

גלית חזן-רוקם

על חקר התרבות העממית: הקדמה

תרבות עממית היא הקשר תרבותי בעל מאפיינים מובהקים והשפעה רבת עוצמה. ההכרה בנוכחותו של הקשר זה בישראל של היום היא בלתי נמנעת. במדינה שבחירות הוכרעו בה כנראה, ולפחות חלקית, על-ידי קמיע, עולה המשקל הסגולי של תרבות עממית – מנוכחות עמומה לדרגת מוסד בעל כוח. לימוד עקרונותיו ותכניו של מוסד זה, של הקשר תרבותי זה, של משלב זה בתרבות – על היבטיו העכשוויים, ההיסטוריים, המקומיים-ישראליים והכלליים – הכרחי אם כן לכל המעוניין בהבנה שיטתית ותיאורטית של החברה הישראלית, ובחקירתה. תרבות עממית נחקרת על-ידי מומחים מתחומים שונים: היסטוריה, אנתרופולוגיה, ספרות ואף פסיכולוגיה ומדע הדתות; אך בייחוד היא מושא המחקר של חוקרי הפולקלור. לפיכך, רבת-תחומיות ובין-תחומיות מאפיינים את המאמרים המוצגים בגיליון זה של תיאוריה וביקורת. דברי ההקדמה שלי יאירו את הנושא מתוך עמדה של חוקרת פולקלור.

חקר התרבות העממית נהפך לתחום מחקר מודע ומוצהר במסגרת המפעל הרומנטי והלאומי של תחילת המאה ה-19. מאז הוא מתנהל בין שיח פנים-תחומי לשיח בין-תחומי. חקר הפולקלור שאב מפרדיגמות של תחומי מחקר אחרים, והוא, מצדו, אף השפיע עליהן. המחקר שיוחד לתרבות העממית ופיתח גישה תיאורטית וכלים מתודולוגיים ייחודיים, לבש אפיונים ושמות מגוונים: פולקלור, אתנולוגיה, אתנוגרפיה, *folklore*, *Volkskunde*. אין זה מקרה שחותם המקומיות והתרבות הקונקרטית של החוקרים היה מכריע בתחום זה – עד כדי כך שהגיוון הטרימינולוגי הצביע במידה רבה גם על קווי מתאר תיאורטיים ומתודולוגיים ייחודיים. העיסוק המחקרי בתחומים שנתפסו כמהותיים וכמובנים-מאליהם בתרבות מסוימת דרש מינוח בשפת האם ושחרור מדגם של ידע על-תרבותי. כך נוצרה הבחנה בין ה"פולקסקוֹנְדָה" הגרמני, ה"אתנוגרפיה" הרוסית, "חקר הפולקלור" האנגלי, ה"פולקלוריסטיקה" האמריקנית ומחקר התרבות העממית – ובייחוד הספרות העממית – הפיני והסקנדינבי (שעל אף הקושי הלשוני למסור כאן את הכינויים הפנים-תרבותיים שלו, אי אפשר שלא להזכירו מפאת מרכזיותו בתחום). הבחנה זו ביטאה את השאיפה לסמן את תחום המחקר כחלק מן התרבות, ולא כמרחב חיצוני לה; ובמלים אחרות, תחום המחקר נקבע לעתים קרובות על-פי המודעות לתחולת התרבות העממית בתוך תרבות מסוימת.

כדי להבהיר את גישתי לחקר התרבות העממית, אני בוחרת לעשות את מה שביקורת התרבות חשפה מזמן כאחד מאמצעי כינון הזהות המקובלים ביותר: להצביע על מקורותי בעבר, תוך כדי מתן פירוש למהלך המתואר (למשל: Kristeva 1991). המהלך העקרוני בחקר התרבות העממית הוא מעבר ממחקר היסטורי-פילולוגי בעל מאפיינים לאומיים חזקים לביקורת תרבות המתמקדת הן ברב-קוליות של ייצוגים תוך-קבוצתיים, הן בגלובליות, הן ברפלקסיביות ובביקורת עצמית של המחקר. מהלך זה אינו קווי ורציף ולכן, בכל שלב שלו, ואפילו בכל מומנט מחקרי, נחשפים היבטים מגוונים היוצרים תמונה מורכבת.

שני קווי המתאר המרכזיים בתמונה שאבקש לשרטט הם: מצד אחד, פרקטיקות מחקריות של טקסטואליזציה המתרחשות בהקשר נתון, תוך התייחסות להיבטים תפקודיים של השיח; ומצד אחר, משא ומתן פרשני המייצר דגמים סמיוטיים של תודעות קיבוציות, ואשר נוטה להכללות אוניברסליות. שני קווי מתאר אלה – ההקשרי והסמיוטי – חוצים את גבולות האסכולות והגישות המחקריות, ואין הם חייבים בהכרח לסתור זה את זה. מובן שהבחירה בשני קווי מתאר (ולא באחד, בשלושה או בארבעה) אינה מקרית. אולם מאחר שמקורותיה האפשריים של הבחירה הם מגוונים, לא אנסה להגדירם באופן חד-משמעי. אתייחס לדרברים פחות או יותר בסדר כרונולוגי, אבל נושאים אחדים יחייבו שיוט פחות קווי ויותר אסוציאטיבי. החשיבה הפסיכואנליטית נוכחת בדיון זה בפרט, ובעבודתי בכלל, כאופן עיון ביקורתי ומשחרר כהגדרתו של הברמס מצד אחד, וכחוליית קישור מורכבת בין ההיבט ההקשרי לסמיוטי מצד אחר. חשיבה זו משמשת כמקור להבניית דגמים פרשניים ולערעורם, וכבסיס לבחינת מקומו של הסובייקט החוקר במכלול המחקרי, החברתי והפוליטי. היא גם מספקת את הממשק החיוני בין הידוע ללא-ידוע, בין השיטתי לאינטואיטיבי, בין האני לעולמות.

