في الحركة بركة: مسار إستعباد وتحرر أربع نساء حرطانيات في موريتانيا

د. الحاج ولد إبراهيم

زميل مقيم بمؤسسة Fondation Maison Des scinces de l'Homme, Paris

رابط الدراسة بالإنجليزية:

Elhadj Ould Brahim

Humans at Last, Emotions at Least. Enslavement and Freedom Struggles of Four Iconic *Haratin* Women of Mauritania

https://brill.com/view/journals/jmh/10/3/article-p366_004.xml?language=en

ملخص

باستخدام منهج إثنوغرافي، تعمل هذه الورقة على دراسة قصص إستعباد وتحرر أربع نساء حرطانيات بارزات في موريتانيا. من خال هذه الحالات الأربعة تقوم الدراسة باستكشاف وتحليل الديناميكيات المعقدة للعبودية التقليدية وارتباطها بقضايا النوع الاجتماعي، الجنس، والهجرة والعلاقات العاطفية البينية. ومن خلال دراسة تجارب هؤلاء النساء الأربع، يسلط البحث الضوء على الممارسات الإستعبادية التقليدية في اشتباكاتها الاجتماعية والقانونية والشخصية والنقاشات المستمرة حول الرق في موريتانيا المعاصرة حيث مازال يصعب التمييز بين تحقيبات نظرية من قبيل "العبودية" و"ما بعد العبودية". تحاول الدراسة وضع التاريخ الشخصي لهؤلاء النسوة الأربع ضمن السياق الأوسع للمشهد التاريخي والاجتماعي في موريتانيا، وطبيعة النقاشات الجارية حول سؤال استمرار العبودية من عدمه. ومن خلال تسليط الضوء على دور الهجرة والانتقال القسري أو الاختياري للبيئات الحضرية، تبحث الدراسة في كيفية مساهمة هذه العوامل في تطلعات التحرر عند هؤلاء النسوة وتأثير ها على حركيتهن الجسدية والعاطفية. وبالخصوص كيف أسهم قرار هؤلاء الضحايا بالهجرة في استعادة فردانيتهن وإنسانيتهن، وكيف انعكس هذا التحول أو النمو الفردي على علاقات هؤلاء الضحايا بمحيطهن الأسري كأمهات وزوجات وشقيقات وجارات. علاوة على ذلك، تحاول الدراسة تحليل وتفكيك المعايير العاطفية المرتبطة بالعبودية التقليدية سواء في بعدها المتعلق بالضحايا أنفسهن أو في علاقتهن مع من امتهنوا كرامتهن عندما كن مستعبدات. تقارن الدراسة هذا الوضع القبلي بالتجارب والعواطف والعلاقات ما بعد تحررهن وانتقالهن لأماكن عيشهن الجديدة في العاصمة. في النهاية، يهدف هذا البحث لإلقاء الضوء على السرديات المتشابكة للاستعباد والهجرة والتجارب العاطفية، وتقديم نظرة حول نضالات وانتصارات النساء الحرطانيات في سعيهن للتحرر من ربقة الرق وانتهاك الكرامة في موريتانيا.

الكلمات الرئيسية:

العبودية، ما بعد العبودية، النساء، العاطفة، الهجرة، التنقل، الحراطين، البيضان، موريتانيا، الأعراف العاطفية، البيئة الحضرية، الشخصية، العائلة، العبودية المؤسسية، التحرر التحويلي.

مقدمة

في موريتانيا، يظل سؤال إستمرار وجود العبودية من عدمه، موضع جدل مستمر بين من ينفي وجودها ومن يؤكد استمراراها. على الرغم من قيام الدولة في عدة مرات بإلغاء وتجريم العبودية في عدة فترات من تاريخ البلد، 1981، 2007، ثم في آخر تعديات دستوري في 2017، لا تزال النقاشات بشأن إستمرار وجود الرق مستمرة. في نوفمبر 2021، أثار اعتقال، شيخنا ولد الشهلاوي (68 عاما في 2024) وابنته سلم منت الشهلاوي (38 عامًا)، لغطا كبيرا بسبب اتهامهما بممارسة استعباد كل من مريم منت الشيباني (42 عامًا)، وابنتيها، شيخنا (19 عامًا)، والسالكة (16 عامًا). كانت مبادرة انبثاق الحركة الإنعتاقية المعروفة ب (IRA)وراء الكشف عن هذه الحالة وذالك في عين فربة، في منطقة الحوض الغربي، على بعد 800 كلم من العاصمة نواكشوط.[1] لم يتم اعتقال المتهم وابنته إلا بعد أن أثارت القضية جدلا شعبيا واسعا في العاصمة نواكشوط وعلى وسائل التواصل الاجتماعي، عندما منح المدعي العام في محكمة الولاية المعنية حرية مؤقتة للمتهمين وهو ما اعتبره النشطاء الحقوقيين استفزازا وتهاونا معهودا من طرف القضاء والسلطات بشكل عام مع ممارسة تم تصنيفها في التعديلات الدستورية للعام 2017 كجريمة ضد الإنسانية. دفع هذا الموقف وزير العدل للإدلاء بتصريح أثناء جلسة في البرلمان أكدر أن قرار الحرية المؤقتة سيتم العدول عنه، وسيتم التعامل مع القضية وفقًا للقوانين التي تجرم مثل هذه الممارسات.[2] في هذا الصدد، ولمواجهة الضغوط الداخلية والخارجية حول الرق، اتبعت الحكومات الموريتانية المتتالية، وعلى مدار عقود، سياسة غامضة ولكن ممنهجة تمزج بين الإنكارية والاعتذارية بخصوص وجود الرق من جهة، وترهيب وسجن الحقوقيين المدافعين عن الضحايا من جهة أخرى. لهذا السبب كثيرا ما يجد الصحفيون والباحثون المتابعون لهذا الموضوع أنفسهم في النهاية أمام "لعبة كلامية" بين مسؤولين حكوميين ينفون وجود الرق كما تصفه المنظمات الحقوقية ويقرون فقط بوجود مخلفاته المادية (الاقتصادية والاجتماعية)، ومناهضيهم من الحقوقيين والصحفيين ممن يؤكدون استمرار الممارسة ويتهمون الدولة والقضاء بملاحقة الضحايا وترهيب مساندهم بدل ملاحقة الجناة وتطبيق القوانين عليهم. في هذا الصدد، تقول آن ماكدوغال انه عند الحديث عن العبودية في موريتانيا اليوم، كما هو الأمر بخصوص العبودية في الماضي، فإننا "نتحدث إلى حد كبير عن "خطاب" أو بشكل أدق "خطابات". فبغض النظر عن مدى وجود واقع يسمى "العبودية" في موريتانيا من عدمه، فقد تم حجبه منذ فترة طويلة من قبل مختلف الأجندات السياسية المشكلة لهذا الواقع".[3] حتى اليوم، لا تزال المواجهات "الخطابية" بين الأطراف الرسمية التي تنكر والنشطاء الذين يؤكدون وجود الممارسة مستمرة. من جانبه يصف كيفن بيلز الموقف الرسمي المتعود على إنكار وجود الرق بكونه "لعبة لغوية تعتمد الإنكار والتشويش"، لمحاولة إخفاء ممارسة لم يعد بالإمكان إخفائها.[4]

في حديثه أثناء فيلم وثائقي لقناة CNN الأمريكية حول الرق في موريتانيا عام 2017، يقدم وزير موريتاني مثالا واضحا على الموقف الانكاري الاعتذاري موضع الحديث. يقول الوزير: **"**في موريتانيا هناك حرية كاملة. حرية الفكر،

---

[1] في 15 من ديسمبر 2023، أدانت المحكمة الجنائية المختصة في جرائم الاسترقاق بنواكشوط ولد الشهلاوي وأبنته بممارسة الاسترقاق وحكمت عليه بالسجن خمس سنوات. في بداية اقضية راجع:" إيرا تكتشف حالة عبودية في عين فربة، امرأة وبناتها" https://shorturl.at/kRWX7

[2] النائب البرلماني اذي سائل وزير العدل في البرمان هو المحامي العيد ولد محمدن. يمكن متابعة جزء من الجلسة على الرابط : https://shorturl.at/alsJR

[3] McDougall E., Living the Legacy of Slavery. Between Discourse and Reality, Cahiers d'études africaines 2005/3-4, 179, p. 957-986

[4] يخصص Kevin Bales في كتابه (1999) "Disposable People: New Slavery in the Global Economy"، فصلا لموريتانيا، ويقدم نظرة فاحصة حول كيفية تعامل الحكومات الموريتانية مع قضية العبودية في البلاد. على الرغم من بعض التعميمات والتصوير الكاريكاتوري للمجتمع واللهجة المتعالية، يقدم الفصل لمحة عن واقع وتعامل السلطات الموريتانية في وقت مهم وحساس في الصراع "الخطابي" والقانوني حول الرق في موريتانيا التسعينات وبداية الألفية.

المساواة بين جميع الأعراق [. . .] هناك أيضا الظاهرة التي ربما تلمحون إليها. فعلا كانت موجودة في موريتانيا كما هي موجودة في بلدان أخرى وهي العبودية. العبودية كانت موجودة في جميع المجتمعات؛ وتم إلغاؤها اليوم من قبل حكومتنا. لذا، ليس هناك مطلقًا مشكلة من هذا القبيل في موريتانيا".[5] في سعيها لتسويق موقفها المنكر للممارسات الاسترقاقية خارجيا، قامت الحكومات الموريتانية المتعاقبة بتعيين العديد من المسؤولين المنحدرين من مجتمع الحراطين في وظائف سامية تتعلق خصوصا بالعبودية وقضايا حقوق الإنسان داخل البلاد وخارجها، على الرغم من التمثيل الضئيل لمكون السود في موريتانا وخصوصا الحراطين والأفارقة الموريتانيين، في السلك الدبلوماسي الوطني مثلا. بهذا الخصوص، قامت الحكومات الموريتانية المتعاقبة بتعيين العديد من المسؤولين المنحدرين من هاذين المكونين كسفراء في البعثة الدائمة للبلاد في مكتب الأمم المتحدة في جنيف، حيث يقع مقر مجلس حقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة.[6] عمليا يستفيد الطرح الرسمي النافي لوجود العبودية من الغموض النظري في تعريف أو الفصل بين ما هو عبودي Slavery وما بعد عبودي Post slavery. إذ عادة ما يتم النظر لهاتين الفترتين في تاريخ الاسترقاق بشكل خطي وهذا ما يناقض استقراء بنيديتا روسي التي تشير إلى أن العبودية وما بعد العبودية يمكن أن تتعايشان في نفس الإطار الزمني.[7]

من ناحية أخرى، يشك إنكار وجود العبودية، والإقرار فقط بوجود تبعاتها أو "مخلفاتها" العنصر الثابت في خطاب "النفي" Negationist الرسمي. تتمثل هذه "المخلفات"، كما يطيب للخطاب الرسمي تسميتها، في الفقر والأمية والتهميش. يعتبر هذا الموقف مريحاً أخلاقياً وتكتيكياً، حيث يقدم موضوع الرق والنقاشات الحساسة التي تحيط به بلغة "موضوعية" تتمثل في نقص الفرص التعليمية والظروف الاقتصادية السيئة بعيدا عن شباك والغام التاريخ والأخلاق والدين. إجرائيا، قامت الحكومات الموريتانية المتعاقبة بتنفيذ سياسات رسمية تعكس هذه المقاربة. فمثلا تم إنشاء هيئات متخصصة مثل اللجنة الوطنية للقضاء على تبعات العبودية في موريتانيا (CNESEM) في عام 1995. وقد وُصفت هذه السياسات الرسمية وقتها من قبل المراقبين بأنها جهود علاقات عامة تهدف إلى "تبييض" بقايا العبودية الغير مقبولة. حيث يرى كيفن بيلز أن التسمية الذكية التي أطلقتها الحكومة على هذه اللجنة تؤطر الممارسة باعتبارها مشكلة من "مخلفات" أو بقايا معزولة لممارسة مؤسفة.[8] من جانبه يساند بوبكر ولد مسعود، رئيس منظمة نجدة العبيد، أول منظمة حقوقية معترف بها رسمياً في موريتانيا، هذا المنظور. إذ يؤكد أن هذه اللجنة تم إنشاؤها أساسا "لخداع الرأي العام الدولي من خلال التقليل من شأن مسألة العبودية مقابل الحديث فقط عن "مخلفاتها".[9] في بداية انطلاقتها، ترأس هذه اللجنة مفوض الأمن الغذائي .(CSA) مما يعني أن العبيد في موريتانيا يعانون الجوع أكثر مما يعانون الرق وامتهان الكرامة. في هذا الصراع الخطابي، يستمر التنافس بين المقاربة الرسمية التي تعتمد "المخلفات" فقط وتقر بالآثار الاجتماعية والاقتصادية

---

[5] راجع: قناة CNN: Mauritania: *Slavery's last stronghold*: https://shorturl.at/jkos3

[6] على سبيل المثال آخر ثلاثة ممثلين لموريتانيا في جنيف ينحدرون من شريحة الحراطين وأفروموريتاني: الشيخ أحمد ولد زحاف (2010)، السالكة منت بلال يمر (2014) ومحمد الحبيب بال (2019). على الرغم من كونه حرطانيًا، إلا أن السفير ولد الزحاف كان قد أصدر تصريحا مثيراً للجدل في يوليو 2020 حيث تفاخر بأنه وعائلته كانوا يمتلكون عبيداً. راجع: الدبلوماسي السابق الشيخ احمد ولد الزحاف: يتحدث عن شريحة لحراطين ويشكر المتآزرين معه https://elvetach.info/node/24810 ؛ حول نسبة تمثيل الحراطين في البيروقراطية الموريتانية راجع دراسة الدكتور محمد يحيى حسني "حراطين موريتانيا" : إلى أي مدى يتحكم الأصل الاجتماعي في فرص الحراك وتغيير المكانة؟" مجللة عمران/ العدد – 45 المجلد 12 / 12 ص. 78.

[7] راجع: Benedetta Rossi, African post-slavery: a history of the future, international journal of african historical studies, no 48/2, 2015, p. 303-325.

[8] Kevin Bales, Understanding Global Slavery: A Reader. Berkeley: University of California Press, 2005, p. 116.

[9] Messaoud Boubacar. L'esclavage en Mauritanie : de l'idéologie du silence à la mise en question. In: Journal des africanistes, 2000, tome 70, fascicule 1-2. L'ombre portée de l'esclavage. Avatars contemporains de l'oppression sociale. pp. 291-337

للعبودية، مع مقاربة "الاستمرارية"، التي يتبناها نشطاء وحقوقيي الحراطين والتي تؤكد استمرار وجود الرق، ولو بطريقة معزولة، غالبا ما تواجه حالاتها المكتشفة حديثا بتجاهل وأحيانا تواطئ من قبل الحكومة ونظامها القضائي كما حدث مع حالة استعباد مريم منت الشيباني وبناتها في 2021. وفقًا لمقاربة الحكومة، يمكن معالجة أثار الرق من خلال مبادرات تنموية واقتصادية. حالياً، تجسد الدولة هذه المقاربة في هيئة تسمى المندوبية العامة للتضامن ومكافحة الإقصاء (تآزر). تأسست في نوفمبر 2019 وحللت محل وكالة أخرى كانت تسمى الوكالة الوطنية لمحاربة مخلفات العبودية والدمج ومكافحة الفقر "تضامن" التي تم إنشاؤها في عام 2013. عكست تسميات وإعادة تسميات هذه الهيآت أجندات سياسية واقتصادية لأنظمة وحكومات مختلفة. وفقًا لبعض النشطاء الحراطين، يعتبر التغيير الأخير في اسم هذه الوكالة دليلا على سياسة جديدة للحكومات الموريتانية، حتى ضمن مقاربة "المخلفات"، وهي إبعاد إسم الوكالات عن أي ارتباط "فأوي" أو "عرقي" خاصة بالحراطين. ويشيرون للدور النشط لمندوبية "تآزر" في بعض التدخلات الحكومية مثل جائحة COVID-19 وبعض الكوارث الطبيعية واعتباره دليلا قويا على هذه التحول. عمليا، تقوم هذه الهيئات بصياغة العبودية وأثارها الاقتصادية والاجتماعية باستخدام لغة تنموية بحتة بعيدا عن النقاشات المعقدة المتعلقة بالعبودية التقليدية مع أبعادها التاريخية والقانونية والأخلاقية والعاطفية. وبالإضافة إلى ذلك، من منظور عملي، يعتبر النهج التنموي أكثر فائدة للحكومة بحيث يمكن تسويقه لجذب الموارد والتمويلات من المؤسسات الدولية المنخرطة في سياسات القضاء على الفقر والتهميش الاقتصادي في العالم.

حول المنهجية والحالات الأربعة المستخدمة

بالنسبة للحقوقيين والنشطاء الحراطين، تكمن أهمية حالة الاستعباد الأخيرة 2021 في تقديم حجة بينة بخصوص استمرار العبودية، مثبتة أيضا استمرار النهج الحكومي المعهود المتمثل في الإنكار المنهجي من جهة وتخويف وابتزاز الضحايا وعرقلة العدالة من جهة أخرى. تتوزع الحالات الأربع التي تستخدمها هذه الدراسة هنا بين فترات زمنية مختلفة وتنحدر من مناطق متنوعة في البلاد. تابعت هذه الحالات الأربعة كمدوّن وباحث، منذ 2010. في هذا السياق، تعتبر هذه الدراسة متابعة زمنية لمسار هذه الحالات استمر أربعة عشر عاما. التقيت شخصيًا باثنتين من هؤلاء الضحايا في نواكشوط – هابي منت رباح واشويدة منت أمبيريك – في عدة مناسبات بين عامي 2012 و2013[10]، في حين التقيت كل من عيشانه منت أعبيد وأم الخير منت يرب لأول مرة في عام 2021، على الرغم من أنني كنت على دراية ومتابعة جيدتين بقصص استعبادهما من خلال الإعلام والتفاعل مع نشطاء حقوق الإنسان المتابعين لقضاياهن. تشترك الحالات الأربع المدروسة هنا في بعد جندري كون كل الضحايا الأربعة نساء، إضافة لبعد إثني وعرقي كونهن جميعا حرطانيات وسوداوات. بالمقابل، كل مساعبِدي هؤلاء الضحايا هم رجال ونساء منتمين لشريحة "البيظان" الحاكمة. تختلف هذه الحالات عن بعضها البعض بسمات مميزة، سواء من حيث الجدل الذي أثير حولها أو من حيث رمزيتها في تاريخ نضال الحراطين ضد الرق والتهميش أو من حيث الشهرة والتناول الإعلامي. على سبيل المثال، تكمن أهمية حالة عيشانه في قيمتها الرمزية كأول حالة استعباد تم عرضها أمام محكمة عام 1996، وهي نفس السنة التي تأسست فيها منظمة نجدة العبيد SOS Esclaves وهي أول منظمة حقوقية مرخصة في موريتانيا تعمل ضد العبودية. على الرغم من عدم شهرة هذه الحالة إعلاميا، تعتبر قصة استعباد عيشانه حالة تأسيسية في البحوث المتعلقة بالرق في موريتانيا، حيث تم تكريم عيشانه بجائزة

[10] يمكن قراءة القصص والتدوينات التي كتبت حول الموضوع على الرابط: https://shorturl.at/sQRZ5

تحمل إسمها تقدم لتكريم المناهضين للعبودية من طرف معهد أمريكي لمحاربة الرق في الولايات المتحدة. بالنسبة للضحية هابي، اكتسبت حالتها صدى كبيرا داخل البلاد بفضل وثاقي تلفزيوني صور عام 2007 يوثق قصة استعبادها. نفس الشيئ بالنسبة لأم الخير فقد تمت تغطية قصة استعبادها في وثائقي لشبكة CNN عام 2012 إضافة لظهورها في عدة تقارير لمنظمات حقوق إنسان دولية. تعتبر قصة اشويده الأقل شهرة في وسائل الإعلام، حيث تناول الإعلام الأجنبي بشكل أوسع صورة وقصة شقيقها معطل الذي كان وراء تحريرها وعائلتها من نير الاسترقاق عام 2013. سيتم استعراض هذه الحالات الأربعة بترتيب زمني حسب تاريخ وقوعها. كما سيتم تحليلها ونقاشها في الأقسام الخمسة التالية:

أولا: **في الحركة بركة**: يناقش هذا الجزء قرارات الحركة / الهجرة التي اتخذتها، أو اتخذت نيابة عن، هؤلاء الضحايا الأربع بالهجرة لأوساط حضرية بحثًا عن الحرية وكيف أثر هذا القرار على مصيرهن كفاعلات اجتماعيات جديدات يواجهن تقاطعات تهميش مركبة ومتعددة استنادًا لوضعهن الاجتماعي كمستعبدات، ونوعهن كنساء وأخيرا خلفيتهن العرقية / الاثنية كحرطانيات.

