

סטיבן קפלן

התנגדות יומיומית בין יהודי אתיופיה

מבט מן המחקר, מבט על המחקר

מיום שהגיעו העולים מאתיופיה לישראל הם עוררו את עניינה של העיתונות הפופולרית והעיתונות האקדמית. בעשור האחרון ראו יותר מאלף ספרים ומאמרים, ובקצב הופעתם לא נראים סימני האטה.¹ למרות פעילות יתר זו, המודלים התיאורטיים או הניתוח הפרספקטיבי שיושמו במסגרת עבודות אלה זכו לתשומת לב מעטה. בעוד שהעיסוק בעניינם של יהודי אתיופיה פרח ושגשג בכינוסים, בדיונים, בהצעות מחקר – ואף הוקמה אגודת מחקר בינלאומית – הרי שתחום המחקר עצמו נשאר באופן יחסי לא בדוק ומעורפל. מאמר זה מבקש להתחיל בתהליך החשיבה השקולה, על-ידי בדיקת ההנחות המתודולוגיות והאידיאולוגיות שעיצבו שדה מחקר זה.

עבודה זו היא במידת-מה המשך למאמר מ-1993, שכתבתי עם חיים רוזן (Kaplan and Rosen 1993). במאמר הנידון ניסו לערער על המושג "שימור המסורת", ולהנהיג במקומו (לפחות במחקר על יהודי אתיופיה) את המושג "המצאת המסורת" (Hobsbawm and Ranger 1983). בחלקו הראשון של המאמר טענו שתרבות ביתא ישראל (הפלאשים) אינה תופעה שנשמרה ללא שינוי במשך מאות או אלפי שנים, אלא היתה מערכת דינמית כבר באתיופיה. ואם כך, כל ניסיון "לשמר" תרבות מסורתית נכשל בשל תפיסה אי-היסטורית של התרבות, וכן משום שפעולת השימור כשלעצמה אינה מסורתית כלל ועיקר. קשיים אלה מחמירים כאשר אנו דנים בשינויים שעברו על עולי אתיופיה בדרך לארץ, ובעת שהותם בה. שימור מסורת ביתא ישראל בתקופה של שינוי אורח חיים, דפוסי מגורים, הסדרים כלכליים וסביבה לשונית הוא בלתי אפשרי. בחלקו השני של המאמר ניסו לתאר את היתרונות הגלומים ברעיון "המצאת המסורת" (אתיופית-יהודית) להבנת היבטים מסוימים בתרבות עולי אתיופיה בישראל,² כמו מנהיגות דתית, אמנויות פלסטיות³ ונושא ימי הנידה.

למרות שהועלתה ביקורת מוצדקת באשר להיבטים אחדים בכיוון מחקרי זה,⁴ כדאי לדעתי להמשיך להשתמש בו. במאמר הנוכחי אני מקווה להוסיף תרומה דומה באמצעות חשיפת המושג "התנגדות יומיומית".⁵ לפיכך, במידה מסוימת יש כאן ניסיון להישען על המאמר הקודם. אנסה

1. Kaplan and Ben-Dor 1988. ביבליוגרפיה זו מכילה כמעט 1,500 פריטים שראו אור לפני 1987. מאז פורסמו יותר מ-1,000 פריטים!
2. כמו כן הצענו להשתמש במונח "ביתא ישראל" או "פלאשה" כדי לציין את הקבוצה לפני המפגש עם קבוצות לא-אתיופיות ולהשתמש במונח "יהודים אתיופים" לתקופות האחרות, גם באתיופיה ובייחוד בישראל.
3. הרחבה בנושא זה ראו Kaplan and Rosen 1996, 171-182.
4. שלזה וייל טענה שלא נעשתה הבחנה ברורה בין תרבות לחברה (וייל 1994, 145-150). דניאל סמרפילד מציע בעבודת הדוקטורט שלו (Summerfield 1997) שהפעולה של השפעות יהודיות חיצוניות אינה כה נפרצה כפי שנטען במאמר שלנו.
5. בבחירת מושג זה הנחו אותי כתביו של James C. Scott, ובמיוחד: 1985; 1990. כמו כן Comaroff 1985; Isaacman 1990; Feierman 1990.

להראות שלא ניתן להבין באופן מלא את ההתנהגות והאמונה של האתיופים בישראל על בסיס מודל סטטי ומכני של תרבותם. כמו במאמר הקודם, ואולי אף יותר, הנושא המרכזי כאן יהיה השינויים הפנימיים שנוצרו בקרב האתיופים במפגשם עם החברה הישראלית. עם זאת, ינסה המאמר הנוכחי לתקן את הניסיון הקודם שלנו.⁶ ברור לי שבמאמר הראשון לא הקדשנו את תשומת הלב הראויה לממדים הפוליטיים של התרבות, או ליכולתם של עולי אתיופיה לגייס ממדים אלה לצורכיהם.⁷ בעבודה זו אנסה לעסוק בשני עניינים אלה.

"התנגדות יומיומית" היא, על-פי גיימס צ. סקוט,

כלי הנשק הפשוטים הנמצאים ברשותן של קבוצות, שהן באופן יחסי חסרות כוח: האטה, העמדת פנים, היענות כוזבת, גניבות, בורות מדומה, הצתה, חבלה וכדומה. לצורות ברכטיות אלה של מאבק מעמדי יש כמה מאפיינים משותפים: הן אינן זקוקות, או זקוקות רק במקצת, לתיאום ולתכנון; הן מייצגות לעתים קרובות עזרה עצמית אינדיווידואלית; הן נמנעות מעימות סמלי ישיר עם הרשויות או עם גורמות של האליטה השלטת. הבנת דרכי התנגדות פשוטות אלה, משמעה הבנת מעשיה של האיכרות "בין מאבקים" שנועדו ככל יכולתם להגן על ענייניהם... מעשי התנגדות קלים אלה יכולים בסופו של דבר לגרום להאטה מוחלטת של המדיניות שהמציאו בדמיונם אלה שהיו אמורים להיות הממונים עליהן (Scott 1985, 29, 35-36).⁸

במאמר זה אראה שהמושג "התנגדות יומיומית" יכול לאפיין את חיי האתיופים בישראל, ואנסה להוכיח טענה זו על-ידי בדיקה חוזרת של מצבים אחדים. כך, אני מקווה, לא רק כל פרט יצייר באור חדש; ויווצר גם קשר בין תופעות הנראות מרוחקות זו מזו, אך המתכנסות למעשה תחת אותה כותרת. מאמר זה, כמו קודמו, קורא אם כן, לעיון מחדש בהנחות שאנו מביאים למחקר, ואין לראות בו גוף-ידע חדש. הוא מבקש לעורר את הדיון, ולא להציע את השורה התחתונה בנושא מטוים או בסדרה של עניינים.