* * *

במאה הקודמת הרבו חוקרים לעסוק בטיפולוגיה ובסיווג של תכנים וצורות כדי להשיג שתי מטרות: הקניית רצפים היסטוריים וקביעת סוגות בתוך המכלול הספרותי-עממי או התרבותי-עממי. בדיון התיאורטי העכשווי של חוקרי פולקלור מתקיים משא ומתן על קני המידה שהגדירו בעבר את מושא המחקר של התחום, והם: הפולקלור הוא קולקטיבי, מסורתי, אוראלי, ומשתנה בהתאם להקשרי הביצוע של היצירות העממיות (Uteley 1965). הפולקלור הוא תהליך יצירתי-אמנותי הנבנה מאינטראקציות בין חברי קבוצה קטנה (בן-עמוס 1973). למשל: שאלת האוראליות של היצירה העממית העכשווית מוארת מחדש באמצעות השיחה במחשב, המוחשת כצורת ביניים בין כתיבה לדיבור ובאמצעות מצלמת הווידאו הביתית המצמידה לזיכרונות המסופרים בעל-פה טקסט תמונתי הנתון לפרשנויות אינטראקטיביות אינסופיות של הצופים בו בצוותא. הדוגמאות אף מצביעות על ההכרח לבדוק מחדש את אמת המידה של "הקבוצה הקטנה": בפתרון חידות משתתפים כל עשרות אלפי המאזינים לתוכנית הרדיו או הטלוויזיה. אפשר למנות מקרי מבחן נוספים הקשורים לאפיונים המקובלים של פולקלור. ואולם נצטרך להודות שנוילותם של קני המידה אינה כשלעצמה תופעה חדשה, אלא שבאחרונה חלה התרככות יתרה של גבולות שהיו בין כה וכה נתונים במשא ומתן בחקר התרבות העממית.

המחקר הספרותי-עממי של המאה ה-19 התבסס על הנחות שהושאלו ממחקר של טקסטים כתובים – נחות היסטוריות-פילולוגיות. גם בתחום חקר המנהגים והאמונות יושמו שיטות מחקר היסטוריות-גיאוגרפיות, קוויות והתפתחותיות. הרוחות שנשבו בהקשר הרומנטיקה והלאומיות הביאו לכך שמפעלי מחקר פולקלוריסטיים רבים נרחמו לעגלת הבניית הזהות הלאומית; הידועים שבהם הם מפעלם של האחים גרים (וסרמן תשמ"ט) והשירה האפית הפינית שקובצה בקאלוולה (Wilson 1976). הוגיית רוב חקר התרבות העממית בגרמניה הנאצית לשירות הנאציזם (רוזן תשנ"ה) מצביעה באופן חד הן על שורשיו ההיסטוריים של המקצוע – היווצרות חקר הפולקלור כבשר מבשרה האידיאולוגי של הרומנטיקה הלאומית הן על רגישותו המופלגת להקשרים פוליטיים-תרבותיים.

מבין חוקרי הפולקלור (בייחוד של ספרות עממית), שהשפיעו על פיתוח התיאוריה הכללית של מחקר התרבות, בולט במיוחד הפולקלוריסט הרוסי ולדימיר פרופ. ספרו של פרופ מ-1928 על אודות המורפולוגיה של המעשיות, שנחשב בעיני מחברו כשכלול פנים-תחומי במסגרת המחקר הגיאוגרפי-היסטורי, נהפך לגרעין הפריה עיקרי של שיטות תבניתיות בחקר טקסטים. מאוחר יותר, מן המחצית השנייה של שנות השישים ואילך, לאחר תרגום ספרו של פרופ ללשונות המערב, הוא השפיע בייחוד על האסכולה הנרטולוגית הצרפתית, וכן על תורות ספרות מערביות נוספות (Propp 1977). גם חוקרי תרבות אחרים, לאו דווקא פולקלוריסטים – כמו ברוניסלב מלינובסקי (Malinowski 1926) ורומן יאקובסון – סיפקו תרומות תיאורטיות מובהקות לחקר השיח היצירתי העממי.

נראה לי כי אין זה מקרה שהמסה העקרונית הקובעת כי פולקלור הוא תחום יצירה כשלעצמו, ולכן תחום הראוי לפיתוח תיאורטי ומתודולוגי משלו, נכתבה על-ידי יאקובסון במשותף עם בוגטיריוב (יאקובסון ובוגטיריוב תשמ"ו). פירוק הבסיס האוטוריטטיבי (מלשון "מחבר" ו"סמכות" כאחד) מאפיין את חקר התרבות העממית מניה וביה – ואפילו רק מן הטעם של הקניית ערך של "מקור", כלשון מערכת הערכים הפילולוגית המסורתית, לדבריהם של אלה המכונים "עם" (שלבעייתיות הגדרתם אתיחס בהמשך). עמדה חשובה הנוגעת לעניין זה נקבעה במחקרו של הפולקלוריסט השוודי קארל גוסטב פון סירוב, אשר הטב את המחקר הפילולוגי-היסטורי מן ההתרכזות בטקסט – טקסטוצנטריות, אם תרצו – למודעות הולכת וגוברת אל דמויות היוצרים העממיים כיחידים בעלי מאפיינים אישיותיים וסגנוניים משלהם (von Sydow 1948). כאן מצוי כבר הבסיס לכיוון המחקרי החושף קולות חבויים ודחויים מן השיח התרבותי השליט, ותורם להעצמתם – תחילה, באמצעות מונוגרפיות המקדישות תשומת לב רבה לדמות היוצר העממי (Pentikäinen 1978), ומאוחר יותר על-ידי הבלטת ההיבטים הרביקוליים והדיאלוגיים של מעשה המחקר עצמו (חון-רוקם תשנ"ג).

בעקבות הפורמליסטים הרוסים, ובעיקר יאקובסון, נוצרו הפיתוחים התיאורטיים של הסטרוקטורליסטים של פראג, ובייחוד של מוקוזובסקי. ניסוחיו העקרוניים של זה האחרון בדבר התפקודיות של הערכים האסתטיים במערכת התרבותית, התייחסו במקרים רבים לתחומים מגוונים של יצירה עממית, החל בדגמי רקמה וכלה בשירה אפית (מוקוזובסקי 1983). תיאוריות סטרוקטורליסטיות וסמיוטיות השפיעו גם כן באופן מכריע על תהליך פיתוח התודעה העצמית הפנים-תחומית והבין-תחומית של חוקרי התרבות העממית, ובייחוד בשלושים השנים האחרונות.

