002) in Zakonu o prostorskem načrtovanju (2007) in je veljavno zgolj za romsko skupnost v Sloveniji. To pomeni, da je tudi diskriminatorski (a ne v smislu pozitivne diskriminacije, v duhu katere naj bi nastal celoten zakon). Iz predstavljenega sledi, da Zakon o romski skupnosti (2007) še zdaleč ne pomeni takšne zakonodajne ureditve, po kateri bi se bilo vredno zgledeovati tudi v drugih državah, saj v nekaterih členih prav uzakonja negativno diskriminacijo.

## ZGLEDNO REŠENO ROMSKO VPRAŠANJE V PREKMURJU?

O položaju romske skupnosti v Sloveniji pričajo nekateri podatki, ki jih navaja Vera Klopčič na podlagi popisa prebivalstva iz leta 2002. Prvi tak podatek je shema starostne porazdelitve celotnega prebivalstva, ki je v obliki kroga, kar pomeni, da je najmanj zelo mladega in zelo starega prebivalstva, pri Romih pa ima starostna »piramida« obliko pravilno obrnjene piramide (s starostjo upada število ljudi). To kaže, da so Romi v Sloveniji zelo mlado prebivalstvo (Klopčič 2007: 128). Vendar pa je možno iz tega tudi izpeljati sklep, da imajo Romi ne samo večjo rodnost, temveč da je zaradi razmer, v kakršnih živijo, njihova povprečna življenjska doba veliko krajša kot življenjska doba povprečnega prebivalca Slovenije. Tudi izobrazbena struktura pripadnikov romske skupnosti je izrazito nizka, saj več kot 65

odstotkov tistih, ki so se opredelili za Rome, nima končane osnovne šole; to je predvsem značilno za romske ženske. V Sloveniji je brezposelnih približno 85 odstotkov Romov, brezposelnost med celotnim prebivalstvom v Sloveniji pa je približno 14-odstotna (Klopčič 2007: 132).

Vendar kljub takšnemu celostnemu pregledu, kot ga je podala Vera Klopčič, velikokrat lahko naletimo na trditev, da je biti Rom v Prekmurju veliko bolje kot biti Rom na Dolenjskem.

Ko v medijih govorijo o razlikah med prekmurskimi in dolenjskimi Romi, razglabljajo tudi o tem, da se morajo dolenjski Romi naučiti strpno živeti z večinskim prebivalstvom, kot naj bi bilo to značilno za prekmurske Rome. Večinsko prebivalstvo je torej v obeh primerih neproblematično. Za primer neproblematičnega skupnega bivanja se navadno omenja naselje Pušča. Da med večinskim prebivalstvom in Romi ni prav zgledega sožitja, ugotavlja tudi socialna antropologinja Alenka Janko Speizer, ki je svoje terensko delo opravljala v Pušči. V svojem delu *Vedel sem, da sem Čigan – rodil sem se kot Rom* (2002) opisuje značilne stereotipizacije, ki jih imajo Prekmurci o Romih. Med te sodi tudi mnenje, da imajo Romi poseben vonj kože, tudi ko so čisti. Alenka Janko Speizer je bila ob ugotovitvi domačinov, da imajo Romi drugačen vonj kože, zmedena, saj sama ni zaznala drugačnega vonja. Prekmurci pa so jo odpravili z »argumentom«, da tega ne more zaznati, saj ni domačinka in nima razvitih pravih vohalnih sposobnosti (Janko Speizer 2002).

Ali je Romom res toliko bolje v Prekmurju, kot to poskušajo prikazati različni mediji? Če vzamemo za vzorčni primer romsko naselje Kamenci (občina Črenšovci), ugotovimo, da je življenjska doba Romov veliko krajša od življenjske dobe večinskega prebivalstva v občini. V tem naselju so bili samo 4 % prebivalcev starejši od 60 let (sicer je v občini Črenšovci starejših od 60 let 18 % prebivalstva).

