

Če jaz ne praznujem svoje slave, kdo jo bo?: Pomeni in funkcije slave Srbov v Novi Gorici v kontekstu (trans)migracijske izkušnje in oblikovanja identitet(e)

Sara Vukotić

Članek raziskuje, kako srbska manjšina v Novi Gorici dojema pomen in funkcijo *slave*, osrednjega rituala v njihovi domovini, ter kakšne posledice ima ta za oblikovanje in utrjevanje identifikacijskih praks v kontekstu migracij. Na podlagi terenskega raziskovanja, ki je temeljilo na antropoloških metodah – vključno z intervjuji, opazovanjem z udeležbo in avtoetnografijo –, članek osvetljuje *slavo* kot transnacionalno prakso, ki povezuje posameznike z domovino, hkrati pa oblikuje kulturno identiteto v diaspori. Študija ugotavlja, da ima *slava* dvojno vlogo: spodbuja kulturno kohezijo in čustvene vezi z domovino, obenem pa je prostor pogajanj o osebni in kulturni identiteti v večkulturnem okolju. Ti izsledki prispevajo k boljšemu razumevanju migrantske izkušnje Srbov v Sloveniji, saj poudarjajo preplet med ohranjanjem kulture in preoblikovanjem identitete.

KLJUČNE BESEDE: *slava*, migracije, transnacionalizem, identiteta, Srbi, Nova Gorica, ritual

This article explores how Serbian minority in Nova Gorica perceive the meaning and function of *slava*, a central ritual in their homeland, and its implications for construction and strengthening identification practices in the context of migration. Based on field research conducted using anthropological methods – including interviews, participant observation, and autoethnography – this article highlights *slava* as a transnational practice that bridges individuals with their homeland while simultaneously shaping cultural identity within a diasporic context. The study concludes that *slava* plays a dual role: it fosters cultural cohesion and emotional ties with the homeland but also serves as a site of negotiation for personal and cultural identity in a multicultural environment. These findings contribute to a deeper understanding of the migration experience of Serbs in Slovenia, emphasizing the interplay between cultural preservation and identity transformation.¹

KEYWORDS: *slava*, migration, transnationalism, identity, Serbs, Nova Gorica, ritual

¹ Ta članek je del avtoričine magistrske naloge z naslovom *(Pre)oblikovanje identitet (trans)migrantov na primeru prakticiranja rituala: ali Srbi v Novi Gorici praznujejo slavo?*, ki je bila uspešno zagovarjana septembra 2024 na Fakulteti za humanistiko Univerze na Primorskem, Oddelek za kulturne študije in antropologijo, pod mentorstvom izr. prof. dr. Katje Hrobat Virloget.

UVOD

Ritual *slava*² je splošno razširjen med Srbi v matični domovini in izseljenci. Čeprav je izrazito sinkretičen in polifunkcionalen, ga lahko opišemo kot družinski praznik, v okviru katerega se enkrat letno z vrsto ritualnih praks, katerih funkcija je nekje na meji med religiozno in družbeno, praznuje svetnik – zaščitnik družine (Prelić, 2004: 109–110; Sinani, 2012: 175).³ V članku se raziskava ne osredotoča na opis rituala, kot je bilo značilno v starejših etnografskih raziskavah, kjer je bila pozornost namenjena njegovim posebnostim in raznovrstnosti elementov. Pod drobnogled postavljam *slavo* kot medij, na osnovi katerega lahko povemo nekaj o identitetnih implikacijah za ljudi, ki jo prakticirajo – v specifični situaciji migracijske izkušnje in Srbov v Sloveniji.

Poleg tega je treba omeniti, da se v Srbiji za opisovanje *slave* pogosteje reče, tako v okviru etnoloških razprav⁴ kot znotraj vsakodnevnega javnega diskurza, da je to običaj, ne pa ritual. Kljub temu sem se odločila, da bom *slavo* interpretirala v kontekstu njene ritualnosti, pri čemer sem se opirala na terminološko distinkcijo med običajem in obredom/ritualom. Prvi pomeni zgolj ponavljajočo se akcijo, »izpraznjeno« konotativne plasti pomena, drugi pa tiste prakse, pri katerih obstaja vera v fizično ali simbolično funkcionalnost (Cazeneuve, 1986: 12–13). Pri tem ritual razumem kot performativno in ponavljajočo se prakso z močnim simbolnim potencialom in funkcijo (glej Davis-Floyd, Laughlin, 2022: 6) ter kot obliko komunikacije, prek katere med člani iste skupnosti krožijo deljene vrednote (Rothenbuhler, 1998).

Ključna raziskovalna vprašanja, na katera želim odgovoriti, so najprej, kakšen pomen in funkcijo ima *slava* za Srbe v Novi Gorici, in nato, kako razumevanje pomena in funkcije *slave* vpliva na oblikovanje identitet znotraj srbske skupnosti v tem prostoru. Ti vprašanji sta še posebej pomembni, če upoštevamo, da je *slava* kot družinski praznik tesno povezana s pravoslavno identiteto, Srbi, ki so ciljna skupina mojega raziskovanja, pa živijo v slovenskem in prevladujoče katoliškem kulturnem prostoru. V tem smislu me zanima, kakšne implikacije ima izvajanje rituala, ki »odstopa« od dominantne kulture, ki tega rituala ne prepozna kot svoj element, predstavlja pa pomemben simbolni element pri konstruiranju identitete tistih, ki ga prakticirajo.

Tematizacija odnosa rituala *slave* in njegovega praznovanja pri Srbih v Sloveniji se mi zdi posebej pomembna v kontekstu transnacionalno razumljenih migracij, torej teoretičnega usmerjenja, ki se upira zanemarjanju vezi in odnosov, ki jih migranti po preselitvi ohranjajo z domovino (glej Čapo, 2019: 92). V tem smislu (trans)migrantke in (trans)migrante (Glick Schiller, Basch in Blanc-Szanton, 1995) razumem kot aktivne subjekte,

² Naziv rituala, ki je predmet preučevanja v okviru tega prispevka, je skozi celotno besedilo naveden v poševnem tisku, da bi bil grafično ločen in da ne bi prišlo do prekrivanja pomenov z (po SSKJ) oblikami glagola »slaviti« (sinonimi: praznovati, izkazovati slavo čemu) ali samostalnikom »slava« v pomenu »splošno priznanje velike vrednosti, veljave / velik ugled, veljava«.

³ Na tem mestu je pomembno poudariti, da so poleg družinskih, hišnih *slav* znane tudi druge vrste kolektivnega praznovanja tega rituala, kot so občinske, cerkvene, šolske ali vaške *slave* (Vlahović, 1972: 5; Milićević, 1985: 76).

⁴ Glej na primer prispevke v zborniku: Kovačević, Velmar Janković, 1985.

ki konstruirajo svojo identiteto, pri čemer po eni strani izbirajo elemente, ki označujejo povezavo z domovino, po drugi strani pa se na različne načine vključujejo v »novo« družbo (Levitt, Jaworsky, 2007: 130).

METODOLOŠKA ZASNOVA RAZISKAVE

Terensko raziskovanje, na katerem temeljijo podatki in rezultati, predstavljeni in analizirani v osrednjem delu tega prispevka, ki je potekalo od aprila do julija 2024, je zasnovano na uporabi antropoloških metod, predvsem neformalnih in polstrukturiranih intervjujev ter opazovanja z udeležbo (glej Spradley, 1979; Eriksen, 2012). Poleg tega sem v raziskavi uporabila tudi kvalitativno metodo avtoetnografije (glej Ellis, Adams in Bochner, 2010), kar pomeni, da sem pri preučevanju izbranih kulturnih in družbenih fenomenov upoštevala lastne izkušnje, saj sem se tudi sama preselila iz Srbije v Slovenijo in trenutno živim v Novi Gorici. Zaradi tega sem se odločila, da bo ta kraj osrednja točka mojega raziskovanja. Čeprav sem se na začetku raziskave želela osredotočiti zgolj na srbsko skupnost v Novi Gorici, sem med terenskim delom in spoznavanjem sogovornikov in sogovornic ugotovila, da vsi ne živijo v mestu. Nekateri namreč prebivajo v okolici Nove Gorice, na primer v Vipavi ali Goriških Brdih, nekateri pa tudi čez mejo, v italijanski Gorici. Ker pa so vsi na nek način povezani z Novo Gorico – bodisi prek vsakodnevnih aktivnosti, družinskih odnosov, izobraževanja ali dejavnosti v srbskem kulturnem društvu – sem se odločila obdržati Novo Gorico kot glavno območje mojega raziskovanja.

V prvi fazi terenskega raziskovanja sem vzpostavila stik s člani Srbskega kulturnega društva Sloga v Novi Gorici. Začela sem pri dolgoletnem predsedniku društva Goranu,⁵ ki je postal tudi moj glavni sogovornik, vpeljal me je v društvo in iskanje nadaljnjih stikov. Predstavil mi je folklorno sekcijo društva, kjer sem spoznala številne sogovornike in sogovornice ter obiskovala vaje dveh skupin – starejše (20–60 let) in mlajše (do 15 let). Z metodo opazovanja z udeležbo sem zbirala podatke in vzpostavljala stike za intervjuje.