נרטיב מטא-תיאורטי זה מציב את הגישות התבניתיות, ובעיקר את הפן התרבותי-סמיוטי שלהן, כגשר תיאורטי מרכזי במעבר מן המודרניזם לפוסטמודרניזם (שאכן בגילומיו התיאורטיים המוקדמים זכה לכינוי "פוסט-סטרוקטורליזם" (Sarup 1988, 96-116). הסמיוטיקה פתחה את הדרך למחקר של אופני יצירה ורמות גילום תרבותיות שונות – מחקר המחדד את הקשרים שבין היבטים בתוך מדיום מסוים לבין היבטים החוצים את המדיה השונים. כך נוצרה האפשרות המנטלית לראות גם ביצירות היומיום נושאים הראויים לחקירה ולבניית תיאוריה ונקודת הכובד הועברה מן היוצר היחיד אל תהליכי יצירה קולקטיביים.

אופן ההתמקדות של הסטרוקטורליזם במושג הניגוד הוא סימפטומטי להתפתחות הנידונה כאן. בהשראתו השליטה של קלוד לוי-שטראוס (שחלק ניכר מעבודתו כחוקר תרבות עסק בספרות עממית) נהפך מושג הניגוד למפתח (מטאפורי) של הפרשנות התרבותית התבניתית (ההרמנויטיקה הסטרוקטורליסטית). חוקרים רבים עשו שימוש מכני במפתח זה, באשר לא השכילו להאיר את מושג הניגוד באור בעייתי ולא השתמשו בו באופן דיאלקטי. בכך הם חשפו פוטנציאל של עקרות מחשבתית שטמון בשיטת החקירה הסטרוקטורליסטית והקנו שם רע למתודה כולה. מכיון אחר לחלוטין אותה מושג הניגוד על ההשראה המרקסיסטית המובהקת ששרתה על הסטרוקטורליזם – וגם על לוי-שטראוס, כפי שהציע אדמונד לייץ' (Leach 1970, 14-15) – ופתחה פתח לפירושו של הניגוד במושגים של חתירה והתנגדות.

הניגוד הוא מושג מרכזי בחקר התרבות העממית, שכן זו מתארת תכופות כתופעה החוצה ניגודים או מבליטה את קיומם. כך, העמדת התרבות העממית במוקד המחקר מחדדת את המודעות לניגוד בין הפרטי לפומבי, בין היחידני לקבוצתי, בין המסורתי למתחדש, בין כתיבה לדיבור, בין בורות לאוריינות, בין הקאנוני ללא-קאנוני, בין השליט לדחוי, בין המרכזי לשולי. וביתר שאת, הגדרת נושאי הפולקלור – הסובייקטים היוצרים אותו – כרוכה באופן מסורתי בהצבתם כניגוד ליישות אחרת, גבוהה מהם בסולם היררכי: אליטה, מרכז, אקדמיה, מודרניות או אפילו תרבות פופולרית.¹

וכאילו בדרך אגב: מכאן אפשר גם להבין את התנגדותם המסורתית של מוסדות אקדמיים לייסוד מחלקות ללימוד תרבות עממית. עצם התקיימותה של התרבות העממית כעמדה מנוגדת לקאנוני, לממוסד ולהיררכי, העמידה אותה כנוגדן חתרני תחת יסודותיו ההיררכיים והאליטיסטיים של מוסד

1. "Folklorists have long recognized that the category of 'folk' invents its opposites, whether named as elite, mainstream, popular, academic, or modern" (Shuman and Briggs 1993, 123) ובאופן אחר, אינטואיטיבי ופחות שיטתי, במאמרו הקלאסי של דאנדס (Dundes 1977).

הלימודים. נראה כי החשיבה הדיאלוגית, המאפיינת את מדעי הרוח במעבר אל הפוסטמודרני, מאפשרת כיום הכללה של צורות הידע והביטוי העממיות שהודרו מהם עד כה.

מושג הניגוד נתגלה בצורה חדשה בהקשר התיאורטי הפוסטמודרני בשני כיוונים עיקריים: פירוק ניגודים וחשיפת שורשיהם במערכים ממסדיים קיימים, בעקבות דרידה ובאופן אחר בעקבות פוקו ולאקאן, ואף כתגובה דיאלקטית להם; הצגת דגמי תרבות מכלוליים והיקפיים באופיים, כגון אלה של בורדייה וגירץ, שבהם הניגוד מתפקד בתוך שדה מורכב של יחסים לא-בינאריים. במקביל להתרככות הגבולות התחומיים של העיסוקים האקדמיים המסורתיים – היסטוריה, בלשנות, חקר הספרות, אנתרופולוגיה, פסיכולוגיה ועוד – נזקקים חוקרי הפולקלור למטען הבינ-תחומי הנתון במסורתם המחקרית, תוך כדי תקשורת הולכת וגוברת עם תחומי ידע אחרים. בד בבד, חוקרים מתחומים שונים נוטים, כבר כמה עשרות שנים, לפנות אל מושאי המחקר המסורתיים של הפולקלוריסטים. מגמה זו כוללת דרשיח עם מחקר הפולקלור המסורתי והחדש כאחד.²

כאמור, בנוסף לפרדיגמת המחקר התבניתית – שבעיקר אפיינה את חקר הפולקלור האירופי³ – ייחד חקר הפולקלור מקום מרכזי לפרדיגמת המחקר ההקשרית. בנוסף לנטייה הפונקציונליסטית הברורה של התפיסה ההקשרית, ינקה זו גם מן המסורת של פון סידוב שהזכר לעיל ושל "אסכולת בודפשט", שחוקריה עסקו בעבודת שדה ובריפושם קורפוסים טקסטואליים רבי ממדים (Degh 1995). גישה זו זכתה לפריחה בארצות-הברית בסוף שנות השבעים, בהשראת האנתרופולוג הבלשן דל היימס, וכונתה "הפולקלוריסטיקה החדשה" (בן-עמוס 1973; Briggs 1988; Ben-Amos 1993). הגישה ההקשרית, שעד מהרה שלטה בשיח המחקרי, התרכזה במשך שנות השישים והשבעים בהקשר המיידית של הסיפור העממי, בהקשר הביצוע שלו ובהקשר המופע של הטקסט וכדומה. כיוון זה הוא עקב ההתפתחות הטכנולוגית של כלי התייעוד האור-קוליים, כאשר במקרים רבים ההתמקדות בתייעוד עצמו דחקה את המחקר לפינה כמעט תיאורית (חזן-רוקם תשמ"ח).