למרות שרעיונותיו של סקוט לא יושמו עד כה בהקשר של חקר קליטתם של יהודי אתיופיה, הם זכו להתייחסות ניכרת בשיח המדעי הכללי. כמו במקרים רבים, חלק מן החוקרים התלהבו מן ה"גילוי" של מושג חדש ועשו בו שימוש נרחב ולא ביקורתי. מצב זה הביא לעתים קרובות לאידיאליזציה של פעולת החלשים; מושג ההתנגדות הורחב עד כדי כך שכל מעשה ופעולה של הנשלטים וזהו עמו. מובן שאין בכוחותי לתמוך בשימוש כה לא ביקורתי בכתביו של סקוט. ואולם, כפי שאפרט בהמשך, עד כה התאפיין חקר יהודי אתיופיה בהזנחת מושג ההתנגדות – ולא בשימוש-יתר בו.⁹

נושא מוזנח

פעילותם הפוליטית של יהודי אתיופיה בישראל מרתקת משקיפים אקדמיים ועובדי קליטה כאחד. קורסים בנושאי מנהיגות צמחו כמעט באותה מהירות ובאותו שיעור שבהם צמחו ארגונים פרו-אתיופיים. מנהיגים אתיופים (מסורתיים, ניאור-מסורתיים ומודרניים), עלו ופרחו במסגרת מדיניות "השלטון העקיף", שבה שולבו (אחדים יאמרו: סופחו) נציגי הקהילות בתהליך קבלת ההחלטות. הציבור הרחב מכיר את חיי הקהילה האתיופית בישראל בהשתקפותם בשביתות, במחאות ובהפגנות.

למרות העניין הרב שהקהילה האתיופית עוררה, אני סבור שהמשקיפים, באופן כללי, לא דיווחו על הפעילות המתמדת ואולי המשמעותית ביותר שלה – "ההתנגדות היומיומית". שכן, הפעילות

6. תיקונים אלה הם באחריותי הבלעדית ואינם המשך העבודה המשותפת.
7. דוגמה האחרונה, שבדקנו במאמר זה, ראינו כיצד "נטישת" מנהגי הנידה על-ידי נשים אתיופיות כמוה כמעשה פוליטי. באותה עת לא היינו מודעים דינו להשלכות הרחבות של תופעה זו.
8. למרות שהמונחים פותחו במקורם ביחס למעמד האיכרות, הם הוחלו בהמשך גם על פעולות של קבוצות חסרות כוח אחרות, קבוצות תלויות. העולים מאתיופיה הם דוגמה יוצאת דופן, שכן הם לעומת איכרים, עבדים ואנשים החיים במשטר קולוניאלי "בחרו" בקשר התלתי עם הקבוצה הדומיננטית.
9. דוגמאות לביקורת על השימוש הלא-ביקורתי במושג "התנגדות" ראו Abu-Lughod 1990 ; Lovett 1994 ; Kaplan and Kelly 1994.

הפוליטית של האתיופים מעוררת עניין כאשר היא מאורגנת בבירור (מנהיגים וארגונים רשמיים) וגלויה לעין (שביתות, צעדות ומחאות).¹⁰ ובלשון אחר, העניין בפעילות הקהילה התעורר כאשר זו היתה אתנית או פוליטית במובהק, על-פי קנה מידה מערבי. בדומה לחוקרים שעסקו בקולוניאליזם ובהתנגדות האכירים, ואשר במשך שנים רבות הסבו את תשומת הלב למורדים ולמהפכות בלבד, כך גם אנו הארנו אך ורק את קצהו של מה שאני מזהה כקרחון גדול וחבוי ברובו (Isaacman 1990). תיעדנו התפרצויות מרעישות של חוסר שביעות רצון, אך הזנחנו את הכעס והטינה שהם נחלת היומיום.

הסיבות להזנחה רבות ומגוונות. הראשונה שבהן והמובנת מאליה היא שהתנגדות יומיומית היא מטבעה תופעה מתחמקת ומוסתרת. היעילות המתמשכת שלה נשענת על עצם היותה בלתי נראית ובלתי מובנת כהלכה, והיותה בלתי נתפסת כקריאת תיגר ישירה. היא חייבת, כפי שאנסה להראות בהמשך דברי, להיחפס (שלא כהלכה) לא להתנגדות אלה כבורות, כאי-כשירות, כמסורתיות מבוצרת או כהלם תרבותי.

למתנגדי היומיום יש סיבה טובה להימנע מהכרזה פומבית על כוונותיהם, אם ברצונם להיות יעילים. כוחות הממשל... (וארגונים אחרים)... חוקים מדי בכדי שחברי מעמד פגיע יוכלו להתנגד להם באופן ישיר... כדי שהתנגדות תהיה יעילה עליה לתסכל את ההיסטוריון" (Feierman 1990, 42).

אין להתפלא אם כן שלרוב אין מבחינים בתופעות אלה, או לפחות מסווגים אותן שלא כהלכה.

סיבה נוספת לכישלון (אשוב להגדרה זו בהמשך המאמר) שלנו היא שמראשית הדרך מעורבותם של החוקרים התבססה על ההנחה, שבמפגש עם יהודי אתיופיה הם ממלאים תפקיד מיוחד. מבלי להתייחס לשיטות או לכיוון שייצגו, כולם נראו מונעים על-ידי השאיפה "לעזור" (השוו Edelman 1974). כמעט ללא יוצא מן הכלל הונחה מחקר יהודי אתיופיה על-ידי האמונה שהבנה טובה יותר של החברה והתרבות האתיופית תוביל, במידה זו או אחרת, לקליטה מוצלחת יותר של העולים.¹¹ לא יהיה זה מן הגוזמה לומר שנתח ניכר מן המחקר על המנהיגות האתיופית, המשפחה, הבריאות, מערכות הדת וכיוצא בזה, נכתב בתקווה ליידע ואף להשפיע על מדיניות הקליטה – ולא כדי לתרום לשיח אקדמי אובייקטיבי בנושאים אלה.¹² חלק ממחקרים אלה ביקש להציג בפני הקהל הישראלי מושגי מפתח בתרבות האתיופית, מתוך תקווה לפתח רגישות כלפיה. מחקרים רבים התייחסו אל מושא המחקר שלהם כאל תשבץ, שפתרונו יאפשר לתוכניות הקליטה לפעול בהצלחה רבה יותר מן המצוי.¹³

זווית ראייה זו היא אחד המרכיבים במערכת היחסים ההדוקה והבלתי רגילה הקיימת בין קהילת המחקר הישראלית לבין גופי הקליטה השונים. נתח נכבד מן המחקר על יהודי אתיופיה מומן על-ידי גופים אלה, ויתר על כן – במקרים רבים החוקרים עצמם הועסקו או מועסקים על-ידם. הקליטה המוצלחת של יהודי אתיופיה לא היתה עוד מדיניות מוסדית בלבד אלא גם חלק ממערך מחקרי.¹⁴