Med starejšimi člani sem opravila intervjuje z Mihailom, Mileno, Markom in Majo (20–30 let). Milena in Marko sta odrasla v italijanski Gorici, a sta zelo dejavna v društvu. Maja se je pred leti preselila iz Republike Srbije⁶ v Novo Gorico, Mihailo pa se je v Slovenijo preselil pred štirimi leti in trenutno živi ter dela v Novi Gorici. Med vajami mlajše folklorne skupine sem spoznala starše otrok, ki so člani te sekcije v okviru društva, med njimi Rado (30–40 let), ki je bila rojena v Ljubljani in zdaj živi v Novi Gorici. Prek predsednika društva sem vzpostavila stik tudi z Draganom, sekretarjem društva, ki se je iz Srbije preselil v Novo Gorico pred več kot desetimi leti.

⁵ Vsa imena sogovornikov in sogovornic so izmišljena, da bi se zaščitila njihova zasebnost.

⁶ Republika Srbska, neuradno imenovana tudi Srbska, je ena izmed dveh entitet, ki sestavljata Bosno in Hercegovino, poleg Federacije Bosne in Hercegovine.

Metodo polstrukturiranega intervjuja sem izbrala za osnovo terenskega raziskovanja, saj verjamem, da je, kot pravi Praprotnik,

[i]nteres raziskovalca /.../ v tem, da ugotovi, katere identifikacije posameznik zares uporabi, katere značilnosti nosi takšna identifikacija, katerih identitet posameznik ne izpostavlja ali jih celo (implicitno) zamoči. Identitetne kategorije in njene značilnosti je mogoče ugotoviti samo v razumevanju, ki ga izraža sam posameznik (Praprotnik, 2012: 106).

Večino intervjujev sem zato izvedla v živo, pri čemer sem z dovoljenjem svojih sogovornikov in sogovornic pogovore snemala in kasneje transkribirala.

OD DELOVNIH BRIGAD DO SODOBNE SKUPNOSTI: SRBI V NOVI GORICI

Miran Komac uvršča Srbe v Sloveniji skupaj z drugimi narodi nekdanje Jugoslavije med »nove« *narodne skupnosti* (Komac, 2004), ki obstajajo na etnično heterogenem območju Slovenije poleg manjšin: italijanske, madžarske in romske skupnosti (Zelenik, 2008: 1). V literaturi o Srbih v Sloveniji je pogosto najti enotno mnenje, da se je srbska skupnost v Sloveniji oblikovala skozi več migracijskih valov: najprej med turško invazijo v 15. in 16. stoletju, nato med obema svetovnjima vojnama in neposredno po drugi svetovni vojni (Prelić, 2009: 54). Najštevilčnejše in »[n]ajintenzivnejše naseljevanje Slovenije je bilo zabeleženo /.../ v sedemdesetih letih prejšnjega stoletja, ko so mnogi [Srbi] iz Srbije, Črne gore in Bosne in Hercegovine v iskanju zaposlitve odšli v najrazvitejšo republiko tedanje skupne države« (Pavlović, 2010: 72). Gotovo je treba omeniti tudi nedavne migracijske tokove Srbov proti Sloveniji s konca devetdesetih let prejšnjega stoletja, ki so večinoma zajeli mlade intelektualke in intelektualce, ki so bežali pred bombardiranjem (1998–1999) ali so se preselili zaradi političnih razmer ali ekonomskih razlogov (prav tam). Poleg tega je pomembno omeniti tudi trenutni migracijski tok, v okviru katerega vse več mladih iz Srbije prihaja študirati in hkrati delati v Slovenijo.

Srbi so skupaj z drugimi narodi nekdanje Jugoslavije v Novo Gorico – ki se jo pogosto, tako v literaturi kot v vsakdanjem diskurzu, opisuje kot novo, mlado, modernistično in obmejno mesto (Fakin Bajec, 2022: 65), »zgrajeno iz nič«, *ab initio* (Ramšak, 2015) – prišli kot del prvih delovnih in mladinskih brigad, ki so konec štiridesetih let 20. stoletja pripravljale teren za začetek gradnje novega središča (German, 2004: 108; Kolenc, 2017: 12). Ko razpravlja o pomenu zgodovinskih spoznanj o gradnji Nove Gorice in zbranih spominov mladinskih brigad pri oblikovanju kulturne dediščine mesta, Fakin Bajec piše tudi o Srbih, ki so kot del brigad gradili občinsko stavbo in stanovanjske Ruske bloke (Fakin Bajec, 2024: 76). Poleg tega so bili tudi prvi meščani, ki so se naselili v novozgrajene novogoriške bloke, iz okoliških ruralnih krajev ali iz drugih delov nekdanje Jugoslavije (German, 2004: 114). Delovne in prostovoljne brigade, ter celoten projekt izgradnje Nove Gorice kot novega središča Goriške regije, so imele izrazito močan socialistični duh (glej Kolenc, 2017; Fakin Bajec, 2024). Ta se je odražal v predanem delu mladine

iz celotne Jugoslavije, ki so ga spremljali različni kulturno-izobraževalni dogodki, vse v duhu socialističnega bratstva in enotnosti (Jerman, 2004: 109).

Čeprav se je v času izgradnje Nove Gorice, delovnih brigad in ideološko propagirane enotnosti bolj ali manj uspešno stremelo k izbrisu etničnih razlik in razdelitev, danes kulturno življenje Srbov v Novi Gorici, ali drugače povedano, del kulturnega življenja, ki je v zvezi s transnacionalno povezanostjo z domovino (glej Ulf, 1996), poteka predvsem znotraj Srbskega kulturnega društva Sloga. Društvo si prizadeva za ohranitev srbske identitete, tradicije in kulture med prebivalci severnoprimske regije, zlasti v Novi Gorici in njeni okolici. Na podlagi navedenega ni težko opaziti, da obstoj društva predstavlja močan občutek transnacionalne povezanosti s tradicijo domovine in srbsko kulturno identiteto, kar napeljuje na sklep o obstoju srbske diasporične skupnosti v Sloveniji kot produkta transnacionalne kulture in »zgledne skupnosti transnacionalnega trenutka« (Clifford, 1997: 283).

RITUALNOST SLAVE: TRANSCENDIRANJE VSAKDANJOSTI V SVETI PROSTOR

Slava je splošno razširjen ritual pri Srbih, in čeprav posamezni ritualni elementi variirajo glede na to, kje se praznuje, je njena osnovna struktura v bistvu enostavna (Prelić, 2004: 109–110) – enkrat letno celotna družina proslavlja svojega svetnika, za katerega verjamejo, da je njen zaščitnik (Vrčević, 1985; Milićević, 1985; Vlahović, 1985). Kot navaja Vlahović, se *slava* kot družinski praznik prvič omenja 15. avgusta 1018 v okolici Ohrida. Tega dne je grški kronist Skilica zapisal, da je arhon Evstatije Dafnokin iz Ohrida, ki je sledil običaju, da na dan *slave* vsakdo sprejme obiskovalce, nepričakovano obiskal grad vojvode Ivca, podložnika Samuila. Z zvijačo mu je uspelo, da je vojvodo oslepil (Vlahović, 1985: 136).

Bakić-Hayden navaja, da se prav s tem, da predpostavlja družinsko, ne pa osebne ali širše družbene slovesnosti, *slava* razlikuje od drugih ritualov, kot so god, božič ali velika noč (Bakić-Hayden, 2019: 517). V literaturi pa lahko najdemo tudi mnenja, da je bila *slava* prvotno povezana z lastnino in ozemljem, ne pa z določeno družino (Vuković, 1981: 100). *Slava* je ritual, sestavljen iz številnih posameznih ritualnih praks, ki se lahko izvajajo en dan ali več dni, odvisno od želja in zmožnosti posamezne družine (Sinani, 2012: 176; Prelić, 2004: 110). Te ritualne prakse bi lahko razdelili v dve skupini – na tiste religiozne narave in tiste, ki zadevajo družbene konvencije *slave*. Nekatere izmed najpomembnejših praks so: pripravljanje *slavske* mize, hrane in pijače na predvečer *slave*, obiskovanje cerkve s strani družinskih članov, kjer se posveti *slavski* kolač in berejo molitve, sprejemanje gostov v družinski hiši, prižiganje sveče, kadilo celotne hiše in izgovarjanje molitev in zdravic, *slavsko* kosilo z druženjem, pogovorom ali petjem (Vrčević, 1985).