Prav tako je anketa<sup>3</sup> pokazala, da je izobrazbena struktura Romov zelo nizka. Med anketiranimi ni bilo niti enega s srednješolsko, višješolsko ali visokošolsko izobrazbo. Skoraj 30 % anketiranih Romov ni imelo dokončane osnovne šole in v generaciji starejših (zlasti žensk) je precej nepismenih (med njimi je tudi visok odstotek izbranih). Nekaj romskih mladostnikov se sicer izobražuje na srednjih šolah, vendar med njimi ni niti enega gimnazijca. Večina Romov v Kamencih (kakor tudi v Prekmurju) je bila po tej anketi še vedno brezposelna in se je preživljala s sredstvi državnih socialnih transferjev in s priložnostnimi deli (zbiranje starega železa, pomoč v kmetijstvu). Velika večina romskih gospodinjstev v Kamencih (romsko gospodinjstvo v povprečju šteje 6 članov) ima hišice z 2 do 3 prostori (skupne velikosti do ok. 50 m<sup>2</sup>); romski otroci večinoma nimajo svojih sob; precej jih nima niti svoje postelje, ampak jo delijo še z brati in sestrami ali celo starši. Kopalnice in školjke na izplakovanje ima le približno tretjina gospodinjstev.

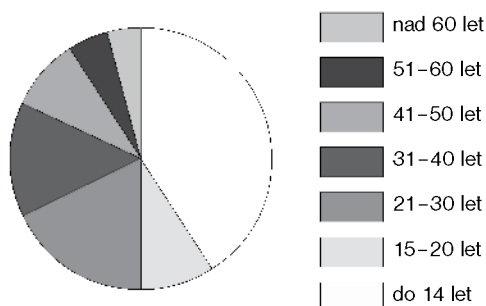
Starostna struktura anketiranih romskih družin v občini Črenšovci (romsko naselje Kamenci in zaselek Trnje) je vidna iz grafa 1.

Vidimo, da so otroci do 14. leta starosti v strukturi anketirane romske populacije zastopani kar s 40 %, delež starejših od 60 let pa je le 4 %. Celotna romska populacija, stara nad 40 let, je v strukturi anketiranih romskih družin zastopana le z 18 %.

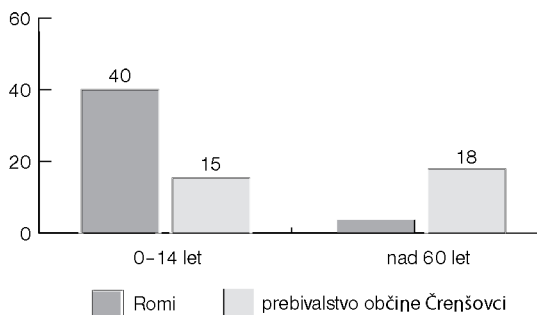
Prikazani podatki se po eni strani ujemajo z vseslovenskimi podatki Vere Klopčič o povprečno skoraj trikrat večji rodnosti romske populacije

<sup>3</sup> Anketa v romskem naselju Kamenci (iz nje izhajata v članku uporabljena grafa) je izvedla avtorica v sklopu projekta »Romski most«, sofinanciranega v okviru PHARE CBC (2003). Na tem mestu je treba poudariti, da sta bili anketa in študija o položaju Romov v romskem naselju Kamenci izvedeni preliminarno, torej pred začetkom izvajanja projekta, da bi na podlagi tega lahko ugotovili, kakšni so interesi romske skupnosti za udeleževanje v projektnih dejavnostih in kakšen je njihov dejanski položaj. Do leta 2009 se je njihov položaj po zgoraj navedenih kazalcih izboljšal prav zaradi različnih projektnih dejavnosti (več zaposlenih, izboljšanje izobrazbe ipd.), za natančno primerjavo pa bi bilo treba izvesti še eno študijo. G. I. Sardelić, Sardelić (2003).

Graf 1: Starostna struktura anketiranih Romov.