10. פרסומים על מנהיגות, מחאות ומדיניות כוללים: Kaplan 1988a; 1988b; Weil 1995a.
11. הדבר חשוב ומשמעותי בהקשר זה, שכן לכל מלה במשפט הכתוב בכתב נטוי ריגושיות פוליטית וכל מלה נושאת קשת רחבה של הנחות פוליטיות. ביקורת על השימוש במלה "תרבות" במחקר של יהודי אתיופיה ראו Abu-Lughod 1991; Holt 1995.
12. קשה להעלות על הדעת דוגמה טובה מזו של רנדל קולינס (Randal Collins), הטוען ש"דימוי ריאליסטי" של העולם האינטלקטואלי יהיה מישור פתוח, ובו מפורזים אנשים הצועקים "הקשיבו לי! הקשיבו לי!". מובא אצל Ben-Ari 1987, 67.
13. דוגמה אחת יוצאת דופן לניתוח מונחה-תרבות הם כתביה של אסתר הרצוג. עבודתה מתייחסת יותר לקולט מאשר לעולה, וכך מזניחה את המושג "התנגדות". אנו לומדים כיצד אנשי הסוכנות היהודית ביקשו לפקח על משאבים אבל לא מה היתה תגובתם של העולים; כיצד הוטל הסגר על מרכזי קליטה אבל לא כיצד התנגדו העולים לסגר. עבודתה ייחודית בביקורתה הנוקבת על כל הפעילויות המיוחדות שכוונו לעולים האתיופים, אך ביקורת זו מבוססת על אמות מידה פרטיות ולא על ניתוח של תפיסות או תגובות האתיופים (Hertzog 1995; הרצוג 1990).
14. מעניין לציין שהקואליציה של רשויות הקליטה ואנשי האקדמיה דומה לזו שנתקיימה בשנות החמישים. עם זאת היום, בניגוד לתקופה הראשונה, המודל האקדמי הדומיננטי בנוי על יחסיות תרבותית ולא על פונקציונליזם קלאסי. תודתי לאיל בן-ארי שהבהיר נקודה זו.

הסיבה השלישית, ואולי החשובה מכולן, היא ששימוש במושג "התנגדות" מערער על ההנחות האידיאולוגיות המשותפות (שלו רוב אין דנים בהן) הקשורות לקליטת עולי אתיופיה. כך, גם אחד המבקרים הנוקבים ביותר של מדיניות הקליטה לא הביע ספק באשר ל"שאיפה של העולים לאינטגרציה, ואפילו להתבוללות, בורם המרכזי של החברה" (Halper 1987, 132). ובמילים אחרות, נראה שההנחה היא כי אנו והעולים מצויים באותו צד של המתרס ופועלים להשגת אותן מטרות.

המושג "התנגדות יומיומית" מערער על הנחה זו ברמה האישית והלאומית גם יחד, שכן נרמז בו שהעולים מאתיופיה עסוקים לעתים קרובות בחתירה נגד תוכניות "שלנו" ובהכשלת מערך המחקר. כמו כן, מושג זה מצביע על כך שהאתיופים תופסים פעמים רבות את ההתערבות שלנו, תהיה כוונתה אשר תהיה, כהתערבות זרה ועוינת. טובה ככל שתהיה הבנתנו הבין-תרבותית, "העזרה" שאנו מושיטים אינה רצויה. הכישלון שלנו עשוי להיות ההצלחה שלהם. או במילים אחרות, המושג "התנגדות יומיומית" מציע שכיוון שכללנו במסגרת העיסוק בעולי אתיופיה את רעיון היחסיות התרבותית, עלינו לקבל גם את היחסיות הפוליטית, או ליתר דיוק את היחסיות האידיאולוגית.

אביא כעת דוגמה קצרה, שתמחיש את אפשרות השימוש במושג זה. ה"כישלון" של רבים מן העולים המבוגרים לרכוש לעצמם אוריינות פונקציונלית בעברית היה מושא הדיווח של משקיפים רבים.¹⁵ את הכישלון זקפו לאופיו של האולפן, לכך שהאתיופים אינם מכירים את החינוך הפורמלי, להבדלים בין האמהרית לבין העברית, לקשיים שברכישת אוריינות בשפה שנייה של אנשים שאינם יודעי קרוא וכתוב בשפתם הראשונה, ו"להלם תרבותי". ואילו על-פי רעיון ההתנגדות היומיומית, רבים מן המבוגרים האתיופים אינם לומדים עברית משום שה"כישלון" ברכישת השפה מבודד אותם מן הדרישות שמציבה החברה הישראלית לאזרחיה. איידיעת השפה העברית מספקת להם (במחיר מסוים) מחסום סמלי רב-כוח המונע חדירה עוינת של כוחות חיצוניים לחייהם. הם בחרו לסגת לשוליים, להימנע ממגע עם לא-אתיופים (Halper 1987, 132-134; Weingrod 1995).

כפי שממחישה דוגמה זו, איני מציע לנטוש הסברים, הנחות או ניתוחים אחרים. למעשה אני מנסה להרחיב את המינוח שלנו, על מנת להוסיף למחקרים קודמים. שימוש במושג "התנגדות יומיומית" אינו סותר הסברים קודמים הנשענים על תרבות, אלא תומך בהם ומוביל אותם צעד אחד קדימה.

כאיכרים, ובייחוד כאיכרים אתיופים, אנשי ביתא ישראל מכירים בוודאי דפוסי התנהגות כמו אלה השגורים בארץ מוצאם. התנגדות יומיומית היא אסטרטגיה מקובלת בקרב האיכרים, ובתרבות האתיופית נמצא לכך דוגמאות למכביר. הפתגם האתיופי "החכם קד קידה עמוקה בפני האדון הגדול, ובשקט מפליט צ'אד"¹⁶ ממחיש גישה זו כמו גם חשדנות, שימוש חתרני בשפה וסיפורי עם רבים. יתרה מזו, אנשי ביתא ישראל, כמיעוט אתני קטן וחלש למדי, התנסו באסטרטגיות כגון אלה במגע עם שכניהם האמהרים והטיגרים. מחקרה של הגר סלמון על הפתגמים הנפוצים בקרב אנשי ביתא ישראל ממחיש כיצד הללו פועלים כחלופה מתקנת לשיח האתיופי השליט, ולמציאות החברתית שבה פועל שיח זה.