Iz takšnega opisa *slavskega* rituala izhajata tudi njegovi dve osnovni funkciji: religiozna in družbena (Milićević, 1985: 79; Prelić, 2004: 110; Sinani, 2012: 176). Na eni strani se s praznovanjem *slave* proslavlja tudi svetnik, ki je zaščitnik družine in njen mediator z Bogom (Milićević, 1985: 78; prim. Sinani, 2012: 175). V tej funkciji se odraža močna

povezava tega rituala z religiozno osnovo, še posebej s pravoslavljem, čeprav, kot opaza Vlahović (1985: 146), o *slavi* skorajda ni nobenih cerkvenih predpisov. Ta povezava se posebej izraža v domeni *slavskih* simbolov, simboličnih »žrtev«, ki se jih med *slavo* daruje svetniku (Sinani, 2012: 176). Najpomembnejši med njimi so sveča, kolač, *slavsko* žito (srb. *koljivo*), kadilo, olje, vino in ikona. Njihov specifičen in jasno določen razpored med *slavo* ter številne prakse, ki jih spremljajo, pa pomembno prispevajo k uresničevanju simbolične komunikacije prek tega rituala. Ne glede na to, ali se religiozne prakse odvijajo v cerkvi ali v domu domačina, se s temi praksami vsakdanji prostor pripravi za delitev ritualne gostije, katere pomembna funkcija je slavljenje svetnika in doseganje stanja harmonije (Bakić-Hayden, 2019: 517). Na ta način družinski dom na dan *slave* doživi svojevrstno ritualno preobrazbo, pri čemer se vzpostavi ritualni čas in prostor, ki sta drugačna od profanega in vsakdanjega – dom takrat postane svetišče, cerkev v malem, izpolnjena z duhovnim bogastvom (Milićević, 1985: 75). Z drugimi besedami, med *slavo* dom postane »ceremonialni center« (Halpern, 1958: 15).

Po drugi strani je v okviru družbene funkcije *slave* posebej pomembno omeniti, da »/.../ družinska slava deluje kot posebna oblika institucije gostoljubnosti« (Sinani, 2012: 189). Poleg tega *slava* s svojo družbeno funkcijo pomembno vpliva na oblikovanje recipročnih medsebojnih odnosov in močnega občutka pripadnosti in tvorjenja skupnosti.



Slika 1: Gospodinja opravlja ritualno okrasitev družinskega *slavskega* kolača (Hrani Etnografski muzej v Beogradu, avtor fotografije Miloš Matić).



Slika 2: Posvetitev družinskih *slavskih* kolačev v cerkvi (Hrani Etnografski muzej v Beogradu, avtor fotografije Saša Milutinović).



Slika 3: Molitev in posvetitev *slavskega* kolača doma (Hrani Etnografski muzej v Beogradu, avtorica fotografije Dušica Živković).



Slika 4: Svečana gostija v domačem domu na dan družinske *slave* (Hrani Etnografski muzej v Beogradu, avtorica fotografije Dušica Živković).

Slava se v glavnem prenaša znotraj družine iz roda v rod po moški liniji, od očeta na sina, razen če v družini ni moškega potomca (Prelić, 2004: 110). Spolno zasnovane delitve v okviru tega rituala so opazne tudi v kontekstu razdelitve nalog – ženski del družine večinoma pripravlja *slavo*, tj. skrbi za pripravo *slavskega* kosila, medtem ko so moški »zadolženi« za odhod v cerkev, posvetitev kolača in hiše ter sprejem gostov. Poleg tega obstaja možnost, da se *slava* pridobi z nakupom ali dedovanjem posesti (Bakić-Hayden, 2019: 522), prav tako se lahko zgodi, da ena družina slavi več svetnikov, pri čemer ima hiša svojo »preslavo« (Sinani, 2012: 175). Kot najpogostejše družinske *slave* v literaturi so izpostavljeni sveti Nikola, sveti Arandel, sveti Đorđe, sveti Jovan, sveti Dimitrije, sveta Petka in podobno (Vuković, 1981: 100; Milićević, 1985: 82–83).

Pomembno je poudariti, da je tako v akademskem kot tudi v javnem diskurzu v Srbiji globoko zakoreninjeno stališče, da je *slava* izključno srbski ritual, čeprav se v literaturi lahko najdejo mnenja, ki to tezo ovržejo in poudarjajo, da ta praksa obstaja tudi pri drugih, tako pravoslavnih kot katoliških narodih (glej Vuković, 1981: 100; Vrčević, 1985: 28; Prelić, 2004: 110; Mišur, 2018). Kljub temu da *de iure* ne odraža povsem realnega stanja, je to mnenje *de facto* prevladujoče v Srbiji, pri čemer lahko rečemo, da prav zaradi tega *slava* predstavlja pomemben element srbske kulturne identitete (Bakić-Hayden, 2019: 159). Pomembno je omeniti, da je bila *slava* leta 2014 vključena na Unescov reprezentativni seznam nesnovne kulturne dediščine človeštva, kar potrjuje njen pomen kot ključni



Slika 5: Ritualno ugašanje *slavske* sveče skupaj z družinskimi člani ob zaključku gostije (Hrani Etnografski muzej v Beogradu, avtor fotografije Miloš Matić).

element srbske kulturne identitete. Ta tradicija ne samo, da je del vsakodnevnega življenja, temveč pri Srbih razvija tudi poseben občutek ponosa, ki se odraža v ljudskih pregovorih, kot sta: »Kjer je slava, tam je Srb!« ali »Nihče nima, kar Srb ima: / Srb ima svojo krstno slavo, / Krstno slavo in Svetega Savo« (glej Vuković, 1981: 101).

OD SVETNIKOV DO SKUPNOSTI: *SLAVA* KOT KRIŽIŠČE VERE IN DRUŽBENE KOHEZIJE

Čprav je pomembno poudariti, da se funkcije *slave*, kot so religiozna, družbena, kohezivna in druge, nikakor ne morejo strogo ločevati, bom v tem delu skušala prikazati vsako posebej s posebnim poudarkom na tistih elementih, ki so jih sogovornice in sogovorniki izpostavili kot zanje primarno pomembne.

Milena na primer poudarja, da je zanjo pri praznovanju *slave* najpomembnejša njena verska, pravoslavna osnova, torej utrjevanje lastnega verskega občutka in praznovanje svetnika oziroma povezovanje z več-kot-človeškim. Iz njenih besed je očitno, da krepitev njene osebne identitete, ki je v veliki meri povezana s (pravoslavno) religijo, temelji predvsem na usklajenosti vrednot, ki jih intimno čuti, in tistih, ki se jih je naučila med prvo socializacijo v okviru prve skupnosti – družine (glej Lukšič Hacin, 1995: 92–100). Na ta

način se s prakticanjem *slave* po preselitvi identificira tako z »zamišljeno« skupnostjo (glej Anderson, 2007) »mi-Srbi-pravoslavci« kot tudi s svojo družino, v okviru katere poteka kroženje skupnih vrednot:

Zame je [slava] zelo pomembna, mislim, da je to, seveda, povezano z osebnimi občutki in s tem, kako je posameznik navezan na vero. Za nas, še posebej pravoslavce, je to zelo povezano s tem, koliko je nekdo blizu veri. Ko je nekdo blizu veri, bo imel ta občutek za slavo, drugače pa ostane samo kot običaj. Ker, pač, delamo to, ker so tako delali babica, dedek, prababica, in to se pač tako dela. Zakaj se to tako dela? Pač, tako se dela. To je pri nas pogosto ostajalo na tem, pa zakaj, pač tako, in potem ni nekega posebnega razloga, kar je do neke mere v redu, ker, mislim, to je bilo tisto obdobje, ko je bil komunizem in tako dalje, vse to se je potihnilo in zdaj ima posledice.⁷ Sedaj lahko slaviš in vse, ampak še vedno ima to tudi neke, recimo, psihološke posledice in odnos do vere. Po mojem mnenju slava spada prav k temu, je le delček tega. Zato je zame osebno zelo pomembna, ker mislim, da so vsi svetniki pomembni, seveda, ampak slava je prav tisti svetnik, ki pripada družini, je bolj intimna. Vsak bi moral biti ponosen na svojega svetnika. Na primer, sveta Petka je zaščitnica žensk, in menim, ker sem ženska, je vse to še bolj pomembno. (Milena, 2024)⁸

Kot vidimo, Milena prav tako, če upoštevamo terminologijo Cazeneuvea, poudarja razliko med razumevanjem *slave* kot običaja in kot obreda. Razlaga tudi, da je za razumevanje *slave* kot simbolično pomembnega rituala nujno, da mu tisti, ki ga izvajajo, pripišejo določen smisel in pomen, oziroma, kot dodatno pojasnjuje, da prakticanje *slave* povežejo s pravoslavno simboliko in vrednostnim sistemom. Če do tega ne pride, Milena poudarja, da *slava* v smislu vrednosti in učinkovitosti ostane na ravni običaja, torej prakse, ki se izvaja brez vere v njeno učinkovitost, ter da postane oblika, izpraznjena

⁷ Nekateri avtorji poudarjajo, da je bila v času Jugoslavije in komunističnega režima *slava* kot simbol religiozno-nacionalne identitete in pripadnosti sporna (glej na primer Perica, 2002). To je pripeljalo do tega, da je po razpadu nekdanje skupne države *slava* postala del revitalizacije pravoslavne religije v Srbiji in se uveljavila kot pomemben, če ne tudi ključen element etnično-nacionalne in religiozne kolektivne identitete Srbov (Sinani, 2012: 190; Bakić-Hayden, 2019: 521). Kot poudarja Fakin Bajec (2011: 119), podobno velja tudi za božič v Sloveniji, kjer se praznovanje povezuje z etnično identiteto in kulturo.