Graf 2: Primerjava deležev oseb do 14 leta starosti in oseb, starih nad 60 let, anketirane romske populacije s celotno populacijo matične občine.



v primerjavi z večinskim prebivalstvom, po drugi strani pa kažejo na prav tako znano dejstvo, da je življenjska doba romske populacije občutno krajša. Od 135 anketiranih Romov je bila le ena oseba starejša od 70 let.

Zgolj za ponazoritev primerjajmo v grafu 2 struktura deleža oseb do 14. leta starosti in deležev nad 60 let med romsko populacijo z obravnavanega območja s strukturalnim deležema oseb celotnega prebivalstva občine Črenšovci (tj. matične občine večjega dela anketiranih romskih družin).

Izobrazbena struktura anketiranih Romov je bila v povprečju izjemno nizka. Le 8 % respondentov, starejših od 15 let, je končalo poklicno izobraževanje. Med anketiranimi ni niti enega Roma s srednješolsko, višješolsko in visokošolsko izobrazbo. Skoraj 3/10 anketiranih ni imelo dokončane osnovne šole, v strukturi tistih 6/10 Romov z dokončano osnovno šolo pa je približno polovica takih, ki so končali osnovno šolo s prilagojenim programom. V generaciji starejših Romov (zlasti

romskih žensk, starejših od 50 let) pa je bila večina nepismenih.

Po vseh navedenih podatkih je domnevno boljše stanje Romov v Prekmurju zelo vprašljivo. Zdi se, da gre bolj za utrjeno ideologijo, ki skriva resnična razmerja in prikriva, da nekdo zaradi svoje nacionalne pripadnosti (ki se razlikuje od nacionalnosti večinskega prebivalstva) živi življenje pod minimumom običajnega standarda. A hkrati prav na romsko skupnost v Prekmurju letijo očitki, češ, zakaj sploh potrebujejo poseben zakon s pozitivno diskriminacijo, če se njihove eksistenčne razmere ne razlikujejo od razmer večinskega prebivalstva. Mit o idiličnem stanju in sožitju v Prekmurju je torej še eden izmed diskurzov izključevanja Romov.

## SKLEP

Ob kritičnem pogledu na položaj romske manjšine v Evropi lahko ugotovimo, da tisto, kar prinaša druga moderna po Becku ali pozna moderna po Giddensu, še zdaleč ne zadeva celotne sfere prebivalstva v Evropi. Od družbenih oblik iz prejšnjih obdobij se osvobajajo zgolj »večinsko« prebivalstvo (po Baumanu samo elite, množice pa ostajajo ujete v krog komunalističnih ideologij), ki sodi v kategorijo prej omenjenega »normalnega« državljana liberalne paradigme.

Kot je na to bistroumno opozoril tudi Kymlicka, še pred njim pa Taylor, takšna formulacija pozicije državljana ni nevtralna, temveč prinaša določene predispozicije, s katerimi oblikuje polje drugega, ki pa ne uživa v celoti pravice državljana, saj ni rojen v hegemonistično večinsko kulturo in še posebej jezik. Zaradi tega se hkrati pokaže tudi upravičenost zahtev multikulturnih pravic za manjšine. Veliko družbenih analitikov, ki se potemtakem ukvarjajo s teorijami modernizacije, ima pred seboj samo določene sloje prebivalstva. Vendar pa hkrati zaobidejo številne druge, med katere sodijo tudi Romi. Tem namreč zaradi njihove etnicizirane stigme (kot pravi Judith Okely) in materialnega položaja (kot pravijo številne terenske raziskave), pripade mesto drugega.

Prav to dokazuje, da Giddensova predpostavka o pozni moderni, v kateri se svet več ne deli na kategorije »mi« in »drugi«, ne drži. Ob opazovanju položaja Romov lahko ugotovimo, da prej drži Baumanova teza o tekoči moderni, ki govori o dveh nogah moderne, saj je poleg liberalističnih ideologij izumila tudi komunalistične, katerih žrtve pa so velikokrat manjšine, med katere sodijo tudi Romi.