ניתוח מכלול הפרשנויות לפתגמים שהצגתי מדגים כיצד ביתא ישראל בחרו להתמודד עם המציאות המורכבת ומלאת הניגודים שחיו בתוכה. תוך הכרה במצב שבו הנצרות היא דומיננטית... כך, כאשר ביתא ישראל קושרים בינם לבין אש ומים, ובין הנוצרים ואדמה, הם בעצם טוענים לקיומו של קשר ביניהם לבין הכוחות שבטבע, ו"משאירים" את הנוצרים בעלי הקרקע עם האדמה... כך, הן ברמה התיאורית והן ברמה המטאפורית והקוסמולוגית, העניקו לעצמם ביתא ישראל לגיטימיות ומרכזיות שונה לחלוטין מזו שהועידו להם שכניהם הנוצרים.¹⁷ אין ספק שגם בישראל נמצא דפוסי התנהגות כאלה. בהתחשב בעובדה שלמוסדות הישראליים יש

15. Spector, forthcoming; Anteby 1991; Doleve-Gandelman 1998; נצר ופולני 1988. מחקר אחד מצא שכ-70 אחוז מעולי אתיופיה שגילם מעל 45 שנה אינם יכולים לנהל שיחה פשוטה בעברית: Benita and Noam 1995, 86.
16. מצוטט אצל Hoben 1970, 212. סקוט משתמש באחת מן הגרסאות של פתגם זה כאחד האפיגרפים בפתחה של ספרו (Scott 1990).
17. Salamon 1995; סלמון 1993, 176-195, במיוחד 191-192. על פולקלור והתנגדות ראו להלן.

את היכולת והרצון לחדור לנבכי החיים של יהודי אתיופיה, יותר מאשר למוסדות האתיופיים במגעם עם אנשי ביתא ישראל – מתגלה בוודאי גם עורך רב יותר להתנגדות יומיומית בישראל. כדי לזהות דוגמאות של תופעה זו נדרשת נכונות להודות שהתפקיד שמגלמים ישראלים והחברה הישראלית, בעיני האתיופיים, אינו שונה בעיקרו מזה של גורמים חיצוניים אחרים. עלינו לקבל את האפשרות שהתקיימותם של כיוסי תרבות אתיופית בישראל העכשווית אינה בהכרח הישרדות של מסורות תרבותיות א-פוליטיות, שנשמרו באמצעות מסורתיות שמרנית – אלא תגובה פעילה למה שנתפס כהתערבות פולשנית בחיי הקהילה.

הטעיה

אתחיל בדוגמה פשוטה, שאני מקווה כי תבהיר את ההערות שנוכרו לעיל. בתקופה שבין מבצע משה למבצע שלמה חלק מאנשי ביתא ישראל הורשו לעזוב את אתיופיה על בסיס "איחוד משפחות". אנשי הסוכנות היהודית וגורמים אחרים ניהלו משא ומתן מתמשך עם הממשלה האתיופית, שבמהלכו נתבקשו למלא שאלונים. הישראלים, שראו בעלייתם של אנשי ביתא ישראל זכות מוצדקת, התייחסו לשאלונים כאל מטרד שיש להתגבר עליו ואין להתייחס אליו ברצינות. בהזדמנויות אחדות הודו כמה מהם שרימו את האתיופיים ורשמו בשאלונים מידע ופרטים כוזבים. לכן יש מן האירוניה בכך שאותם ישראלים מתלוננים וכועסים על כך שהאתיופיים (ביתא ישראל ואחרים שמעמדם שנוי במחלוקת) רימו אותם כאשר ביקשו היתר עלייה, וכן על כך שגם בישראל ממשיכים העולים בדרך זו. מקרים מסוג זה יש להבין לאור מושגי שארות המוגדרים תרבותית, ואין ספק שהם אף מבוססים על שיקולים פרגמטיים.¹⁸ ואולם, ניתן לראות בהם חלק מניסיון אתיופי להתנגד להגדרות השרירותיות, לדעתם, של השלטונות הישראליים – בדיוק כשם שהישראלים התנגדו להגדרותיה של הממשלה האתיופית. הדבר דורש מאתנו להניח שבהקשר מסוים – זה העניין המרכזי כאן – חלק מן האתיופיים, רבים מהם אורחי המדינה, מתייחסים באופן אמביוולנטי לממשל הישראלי.¹⁹

כפי שראינו, הטעיה משמשת נשק בידי החלשים בעימות עם בעלי הכוח. הטעיה היא צורת ההתנגדות המוכרת ביותר לחוקרים, שכן אותה פגשו ישירות במהלך עבודתם. חוקרים רבים מספרים בגאווה על היחסים המצוינים שלהם עם חברי הקהילה, ועם זאת המפגש עם מה שנתפס בעיניהם מידע שגוי ובורות מוסווה הוא חלק ממצויאות יומיומית מבחינתם.²⁰ לא אחת דווקא ההכרה בהטעיה ומודעותנו אליה הן שמרחיקות אותנו מן הפראנו' (farenj : רזים) הרבים, שלדברי המשל האתיופי "כמוהם כלדים המאמינים בכל דבר שיאמרו להם". במפגש עם רשויות הממשל, ועם גופים ביוורקטיים אחרים, מרבים האתיופיים לספק מידע בלתי מדויק באשר לגילם, למצבם המשפחתי ועוד. כך זוגות צעירים, בשנות העשרים שלהם, הציגו את עצמם כרווקים צעירים יותר כדי להיקלט במוסדות של עליית הנוער. גברים בני חמישים טענו שהם בני יותר משישים, ולא נשלחו להכשרה מקצועית. העולים הוותיקים יותר מייעצים לאלה שמקרוב באו כיצד להציג את עצמם, כך שיפיקו את התועלת המרבית מן המדינה. בהיעדר תעודות כתובות מאתיופיה, אין מבחינים לרוב במידע השגוי, והטעות מתבררת רק כאשר נותן המידע מבקש "לתקן" את הרישום.

18. "עדיין אין מענה לשאלה כיצד אפשר להבדיל בין תביעה מוצדקת לכוז שנועשה כדי לקדם את האינטרס הפרטי" (Rosen 1995, 59). שימו לב להנחה שהאינטרס הפרטי אינו מוצדק. זהו טבעה הברור של ההגמוניה המחזיקה בדעה, שהשקפות השונות מאלה של העילית השלטת אינן מוצדקות.

19. ראו הביקורת של דון סימן (Seeman, forthcoming) על רוון במאמרו. אחת המטלות של המחקר בעתיד תהיה להבחין בין תחומי שיתוף לתחומי עימות ביחסים שבין האתיופיים לבין החברה הישראלית.

20. חוקרים אלה נמנעו מלדבר על הבעיות במסגרת המחקר. וייל מגישה את הדיון הרציני הראשון בבעיות מתודולוגיות מסוג זה. הגישה שלה מודרכת על-ידי ההנחה שחוסר שיתוף פעולה ואי-הבנה הם תוצאה של דפוסי תרבות אתיופיים, או של האינטרס האישי של האינפורמנט, ולא תוצאה של התנגדות (Weil 1995b). השוו להערות של סימן. דיון על הסיבות התרבותיות הפוליטיות שבגללן סירבו יהודי אתיופיה לבצע את בדיקות הדם (בשנות השמונים!) ראו Chemtob, Kalka and Fassberg 1990, 216–226.