⁸ (srb.): a meni je jako važno, mislim da je to, dobro naravno povezano je dosta sa subjektivnim i za posebnu osobu, ali mislim da je to jako povezano sa time koliko je neko blizak veri, za nas posebno pravoslavlju, zato što kad je neko blizak veri on će imati taj osećaj za slavu, dok ovako ostaće samo kao običaj, jer eto kao radimo zato što tako baba i deda i prababa i eto oni su tako radili i to se tako radi, zašto se to tako radi, pa to se tako radi, to je dosta kod nas tako ostajalo ono kao pa zašto, pa eto tako, i onda kao nema neko objašnjenje što kao je okej do neke mere jer opet to je mislim vreme koje je bilo pre ovaj ono kad je bilo i komunizam i tako dalje to se sve stišalo i sve tako da ima posledice toga i sada okej ti možeš da slaviš i sve ali i dalje to mora da ima i neke da kažem psihičke posledice i odnos do vere, jer po meni slava u tome spada, to je samo delić ovaj toga, i onda po meni mislim, meni je lično jako bitno zato što mislim svako ima svi su svetitelji bitni naravno ali eto slava ti je znači onako baš ovaj svetitelj od porodice intimnije je nekako, svako sa svojim svecem treba da se ponosi plus eto sveta Petka je na primer ovaj zaštitnica žene na primer i onda eto meni pošto sam još i žensko još više nekako mi je sve to važno. (Milena, 2024)

pomena (glej Cazeneuve, 1986: 12–13). Zato meni, da je za sprejem *slave* kot elementa identitete nujno verjeti v njeno učinkovitost – torej, da ima prakticiranje *slave* določene »psihične posledice«, ki krepijo občutek varnosti, še posebej v obdobjih negotovosti in gospodarske krize. Poleg tega kot še eno raven identifikacije izpostavlja identifikacijo na spolni osnovi, pri čemer je, kot pravi, na intimen način povezana s sveto Petko, ki jo njena družina praznuje in za katero se verjame, da je zaščitnica žensk.

Podobno pravi Dragan – da je praznovanje *slave* po preselitvi zanj posebej pomembno, saj na ta način utrjuje svojo versko identiteto in podedovane družinske vrednote: »*Zame je najpomembnejše približevanje družine Bogu in pravoslavni veri. To je pri slavi najpomembnejše – da se duh pravoslavja združi z družinskimi vrednotami*« (Dragan, 2024).⁹

Marko v podobnem duhu poudarja, da je bistvo *slave* zanj v spoštovanju svetnika, zaščitnika družine, ter tudi v tem, da praznovanje *slave* deluje kot zbirna transnacionalna točka, prek katere se tisti, ki ne živijo v družinskem domu, ponovno zberejo ob tej priložnosti:

pač [bistvo slave je] spoštovanje našega svetnika, družinskega zaščitnika, in to, da se zberejo dobri ljudje. Tudi tisti, ki sicer niso vedno tukaj [misli na tiste, ki so se odselili, živijo v tujini], da preživimo čas skupaj, se pogovorimo z nekom, ki ga že dolgo nismo videli, in da se spet srečamo. (Marko, 2024)¹⁰

Mihailo prav tako razume *slavo* kot platformo za doseganje kohezivnosti znotraj družinskega kroga:

Glavna značilnost slave in zame najpomembnejša je priložnost, da vidiš družino, ki je že dolgo nisi videl. To je velika gostija, kjer je namen gostiti zate pomembne ljudi in ustvariti priložnost za njihovo druženje. Spomnim se, ko sem bil majhen, so bili otroci, ki sem jih srečeval samo na slavah, in samo takrat smo se igrali skupaj. To je bila neka posebna kategorija poznanstev, kar se mi zdi lepo. (Mihailo, 2024)¹¹

Poleg tega poudarja, da sprejetje *slave* kot konstitutivnega elementa identifikacijskega procesa ne pomeni nujno, da se posameznik hkrati identificira z njenim verskim ozadjem. Hkrati intimno zavrača perpetuiranje esencialističnih razumevanj identitet in se zavzema

⁹ (srb.): Za mene je to približevanje porodice Bogu i Pravoslavnoj veri. I to je kod slave najvažnije, da se duh pravoslavlja kombinuje sa porodičnim vrednostima. (Dragan, 2024)

¹⁰ (srb.): pa [suština slave je] da poštujemo tog našeg svetitelja, porodičnog zaštitnika i onako da se okupe dobri ljudi, i ki inače nije tu [misli na one koji su se odselili, žive u inostranstvu], da se provede vremena zajedno i da se ispriča koga nisi vidio dugo da se opet vidite i tako. (Marko, 2024)

¹¹ (srb.): Glavna odlika slave i meni najvažnija je povod da se vidi familija koju nisi video dugo. Jedna velika gozba gde je namera da ugostimo sebi bitne ljude u kreiramo platformu za njihovo druženje. Sećam se kad sam bio mali, postojala su deca koju samo viđao samo na slavama i samo tad se s njima igrao, to je bila neka posebna kategorija poznanstava i to mi se čini lepo. (Mihailo, 2024)

za aktivno vlogo posameznika v identifikacijskem procesu, ki z zavestnim izborom gradi heterogeno identiteto:

[Ali si kdaj slišal rek »Nema Srbina bez slave« (slov. Ni Srba brez slave)? Se strinjaš s tem stališčem?] Slišal sem, ja, vendar se absolutno ne strinjam z izjavo, da ni Srba brez slave, saj je slava pravoslavna reč in niso vsi Srbi pravoslavci. Na splošno imam težave s takimi izjavami, saj menim, da perpetuirajo nacionalizem in povzročajo delitve. Zavedam se tudi, da veliko ljudi razmišlja tako. Zame je Srb tisti, ki se tako čuti, slava pa je lahko le del tega. (Mihailo, 2024)¹²

Nasprotno temu stališče izraža Milena, ki praznovanje *slave* razume v kontekstu toposa »srbske duše in srca« ter jo povezuje z gotovo romantičarsko idejo duha naroda (glej Leersen, 2013). Preplet religiozne, nacionalne in kulturne identitete razume kot homogeno in medsebojno pogojeno mešanico, ki je v Srbiji »naravna«:

Mislim, da je vera del kulture, del našega naroda, da se je ne da ločiti, ker je prav to v naši duši. Zaradi tega je tudi slava pomembna, zato bi rekla, da je slava povezana z vero, ker je del identitete, ne more se ločiti od Srbije. Srbsko srce in vse to je eno in seveda je tudi del tradicije, običajev in kulture /.../ Preprosto, to je v nas tako naravno. (Milena, 2024)¹³

Maja meni, da je posebna vrednost *slave* v tem, da je specifično družinsko obeležje, kar jo ločuje od drugih ritualov religiozne narave, kot sta velika noč ali božič. Pri tem poudarja tudi občutek ponosa ob svoji *slavi*, kar na čustveni ravni dodatno utrjuje njeno identifikacijo s podedovanimi družinskimi vrednotami:

Slava je nekaj, kar gre iz roda v rod in kar mora biti, recimo, sveča, slavsko žito, kruh. Seveda je to prisotno tudi za božič in veliko noč, vendar je slava nekako posebna. To je družinska zadeva, intimno je. Če jaz ne praznujem svoje slave, kdo jo bo? To je zame zadovoljstvo. Medtem ko za božič praznujejo vsi nekako. (Maja, 2024)¹⁴

¹² (srb.): [Da li si nekada čuo za izreku »Nema Srbina bez slave«? Da li bi se složio sa takvim stanovištem?] Čuo sam, da, ali apsolutno se ne slažem sa izjavom da nema Srbina bez slave, jer je slava pravoslavna stvar, a nisu svi Srbi pravoslavci i generalno imam problem sa takvim izjavama, jer mislim da perpetuiraju neki nacionalizam izazivaju podele. Svestan sam takođe i toga, da dosta ljudi razmišlja tako. Za mene je Srb in ko se tako oseća, a slava može biti samo deo toga. (Mihailo, 2024)

¹³ (srb.): pa mislim da je vera deo kulture isto, deo našeg naroda, da ne može da se izdvoji, zato što je baš to u našoj duši i da po meni zbog toga i slava je važna u tome, pa zato bih rekla da je slava znači sa verom znači zato što je deo identiteta znači ne može da se odvaja od Srbije nekako, znači srpsko srce nekako to je sve jedno i naravno to je deo i tradicije i običaja ovaj i deo kulture naravno i rekla bih to je istina /.../ zato što eto jednostavno to je tolko u nama jednostavno prirodno. (Milena, 2024)

¹⁴ (srb.): [Šta bi izdvojila kao osnovno obeležje slave za tebe?] pa slava je nešto što ne znam nešto što ide s kolena na koleno i što treba ne znam ta svieća to koljivo taj hljeb jeste da ima to i za Božić i za Uskrs i sve al nekako je slava posebna to je porodična stvar intimno bude ako ja ne slavim svoju slavu ko će, meni je to zadovoljstvo, a za Božić opet svi slave nekako. (Maja, 2024)

Rada kot intimno najpomembnejše pri praznovanju *slave* omenja sodelovanje v specifični praksi, ki jo je razvila njena družina, zaradi katere čuti ponos, saj, kot pravi, je pomemben »ta obred, ki ga imamo, kar nima nihče drug«. Verski vidik *slave* je v njenem primeru v ozadju, čeprav je še vedno pomembno spoštovati *slavske* simbole, kohezivna funkcija *slave* pa je, predvsem na mikroravni družinskih članov, v ospredju: »Glavno pri slavi je to, da se družina zbere«¹⁵ (Rada, 2024).