## VIRI

- AUDINET, J. (2004), *The Human Face of Globalization: From Multicultural to Mestizaje*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- BALIBAR, É. (2007), *Mi državljani Evrope?: Meje, država, ljudstvo*. Ljubljana: Sophia.
- BAUMAN, Z. (1997), »Searching for a Centre that Holds«, v: Featherstone, M., Lash, S., Robertson, R. (ur.): *Global modernities*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage (140–154).
- (2002), *Tekoča Moderna*. Ljubljana: Založba/\*cf.
- BECK, U. (2001), *Družba tveganja: Na poti v neko drugo moderno*. Ljubljana: Krtina.
- Chicago cultural studies group (1997), »Critical Multiculturalism«, v: Goldberg, T. (ur.), *Multiculturalism: A Critical Reader*. Cambridge, Ma., Oxford: Blackwell (114–140).
- GIDDENS, A. (1991), *Modernity and Self-Identity: Self and Society in Late Modern Age*. Stanford: Stanford University Press.
- (1992), *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- HUNTINGTON, S. (2000), »The Clash of Civilizations«, v: Lechner, F. J., Boli, J., *The Globalization Reader*. Oxford: Blackwell (27–33).
- JANKO SPREIZER, A. (2002), *Vedel sem, da sem Cigan – rodil sem se kot Rom: Znanstveni rasizem v raziskovanju Romov*. Ljubljana: Institutum Studiorum Humanitatis.
- KLOPČIČ, V. (2007), *Položaj Romov v Sloveniji: Romi in Gadže*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- KOMAC, M., MEDVEŠEK, M. (ur.) (2004), *Percepcije slovenske integracijske politike: Zaključno poročilo*. Ljubljana: Inštitut za narodnostna vprašanja.
- KYMLICKA, W. (ur.) (2002), *Može li se izvoziti liberalni pluralizam?: Zapadna politička teorija i etnički odnosi u Istočnoj Evropi*. Beograd: Beogradski centar za ljudska prava.
- (2005), *Sodobna politična filozofija: Uvod*. Ljubljana: Krtina.
- (2007), *Multicultural odysseys: Navigating the new international politics of diversity*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- NASTRAN ULE, M. (2000), *Sodobne identitete: V vrtincu diskurzov*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- OKELY, J. (1996), *Own or Other Culture*. London, New York: Routledge.
- Poročevalec Državnega zbora. [Http://www.dz-rs.si/index.php?id=374&o=80&unid=PUB|BF86D340D7373210C125723C0042E445](http://www.dz-rs.si/index.php?id=374&o=80&unid=PUB|BF86D340D7373210C125723C0042E445).
- Roma Rights, Quarterly Journal of the European Roma Rights Center*, 2003, št. 1–2, Budimpešta: ERRC.
- SARDELIČ, J., SARDELIČ, A. (2003), Identifikacija potreb in želja romske populacije za nadaljnje izobraževanje/usposabljanje (raziskovalna študija v okviru projekta »Romski most« – PHARE CBC SLO-HU) (neobjavljeno).
- TAYLOR, C. (1994), »Politics of Recognition«, v: Gutmann, A., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press (25–73).
- VIDMAR HORVAT, K. (2004), *Uvod v sociologijo kulture*. Ljubljana: Filozofska fakulteta, Oddelek za sociologijo.
- (2006), *Globalna kultura*. Ljubljana: Študentska založba.
- WOLF, E. (1998–1999), *Evropa in Ljudstva brez zgodovine*. Ljubljana: SH – Zavod za založniško dejavnost.
- Zakon o prostorskem načrtovanju (2007). *Ur. l. RS*, št. 33/2007 (ZPNačrt).
- Zakon o romski skupnosti v Republiki Sloveniji (2007). *Ur. l. RS*, št. 33/2007 (ZRomS-1).
- Zakon o urejanju prostora (2002). *Ur. l. RS*, št. 110/2002.
- ZIMMERMANN, M. (1996), *Rassenutopie und Genozid: Die Nationalsozialistische »Lösung der Zigeunerfrage*. Hamburg: Christians.