ثانيا: بشر أخيرا: يناقش هذا القسم التحول الوجودي في حياة هؤلاء النسوة وعائلاتهن بعد استرجاع حريتهن وكرامتهن المسلوبتين. يتناول هذا القسم دور هذه التحولات في كيفية إعادة هؤلاء النسوة لبناء هوياتهن الشخصية وفاعليتهن الاجتماعية الجديدة Agency كنساء حرات وأمهات وربات منازل "مدنيات" ينتمين ويعشن في "مدينة" بالمعنى الحرفي والمجازي.

ثالثا: مشاعر على الأقل: يناقش هذا القسم الرحلة العاطفية لهؤلاء النساء ضمن نفس السياقات الاجتماعية والجنسية والعرقية السابقة. يناقش هذا الجزء أيضا المعايير والسياسات العاطفية لمجتمع الأسياد "البيظان" والترتيب الهرمي فيما يخص العواطف والقيم والفروق التي يفرضها / يفترضها بين العبيد والأسياد.

رابعا: الزواج وتكوين أسرة: يناقش هذا القسم الحركية الاجتماعية والعاطفية الخاصة في الحياة الشخصية والاجتماعية لهؤلاء النساء بعد تحررهن واستكشافهن لتجارب وحيواة يعشنها لأول مرة من قبيل أن يكون لهن، لأول مرة، عائلة حرة من تكوينهن واختيارهن وما يترتب على ذالك من الجانب العملي والعاطفي.

خامسا: تصفية مشاعر العبيد: يناقش هذا القسم تبعات النقاشات المتعلقة بالعبودية في موريتانيا، حيث يتم تأطير الحديث عن الرق والمشاعر السلبية المتعلقة به بإطار القوانين الفكرية الليبرالية المتعلقة "بخطابات الكراهية" "وحماية" السلم الاجتماعي. بالإضافة إلى ذلك، يناقش هذا القسم العواطف السلبية لهؤلاء النسوة المتعلقة بمشاعر الصفح والنسيان.

عيشانه منت اعبيد (1960)

رغم تجسيدها للتاريخ الدراماتيكي للعبودية في موريتانيا، تبقى قصة استعباد عيشانه منت اعبيد غير معروفة على نطاق واسع بين الموريتانيين حتى بين المهتمين بالموضوع. تمثل قضيتها جزءاً مهماً من تاريخ البلد مع الاستعباد، حيث تم تصنيفها كأول حالة من العبودية تعرض أمام محكمة. تكشفت قصة عيشانه في عام 1996، عندما هربت بدعم من منظمة نجدة العبيد التي تم إنشاؤها في نفس العام، من أسيادها عندما أسائوا معاملتها في منطقة ريفية بالقرب من اركيز، في ولاية الترارزة، جنوب موريتانيا. هربت عيشانه وحيدة إلى نواكشوط، تاركة أبنائها في يد مستعبِديها. وعلى الرغم من الجهود الحثيثة التي بذلتها عيشانه لتحرير أطفالها من ربقة العبودية، إلا أنها واجهت الرد الرسمي المعهود المتمثل أولا، في الإنكار، وبعدها الترهيب. بعد طول مماطلة طلبت وزارة العدل وقتها من المحكمة إصدار حكم في قضية استعباد عيشانه وأبنائها

عندما هددت منظمة نجدة العبيد "بتدويل القضية وعرضها على شركاء موريتانيا في التنمية. لذا، ومن أجل تجنب الإحراج الدولي، ضغطت الحكومة على المحكمة لإعادة أطفالها. عندها فقط، أعاد سيدها أنذاك، محمد ولد أميس [من قبيلة أولاد بوعليه] أربعة من أطفالها اليها. وأوضح أن الطفل الخامس (فتاة تبلغ من العمر 12 عاما كانت بحوزة ابنته أبيكه لذا لم تعد تعنيه"[11]. تسلط هذه "المهزلة القانونية" كما يصفها كيفن بيلز الضوء على كيفية تعامل النظام القضائي الموريتاني مع قضية العبودية وقتها.[12] اليوم، تنشط عيشانه في منظمة نجدة العبيد التي شاركت في تحريرها وابنائها وتعرب بشكل حازم عن معارضتها الشديدة لجميع أشكال العبودية، مؤكدة أنها ستواصل النضال ضدها حتى بعد تحررها. تقديراً لشجاعتها، مُنحت عيشانه وساماً دولياً في مجال حقوق الإنسان يحمل اسمها: جوائز عيشانه اعبيد ابيليل، The Aichana Abeid Boilil Awardsالتي يمنحها معهد إلغاء العبودية في الولايات المتحدة الأمريكية Abolition Institute The in the USA تكريما للمدافعين عن مكافحة العبودية[13].

هابي منت رباح (1974)

لا تقل قصة هابي منت رباح دراماتيكية عن قصة عيشانه. تم استعباد هابي من قبل عبد الله ولد أحمي ولد أمحيحم من قبيلة تاشدبيت بمنطقة ريفية قريبة من المذرذة، بولاية الترارزة ايضا. وعلى النقيض من عيشانه، لم تبذل هابي أي جهد للهروب من مستعبِديها بل على العكس، قاومت الجهود التي بذلها شقيقها بلال لفكها من ربقة الاستعباد. حدثت القصة بعد عشر سنوات من قصة عيشانه ولكنها اتبعت نفس المسار الرسمي؛ الإنكار والترهيب ثم محاولة احتواء القضية بعد وصولها للقضاء وتسببها في استياء شعبي عام. الفرق في محنة هابي هو أن محاولة تحريرها تم توثيقها في برنامج تلفزيوني من إنتاج ARTE عام 2007. الفيلم هو الأول من نوعه الذي يوثق علناً قصصاً تتعلق بهذه الممارسة في البلاد. تم إنتاج الفيلم الوثائقي بالتنسيق مع اللجنة الوطنية لحقوق الإنسان وقتها. وكان ذلك جزءاً من الجهود العامة للقضاء على هذه الممارسة بعد حدوث تغيير سياسي وقانوني كبير نجم عن انقلاب 2005 وإقرار قانون جديد لمكافحة العبودية في عام 2007. وعلى عكس قضية عيشانه عام 1996، سمح القانون الجديد بمحاكمة االستعباديين وإدانتهم. كل هذه التحولات السياسية والقانونية جاءت بعد انقلاب 2005 الذي أطاح بنظام معاوية ولد الطايع. وفي عام 2008، حدث انقلاب جديد أدى إلى تحول سلبي في التوجهات الرسمية التي لم تدم طويلاً لمعالجة مشكل العبودية. إذ يقول المراقبون إن الانقلاب كان مدفوعا جزئيا بالتحركات غير المسبوقة التي اتخذتها حكومة سيدي ولد الشيخ عبد الله لمعالجة معضل العبودية والترحيل والقتل خارج نطاق القانون للموريتانيين السود في الصراعات العرقية التي اندلعت في الأعوام 1989 و1990 و1991.[14] في فيلم "صائد العبيد" الذي صور القصة، تظهر هابي غاضبة جداً من شقيقها والحقوقيين الذي جاءوا معه لتخليصها من أسيادها. يلخص الحوار التالي النقاش الحاد بين هابي وشقيقها بلال أثناء قدوم البعثة الحقوقية لمعاينتها:

هابي: لا أريد أن أغادر!

بلال [أخوها]: أنت عبدة ويجب أن تأتي معنا.

---

[11] Kevin Bales. Disposable People; New Slavery in the Global Economy, 1999, p. 190.

حالة عيشانه موثقة في أرشيف منظمة نجدة العبيد بتاريخ مارس 1996 وقد طالعت التقرير الأولي لحالتها أثناء التحضير لمقابلتها في نوفمبر 2021.

[12] Kevin Bales. Disposable People; New Slavery in the Global Economy, 1999, p. 109.

[13] أنظر لائحة الحاصلين على الجائزة في 2020 https://shorturl.at/loAJV

[14] حول الانتهاكات التي جرت في هذه الفترة راجع: Janet Fleischman. Mauritania's Campaign of Terror: State-sponsored Repression of Black Africans. United Kingdom: Human Rights Watch, 1994.

هابي: أنت كاذب! أنا لست عبدة. أنت لست أخي. ليس لدي أي علاقة بك.

بلال: ستتركين هذه الخيمة بالقوة أو سأطلق النار على أسيادك بمسدس[...].

رجل الدرك: هؤلاء يقولون إنك عبدة لذا أتوا ليأخذوك. إذا كنت فعلا عبدة يمكنك المغادرة معهم. إذا لم يكن الأمر كذلك، يمكنك البقاء. الخيار لك.

هابي: أنا لست عبدة. أنا شخص حر. وأنا عبدة لله فقط. اشهد انت أيها الدركي بأني أقدم شكوى ضد شقيقي هذا. أحضروا لي شهوداً أني عبدة... [15]

بعد أربع سنوات من هذا النقاش المحتدم بين هابي وشقيقها بلال، التقيت هابي خارج "قصر العدل" في نواكشوط في يونيو/حزيران 2012 وأجريت معها مقابلة حول الموضوع. كانت آنذاك عضوا نشطا في مبادرة انبعاث الحركة الانعتاقية التي يرأسها بيرام ولد الداه ولد اعبيد والذي كان يحاكم يومها بتهمة حرق كتب دينية تمجد الاسترقاق. كان بيرام والناشطة أمنة منت المخطار حاضرين في الفيلم مع شقيق حابي لتحريرها. جاءت مع شقيقها بلال لدعم بيرام في يوم محاكمته بعد اعتقاله بتهمة حرق كتب الفقه المالكي التي تبرر العبودية في أبريل/نيسان 2012[16].

أم الخير منت يرب (1961)

مثل حابي استفادت قضية أم الخير، من نفس الحملة الرسمية قصيرة الأمد التي أطلقتها الحكومة الموريتانية عام 2007 لوضع حد للعبودية في البلاد. انتقلت أم الخير لنواكشوط عام 2009 بمساعدة منظمة نجدة العبيد. بالمقارنة مع الحالات الأخرى، تعتبر قصة استعباد أم الخير الأكثر مأساوية. حيت ترتبط مأساة استعبادها بمقتل طفلين، أحدهما إبنتها والثاني طفل لم يولد بعد لابنتها الكبرى، قُتل بإجهاض قسري خطط له ونفذه مستعبِدها. تم استعباد أم الخير من قبل عائلتين مختلفتين من البيظان في يغرف، وهي قرية ريفية في ولاية أدرار، شمال البلاد. حتى بعد تحررها، لا تزال أم الخير تعاني الصدمات النفسية لما بعد تجربتها الاستعبادية والتي تلخص كل شرور هذه الممارسة في موريتانيا: الاستغلال والقسوة والاغتصاب والترهيب وإفلات الجناة من العقاب. في البداية، كان أسيادها المباشرون هم عائلة أهل بولمساك قبل تسليمها إلى ابن عمهم، وهو ضابط عسكري نافذ، العقيد فياه ولد المعيوف من قبيلة أولاد عمني. عانت أم الخير من الاستغلال الجسدي والجنسي مع عائلة أهل بولمساك، حيث كانت تؤدي جميع أنواع المهام التي يؤديها المستعبَدون الذكور والإناث معا لأسيادهم: جلب الماء، الطبخ، والرعي. في أحد الأيام، عندما كانت خارج المخيم مع قطعان العائلة، تُركت طفلة أم الخير لتموت وحيدة تحت خيمة مهجورة. وعند عودتها إلى المخيم وجدت الطفلة جثة هامدةً وعيناها مفتوحتان يأكلهما النمل. تتذكر أم الخير هذه الحادثة بألم: "لقد دفنتها بنفسي في حوش الحيوانات. لقد ماتت أثناء غيابي. أكل النمل

---

[15] Chasseurs d'esclaves (2008) : https://shorturl.at/cewAG

[16] تكتسي هذه الحادثة أهمية كبيرة في تاريخ النضال ضد العبودية في موريتانيا. إذ يمثل تحولا جذريًا في النضال التراكمي ضد هذه الممارسة. وهي تمثل ما يمكن اعتباره موجة ثانية في الحراك الاجتماعي للحراطين إذا اعتبرنا نضال حركة الحر (1978)، وهي حركة الوعي الحرطاني التأسيسية، بمثابة الموجة الأولى. حول هذه الحادثة انظر: Khaled Esseissah. "*Paradise Is Under the Feet of Your Master": The Construction of the Religious Basis of Racial Slavery in the Mauritanian Arab-Berber Community*. Journal of Black Studies 2016, Vol. 47(1) 3–23

عينيها" .[17] بالإضافة إلى هذه التجربة المريعة، كان على أم الخير أيضًا أن تعيش تجربة مؤلمة أخرى تمثلت في اغتصاب ابنتها سلكها والتخطيط لقتل جنينها بعد حملها غير المرغوب فيه من طرف سيدها الثاني فياه ولد المعيوف.[18] اليوم، وبعد مرور أكثر من عقد من الزمن على تجربة الاستعباد المرعبة، تعيش أم الخير حياة مختلفة تمامًا. تسكن في منزل تملكه وتعيش مع أطفالها الخمسة. ابنتها سلكها متزوجة الآن وتعيش في منزلها. هذين الامتيازين؛ العيش في منزل تملكه والزواج من شخص تختاره، يعد أمرًا استثنائيًا بالنسبة للنساء المستعبدات، كما يؤكد مارتن كلاين: "نادرًا ما أمكن للنساء المستعبدات، سواء كن محظيات لأغنياء أو شريكات لفقراء، أن يعشن حيث يردن. حيث لم تكن لديهن سيطرة تذكر على هوية شركائهن أو المكان الذي يعشن فيه."[19]

اشويده منت امبيريك (1963)

بعد معاناة طويلة مع المراوغات من قبل السلطات الأمنية والقضائية الموريتانية، حصلت اشويده أخيرا على حريتها بعد تدخل دورية عسكرية نقلتها مع أبنائها وأحفادها التسعة من صحراء لمغيطي الخالية شمال موريتانيا، إلى عاصمة ولاية تيسر الزمور في مارس 2013. استغرق شقيق هذه الأسرة المستعبدة، معطل عشر سنوات لتحريرها. معطل، البالغ من العمر الآن 49 عامًا (2024)، هرب من أسياده في عام 2004 وبذل جهودًا حثيثة لتحرير بقية أفراد العائلة الذين تركهم في ظروف استعباد مريعة حسب وصفه. عندما هرب معطل من أسياده، وصل إلى مدينة ازويرات غير مختون، طبعا الختان طقس تطهيري من المفترض إجراؤه عادة في سن مبكرة قبل البلوغ. في مواجهة الردود الباردة والمماطلات المعتادة من قبل الأجهزة الأمنية والقضائية الموريتانية، كان على معطل انتظار أحداث سياسية وأمنية غير متوقعة أجبرت السلطات في منطقة تيريس الزمور على تغيير موقفها تجاه استعباد عائلته. في البداية، عندما أبلغ معطل السلطات في ازويرات بالحالة، زعموا أن المنطقة التي تعيش بها الأسرة ليست جزءًا من الأراضي الموريتانية، لكونها منطقة حدودية مع الصحراء الغربية. وفي يونيو 2005، أدى هجوم إرهابي ضد حامية موريتانية في المنطقة التي كانت العائلة مستعبدة فيها إلى تغيير رأي السلطات المعنية. استغل معطل الحادثة لتذكير السلطات بمحنة عائلته ولكن دون جدوى. طلب وكيل الجمهورية بالزويرات منه دفع مبلغ 1.600.000 أوقية (4.482 دولار) لإعادة فتح الإجراءات القانونية المتعلقة بالقضية.[20] لعبت السياسة أيضًا دورًا مهمًا في تطور القصة. تم انتخاب يعقوب ولد سالم، وهو ناشط حقوقي انتخب لاحقا كعمدة للمدينة في عام 2007. كان العمدة الجديد على دراية بالقضية لأنه كان الممثل الجهوي لمنظمة SOS Esclaves في المنطقة. أدت كل هذه العوامل إلى تراكم الضغوط على السلطات المحلية للتحرك في قضية الاستعباد. وفي الأخير، قررت السلطات المحلية إرسال دورية عسكرية إلى المنطقة لجلب الأسرة الإستعبادية مع الضحايا إلى المحكمة الإقليمية في ازويرات. في هذه الحالة أيضا لعب القضاء الدور الرسمي المعهود في مثل هذه الحالات، حيث اكتفى المدعي العام في المحكمة بتوجيه تهمة "التعدي على التراب الوطني" للمستعبِدين بدل اتهامهم الإستعباد. استفز هذا الموقف النقابيين والناشطين الحراطين

---

[17] بالإضافة إلى هذه الشهادة الحية، يمكن الاطلاع على القصة كاملة في الفيلم الوثائقي الذي أعده جون د. سوتر من شبكة CNN في عام 2012.
Slavery's Last Stronghold: https://rb.gy/lkzkle؛ انظر أيضًا شهادة سابقة جمعها رئيس منظمة SOS Esclaves، بوبكر ولد مسعود في مارس 2010: https://rb.gy/3pgrgn

[18] John D. Sutter. Slavery's Last Stronghold.

[19] Martin M. Klein. *Sexuality and Slavery in the Western Sudan.* In: Campbell, Gwyn and Elbourne, Elizabeth, (eds.), *Sex, Power, and Slavery.* Athens, OH: Ohio University Press, p. 71.

[20] راجع تدوينة كتبتها عن الموضوع في أغسطس / آب 2013 http://tinyurl.com/mr4acwpb

في المدينة وتجمعوا أمام المحكمة، بعدها خرج محامي الأسرة العيد ولد محمدن وطمأن الجماهير المجتمعة بأن تعامل المحكمة مع القضية كان "في غاية المهنية".[21]

أولا: في الحركة بركة

في الحركة بركة مقولة عربية تستخدم أيضا في اللهجة الحسانية التي يتحدث بها البيظان في موريتانيا والمنطقة للتحفيز على الحركة الجسدية بشكل عام وخصوصا ممارسة الرياضة. رغم هذا المعنى المباشر، حدث أيضا انزياح دلالي للعبارة بموجبه أصبحت العبارة تستخدم للمعنى الحديث للحركية أو الحراك Mobility.[22] انطلاقا من هذا الانزياح الدلالي، أصبحت العبارة بمعناها المحرض على الحركية والتحرك، سواء كان حرفيا أو رمزيا، هي المقابل الدلالي للعبارة الألمانية الشهيرة (Stadtluft Macht Frei) والتي تعني "الهواء الحضري يجلب الحرية". يُجادل هذا القول بقدرة كامنة في البيئات الحضرية على تحرير الأفراد من القيود العقلية والاجتماعية المرتبطة بالحياة أو البيئة الريفية. يكتسب هذا القول مصداقية أيضا في التاريخ الإسلامي حيث يعتمد المسلمون، على سبيل المثال، تاريخ هجرة النبي محمد وهروبه مع أصحابه من ظلم قريش وبطشهم في مكة الى المدينة كمرجع تقويم في الرزنامة الإسلامية بدل تاريخ ميلاده. ترى ثقافة البيظان، متأثرة بالتاريخ الإسلامي أيضا، أن الهجرة حِل وتحلل من الضيق والظلم والمهانة. في السجل الاثنوغرافي للبيظان توجد المقولة "اتراب ما تبنعم"، أي أن التراب / الأرض لا تبنعم، أي أنها لا تحمل صفة او رابطة ابن عم، مما يعني أن العلاقة بين الإنسان والأرض ليست رابطة دموية أو طبيعية، وإنما علاقة مبنية ثقافيا، أي أنها اختيارية. وعلى الرغم من ارتباط هذه المقولة بالفلسفة الفضائوية للبدو الرحل في عدم ارتباطهم القسري بالمكان، تستخدم العبارة أيضاً لمواساة الأشخاص وتشجيعهم على ترك الأماكن والأهلون حين لا يتوفر أمان أو تكون هناك مخافة من انتهاك عرض الانسان وكرامته خصوصا لو اخذنا بعين الاعتبار فترات السيبة والحروب القبلية في فترات ما قبل الاستعمار الفرنسي. يدعم هذه الرؤية نص شعري مشهور يقول:

والله عظمت الجواد	**والله تعظيما للجواد**
يا الليلة لو ريت أجمل	**لو أني وجدت جملا هذه الليلة**
دني نسري عن ذي لبلاد	**سأرحل ساريا عن هذه البلاد**
ال فيهم ما نبجل	**التي فيها لا أبجل**

خلال الحقبة الاستعمارية، أنشأت فرنسا ما سمته "بقرى الحرية" كمكان آمن للعبيد الهاربين من الرق. ونظراً للطبيعة الارتجالية للقرار، فقد مر دون أن يلاحظه أحد تقريباً؛ المستعبَدون والمستعبِدون على حدٍ سواء بسبب نقص الدعم المادي، مما جعل تطلعات المستعبَدين للحرية في قرى "الحرية" هذه واقعا بعيد المنال.[23] يعكس هذا الموقف الغامض للإدارة

[21] راجع أيضا تدوينة كتبتها عن القضية أثناء حدوثها في 5 مارس 2013: http://rightpencil.blogspot.com/2013/03/blog-post.html؛ المحامي العيد هو الآن عضو البرلمان. وهو نفس الشخص الذي استجوب وزير العدل احالي محمد محمود ولد الشيخ عبد الله ولد بيه بشأن قرار وكيل الجمهورية في الحوض الغربي بمنح حرية للأسرة الاستعبادية في قضية العبودية الأخيرة بعين فربه في 2021 المذكورة سابقا.