כמו במקרה של הכישלון ללמוד עברית, רוב הפעולות מסוג זה פתוחות לפירושים אחרים. מאפיין תרבותי שמרבים לרדן בו הוא "החשד הבריאי" של האתיופיה כלפי האחר (Levine 1972, 251–252). במקרה זה, אולי אף יותר מאשר בסוגיית האולפנים, אפשר לטעון שהעמדת פנים והטעיה מונעים על-ידי אינטרס אישי ואינם שונים מהשתמטות מתשלום מס או מהסכמה למחיר נקוב בנסיעה במונית. אני חוזר ואומר שאיני שולל פירושים כאלה. עם זאת, יש לתת את הדעת לכמה עניינים:

ראשית, התנגדות אינה מוגבלת לאיכרים או לבני מעמדות נמוכים, וקיומה אינו בטל בשל התנהגות דומה בקרב קבוצות אחרות.²¹ שנית, ההתנהגות האנושית היא בדרך כלל תוצאה של מניעים אחדים, ומכאן שעניין אישי כשלעצמו אינו מבטל או מתעלם ממניעים אחרים.²² שלישית, הדבר הרלוונטי ביותר לענייננו: עלינו להימנע מהתעקשות על

ההבחנה המטעה, העקרה והתמימה מבחינה סוציולוגית, בין פעילות אישית של "ריצוי עצמי" לבין פעילות קבוצתית "עקרונית" לכאורה ובלתי אנוכית. לפיכך עלינו אף להימנע מלהוציא את ה"ריצוי העצמי" מקטיגוריית ההתנגדות האמיתית: ההתעלמות מחלקו של האינטרס האישי בהתנגדות האיכרים כמוה כהתעלמות מן ההקשר המוגדר של פוליטיקה האיכרים, ומן הפוליטיקה של רוב המעמדות הנמוכים. דווקא המיזוג בין העניין האישי להתנגדות הוא הכוח החיוני לליבוי התנגדות האיכרים והפרולטריון (Scott 1985, 295).

הגמוניה והתנגדות סמלית

גם אם נסכים שרבות מן התופעות שביקשנו לזהות כ"התנגדות" ניתנות לפירוש כאינטרס אישי, הרי שאחרות אינן מתאימות לפרשנות כזו. הניסיון שרכשו יהודי אתיופיה במפגשם עם הכוח הישראלי אינו מצטמצם לעניינים חומריים וכלכליים, וכך גם התנגדותם. למרות מס השפתיים לפלורליזם תרבותי – הרי כפיית האידיאולוגיה השלטת, שגרמשי מזהה אותה כהגמוניה, היא שלב מכריע בתהליך הקליטה הישראלי עד עצם היום הזה.

כשם שהמעמד השליט שולט על אמצעי הייצור החומרי, הוא שולט גם, טוען גרמשי, על אמצעי הייצור הסמלי. וכך קורה שהשליטה בכוח החומרי של הייצור מועתקת לרמה הרעיונית, בתחום השליטה במגזרים ה"אידיאולוגיים" של החברה... תרבות, דת, חינוך ותקשורת... בצורה המאפשרת להפיץ את הערכים שיחזקו את מעמדם. על-ידי יצירת עולם שיח על המושגים הגלויים אליו, על-ידי הגדרת סטנדרטים לקביעת האמיתי, היפה, המוסרי והלגיטימי הם יוצרים אקלים סמלי עטוף סודיות המקשה, או אולי אף אינו מאפשר, את המודעות המעמדית של הפרולטריון (Scott 1977, 272).

דוגמאות להגמוניה כזו בתהליך הקליטה: שפה, אורתודוקסיה דתית, חינוך וכדומה. אין להתפלא שרבות מן הדוגמאות הדרמטיות ביותר בעימות שבין האתיופים לרשויות השלטון בישראל היו בנושאים אלה, ובמיוחד בשאלת ההגמוניה הדתית האורתודוקסית. תחומים אלה היו נושא למחקר אקדמי רק לעתים רחוקות, אך בזכות הסיקור הנרחב בתקשורת הישראלית הפרטים ידועים והדיון בהם מיותר.²³ במאמר זה אני מבקש לבדוק תופעות אחדות שלא קיבלו לדעתי תשומת לב רצינית.

למרות שהעיתונות הכללית דיווחה על התפשטות הפנטקוסטליזם בקרב עולים מאתיופיה (וגם

21. Scott 1985, 30; Scott 1990. בספרים אלה דן סקוט בהרחבה בדוגמאות מתחומים אחרים, כמו עבודת, אריסות, שלטון הכיתות וקולוניאליזם.

22. "למרות שנושא המניעים המרובים יוצר ערפול ודרמשמעות מסוימים, בחיי היומיום מתנהגים בני אדם בצורה דרמשמעתית. לצורך הדיון במה שנחשב להתנגדות, יספיק להצביע על התקוממות שנועדה לחסום או לחבל בתביעות המדינה או המעמד השליט" (Isaacman 1990, 32). כאשר איננו מקבלים את רעיון המניעים המרובים, איננו יכולים לטעון שהחוקרים מתכוונים, בר-זמנית, לעזור לאתיופים, לתרום לידע המדעי ולקדם את הקריירה שלהם.

23. המאמר שכתבתי בנושא השביתה נגד הרבנות הוא למיטב ידיעתי הדיון המפורט היחיד העוסק באפיזודות כגון אלה (Kaplan 1988a). אחרים כוללים את ההפגנה למען ההכרה בקייסות וכותם של הפלאשמורה (פרס מורה) לעלות לישראל.

מרוסיה), העולם האקדמי גילה עניין מועט בכך.²⁴ סוגיית ההתנצרות במדינה היהודית הוא טעון ורגיש, ולפיכך מעטים ונדירים הם הדיונים הענייניים ונטולי הרגשות. בנושא זה השיפוט הערכי גדוש תיאורים ופירושים של תנועות דתיות, המוגדרות כ"מסוכנות". ברוב המקרים אין מסבירים את ההחלטה להצטרף לאחת מן הכיתות החריגות, אלא מסתפקים בתירוצים. מצוקה פסיכולוגית, יוזמות פיננסיות ושטיפת מוח הן ההסברים המקובלים להצטרפות עולים יחידים לקבוצות הפנטקוסטליות.