Goran pa pri prakticiranju *slave*, zlasti v kontekstu življenja izven domovine, poudarja, da je najpomembneje ohraniti povezavo s pravoslavno vero in kulturno identiteto Srbov, pri čemer izpostavlja *slavo*, srbski jezik in cirilico kot ključne elemente. V skladu z izvajanjem »misije« srbskega kulturnega društva, ki ga vodi v Novi Gorici, meni, da je *slava* pomemben element (srbske) tradicije, ki jo poskuša prenesti na nove generacije. V tem smislu lahko rečemo, da izraža enodimenzionalen in statičen pogled na pojme tradicije, kulture in primarno kolektivne identitete, ki jih v kontekstu migracijskega doživetja poskuša ohraniti. Poleg tega je v njegovem odgovoru prisotno tudi prevladujoče (čeprav ne povsem pravilno) mnenje, da je *slava* izključno srbski ritual, in zato pomemben pokazatelj razlikovanja Srbov v novem okolju:

Mi Srbi že stoletja govorimo, da lahko samo složnost Srba reši, in vemo, da smo po praznovanju slave prepoznavni. Menim, da smo edini narod, ki praznuje slavo. Pri tem obredu je izjemno pomembno, da se slava in očenaš bere v srbsčini, saj je tu veliko cirilice in se naši otroci in vnuki srečujejo s to pisavo, kar v njih vzbuja zanimanje za to pisavo. (Goran, 2024)¹⁶

Zanimivo je tudi poudariti, da Goran izpostavlja, kako bo, kljub temu da mu je pomembno, da *slavo* v Novi Gorici praznuje po strukturi, ki si jo je zapomnil od svojega očeta, in je zanj pri praznovanju tega rituala ključno, da se drži »tradicije« (ki jo razume kot statično in nespremenljivo), njegova *slava* prešla na hčerko. V tem smislu nekoliko preoblikuje podedovano družinsko tradicijo prenosa *slave* po moški liniji z namenom, da prakso *slave* kot tako »ohrani« v novem okolju:

Zanimivo je, da nimam sina, ki običajno podeduje slavo. Ko sin podeduje slavo, mu starši na dan slave dajo četrtno slavskega kruha in malo slavskega žita, da lahko naslednje leto začne praznovati. Dogovoril sem se s svojo starejšo hčerko Tatjano, da bo ona prevzela mojo slavo in ji podaljšala njen vek. (Goran, 2024)¹⁷

¹⁵ (srb.): Pa glavno za slavo jeste da to da se porodica okupi. (Rada, 2024)

¹⁶ (srb.): Mi Srbi vekovima govorimo samo Sloga Srbina spašava a znamo da smo mi Srbi po slavljenju slave prepoznatljivi, mislim da smo mi jedini narod koji slavi slavu, kod toga čina je izuzetno važno da se slava i očenaš čita na srpskom jeziku, tu je dosti ćirilice i tu naša deca i unuci se susreću sa tim pismom i u njima se pojavljuje zanimanje za tim pismom. (Goran, 2024)

¹⁷ (srb.): Zanimljivo je da ja nemam sina koji obično nasledi slavu i kada sin nasleđuje slavu roditelji mu na dan slave daju jednu četvrtinu slavskog hleba i malo koljiva da on može sledeću godinu početi da slavi, ja sam se dogovorio sa mojo starijom ćerkom Tatjanom da ona posle preuzme moju slavu i da joj produži vek trajanja. (Goran, 2024)

Na ta način Goranov primer, čeprav se zavzema za to, da je tradicija statična in se ohranja le, če se prenese v nespremenjeni obliki, vendar priča o transformativni moči ritualov in tradicije, ki se znova oblikuje in prilagodi potrebam tistih, ki jo ohranjajo. Čeprav je v pogovoru poudaril, da meni, da sta starodavnost in kontinuiteta vodilni značilnosti tradicije, njegov primer vendarle dokazuje ustvarjalno in aktivno vlogo posameznika pri transformaciji naučenih in podedovanih vzorcev iz preteklosti, pri čemer se tradicija v sodobnosti preoblikuje in prilagaja, da služi (ljudem v) novim kontekstom (glej Poljak Istenič, 2013). Tako se ritualna praksa *slave* v Goranovem primeru nahaja nekje med tradicijo in inovacijo (prim. Fakin Bajec, 2011) oziroma med potrebo po ohranjanju tradicije kot oznake (z njegove perspektive) edinstvene kulturne in etnične identitete, kot njegovega »preživetja« (angl. *survival*) in njene (re)konstrukcije v sedanjosti (Poljak Istenič, 2012). Poleg tega iz njegovega odgovora izhaja tudi jasna dihotomija med instancami »Mi« in »Oni«, pri čemer druga predstavlja domeno slovenskega in katoliškega, s katero se intimno ne identificira. Kot pomemben element prepoznavanja znotraj kategorije »Mi« izpostavlja *slavo*, ki jo, kot je bilo prej omenjeno, razume kot sredstvo za doseganje kohezivnosti tako na ravni svoje družine kot širše srbske skupnosti v Novi Gorici.

(NE)PRIPADANJE »TUKAJ« IN »TAM«: *SLAVA* KOT »NAJDNA SRBSKA IDENTITETA«

Marko izraža zelo podobno mnenje, ko pravi, da je *slava* pomemben element »naše« (srbske) kulture in tradicije in da jo je zato treba »ohraniti«. Takšno pozicioniranje in (samo)opredelitev sta pri njem posebej zanimiva, če upoštevamo, da je Marko rojen v italijanski Gorici in nima neposredne izkušnje s preselitvijo. Pri tem njegova identifikacija s »tistim, od koder smo prišli« na določen način odraža posredno usvojen sistem vrednot, pri čemer se z ene strani postavlja kot »različni« v primerjavi z okoljem, v katerem je odraščal, po drugi strani pa kot del svoje identitete izbere »podobnost« s člani srbske skupnosti. Ko piše o kompleksnosti pojma identitete, Jenkins navaja, da ta izhaja med drugim iz dejstva, da znotraj sebe združuje navidezno paradoksalno situacijo sočasne podobnosti in različnosti (angl. *similarity and difference*) (Jenkins, 2008: 17) oziroma na simboličen način »govori«, kam nekdo pripada. Pri tem sta še posebej pomembni kategoriji samopodobe (angl. *self-image*) in Drugih (angl. *Others*) (Golubović, 2011: 25). Jenkins v tem kontekstu razlaga, da pojem identitete zajema več različnih procesov hkrati: vedenje o tem, kdo smo Mi, vedenje o tem, kdo so Drugi, vedenje Drugih o tem, kdo smo Mi in kdo so Oni, mišljenje o omenjenih kategorijah ter njihovo izražanje, najpogostejše skozi jezik (Jenkins, 2008: 5).

V tem kontekstu je zanimivo omeniti, da glede na pripovedi Marka in Milene lahko opazimo obstoj narativa o pogojno rečeno »najdeni srbski identiteti«, katerega pomemben element je tudi praznovanje *slave*. S tem je mišljeno, da je pri njiju opaziti situacijo, v kateri sta odraščala zaznamovana z manjšinsko identiteto. Nato sta si prek tesnih stikov z drugimi Srbi izoblikovala (izbrala) srbsko identiteto. Lahko rečemo, da je izoblikovanje osebne identitete skozi deljene vrednote »svoje« skupnosti v tem primeru povezano z

osebno krizo ter iskanjem varnosti, korenin in boljšega sveta. V tem iskanju sta varnost in stabilnost poiskala v tradiciji, folklori in povezanosti z domačo skupnostjo, da bi presegla občutek »manjšinske identitete« v novem okolju. Ko posameznik ali skupnost doživita krizo, iščeta trdne korenine, ki jih pogosto najdeta v družinski tradiciji in dediščini. To kaže na socialno vlogo dediščine in tradicije (glej Habinc, 2020), ki zagotavljata občutek stabilnosti in prispevata k dobremu počutju posameznika in skupnosti. Marko na primer govori o pomenu družine in srbske skupnosti v Novi Gorici med procesom (samo)identifikacije, pri čemer opaza, da se je v Italiji čutil »izoliranega« in »samega«:

