

<https://doi.org/10.24201/eea.v58i1.2805>

Principales corrientes ideológicas en el Túnez colonial: del reformismo islámico a los movimientos de izquierda¹

Prevailing Ideologies in Colonial Tunis: From Islamic Reformism to Leftist Movements

T. HERNÁNDEZ-JUSTO

Universidad de Granada, España

Resumen: En un momento histórico tan crucial para Túnez como el del protectorado francés, el ambiente cultural era un crisol donde multitud de ideologías, internas e importadas, pugnaban por ganar el terreno intelectual y político. Por una parte, teorías como la *salafiyya*, el reformismo islámico y el panarabismo entraron con fuerza desde territorios de mayoría islámica; por otra, llegaron de Europa, con los colonos y los trabajadores, numerosas ideologías de izquierda, como el marxismo, el anarquismo o el socialismo. En este artículo se analiza el ambiente intelectual y político de Túnez durante la primera mitad del protectorado francés, con especial atención a estos dos grupos de ideologías.

Palabras clave: protectorado francés en Túnez; reformismo islámico; socialismo; liberalismo; marxismo.

Recepción: 9 de octubre de 2021. / Aceptación: 12 de noviembre de 2021.

¹ El presente trabajo se realizó en el marco del contrato FPU 16/00395 del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte del Gobierno de España.

Abstract: The period of the French protectorate in Tunisia was a crucial historical moment and a cultural melting pot; several domestic and imported ideologies struggled to gain dominance in this intellectual and political milieu. Theories such as *salafiyya*, Islamic reformism, and pan-Arabism, entered powerfully from predominantly Islamic territories, while European settlers and workers brought with them many leftist ideologies, such as Marxism, anarchism or socialism. This article analyzes Tunisia's intellectual and political environment during the first half of the French protectorate, paying special attention to these two groups of ideologies.

Keywords: Colonial Tunisia; Islamic reformism; socialism; liberalism; Marxism.

Introducción

El protectorado francés en Túnez fue un periodo clave para el desarrollo del pensamiento tunecino contemporáneo. La penetración europea no se redujo exclusivamente a los ámbitos político y económico: también la vida social, las instituciones religiosas y el ambiente intelectual se vieron afectados. Este contacto se tradujo en el impulso de reformas, generalmente respaldadas por la élite progresista del país, cuyos principales promotores tenían una ideología modernista. El ideario del grupo fue calando poco a poco en las generaciones siguientes y cristalizó, entre otros, en el partido Jóvenes Tunecinos, considerado el germen del movimiento nacionalista, cuyo objetivo era la autonomía de Túnez (Guezmir 1986, 28-29). En este artículo se analizan las diversas corrientes de pensamiento que contaron con mayor presencia en el Túnez colonial, particularmente desde principios del siglo xx hasta la década de 1940, con particular atención a sus orígenes y su desarrollo, sobre todo en relación con el pensamiento importado de Europa.

En esa época, los tunecinos estaban inmersos en la búsqueda y la defensa de su identidad, y los intelectuales se hallaban divididos en varias grandes facciones (Tlili 1978, 459). El principal factor que determinaba la adhesión a uno u otro grupo era

la manera en que cada autor se relacionaba con tres elementos: la patria/nación, la modernidad y la identidad cultural.² Halīm Barakāt (2001, 284-285) sostiene que, en todo el mundo árabe, estos parámetros configuraron distintos subgrupos dentro de la clase burguesa de cada país, que se distinguían claramente entre sí en lo ideológico. Según la terminología marxista, había dos tipos de burguesía: la compradora y la nacionalista. En la primera se encontraban miembros de la élite local colonizada que deseaban preservar el *statu quo* de las naciones colonizadas porque, de forma directa o indirecta, se beneficiaban del régimen. Se trataba de personas europeístas que solían mostrarse a favor de la liberalización económica y se posicionaban políticamente en el marco de las ideologías conservadoras. La burguesía nacionalista se distinguía de la anterior por presentar una mayor unidad política que, en algunos casos, sobrepasaba los límites geográficos impuestos por la colonización, y así se adscribía a movimientos panárabes de distinto calado (Choueiri 2003, 70). En general, este grupo era antieuropeo, presentaba ciertos componentes secularistas y se inclinaba por doctrinas de izquierda. Con estos parámetros en mente y su aplicación al caso de Túnez, se distinguen tres facciones principales. La primera, compuesta por miembros de la élite europeizada del país, consideraba que la modernidad era un producto europeo y que era necesaria la asimilación a Europa para que Túnez tuviera acceso a ella. Estos intelectuales, usualmente educados en liceos franceses y a menudo miembros de comunidades minoritarias en Túnez, como la judía, tenían un concepto de modernidad claramente vinculado al Viejo Continente. Buena parte de los Jóvenes Tunecinos encajaba en este grupo, puesto que ellos mismos llegaron a reconocer pública y abiertamente la “misión civilizadora” de Francia y a verla como algo deseable (Mahjoubi 2000, 488). El grado en que

² El empleo de términos dicotómicos, como renovación/tradición o progreso/atraso, se corresponde con la nomenclatura original en árabe usada por los medios y los intelectuales de la época (*taḥdīd/taqāḥīd*, *taqaddum/ta'ajjur*).

cada uno comprendía como necesaria esta asimilación variaba incluso dentro del grupo, pero siempre estaba presente.

Las paradojas y las incongruencias en el ideario de esta facción son, en muchos casos, extremadamente llamativas. Si pensamos, por ejemplo, en los Jóvenes Tunecinos, que se definían como nacionalistas, resulta incompatible la conjugación entre este nacionalismo (aunque en verdad buscaban la autonomía de Túnez, y no tanto su independencia) y el deseo de asimilarse a la potencia colonizadora. En este caso, se trata de un grupo que anhelaba exclusivamente una asimilación política y económica, pero no nacional. No obstante, si además se añaden múltiples factores a la ecuación, se aumenta la interseccionalidad, por lo que la paradoja se amplifica todavía más. Para ejemplificarlo se utiliza la obra *The Colonizer and the Colonized*, de Albert Memmi (2003), que expone el caso de los judíos tunecinos, es decir, de una minoría en un país colonizado, y su relación con la colonización y la asimilación. La obra trata la paradójica y, en cierto sentido, ilógica relación entre los sujetos colonizados y la asimilación. Por una parte, se produce el deseo nacionalista de mayor autonomía para la patria a la par que se busca la asimilación con el sujeto colonizador a fin de que mejoren las condiciones generales del país o las propias de cada sujeto. Pero, al mismo tiempo, se demuestra la absurda lógica de la asimilación desde el punto de vista de una comunidad minoritaria que, a lo largo de los siglos y no siempre de forma fácil, ha rehusado asimilarse a la mayoritaria, en este caso los tunecinos musulmanes. Memmi se pregunta cómo fue posible que con la colonización francesa los judíos tunecinos reivindicaran la asimilación al colonizador francés cuando, durante siglos, habían reforzado su identidad *particular* frente a los tunecinos musulmanes, pese a haber estado, en ocasiones, sujetos a regulaciones y legislaciones excluyentes. Para él, la respuesta es que, en virtud de las mejoras prometidas por la asimilación francesa, la comunidad judía tunecina³ se sentía atraída por esta posibilidad, a lo que se

³ Si bien hay que destacar que no había una única y monolítica “comunidad judía” en el país, puesto que dentro de ella había varios militantes nacionalistas que se

añadía un deseo de “dejar de parecer extraños” (141). Todo azuzado por la administración colonial, que fomentaba estas reivindicaciones con objeto de avivar la división social.