[22] البركة بهذا المدلول هي موضوع كتاب محمد بن عبد الرحمن الحبيشي. البركة في فضل السعي والحركة. (القاهرة، مطبعة الشرق، 1935)

[23] حول تجربة "قرى الحرية" الفرنسية في موريتانيا وغرب افريقيا، انظر: Mcdougall, E. Ann. "Chapter Seven. *Dilemmas in the Practice of Rachat in French West Africa". Buying Freedom: The Ethics and Economics of Slave Redemption*, edited by Kwame Anthony

الاستعمارية الفرنسية بشأن "قرى الحرية" نفس الموقف تجاه ممارسة العبودية نفسها. في قضايا الرق تحديدا اتبعت السلطات الاستعمارية الفرنسية نوعا من النسبية الأخلاقية والثقافية تجاه رعاياها في موريتانيا بموجب هذا الموقف تغاضت السلطات الاستعمارية الفرنسية عن بعض الممارسات التي تتعارض نظرياً مع "المهمة الحضارية" لفرنسا، مثل العبودية. وهذا يعني عمليا أنه بإمكان الإستعباديين مواصلة استغلال مستعبَديهم وذالك بموجب استثناءات تشريعية سميت وقتها تسمى "politiques indigènes," أو "السياسات الأهلية"، والتي بموجبها تمتنع السلطات الاستعمارية الفرنسية من التدخل في قوانين وعادات السكان الأصليين التي تعتبر جزءاً من معتقداتهم الدينية، مثل العبودية في الإسلام.[24] في هذا الصدد، يذهب مارتن كلاين إلى أبعد من ذلك ليقول إن الحكم الاستعماري الفرنسي نفسه استفاد من نظام العبودية في أفريقيا عن طريق التجنيد، والغنائم، والخدمات الجنسية التي تقدمها النساء المستعبدات للجنود الأفارقة والضباط الفرنسيين على حد سواء.[25] في سياق هذا الغموض، أمكن للإستعباديين البيظان الاحتفاظ بمستعبَديهم بسهولة لكونهم ببساطة يمارسون عادتهم ومعتقداتهم الدينية. قد يكون هذا الموقف المتناقض هو مصدر الموقف الغامض للسلطات الموريتانية ما بعد الاستعمار فيما يتعلق بممارسة العبودية. اليوم، ليس لم يعد للمستعبَدين الهاربين من الإستعباد الكثير مما يخشونه. إن تدمير طرق العيش التقليدية التي اعتمدت على الأنظمة الرعوية والزراعية في السبعينيات ساعد بشكل موضوعي المستعبَدين والمستعبِدين، على حد سواء، على حل عرى العلاقات الاستعبادية بشكل طوعي، حيث لم يعد لأي طرف ما يقدمه للآخر. دفعت الهجرة الجماعية المرتبطة بهذه الكارثة الطبيعية آلاف المستعبَدين للبحث عن ملجأ في المناطق الحضرية الناشئة حديثا، وخاصة المدينة الأحدث وقتها، العاصمة نواكشوط. ظهرت القدرة التحويلية / التغييرية "لهواء المدينة" كما قدمه المثل الألماني، على مستويين. أولا قدرته على تغيير / تحويل العلاقة بين المستعبَدين والمستعبِدين. ثانيا قدرته على تحويل / تغيير المدينة ذاتها.[26] في هذا الموقف، وبفضل "بركة الحركة"، أصبح من السهل على الأفراد الانتقال / الحركة في بيئة حضرية جديدة مختلفة عن الفضاء الريفي، حيث يسهل تصنيف وحصر كل فرد ضمن فئة اجتماعية أو طبقة وظيفية جوهرية لا يمكنه الخروج منها. أتاحت حركة العبيد للفضاءات الحضرية فرصاً جديدة لطمس وصمات الهوية القديمة المرتبطة بالعبودية وإنشاء هوية اجتماعية جديدة تقوم على عقد "مديني" أساسه المواطنة بدلاً من القنانة.[27] في دراسة تأثير حركة مناطقية أخرى، توصل فرانشسكو فراير لخلاصة مماثلة حول هجرة مجموعة تابعة، "آزناگه" تنتمي لقبيلة أولاد باب أحمد الزاوية في منطقة اترارزة. حيث يلاحظ أنه بعد عودة مجموعة من هذه الطبقة التي تمتهن رعي إبل القبيلة بداية التسعينات، من هجرة استمرت حوالي عقدين من الزمن في الإمارات العربية المتحدة، إلى تغير في وضعها الاقتصادي والاجتماعي وذالك بتملكها لمنازل وعقارات وتغير وضعيتها من رعاة للأخرين وبالتالي رعية "لنبلاء" القبيلة لمالكي قطعان وبالتالي مستقلين بأنفسهم عن الأخرين. في حين حافظ أعضاء نفس المجموعة الذين لم تتح لهم فرصة

Appiah and Martin Bunzl, Princeton: Princeton University Press, 2018, pp. 158-178; Pelckmans, L. *Travelling hierarchies: roads in and out of slave status in a Central Malian Fulbe network*. Leiden: African Studies Centre. (2011).

[24] حول الفشل الأخلاقي لفرنسا في موريتانيا انظر انتقادات الكاتب والناشط البنيني لويس هونكارين. Louis Hunkanrin. « *Un forfait colonial:* راجع أيضا: Robinson, David. *Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920*. Greece: Ohio University Press, 2000. *l'esclavage en Mauritanie*. Paris : Imprimerie Moderne, Privas, 1931;

[25] راجع: Martin M. Klein. *Sexuality and Slavery in the Western Sudan*. p. 72-4; ثم: Martin Klein. *Slavery and Colonial Rule,* chapters. 4–7; Myron Echenberg, *Colonial Conscripts: The* Tirailleurs Sénégalais *in French West Africa, 1857–1960* (Portsmouth, N.H.: Heinemann, 1991).

[26] Kevin Bales (2012). *Disposable People*. p, 107.

[27] توصل مارتن كلاين لاستنتاج مماثل بشأن وصمة العار المتعلقة بالعبودية في غرب أفريقيا. حيث يقول: "إن الطريقة الوحيدة التي تمكن الأشخاص من أصول العبيد أن يتحرروا من وصمة العار المرتبطة بخلفيتهم هي الانتقال إما إلى المدينة أو إلى منطقة ثقافية أخرى حيث لا يكونون معروفين". Martin M. Klein. *Sexuality and Slavery in the Western Sudan*. p. 75.

الهجرة بنفس علاقة التبعية السابقة مع القبيلة.[28] من جهة أخرى، كانت آفاق التحرر التي حملتها "بركة الحركة" في الحات المدروسة متحيزة جنسانياً، تماماً مثل آثار العبودية نفسها. حيث كان الرجال في الغالب هم الذين بإمكانهم الهجرة وترك أسلوب الحياة القديم وراءهم. كان بإمكان الرجال الهروب لأنه لم يكن لديهم أطفال بين أيديهم أو في أحشائهم، ولم يتمكن مستعبِديهم من مقاومة قراراتهم بالمغادرة إذا أرادوا ذلك. لقد كانت النساء، المقيدات بروابطهن الجسدية والعاطفية تجاه أطفالهن ووالديهن، وأحياناً مستعبِديهن، هن من اضطررن إلى مواجهة واقع مرير مزدوج متمثل في رحيل الرجال وما تبعه من خسارة جهد مادي وعاطفي من جهة، وأعباء تعويض المسؤوليات والمهام التي كان يقوم بها هؤلاء الرجال الراحلين من جهة أخرى. والحالات الأربع المعروضة هنا تقدم أفضل دليل على هذا الواقع. في الحالات الأربع التي تمت دراستها، هرب الإخوة الذكور أولاً قبل أن يبدأوا في جهد طويل ومضنى لتحرير أخواتهم وأطفالهن.[29] في هذا الصدد، لعبت الأغلال النفسية دورا حاسما في هذا الواقع. إن التسليم بالعبودية كواقع لا مفر أو بديل عنه، والذي استغرق قرونا ليتكرس في ذهن المستعبَدين والمستعبِدين معا، أدى لإعتبار فكرة الحرية فكرة طائشة أو حتى "احتمالا كئيبا" من الطرفين أيضا. لعب التلقين الديني دوره في تطبيع هذه الفكرة في نفوس المستعبَدين خصوصا. حتى لو وجد مستعبَدون فارون من نير الرق والاستعباد، فقد وجد أيضا من اعتبروا استعبادهم وامتهان كرامتهم قدرا الهيا يجب التسليم به فقط بل يؤجرون على ذالك أيضا. في هذا اصدد، لعب فقه النخاسة في نسخته المالكية على تكريس هذا الاعتقاد منذ قرون. تعبر اثنتان من الحالات المدروسة عن هذه الحقيقة المؤسفة.[30] من بين الحالات الأربع، كانت هابي وأم الخير الأكثر تعبيرا واستنكارا لما حدث لهما لكن المفارقة المرة أنهن كن أيضا الأكثر إنكارا لوضعهن الاستعبادي عندما تواصل معهن النشطاء الحقوقيين. فبحسب بوبكر ولد مسعود، فقد أرعب "هواء المدينة" أم الخير التي ***"لم تعرف أبدًا الحياة خارج الصحراء. لقد أخافتها فكرة المدينة، وخافت من الانتقام العنيف من قبل أسيادها الذين كانوا يسيئون معاملتها. لم تكن راغبة في التحدث إلينا أو مع أي شخص، في هذا الشأن. لقد كانت مع أسيادها، وهذا كل ما في الأمر"***.[31] بالمقابل توثق الكاميرا في الفيلم المذكور قصة إنكار هابي لكونها مستعبدة وتهديدها بمقاضاة شقيقها بلال بتهمة الكذب والتشهير وادعت أنها حرة مثل كل البشر ولن تذهب مع النشطاء الحقوقيين إلا في حال أخذوا "أسيادها" معها أيضًا.

بشكل عام، وبالنسبة للنساء الأربع المستعبدات، قد لا يبدو هواء وأضواء مدينة نواكشوط مضيئة أو منعشة بما يكفي لكن مجرد التشكيك في هذا "الواقع" يعتبر أمرًا استفزازيًا بالنسبة لهن. فبالنسبة لهابي، على سبيل المثال، كان الأمر بمثابة التشكيك في بركة "الحركة". ليست فقط أي حركة بل الحركة المباركة التي قام بها النبي محمد نفسه عندما هاجر من ظلم قريش في مكة لفضاء الحرية في المدينة. في حديثها عن هجرتها للمدينة تقول هابي: ***"في الواقع، لقد كانت هجرة تتبع خطى هجرة النبي محمد عندما هرب من ظلم الكفار في مكة إلى مجتمع المسلمين في المدينة المنورة."***[32]

---

[28] Freire, Francisco. "Saharan migrant camel herders: Znāga Social Status and the Global Age." The Journal of Modern African Studies 52, no. 3 (2014), p. 442.

[29] توصلت ماري روديت لاستنتاجات مماثلة أثناء دراستها للنساء الهاربات من العبودية في كايس، مالي في الربع الأول من القرن العشرين. انظر: Rodet, Marie. (2014). "I ask for divorce because my husband does not let me go back to my country of origin with my brother": Gender, Family, and the End of Slavery in the Region of Kayes, French Soudan (1890 – 1920).' In: Campbell, Gwyn and Elbourne, Elizabeth, (eds.), *Sex, Power, and Slavery.* Athens, OH: Ohio University Press, pp. 182-202.

[30] أنظر دراسة خالد اسيساح المعنونة "الجنة تحت أقدام الأسياد: البناء الديني للعبودية العرقية عند المجموعة العربية البربرية في موريتانيا": Khaled Esseissah. "*Paradise Is Under the Feet of Your Master": The Construction of the Religious Basis of Racial Slavery in the Mauritanian Arab-Berber Community*. ثم كفن بيلز: Kevin Bales (2012). *Disposable People.* p, 108

[31] John D. Sutter. Slavery's Last Stronghold.

[32] مقابلة مع حابي في منزلها في نواكشوط يوليو / تموز 2021

وفي الواقع، أحدث اتخاذ قرار هجرة هؤلاء الضحايا، او الذين اخذوه بالنيابة عنهن، فرقًا كبيراً في حياتهن وحياة أسرهن. في تقييمهن لتجربتهن في الهجرة من القرى للعاصمة، تستخدم الضحايا الأربعة لغة ملئها الرضا والامتنان. ورغم أنهن يعيشن في هامش الهامش في العاصمة نواكشوط، إلا أنهن ما زالن يشعرن بالامتنان والرضا لقرار الانتقال من «الحياة الحيوانية» في البادية إلى «الحياة المدنية» في المدينة، كما تصف هابي الحالتين. بدورها تقول عيشانه، وهي أول ضحية قررت الهروب والهجرة لنواكشوط، أنها اتخذت قرار الهروب من أسيادها وإعادة التوطين في نواكشوط، لأنها رأت الفرق بنفسها خلال زيارات سابقة على هروبها عندما كانت تأتي من حين لآخر صحبة بعض مستعبِديها للمدينة. عندما استقرت عيشانه في نواكشوط، انضمت لآلاف الفقراء والعمال ممن تكدسوا في ضواحي "الكبات" (القمامات) و"الگزرات" (مناطق غير مرخصة) المزدحمة في نواكشوط.[33] عند قدومها احتلت عيشانه "كزرة" غير مرخصة في "الحي الساكن" قبل أن تحصل على قطعة مرخصة في وقت لاحق. بالنسبة لهابي، فإن مسألة المقارنة بين مكان حياتها السابق، بوادي المذرذة، وضواحي العاصمة نواكشوط، يعتبر مقارنة مستفزة للغاية. حيث تقول: ***" بالطبع، هجرتي إلى نواكشوط ساعدتني. هذا ليس محل مقارنة. لا يمكن مقارنة شخص تم استعباده وإساءة معاملته والسيطرة عليه بشخص أصبح حرا في مكان حر. أشكر الله أنني أصبحت حرة. لقد ساعدتني هجرتي كثيرًا. لقد ساعدني ذلك القرار كثيرًا حتى أصبحت حرة واعتمد على نفسي"***.[34]

مثل عيشانه، تعيش هابي في قطعة أرضية تملكها. عند زيارتي لها لاحظت أن حال الشظف وضيق اليد الماثل في الأثاث المتواضع للكوخ، يتم التعويض عنه بالأجواء الحميمية بين هابي وأبنائها، وبينها وأخيها وأبنائه عندما يأتون للزيارة. بالنسبة لأم الخير، كان قرار إعادة التوطين في نواكشوط ***" أمراً جيداً جداً بالنسبة لي. أنا سعيدة جدًا بقدومي إلى هنا. قبل المجيء إلى هنا، كنت أخاف من السيارات. لم أكن أعرف البشر. الآن أصبحت سيدة لنفسي" عدت شيخة". أنا الآن مدللة للغاية.***[35] تعيش أم الخير الآن في منزل خرساني لائق مكون من ثلاث غرف ومطبخ ومرحاض يقع في منطقة "الترحيل"، إحدى امتدادات ضواحي العاصمة نواكشوط. على الرغم من محنتها في الأعمال الشاقة لرعي الماشية عندما كانت مستعبدة، لا تزال أم الخير تحتفظ ببعض الأغنام في حظيرة خارج منزلها لتذكيرها بهويتها البدوية. عندما مازحتها بهذا الخصوص انفجرت بالضحك وقالت: ***" في النهاية سأظل امرأة من أهل أدرار. رعاية الأغنام وحبها تجري في دمائنا. ولكن الفرق أن هذه الأغنام لي. أنا أعتني بهم طواعية."***[36] يعد استبقاء بعض رؤوس الماعز داخل بعض المنازل في المدينة، إضافة لاستحضار نماذج عمرانية مستوحاة من الخيمة داخل بعض الفيلات، بمثابة استراتيجية تكيفية يتبعها البدو الموريتانيون للتعامل مع اكراهات أو قهر التنقل أو النزوح القسري للمدينة. في دراستها المعنونة "*إعادة تجميع الذات: سياسات الذاكرة والعاطفة والتمثيل في موريتانيا الإنعتاقية*"، تستكشف أودرا الفيلالي العلاقة العميقة بين الأفراد وبيئتهم الأصلية، مع التركيز على أهمية العودة إلى البادية أو الصحراء كطقس استشفائي جسدي وعقلي وروحي.[37] على بعد منزلين عن مكان سكن أم الخير، أجريت مقابلة مع اشويده في منزل شقيقها معطل. لا يزال المنزل قيد الإنشاء مثل العديد من منازل الطبقة العاملة الأخرى. مثل أم الخير، يسكن معطل قطعة أرضية منحتها له الحكومة بمساعدة منظمة

---

[33] حول واقع هذه الأحياء راجع: McDougall, E. Ann. *"Hidden in Plain Sight: 'Haratine' in Nouakchott's 'Niche-Settlements.'"* The International Journal of African Historical Studies 48, no. 2 (2015): 251–79.

[34] مقابلة مع حابي في منزلها في نواكشوط يوليو / تموز 2021

[35] مقابلة مع أم الخير في منزلها في نواكشوط يوليو / تموز 2021

[36] نفس المقابلة

[37] El Vilaly, Audra Elisabet. *"Reassembling the Subject: The Politics of Memory, Emotion, and* Representation in Abolitionist Mauritania" (PhD thesis, The University of Arizona, 2017), p. 151.

SOS Esclaves بينما تعيش شقيقته اشويده في منزل يملكه رجل تزوجته بعد أن انتقالها لنواكشوط. تقول اشويده إنها قررت الاستقرار في نواكشوط على الرغم من كونها مكاناً غريباً عنها وعلى أطفالها. لكن تجربة شقيقها معطل التحررية في نواكشوط شجعتها على الاستقرار فيه واعتباره الآن موطنا لها.