השתלבותו של חקר הפולקלור ההקשרי בדיון התיאורטי הפוסטמודרני נכרכה בשאלות של זהות קבוצתית, שניונו מן התיאוריה הפמיניסטית ומהיבטים של קבוצות מיעוט (Mills 1993). תפיסת ההקשר הורחבה, ונבחן ההקשר החברתי המקיף יותר שבו גורמים פוליטיים נחשבים לחלק מן ההתניות התפקודיות של התרבות העממית. זוית הראייה התפקודית התעשרה מכיוון נוסף: מודעות העצמית של חוקרי התרבות העממית לאחריותם ביצירת הקורפוס הנחקר (Watson 1991). נקודת מבט זו תקפה כמובן לכל מחקר תרבות, אולם היא מתעצמת בחקר התרבות העממית בשל ההדגש האוראלי שלה, כשהחוקר הוא לעתים קרובות הראשון שמעלה על הכתב את החומר שבעל-פה. המעורבות הפעילה בטקסטואליזציה של התרבות מחייבת דיון בפואטיקה ובפוליטיקה של המחקר, והתייחסות להיבט של חיבור משותף של הנרטיב, על-ידי החוקר והנחקרים.⁴ בנוסות להיחלץ מיחסי הכוח של סובייקט-חוקר ואובייקט-נחקר פונה מחקר התרבות העממית לשלל אסטרטגיות דרשיח. אסטרטגיות אלה אמורות למתן את ההיבטים ההיררכיים של אופן ביצוע המחקר – הן באמצעות דינמיקה של תנועה מתמדת בין הסובייקטים המעורבים, והן באמצעות הארה מרבית של יחסי הכוח הכלולים במחקר (חזן-רוקם תשנ"ג, 10-12; Crapanzano 1992).

* * *

חקר הפולקלור בישראל היה מתחילתו מגויס למאמץ לתת ביטוי לקבוצות אתניות פרטיקולריות, בצד ואף בניגוד להבניית הזהות הישראלית האחידה. בכך הוא היה שותף פעיל להבניית הזהות העדתית. אף עובדה זו עשויה להסביר את דחיקת המקצוע לשולי הממסד האקדמי, כל זמן שהשיח העדתי נתפס כחתרני ולא זכה למיסוד שלטוני. כך נוצרו אסטרטגיות מגוונות של ייצוג, כגון האופן שבו השתמש רב נוי בטכניקת "החשיפה הכפולה" במינוח מקראי סינתטי: "יחד שבטי ישראל" היה

2. כדן תשנ"ו. כמו כן ראו שם, מבואו של העורך עמ' 7-11. בין הבולטים בכיוון מחקרי זה היסטוריונים אירופיים ובייחוד צרפתיים, כגון לגוף, שמידט, לדורי, ברק, גינצבורג; אך גם היסטוריונים אמריקניים של צרפת כגון דארנטון הייוויס.
3. חריג חשוב בתחום זה ראו Dundes 1964.
4. בעקבות גירץ ראו Clifford and Marcus 1986.

שם של סדרת קובצי סיפורים בעריכתו, שהופיעה באמצע שנות השישים; הקבצים נערכו על-פי המוצא האתני של מספרי הסיפורים, והם פורסמו במימונה ובפיקוחה של המחלקה להנחלת הלשון ולהשכלה במשרד החינוך והתרבות. החשיפה הכפולה נעה בין מחיקת הייחוד הקבוצתי לטובת האחדות, שכן כל הקבצים פורסמו בתרגום עברי בסגנון אחיד למדי, לבין הסוואת הייצוג הפרטיקולריסטי במחלצות של מיתוס עתיק – כשהמונח "שבט" מצפין את ההשתייכות האתנית כנרטיב ניאורמקראי. כך נוצרה פעולה לוליינית של התנגדות-תוך-כדי-הסתגלות, המתנה את המשמעות בהקשר הפירוש. פעולה מחקרית חינוכית זו מצביעה שוב על זיקת חקר התרבות העממית להבניית זהות לאומית ועל הקרבה שבין המחקר לפרקטיס. ניתן אף לפרש פעולה מחקרית זו על-פי המושגים שפיתחו הובסבאום ואנדרסון – "המצאת המסורת" ו"המצאת קהילה", בהתאמה (Anderson 1983; Hobsbawm and Ranger 1983)

אך במאזן שבין ההצהרה כי סיפורי העם של עדות ישראל יופיעו בעיני 12 כרכים דווקא (שמהם יצאו לאור חמישה) (למשל: נוי תשכ"ז), לבין ייסוד ארכיון של סיפורי עם – ארכיון של כל אזרחי המדינה, ללא הבדל דת ועדה, המכיל כיום יותר מ-25 אלף סיפורים – נראה שכך המעשה (הטקסטואלי!) שוקלת יותר מכך ההצהרה. דב נוי היה גם החוקר שהחזיר את הפולקלור כמקצוע אקדמי לכל אוניברסיטאות ישראל, בעצמו ובאמצעות תלמידיו.

לא אוכל לסקור כאן את כל תולדות חקר הפולקלור בישראל. הדבר נעשה בהזדמנויות אחרות (Hasan-Rokem and Yassif 1989, 1990; Ben-Amos 1991). לגבי עבודתי אומר שהגדרת הפולקלור כהצטלבות של שני קווי מתאר – של טקסטואליזציה בהקשר חברתי ושל פענוח תבניות תודעה (ותת-תודעה) – היוותה את הבסיס התיאורטי של שלושה ממחקריי על פולקלור יהודי וישראלי. בראשון, שהוקדש לפתגמים בסיפורי עם, הופנה המאמץ התיאורטי העיקרי להגדרת סוגת הפתגם; וכמו כן – לניסוח תבניתי של הקשרים שבין טקסט להקשר כמערכת של התמרות (טרנספורמציות) הניתנת לתיאור נוסחאי, בהשראתו המובהקת של לוי-שטראוס (Hasan-Rokem 1982). בשני, העוסק בפתגמים של יהודי גורגיה בישראל ("גרווינים"), הושקע הניתוח התבניתי של הפתגמים בהקשרי שיח משוחזרים כיסוד מוסתר כמעט למבנה שעיקרו דר-שיח בין-קבוצתי המיוצג על-ידי שני חוקרים שותפים, יוצא גורגיה וישראלית ותיקה יותר, שנתפסו הן כמקרה פרטי הן כמייצגים. המחקר מדווח על נתוני המוצא מנקודת מבט של פוליטיקה של המחקר, מקורות המימון ויחסי הכוח בין המשתתפים (חזן-רוקם תשנ"ג). המחקר השלישי עוסק ברבי-הקוליות העממית של ספרות חז"ל מושג ההקשר נהפך בחיבור זה למרחב שבו מתרחשת הפרשנות, ותבניות סמיוטיות ופסיכואנליטיות משמשות בו כמסלולי תנועה (חזן-רוקם 1996).