Estos deseos fueron explotados por el pensamiento colonialista francés en su infame Ley de Naturalización de 1923. Como Robert Bernasconi (2011, 38) expone, la misma idea de la asimilación es, en esencia, absurda y carente de lógica, no en el sentido meramente ideológico, sino racional. Y lo es porque preconiza la posibilidad de que una comunidad humana que se autoidentifica y define como *diferente* se asimile, voluntariamente, a otra. Al asimilarse, la comunidad original desaparecerá, dejará de *ser* ella para ser parte de la otra. Se habrá eliminado, por lo tanto, el elemento diferenciador e identitario que abrazaba. Es, en resumen, un llamamiento a un grupo a que deje de existir, todo en un contexto colonial que demuestra que ni el grupo original (por continuar con el ejemplo, los judíos tunecinos) ni el grupo final (los colonos franceses) desean realmente que se produzca tal asimilación.

La ideología de la asimilación es eminentemente racista y separa al grupo propio del otro en función de su “supuesta raza”, es decir, se basa en las diferencias para expresar la necesidad de que se produzca la asimilación. Por ejemplo, en el contexto de Túnez sí ocurrió automáticamente la asimilación de malteses, italianos o griegos a la nacionalidad francesa (Bessis 2003, 70), aun con el rechazo de buena parte de las víctimas involuntarias de este procedimiento, porque eran blancos, europeos y cristianos, pero las comunidades árabes debían pasar múltiples y minuciosas inspecciones para ser consideradas aptas para obtener la nacionalidad francesa (Barrie 2017, 708-709). El primer requisito era la profesión de una fe distinta del islam (concretamente, la cristiana o la judía), porque los propios colonizadores la entendían como un rasgo de identidad “nacional” tunecina, es decir, como un factor determinante. Se

oponían a la asimilación, se mantiene la expresión para respetar la terminología empleada por Memmi.

era *más tunecino* si se era musulmán, mientras que se era *menos tunecino* si se era judío o cristiano. Pese a lo cuestionable de este planteamiento, fue el que adoptaron los Jóvenes Tunecinos y, más adelante, el Partido Constitucionalista (Dustūr) (712).

En el extremo opuesto de la balanza estaba la facción tradicionalista ultraconservadora, que promulgaba un rechazo frontal a cualquier idea, mecanismo o producto procedente de fuera de los límites geográficos tunecinos o, en su defecto, de *dār al-islām*. Aunque incurrieron en una grave incongruencia, los conocidos como Viejos Turbantes encabezaban el grupo y se definían como defensores del islam, las costumbres y las tradiciones tunecinas. Pese a ello, no se opusieron a las autoridades del protectorado en un primer momento porque les dieron ciertas prerrogativas que los Viejos Turbantes recibieron con agrado. El rechazo directo de este sector poblacional al protectorado francés no se produjo sino más adelante y se acrecentó en la década de 1920, hasta invocar una “guerra santa” contra lo que sucedía en el país (Roberts 2019, 293).

En realidad, recibían el nombre de “Viejos Turbantes” todos aquellos profesores, ulemas o miembros de la cúpula religiosa que promulgaran una visión tradicional del islam y lo vincularan a la identidad nacional. El nombre lo acuñaron los franceses para referirse a este sector de la población en Argelia, pero luego se extendió a Túnez (Bouveresse 2008, 677). Hay un claro paralelismo entre los Viejos Turbantes de ambos países: se oponían sistemáticamente a las reformas jurídicas o educativas y a las innovaciones en la legislación relativa a la institución familiar, el matrimonio, etc., y se negaban a cambiar su indumentaria tradicional (chilaba, turbante, etc.), mientras que los Jóvenes Tunecinos y la mayoría de la élite intelectual del país optaban por la vestimenta europea (Hardman 2009, 106).

En la mayor parte de los casos, las diferencias entre los Viejos Turbantes y la facción a favor de la asimilación se fundamentaban en el bagaje cultural y familiar de unos y otros, y en el tipo de educación recibida. Este último grupo se corresponde con miembros de la élite ilustrada del país, que habían

estudiado en Francia o la habían visitado, por lo que estuvieron expuestos de manera directa al pensamiento, crecientemente laicista, de la metrópolis. No era el caso de los Viejos Turbantes, con educación islámica, frecuentemente en al-Zaytūna, y cuyos referentes solían ser los grandes teólogos musulmanes medievales. A tal punto es así que muchos no sabían francés, mientras que la mayoría de los miembros del resto de las facciones tenían al menos nociones básicas que les permitían entender a los franceses y leer su lengua.

La última corriente a la que hacíamos referencia representa el punto medio entre las anteriores. Por norma general, la componían personas que habían recibido una educación tradicional, y muchas de ellas eran graduadas de al-Zaytūna. Sin embargo, se distinguían de los otros porque trataban de encontrar un método que permitiera a Túnez avanzar hacia el progreso sin dejar atrás su cultura. Los miembros de esta facción reconocían la necesidad de que se produjera una modernización real, de tal forma que consideraban necesaria la absorción del conocimiento europeo, pero se distinguían de los modernistas *afrancesados* en los métodos. Para estos últimos, la modernidad sólo se alcanzaría mediante la copia de los modelos europeos de pensamiento, producción, organización social y política, etc.; para el grupo al que nos referimos ahora, la cuestión estaba en absorber lo que fuera beneficioso para Túnez, pero sin comprometer la identidad árabo-islámica, es decir, adaptándolo a las circunstancias nacionales. En este sentido —y teniendo en cuenta su trasfondo educativo—, la fe islámica cobró un papel muy relevante al ser, a menudo, el marco que permitió determinar los elementos de la modernidad europea que podían ser absorbidos y los que debían ser rechazados o modificados. A este grupo pertenecían intelectuales como el reconocido feminista y sindicalista Ṭāhar al-Ḥaddād, cuyos referentes eran los pensadores Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī y Muḥammad ‘Abduh.