Rodil sem se v Italiji, moj prvi jezik je italijanščina, ampak bolj ali manj sem od začetka govoril oba jezika. Z bratom sem vedno govoril italijansko, s starši pa tudi včasih, ampak bolj pogosto srbsko. Šele potem, ko sta se moji starša ločila pred kakšnimi 12 leti, smo začeli bolj govoriti srbsko. Ne vem, zakaj je tako prišlo, ampak v zadnjih letih sem začel pogosto hoditi v Bosno, tudi na slavo in folkloro. [Kako si začel hoditi na folkloro?] Ne vem, najprej sem hotel spoznati naše ljudi malo, v Italiji, kjer živim jih ni toliko in tudi sem nekak bil, ne vem, prvi vtis, malo sem se izoliral od vseh prijateljev, ki jih imam med Italijani in sem nekako ostal sam, kar me je pripeljalo do tega, da sem začel hoditi na folkloro. Imam tudi sorodnico tukaj, preko nje sem začel in si pridobil ljubezen do tega. Hvala Bogu, da se je to zgodilo. Resda nisem znal plesati, niti kol, ampak zdaj je super. Imamo tudi te slave in družabne dogodke, kar je tebi zanimivo, vsi se zberemo in je lepo. (Marko, 2024)¹⁸

Na podoben način Milena pravi, da je prej čutila, kot da ni del nečesa »niti tukaj niti tam«, saj se je nahajala »na obeh straneh«, ker del družine živi v Italiji, del pa v Srbiji. Vendar pa je, kot pravi, v zrelejših letih s procesom identifikacije z elementi, kot so folklorni plesi, petje, pravoslavna vera in *slava*, ter diferenciacijo od »italijanske mentalitete«, oblikovala svojo identiteto kot »Srbkinja iz Homolja«:

Ko sem bila, joj, najstnica, zdaj imam 22 let in sem že malo prešla skozi ta proces, ampak ko sem bila mlajša, okoli 14, 15 let, mi je bilo to zelo pomembno vprašanje [identitete], ker si nisem mogla točno odgovoriti. /.../ Tako sem gledala in ugotavljala, da se v Srbiji ne počutim popolnoma domače,

¹⁸ (srb.): Ja sam rođen u Italiji, moj prvi jezik je italijanski, ali manje više od početka dva jezika, ali na primer s bratom sam uvek pričao italijanski sa roditeljima isto ponekad, ali češće i srpski, tek mogu reći prije kad su se moji rastali, prije nekih 12 godina, da smo više ovaj krenuli na našem [srpskom], ne znam zašto se to tako dogodilo, i ništa, zadnjih godina sam isto tako često počeo ići u Bosnu i tako to, više sam i na slavu išao, i folklor ovo ono [A kako si počeo na folklor da ideš?] pa otkud znam, prvo ajde da upoznam naše ljude malo, u Italiji tamo kod mene nema naših ljudi toliko znaš, i onda nekako sam bio nekako prvi utisak, malo sam se izolovao od svih prijatelja što imam Italijana, pa sam kao osto sam jedan period, pa sam rekao ajde da počnem ovde na folklor, imam i rodicu tu isto pa sam preko nje, ovaj počeo i zavolio i hvala Bogu što se to desilo, doduše nisam znao ni igrat, nisam znao ni kolo poigrat, al sad je eto super, imamo i te slave društva to je tebi zanimljivo, okupimo se svi naši tu i bude fino. (Marko, 2024)

ampak v Italiji se tudi ne počutim popolnoma domače. Še posebej, ker me vleče k temu, obožujem folkloro, petje, igranje, pravoslavno vero, vse srbsko. Ko sem videla, da me italijanske pesmi, običaji in vse to niso prav posebej pritegnili, mi je bilo lažje. Zdaj že vem, da je moja identiteta Srbkinja, Vljajna, kakorkoli že, Srbkinja iz Homolja. Zato mi je pomembno, da praznujem [slavo], čeprav sem tukaj. (Milena, 2024)¹⁹

Milenin in Markov primer govora o poziciji »bilokalnosti« in »bifokalnosti«, torej »dvodomnosti«, ki, kot piše Čapo, izhaja iz specifične situacije (trans)migrantke in migranta. Namreč, zaradi primarne čustvene navezanosti na prostor izvora in razvijanja čustev do novega okolja pri migrantkah in migrantih pride do pomnožitve lokacij, ki jih doživljajo kot svoj dom (Čapo, 2019: 216). Na podlagi te dvojne in sočasne življenjske reference se pri (trans)migrantkah in migrantih pojavi občutek posedovanja dveh domov v dveh državah oziroma dvojne pripadnosti, s čimer avtorica zavrača tezo, da je prevladujoča pozicija migrantov dvojno izključevanje in status »dvojnega tujca« (Čapo, 2019; Hrobat Virloget, 2021: 222). Čapo nadalje dodaja, da je za takšno liminalno migrantsko pozicijo sočasnega (ne)pripadanja dvema prostoroma značilno tudi občutenje, da se ne najdejo v nobenem od njih: »V določenem trenutku lahko celo zanikajo pripadnost tako eni kot drugi lokaciji, trdeč, da se nenehno nahajajo »med« dvema svetovoma« (Čapo, 2019: 216). Takšno na videz paradoksalno stališče sočasnega občutka dvojne pripadnosti in dvojne izključenosti dejansko priča o heterogenosti (trans)migrantske pozicije (Čapo, 2019: 217), ki se oblikuje zaradi obstoja v liminalnosti in vmesnem prostoru med državo izvora in novim okoljem.

Maja mi je v podobnem duhu »dvodomnosti« (Čapo, 2019) govorila o občutku strahu in »vrženosti« v nov prostor, ki ga je imela, ko se je šele preselila v Novo Gorico. Najtežje ji je bilo, kot pravi, ločiti se od starih staršev, na katere je močno navezana, ter razviti občutek pripadnosti in bližine v novem okolju. Kljub temu da ji je težko vsakokrat, ko se mora ob koncu obiska domovine posloviti od dragih ljudi, kot pozitivno točko »udomačenja« v novem prostoru izpostavlja spoznavanje drugih članov srbske skupnosti v Novi Gorici, povezovanje z mladimi in vadbo folklornih plesov, kar ji je omogočilo, da v okviru kolektiva izrazi tudi intimno blizu vrednote: »In zdaj, ko me kdo vpraša, ali bi se vrnila tja [v Bosno], rečem: ne vem, ne vem, ne vem prav dobro« (Maja, 2024).²⁰ V tem smislu prakticiranje *slave* tako v domovini kot v novem okolju deluje kot medij, na podlagi

¹⁹ (srb.): Kad sam bila, joj, tinejdžerka, pošto sad imam 22 godine pa sam malo i prošla kroz taj proces, ali kad sam bila mlađa, oko 15, 14 godina, jako mi je bilo bitno to pitanje [identiteta] jer nisam mogla sebi baš da odgovaram /.../ i onda gledam kao okej i najviše mi je bila činjenica što kad budem u Srbiji ne osećam se skroz da sam od tuda ali u Italiji isto se ne osećam skroz od tuda, pogotovo što ja vučem baš ka tome, volim i folklor znači i pevanje i sviranje i igranje, folklorna muzika pravoslavna vera, znači baš baš onako srpsko sve i dok sam to videla malo da mene nije nikako ni privuklo ovaj italijanske pesme ni običaji ni ništa i onda to mi se više još onako olakšalo i sad na primer već mogu, znači već sam onako već mi je jasno da moj identitet je znači ono Srpskinja Vljajna kako god, tako da ono Srpkinja iz Homolja, tako da zato mi je i važno da slavim [slavu] iako sam ovde. (Milena, 2024)

²⁰ (srb.): i sad bogami kad me neko pita dal bi se vratila dole ja kao ne znam, ne znam, ne znam baš. (Maja, 2024)

katerega Maja utrjuje svojo »bifokalno« pozicijo (glej Čapo, 2019, 216). Pri tem se od začetnega občutka »vrženosti« v nov prostor in dvojne nepripadnosti kasneje identificira z obema prostoroma hkrati, s čimer oblikuje heterogeno (trans)migrantsko identiteto.

SLAVA KOT »PRISOTNA ODSOTNOST« IN NEGATIVNO OBELEŽJE

V popolnoma nasprotnem duhu mi je Dragana povedala, da ni želela prevzeti praznovanja *slave* v novem okolju, saj meni, da bi jo to »zaznamovalo« na enostranski in enodimenzionalen način. V njenem govoru je implicitno poudarjeno, da je pri ustvarjanju svoje identitete upoštevala »pogled drugih«, saj noče biti označena kot drugačna. V tem smislu je njen primer jasen pokazatelj tendence, da se značilnosti okolja, v katerem je in ki ga označuje kot heterogeno in večkulturno, prenesejo tudi na raven identitetnih elementov, saj se (samo)opredeljuje kot »večnacionalni tip«:

[Ali ste morda razmišljali o tem, da bi praznovali slavo tukaj, ali da bi vaša otroka to počela?] Ne, ne, jaz [nisem], niti ne bi želela. Emo [ime hčerke] sem peljala na folklorne ples, ko je bila majhna, imela je pet let, ker mi je folklor zelo všeč. Ampak, ker sem iz mešanega zakona, si nisem dovolila, da bi se [omejila] samo na eno, na primer samo na srbsko. (Dragana, 2024)²¹