* * *

המבוא לספרו של דה סרטו, המובא כאן בתרגום, משרטט את קווי המתאר של מחקר המוקדש כולו לפעילויות היומיום, לפרקטיקה של הדברים הרגילים ביותר. חקירתו של דה סרטו מסתמכת על אפיסטמולוגיית הלשון של ויטגנשטיין, המשווה את מעמדם של השיח האנליטי ושל לשון השיח הנחקר, ומוחקת את זכויות היתר של מערכות אנליטיות. בהשראה אנטי היררכית זו מסגל דה סרטו את אופני המבצע ואת מנגנוני בניית הנרטיב לפרקטיקות שאינן מילוליות במהותן, כגון הליכה בעיר, בישול, געגועים ועוד. בכך הוא מצביע על אחדותן הסמיוטית של הפרקטיקות כולן. בהשתמשו בדגם הפתגם העממי, בהמשך הספר, הוא קובע את אופיה תלוי ההקשר של כל פרקטיקה לשונית והתנהגותית. במבוא המתורגם כאן, מציג דה סרטו את החקירה כצירוף של מחקר אמפירי של מעשי היומיום ושל דיון תיאורטי בפרקטיקות יומיומיות מכיוונים מגוונים כמו פסיכואנליזה, לוגיקה וסמיוטיקה. בשם המחויבות ללא סייג של כל הפרקטיקות במקשת היומיום הוא מגדיר מחדש את השוליות כמצב אוניברסלי. דה סרטו מציג פרספקטיבה מחקרית שממצה את אפשרויות האיחוי, ההשוואה וההכללה של כל הפרקטיקות במסכת אחת. האוניברסליות הטוטלית של הסובייקט היומיומי, "כל-אדם", מעלה על הדעת את "הרוח האנושית" (esprit) של לוי-שטראוס – אף היא אוניברסלית במהותה, ולכן משמשת בסיס לדגמי ניתוח תבניתיים בין-תרבותיים. דה סרטו, כמו לוי-שטראוס, הוא הומניסט, ועבודתו מצביעה על אפשרות קיומה של עמדה פוסטמודרנית הומניסטית (לוי תשל"ו).

פריקמן ולבגן, בכירי אסכולת לונד בחקר התרבות העממית, מספרים את סיפור המעבר של המחקר מן התפיסות המודרניות לתמונת עולם פוסטמודרנית. על-פי שני החוקרים השוודים, המבט המחקרי על חיי היומיום והרגליהם השתנה בשל סולם הערכים החדש, שבו פרקטיקה המזוהה עם העבר עשויה להופיע כביטוי האותנטי ביותר של ההווה. כך, גם בעידן התקשורת הבין-תרבותית ישנה העדפה של אופני מבע המעוגנים בזהות לאומית, אזורית ומעמדית, ככל שהדבר נוגע לפרקטיקות יומיומיות ומחזוריות. באפיינם את התרבות הפוסטמודרנית בחברה השוודית, מראים שני החוקרים שתרבות המבכרת דרשיח על פני הקול היחיד פתוחה לחקירה עצמית המתחשבת באנונימיות ובריבוי; היא צופה בבבואת עצמה, הלובשת צורות מתחלפות של זיכרון ומשאלה. כחוקרים שחוו את חילופי הפרדיגמות המחקריות, הם נותנים ביטוי לשינוי זה באמצעות הגדרה מחדש של מושא מחקרם: ההרגלים, שהם יותר יומיומיים ושגרתיים וכמו בלתי מוחשיים, מחליפים את מושא המחקר הקודם – המנהגים.

בסיפורו האישי בוחר יורם בילו ברטוריקה של חשיפה כדי להעמיד במרכז העיון את יחסי הכוח האמיתיים והמדומים שבין החוקר לנחקר. בילו, בהתאם להנחה של "כתיבת" תרבות כלשונם של קליפורד ומרכוס (Clifford and Marcus 1986), נהפך לגיבור (או אנטגוניסט?) של סיפור, שבנוסף להיותו אישי הוא גם כללי וציבורי במידה המערבת את הקוראים. עם נימת השעשוע המתגנבת אל חוט העלילה ההולך ומסתבך – שיקוף מול שיקוף מול שיקוף – מבצבצת מן הטקסט גם החרדה הכרוכה בתחושת האחריות של מי שמכיר בנוכחותם של החוקר והנחקר בעולם שיח ופרקטיקה משותף, במדינה אחת שבה, כאמור, בחירות מוכרעות לעתים על-ידי קמיעות. הקוראת נותרת בתחושה ברורה שהסיפור טרם הסתיים, כשהיא עשויה למצוא את עצמה משתקפת במערכת המראות המסחררת.

הגר סלמון וגלית חזקיהו תפרו לעצמן הקשר מחקרי, המעמיד את יחסי העבר וההווה של המסורת בתצורה חדשה: הנשים הירושלמיות, המקומיות, רוקמות "רקמת עמים" מתרבויות מגוונות. לשם כך מגייסות הנשים לתוך הפרקטיקה הנשית המוגדרת טקטיקות של טקסטואליזציה ופרשנות, אשר במסורת היהודית מיוחסות בדרך כלל לגברים. הן מגדירות שוב ושוב את הגבול שבין "אנחנו" ל"הן" ביחס לנשות העבר המסורתיות, ל"אם הגדולה", ל"נשות המוזיאון" ו"לחוקרות". בלשון גמישה ונוחה להתמרה, הרוקמות מעניקות למעשה הרקמה ולשיח המשותף שלהן אפיונים של לידה, הולדה, זריעה, צמיחה והחייאה.