La *salafiyya*, el *islāh* y *al-tībirāliyya*

La *salafiyya* fue un movimiento de renovación islámica que pretendía restaurar el islam primitivo y adaptarlo a las circunstancias sociales, políticas e históricas de cada momento. La idea de que el islam predicado por el Profeta en sus tiempos había ido desvirtuándose paulatinamente estaba presente ya en la Edad Media y configura buena parte del pensamiento islámico desde ese momento, pero cobró especial relevancia durante la época de la dominación otomana y, posteriormente, europea (Cruz Hernández 1981, 358). El contexto de dominación externa propició que varios intelectuales se rebelaran contra la situación e idearan alternativas como respuesta. La primera es el panislamismo, que surge en las provincias orientales del Imperio otomano y busca la unidad de la comunidad de creyentes (*umma*) y la revivificación del islam (Vartan 2003, 47). De esta manera, la *salafiyya* es el motor teórico e ideológico del panislamismo, concebido este último como un objetivo político (Aya Smitmans 2009, 12).

El término *salafiyya* deriva de la palabra *salaf*, que en árabe quiere decir “antecesor”. Se acuñó para designar este movimiento por el interés de quienes se adscribían a él de revisar los textos sagrados, en especial desde un punto de vista filológico, para buscar el significado puro de su mensaje, procedimiento para el cual era inevitable revisar lo que los anteriores eruditos habían dicho al respecto (Sālim y Basyūnī 2015, 27-28). No obstante, la *salafiyya* se enmarca en un ámbito mayor y más general de transformaciones conocido en árabe con el nombre de *iṣlāh*, que significa “reforma”. Si hay una figura que pueda ser considerada el padre del panislamismo es la del intelectual afgano Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī. No sólo fue un reconocido reformista islámico, sino que también se opuso activamente a la ocupación inglesa de Afganistán, lo que lo obligó a exiliarse en Turquía, luego en Egipto y, posteriormente, en París. En Egipto, donde continuó enseñando sus teorías, conoció a Muḥammad ‘Abduh, de quien fue maestro y con quien fundó en París una conocida publica-

ción periódica titulada *al-'Urwa al-wuṭqa* (El vínculo más fiable). Aunque esta revista tuvo una vida muy corta, su impacto fue incalculable y se hizo sentir en todo el mundo islámico, donde las ideas de Yāmāl al-Dīn al-Afgānī obtuvieron gran fama.

Su eje principal, corazón de la *salafiyya*, consistía en reconocer, por una parte, la decadencia en que se había sumido el mundo islámico a raíz de los años de gobiernos autoritarios (Black 2011, 294) y la necesidad de contrarrestarla, y, por otra, que el islam originario había sido modificado con el paso del tiempo (Hilmī n.d., 103-108) y cada vez estaba más lejos de los orígenes predicados por Muḥammad (Pacheco 1999, 61). Para enmendar esta situación, era importante reconocer aquellas prácticas culturales que se habían ido agregando a la praxis religiosa y que, ya anquilosadas, se aceptaban comúnmente como “sagradas”, así como eliminar los elementos exógenos acumulados en el islam como resultado de las diversas circunstancias sociales e históricas de la *umma*.

Al-Afgānī, que rebatía con frecuencia a los orientalistas europeos, aseguraba que el atraso sociocultural del territorio islámico no tenía nada que ver con el islam, como afirmaban aquéllos, sino que estaba relacionado con las interpretaciones tradicionalistas del Corán y la *sunna*. En palabras de Cruz Hernández (1981, 360), “el hecho indudable de la verdad trascendental del islam no era una barrera anticultural, sino la base fundamental para un nuevo humanismo”, entendido como motor de la modernidad, la cual, como concepto, no era imposible en el seno de una sociedad islámica, sino todo lo contrario. Para al-Afgānī, la modernidad europea estaba ligada a los avances científicos, y al ser la ciencia europea deudora de la islámica medieval, había un vínculo innegable en los textos sagrados entre ciencia e islam que se reflejaba en varios hadices e incluso en el Corán. Al apartarse de la ciencia, los musulmanes habían vivido durante siglos anclados al pasado, negándose a prosperar, y por ello habían caído presos de la dominación externa. La mejor manera de combatir el atraso era regresar al islam original, entendido como promotor de la ciencia, abrazar esta última y

aplicar sus resultados para modernizar los países y generar prosperidad (Black 2011, 295). Era ineludible, entonces, el paso de los gobiernos despóticos y autoritarios a otros constitucionales, mucho más cercanos a lo designado por el Corán (Keddie 1972, 108).

Una de las principales aportaciones de la *salafīyya* es el intento de separar el dogma y la práctica religiosa —prescripciones inmutables— del dominio de los asuntos sociales y las relaciones interpersonales, que pueden estar sometidos a la racionalidad humana y a la interpretación personal (*iḥtibād*) y cambiar en el tiempo y el espacio (‘Imāra 2007, 55-60). Para lograr tal fin recurrieron al *kalām mu’tazilī*, que renovaron, y destacaron la obligación de todo musulmán, según el propio texto coránico, de reflexionar por sí mismo y de llevar a cabo un constante esfuerzo personal para interpretar el Corán y los hadices sin intermediarios. Si pensamos en la influencia que estas ideas tuvieron en Túnez las veremos reflejadas, por ejemplo, en el ya citado Ṭāhar al-Ḥaddād. Lo opuesto al *iḥtibād* es el *taqlīd*, término que se refiere a seguir las tradiciones y las costumbres de los ancestros sin cuestionar su validez. Al-Ḥaddād (1993, 43, 74) empleó ambos términos activamente en sus publicaciones e incidió especialmente en los problemas que acarrea la adscripción sistemática al *taqlīd* por parte de sus compatriotas. Por lo tanto, sus obras reflejan esta influencia de la *salafīyya* y cómo la ideología estaba bien asentada en el Túnez colonial.

El primer país magrebí en recibir la influencia directa del pensamiento de al-Afgānī y ‘Abduh fue precisamente Túnez. Este contacto se produjo con la visita de ‘Abduh en diciembre de 1885, cuando el egipcio fue recibido con gran recelo por la mayor parte de la cúpula religiosa conservadora, pero con expectación por los jóvenes en formación en al-Zaytūna. ‘Abduh visitó de nuevo Túnez en 1903, pero la situación no mejoró demasiado. Gran parte del rechazo a sus ideas estaba vinculado a sus opiniones acerca del sufismo y el marabutismo, muy asentados en Túnez y contra los que ‘Abduh luchó incansablemente.