חיים רוזן הפנה את הדיון לכיוון חיובי יותר כאשר העלה השערה, כי השימוש בגלסטוליה (speaking in tongues) ופולחן הרוח (הקדושה) מזכיר לכמה אתיופים את פולחן הזר (zar) המתועד למשעי. אני טוען שהדמיון אינו מבני בלבד. פולחני הזר הם, בין השאר, מכשיר שבאמצעותו יכולים חברים חלשים בחברה להתלונן, כאשר אין להם אפיק ביטוי לגיטימי אחר.²⁵ קבוצות פולחן יוצרות מיני-אלטרנטיבה לשררה האתנית והדתית, ולהיררכיות של המבנה החברתי השליט. הכנסייה הפנטקוסטלית בישראל יכולה לשמש בתפקיד דומה (Comaroff 1985). השתייכות לקבוצה פנטקוסטלית, כמו גם הכישלון ברכישת השפה העברית, מגנה על חברה מפני כמה מן ההיבטים הקשים ביותר של המפגש עם הממסד הישראלי. הגם שהפנטקוסטלים זכאים לכל ההטבות שמקבלים שאר העולים החדשים, הם פטורים מן ההתמודדות עם שאלות דתיות. בעוד שההתנגדות היומיומית של יהודי אתיופיה לכפייה הדתית היא סינקרטית וסלקטיבית, ומאורגנת כך שלא תעורר את זעמו של הממסד הדתי הרשמי,²⁶ הרי שפנטקוסטלים יכולים לקיים פולחן אמונה קיבוצי בציבור על-יפי בחירתם. וככל שהדבר נשמע אירוני, כלא-יהודים במדינה יהודית הם נהנים ממידה של חופש דתי שאינה רווחת בקרב הקבוצות הדתיות הבולטות. יתר על כן, פנטקוסטליות, שסמלית מבודדת את אנשיה בקהילה אינטימית מצומצמת, מעניקה גם את חותם החלופה הכלל-עולמית לזהות ישראלית. בהיבט אחרון זה אין היא שונה מן המוסיקה, הלבוש, והתסרוקת האפר-קריביים המקובלים על בני נוער רבים.²⁷

גם בתחום הפצת המידע התנגדו האתיופים להגמוניה של הממסד הישראלי. תוכניות הרדיו בשפה האמהרית מייצגות מגזרים מסוימים ולא את המקורות המדינתיים הרשמיים. יתר על כן, גם בשעה שהן מייצגות את המקורות הרשמיים, יש עליהן עוררין. זמן רב לאחר שהרבנות הסירה את הדרישה למילה פולחנית של עולי אתיופיה המשיכו כמה פעילים אתיופים לטעון, בכתב ובעל-פה, כי הדרישה "לשלשל את המכנסיים" עדיין בתוקף. האמונה הרווחת בקהילה האתיופית, כי שיעור תמותת החיילים וסיבות המוות אינם תואמים את פרסומי צה"ל או משרד הביטחון, היא דוגמה נוספת למידע אלטרנטיבי.²⁸

יצירת שיח חלופי אינה מוגבלת לרמת התוכן. כפי שצוין במאמר אחר, אין עוד היבט בתרבות האתיופית שעורר את תשומת הלב במידה שעשה זאת מה שמכונה בפי העם "פולקלור" (Kaplan 1995, 18). עם זאת, לעתים קרובות מדי הדיונים על פולקלור לא היו אלא תצוגה, תלושה מהקשרה, של מה שתואר כפריטים מוזרים ממסורת אקזוטית. מלבד כמה יוצאים מן הכלל (למשל: סלמון 1993), נטרל מחקר הפולקלור של ביתא ישראל ושל יהודי אתיופיה מכל תוכן פוליטי או

24. הטיפול האקדמי היום כולל את מאמרו של רוזן (Rosen, forthcoming); סימן (Seeman, forthcoming).

25. על פולחני זר כטקסי התנגדות ראו 69-70 Kleinman and Lock and Scheper-Hughes 1990; Kleinman 1994.

26. אמונה ועשייה דתית סינקרטית אופייניים להתנגדות יומיומית. גם במקרה זה קיום מנהגים האופייניים לביתא ישראל, בישראל, מהווה הוכחה להישרדות מסורת תרבותית. עם זאת, לדעתי, מעשים דתיים רבים ("נישואי" קייסים, קורבנות פסח, פולחן מתן שם לרך הנולד, דיני טוהרה וכו') גם הם ניסיונות להתנגד למערכת הדתית השלטת. ובנושא האמונה, סביר שהדבר נכון אף יותר. "אפשר להכריח איכרים לבוא למיסה או להתאסף במקדש, אבל לאמונה הדתית שלהם תהיה אוטונומיה שלא תיקבע על-ידי ציות לתנאים ברמת ההתנהגות" (Scott 1977, 282).

27. השווה Comaroff 1985, 258-260, כמה הערות מעניינות על כיתות קריביות. בחירה תרבותית זו מקובלת לרוב בקרב בני נוער, הדוחים את המסורת של הוריהם וחלופות יהודיות לישראל.

28. "בשנים חולפות היו כמה מקרי התאבדות בקרב מגויסים... שבעה על-יפי מקורות צה"ל, לכל הפחות עשרים על-יפי האתיופים... גרעו מיוקרתו של הצבא. אתיופים אחדים, שהושפעו מן השמועות הפראיות, רומזים שהמתאבדים נרצחו" (Halevi 1996, 25).

חברתי משמעותי. קשה להימלט מן המסקנה שלאור הרגישות הפוליטית הקשורה בהיבטים רבים בהיסטוריה ובתרבות האתיופית, ובמיוחד בתחום הדתי, האטרקטיביות של הפולקלור נובעת מהיותו תמים לכאורה, לא שנוי במחלוקת, א-פוליטי באופיו. האם אלה הם פני הדברים? מחקרים שנעשו באחרונה בנושא ההתנגדות היומיומית והפולקלור מציגים תמונה שונה לחלוטין. "ה'ריאל-פוליטיק' של הדיכוי מכתוב שהתנגדות תתבטא בתחומים א-פוליטיים לכאורה..." (Comaroff 1985, 261). "חלק ניכר מן ההתנגדות הסמלית [למודלים הדומיננטיים של השיח] אינו מאורגן חברתית אלא מתבטא באופן מקוטע בשירי עם, במשלים, בהומור, בתיאטרון עממי ובסיפורי עם מתרבות האיכרים" (Scott 1977, 284; 1990, 136-187). בהתאם לתפיסה זו, סיפורי העם והמשלים התמימים לכאורה הם למעשה אמצעים לשיח חלופי. הדבר כבר הוזכר כאשר עסקנו באחד המשלים של ביתא ישראל. פירוש זה נכון כנראה גם לגבי האגדות האהודות והמקובלות כל כך על אודות התעלולן (trickster) אבא גבר-חנה (Abba Gabra-Hanna).²⁹ ללא קשר למוצאם או לכוונותיהם ההומוריסטיות, סיפורים אלה, המתארים את הגיבור כדמות המטרידה את מנוחתם של אנשי החוק ועולה עליהם בפקחותה, הם יותר מאשר רמו להפיכת סדר היוצרות של היררכיה חברתית מבוססת. כך מסופר, למשל, באחד הסיפורים הידועים:

אבא גבר-חנה, שהיה ידוע כאדם בעל חוכמת חיים מיוחדת במינה, היה מקובל בחצר המלך. באחת השנים שרר רעב כבד במחוזו – מחוז גונדר. לא ידע אבא גבר-חנה כיצד ימצא מזון עבור בני ביתו עד שעלה בדעתו רעיון.