Kot vidimo, Dragana kot pomemben dejavnik v svoji odločitvi, da ne praznuje *slave*, navaja tudi to, da je iz »mešanega« zakona, saj je poročena s Hrvatom v katoliški cerkvi. Hkrati implicitno nakazuje, da *slavo* razume kot pomemben element srbske, pravoslavne kulturne identitete, s katero se intimno ne identificira, kar lahko razumemo tudi v kontekstu določenega »žalovanja za Jugoslavijo«, ki ga je omenila v pogovoru: »Žal mi je, da je Jugoslavija razpadla /.../ ne vem, ni to neka nostalgija, ne morem trditi, ampak nekatere stvari me res zadenejo« (Dragana, 2024).²²

Žalovanje za Jugoslavijo in željo, da se oddalji od enostranskih in enoznačnih (identitetnih) oznak ter se približa kategoriji »multinacionalnosti«, lahko v Draganinem primeru razumemo tudi kot posledico strahu pred marginalizacijo in stigmatizacijo, ki bi ju potencialno lahko prineslo prakticiranje rituala iz njene domovine v novem okolju. V tem smislu jasno nakazuje, da se zaveda večkulturne in večetnične narave prostora, v katerega se je priselila, saj pravi, da se v takem prostoru ne želi »omejevati samo na eno, na primer samo na srbsko«. Zato lahko tudi občutje žalovanja za Jugoslavijo, ki ga izraža, razumemo kot simbolično manifestacijo prostora, katerega pomembna značilnost je večkulturalnost, ter kot težnjo po preseganju enostranskih (etno-nacionalnih in religioznih)

²¹ (srb.): [Da li ste Vi možda razmišljali da proslavljate slavu, ili Vaša deca?] nene, ne, ja [nisam], niti ne bih htela, ja sam Emu [ime čerke] vodila na folkloru, da bi išla, bila je mala, imala je 5 godina, meni je tako lepa folklor, ali pošto sam ja iz mešanog braka ja nisam dozvolila, sebi dozvolila, da bi se samo na jedno, da se na primer samo na srpsko [ograničim]. (Dragana, 2024)

²² (srb.): Meni je žal što se Jugoslavija raspala /.../ ne znam, nije to neka nostalgija, mislim ja ne mogu da tvrdim, ali neke stvari me tako pogode. (Dragana, 2024)

kategorij z namenom doseganja heterogene družbene podobe (glej Perica, 2002). V tem duhu lahko govorimo tudi o njenem razumevanju, da se identitete, podobno kot kulture in tradicije, nenehno spreminjajo. Na ta način lahko v Draganinem primeru (ne)prakticiranja *slave* opazimo identifikacijo tako na materialni (s fizičnim prostorom Nove Gorice) kot tudi na simbolni (z zamišljenim prostorom Jugoslavije) ravni, prostor, iz katerega se je kot majhna izselila (Pančevo v današnji Srbiji), pa ne upošteva kot konstitutivni element pri oblikovanju identitete.

V Draganinem primeru lahko rečemo, da je *slava* kot pomemben konstitutivni element identitete prisotna skozi svojo odsotnost – ona razume pomen *slave*, še posebej v kontekstu dragih ljudi, starih staršev, ki so kljub režimu, ki takšni praksi ni bil (ideološko) naklonjen, uspeli ohraniti njeno kontinuiteto. Vendar pa *slave* ne izbira kot svoje identitetne oznake, čeprav, kot pravi, podpira druge večkulturne prakse – neguje večjezičnost, s svojim možem se kot gostja udeležuje *slav* drugih v Novi Gorici, praznuje katoliške praznike in kot poudarja, nikoli ni čutila sramu zaradi tega, da prihaja iz Srbije, četudi so jo prej klicali »prekleta Bosanka«.

SKLEPNE MISLI

Ta prispevek predstavlja prvo celovito raziskavo v okviru srbske skupnosti v Novi Gorici, ki analizira praznovanje pomembnega rituala *slave* iz domovine in njegove identitetske implikacije v migracijskem kontekstu. Pomembna je tudi kot prispevek k dajanju glasu srbski skupnosti v obmejnem in večkulturnem okolju, kjer se akademski diskurz običajno osredotoča predvsem na slovensko in italijansko skupnost.

S pričujočo raziskavo sem pokazala, da *slava* pri Srbih v Novi Gorici ohranja dvojno vlogo tako verske kot družbene prakse, kar poudarja njen pomen kot ključne transnacionalne vezi, ki povezuje posameznika z domovino. Številni sogovornice in sogovorniki so navedli, da s praznovanjem *slave* čutijo obnovljeno povezanost s krajem svojega izvora. Kljub fizični oddaljenosti ostaja praznovanje *slave* globoko zakoreninjeno v kulturno in čustveno krajino njihove domovine.

Kontinuiteta *slavskih* praks med Srbi v Novi Gorici poudarja pomen tega rituala pri ohranjanju kulturne identitete in kohezije skupnosti v diasporskem kontekstu. Poudarja, da je *slava* ne le verski obred, ampak tudi sredstvo za ohranjanje kulturne dediščine in spodbujanje občutka pripadnosti v manjšinski skupnosti. Vendar nekateri primeri govorijo tudi o poziciji »iskanja« identitete, sočasnega (ne)pripadanja »ne tukaj ne tam«, pri čemer se z ene strani oblikuje pozicija »bifokalnosti« in heterogenosti, po drugi strani pa se oblikuje enotna »srbska« identiteta. Majin primer prikazuje še eno zanimivo stvar – praznovanje *slave* tako »tukaj« kot »tam« dokazuje možnost, da ista tradicija (kulturna praksa) v bifokalnem kontekstu deluje kot identifikacijski medij, hkrati pa predstavlja tudi pomembno transnacionalno nit. Tako »konstitutivna zunanjost« (Hall, 1996: 4) dvostransko vpliva na proces konstrukcije identitete, ki je vedno relacijski proces (prav tam) – po eni strani prek diferenciacije od »Drugih« in po drugi prek identifikacije s podobnimi.

Ko razmišljamo o pomenu in funkciji *slave*, je le-ta povezana predvsem z ohranjanjem vezi z ožjimi družinskimi člani, krepitevijo transnacionalnih vezi in nadaljevanjem priučenega izročila. Z izpostavljanjem posebnosti *slavskega* rituala želijo posamezniki potrditi svojo kulturno posebnost in si s tem zagotoviti pravico do pravične prepoznavnosti v širši družbi. Zato je *slava* za Srbe v Novi Gorici pomemben simbol etnične in kulturne identitete, ki je tesno prepletena z njihovo pravoslavno versko identiteto. Po drugi strani se *slava* zavrača kot negativen označevalec enodimenzionalne identitete, pri čemer gre pogosto za strah pred stigmatizacijo manjšinske identitete v dominantni družbi, kar vodi k izbiri večnacionalne samoopredelitve. Na družinski ravni igra ključno vlogo pri ohranjanju tradicije in se s tem povezuje s širšo srbsko identiteto. Vendar pa obstajajo različni pogledi na to, kako se ta identiteta izraža – nekateri menijo, da je *slava* sama po sebi srbska in osrednja za njihovo identiteto, drugi pa menijo, da je »srbstvo« bolj osebna identifikacija, pri čemer je *slava* potencialno del te identitete.

VIRI IN LITERATURA

- Anderson, Benedict. 2007. *Zamišljene skupnosti: O izvoru i širjenju nacionalizma*. Ljubljana: ISH.
- Bakić-Hayden, Milica. 2019. The faist of Slava between Faith and Custom. V *Everyday life in the Balkans*, ur. David Montgomery, 159–170. Indiana University Press.
- Čapo Žmegač, Jasna. 2019. *Dva doma – Hrvatska radna migracija u Njemačko kao transnacionalni fenomen*. Zagreb: Durieux.
- Cazeneuve, Jean. 1986. *Sociologija obreda*. Ljubljana: ŠKUC - Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Clifford, James. 1997. Diasporas. V *The Ethnicity Reader: Nationalism, Multiculturalism and Migration*, ur. Monserrat Guibernau in John Rex, 283–291. Cambridge: Polity Press.
- Davis-Floyd, Robbie in Charles D. Laughlin. 2022. *Ritual: What It Is, How It Works, and Why*. New York: Berghahn Books.
- Dragan. 2024. Dragan, r. 1960, sekretar v srbskem kulturnem društvu Sloga v Novi Gorici. Pisno sporočilo. Pisni zapis pri avtorici.
- Dragana. 2024. Dragana, stara okoli 60 let. Ustno sporočilo. Avdio zapis pri avtorici.
- Ellis, Carolyn, Tony E. Adams in Arthur P. Bochner. 2010. Autoethnography: An Overview. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* 12 (1). DOI: 10.17169/fqs-12.1.1589.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2012. *Majhni kraji, velike teme*. Maribor: Aristej.
- Fakin Bajec, Jasna. 2011. *Procesi ustvarjanja kulturne dediščine: Kraševci med tradicijo in izživi sodobne družbe*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.
- Fakin Bajec, Jasna. 2022. Pogled starejših Novogoričank na nesnovno kulturno dediščino Nove Gorice. *Izvestje Raziskovalne postaje ZRC SAZU v Novi Gorici* 19: 64–75.
- Fakin Bajec, Jasna. 2024. Delo mladinskih delovnih brigad kot kulturna dediščina Nove Gorice: premislek o procesih nastajanja urbane dediščine v »novem« mestu. *Izvestje Raziskovalne postaje ZRC SAZU v Novi Gorici*, 21: 69–80.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch in Cristina Blanc-Szanton. 1995. From Immigrant to Transmigrant. *Theorizing Transnational Migration. Anthropological Quarterly* 68 (1): 48–63. DOI: 10.2307/3317464.