En cierto sentido, la *salafiyya* es una de las dos principales tendencias del liberalismo (*al-lībirāliyya*) en el mundo árabe. Todas las ramas del liberalismo tienen en común el concepto de progreso, el objetivo final, pero cada una opta por diversos medios para alcanzarlo, esto es, parten de planteamientos ideológicos diferentes. Por un lado encontramos la mencionada *salafiyya* o el *iṣlāh*, cuya insistencia principal es que las reformas deben partir de la *sunna*. Promueven un progreso que procede del legado islámico y que debe ser alcanzado mediante una relectura y reinterpretación contextualizada de las fuentes. Hacen hincapié en la reconciliación entre ciencia y religión, sobre todo con objeto de refutar las teorías materialistas que comenzaban a penetrar con progresiva fuerza en el mundo árabe. Por otro lado encontramos una tendencia cuya idea de progreso está ligada al modelo occidental (Barakāt 2001, 435-440). Se entiende que para que la sociedad árabe progrese debe crearse una sociedad moderna (“occidentalizada”), siempre y cuando puedan preservarse sólo los aspectos esenciales de la cultura árabe-islámica. Esta corriente se mostraba muy atraída por el avance de las ciencias, las teorías evolucionistas, el darwinismo, la tecnología, el capitalismo, la laicidad y la democracia parlamentaria, sin perder de vista la difusión de la lengua árabe y la idea de nación. El interés por estos conceptos, que desempeñaron un papel clave durante la Nahḍa (renacimiento) árabe, queda fielmente reflejado en los múltiples artículos periodísticos que se escribieron en torno a ellos.

Una muestra aparece en la revista *al-Muqtataf*, nacida en Beirut en el ámbito sirio protestante de 1876, aunque más tarde se afincó en El Cairo. En ella se leen una gran variedad de artículos que tratan estos temas y demuestran la inquietud que éstos despertaban y las grandes polémicas generadas en torno a ellos (Ayalon 1995, 53). El nacimiento de la revista incluso está vinculado a una de dichas polémicas. En 1882, el teólogo estadounidense Edwin Lewis ofreció una conferencia sobre el darwinismo y la teoría de la evolución natural en el Colegio

Sirio Protestante de Beirut y, tras las agrias críticas recibidas, se vio obligado a dimitir (Leavitt 1981, 85-98). Ya'qūb Ṣarrūf y Fāris Nimr, profesor y alumno, respectivamente, fundaron *al-Muqtataf* como respuesta con el mecenazgo de Cornelius van Dyck (Determann 2015, 57). No es de extrañar que en la revista se fomentara la publicación de artículos que participaban del debate en torno a las ciencias, el papel de la religión en la sociedad y la modernidad (Farag 1972, 73-83). El propio concepto de evolución, vinculado al progreso científico-social, junto a su antónimo, retraso, fueron el centro de varios artículos a través de los cuales podemos estudiar cómo la conceptualización de estos términos se modificó a lo largo de los años y empapó el ambiente intelectual del mundo árabe ya desde los orígenes de la publicación. Se produjo una transición intelectual entre el concepto de la evolución cíclica, sostenida por Ibn Jaldūn en la Edad Media, y el de la evolución como un proceso continuo cuyo objetivo es alcanzar el estado perfecto de la sociedad y la civilización humana. Este último, inspirado en las teorías de Darwin, representaba una esperanza en las sociedades árabes, que se encontraban sumidas en la miseria cultural, económica e intelectual en la época. El tránsito entre ambos conceptos no sólo refleja un cambio en la manera de pensar, sino que abrió la puerta a interpretar que la situación de retraso era un periodo pasajero y que las sociedades árabes podían romper el ciclo y marchar hacia el progreso si se lo planteaban (Rodríguez Fernández 2001, 255).

Por lo que respecta a *wāṭan* como concepto, introducido en el mundo árabe con la conceptualización europea posterior a la Revolución francesa, y a las apelaciones nacionalistas, cabe destacar que no son cuestiones únicas de la facción a la que nos referimos, pues miembros muy activos de la *salafiyya* llegaron a considerarlas esenciales y teorizaron sobre la compatibilidad del nacionalismo *político* de cada región y el panislamismo (entendido como la unión de la comunidad de creyentes). Sin ir más lejos, al-Afgānī era de esta opinión e incluso, como activista nacionalista que fue, insistía en que el celo por defender la

patria hacía a los individuos superarse a sí mismos, lo cual era muy positivo (Black 2011, 295).

Socialismo, marxismo y comunismo

Respecto a las revistas y los periódicos locales que hacen patente la introducción de estos temas en el ambiente cultural tunecino, en el seno del reformismo islámico encontramos *al-Sa'āda al-'Uzmā*, fundada por Muḥammad al-Jiḍr Ibn al-Ḥusayn, *ṣayj* de al-Zaytuna y conocido reformista, y centrada en la publicación de artículos literarios, de ciencias de la religión y de temas morales. En este último apartado, cuestiones como la libertad de pensamiento, la ligazón entre política, religión y cambio social o la renovación de las costumbres sociales, dejan entrever influencias del pensamiento político europeo (Majed 1979, 33). Incluso tratándose de una revista de carácter islámico y que intentaba mantener un equilibrio entre las tradiciones religiosas y la modernización, no escapaba a la influencia de dogmas teóricos importados.

El partido *Dustūr* contaba con una revista, *al-Fayr*, que se presentaba con un interés “literario”, pero servía para divulgar ideas políticas y científicas. Partía de un trasfondo panislamista, reformista, nacionalista y europeísta, con todas las incongruencias que ello pudiera generar. Promovía la investigación en ciencias naturales y fomentaba la educación en el extranjero (particularmente en Francia) a la par que criticaba la educación tradicional en escuelas coránicas y ponía de relieve los problemas sociales, económicos y políticos más importantes de la época (Majed 1979, 73). En una contribución a la revista de Ibn al-Ḥusayn, expresó claramente: “si un Estado no se fundamenta en los valores de igualdad, consulta y libertad de expresión, no es el Estado al que la religión recomienda que los musulmanes obedezcan” (75). Así pues, el concepto de libertad de expresión es un eje importante del pensamiento político de la época. Conviene señalar que cuando se refiere a “consulta”, al-Jiḍr Ibn al-

Husayn emplea el término coránico *šūrā*, revitalizado a partir de las teorías de los primeros reformistas salafíes y muy en boga en aquellos momentos. Esta revista ofrecía ejemplos para reflexionar, basados en los cambios políticos que estaban teniendo lugar en la época. Se trataron temas como la revolución estadounidense, el movimiento de resistencia al imperialismo en India (instando a los musulmanes a adherirse) o la Revolución de Octubre en Rusia. Esto último resulta interesante para ejemplificar cómo los movimientos de izquierda eran considerados modelos a seguir y se les prestaba apoyo, al menos desde el plano moral, desde Túnez (79).