أخيرا، إن التقييم الإيجابي الذي أبدته هؤلاء الضحايا لتجربة حركتهن الجسدية الجديدة يخفي العديد من التحديات التي ما زالت هؤلاء الضحايا يواجهنها كأفراد وأسر. حيث تواجه جميع الضحايا مشاكل اقتصادية وتعليمية وقانونية موروثة من تجارب الاستعباد. تمثل هذه الحقيقة الوضع الانتقالي الذي يحتلونه في موطنهن الجديد، أي الوضع بين العبودية والحرية، بين القنانة والمواطنة. في سعيهن لتأمين وضع اجتماعي واقتصادي جديد، يتعين على النساء المحررات حديثاً تلبية متطلبات المواطنة الجديدة مثل الحصول على الهويات والوثائق المدنية. حيث أنه بدون الحصول على هذه الوثائق، لا يمكن لهن الاستفادة من الخدمات العامة مثل إرسال أطفالهن للمدارس أو الحصول على المساعدات الحكومية التي تقدمها الهيئات الحكومية مثل المندوبية العامة للتضامن الوطني ومحاربة الإقصاء، "تآزر". من الناحية النظرية، تم إنشاء هذه الهيئة بما يتماشى مع فلسفة "المخلفات" لمساعدة الأشخاص ذوي الوضع الهامشي في الحصول على وضع مواطنة طبيعي، مما يسهل وصولهم للخدمات الأساسية مما يسهل دمجهم الاقتصادي والاجتماعي. لكن عمليا اكتشفت هؤلاء النسوة وبشكل تدريجي أن هذه الوعود ليست كما يسمعن بها، لذا أصبحن مع الزمن غير مباليات. من اجل اللحاق بالأخرين في البيئة الحضرية الجديدة "المساواتية"، كان على هؤلاء الضحايا والمواطنات الحرات الجدد، السعي لتحقيق تحرر اقتصادي من خلال الانخراط في أنشطة اقتصادية جديدة، لكن بتحديين بارزين، أولهما محدودية المهارات التجارية وثانيها انعدام الموارد المالية. طبعا يرتبط هذين التحديين ارتباطا مباشرا بتجربة الاستعباد والتجهيل الممنهج لهؤلاء النساء وأسلافهن بشكل أعم. تعتبر هذه العملية رحلة طويلة ومعقدة ولكنها حاسمة للغاية في حياة النساء الحراطانيات في فترة ما بعد العبودية كما تقول كاثرين وايلي في دراستها "*العمل، الوضع الاجتماعي، والنوع في موريتانيا ما بعد العبودية*".[38] في المقابل، وكما تؤكد جيزيل سيمارد، أن المشاريع الصغيرة في القطاع غير المصنف التي بدأتها النساء المحررات تعتبر انجع وسيلة لتحقيق التوازن في العلاقات بين الجنسين وفي إنتاجيتهما أيضا.[39] في مواجهة هذا الوضع غير المواتي للسوق الموريتانية، كان على النساء المستعبدات سابقاً أن يأخذن زمام الأمور بأيديهن. لذا انخرطن بشكل مباشر في أنشطة تجارية صغيرة يطلقن عليها بشكل فردي "انحرك ايدي"، بما يعني "تحريك اليد" بما توفر من مبادرات تجارية بسيطة من قبيل بيع الحلوى والبسكويت لأطفال الجيران أو بسطات لبيع الكسكس وتجارة التجزئة البسيطة للسمك والخضروات أو خياطة وصباغة الثوب النسائي المسمى "الملاحف". تستحضر هذا المصطلح والممارسة بدورهما مفهوم الحركة والتحريك كبركة وكضرورة لتغيير الواقع والتأثير فيه.

ثانيا: بشر أخيرا:

[38] Katherine Wiley. Work, Social Status, and Gender in Post-Slavery Mauritania Bloomington: Indiana University Press, 2018;

[39] انظر: Gisele Simard. *"The Case of Mauritania: Women's Productive Activities in Urban Areas - A Process of Empowerment."* (In) Parvin Ghorayshi and Claire Belanger (eds.), Women, Work, and Gender Relations in Developing Countries: A Global Perspective, Greenwwod Press, Westport, 1996

العبودية، باعتبارها أقصى أنواع الخضوع والتبعية، هي وحشية وغير إنسانية بطبيعتها. لكن وحشية الرق ولا إنسانيته تكون أكثر بروزا للعيان لو نظرنا إليها من زاوية الاغتراب النفسي والاجتماعي الذي تفرضه على ضحاياها من خلال حرمانهم من كينونتهم الإنسانية، الفردية والاجتماعية. يصبح واقع الاغتراب هذا أكثر وضوحاً عند النظر إليه من منظور المعايير / العلاقات العاطفية البديهية المتعلقة بمشاعر الحب والأمومة والأخوة على سبيل المثال لا الحصر. إن عدم قدرة هؤلاء النساء الأربعة على التحكم في أجسادهن وحياتهن الجنسية وعملهن الإنجابي هو بالضبط ما يعرف الطابع الوحشي واللاإنساني للعبودية. بالتعبير الدوركايمي، تعرف العواطف على أنها صيغ خارجية تم فرضها علينا ككائنات اجتماعية من الوسط الخارجي. بهذا المعنى، تصبح الأفكار التي نعتبرها مسلمات، ومن ضمنها عواطفنا، أمر تم فرضه علينا بشكل أو بآخر من البيئة الاجتماعية المحيطة بنا.[40] في هذا الصدد، لن يمكن فهم المعايير / العلاقات العاطفية المتعلقة بالعبودية وتجربة الاستعباد إلا في أبعادها العلائقية. يلخص أورلاندو باترسون بإختصار الاختلال العظيم في ديناميكيات / علاقات السلطة بين المستعبَدين والمستعبِدين بأنه "علاقة هيمنة". تحدد هذه المعادلة سيناريو واضح المعالم بموجبه يمتلك / يمارس المستعبِدون السيطرة الكاملة، ويحتكرون جميع السلطات، بالمقابل يُجرد المستعبَدون من أي سلطة. في الحالات المدروسة هنا، يتجلى العجز الكامن للمستعبَدين في ردود أفعال هابي وأم الخير عندما اتصل بهن في البداية أفراد من أسرهن وناشطين حقوقيين لمساعدتهن في التخلص من ربقة الرق. لكن بالنسبة لهن كانت علاقات الهيمنة عميقة وجوهرية لدرجة أنه لم يكن باستطاعتهن استيعاب وجود نظام بديل لعلاقات الهيمنة هذه، أي أنه في نظرهن لا يوجد نظام اجتماعي / عاطفي بديل. تؤكد ممارسة العنف الجسدي والنفسي بشكل روتيني، إلى جانب الانتهاك المتواصل للكرامة الإنسانية في المجالين الخاص والعام، أن محنة هاتين الضحيتين ناتج عن قوة الهيمنة القسرية وليس نتيجة لخضوع أو اختيار طوعي. أطلق أورلاندو باترسون على هذه الحالة اسم "الموت الاجتماعي". وهو يعرّف حالة المستعبَد بأنها حالة من "الاغتراب الطبيعي"، وهو ما يعني أن الأشخاص المستعبَدين ***"يفقدون فعليًا ماضيهم ومستقبلهم الثقافي والاجتماعي والشخصي، ولا يمكن تصور وضعهم كعبيد خارج علاقتهم بمالك العبيد. وسيبقى الوضع على هذا الحال طالما هم عبيد، سواء استمرت استعبادهم لبضعة أسابيع أو مدى الحياة***."[41] يستخدم تقرير نجدة العبيد يعود لسنة 2002 نفس مصطلح "الإغتراب" الذي قدم باترسون وفي نفس إطار علاقة الهيمنة التي تربط المستعبَدين بمستعبِديهم حيث يقول التقرير "بالنسبة لجميع الذين تمت مقابلتهم في هذه الدراسة المنهجية، "يشكل هذا النمط من الاستغلال والاغتراب [. . .] واقعا يوميا، مألوفا، ليس به أي شيء غريب أو فاضح" (SOS-slaves 2004: 3). الضحايا الذين اشتكوا، حسب تقارير SOS-slaves، "لا يدينون مبدأ الهيمنة عليهم، بل يشتكون فقط من الأضرار أو الجراح الناجمة عن هذا الوضع"[42]

فقط بعد التعرض لبركة الحركة، بدأت الضحايا المستعبدات الأكثر ترددًا في إعادة النظر في إمكانية وجود نظام اجتماعي بديل. في تقييمهن لتجاربهن في الهجرة وكيف غير الأمر حياتهن، كان بإمكانهن، كل من زاوية رؤيتها وتجربتها المريرة مع الاستعباد وامتهان الكرامة، الجزم برؤية الفارق بين نظام وعلاقات الخضوع القديمة وما آلت، أو يمكن أن تكون عليه، العلاقات أو النظم العلائقية خارج تجربة الرق. بنبرات وصيغ مختلفة، عبرت جميع الضحايا المستجوبات عن حالتهن الجديدة باستخدام تعبيرات من قبيل "عدت أرگاج" أي "قد أصبحت بشرا / إنسانا". إن أكثر هؤلاء الضحايا تعبيراً عن

[40] Emil Durkheim. *The Rules of Sociological Method*, 1966, cited in: Sara Ahmed. *The Cultural Politics of Emotion*. 2004, p. 09.

[41] Kevin Bales. *Understanding Global Slavery*: A Reader. 2005, p. 55.

[42] Alice Bullard, « From Colonization to Globalization », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 179-180 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 16 juin 2020, p. 753.

حالة كينونتها التحولية الجديدة هي هابي. توصلت هابي لهذا الاكتشاف القطعي في مقابلة سريعة أجريتها معها صيف 2012 في نواكشوط عندما كانت تتظاهر أمام مقر "قصر العدل" في انتظار محاكمة من تعتبره محررها، بيرام ولد الداه ولد اعبيد، الذي كان مسجونا وقتها بتهمة حرق كتب الفقه المالكي في أبريل 2012. عندما سألتها بسخرية كيف تساندين بيرام الآن وقد كنت تنكرين أنك عبدة أصلا بل وهددت بمقاضاة شقيقك بلال لمحاولته أخذك وطفليك ممن كانوا يستعبدونك؟

الكاتب: لكن في الفيلم، كنت شخصًا مختلفًا. أنكرت أن تكون عبدةً أصلا. ما الذي تغير؟

هابي: لقد تغير الكثير بداخلي. أصبحت لدي حواس الآن. في ذلك الوقت، كنت خائفة من السلطات، كما أخبرتك. كان أسيادي يمنحون أفراد الدرك كباشا لتهديدي إذا حاولت الهرب. اليوم، أعطاني بيرام إحساسًا بالقيمة، وأصبحت مدافعًة عن حقوقي. لقد كنت أكذب بشأن وضعي السابق. الآن، أنا واعية وغاضبة من الفظائع التي مورست علي. لقد عوملت كأقل من شخص. لقد عومل والداي بنفس الطريقة، وكذلك أجدادهم[43].

في التناقض بين الخطابين/ "الأداءين" المتناقضين للضحية هابي (أداء الانكار في "مسرح السلطة" مقابل أداء التأكيد خارجه)، يقدم جيمس سي سكوت في كتابه *"المقاومة بالحيلة كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم"*، استقراء نظريا مفيدا لهذه الحالة وذالك من خلال "مفهوم "الخطاب المستتر" Hidden Transcript، بصفته حيلة أدائية يتبعها الخاضعون في حضور المسيطر. لذالك في المسرح العام للسلطة سيكون أداء هابي نافيا للحقيقة، بالتالي مؤكدا لأطروحة السلطة، كون "العبودية ماهي خالك" أي أن العبودية غير موجودة. وحين تنزل عن مسرح السلطة، سيكون بإمكان هابي تغيير النص / الأداء لإنتفاء عامل الخوف ولو بصفة نسبية. لهذا السبب لن يكون بالمقدور فهم وجهة نظر هابي الحقيقية، ان لم يتم التعامل مع حالتها / أدائها خارج كواليس وإكراهات السلطة وعلاقات السيطرة.[44] إن القوة التحويلية للحرية واضحة جدا في إفادات وتعبيرات هابي العفوية. إن إحساسها بأنها أصبحت أخيراً "أرگاج" أي بشر، يتردد صداه في شهادات وتجارب بقية الضحايا الثلاث حيث تعبر كل منهن عن كينونتها الحرة الجديدة بطرقتها الخاصة وتجسدها من خلال تفاصيل وأفعال عادية ومتجاوزة بالنسبة لمن لم يعش يوما تجربة الاخضاع وسلب الحرية. إذا عرفنا الحرية بأنها حالة ذهنية وجسدية تسمح للفرد بالتصرف وفقًا لرغباته الخاصة، سواء فيما يشعر به أو بالطريقة التي ينظر إليه بها الآخرون، سيكون التفعيل العملي لهذا التعريف هو مجموع ما تقوم وتشعر به هؤلاء الضحايا الأربعة من أفعال ومشاعر "عادية" سواء كأفراد أو كعائلات بعد تحررهن. على سبيل المثال لا الحصر، تمثل المقارنة التي قدمتها أم الخير وابنتها سلكها لحياتهما ما قبل وما بعد الحرية بساطة وعمق هذا التحول. يكمن مفهوم الحرية عند أم الخير مثلا في القدرة على ***"الاستلقاء في الوقت الذي تريده وتحضير الشاي في الوقت الذي تريده"***.[45] في سياق الممارسات الاستعبادية في مجتمع البيظان، يكتسي اعداد الشاي وشربه رمزية خاصة وذالك بسبب الحمولة الاجتماعية لطقس الشاي وعلاقته بقيم الرفاهية والكرم والشرف لدى الرجال فضلاً عن ارتباطه بالمواعدة والإغواء والأنوثة لدى النساء. في نفس الإطار التحولي، أصبحت "العناية الذاتية"، بمفهومها الأنثوي، جانبًا مهما ومرآة عاكسة للحرية بالنسبة لأم الخير وبقية الضحايا المحررات. تقارن أم الخير وضعية استعبادها السابقة حين كانت منزوعة الأنوثة حيث كان أسيادها يعتبرونها عبداً ذكرا وذالك بتكليفها بكل المهام التي

---

[43] مقابلة مع هابي يونيو 2012: العبدة حابي منت رباح في محاكمة بيرام https://www.youtube.com/watch?v=3y_uPlOB7u0&t=27s

[44] جيمس. سي. سكوت. "المقاومة بالحيلة كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم"، دار الساقي، 1995 ص. 17.

[45] مقابلة مع أم الخير في منزلها في نواكشوط يوليو / تموز 2021

يقوم به المستعبَدون الذكور. تتفاخر أم الخير أنها إضافة لإكتسابها لحريتها، فقد اكتسبت أيضا أنوثتها، حيث أصبحت ترتدي "النيلة" وتضع الحنة وتضفر شعرها وتقيم الشاي لنفسها في الوقت الذي تريد. عمليا كان وضع الحناء وضفر الشعر من الممارسات الاجتماعية المحرمة على العبيد وهذا ما أكسب هذه الممارسات رمزية خاصة في تجربة الحرية التي تعيشها هؤلاء الضحايا الأربعة.[46] يتوافق مفهوم أم الخير لحريتها وكرامتها المكتسبتين، مع مفهوم ابنتها سلكها، تطابق وجهتي نظرهما حول الموضوع عائد على الأرجح لمحنتهما المشتركة والمعاناة التي عانتاها مع عنف وقسوة مستعبِديها. بتأتأتها وبصوتها الخافت، تعرف سلكها حريتها المكتسبة بتعريف بسيط وعميق معا مماثل لتعريف والدتها أم الخير؛ ***"الحرية هي أن تستيقظ وقتما تشاء دون أوامر أو إملاءات من قبيل "انهض وافعل"***.[47] جانب آخر معبر عن القدرة التحويلة للحرية يكمن في تعريف وممارسة هؤلاء الضحايا لمفهوم "الخصوصية". قبل تحررهن كان هذا المفهوم غريبا على هؤلاء الضحايا نظريا وتطبيقيا. خلال اجراء المقابلات مثلا لاحظت وجود مقاربتين عند الضحايا اثناء حديثهن عن ماضيهن الاستعبادي وخصوصا عند نقاش مواضيع حساسة من قبيل ممارسات الاغتصاب والاعتداءات الجنسية والتفاصيل المتعلقة بأبوة أبنائهن. تمثل أم الخير النموذج الأول. فعلى الرغم من النبرة الاحتفالية في رواياتها عن رحلة تحررها، من الواضح جدا أنها لا تزال متأثرة بشدة بصدمة ما بعد الاستعباد. حين تتحدث أم الخير عن الموضوع فإنها تروي القصص بتفاصيل دقيقة تم استدعائها من ذاكرة حادة مازالت أحداثها ماثلة أمام عينيها الدفينتين. لا تجد أم الخير حرجا في الحديث عن أي تفصيل من تفاصيل قصة استعبادها وابنتها سلكها، بما في ذالك تفاصيل اغتصابها الأول في حظيرة حيوانات عندما كانت مستعبَدة من طرف أسرة أهل بولمساك في بادية يغرف، أو تفاصيل اغتصاب ابنتها الكبرى سلكها من طرف فياه ولد المعيوف بعد انتقال ملكيتها واسرتها إليه. كانت هذه الشهادة الأكثر شحونة وتأثيرا عاطفيا في شهادة كل الضحايا. أصابت صراحة أم الخير، ومباشرتها في سرد الاعتداءات الجنسية التي تعرضت لها وابنتها، أحد مرافقي من منظمة SOS Esclaves، بالحرج الشديد لدرجة أنه طلب منها تجاوز هذه التفاصيل قبل أن أتدخل أنا طالبا منها المواصلة. أخيرا، إن العجز الذي عاشته أم الخير، ليس فقط في حماية نفسها من الانتهاكات الجسدية والمعنوية، ولكن أيضًا عجزها عن حماية أطفالها من الاغتصاب وسوء المعاملة، يفسر المرارة الدائمة والصدمة المستمرة التي مازلت أم الخير تعانيها بوضوح. يوضح شعور أم الخير بجلاء، شرور العبودية والمعاناة المزدوجة التي تعانيها النساء المستعبدات في عجزهن عن حماية أنفسهن وأفراد أسرهن. إن الدور المزدوج الذي لعبته أم الخير أثناء استعبادها ووصفها لنفسها أنها كانت تعامل بصفتها عبدا ذكرا رغم كونها أنثى، يسلط الضوء بشكل أكبر على بعد جندري آخر في الثقافة الاستعبادية عند البيظان حين تتعرض العبدات لانتهاكات وأعمال ذات بعد "جنسي" sexualized، كالاغتصاب والحمل والتسري ورعاية الأطفال، والأعمال المنزلية من جهة، بالإضافة إلى القيام بأعمال ذات بعد "غير جنسي" desexualized، من قبيل الرعي والزراعة والحصد وحمل الأثقال من جهة أخرى.[48]

---

[46] حول فكرة "العناية الذاتية" بالنسبة للنساء المستعبدات أنظر: Willie Morrow, *400 years without a comb, the untold story* (California: Library of Congress,1999), p, 41.

[47] CNN's Mauritania: Slavery's last stronghold.

[48] حول الفصل بين الأدوار المجندرة للعبيد أنظر: Françoise Vergès, L'homme prédateur. Ce que nous enseigne l'esclavage sur notre temps, coll bibliothèques idées (Paris : Albin Michel, 2011), p. 28.