קרא אבא גבר-חנה לבנו ואמר לו:

לך אל המלך לאדיס-אבבה ואמור לו כי מת אביך, וכי אין לך כסף לערוך לו אזכרה, המלך ודאי יעזור לך.

יצא הבן לדרכו.

הצטער המלך לשמוע על מותו של אבא גבר-חנה ונתן לבן כסף רב לאזכרתו.

כך עברה משפחתו של אבא גבר-חנה את שנת הרעב בשלום ובשבע. אולם גם השנה שלאחר מכן היתה שנת רעב.

הפעם החליט אבא גבר-חנה לצאת אל המלך בעצמו. שבועות רבים צעד ברגל עד שהגיע לעיר המלוכה – אדיס-אבבא. הופיע אבא גבר-חנה בחצר המלך וביקש מהמשרתים להודיע למלך על בואו.

המלך הופתע מאוד. הרי רק לפני שנה שלח כסף לכבוד אזכרתו של האיש. הבין המלך שמדובר בתעלול וציווה:

הכניסו אלי את ה"ממזר".

נכנס אבא גבר-חנה לחדרו של המלך והשתחוה לפניו.

– האם לא מת, שאל המלך?

– כן הוד מלכותו, ענה אבא גבר-חנה, אכן מתי בשנה שעברה, אלא שבבית שבגן עדן לא היה לי נוח כבביתו של המלך. לכן חזרתי...

צחק המלך על דברי אבא גבר-חנה וציווה לתת לו כסף כרצונו. וכך עברו אבא גבר-חנה ומשפחתו עוד שנת רעב בשלום.³⁰

סיפורים כאלה מצביעים על כך שיש לבדוק מחדש את האמנויות העממיות של יהודי אתיופיה, ולתת את הדעת לנושאים הפוליטיים-חברתיים הגלומים בהם.³¹

סיכום

במאמר זה ביקשתי להוסיף פרספקטיבה חדשה לחקר העולים האתיופים בישראל, באמצעות המושג "התנגדות יומיומית". בהתייחסות קצרה לתופעות שונות כמו אולפנים, פולקלור,

29. "אין דבר שיחאר טוב יותר את ההתנגדות התרבותית המוסווית של קבוצות נחותות מאשר סיפורי התעלולן" (Scott 1990, 162; Levine 1972, 251).

30. אלכסנדר ועינת 1996, 97. ראו גם Messing 1957.

31. בנושא השירים ראו Vail and White 1986.

פנטקוסטליות, ומידע מטעה שמספקים העולים, ניסיתי להראות שאופוזיציה אתיופית להתערבותנו בחייהם אינה מוגבלת להפגנות או לאירועים תקשורתיים אחרים. למרות שאף לא אחת מן הדוגמאות שהוזכרו נבדקה לאשורה, הן מצביעות על התועלת הטמונה בשימוש במושג ההתנגדות שהבאתי.³²

בין אם נבחר להשתמש במושג זה, ובין אם נבחר באחר, אין ספק שעלינו לחדד את הכלים המשמשים אותנו בחקר חייהם של העולים מאתיופיה. כאשר אנו עוסקים בבדיקת המנהגים הדתיים, הרגלי הלמידה, הפולקלור, או בבחינת הקשיים שלנו בביצוע המחקר, עלינו לחדול להסתמך על תיאורים מכניים של התרבות האתיופית. שכן, אלה האחרונים נוטים להסביר את המחשבה וההתנהגות של עולי אתיופיה רק במונחים של יסודות מסורתיים שהתקיימו בארץ המוצא (Ben-Ari and Bilu 1987, 266). יש להבין את התרבות כמערכת דינמית, ולא כשעתוק שגרתי של יסודות מסורתיים סטטיים. יתר על כן, אנו החוקרים מחויבים לבחון בקפידה את ההנחות האידיאולוגיות שעליהן אנו מסתמכים בחקר מבנים תרבותיים של אחרים.³³

המחלקה ללימודי אפריקה, האוניברסיטה העברית בירושלים

ביבליוגרפיה

- אלכסנדר, תמר, ועמלה עינת, 1996. תרת תרת: סיפורי עם מפי יהודי אתיופיה, ידיעות אחרונות, תל-אביב.
הרצוג, אסתר, 1990. סגירות ויחסי כוחות במרכז קליטה שבו עולים מאתיופיה, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
וייל, שלמה, 1994. "הרקע התרבותי של עולי אתיופיה והמעבר לחברה הישראלית", הישגים ואתגרים בקליטת עולי אתיופיה, ערכה גילה נועם, ג'וינטלישראל, ירושלים.
נצר, ורדה וחנה פולני, 1988. אנדה של עלייה, משרד החינוך, ירושלים.
סלמון, הגר, 1993. ביתא ישראל ושכניהם הנוצרים באתיופיה: ניתוח תפיסות מרכזיות ברמות שונות של גילוס תרבותי, חיבור לשם קבלת תואר דוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים.
- Abu-Lughod, Lila, 1990. "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women," *American Ethnologist* 17 (1): 41-55.
—, 1991. "Writing against Culture," in *Recapturing Anthropology*, ed. Richard G. Fox. Santa Fe: University of American Research Press, pp. 137-162.
Anteby, Lisa, 1991. *Première approche de la situation sociolinguistique des immigrants éthiopiens en Israël et des problèmes d'alphabétisation chez les adultes*, M.A. Sorbonne University.
Ben-Ari, Eyal, 1987. "On Acknowledgements in Ethnographies," *Journal of Anthropological Research* 43 (1): 63-84.
Ben-Ari, Eyal, and Yoram Bilu, 1987. "Saints Sanctuaries in Israeli Development Towns: On a Mechanism of Urban Transformation," *Urban Anthropology* 16 (2): 243-272.
Benita, Esther, and Gila Noam, 1995. "The Absorption of Ethiopian Immigrants: Selected Findings from Local Surveys," *Israel Social Science Research* 10 (2): 81-96.
Chemtob, Daniel, Iris Kalka, and Yossef Fassberg, 1990. "Research Note: Blood Drawing and Hepatitis B — The Case of Ethiopian Jews in Israel," *Sociology of Health and Illness* 12 (2): 216-226.
Comaroff, Jean, 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance*. Chicago: The University of Chicago Press.
Doleve-Gandelman, Tsili, 1988. "Ulpan is not Berlitz: Adult Education and the Ethiopian Jews in Israel," *Social Science Information* 28 (1): 121-144.