Otro de los boletines más relevantes fue *al-‘Arab*, publicado de agosto de 1923 a noviembre de 1924. Entre otros asuntos, presentaba cuestiones de política y religión desde una perspectiva diferente a las demás. En contra de la postura panislamista, afín al movimiento del reformismo islámico y la *salafyya* de las dos publicaciones anteriores, *al-‘Arab* prestó sus columnas a pensadores radicalmente opuestos, algunos de los cuales rozaban el ateísmo (Majed 1979, 113). Además, la tibia respuesta ofrecida por las autoridades y el mundo intelectual ante las exigencias de reformas más eficaces motivó la publicación de artículos que, en ocasiones, reflejaban también la influencia de la ideología fascista, algo no muy común en las publicaciones de la época, como un artículo de corte racista firmado por el tunecino Tiḡānī Ibn Sālim. Pese a todo, la posición del periódico en lo referente a las ideas de izquierda es evidente, especialmente en lo que atañe a su apoyo al movimiento sindicalista.

En el caso de Túnez, por lo tanto, las ideologías de izquierda tuvieron una mejor acogida que las de derecha. Su evolución histórica está presente desde la fundación de los Jóvenes Tunezinos, que se identificaban a sí mismos como promotores del socialismo (Gallissot 1978, 19). Quizá esto se explique por la mayor proliferación de medios de propaganda ideológica de izquierda, lo que a su vez se relaciona con la presencia de una gran comunidad de expatriados y refugiados políticos italianos, muchos de los cuales eran socialistas, marxistas, comunistas o

anarquistas (Triulzi 1971, 165), que no sólo promovieron la fundación de periódicos y revistas de propaganda política, sino que también tuvieron un papel muy notable en el ámbito sindicalista. Desde el primer momento, el socialismo desempeñó un papel esencial en la vida política e intelectual de la regencia y fue una de las principales ideologías de origen europeo que se asentaron en el país. Cuando los Jóvenes Tunecinos fueron desarticulados y se fundó el *Dustūr*, éste absorbió buena parte del bagaje ideológico de aquéllos. Entre otros puntos de encuentro, uno de los más claros es que el *Dustūr* se define a sí mismo como partido socialista. Todo sin perder de vista lo que varios investigadores, entre los que destaca Howard C. Reese (1970, 234), han alegado: que a diferencia de otros países, el socialismo tunecino, particularmente el *dusturiano*, no es propiamente una doctrina política o una teoría, sino más bien una “política pragmática y flexible de nacionalismo orientado a la sociedad”.

Podríamos considerar ésta como una de las características del socialismo *dusturiano*, que, además, acusa una importante ausencia de referencias a Karl Marx y otros exponentes del materialismo histórico y sus variantes. Esto era así porque la mayoría de los socialistas tunecinos no creían necesaria una lucha de clases en el país, lucha cuya importancia remitían únicamente a los ámbitos industrializados. Más que propiciar un enfrentamiento interno, visto como un elemento desestabilizador que favorecería el avance oportunista del colonialismo, era necesario eliminar los privilegios de clase y otorgarles la misma dignidad a todas (Reese 1970, 234). Por ejemplo, el pensador tunecino Ṭāhar al-Ḥaddād demostró conocer en sus obras las teorías marxistas, pero fue excesivamente cauteloso al hablar sobre la lucha de clases (Ḥaddād 1980, 120). Se mostraba contrario a cualquiera de ellas, “excepto si su objetivo es remplazar unas clases por otras”, porque consideraba que, de lo contrario, el vacío de poder sería demasiado grande y exhibiría la debilidad nacional ante los enemigos internacionales, y añadía:

El reino de Túnez no podría asumir una revolución salvo si su finalidad fuera enfrentarse al poder que lo gobierna. Es cierto que [el país] parece una hoguera por la miseria tan profunda y los malos sueños que soporta, pero es necesario reconocer que carece de las claves para el progreso que tanto necesita. Los fundamentos más certeros y pacíficos para la fundación de una vida libre y feliz se hallan en la existencia de fuerzas sociales armadas con la educación. Sólo así puede la nación tomar la conciencia y la determinación que necesita para gobernarse a sí misma, pues ninguna nación puede esperar prosperar sólo a través de la asistencia de otros (Haddād 1980, 120).

El concepto en sí no suele aparecer con la formulación más usual en la época, que era *ṣirā' al-ṭabaqāt*, sino de manera menos directa, como “la lucha de los opositores contra los miembros de las clases pudientes” (*muqāra'at al-juṣūm riḡāl al-ṭabaqāt al-mumtāza*). Por este motivo, a menudo se refiere que, si bien había puntos de encuentro con las teorías más radicales, al-Ḥaddād, como tantos otros autores tunecinos, se posicionó en el lado más conservador de la balanza casi siempre, haciendo una aproximación cauta a conceptos como éste o el de destrucción del capital (Ben Said Cherni 1986, 20). No obstante, eso no significa que rechazara el marxismo, sino que refleja su voluntad de tomar los pasos necesarios a un ritmo adecuado para que la población pudiera asumirlos. Su obra *al-'Ummāl* es un ejemplo de cómo convenía con algunos de los pensadores más revolucionarios en que “el objetivo lejano de la historia era la eliminación del espíritu de beneficio, la concurrencia económica” y el establecimiento de un sistema de reparto de la producción y cuyos frutos fueran equitativos.

El miedo al avance del invasor europeo hacía que el socialismo tunecino intentara rechazar el modelo comunista internacionalista y potenciar el sentimiento independentista y la unidad nacional. Se trataba de una estrategia necesaria para dar salida a las aspiraciones anticolonialistas, principal objetivo político de la época, y también refleja el proceso de adaptación y mestizaje doctrinal ya mencionado. El nacionalismo, presente en Túnez desde antes del inicio de la dominación otomana, absorbió del

socialismo “europeo” aquellos aspectos clave que le permitieran afianzarse en el terreno político y movilizar a las masas. Se renovó como movimiento político y adquirió un matiz revolucionario, en contra ya no del decadente califato, sino de la colonización europea (Entelis 1975, 526). Lo interesante es recalcar que, a pesar de que tanto los grupos políticos franceses como el partido nacionalista tunecino se consideraban socialistas, no había una unidad ideológica entre ellos. La mayor parte de los partidos socialistas europeos en Túnez se sostenía sobre una plétora de incongruencias, como no reconocer los privilegios de clase que sus militantes (europeos) tenían sobre la población autóctona, o no estar dispuestos a abandonarlos (Brown 1973, 182), y se mostraban en contra del nacionalismo tunecino, que amenazaba con acabar con dichos privilegios.