ثالثا : عواطف على الأقل :

في ثقافة تحتقر العبيد وتزدري العواطف، قد تبدو عبارة "عواطف العبيد" عبارة سخيفة خالية من المعنى. بشكل عام، تعتبر ثقافة البيظان التعبير عن المشاعر علامة ضعف لتعارضها مع قيم الرجولة والفروسية مثلا بالتالي سيكون إظهار مشاعر من قبيل الخوف والضعف والشغف والسعادة أمر غير محبذ وأحيانا معيب. إن إظهار العواطف يتعارض مع الرجولة، إذ يربي البيظان الأطفال من الذكور على المقولة الرادعة: "الرجاله ما ينخلع"، أي الرجال لا يخافون، و"الرجاله ما يبكو"، أي الرجال لا يبكون. بالنسبة لثقافة البيظان، يعتبر البكاء صفة أنثوية مخجلة تنم عن الضعف والهشاشة وانعدام الحيلة بالتالي الدونية. لذا، ان حدثت وبكى الرجل لقوة قاهرة، عليه أن يداري الأمر ويخفي هذا العار. لهذا السبب، سيكون الاعتبار الوحيد الذي تولي ثقافة البيظان للمشاعر هو دفنها، أي أن المشاعر موجودة فقط من خلال شواهد قبرها.[49] حتى التعبير عن المشاعر الأكثر فطرية مثل حب الوالدين لصغارهما يعتبر أمرا معيبا بالنسبة للبيظان كونه يخل بقيم الحياء والحشمة "السحوة"، والمروءة "لمروة"، سواء عند الذكر أو الأنثى.[50] إضافة لهذه النظرة، يعزز التقسيم التقعيدي لموسيقى البيظان المسماة "أزوان" هذا الموقف السلبي من المشاعر حيث تنقسم مقامات او "اظهور" "ازوان" لثلاث مقامات هي "لكحال"، مقام أسود مستوحى من الموسيقى الإفريقية، ومقام "لبياظ"، مقام أبيض مستوحى من الموسيقى العربية، ومقام "لكنيدية" وهو مقام مختلط. يعتبر مقام "لبياظ" مقاما محفزا لمشاعر الحنين والنوستالجيا والعاطفة الجياشة وبالتالي يعتبر مقاما غير محبب عند الأرستقراطية المحاربة المسماة "حسان" وذالك بسبب عاطفيته.[51] أخذا بعين الاعتبار التراتبية الهرمية في مجتمع البيظان، سيتبع ترتيب المشاعر نفس ترتيب الطبقات المكونة لمجتمع البيظان والتي يقع العبيد في أسفل سافلها، بالتالي ينتج عن هذه التراتبية فصل ترتابي في القيم الاجتماعية الخاصة "بالنبلاء" مقابل القيم الاجتماعية الخاصة "بالعبيد والتابعين". من الناحية السوسيولوجية، تتضمن القيم الاجتماعية التي نتحدث عنها هنا، المعنى الواسع لكل "ما هو جيد أو لائق أو مرغوب فيه عند البشر".[52] بالتالي سيمنح هذا الفصل التراتبي للقيم كل طبقة اجتماعية قيمها المفضلة و/أو المناسبة "الملائمة" لأصلها "الحقيقي" أو المفترض. على سبيل المثال، ما هو مقبول اجتماعيًا، أو مشرف أخلاقيًا، أو جميل استيطيقيا بالنسبة لشخص "نبيل"، سيكون عكس ذلك تماما بالنسبة "للعبد" أو "التابع". يتم تثبيت هذه النظرة سلوكيا بإعتقاد سلوكي جوهراني عند البيظان تلخصه المقولة "العرق / الدم دساس". هذا المثل هو نسخة عربية من المثل الانجليزي Blood will out، أي أن الدم يفضح صاحبه دائما.[53] في نظام اجتماعي طبقي من هذا القبيل، تلعب العواطف دوراً مهمًا أولا في تشكيل المعايير أو السياسات العاطفية. ثانياً، تحديد العلاقات العاطفية المعيارية بين الطبقات الحاكمة والمحكومة. بعبارة أخرى، ترسيم الحدود "الطبيعية" بين الإستعباديين والمستعبَدين. رغم ذلك، تطرح الكتابة عن السياسات العاطفية للعبودية في موريتانيا تحديات إضافية. أولاً، صعوبة العثور على مصادر أولية حول هذا

---

[49] حول دلالات "السحوة" والسيطرة على المشاعر عند البيظان راجع: Catherine Taine-Cheikh. *Du contrôle des émotions dans la société maure. Sémantique lexicale et morphosyntaxe*. N. Tersis, P. Boyeldieu Le langage de l'émotion : variations linguistiques et culturelles, 469, Peeters, pp.285-299, 2017 ; Aline Tauzin. *Figures du féminin dans la Société maure (Mauritanie)* Paris, Karthala, 2001,

[50] حول السحوة والعار والشرف راجع: Villasante Mariella, 2016, Le sens de la honte (sahwa) et de l'honneur (ashraf) au cœur des hiérarchies statutaires de la société bidân de Mauritanie, Site academia.edu. http://tinyurl.com/593mf2nx

[51] حول الموسيقى ودورها الاجتماعي راجع: Michel Guignard. *Musique, honneur et plaisir au Sahara. Étude psychosociologique et musicologique de la société maure*. Paris Geuthner, 1975

[52] David Graeber. *Toward an Anthropological Theory of Value*. Palgrave. 2001, p. 01.

[53] حول تأويل انثروبولوجي لهذا المنظور راجع: Carsten, J. (2013). Special Issue: Blood Will Out: Essays on Liquid Transfers and Flows. (S1 ed.) Journal of the Royal Anthropological Institute: Journal of the Royal Anthropological Institute.

الموضوع "التافه" بسبب نقص وتجاهل المواد والمصادر التي توثق مشاعر العبيد وتواريخهم الشخصية، وعواطفهم، وثقافتهم، وذاكرتهم الجمعية مثل السير والموسيقى والأغاني والرقصات والشعر، والتهويدات. هذا على عكس الفكرة السائدة حول غياب المصادر وعدم قدرة المستعبَدين على تدوين أو سرد قصص حياتهم.[54] ثانياً، ثانوية هذا الموضوع في أجندات الباحثين والمؤسسات البحثية التي عادة ما تختزل دراسات العبودية في أبعادها التاريخية والاجتماعية والاقتصادية. ثالثا، هو الغياب المنهجي لأصوات العبيد في الكتابات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية الخاصة بالعبودية في موريتانيا والمنطقة سواء تعلق الأمر بالباحثين الموريتانيين أو الأجانب نظرا للتفضيلات المنهجية و/أو الموضوعاتية لأصحابها مع استثناءات قليلة.[55] يتجاهل هذا الموقف من العواطف حقيقة حاسمة حول التواريخ العاطفية للعبيد والدور المهم الذي تلعبه العواطف في بناء/تفكيك علاقات القوة والطريقة التي تعمل بها السلطة في العلاقات / السياسات العاطفية.[56] رغم ذلك، توفر السجلات الإثنوغرافية الشفهية للبيظان بعض المصادر، ولو كانت شحيحة وغير مدروسة، لفهم المشاعر والمعايير العاطفية المتعلقة بالعبودية. في البداية، تنحصر هذه المعايير العاطفية ضمن ثنائيات علائقية من قبيل التفوق/الدونية، الظالم/المظلوم، المهيمن/ المهيمن عليه، ضمن سياسات عاطفية معيارية أخرى ضمن ثنائية المستعبِد والمستعبَد. تحضر المعايير العاطفية للأسياد، على وجه الخصوص أكثر من غيرها في السجلات الأثنوغرافية للبيظان المتمثلة في تقاليدهم الشفاهية وخصوصا في السجل الشعري المعروف ب "لغنه" والحكايات الشعبية "لمراد". تعكس هذه الحقيقة نفس الوضع في الثقافة الاستعبادية العربية في العصور الوسطى. بالمقابل، لا تظهر عواطف العبيد إلا بطريقة استرجاعية، باعتبارها النقيض الانعكاسي لأسيادهم. هذا التعارض الثنائي في القيم الاجتماعية والأخلاقية موجود أيضاً بنفس الطريقة بين أولاد علي، وهي مجموعة قبلية عربية في غرب مصر كما درستهم ليلى أبو لغود.[57] ومن المفارقة أيضا بالنسبة للبيظان، أن جيرانهم الفلان أو "آخرهم الثاني"، لديهم نفس الفصل القيمي الهرمي. حيث يسمى الفلان المفهوم المقابل للنبل عند البيظان ب" نديمو" (النبل). ويعتبر قيمة معيارية محددة في هوية الفولبي. ويرتبط مفهوم النبل عندهم بسلوك اجتماعي مماثل مثل ال"سمتيندى" و ال"ياگى" (ضبط النفس أو التحفظ).[58] مثل البيظان، يستخدم الفولبي مفهوم "النبل" كقيمة اجتماعية اقصائية في اتجاهين، أولاً، لاستبعاد المجموعات الاجتماعية "الأدنى" من الداخل، وثانياً، لاستبعاد المجموعات العرقية الأخرى التي ليست من الفولبي من الخارج. حسب هذا الإقصاء / الفصل القمي، يمكن أن يكون للمستعبِد والمستعبَد نفس الشعور ولكن القيمة الضمنية والأدائية لشعورهما لا يمكن أن تكون هي نفسها أبداً. فالمشاعر الإيجابية عند والمستعبَد كالفرح والبهجة تحسب سلبية (غير مشروعة)، بينما مشاعر المستعبِد كالغضب والقسوة تكون إيجابية (مشروعة). ينطبق المنطق نفسه على حياتهما الجنسية. تعتبر الحياة الجنسية للمستعبَدين خطرة ومنفلتة وغير أخلاقية وبالتالي غير شرعية، في حين يتم النظر للحياة الجنسية للمستعبِدين ونزواتهم باعتبارها عكس ذالك؛

---

[54] تمثل التقاليد الموسيقية الخاصة بالعبيد / الحراطين مثل بنجه (موسيقى دنيوية) والمدح (موسيقى روحية / دينية) إضافة لمصادر شفاهية وفنية أخرى يمارسها الحراطين وبقيت حتى الان غير مدروسة، تبقى مراجع ثرية لدراسة تاريخ وثقافة الحراطين والرق في موريتانيا والمنطقة. هذان التقليدان موضع موضوع مشروع بحث أعمل عليه حاليا.

[55] حول موريتانيا والصحراء الغربية راجع على سبيل المثال سيرة فاطمة بركه: Ann E. McDougall "A Sense of Self: The Life of Fatma Barka." *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne Des Études Africaines*, 32(2) (1998): 285–315. حول مالي راجع: Marie Rodet. "Listening to the History of Those Who Don't Forget." *History in Africa*, 40 (2013): 27-29. https://doi.org/10.2307/486151. وبشكل أعم في إفريقيا راجع: Alice Bellagamba, Sandra Greene, and Martin Klein (eds.). *African Voices on Slavery and the Slave Trade* (Cambridge, 2013). doi:10.1017/CBO9781139022552

[56] Erin Dwyer. *Mastering Emotions: The Emotional Politics of Slavery*. Doctoral dissertation, Harvard University, 2012, p. 07.

[57] Abu-Lughod, Lila (1986), Veiled Sentiments, Honor and Poetry in a Bedouin Society, Berkeley: University of California Press

[58] راجع دارسة فانديك: De Bruijn, M. & H. Van Dijk. Arid Ways. Cultural Understandings of Insecurity in Fulbe Society, Central Mali. Amsterdam: Thela Publishers, 1995, p. 401

أخلاقية، مضبوطة بالتالي مشروعة. يكمن الأساس المنطقي لهذه الصياغة في الاعتبار الجوهراني بأن المستعبِدين متفوقون في التفكير، ومتفوقون في العاطفة. نتيجة لهذا المنطق المتناقض، سيكون بإمكان المستعبِدين التحكم في عواطفهم لأنهم أولاً، لديهم عواطف. ثانيا، لأنه يمكنهم ذلك. ثالثًا، لإن عواطفهم مهمة وتحدث الفارق اجتماعيًا وأدائيًا. بالمقابل، يتوقع من المستعبَدين أن يفعلوا العكس لأنه ليس لديهم عواطف. وإن كانت لديهم، فلا تهم في شيئ. وإن عبروا عن أي عواطف إيجابية أو سلبية سيتحملون العواقب.[59] إحدى مساهمات هذه الدراسة هي المجادلة بخلاف ذالك والحالات الأربع التي تمت دراستها هنا أقرب دليل لكون هؤلاء الضحايا كن يشعرن أثناء محنة استعبادهن كما أنهن يعشن ويعدن اكتشاف مشاعر وأعراف عاطفية في حياتهن الحرة الجديدة لأول مرة. تمثلت المشاعر التي شكلت أولوية عند هؤلاء الضحايا ا هؤلاء الضحايا أولا في الشعور البديهي بكونهن بشرا وذالك عبر إعادة اكتشاف القدرات أو الإمكانات البشرية الكامنة التي سلبت منهن ومن عائلاتهن وأسلافهن لقرون. ثانياً، عبر الشعور بالانتماء وتنشئة عائلة عضوية حرة من اختيارهن وتكوينهن. ثالثًا، عبر شعور / موقف الحرية أو الاختيار في مسامحة أو نسيان أو كراهية من استعبدوهن وانتهكوا كرامتهن.

رابعا: الزواج وتكوين أسرة:

ضمن الأنماط العاطفية المرتبطة بالعائلة، تختبر هؤلاء الضحايا لأول مرة في رحلة تحررهن الجديدة العاطفة الزوجية ومشاعر الأمومة والأخوة ومشاعر وقيم الجيرة. تختلف هذه المعايير العاطفية بشكل طبيعي عن تلك التي واجهوها واختبروها أثناء محنة استعبادهن، لأنهن عندما كان مستعبدات كانت العاطفة الزوجية مفهوما غريبا على الحالات الأربع. في الثقافة الاستعبادية للبيظان، غالبًا ما يتم تزويج المستعبدات من رجال من اختيار مستعبِديهن، سواء كان الأزواج عبيداً أو حراطين، وذالك لإبقاء السيطرة على المستعبدات كرأس مال أو من أجل المتعة الجنسية للمستعبِدين. صعب هذا الأمر على النساء المستعبدات تأمين حريتهن سواء كان ذالك عن طريق الهرب أو شراء حريتهن أو العتق الطوعي من طرف المستعبِدين. تؤكد الحالات الأربع ديمومة هذا التقليد في الثقافة الاستعبادية للبيظان، مع سمة ثابتة هي الحرص على استغلال العمل الجسدي والإنجابي للنساء المستعبدات أقصى ما يمكن. تدعم دراسة آن ماكدوغال حول العبودية في الصحراء الكبرى هذه الملاحظة. وتؤكد ماكدوغال: «نادراً ما تم تحرير العبدات لأن خصوبتهن كانت دائما ذات قيمة كبيرة: ***"كان أطفالهن يزيدون عدد عبيدك إذا كنت مالكها، وإذا كانت أمتك متزوجة من عبد لشخص آخر، فإن أطفالها يعودون إليك أيضًا.***"[60] كان المستعبِدون البيظان يتحكمون بالعمل الإنجابي للنساء المستعبدات لدرجة أنهم كانوا يقسمون ملكية العبدة الواحدة إلى أرباع وأخماس حسب عدد الورثة لتحقيق أقصى قدر ممكن من الربح.[61] فوق ذالك، لم يكن التزويج الآلية الوحيدة للتحكم في العمل الإنجابي للنساء المستعبدات أو الاستفادة منه. بالمقارنة مع "الحمل القسري" كطريقة لتناسل المستعبَدين في فترة ما قبل الحرب الأهلية في أمريكا، يتبع البيظان طريقة أقل مباشرة يمكن تسميتها طريقة "حمل التغاضي". بموجب هذا المنهج يعطى للمستعبدة إذن خفي بالتوالد وإنجاب ما أمكن من الأطفال خارج إطار الزواج، وغالبًا ما يكون ذلك نتيجة للاغتصاب من قبل الأسياد أنفسهم، أو أفراد عائلاتهم، أو من خلال

[59] في معالجة نادرة هذا الموضوع في السياق العربي راجع: نادر كاظم. تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط. المؤسسة العربية للدارسات والنشر، 2004. بيروت. ص. 161

[60] McDougall E. Ann, 2014, « "To marry one's slave is as easy as eating a meal": The Dynamics of Carnal Relations within Saharan Slavery » p.150

[61] نفس المرجع، ص. 150.

التسافد مع عبيد أو حراطين.[62] ثلاث من الحالات المدروسة تمثل دليلا على هذه الممارسة. من جهة أخرى، تكشف الدراسات المقارنة حول أنماط الزواج والحمل والخصوبة بين "نبلاء" التماشق، طوارق جنوب الصحراء، وثقافتهم الاستعبادية عن طرق وممارسات مماثلة. حيث يشجع المستعبِدون ال "اموهار" مستعبَديهم ال"إيكلان" بشكل ممنهج على إنجاب الأطفال خارج إطار الزواج.[63] في الثقافة الاستعبادية للبيظان، يتم إستثناء / إعفاء العبيد من العديد من الواجبات الدينية ومن ضمنها استثنائهم من حمل الأبناء أسماء آبائهم وهو ما يخلف دعوة صريحة في الإسلام بدعوة الأبناء لآبائهم. يمتد هذا الإعفاء ليشمل حتى الواجبات الدينية الأساسية، كالصلاة، وستر العورة، والشهادة. ولا يستثنى من هذا الممارسة قبائل الزوايا بصفتها المختصة في علوم الدين وممارسة التدين، حيث يخضع مستعبَديهم لنفس قيم الفصل الديني التي يتعرض لها المستعبَدون من الفئات الأخرى، وربما أسوأ. يصور الفنان الراحل عليون ولد عبد الله جانبا من هذا الفصل الديني فيما يتعلق بالحياة الجنسية والخصوصية بين النساء الحرات والمستعبدات في (**الشكل 1**).

(شكل 1) (وندب لمحتاج ذي أهبة نكاح بكر ونظر وجهها وكفيها فقط بعلم وحل لهما حتى نظر الفرج كالملك) مختصر خليل. عمل للفنان الراحل عليون عبد الله. المصدر: https://shorturl.at/kSUZ6

[62] في معالجة مقارنة للطرق الاستعبادية لتناسل العبيد في أمريكا راجع: Davis, David Brion (2014) "Slavery, Sex, and Dehumanization." In Gwyn Campbell and Elizabeth Elbourne's Sex, Power, and Slavery. Athens, OH: Ohio University Press. 43-60.

[63] راجع: Sara Randall and Michael Winter, "The Reluctant Spouse and the Illegitimate Slave: Marriage, Household Formation and Demographic Behaviour amongst Malian Tamesheq from the Niger Delta and the Gourma," in ed. Allan G. Hill (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), p. 182.

لهذا السبب، يعتبر حمل أطفال النساء المستعبدات لأسماء أمهاتهم أمرا شائعا نسبيًا في مجتمعات الحراطين في مختلف مناطق موريتانيا. كمثال على هذه الظاهرة، يُستخدم تعبير مثل "أولاد أم هاني"[64] في جنوب وشرق موريتانيا لوصف الأطفال مجهولي الأبوة أو المشكوك في نسبهم، وغالبًا ما ترتبط التسمية بسلوك أو تنشئة سيئين.[65] تضيف قصة "توحيد خادم ولد بونا"، أو "جارية ولد بونا"، بعدا اثنوغرافيا آخر لهذا الاستبصار. في كل مرة ترزق فيها خادم ولد بونه بطفل خارج إطار الزواج يسألها الناس عن كيفية حصول الأمر. ترد خادم ولد بونه بكل برودة أعصاب "انها إرادة الله هل لديكم مانع؟" ولهذا صارت مضرب مثل في التوحيد الضال أو الأعمى. المفارقة أنها مملوكة لأحد أبرز علماء الزوايا والقصة تسخر من جهل "الخادم" وليس إهمال أو تغاضي ولد بونا عن سلوك جاريته.[66] عمليا، تعتبر سياسة "حمل التغاضي" المتبعة عند البيظان أقل تكلفة ماديا وأخلاقيا لكونها تتبع منهج "دعها تحمل، دعها تمر"، laissez-faire، مقارنة بممارسات تسافد العبيد "غير الأخلاقية" والمحرمة دينيا مثل طريقة "الحمل القسري".[67] في ضوء تجارب استعبادهن السابقة، أصبح بإمكان هؤلاء النساء الأربعة الآن العثور على معنى حياتهن الحرة الجديدة حيث تمكن لأول مرة من تجربة عواطف ومشاعر جديدة ترتبط بعلاقاتهن الشخصية الحميمية، والزوجية وبشكل أوسع علاقاتهن وروابطهن الاجتماعية. فيما يتعلق بالعلاقات الزوجية والحميمة مثلا، أصبح بإمكانهن الآن تأكيد ملكيتهم لعملهن الجسدي والعاطفي، فضلاً عن السيطرة على أجسادهن وسوائلهن العضوية. وبتمتعهن بحقوقهن الطبيعية، التي كانت في السابق تعتبر امتيازاً أثناء فترة استعبادهن، خضعت هؤلاء الضحايا لإعادة تقييم لحقوقهن ومسؤولياتهن كأمهات. لذا لم يعد يُنظر إلى أرحامهن كمصانع للاقتصاد الاجتماعي لمستعبديهن.[68] حيث لم تعدن مجرد "جواري" محظيات أو "أم ولد" للمستعبد، تتنافس مع الزوجات الحرات لحصول على مكرمة الإعتراف بأبنائهن بعد وفاة السيد سواء كشرط للحصول على الحرية أو الاعتراف بأطفالهن من قبل الورثة الشرعيين. لم تعد أيضا أثدائهن وكذا تربية ورعاية أبناء الأسياد أعمال سخرة تؤديهن غصبا دون جزاء ولا منة مما يسمح لهن بتحويل السيولة الجسدية والعاطفية نحو أطفالهن. في هذا الوضع الجديد، يمكن لهؤلاء الأمهات، لأول مرة، تجربة ما تشير إليه أنجيلا ديفيس بـ "التمجيد الأيديولوجي للأمومة". على الرغم من مشاعية وعالمية هذه الأيديولوجيا، تجادل ديفيس، ظلت العبدات دائما مستبعدات بشكل منهجي من هذه النظرة.[69]

ألقت فترات استعباد الضحايا الأربعة بظلالها الوارفة على علاقاتهن وزيجاتهن بعد تحررهن. سرديا يمكن بسهولة ملاحظة هذا التأثير من خلال استخدام الضحايا الأربع لعبارات عاطفية من قبيل "اختياري"، "راجلي" أو "مول خيمتي" أي زوجي أو صاحب خيمتي أو بيتي. وقبل حركتهن / انتقالهن للمدينة لم تكن تملكن لا خيمة ولا بيتا أحرى أن يتملكا من يمكن أن ينسب إليه هذا الإمتياز في بعده الرمزي قبل المادي. إضافة لهذه التعبيرات التملكية الجديدة، أصبحت الضحايا تستخدمن، ولو بإستحياء، لغة رومانسية من قبيل "لمجي"، أي المواعدة. في الحقل الدلالي لتجربة الإستعباد تصبح كلمات

---

64 استخدم الروائي محمد ولد تتا هذا الإسم في روايته الساخرة التي تحمل نفس العنوان: محمد ولد تتا، أولاد أم هاني، (نواكشوط: المحرر، 2006).