עבודתה של יעל זרובבל ממשיכה את בחינתו של הזיכרון הקולקטיבי הישראלי, שפיתחה בעבר בספרה (Zerubavel 1995). ההיבטים החינוכיים ופניית מעצבי הזיכרון הקולקטיבי לנוער נידונו בספרה כחלק מתהליך תרבותי כולל. כאן היא בוחרת להתמקד בחומרים ה"רכים" יותר של ספרות הילדים. העבר מגויס לצורכי ההווה; הדמיון וההנאה האסתטית מחברים את חומרי הטקסטים העתיקים ואת הדימויים המסורתיים לחרושת הזהות החדשה. ילדים, כמו נשים, כמו מיעוטים וכמו קבוצות נטולות כוח אחרות, עשויים להיות מושאי מחקר מועדפים של חוקרי תרבות עממית. כאן אין אנו נחשפים לקולותיהם החבויים של הילדים עצמם אלא אל אוצר הדימויים, שכמשוער נהפך לשלהם עקב היותם צרכני הסיפורים הנידונים, מבחינה זו אפשר לייחס את מושא עבודתה של זרובבל לקטיגוריית התרבות הפופולרית, שאופייני לה השכפול והמסחור, כמו גם מידה מסוימת של מניפולציה שמפעיל היצרן על הצרכן (Mukerji and Schudson 1991).

חנך לזין מצטייר במאמרו של נועם יורן כסופר שעיתונות הנשים מספקת לו חומר בעירה למדורה גדולה של גרוטסקה. יורן חושף מחזה המתחולל במרחבים שונים, ברמות פנטסיה מגוונות, החל ב"חדר ההמתנה של הזונה" וחדרי המתנה אחרים שבהם הוא ממקם את קריאת עיתוני הנשים המשמשים חומר גלם לזין; המשך במרחב הפנימי של הפנטסיה הגברית המציצנית וכלה במרחב הטקסטואלי המכונה "חנך לזין". יורן עוקב אחרי מנגנוני המעבר בין תרבות פופולרית קונבנציונלית – עיתוני נשים – לבין יצירת המחזאי, שאותה הוא נמנע מלסווג כפרודיה, כדי לא לדחוק אותה מטה בסולם של היררכיית הסוגות. יורן חושף יחסי גומלין בין מוקדי משמעות שונים בתרבות מנקודת מבט פוקיאנית מאוד בתשומת הלב שלה לקשרים שבין שפה, מרחב ומיניות, וגם גברית מאוד באופן שבו היא שותפה למחוות ההצצה. אלא שבקריאה של יורן המושא להצצה הפרשנית הוא גם פעולת ההצצה הגברית עצמה, כפי שהיא משתכללת ומתפרקת בטקסטים של חנך לזין.

מאמרה של אילנה פרדס עוסק בתעשיית התרבות הפופולרית, וניתן לומר בהופעה רבת העוצמה ביותר שלה – תעשיית הקולנוע של הוליווד. אלוף השליטה במנגנוני הסיגול של תעשייה זו, ססיל ב. דה מיל, עיבד-פירש את הטקסט הרב-קולי של סיפור יציאת מצרים ומתן תורה, כשסיפורי הנסים המסורתיים מתורגמים לאודיו-ויזואל-איסטמן-קולור-סינמסקופ. רב-הקוליות העקרונית של הטקסט גוברת על המגמות הריכוזיות האפשריות של הפרשנות ההוליוודית, לא מעט בשל רב-הקוליות של תהליך ההפקה עצמו. פרדס מציגה פעולת גומלין בין זירת התרבות הפופולרית לבין מאגרי הפולקלור המשוקעים בתוך הטקסט המקראי.

מוטי רגב מנתח אגף מרכזי של תרבות פופולרית בישראל – מוסיקת הפופ והרוק – במונחים של סוציולוגיה תעשייתית. הרהיטות הארגונית מתבטאת בהאחדה שיטתית של קני המידה האסתטיים, הסוגתיים והסגנוניים של המערכת כולה, כשהחריגים נדחקים אל שולי המשחק. מנקודת המבט של צרכני התרבות מתגלים בדיון המנגנונים הכוחניים של תעשיית המוסיקה, שבאמצעותם היא משליטה את טעמה על הציבור.

מחקרה של אסתר כהן נטוע במסורת הצרפתית של כתיבת היסטוריה תרבותית. היא בודקת בשיטתיות תעודות שנראו שוליות, במקרה זה כתבים רפואיים ומרשמים, כדי לפתוח שאלות מתחום התרבות העממית. במסגרת זו נבחנת מערכת הסימנים האלטרנטיבית לטקסט, של פרקטיקות גופניות המאפשרות גישה אל חייהם של אנשים שנמנעה מהם העמדה העדיפה של כתיבת טקסטים. למרות שהמסורת הגדולה של טקסטים רפואיים מצביעה לכאורה על חוסר הבחנה בין רפואה ממוסדת לרפואה עממית בתקופה הפרה-מודרנית, אפשר בכל זאת לקבוע שאמצעי ריפוי מסוימים יוחדו לרפואה עממית בלבד. הזיקה אל מערכות ארטיקולציה מאגיות, כמו גם השימוש בחומרים הנחשבים מזוהמים וטמאים, מוצגת כפרקטיקה עממית; כך נשמרת בדיון ההבחנה בין הרופאים, המייצגים תרבות גבוהה, לבין המרפאים העממיים, המייצגים תרבות נמוכה. כשאמצעי שיכון הכאבים מתחום הריפוי העממי נעשים נגישים, הם מופעלים כאמצעי חתרני המערער על ההגמוניה המקצועית של הרופאים.

דניאל בויארין בוחן שרשרת סיפורים מן התלמוד הבבלי באמצעות דגמים טקסטואליים טיפוסיים – תעלולנים, קדושים, פייסנים – ההופכים את העיון שלו לפרשנות בין-תרבותית. בויארין מפגיש את הקריאה שלו עם דגם הניתוח של גיימס סקוט, שעסק ב"תסריטים חבויים" של סיפורי תעלולנים בסיטואציות קולוניאליות; את הטקסטים של חז"ל, הכתובים בלשון שאינה נגישה לשליטים, הוא מפרש כבמת ההיצג של התסריטים החבויים. אם כי בהתאם לרב-קוליות, האופיינית ליצירת חז"ל, אין הכרעה חד-משמעית בדבר עדיפותו של דגם אחד על פני רעהו, בויארין מראה כי חז"ל מעדיפים את התעלולן כדגם חיקוי בשל פוטנציאל ההישרדות הטמון בדמותו, לעומת המת על קידוש השם.