Las cuestiones religiosas también fueron uno de los principales caballos de batalla entre los partidarios de uno y otro movimientos. Los nacionalistas tunecinos interpretaban el islam malikí como parte de la identidad tunecina y se mostraban en contra de cualquier intento por soslayar su importancia en la sociedad, la vida política o las finanzas. Así, el islam se instrumentalizó como requisito para “ser tunecino”, a tal punto que el *Dustūr* respaldó la instauración de la ley islámica en el país, con su interpretación más tradicional y asentada en la opinión de los *šuyūj* de al-Zaytūna, entendida como elemento identitario. Por otra parte, las autoridades del protectorado apoyaban económicamente a las *zawāyiyas* sufíes y a las cofradías marabutíes para ganarse el favor del pueblo, que las tenía en alta estima. Esta estrategia cumplía dos funciones: por un lado, aletargaba al pueblo y con ello evitaba levantamientos contra el protectorado y frenaba el interés por la participación en política; por otro, garantizaba el respaldo de los miembros de las cofradías, quienes desanimaban a sus fieles de participar en actividades contra el colonialismo (Gallissot 1978, 61-66).

Entre 1903 y 1906 se produjo un proceso de aperturismo político que fomentó el surgimiento de asociaciones y parti-

dos. Si hubo una ideología que se benefició de este clima y vio florecer y aumentar su influencia en el país fue, sin duda, el socialismo, pues numerosos partidos afines se pusieron en marcha en ese momento. Además, durante esa época hubo varias asociaciones de índole republicana que comenzaron a radicalizarse y a buscar una forma más efectiva de luchar contra los males políticos, económicos y sociales que padecía el Túnez del momento (Tlili 1978, 17). Así, cuestiones como la representación de los europeos en el país, la laicización de la educación, la organización sindical o la colonización agraria se convirtieron en el epicentro de debates dentro y fuera del ámbito intelectual. De 1906 a 1910 continuó la tendencia, se siguieron asentando los grupos anteriores y se fundaron nuevos, de tendencia socialista, democrática y republicana. Es el caso del movimiento político tras el periódico *La Tribune Franco-Arabe*, del Congreso Republicano, Radical y Socialista de Túnez, que cobró más fuerza, o del Partido Socialista de Túnez. Éste contaba en sus filas con europeos inmigrantes, generalmente funcionarios y maestros, así como con judíos que, en palabras de Aline Naura (1972, 67), “encontraron, a través de él, una posibilidad de integración y promoción en la comunidad francesa”. Pese a todo, nunca alcanzó gran éxito y tuvo apenas unas centenas de militantes en su punto más álgido.

La popularización de conceptos como “libre pensamiento”, “libertad de expresión” o el mismo término “liberalismo” se debe a la política del protectorado, cuyo residente general, Stephen Jean-Marie Pichon, puso en marcha la laicización de las estructuras coloniales y la liberalización del régimen del protectorado (Naura 1972, 80). Esto permitió el florecimiento de publicaciones que propagaron ideas políticas liberales, mientras que otro de los principales promotores de las teorías socialistas y marxistas en el país fue el movimiento sindicalista. La Sección Francesa de la Internacional Obrera, a través de su rama local, fundó el primer sindicato en Túnez, la Confederación General del Trabajo, que contaba con su propio perio-

dico, *Tunis Socialiste*. Se convirtió en una tribuna para introducir los temas de interés en la metrópolis, vinculados a la oposición entre el socialismo y las ideologías conservadora y ultraconservadora, y a menudo propugnaba la instauración de un sistema internacionalista que no tuviera en cuenta divisiones de raza, credo o nacionalidad. No lo hacían por un interés puramente dogmático, sino que se trataba de un mecanismo para menoscabar el creciente nacionalismo italiano, que suponía un grave problema (Gallissot 1995, 261).

En cuanto a ideologías más radicales, como el comunismo, no tuvieron ni un arraigo ni un impacto tan grande, quizá porque defendían una idea internacionalista cuyo objetivo era la unidad de la humanidad, por lo que se enfrentaban a los postulados nacionalistas, mayoritarios casi en la totalidad de los países árabes en aquella época. Otro motivo que suele aportarse es que esta ideología promueve la ruptura con los esquemas religiosos y con la propia religión, algo que no casaba bien con la religiosidad autóctona (Gallissot 1978, 29). Sin embargo, los últimos estudios al respecto descartan esta teoría e insisten en que no es posible relacionar la cercanía con centros de gran importancia religiosa (como Qayrawān o al-Zaytūna) ni el grado de arraigo religioso de una región con la predisposición de ésta para movilizarse contra el colonialismo, ni mucho menos con la predilección por una u otra corriente ideológica. Probablemente lo que más determinó la adscripción a un movimiento u otro fue más bien la educación recibida, en función de si era tradicionalista o laicista (Blackman 2019, 23-26). Algunas investigaciones se oponen también a esta tesis y reiteran que el movimiento marxista no fue homogéneo en todo el mundo árabe, sino que dio lugar a dos corrientes bien diferenciadas: una que sostenía los postulados comunistas tradicionales en Europa y defendía la necesidad de eliminar el factor religioso de la vida pública y política, y otra, bastante más extendida, que integraba el islam con el comunismo a través de interpretaciones de la *sunna* que favorecían la identificación de elementos marxistas con otros coránicos ('Imāra 1992, 6-8).

La mayor parte de la actividad comunista era sindicalista, y las Juventudes Comunistas de Túnez estaban compuestas por militantes del movimiento obrero y activistas antimilitaristas. Tenían su propio órgano de propaganda: *L'Avenir Sociale*, y la mayoría de sus miembros formaba parte del proletariado europeo. Casi todos los panfletos comunistas tenían vida breve por falta de fondos o por la represión, a menudo azuzada por los socialistas franceses, que les disputaban el título de portavoces de las ideas de izquierda (Brown 1973, 182). El deseo general de la administración colonial era eliminar cualquier conato de comunismo, por lo que tanto antes como después de la fundación del Partido Comunista de Túnez (PCT), éste tuvo serios problemas para propagar su ideología. En un primer momento, quienes se identificaban con esta corriente, al igual que ocurría con los anarquistas, eran obreros europeos que empleaban sus periódicos como plataforma divulgativa. La mayoría de los artículos estaban enfocados a un público europeo y no pretendían captar la atención de los tunecinos. Por ello, muchos de los temas que se trataban eran del ámbito metropolitano y concernían más a la política internacional que a los sucesos locales. Esta situación se repetía en el terreno sindicalista, en que las luchas se importaban de la metrópolis a los territorios conquistados del Magreb. Por este motivo, los enfrentamientos entre socialistas y comunistas saltaban de Francia o Italia a Túnez, donde adquirían una nueva dimensión (Ortega Fuentes 2015, 114).