65 يقدم محمد الناجي ملاحظة مماثلة حول أنماط تسمية/ملكية العبيد في المغرب. انظر: الناجي، محمد، جند وخدم وسراري الرق في تاريخ المغرب، ترجمة محمد الغاريب، منشوارت فاليا (بني ملال :المغرب، 2018)، ص. 100.

66 المختار ولد بونا الجكني عالم موريتاني ذائع الصيت (1604-1810).

67 الآية 33 من سورة النور، تحذر من البغاء القسري للإماء (وَلا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً لِتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَنْ يُكْرِهْهُنَّ فَإِنَّ اللَّهَ مِنْ بَعْدِ إِكْرَاهِهِنَّ غَفُورٌ رَحِيمٌ). القرآن الكريم.

68 حول استغلال العمل الإنجابي للنساء المستعبدات، راجع: Vergès Françoise. *Ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*, coll bibliothèques idées. (Paris : Albin Michel, 2017), p. 103.

69 Angela Davis. *Women, Race and Class.* (New York. : Random House, 1981), p. 14

"خطوبة" و"زواج" و"اختيار"، كلمات فاقدة الدلالة كونها تتعارض بالضرورة مع الطبيعة القسرية لزواج، أو على الأصح، تزويج العبيد كون سلطة اتخاذ القرار بخصوص كيف ومتى ومع من تتزج العبدة يعود بالأساس للمستعبِد الذي نادرا ما تتقاطع مصلحته المادية / العاطفية مع مصلحة المستعبَدة. إثنتان من حالات الدراسة الأربع، هابي واشويده متزوجتان من رجال اختارتهما بعد انتقالهما لنواكشوط. رغم انفتاحهن على الحديث عن تجاربهن في مرحلة الاستعباد والتحرر، بقي الحديث عن بعض الجوانب العاطفية في حياتهن أمرا تعتريه بعض الحساسية لم ترد ثلاثة منهن الخوض فيه باستثناء أم الخير. تعود هذه الحساسية في جانب ولو خفيف منها، لكوني رجلا وهن نساء بينما يعود الجزء الأكبر للقيم والحساسيات الثقافية الموجودة في ثقافة البيظان، والتي هي بشكل أو بآخر ثقافتهن أيضا، ثقافتهن أيضا، أعني بالأمر موضوع "السحوة" والحشمة التي تمنع المرأة بشكل خاص من الحديث عن الجوانب الحميمية من حياتها مثل الزواج والمواعدة وغيرها بإعتبارها "متن عين" أي وقاحة.[70] تحضر هذه القيم بشكل أساسي عند الزوايا، إذ تعتبرونها قيما مؤسسة لشيم الزوايا بصفتها قيما مقابلة / مناقضة لقيم قبائل الشوكة المحاربة من بني حسان.[71] ضمن المستنطقات في هذا الموضوع، كانت هابي تشير لزوجها ب"الراجل ال معاي"، أي الرجل الذي معي وهي عبارة تورية تستخدم لرفع الحرج عند الحديث عن الأمور والعاقات الزوجية. استخدام هابي لهذه العبارات جعل من الصعب سؤالها عن جوانب أكثر خصوصية من حياتها الزوجية والعاطفية. نفس الشيء بخصوص موضوع "لمجي" أي المواعدة. حيث شعرت المستنطقات بنوع من الحرج في الحديث عن هذا الموضوع بسبب اختلاف الجنس والعمر إضافة ارتباط هذا الموضوع بالماضي الأليم لبعض الضحايا والذي عانين فيه الاغتصاب وانتهاك الكرامة. على الرغم من كل ذلك، ظلت الضحايا الأربع يستحضرن شعورا بالفخر والإنجاز معا كونهن منحن أبنائهن، وخصوصا بناتهن، إمكانية التمتع بالمواعدة والخطوبة وفي النهاية طلب اليد كتجارب وممارسات عاطفية كن هن قد حرمن منها في السابق. بالنسبة لهن حل شعور الزوجية والعلاقات والعواطف المترتبة أو الناتجة عنه حلت محل التجارب المأساوية للاغتصاب والتسري والتسافد. حتى ولو كان من الصعب حدسيا التمييز بين شعور الأمومة تجاه طفل ولد من علاقة قسرية وآخر ولد من علاقة طوعية، فإن الاعتراف الاجتماعي بالطفل يكون بالتأكيد أسهل في الحالة الأخيرة. يتم قبول الطفل المولود من رابطة ناتجة عن إرادة الحرة بسهولة وانسيابية في رابطة الأسرة والقرابة، على عكس الطفل المولود من علاقة قسرية، والذي يحتاج لاعتراف السيد، وهو خيار ليس ممكنًا دائمًا بسبب تعقيد المحددات الشرعية لذالك. إضافة لشعور وعواطف الزوجية، تلعب عواطف الأخوة أيضا دورا بارزا في المحددات العاطفية التي شكلت أولوية عند المستنطقات في هذه الدراسة. إذ لعبت تضحيات الإخوة دوراً هاماً في تجربة تحرير الضحايا الأخوات الأربعة. الأخ غير الشقيق لعيشانه، الذي لم يكن موجوداً أثناء محنتها منذ البداية، أصبح الآن حاضراً جداً في حياتها كأحد أفراد أسرة التأم شملها أخيرا. بنفس الدرجة يحضر بلال، شقيق هابي، في حياتها وأبنائها ويظهران لبعضهما أخيرا من المشاعر

[70] ظهرت مع الموجة التحررية الثانية في نضال الحراطين دعوات ثورة ثقافية راديكالية تدعو للقطيعة مع القيم الثقافية للبيظان من ضمنها تلك القيم المغلفة بلبوس ديني. تبنى هذه الدعوات على مفهوم ثوري يسمى "الجمبير" أي الأبق، وهي مصدر من كلمة "جامبور" وهي كلمة من أصل وولفي يستخدمها بعض الثوريين الحراطين لتثوير النفسية الحرطانية وتحريرها حتى من العنف الرمزي للأسياد البيظان.

[71] حول التعارض القيمي بين طقوس الزواج عند الزوايا وحسان راجع: Corinne Fortier. (2001). Le rituel de marriage dans la société maure: mise en scène des rapports sociaux de sexe." Awal 23: 51-73

.

والأخوة ما لم يكن ظاهرا أو موجودا في علاقتهما المتشنجة عندما كانت هابي مازالت تظن نفسها حرة مثل سيدتها في الفيلم.

أخيرا تعتبر "تشفارت" وهي عبارة صنهاجية بربرية مازالت تستخدم اليوم من طرف البيظان للدلالة على الجيرة، وهي قيمة اجتماعية ذات مغزى كبير في ثقافة البيظان. إذ ترتبط بالهوية الاجتماعية وعضوية الجماعة. بالنسبة للضحايا الأربع، أصبحت الجيرة أو "التشفارت" أيضا قيمة اجتماعية وعلائقية تجربنها لأول مرة في حياتهن الحرة الجديدة. ترتبط هذه القيمة الجديدة بواقعهن الجديد المتمثل في وجود أسرة ومنزل مستقلين، مما يدل على القيمة Valueوالفاعلية Agency الاجتماعيتين المكتسبتين حديثا. حيث أنه أثناء فترة استعبادهن لم يكن بالمقدور الحديث عن جيرة أو حوزة لأمثالهن، كونهن تابعات وملغيات الوجود والفاعلية لكن الجيرة الآن تلعب دوراً محورياً في تشكيل التفاعلات الاجتماعية والثقافية لهن. طبعا تكتسي الجيرة قيمتها الثقافية والدينة من الإسلام من خلال الحث على حسن الجوار والإحسان الى الجار. كما تعكس أيضا قيما اجتماعية وثقافية خاصة عند ارستقراطيات البيظان تتعلق بالحماية والولاء سواء تعلق الأمر بالمحاربين من بني حسن أو بالزوايا.[72] عكس أغنية أو "شور الخادم" بشكل ساخر ومقارن هذه القيمة عند البيظان وتضيف استقراءا اثنوغرافيا للشرخ القيمي في مسألة الجيرة وقيمتها الاجتماعية. يقول مقطع من الأغنية:[73]

خادم حمرا لأديبسات	*عبدة حمراء ل"أديبوسات"*
جايبها واحد من لادم	*متزوجة من أحد من "لادم"*
تم امشيفر خيمت قضاة	*كان جارا لأسرة من القضاة*
عاد أمشيفر خيمت خادم	*أصبح جارا لأسرة عبدة*

بلغة ساخرة، تروي هذه الأغنية قصة رجل من لادم (قبيلة محاربة) كان "امشيفر" أي مجاورا أو متزجا من أسرة قضاة (زوايا) ولغبائه أو سوء طالعه أبدل تلك الزيجة أو الجيرة بزيجة أو جيرة مستعبدة لإديبوسات (قبيلة زوايا). لنفي أسباب "السحوة" أو الاحتشام تتم تورية الزواج بالجيرة. ختاما، تكمن أهمية شعور/قيمة الجيرة بالنسبة لهؤلاء النساء المستعبدات سابقًا في حقيقة أنه لم يكن بمقدورهن عمليا تجربة هذا الشعور / القيمة كونهن كن دائما ملحقات ملكية، لا يمتلكن فضاءا أو مكانا شخصيا، بالتالي لا يمتلكن فاعلية اجتماعية كشرط أساسي مترتب على هذه القيمة أو الشعور. بعبارة أخرى كون ترسيم الحدود المكانية Spatial Demarcation الخاصة بهن غير موجود، ببساطة كونهن كن دائمًا بصحبة أو في حوزة شخص آخر هو الجار الحقيقي – ربما باعتبارهن محظيات كما قد توحي كلمات الأغنية.[74] من ناحية أخرى، يعتبر تشييئ العبيد، أي اعتبارهم أشياء وسلعا مثل الحيوانات والقماش والشاي والملح، نزعة ناجزة في الثقافة الاستعبادية للبيظان ويمكن تتبع هذه النزعة في ما يصطلح على تسميته "بالثقافة العالمة" والشعبية على حد سواء، أي

---

[72] حول مبادئ الحماية والجيرة في النظام الاجتماعي للبيظان راجع: Pierre Bonte. "Chapitre 9. Symboliques et rituels de la protection. Le sacrifice tcargîba dans la société maure". Bonte, Pierre, et al. Sacrifices en Islam: Espaces et temps d'un rituel. Paris: CNRS Éditions, 1999, pp. 239-261

[73] يمكن الاستماع لهذا الشور او الاغنية على الرابط: شور الخادمhttps://shorturl.at/ACG23

[74] حول التسري في الثقافة الاستعبادية للبيظان راجع: U. P. Ruf. *Ending Slavery: Hierarchy, Dependency and Gender in Central Mauritania.* New Brunswick, NJ, 1999, pp. 99–105; McDougall E. Ann, 2014, "*To marry one's slave is as easy as eating a meal": The Dynamics of Carnal Relations within Saharan Slavery*"

في التواريخ الشفاهية والتقاليد الأدبية والسير الشعبية والفقه والفتاوي الدينية المتعلقة بالميراث والتركات.[75] في هذا الصدد، وكاستنتاج من واقعهن الجديد، تكتشف هؤلاء النساء المستعبدات أنهن كن دائمًا عبدات الجار ولم تكن أبدا الجار نفسه

خامسا: شراء مشاعر العبيد

كثيراً ما يجادل اعتذاريو الاستعباد في العالمين العربي والإسلامي بوجود فرق بين ممارسات الاستعباد عبر الأطلسي وممارسات الاستعباد في العالمين العربي والإسلامي، طبعا لصالح الأخير. جوهر هذه المحاججة هو أيديولوجيا "العبودية الإنسانية" أو "الرحيمة" التي مورست في العالم العربي والإسلامي مقابل العبودية غير الإنسانية التي مورست هناك، بعيدا من طرف الآخرين، أي العبودية عبر الأطلسي. في موريتانيا ودول المغرب العربي أيضا توجد شعبية معتبرة لهذه الإيديولوجيا.[76] بخصوص هذا الموقف المقارناتي الاعتذاري يقول الباحث السوداني يوسف فضل حسن "العبودية عبودية ولا يمكن تجميلها بمساحيق التجميل".[77] في موريتانيا يميل اعتذاريو الاستعباد، سواء كانوا مسؤولين حكوميين أو مثقفين بيظان، لإضفاء طابع نسبي على ممارسات الاستعباد أو حتى إنكارها. إن عبارة "العبودية ماه خالگه" أي العبودية غير موجودة، هي تعبير انكاري شائع يتم استحضاره دائما في النقاشات المتعلقة بممارسات الرق، بما في ذلك الحالة الأخيرة التي استعرضنا سابقًا. عادة ما تقابل حالات الرق المكتشفة حديثا بالإنكار والسخرية ويتم اتهام الحقوقيين النشطين ضد الممارسات الاستعبادية بتهم من قبيل إثارة الفتنة وتمزيق اللحمة الوطنية وتعبر تهمة العمالة للغرب والجهات الأجنبة تهمة شائعة تعود عيلها نشطاء حقوق الإنسان في البلد. ليس هذا فحسب، بل واجه دعاة محاربة الاستعباد الترهيب من السلطات الموريتانية، وكثيرا ما تم الالقاء بهم في السجن.[78] من جهة أخرى، وعلى الرغم مما درج عليه بعض الباحثين من دراسة الثقافة الاستعبادية للبيظان ضمن إطار ايديولوجيا العبودية الحميدة، وذالك من خلال التعامل مع الظاهرة في أطر مفاهيمية وتحليلية من قبيل القبيلة، والنسب، والحماية، والتسري، وأم الولد...الخ، يبقى العنف وسوء المعاملة الحلقة المفقودة في الدراسات التي تناولت موضوع الرق في موريتانيا و"تراب البيظان" بشكل أعم. في هذا الإطار، اكتسبت بعض قبائل البيظان سمعة سيئة في معاملة مستعبديها وقبيلة "اركيبات" إحدى أشهر الأمثلة على هذا الموضوع. الأسرة التي كانت تستعبد معطل وشقيقته اشويده تنتمي لهذه القبيلة. بشكل عام، باستثناء حالة "اركيبات، يؤكد الإثنوغرافيين والأنثروبولوجيين العاملين في المجال الصحراوي والموريتاني أنه بالمقارنة مع مجموعات الزوايا، تعتبر المجموعات المحاربة، حسان، الأكثر ميلاً "لدمج" مستعبَدها وتابعيها في القبيلة، مما يوفر لهم فرصًا أكبر للحراك الاجتماعي والسياسي.[79]

---

[75] الأمثلة على هذه النزعة كثيرة جدا وخصوصا في الأدب والروايات الشفهية والنوازل والفتاوي الفقهية وفي الشعر الملحمي المسمى: اتهيدين".

[76] حول ارتدادات هذا الموقف في المغرب راجع: ياسين يسني. وضع النساء السوداوات البشرة، الوصم والتمييز والمقاومة بالحيلة مقاربة تقاطعية (عمان: زهدي للنشر، 2023). ص. 27.

[77] Yusuf Fadl Hasan, "Historical Roots of Afro-Arab Relations," In: Khair El-Din Haseeb, ed., *The Arabs and Africa*. London: Croon Helm; Centre for Arab Unity Studies. (1985), p. 33.

78 حول تجربة حركة انبعاق التيار الإنعتاقي IRA مع هذه الاعتقالات راجع: Maimone, G. (2020). IRA Mauritanie: Legacy and Innovation in the Anti-slavery Fight in Mauritania.

[79] حول ادماج العبيد والتابعين في الحروب القبيلة وفرص الحراك الاجتماعي المتعلقة بالأمر راجع: Taylor, Raymond M. "Warriors, Tributaries, Blood Money and Political Transformation in Nineteenth-Century Mauritania." The Journal of African History 36, no. 3 (1995): 419–41. على الرغم من هذا المثال، يجادل James L. A. Webb أن النموذج الاستعبادي للبيظان "لا يتفق مع النماذج العامة للاستعباد في افريقيا كما وصفهPaul Lovejoy في كتابه (Cambridge, 1983) *Transformations in Slavery*. فنادرا ما يتم دمج العبيد في مجتمع البيظان. حيث عانى العبيد المستقدمون حديثا معدلات حياة قصيرة جدا كنتيجة للظروف القاسية للعبودية الصحراوية؛ باختصار، كان مجتمع البيظان مجتمعا مستهلكا لحياة العبيد." James L. A. Webb (1985). The Trade in Gum Arabic: Prelude to French Conquest in Senegal. The Journal of African History, 26, p 154. Note: 15.