32. כל החוקרים שקראו את המאמר הציעו דוגמאות נוספות של "התנגדות". הדוגמאות כוללות סירוב לקבלת שמות עבריים, פנייה למרפאים מסורתיים ודחיית מודלים כירורפואיים, ונדלזום באתרי הקרוונים והתאבדויות.
33. מאמר זה נהנה מהערות לטיטות ודיונים בנושא עם פרופ' אייל בן-ארי, ד"ר נורית בירדוד, גב' ג'ניפר פיליפס-דייוויס, גב' אלברט אוונס, ד"ר הגר סלמון, מר דון סימן ד"ר רפאל יונגמן. הוא זכה לתמיכה של המכון למחקר ע"ש הרי ס. טרומן, האוניברסיטה העברית בירושלים, ובמיוחד מן הסמינר "צורות שלטון חוץ-אירופיות". הדעות והחולשות הן שלי.

- Edelman, Murray, 1974. "The Political Language of the Helping Professions," *Politics and Society* 4 (3): 295–310.
- Feierman, Steven, 1990. *Peasant Intellectuals: Anthropology and History in Tanzania*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- Halevi, Yossi K., 1996. "Lost Tribe," *The Jerusalem Report* 7 (2), May 30: 22–27.
- Halper, Jeff, 1987. "The Absorption of Ethiopian Immigrants: A Return to the Fifties," in *Ethiopian Jews in Israel*, ed. Michael Ashkenazi and Alex Weingrod. New Brunswick: Transaction Books, pp. 112–139.
- Hertzog, Esther, 1995. "The Bureaucratic Absorption of Ethiopian Immigrants in Israel: Integration or Segregation," in *Between Africa and Zion*, ed. Steven Kaplan, Tudor Parfitt, and Emanuela Trevisan Semi. Jerusalem: Ben Zvi Institute, pp. 189–202.
- Hoben, Alan, 1970. "Social Stratification in Traditional Amhara Society," in *Social Stratification in Africa*, ed. Arthur Tuden and Leonard Poltnicov. New York: Free Press, pp. 187–224.
- Hobsbawm, Eric J., and Terence O. Ranger, eds., 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holt, David, 1995. "The Culture Cluster: A Comparative Perspective on Ethiopian Jewish Problems in Israel," *Israel Social Science Research* 10: 97–116.
- Isaacman, Allan, 1990. "Peasants and Rural Social Protest in Africa," *African Studies Review* 33 (2): 1–120.
- Kaplan, Martha, and John D. Kelly, 1994. "Rethinking Resistance: Dialogics of 'Disaffection' in Colonial Fiji," *American Ethnologist* 21 (1): 123–151.
- Kaplan, Steven, 1988a. "The Beta Israel and the Rabbinate: Law, Politics and Ritual," *Social Science Information* 28 (3): 357–370.
- , 1988b. "Leadership and Communal Organization among the Beta Israel (Falasha)," in *Encyclopaedia Judaica Yearbook 1986–87*, Jerusalem: Keter, pp. 154–163.
- , 1995. "Beta Israel Studies toward the Year 2000," in *Between Africa and Zion*, ed. Steven Kaplan, Tudor Parfitt, and Emanuela Trevisan Semi. Jerusalem: Ben Zvi Institute, pp. 9–20.
- Kaplan, Steven, and Shoshana Ben-Dor, 1988. *Ethiopian Jewry: An Annotated Bibliography*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute.
- Kaplan, Steven, and Chaim Rosen, 1993. "Ethiopian Immigrants in Israel: Between Preservation of Culture and the Invention of Tradition," *Jewish Journal of Sociology* 35 (1): 35–48.
- , 1996. "Created in Their Own Image: A Comment on Beta Israel Figurines," *Cahiers d'Études africaines* 36 (1–2): 171–182.
- Kleinman, Arthur, and Joan Kleinman, 1994. "How Bodies Remember: Social Memory and Bodily Experience of Criticism, Resistance, and Delegitimation following China's Cultural Revolution," *New Literary History* 25 (4): 707–723.
- Levine, Donald, 1972. *Wax and Gold: Tradition and Innovation in Ethiopian Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Lock, Margaret, and Nancy Scheper-Hughes, 1990. "A Critical Interpretive Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent," in *Medical Anthropology: Comparative Theory and Method*, ed. Thomas M. Johnson and Carolyn F. Sargent. New York: Praeger, pp. 46–72.
- Lovett, Margot, 1994. "On Power and Powerlessness: Marriage and Political Metaphor in Colonial Western Tanzania," *The International Journal of African Historical Studies* 27 (2): 272–301.
- Messing, Simon, 1957. "Ethiopian Folktales Ascribed to the Late Nineteenth Amhara Wit, Alaqa Gabre-Henna," *Journal of American Folklore* 70 (1): 69–72.
- Rosen, Haim, 1995. "Working as a Government Anthropologist among the Ethiopian Jews in Israel," *Israel Social Science Research* 10 (2): 55–68.
- , forthcoming. "The Beta Israel and Their Missionary Nemesis," paper presented at the Second International Conference of the Society for the Study of Ethiopian Jewry.
- Salamon, Hagar, 1995. "Metaphors as Corrective Exegesis: Three Proverbs of the Beta Israel," *Proverbium* 12: 295–313.
- Scott, James, C., 1977. "Hegemony and Peasantry," *Politics and Society* 7 (3): 267–296.
- , 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- , 1990. *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
- Seeman, Don, 1995. "Charismatic Healing, Bodily Experience and Ethnic Identity: Ethiopian Pentacostals and Jews in Israel," paper presented to the American Anthropological Association, Washington.
- , forthcoming. "All in the Family: Kinship as a Paradigm for the Study of Ethiopian Jews, Pentecostals and 'Feres Mura'," *Proceedings of the Second International Conference of the Society for the Study of Ethiopian Jewry*.

- Spector, Graciella, forthcoming. "Surviving Outside the Imagined Community: Language Failure among Ethiopian Jews in Israel," paper presented at the Second International Conference of the Society for the Study of Ethiopian Jewry.
- Summerfield, Daniel, 1997. *From Falashas to Ethiopian Jews*. London: University of London.
- Vail, Leroy, and Landeg White, 1986. "Forms of Resistance: Songs and Perceptions of Power in Colonial Mozambique," in *Banditry, Rebellion and Social Protest*, ed. Donald Crummey. London: James Currey, pp. 193–227.
- Weil, Shalva, 1995a. "Representations of Leadership among Ethiopian Jews in Israel," in *Between Africa and Zion*, ed. Steven Kaplan, Tudor Parfitt, and Emanuela Trevisan Semi. Jerusalem: Ben Zvi Institute, pp. 230–239.
- , 1995b. "It is Futile to Trust in Man: Methodological Difficulties in Studying Non-Mainstream Populations with Reference to Ethiopian Jews in Israel," *Human Organization* 54 (1): 1–9.
- Weingrod, Alex, 1995. "Patterns of Adaptation of Ethiopian Jews within Israeli Society," in *Between Africa and Zion*, ed. Steven Kaplan, Tudor Parfitt, and Emanuela Trevisan Semi. Jerusalem: Ben Zvi Institute, pp. 252–257.