El PCT se fundó oficialmente en 1934, aunque ya existía de manera extraoficial (Naura 1972, 66). Era una rama del Partido Comunista Francés (PCF), y la mayor parte de sus dirigentes eran extranjeros; casi ninguno musulmán. De los musulmanes, el miembro más importante, que también tenía una de las posiciones más elevadas en el PCT, fue 'Alī Yīrād. Nacido en Maṭwiyya en 1911 y muerto en Túnez capital en 1976, estudió en al-Zaytūna y se alistó al Neo-Dustūr durante un breve periodo. Fue secretario general del PCT, amén de su principal portavoz, estudió en Moscú y fue arrestado en 1943 por su par-

ticipación en el movimiento (United States. Congress. House. Committee on Foreign Affairs 1948, 52). Fue uno de los tunecinos más activos del comunismo y se lo suele identificar como el ideólogo detrás de la campaña de captación de miembros en al-Zaytūna (Kraiem 1997, 161). Se conserva uno de los manifiestos del PCT en que se alentaba a los tunecinos a unirse a los huelguistas estudiantiles porque su lucha promovía el bien general para la sociedad mediante la restauración de la educación nacional.⁴ De este texto nos interesan especialmente dos cuestiones: por una parte, es cierto que en ningún momento se emplea la palabra *watan* para referirse a la patria o lo nacional, sino que se opta por *qawm* y sus derivados, pero, por otra parte, tiene un marcado cariz nacionalista. Gira en torno a la necesidad de hacer frente a la colonización y a la importancia de apoyar el movimiento nacionalista. Este tipo de manifiestos sirvieron a la administración colonial para dirigir redadas de represión contra el estudiantado y el profesorado de la mezquita-universidad, pues insistían en que se había convertido en caldo de cultivo para el comunismo.

¿De qué manera se protegían los intereses de un partido comunista tradicional que se decía defensor de una única patria: la humanidad? El estudio del PCT y de los albores del comunismo tunecino demuestra que no había una aspiración de los comunistas del país a adscribirse a esta idea de una patria común (Marquş 1964, 97-99), sino que se configuró como un factor más del nacionalismo. Esto dio paso a un ideal más panarabista, que buscaba la integración de Túnez al conjunto de las naciones árabes, y entendía este paso como necesario para la liberación de los árabes como grupo humano. Posteriormente, a partir de mediados de la década de 1940, el PCT dejó atrás el panarabismo para insertarse en la narrativa internacionalista, aunque algunos de sus miembros no estuvieron de acuerdo y lucharon en contra desde dentro (Gallissot 1978, 231-264). Así se constata

⁴ Archivos del Ministerio de Asuntos Exteriores, Residencia General de Francia en Túnez (Nantes, Francia). *Dosieres Políticos*, cartón x, dossier 1^o (222[2]3), diciembre de 1925 a marzo de 1934.

que el PCT fue, junto con la Confederación General de Trabajadores Tunecinos (CGTT), la primera central sindical autónoma del país, y el *Dustūr*, una plataforma independentista, lo que demuestra la pluralidad de facetas del nacionalismo tunecino. Pese a la relativa homogeneidad de los movimientos nacionalistas en otras partes del mundo árabe, el de Túnez es un ejemplo muy particular que prueba la multitud de trasfondos personales de sus miembros (Blackman 2019, 9). Esta peculiaridad, lejos de fragmentar el impulso nacionalista, lo dotó de mayor alcance entre la sociedad, ya que todas las principales ideologías presentes en el país incitaron a sus seguidores a tomar partido en la lucha.

Conclusión

Las principales ideologías de la primera mitad del periodo colonial en Túnez y hasta la década de 1930 fueron de raigambre religiosa y de izquierda. Estas últimas, casi siempre procedentes de Europa, las absorbían las élites intelectuales autóctonas a través de panfletos e instituciones europeas y, tras un proceso de adaptación a las realidades locales, adquirirían matices propiamente tunecinos. La mayor parte de las ideologías de izquierda que contaron con un apoyo social considerable fueron las menos radicales, por lo que ni el comunismo ni el anarquismo tuvieron una base masiva entre la ciudadanía local. A ello contribuyó la administración francesa, en manos de un gobierno socialista que estaba intrínsecamente en contra del comunismo, tanto dentro como fuera de las fronteras nacionales de Francia. Desplegó una gran campaña de desprestigio en los periódicos que se publicaban en Túnez en la que acusaba a los comunistas de fomentar disturbios, de subversión contra el orden público y de ateísmo. Parte de esta cruzada fue dirigida también contra la CGTT, cuyos dirigentes fueron juzgados por complot contra Francia en 1925. De entre todos, se acusaba específicamente a Muḥammad ‘Alī, su líder y fundador, de ser comunista y espía

para Alemania. Sin embargo, no hay evidencias que demuestren la vinculación de 'Alī con el comunismo ni tampoco de que al-Zaytūna fuera lugar de encuentro de comunistas. La supuesta vinculación fue otro pretexto para atacar a los líderes y los profesores nacionalistas, así como a las juventudes afines, que sí abundaban en la institución, pero que nada tenían que ver con aquella ideología.

Sin lugar a dudas, el socialismo y el reformismo islámico fueron los movimientos más extendidos en esas fechas, ya fuera por el número de seguidores o por la cantidad de medios de comunicación dedicados a la difusión de ambas ideologías. En muchos casos, había puntos de encuentro que facilitaban el trasvase y la convergencia entre ellas, como la búsqueda del bien común o la lucha contra el acaparamiento de recursos. Por este motivo, tanto durante el protectorado como en las primeras décadas después de la independencia, proliferaron las publicaciones que compaginaban socialismo y reformismo islámico, y no pocos pensadores se identificaron con ambas. Uno de los primeros exponentes de esto fue Ṭāhar al-Ḥaddād, cuyo ejemplo he venido citando, que en sus obras de las décadas de 1920 y 1930 habló a la par de *salafiyya* y ciencias islámicas y de socialismo y marxismo. Es verdad que rechazó ser clasificado como comunista, pero dejó clara su admiración por Karl Marx y sus teorías económicas y demostró conocerlas lo suficiente como para abordar temas como la lucha de clases o la abolición del capital. Aunque al-Ḥaddād estuvo lejos de ser el único, su influencia se sintió muchos años después de su muerte (en 1935) y, en la actualidad, ha cobrado nueva relevancia social gracias a sus teorías sobre la emancipación femenina.