تؤكد هذه الاستقراء ملاحظات الضابط الاستعماري الفرنسي لويس فريجيان عندما يقول: ***"إن [المحارب] العربي البيظاني يعيش بوئام مع حراطينه وعبيده، وهو مغرم بهم جدًا. على الرغم من احتقاره لهم كمجموعة، باعتبارهم أقل منه ذكاء ومكانة فهو يظهر كرمه ونبله معهم كأمير."*** [80] جعلت العلاقات الاجتماعية، القسرية وشبه القسرية، بين المستعبَدين والمستعبِدين، مثل التسري، والزيجات السرية وغير السرية إضافة للرضاعة، جعلت من الصعب على الدارسين الخروج بنموذج موحد لطبيعة الأنماط / العلاقات العاطفية السائدة بين الطرفين. أدى تعقيد هذه المعايير العلائقية/العاطفية إلى خلق نزعة في الدراسات المتعلقة بالعبودية في موريتانيا اعتادت على تناول العلاقات الجنسية بين الطرفين خارج إطارها أو طبيعتها القسرية. لذالك نادرا ما يتم تناول التواريخ الشخصية للمستعبَدين رجالا كانوا أو نساء في هذه الدراسات مما يغيب جوانب مهمة من تاريخ وسوسيولوجيا الاستعباد في موريتانيا من قبيل الأعراف العاطفية للمستعبَدين وعائلاتهم ومشاعرهم السلبية تجاه مستعبِديهم والذاكرات الفردية والجميعة لتجارب استعبداهم. بالمقابل، فإن علاقة قبائل الزوايا بمتعبَديهم تتيع نموذجا آخر يتماشى إلى حد كبير مع نزعتهم المركانتيلية التي تسعى إلى الربح والاستقرار. على سبيل المثال، تتفاخر شهادة أدلى بها أحد الزوايا من قبيلة أولاد أبييري، تم الحصول عليها في تقرير لمنظمة مكافحة العبودية البريطانية يعود لعام 1853، أنه: ***"في قبيلتنا، العبيد عندنا أكثر من الأحرار. لدى النساء المستعبدات قيمة أكبر من الرجال لأنه يصعب عليهن الهروب. نحن نبيع عبيدنا، ولكن فقط بين أفراد القبيلة نفسها".*** [81] تعزز شهادة أخرى، وفي نفس الفترة، بداية القرن التاسع عشر للرحالة الفرنسي لرينيه كاييه، نفس المعلومة بخصوص المعاملة السيئة التي تميز معاملة الزوايا لمستعبَديهم عن غيرهم. يقول كاييه: "من بين جميع طبقات البيظان، يتميز الزوايا بكونهم من يقدمون أقل القليل ويطلبون الكثير (. . .) تمتاز معاملتهم لمستعبَديهم بالوحشية، ولا ينادونهم سوى بأسماء مهينة، هطا عدا عن ضربهم، ويكلفونهم بالكثير من العمل، ولا يقدمون لهم سوى القليل من الطعام، ولا يوفرون لهم من اللباس سوى جلود الغنم." [82] علاوة على ذلك، تتحدد علاقة/عاطفة المستعبَد بالمستعبِد من خلال متغير آخر في الثقافة الاستعبادية للبيظان. بحسب هذه الثقافة، ينقسم المستعبدون إلى ثلاث فئات؛ "عبيد نانما" (أقدم العبيد و"أنبلهم")، و"عبيد تيلاد"، وهم عبيد وراثيين (أقل قدماً ولكنهم خلف لعبيد سابقين) و"عبيد تربية"، أي العبيد المستأنسين (مسروقين أو مشترين حديثًا). [83] عبيد من الفئتين الأولى والثانية يكونون موضع ثقة، وبالتالي، فإنهم عادةً ما يتمتعون بقدر معين من الألفة، إن لم يكن الوئام، مع مستعبِديهم لكن هذه الألفة تبقى دائما في حدود علاقات القوة الاستعبادية، كونهم لا يزالون ملكية مادية خالصة لأسيادهم. بالنسبة لتربية أو تأديب المستعبدين، تحفل السجلات الإثنوغرافية الشفهية للبيظان بالكثير من القصص والحكايات حول المعاملة القاسية للمستعبَدين الآبقين. في هذا الصدد، يمكن للمقولة التأديبية المشهورة إعطاء فكرة عن مثل هذا السجل. يقول المثل: "بطت عبد ما تظحك صاحب" أي أن العنف الذي يعامل به عبد يجب ألا يجعل عبدا آخر يفرح لذالك، كونهما يشتركان في الصفة بالتالي يستحقان نفس المعاملة. إضافة لهذا المثل، يقدم النص الشعري أسفله، نموذجا آخر لهذه المعاملة.

---

[80] Désiré-Vuillemin, Geneviève., Frèrejean, Louis. *Mauritanie, 1903-1911 : mémoires de randonnées et de guerre au pays des Beidanes*. France: Editions Karthala, 1995, p. 166.

[81] The Anti-slavery Reporter and Aborigines' Friend. United Kingdom: L. Wild, 1952, p. 120.

[82] Rene Caillié., 1996 (1830). Voyage à Tombouctou. 2 vols. Paris: La Découverte, pp. 142-4.

[83] حول هذا الموضوع راجع دراسة بنجامين أكلوك: Benjmin Acloque. *Identité et statut de dépendant en Mauritanie: l'exemple de l'identité sociale des Harâtîn dans le système segmentaire et hiérarchique Bidân*. Mémoire de maîtrise, Université de Paris X, 1995, p. 127.

الا تلحكنى فنوال	تجدني فالمخيم
متسع راخي كنت البال	لاهيا مرتخي البال
وتكول أغل غيد التحجال	ثم تقول لي أن أغلى الغيد
لاه يخطبها حد العيد	سيخطبها أحدهم في العيد
يحرك بيك هاذ ينكال	حرٌق الله أباك أهذا أمر يقال
يميليد زويمل لعبيد	يا أميليد العبد الحقير
والله يلولالى تحجال	والله لو لم أتذكر
عنك بعد اعبيد أهل السيد	أنك عبد لأهل السيد
يا اميليد البط بلحبال	يا أميليد، الضرب بالحبال
دنك تنكع فيه ولحديد	ستبلغه، مع الضرب بالحديد

انطلاقا من هذا الواقع، وعند استجواب الضحايا الأربع حول مشاعرهن تجاه مستعبِديهن، تخرج بانطباع بعدم الارتياح الغامض تجاه السؤال. على الرغم من أن السؤال تمت صياغته بشكل عام ومفتوح، ولم يحدد شخصاً أو فترة أو شعوراً معيناً، إلا أن المستطلعات بشكل عام، شعرن بالتردد في تقديم إجابة. كنت بحاجة إلى الاستطراد أكثر حول ما أعنيه بالسؤال، فأعدت صياغة السؤال بلغة معيارية حول مبدئي التسامح والنسيان بصفتهما أبرز نمطين شعوريين في علاقة المستعبَد بالمستعبِد.[84] سهّلت هذه الصياغة على المستطلعات تقديم إفاداتهن في الموضوع. باستثناء أم الخير، كانت اللامبالاة هي الانطباع العام الذي تحصل عليه عندما تسألهن عن مشاعرهن تجاه مستعبِديهن. من المحتمل أن تكون الرضات النفسية الناجمة عن الاستعباد المنهجي، حيث يمنع منعا باتا على المستعبَدين التعبير عن مشاعر الغضب والازدراء بإعتبارهما "شعورين غير لائقين وحتى مجرمين"،[85] وبالتالي يتوجب قمعهما، هي السبب وراء هذا التردد في الخوض في الموضوع. على الرغم من التجارب القاسية التي عاشتها الضحايا الأربعة، إلا أنه من المفاجئ أن مشاعرهن السلبية تجاه المستعبِدين بدت من تافهة لمقموعة أو غير معبر عنها. كما لو أنهن يعلنن أنهن منشغلات الآن بأمور أكثر أهمية ومصيرية لحياتهن وحياة أسرهن من ترف المشاعر أو العواطف السلبية غير المفيدة. نظريا، يتماشى هذا الموقف "العملي" من المشاعر مع الفلسفة الرسمية متمثلة في موقف "المخلفات" وقراءته وتفضيلاته المادية الاقتصادية للمعضل لكن الاختلاف بالنسبة لهن، هو كون هذا الموقف لا يعني عندهن بالضرورة نسيان أو تجاوز ما مررن به، بل هو طريقة أكثر عملية للتعامل مع الذكريات المأساوية لتجارب استعبادهن. بالإضافة إلى ذلك، يعتبر الشعور المريح بالقدرة على التعبير عن، بدلاً من قمع، مشاعرهن السلبية تجاه مضطهديهن، لأول مرة، دليلا آخر يوثق رحلة انتقالهن / حركيتهن الجسدية والعاطفية من ربقة الرق لفضاءات الحرية والانعتاق. بالنسبة لهن جميعاً، يتم تعريف العاطفة تجاه المستعبِدين بالعلاقات بهم. بسبب الطبيعة البدائية والراسخة للعبودية المؤسسية في مجتمع البيظان، لا يعتبر العداء أو الكراهية بين المستعبَد والمستعبِد عاملاً محدداً في المعايير العاطفية الخاصة بالعبودية.[86] في حقبة الاستعباد وحتى بعدها اعتبر المستعبَدون، أن استعبادهم، كان أمراً طبيعياً جداً بل مشروعاً، أخذا بعين الاعتبار التبرير الديني لهذه الممارسة وغياب نظام اجتماعي بديل خارج النظام الذي

[84] حول نفس الموضوع في كل من مالي والسينغال راجع: Marie Rodet (2013). Listening to the History of Those Who Don't Forget. History in Africa, 40, pp s27-s29

[85] Erin Dwyer. Mastering Emotions: The Emotional Politics of Slavery. p. 31.

[86] Kevin Bales. Understanding Global Slavery. 2005, p. 116.

عاشوه وعاشه أسلافهم وحالة نكران هابي لاستعبادها يقدم أفضل مثال ضمن الحالات الأربعة المدروسة. من هذا المنطلق، لن يكون من المستغرب أن يعتبر المستعبَدون أنفسهم ملكًا لمستعبِديهم، وأن يستمروا في تعريف أنفسهم كأفراد ومجتمعات ضمن النظم الاجتماعية المرجعية لمستعبديهم مثل القبيلة.[87] وحدها القوة التحويلية للحرية بمقدورها جعل من عاشوا الاستعباد يتوصلون إلى استنتاجات مختلفة. كانت أم الخير وابنتها سلكها تظنان أنهما أفراد من الأسرة التي كانت تستعبِدهما وبالتالي من القبيلة. بعبارة سلكها: ***"عندما كنت معهم [المستعبِدين]، اعتقدت أنني فرد من العائلة، لكن عندما بدأوا بضربي ولم يضربوا أبنائهم وبناتهم الآخرين، أدركت أن هناك مشكل ما."***[88] في الحالات الأربعة المدروسة، ترجمت خيبة الأمل في العلاقة "الطبيعية" بين المستعبَد والمستعبِد بفصل في المسارات وقطع العلاقات بشكل تام إلا في حالة واحدة حيث أبقت هابي على بعض عرى التواصل مع احدى أفراد الأسرة التي كانت تستعبدها لأسباب لم ترد الخوض فيها لكن ربما يكون لعامل التنشئة والألفة مع المستعبَدين دور مفسر لهذه الحالة. وعلى الرغم من خجلها وشخصيتها الانطوائية، لم تتردد اشويده على سبيل المثال، في شتم مستعبديها السابقين عندما سئلتها عما إذا كانت لا تزال على اتصال بهم. ***"لم تعد لدينا أية علاقة بهم" يخزيهم""***.[89] وعندما سئلتها عما إذا كانت قد سامحتهم، ابتسمت، وربما شعرت بالقوة لمجرد فكرة أن التسامح هو شيء يمكنها أن تمنحه الآن أو تمنعه، قبل أن تقول: ***"لفظيا يمكن أن أقول إنني أسامحهم. لكن قلبي لن يسامحهم أبدًا عندما أتذكر المعاملة الذي عاملوني بها أنا وأطفالي يصعب على جدا أن أسامحهم."***[90] أما بالنسبة لأم الخير، فالنغمة والغضب أكثر وضوحاً ومباشرة. ليس لدى أم الخير أي شعور بالندم أو حتى التحفظ بخصوص مشاعرها السلبية تجاه مستعبديها السابقين. عند سؤالها عن علاقتها الآن بأهل بولمساك، أول أسرة كانت تستعبدها ردت أم الخير:

ما عندي بيهم أي علاقة. "ما انگد اعل اوجيهاتهم" (أمقت وجوههم الصغيرة / الحقيرة). لم يتصلوا بي أبدًا، ولا أنا أيضًا. لن أسامحهم أبداً أبداً! ولن أسامح فياه أبدًا.

الكاتب: لكنه مات!

حتى لو كان ميتا. "الله لا يرحم تكيتو" (لا رحمه الله). أنا لا أسامحه. عسى أن ينال عذابه في قبره. لن أسامحهم أبدًا على ما فعلوه بطفلتي التي قتلوا. لقد دفنتها بنفسي في فناء الحيوانات. ماتت بينما كنت أرعى قطعانهم. أكل النمل عينيها. لن أسامحهم أبدًا على قتلها. لم تكن مريضة. لقد أرضعتها في الصباح قبل الذهاب مع القطعان. وعندما عدت أخبروني أنها ماتت. أخذت النسور إحدى عينيها. لن أسامحهم أبداً لقد انتزعوا كبدي.[91]

تم تصوير قصة استعباد أم الخير في إحدى أعمال الفنان الراحل عليون ولد عبد الله. يُظهر العمل المعاملة الوحشية التي تعرضت لها أم الخير من قبل مستعبديها البيظان والوفاة المؤلمة لطفلتها بينما كانت ترعى الأغنام (**الشكل 2**).

---

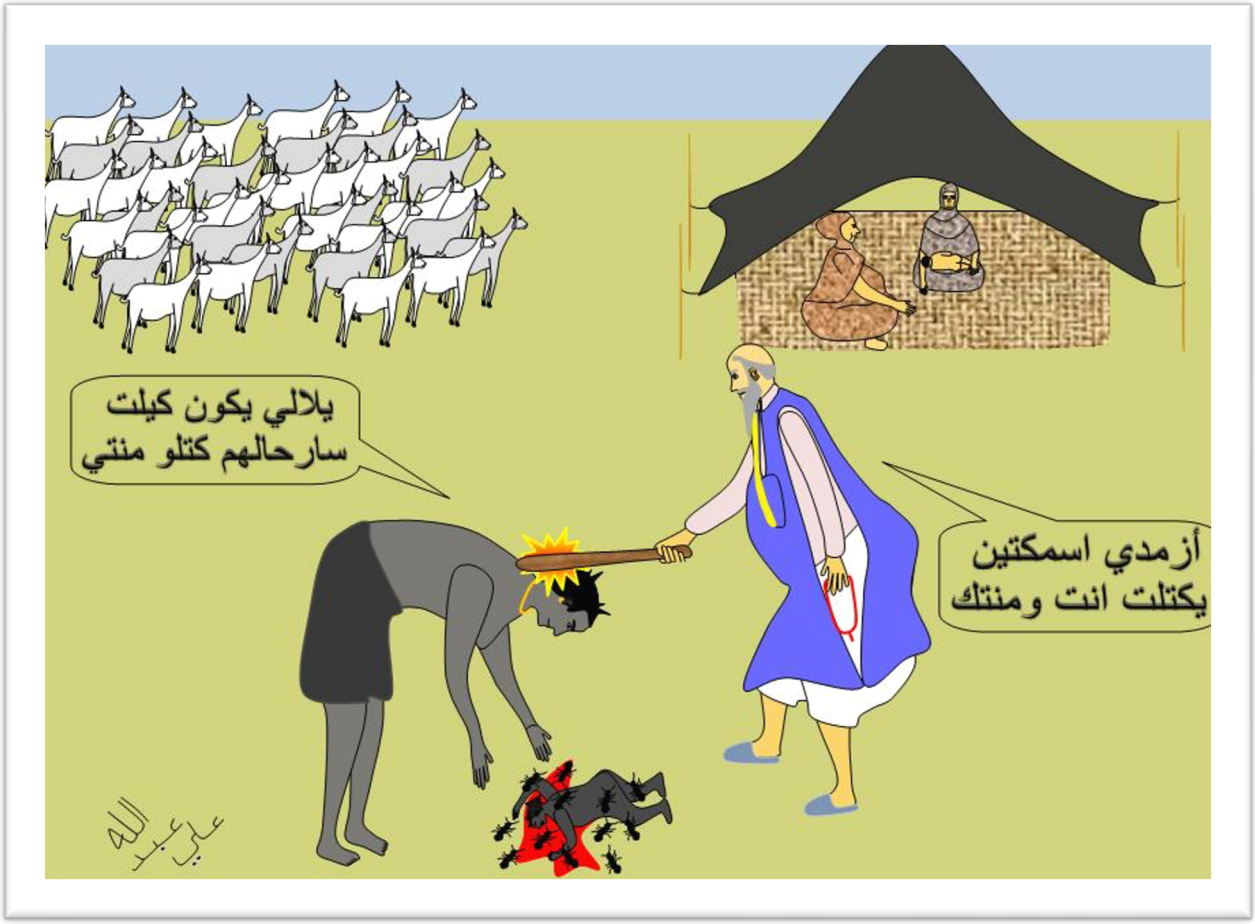
[87] راجع القصة التي يورها غابرييل فيرال في مذكراته "Le tambour des sables". يروي فرال قصة وقعت 1947 لمستعبَد في مدينة كيفة، شرق موريتانيا أتيحت له فرصة التخلص من الرق وربما سجن مستعبِده البيظاني بعد أن أعترف أمام القاضي أنه يملكه. ولكن ولدهشة القاضي الفرنسي، انحاز الضحية لجلاده مؤكدا أنه فعلا عبد للسيد وألا غضاضة في الأمر: Gabriel Féral. "Le tambour des sables". Editions France-Empire, 1983, p. 144,

[88] CNN's Mauritania: Slavery's last stronghold

[89] مقابلة مع اشويده في منزلها في نواكشوط، يوليو 2021.

[90] نفس المقابلة

[91] مقابلة مع أم الخير في منزلها،



(الشكل 2) عمل فني للفنان الراحل عليون ولد عبد الله يصور مأساة أم الخير وموت رضيعتها. تقول أم الخير على اليسار: "يا اللهي لقد قتلوا ابنتي وقد قضيت اليوم كله سارحة لأغنامهم". يجيب الرجل على اليمين: "أسكي ازعجتينا بالصراخ فلتموتي أنت وابنتك". المصدر: https://shorturl.at/deK46

يشكل هذا البوح الشخصي المباشر لأم الخير ومضمونه العاطفي السالب، علامة فارقة في المعايير العاطفية للبيظان التي لا تحبذ الحديث بشكل سلبي عن الأموات بغض النظر عن ماضيهم، بل وتقمع ذالك بالقول أن الميت "قد قدم إلى ما قدم". غالبًا ما يتم تبرير هذه الموقف في إطار السرديات الدينية المتعقلة بالصفح والتجاوز والعدالة الإلهية. إن مشاعر الاحتقار والازدراء الصريحة التي عبرت عنها أم الخير تجاه مستعبِديها لم تكن حكرا عليها وحدها.[92] حيث تعبر عيشانه أيضا عن مشاعر مماثلة باللامبالاة والنسيان أو التناسي، رغم صعوبة استخلاص استنتاجات دقيقة حول مشاعرها بسبب ما تمارسه من كبح أو كبت لمشاعرها بخصوص التجربة السابقة من حياتها. أما هابي فتعبر عن هذا الشعور من خلال الاستدعاء المستمر لكينونتها المكتسبة بعد رحلة تحررها. في هذه الأثناء، تعبر اشويده عن هذه المشاعر السلبية عن طريق سباب ولعنات خافتة تخرج عللى سانها حين استرجاعها لذكريات استعبادها هي وأطفالها وشقيقها معطل. بسبب الطبيعة القسرية للعبودية كشكل متطرف من أشكال الهيمنة، طور المستعبَدون في موريتانيا أشكالا عديدة لمقاومة استعبادهم

[92] يورد جامس سكوت مواقف مشابهة في تعامل المستعبدين في أمريكا ما قبل الحرب الأهلية عند موت أحد الاستعبادين أو الناظرين المتوحشين. راجع: جيمس. سي. سكوت. المقاومة بالحيلة. ص. 241.