- Golubović, Zagorka. 2011. An Anthropological Conceptualisation of Identity. *Synthesis Philosophica* 26 (1): 25–43.
- Goran. 2024. Goran, star okoli 60 let, predsednik srbskega kulturnega društva Sloga v Novi Gorici. Pisno sporočilo. Pisni zapis pri avtorici.
- Habinc, Mateja. 2020. Dediščina skupnega – skupnost in dediščina. *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 60 (2): 70–81.
- Hall, Stuart. 1996. Introduction: Who Needs 'Identity'. V *Questions of cultural identity*, ur. Stuart Hall in Paul de Gay, 1–18. London: Sage Publications.
- Halpern, Joel Martin. 1958. *A serbian village*. New York: Columbia University Press.
- Hrobat Virloget, Katja. 2021. *V tišini spomina: »Eksodus« in Istra*. Koper: Založba Univerze na Primorskem, Založništvo tržaškega tiska.
- Jenkins, Richard. 2008. *Social identity*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group.
- Jerman, Katja. 2004. Border town of Nova Gorica and its role in forming a new urban center: Nova Gorica in its first years after the foundation. *Studia Ethnologiczne i Antropologiczne* 8: 103–118.
- Kolenc, Petra. 2017. Pesem graditeljev Nove Gorice: ali kako je socialistični realizem dosegel Solkansko polje. *Razpotja* 8 (29): 12–19.
- Komac, Miran. 2004. ‚Nove‘ (etničke) manjine (Albanci, Bošnjaci, Hrvati, Srbi...) u Sloveniji: (razkorak između formalnog državljanstva i integracije). V *Regionalni razvoj i integracija Balkana u strukturu EU: balkanska raskršća i alternative*, ur. Ljubiša Mitrović et al., 561–585. Niš: Filozofski fakultet, Univerzitet u Nišu, Institut za sociologiju.
- Kovačević, Ivan in Svetlana Velmar-Janković, ur. 1985. *O krsnom imenu*. Beograd: Prosveta.
- Leersen, Joep. 2013. Notes Towards a Definition of Romantic Nationalism. *Romantik* 2 (1): 9–35.
- Levitt, Peggy in Nadya Jaworsky. 2007. Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends. *Annual Review of Sociology* 33 (1): 129–156. DOI: 10.1146/annurev.soc.33.040406.
- Lukšič-Hacin, Marina. 1995. *Ko tujina postane dom: resocializacija in narodna identiteta pri slovenskih izseljencih*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Maja. 2024. Maja, r. 2000, članica srbskega kulturnega društva Sloga v Novi Gorici. Ustno sporočilo. Avdio zapis pri avtorici.
- Marko. 2024. Marko, r. 1997, član srbskega kulturnega društva Sloga v Novi Gorici. Ustno sporočilo. Avdio zapis pri avtorici.
- Mihailo. 2024. Mihailo, r. 1996. Ustno sporočilo. Avdio zapis pri avtorici.
- Milena. 2024. Milena, r. 2002, članica srbskega kulturnega društva Sloga v Novi Gorici. Ustno sporočilo. Avdio zapis pri avtorici.
- Miličević, Milan. 1985. Kućanska slava. V *O krsnom imenu*, ur. Ivan Kovačević in Svetlana Velmar-Janković, 75–121. Beograd: Prosveta.
- Mišur, Ivo. 2018. Promjenjivost krsne slave neretvanskih katolika. *Ethnologica Dalmatica* 25: 81–96.
- Pavlović, Mirjana. 2010. Srbi u Sloveniji: manjinske organizacije. *Traditiones* 39 (1): 71–81.
- Perica, Vjekoslav. 2002. *Balkan Idols: Religion and Nationalism in Yugoslav States*. Oxford: Oxford University Press.
- Poljak Istenič, Saša. 2012. Aspects of tradition. *Traditiones* 41 (2): 77–89. DOI: 10.3986/Tradition2012410206.
- Poljak Istenič, Saša. 2013. *Tradicija v sodobnosti: Janče – zeleni prag Ljubljane*. Ljubljana: Založba ZRC, ZRC SAZU.

- Praprotnik, Tadej. 2012. Procesi osmišljanja sveta in konstrukcija identitete. *Monitor ISH* 14 (1): 75–115.
- Prelić, Mladena. 2004. Krsno ime (krsna slava) kod Srba u Budimpešti i okolini u funkciji održavanja etničkog identiteta. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 52: 109–115.
- Prelić, Mladena. 2009. The Serbs in Slovenia: A New Minority. *Glasnik Etnografskog instituta SANU* 57 (2): 53–68.
- Rada. 2024. Rada, r. 1984. Ustno sporočilo. Avdio zapis pri avtorici.
- Ramšak, Jure. 2015. *Ab initio: moderne ideologije in izgradnja novega urbanega prostora: zgodovina, arhitektura in perspektive kulturnega turizma v Novi Gorici in Raši*. Koper: Univerzitetna založba Annales.
- Rothenhuhler, Eric. 1998. *Ritual Communication: From Everyday Conversation to Mediated Ceremony*. Thousand Oaks: Sage Publications.
- Sinani, Danijel. 2012. O proučavanjima porodične slave u Srbiji. *Etnološko-antropološke sveske* 19 (8): 175–192.
- Spradley, James P. 1979. *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Ulf, Hannerz. 1996. *Transnational Connections: Culture People Places*. London, New York: Routledge.
- Vlahović, Petar. 1972. *Običaji, verovanja i praznovrice naroda Jugoslavije*. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod.
- Vlahović, Petar. 1985. Prilog proučavanju krsne slave. V *O krsnom imenu*, ur. Ivan Kovačević in Svetlana Velmar-Janković, 136–147. Beograd: Prosveta.
- Vrčević, Vuk. 1985. Krsno ime. V *O krsnom imenu*, ur. Ivan Kovačević in Svetlana Velmar-Janković, 27–74. Beograd: Prosveta.
- Vuković, Milan, ur. 1981. *Narodni običaji, verovanja i poslovice kod Srba: sa kratkim pogledom u njihovu prošlost: rođenje, ženidba i udadba, smrt, srodstvo, božićni praznici, krsna slava, ostali praznici, ljudska sudbina i nečiste sile, običaji i verovanja u svakodnevnom životu, vradžbine-bajanja-madije, zdravice-psovke-kletve i drugo, narodne poslovice, pogled u prošlost Srba: istorija, vera, kultura*. Beograd: M. T. Vuković.
- Zelenik, Marijana. 2008. *Vpliv medijev na oblikovanje identitete druge generacije Srbov v Sloveniji*. Diplomsko delo. Maribor: [M. Vukeljčič].

*IF I DON'T CELEBRATE MY SLAVA, WHO WILL?: THE MEANINGS AND
FUNCTIONS OF SLAVA AMONG SERBS IN NOVA GORICA IN THE
CONTEXT OF (TRANS)MIGRATION EXPERIENCES AND IDENTITY
FORMATION*

This article examines how Serbs in Nova Gorica perceive the meaning and function of *slava*, a significant ritual, and explores its identity implications in the context of their migration experience. Based on anthropological methods, including semi-structured interviews, participant observation, and autoethnography, this research highlights the crucial role of *slava* in understanding the transnational experiences and self-determination of Serbs living in Slovenia.

The findings reveal that *slava* serves as both a religious and social practice, acting as a vital transnational thread that connects individuals with their homeland. Many participants emphasized that the ritual fosters a renewed sense of belonging to their place of origin, even when physically distanced. Despite being embedded in a new environment, the celebration of *slava* remains deeply rooted in the cultural and emotional landscape of the Serbian community, balancing nostalgia, pride, and longing.

In Nova Gorica, *slava* reinforces family ties, maintains cultural heritage, and fosters a sense of belonging within the diasporic community. It operates not only as a religious ceremony but also as a means to sustain cultural identity and cohesion. However, the ritual's role in identity formation is complex and multifaceted. For some, *slava* affirms a unified "Serbian" identity, while for others, it represents a more fluid and bifocal perspective, navigating between "here" and "there". This bifocality allows the ritual to function as a medium of identification across spatial and cultural boundaries.

At the same time, some individuals perceive *slava* as a restrictive marker of a one-dimensional identity. In such cases, the ritual is rejected in favor of a multinational self-definition, reflecting an awareness of the potential stigmatization of minority identities within a dominant cultural framework. These divergent approaches to *slava* underscore its dual function as both a means of preserving cultural specificity and a site of negotiation for identity in a multicultural environment.

This study contributes to a deeper understanding of how *slava* operates as a cultural and transnational practice among Serbs in Nova Gorica. It demonstrates the ritual's pivotal role in sustaining emotional and cultural connections with the homeland while also serving as a lens through which the complexities of migration, identity, and self-determination are articulated and negotiated.