בעוד מאמרו של בויארין מעלה על נס התנגדות טקסטואלית, סטיבן קפלן מפרש את ההתנהגות היומיומית של יהודי אתיופיה בישראל כהתנגדות. תופעות כגון כישלון בלימוד עברית של עולים בגרים ושימור מסורת עממית ודתית מצטרפות, לדעתו, לכדי אסטרטגיה שיטתית של התנגדות, המכונה כאן "התנגדות יומיומית". בכך סוגר מאמרו של קפלן את מעגל המאמרים: היומיומי, שנקבע על-ידי דה סרטו ופריקמן ולבגן כמושא המחקר של תורת התרבות הפוסטמודרנית, ממוקם במציאות חייה של קבוצה אתנית בישראל – בדומה לסיפורו האישי של בילו, המתניח גם הוא לפעולת גומלין בין-קבוצתית בחברה הישראלית. בשני המקרים בוחרים נציגי הקבוצה הנחשבת חלשה באסטרטגיות המקנות להם כוח אל מול נציגי המובהקים של הממסד.

ניתוחן הסוציולוגי של תמר רפפורט ושרית הלמן עוסק אף הוא בפעולה של התנגדות בחברה הישראלית של ימינו. הן מתייחסות למשמרת המחאה הקבועה של "נשים בשחור" בירושלים במושגים של אירוע פומבי. הניתוח מציג את הדינמיקה הפנים-קבוצתית המבוססת על הסכמה מינימלית בין המשתתפות – דבר המאפשר פעילות רציפה במשך יותר משש שנים. דינמיקה זו נתמכת בפרשנויות אישיות של המרחב הפוליטי. במקביל, נבחן משא ומתן המתנהל כל העת בין המפגינות לבין החברה הסובבת אותן, ומתברר שצורת ההפגנה היא אופן של התנגדות לתפיסת הנשיות בחברה הישראלית.

בסקירתו הביקורתית *אחמד סעדי* מציע היסטוריה אלטרנטיבית של התנהגותם הפוליטית של הפלסטינים אזרחי ישראל אשר תהפוך אותם מאובייקט לסובייקט. ביקורת זו היא עצמה פעולת התנגדות מן הסוג שהוצג בשני המאמרים הקודמים לו בחוברת.

* * *

שאלה מובהקת העולה מאסופת מאמרים זו היא אם ניתן להבחין בתוך מכלול התרבות העממית, בין פולקלור לבין תרבות פופולרית. האנגלית, כמו רוב הלשונות האירופיות, מבחינה בין folk לבין popular. בעברית נהוג לזהות בין תרבות עממית לפולקלור אולם בגיליון הנוכחי ניכר אולי יותר העיסוק בתרבות פופולרית (Storey 1993; Mukerji and Schudson 1991). במה שתי תופעות אלה דומות ובמה הן שונות?

ריצ'רד באומן מצביע על כך שלעתים ההגדרות של שתי התופעות חופפות, ולעתים הן מנוגדות. כך, "פולקלור" עשוי להיחשב חיובי, כצורת ביטוי ורנקולארית, עמידה, מסתגלת למצבים חברתיים משתנים ובעלת ערך אסתטי. אולם הוא עשוי גם להיחשב כתחום העושה אידיאליזציה של אנשי עבר ותצורות חברתיות מסורתיות, כתחום המתאפיין באנכרוניזם, ומעניק הילה רומנטית למצבים של פיגור, נחיתות ודיכוי. "תרבות פופולרית" מזוהה לעתים עם מתן ביטוי לצרכים עממיים אותנטיים, אולם המושג מקבל ערך שלילי כאשר הוא מורה על מסחור או על פנייה אל המכנה המשותף הנמוך ביותר למטרות מניפולציה ורווח נצלני (Bauman 1992, xvii). באומן אינו מאזכר את הקישור הרווח בין תרבות פופולרית לעכשוויות, ואף אני איני סבורה שהסממן התקופתי של המודרניות הוא המכריע. תרבות פופולרית התקיימה תמיד לצדו של הפולקלור.

אחד ההבדלים המצטייר לי כעקרוני קשור לרמת פעולת הגומלין בין הסובייקט המייצר את היצירה לבין הסובייקט הצורך אותה, וליכולת להבחין ביניהם. הפולקלור, לעומת התרבות הפופולרית, נוצר בפעולת גומלין שמשותפים בה כשרונותיהם ותודעותיהם של הזמרים וקהלם כאחד, של המספרים ומאזיניהם – באופן המשמיט את הבסיס להבחנה ביניהם. יחסי הגומלין בין כלל המשתתפים בטקס או בחג מעלים את ההפקות הללו לרמת עונג (jouissance), שנעדרת כמדומה מן התרבות הפופולרית. היצירה העממית הפולקלוריסטית מאופיינת ברוזמניות של נוכחות היוצר והקהל (ברמות הולכות ומשתנות של מרחק, אך עדיין ברוזמניות), בפירוק המתמיד של המחיצה ביניהם, בדיאלוגיות העקרונית של הווייתם, עם כל הכרוך בכך מבחינת הפעלה של רמות תודעה ורגש עמוקים וחיוניים. לחשוף כל זאת, ועדיין לכבד את כשרון היחיד היוצר – זהו מעשה הלוליניו שבו מתאמנים חוקרי הפולקלור.

המאמרים שלפנינו לא נכתבו בתיאום או על-פי תוכנית שנקבעה מראש. הם תוצאה של דיון מתמשך, ברמות שונות של אינטנסיביות, על הרצון והצורך לפרסם מאמרים על תרבות עממית בתיאוריה וביקורת. יותר מכל הם מגלמים בעיני את הפוטנציאל של פולקלור להפוך לציר של דיון בין-תחומי מעשיר ומפורה (Bauman 1996). אם אינני טועה הרעיון היה בראשיתו של ידידי, חבר המערכת, חנן חבר. תודה לו, למחברים, לחברי המערכת, לעובדות המערכת שרה סורני ודנה בן-עמרם ולעורך עדי אופיר. אני מודה להגר סלמון, לדינה שטיין, ליורם בילו, לדניאל בויארין ולפרדי רוקס על קריאה ביקורתית של טקסט זה ושל טקסטים רבים אחרים.