وامتهان كرامتهم. طبعا لم تدرس هذه الأنماط الثقافية المقاومة ولم توثق حتى الآن لكن لا تزال بعض المصادر الشفاهية تحتفظ ببعض النماذج منها. يعتبر ال"تمتيم"(النسائي) وال"تبيريم"(الرجالي)، نموذجان من حيل المقاومة الرمزية التي يقوم بها المستعبدون لمقاومة سلطة الاستعبادين. المصطلحان يدان على الغمغمة أو التذمر غير المعلن يعبر به المستعبدون عن بشكل غير مفهوم وغير مسموع عما يدور في خلجاتهم مما تسمح عاقات القوة بالتعبير عنه تصريحا او بصوت عال ردا على رداً على الإهانات والانتهاكات اتي تعرضون لها من قبل مستعبِديهم البيظان. [93] إضافة لذالك، تذكر ألين توزين نوعا آخر من أنماط المقاومة ما يسمى "بأغاني الدگ" وهي أغاني تؤديها النساء المستعبدات وهي يرحين الحبوب في المهراس في شرق موريتانيا تتضمن الكثير من السخرية والشتائم الموجهة للإستعبادين. [94] تشمل الأبعاد الجندرية الأخرى لمقاومة المستعبَدين إبطاء إنجاز المهام اليومية (الترابي)، وعدم إتقانها (تفلفيش)، وحتى سرقتها (الصرگه). تعتبر المقولة الشهيرة "الا ادايگو لخدم ينعرف الدگ من كالو"، "عندما تتشاجر الجواري سيعرف من سرق الدقيق" توثيقا اثنوغرافيا مازال متداولا لهذا النوع من المقاومة. في جميع الحالات التي تمت مناقشتها، لم يعد "الخطاب المستتر" كما يسميه جيمس سكوت، وسيلة تعبير النساء المستعبدات عن مشاعرهن السلبية تجاه مستعبديهن السابقين، والتي كان التعبير عنها في السابق أمراً محفوفًا بالمخاطر. أم الخير، على سبيل المثال، أخذت هذا التعبير السلبي عن المشاعر لمستوى جديد عندما تمكنت من استثمار هذا الشعور السلبي في تعويض، غير رسمي من مستعبديها السابقين، عائلة أهل بولمساك، دفعوه لها خوفا من جرجرتهم من جديد للعدالة. حيث حصلت من الأسرة على مبلغ 5.000.000 أوقية قديمة (13.000 دولار)، عندما كانت في زيارة لمدينة أطار، حيث توجد العائلة. وبالإضافة إلى هذا المكسب المالي، استطاعت أم الخير أن تقلب ترتيب الأمور من خلال وعيها بمشاعرها السلبية تجاه مستعبديها وترجمتها لهذه المرارة والغضب لمواقف قانونية، أخلاقية، وعملية فعالة. ومع ذلك، يظل هذا النوع من "التقاضي العاطفي" أو "emotional litigation"، حالة فردية معزولة للغاية بسبب غياب إجراءات قانونية واضحة تسمح للناجيات / ين من الاستعباد بمقاضاة مستعبِديهن / هم. وربما الحصول منهم على تعويضات أو من الدولة. ختاما، ومع ظهور حالات استعباد جديدة بشكل دوري، يؤدي تراكم مثل هذه المشاعر الفردية لإدانة أوسع للوضع الاجتماعي، والاقتصادي، بل وحتى الرمزي القائم. إدراكًا منها لهذه الاحتمالات، أقرت مجموعة البيظان المهيمنة سلسة قوانين تجرم "خطابات التفرقة والكراهية". [95] من الناحية النظرية، يهدف القانون لمحاربة الخطابات العنصرية ولغة الكراهية، ولكن مع دخوله حيز التنفيذ، يرى مناصرو الحركات الحقوقية أن باستطاعتهم بسهولة إدراك الطبيعة الكيدية لمثل هذه القوانين. [96] حيث يقولون إن المجموعة الحاكمة تريد مجالا عموميا صحيا خاليا من لغة السب والشتم في حين لا تزال ممارسات الإستعباد جارية وينعم ممارسوها في بعض الأحيان بحماية وتواطئ بعض

---

[93] حول التذمر والشكوى الصامتة كأشكال خطاب مقاومة مستتر راجع: سي. سكوت. المقاومة بالحيلة. ص. 189.

[94] Tauzin, A. (2013). Litterature orale de Mauritanie de la fable au rap. Paris: Khartala, pp. 59-60)

[95] في 2018، اعتمدت موريتانيا قانونا جديدا يسمى "قانون مكافحة التمييز" يهدف لمحاربة التحريض على العنف والكراهية العنصرية. بخصوص هذا القانون، أعلنت هيومن رايتس ووتش في تقريرها لعام، 2019، أن السلطات الموريتانية استخدمت "قوانين فضفاضة بشأن الإرهاب والجرائم الإلكترونية والردة والتشهير الجنائي لمحاكمة وسجن المدافعين عن حقوق الإنسان والناشطين والمدونين والمعارضين السياسيين". راجع: موريتانيا: القوانين القمعية تقيد التعبير السلمي عن الرأي: الحاجة الملحة للإصلاح التشريعي.https://www.hrw.org/news/2019/01/17/mauritania-repressive-laws-restrict-peaceful-speech

[96] وفي عدة مناسبات، تغاضت السلطات الموريتانية عن توقيف "أعيان" من نخب البيظان، أدلوا بتصريحات عنصرية وازدرائية ضد الحراطين، والأفارقة الموريتانيين "لكور"، والصناع التقليديين "لمعلمين" في ثلاث مناسبات منفصلة، ولم يتم استجواب أي منهم. ففي نوفمبر/تشرين الثاني 2019، شبه وزير سابق الحراطين بالحمير. تم تعيينه في منصب رفيع في ديسمبر/كانون الأول 2020. كما تجاهلت السلطات منشورا عنصريا في مارس/آذار 2020 لأستاذ جامعي ربط فيه انتشار فيروس كوفيد-19 بالأفارقة السود. في نوفمبر 2021، تم تصوير رجل دين مشهور وهو يدعو على الكاميرا لإبادة "لمعلمين" المعلمين، وهي مجموعة تعتبر منبوذة في الهرمية الاجتماعية لمجتمع البيظان. وعلى الرغم من الاستنكار الواسع لهذه التصريحات، لم يتم القبض على أي من المتورطين فيها. في حين تم سجن الكثير من النشطاء والمدونين من الطبقات الاجتماعية الدنيا بنفس الاتهامات.

أركان الدولة وخصوصا في القضاء والأمن. هذا عدا عن استمرار تهميش الحراطين، والسود عموما، في البيروقراطية وموازين السلطة الاقتصادية والسياسية. بمعنى آخر، لا تعدو هذه القوانين كونها محاولة للالتفاف على نقاشات مؤجلة لأجل غير مسمى تتعلق بالمسؤوليات التاريخية والأخلاقية والسياسية المتعلقة بالعبودية. في هذا الصدد، يوضح بوبكر ولد مسعود أن القوانين الرسمية المتعلقة بخطاب الكراهية هي قوانين ما بعد ليبرالية تم اقرارها لاحتواء واقع وممارسات ما قبل حداثية. يضيف بوبكر: ***"أنشأت الحكومة مثل هذه القوانين لاحتواء الغضب وسياسات الهوية المرتبطة بالوعي والحقائق الديموغرافية في البلاد. لذالك لن يكون بإمكان الرقابة القانونية منع انتقال المشاعر الشخصية إلى المجال العام، مما يعني فتح مظالم تاريخية يعاني منها العبيد والفئات الهامشية".*** [97]

خاتمة

ختاما، تقدم روايات النساء الأربع التي تمت استعراضها في هذه البحث إسهاما مهما في دراسة الحركية العاطفية للنساء الحرطانيات في إفريقيا ما بعد الاستعباد، وإرتباط هذه الحركية العاطفية بحركية جسدية تمثلت في انتقال أو حركة هؤلاء النسوة الأربع من فضاء قروي / ريفي معزول لوسط حضري أمن لهن ظروفا موضوعية لتحقيق هذه الحركية. من خلال إطار نظري تقاطعي يجمع دراسات العبودية (وما بعدها) والهجرة و" المنعرج العاطفي" في العلوم الاجتماعية والإنسانية، تؤسس هذه الدراسة لإطار نظري من خلاله يمكن فهم العلاقة بين التصنيفات الاستعبادية في بعدها الهرمي، المعرقن، وأحيانا المؤثنن من جهة، والعمل العاطفي والجسدي للنساء التابعات من جهة أخرى. تعني الحركية العاطفية أو E-motion كما تستخدمها هذه الدراسة، الهجرة أو الحركة المجندرة للفتيات والنساء (النساء في هذه الحالة)، في حركتهن في الماضي والحاضر سعيا لإنشاء، والحفاظ وحتى قطع علاقات عاطفية في المجال الحميمي والعاطفي من قبيل الحب وروابط القرابة. واستنادا لفكرة قابلية حركة المشاعر أو العواطف عن طريق الأشياء، ينصب التركيز هنا على الحركية الجسدية والعاطفية والرمزية والمكانية للنساء المستعبدات. تشمل الحركية العاطفية هنا الانتقال المكاني للنساء بغية تفعيل مشاعر وعلاقات وممارسات رعاية وروابط اجتماعية جديدة من قبيل الزواج والولادة والطلاق. يساعد تطبيق هذا المفهوم على النساء اللاتي عانين وضعية استعباد في بيئات منزلية أو ريفية في إفريقيا، على وجه التحديد، على فهم العلاقة المعقدة بين الحركية العاطفية لهؤلاء النسوة وتجاربهن الحياتية. تجسد الحالات الأربع المستجوبات في هذا المقال؛ عيشانه، هابي، وأم الخير، واشويده، تعقيدات الحركية العاطفية في جهودهن الشجاعة لتحرير أنفسهن من أغلال العبودية الوحشية. تشكل قصصهن أمثلة ساطعة على الطموح البشري الفطري للحرية وذالك بتعلقهن ونضالهن المستميت من أجل نيل حقوقهن الطبيعية وكرامتهن البشرية المسلوبة. تكشف قصصهن أيضا حركية تحولية متعددة الأبعاد استطاعت هؤلاء الضحايا من خلالها رفع تحديات جندرية وعرقية واثنية متعددة الأبعاد موروثة من تراكم قرون من القهر و"الموت الاجتماعي". إضافة لحركيتهن الجسدية، تطلب تحرر الضحايا الأربع أيضا جهدا وعملا عاطفياً تحويلياً، وإعادة تشكيل لديناميكيات الأسرة، وتحمل مسؤوليات عاطفية واجتماعية جديدة. والأهم من ذلك، هو اختلاف هذا الجهد أو العمل العاطفي الجديد / الحر عن مقابله القديم والقسري في فترة استعبادهن. فقد تخلصن أخيرا من قيود العبودية، وأنماطها العاطفية القسرية حيث لم يعدن عرضة للاغتصاب، أو التسري، أو الانفصال عن الأطفال، والحرمان من الاعتراف بالأبوة أو الحقوق المرتبطة بوظائفهن العاطفية والإنجابية. أصبح بإمكان أطفالهن أيضا الظفر بمحيط أسري عضوي يتمتعون فيه

[97] مقابلة مع بوبكر ولد مسعود في مقر منظمة نجدة العبيد في نواكشوط، يونيو / حزيران 2021.

برعاية أبوية طبيعية توفر لهم الحماية القانونية والحضن والأمان الاجتماعيين. يشمل مفهوم الحركية العاطفية أيضا، الأنماط العاطفية الزوجية، حيث سمحت الحركية العاطفية الجديدة لأول مرة للضحايا تفعيل وكالة شخصية في الزواج والانجاب والطلاق بعيدا عن ديناميات العلاقات القسرية التي تفرضها العبودية المؤسسية أو المبنية على الأصل.

المراجع

- المقابلات والتدوينات

عيشانه منت اعبيد، يوليو 2021، نواكشوط

هابي منت رباح يوليو 2021، نواكشوط

أم الخير منت يرب يوليو 2021، نواكشوط

اشويده منت امبيريك يوليو 2021، نواكشوط

بوبكر ولد مسعود يونيو 2021، نواكشوط

مقابلة مع هابي منت رباح. يونيو، 2010 https://www.youtube.com/watch?v=3y_uPlOB7u0

تدوينة حول لإنتين من المستطلعات، أغسطس 2013: http://rightpencil.blogspot.com/2013/08/2013-29.html

تدوينة عن أشويده وعائلتها مارس 2013: http://rightpencil.blogspot.com/2013/03/blog-post.html

- المراجع العربية

الحبيشي، محمد بن عبد الرحمن. البركة في فضل السعي والحركة. (القاهرة، مطبعة الشرق، 1935)

الناجي، محمد، جند وخدم وسراري الرق في تاريخ المغرب، ترجمة محمد الغاريب، (بني ملال :منشورات فاليا، 2018)

محمد ولد تتا، أولاد أم هاني، (نواكشوط: المحرر، 2006).

نادر كاظم. تمثيلات الآخر: صورة السود في المتخيل العربي الوسيط. (بيروت، المؤسسة العربية للدارسات والنشر، 2004)

سكوت، جيمس. سي. المقاومة بالحيلة كيف يهمس المحكوم من وراء ظهر الحاكم، (القاهرة، دار الساقي، 1995)

ياسين، يسني. وضع النساء السوداوات البشرة، الوصم والتمييز والمقاومة بالحيلة مقاربة تقاطعية (عمان: زهدي للنشر، 2023)

- المراجع الأجنبية

Abu-Lughod, Lila. (1986). Veiled Sentiments, Honor and Poetry in a Bedouin Society, Berkeley: University of California Press

Acloque, B. (1995). Identité et statut de dépendant en Mauritanie: l'exemple de l'identité sociale des Harâtîn dans le système segmentaire et hiérarchique Bidân. Mémoire de maîtrise, Université de Paris X

African Commission of Human Rights. (1996). « Rapport de mission en Mauritanie de la Commission africaine des Droits de l'Homme et des Peuples, » Nouakchott du 19 au 27 juin 1996.

Bales, K. (1999). Disposable People: New Slavery in the Global Economy." University of California Press

Bales, K. (2005). "Understanding Global Slavery: A Reader." Berkeley: University of California Press.

Bonte, P. (1999). Symboliques et rituels de la protection. Le sacrifice tcargîba dans la société maure". Bonte, Pierre, et al. Sacrifices en Islam: Espaces et temps d'un rituel. Paris: CNRS Éditions

Boubacar, M. (2000). L'esclavage en Mauritanie: de l'idéologie du silence à la mise en question. Journal des africanistes, 70(1-2),

Caillié, R., 1996 (1830). Voyage à Tombouctou. 2 vols. Paris: La Découverte.

Carsten, J. (2013). Special Issue: Blood Will Out: Essays on Liquid Transfers and Flows. (S1 ed.) Journal of the Royal Anthropological Institute: Journal of the Royal Anthropological Institute.
Davis, A. (1981). Women, Race and Class. New York: Random House.
Davis, D. B. (2014). Slavery, Sex, and Dehumanization. In Gwyn Campbell and Elizabeth Elbourne's Sex, Power, and Slavery. Athens, OH: Ohio University Press.
De Bruijn, M. & H. Van Dijk. (1995). Arid Ways. Cultural Understandings of Insecurity in Fulbe Society, Central Mali. Amsterdam: Thela Publishers
Désiré-Vuillemin, Geneviève., Frèrejean, Louis. (1995). Mauritanie, 1903-1911: mémoires de randonnées et de guerre au pays des Beidanes. France: Editions Karthala
Durkheim, E. (2004). The Rules of Sociological Method, 1966, cited in: Sara Ahmed. The Cultural Politics of Emotion.
Dwyer, E. (2012). Mastering Emotions: The Emotional Politics of Slavery. Doctoral dissertation, Harvard University
Hunkanrin, L. (1931). Un forfait colonial, l'esclavage en Mauritanie. Paris, France: Imprimerie moderne Privas.
El Vilaly, Audra Elisabeth. (2017). Reassembling the Subject: The Politics of Memory, Emotion, and Representation in Abolitionist Mauritania. (PhD thesis, The University of Arizona)
Esseissah, K. (2016). Paradise Is Under the Feet of Your Master: The Construction of the Religious Basis of Racial Slavery in the Mauritanian Arab-Berber Community. Journal of Black Studies, 47(1).
Féral, G. (1983). Le tambour des sables. Editions France-Empire
Fleischman, J. (1994). Mauritania's Campaign of Terror: State-sponsored Repression of Black Africans. United Kingdom: Human Rights Watch.
Freire, Francisco. (2014). "Saharan migrant camel herders: Znāga Social Status and the Global Age." The Journal of Modern African Studies 52, no. 3: 425–46.
Guignard, M. (1975). Musique, honneur et plaisir au Sahara. Étude psychosociologique et musicologique de la société maure. Paris Geuthner
Graeber, D. (2001). Toward an Anthropological Theory of Value. Palgrave.
Klein, M. A. (2014). Sexuality and Slavery in the Western Sudan. In: Campbell, G., & Elbourne, E. (Eds.). (n.d.). Sex, Power, and Slavery. Athens, OH: Ohio University Press.
Maimone, G. (2020). IRA Mauritanie: Legacy and Innovation in the Anti-slavery Fight in Mauritania.
McDougall, E. (2005). Living the Legacy of Slavery: Between Discourse and Reality. Cahiers d'études africaines, 179, 957-986.
McDougall, E. (2014). To marry one's slave is as easy as eating a meal: The Dynamics of Carnal Relations within Saharan Slavery. In E. Elbourne and G. Campbell (eds), Sex, Power and Slavery, Athens, Ohio University Press: p.150
McDougall, E. (2015). "Hidden in Plain Sight: 'Haratine' in Nouakchott's 'Niche-Settlements.'" The International Journal of African Historical Studies 48, no. 2: 251–79; P. Tanguy, « L'urbanisation irrégulière à Nouakchott: 1960-2000. L'institution de la norme légal/illégal », Insaniyat, n° 22.
McDougall, E. Ann. (2018). Dilemmas in the Practice of Rachat in French West Africa. Buying Freedom: The Ethics and Economics of Slave Redemption, edited by Kwame Anthony Appiah and Martin Bunzl, Princeton: Princeton University Press,
Morrow, W. (1999). "400 years without a comb, the untold story." California: Library of Congress.
Randall, S. and Michael Winter. (1985). The Reluctant Spouse and the Illegitimate Slave: Marriage, Household Formation and Demographic Behavior amongst Malian Tamesheq from the Niger Delta and the Gourma. In: ed. Allan G. Hill. London: Routledge and Kegan Paul
Robinson, D. (2000). Paths of Accommodation: Muslim Societies and French Colonial Authorities in Senegal and Mauritania, 1880-1920. Greece: Ohio University Press

Rodet, M. (2013). Listening to the History of Those Who Don't Forget. History in Africa, 40,
Rodet, M. (2014). I ask for divorce because my husband does not let me go back to my country of origin with my brother: Gender, Family, and the End of Slavery in the Region of Kayes, French Soudan (1890 –1920). In: Campbell, Gwyn and Elbourne, Elizabeth, (eds.), Sex, Power, and Slavery. Athens, OH: Ohio University Press
Pelckmans, L. (2011). Travelling hierarchies: roads in and out of slave status in a Central Malian Fulbe network. Leiden: African Studies Centre.
Rossi, B. (2015). African post-slavery: a history of the future. International Journal of African Historical Studies, 48(2), 303-325.
Scott, J. C. (1990). Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts. Yale University Press
Simard, G. (1996). "The Case of Mauritania: Women's Productive Activities in Urban Areas - A Process of Empowerment." (In) Parvin Ghorayshi and Claire Belanger (eds.), Women, Work, and Gender Relations in Developing Countries: A Global Perspective, Greenwwod Press, Westport
Sutter, J. D. Mauritania: Slavery's last stronghold: https://www.youtube.com/watch?v=
Taylor, R. M. (1995). Warriors, Tributaries, Blood Money and Political Transformation in Nineteenth-Century Mauritania. The Journal of African History, 36(3), 419–41.
Taine-Cheikh, C. (2017). Du contrôle des émotions dans la société maure. Sémantique lexicale et morphosyntaxe. In. Tersis, P. Boyeldieu Le langage de l'émotion : variations linguistiques et culturelles, 469, Peeters
Tauzin, A. (2001). Figures du féminin dans la Société maure (Mauritanie) Paris, Karthala
Tauzin, A. (2013). Litterature orale de Mauritanie de la fable au rap. Paris: Khartala
Urs Peter Ruf, U. P. (1999). Ending Slavery: Hierarchy, Dependency and Gender in Central Mauritania. Biele- feld
Vergès, F. (2011). L'homme prédateur. Ce que nous enseigne l'esclavage sur notre temps, coll bibliothèques idées. Paris: Albin Michel
Vergès, F. (2017). Ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme, coll bibliothèques idées. Paris: Albin Michel.
Villasante, M. (2016). Le sens de la honte (sahwa) et de l'honneur (ashraf) au cœur des hiérarchies statutaires de la société bidân de Mauritanie, Site academia.edu. http://tinyurl.com/593mf2nx
Webb, Jr., James L. A. (1985). "The Trade in Gum Arabic: Prelude to French Conquest in Senegal. Journal of African History 26, no. 2: 149–68.
Webb, Jr., James L. A. (1995). Desert Frontier: Ecological and Economic Change along the Western Sahel, 1600–1850. Madison: The University of Wisconsin Press
Wiley, K. (2018). Work, Social Status and Gender in Post-Slavery Mauritania. Bloomington: University of Indiana Press
Yusuf Fadl Hassan. (1985). Historical Roots of Afro-Arab Relations, In: Khair El-Din Haseeb, ed., The Arabs and Africa. London: Croon Helm; Centre for Arab Unity Studies.