ירושלים, כ"ט באייר, תשנ"ז

ביבליוגרפיה

- בן-עמוס, דן, 1973. "הגדרת הפולקלור בהקשר התרבות", הספרות ד': 416-426.
 וסרמן, הנרי, תשמ"ט. אירופה ערש הלאומיות: מעשיות האחים גרים, האוניברסיטה הפתוחה, תל-אביב.
 חזן-רוקס, גלית, תשמ"ח. "לראות את הקולות" – עיון בהיגוד הסיפור העממי מבחינה תפקודית, סמיוטיקה ופרשנית", מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי י: 20-31.
 —, תשנ"ג. אדם לאדם גשר – פתגמים של יהודי גורגיה בישראל, מכון בן-צבי, ירושלים.
 —, 1996. רקמת חיים – היצירה העממית בספרות חז"ל – מדרש האגדה הארץ-ישראלית איכה רבה, עם עובד, תל-אביב.
 יאקובסון, רומן ופיוטר בוגטירוב, תשמ"ו. "הפולקלור כצורה מיוחדת של יצירה", בתוך: סמיוטיקה, בלשנות, פואטיקה – מבחר מאמרים, אוניברסיטת תל-אביב, מכון פורטר, תל-אביב, עמ' 276-286.

כהן, אסתר, ורוברט כהן, תשנ"ו. "תרבות עממית ותרבות עילית: אשליית הניגודים", תרבות עממית, ערך ב"ז קדר, מרכז שז"ר, ירושלים, עמ' 13–30.
 לוי, זאב, תשל"ו. סטרוקטורליזם בין מתוד ותמונת עולם, ספרית פועלים, תל-אביב.
 מוקוזובסקי, יאן, 1983. פונקציה, נורמה ועוד אסתטיים כעבודות חברתיות, הוצאת הקיבוץ המאוחד וספרית פועלים, תל-אביב.
 נוי, דב, תשכ"ז. שבעים סיפורים וסיפור מפי יהודי לוב, בתפרצות הגולה, ירושלים.
 רוזן, אילנה, תשנ"ה. "מחזקר הפולקלור הגרמני בשירות האידיאולוגיה הנאצית" (סיקורת), מחקרי ירושלים בפולקלור יהודי י"ז: עמ' 119–127.

- Anderson, Benedict, 1983. *Imagined Communities*. London: Verso.
- Bauman, Richard, 1992. "Introduction," in *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. New York: Oxford University Press, pp. XIII–XXI.
- , 1996. "Folklore as Transdisciplinary Dialogue," *Journal of Folklore Research* 33 (Special Issue: "Folklore in the Academy"): 15–20.
- Ben-Amos, Dan, 1991. "Jewish Folklore Studies," *Modern Judaism* 11: 17–66.
- , 1993. "'Context' in Context," *Western Folklore* 52: 209–226.
- Briggs, Charles L., 1988. *Competence in Performance — The Creativity of Tradition in Mexicano Verbal Art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Clifford, J., and G.E. Marcus (eds.), 1986. *Writing Culture — The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- Crapanzano, Vincent, 1992. *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire — On the Epistemology of Interpretation*. Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press.
- Dègh, Linda, 1995. "Introduction: What Can Gyula Ortutay and the Budapest School Offer to Contemporary Students of Narrative?" in *Narratives in Society: A Performer-Centered Study of Narration*. *Folklore Fellows Communications* No. 255. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Dundes, Alan, 1964. *The Morphology of the North American Indian Folktale*. *Folklore Fellows Communications* No. 195. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- , 1977. "Who Are the Folk?" in *Essays in Folkloristics*. Meerut: Folklore Institute.
- Hasan-Rokem, Galit, 1982. *Proverbs in Israeli Folk Narratives: A Structural Analysis*. *Folklore Fellows Communications* No. 232. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Hasan-Rokem, Galit, and Eli Yassif, 1989. "The Study of Jewish Folklore in Israel," *Jewish Folklore and Ethnography Review* 11 :2–11.
- , 1990. "Jewish Folkloristics in Israel: Directions and Goals," *Proceedings of the Tenth World Congress of Jewish Studies* D-11: 33–62.
- Hobsbawm, Eric, and Terence Ranger, 1983. *The Invention of Traditions*. Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge.
- Kristeva, Julia, 1991. *Strangers to Ourselves*. New York: Cambridge University Press.
- Leach, Edmund, 1970. *Lévi-Strauss*. Glasgow: Fontana Modern Masters.
- Malinowski, Bronislaw, 1926. *Myth in Primitive Psychology*. New York.
- Mills, Margaret, 1993. "Feminist Theory and the Study of Folklore: A Twenty-Year Trajectory toward Theory," *Western Folklore* 52: 183–192.
- Mukerji, C., and M. Schudson, (eds.), 1991. *Rethinking Popular Culture — Contemporary Perspectives in Cultural Studies*. Berkeley, Los-Angeles and Oxford: University of California Press.
- Pentikäinen, Juha, 1978. *Oral Repertoire and World View. An Anthropological Study of Marina Takalo's Life History*. *Folklore Fellows Communications* No. 219. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica.
- Propp, Vladimir, 1977. *The Morphology of the Folktale*. Texas: Austin. University of Texas.
- Sarup, Madan, 1988. *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Post Modernism*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Shuman, Amy, and Charles Briggs, 1993. "Introduction," *Western Folklore* 52 (Special Issue: "Theorizing Folklore: Toward New Perspectives on the Politics of Culture): 109–134.
- Storey, John, 1993. *An Introductory Guide to Cultural Theory and Popular Culture*. Athens, Georgia: The University of Georgia Press.
- Utley, Francis Lee, 1965. "Folk Literature: An Operational Definition," in *The Study of Folklore*, ed. A. Dundes. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, pp. 7–24.
- Sydow, Carl Gustav, von, 1948. *Selected Papers on Folklore*. Copenhagen: Rosenkilde and Bagge.
- Watson, Graham, 1991. "Rewriting Culture," *Recapturing Anthropology — Working in the Present*, ed. R.G. Fox. Santa Fe, New Mexico, pp. 73–92.
- Wilson, William A., 1976. *Folklore and Nationalism in Modern Finland*. Bloomington and Indiana: Indiana University Press.
- Zerubavel, Yael, 1995. *Recovered Roots — Collective Memory and the Making of Israeli National Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.