De todas las ideas presentes en el país en esas fechas, las de ultraderecha fueron las que peor acogida tuvieron, pues apenas se encuentra rastro de ellas en las publicaciones de la época, más allá de algún artículo puntual de corte fascista, racista o supremacista. Pese a todo, las ideologías religiosas ultraconservadoras sí tuvieron mucho peso en la sociedad, ya que controlaban la mayor parte del discurso religioso y casi todos los puestos jurí-

dicos y educativos. Aunque con el tiempo los Viejos Turbantes fueron perdiendo el favor del público más joven, que se decantó paulatinamente por otras ideologías como el socialismo o el reformismo islámico, dominaron la esfera religiosa durante la mayor parte de la primera mitad del protectorado francés en Túnez y se opusieron a las reformas promovidas por la élite ilustrada del país y los políticos modernistas. Quizá uno de los factores que motivó la pérdida de prestigio y hegemonía de los Viejos Turbantes fue su colaboración con las autoridades francesas, como ya se señaló, además de hechos concretos, como la participación de la élite religiosa conservadora en el 30.º Congreso Eucarístico Internacional, que tuvo lugar en mayo de 1930 y que generó actitudes críticas y de condena contra estos ulemas por parte del movimiento nacionalista, que los acusaba de colaborar con el invasor extranjero. ❖

Referencias

- AYA SMITMANS, María Teresa. 2009. *Los árabes: ¿entre el panislamismo y el fundamentalismo islámico?* Bogotá: Red Oasis.
- AYALON, Ami. 1995. *The Press in the Arab Middle East: A History*. Nueva York, NY: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195087802.001.0001>
- BARAKĀT, Halīm. 2001. *Al-muʿtamaʿ al-ʿarabī al-muʿāšir, baḥṯ istiqlālī ʿi ijtīmāʿī*. بحث استطلاعي المعاصر: المجتمع العربي المعاصر [La sociedad árabe contemporánea: un sondeo social]. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-ʿArabīyya.
- BARRIE, Christopher. 2017. “The Contentious Politics of Nationalism and the Anti-naturalization Campaign in Tunisia, 1932-1933”. *Journal of the Association for the Study of Ethnicity and Nationalism* 23 (4): 707-725. <https://doi.org/10.1111/nana.12254>
- BEN SAID CHERNI, Zeineb. 1986. *Les dérapages de l'histoire chez T. El Haddad : les travailleurs, Dieu et la femme*. Túnez: Editions A. Ben Abdallah.
- BERNASCONI, Robert. 2011. “The Impossible Logic of Assimilation”. *Journal of French and Francophone Philosophy. Revue de la philo-*

- sophie française et de langue française* 19 (2): 37-49. <https://doi.org/10.5195/jffp.2011.490>
- BESSIS, Juliette. 2003. *Maghreb, questions d'histoire*. París: L'Harmattan.
- BLACK, Antony. 2011. *The History of Islamic Political Thought, From the Prophet to the Present*. Edimburgo: Edinburgh University Press. <https://www.jstor.org/stable/10.3366/j.ctt1g0b63h>
- BLACKMAN, Alexandra. 2019. "Ideological Responses to Settler Colonialism: Political Identities in Post-Independence Tunisia". SSRN. <https://doi.org/10.2139/ssrn.3251615>
- BOUVERESSE, Jacques. 2008. *Un parlement colonial ? Les Délégations financières algériennes 1898-1945*. Vol. 1, *L'institution et les hommes*. Mont-Saint-Aignan: Publications des Universités de Rouen et du Havre.
- BROWN, Leon Carl. 1973. "The Many Faces of Colonial Rule in French North Africa". *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, núm. 13-14: 171-191. <https://doi.org/10.3406/remmm.1973.1201>
- CHOUËIRI, Youssef M. 2003. *Modern Arab Historiography: Historical Discourse and the Nation-State*. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315029382>
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. 1981. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Vol. 2, *Desde el islam andalusí hasta el socialismo árabe*. Madrid: Alianza.
- DETERMANN, Jörg Matthias. 2015. *Space Science and the Arab World. Astronauts, Observatories and Nationalism in the Middle East*. Londres: I. B. Tauris.
- ENTEELIS, John P. 1975. "Reformist Ideology in the Arab World: The Cases of Tunisia and Lebanon". *The Review of Politics* 37 (4): 513-546. <https://doi.org/10.1017/S0034670500015084>
- FARAG, Nadia. 1972. "The Lewis Affair and the Fortunes of al-Muqtataf". *Middle Eastern Studies* 8 (1): 73-83. <https://doi.org/10.1080/00263207208700195>
- GALLISSOT, René, coord. 1978. *Mouvement ouvrier, communisme et nationalismes dans le monde arabe*. París: Ouvrières.
- GALLISSOT, René. 1995. "En Afrique du Nord : le syndicalisme colonial, école des syndicalismes nationaux du XIX^e siècle à 1945". En *Histoire du syndicalisme dans le monde : des origines à nos jours*, dirigido por Jean Sagnes, 258-293. Toulouse: Privat.
- GUEZMIR, Khaled. 1986. *Jeunes Tunisiens*. Túnez: Alif.
- ḤADDĀD, Ṭāhar al-. 1980. *Al-'Ummāl al-tūnisīyyūn wa-zuhūr al-ḥaraka*

- al-niqābiyya*. العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية في تونس [Los trabajadores tunecinos y el surgimiento del movimiento sindicalista]. Túnez: Maṭbaʿat al-ʿArab bi-Tūnis.
- HADDĀD, Ṭahar al-. 1993. *Jawābir*. خواطر [Pensamientos]. Túnez: Snipe.
- HARDMAN, Ben. 2009. *Islam and the Métropole: A Case Study of Religion and Rhetoric in Algeria*. Nueva York, NY: Peter Lang.
- HILMĪ, Muṣṭafā. n.d. *Al-Salafiyya bayna al-ʿaqida al-islāmiyya wa-l-falsafa al-garbiyya*. السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية [La salafiyya: entre la fe islámica y la filosofía occidental]. Alejandría: Dār al-Daʿwa al-Iskandariyya.
- ʿIMĀRA, Muḥammad. 1992. *Al-Tafsīr al-mārkiṣī li-l-islām*. للإسلام التفسير الماركسي [La interpretación marxista del islam]. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
- ʿIMĀRA, Muḥammad. 2007. *Al-Salaf wa-l-salafiyya*. السلف و السلفية [Los antecesores y la salafiyya]. Al-Qāhira: Wizārat al-Awqāf.
- KEDDIE, Nikki Ragozin. 1972. *Sayyid Jamal ad-Din "Al-Afghani": A Political Biography*. Berkeley, CA: University of California Press.
- KRAÏEM, Mustapha. 1997. *Le parti communiste tunisien pendant la période coloniale*. Túnez: Université de Tunis I.
- LEAVITT, Donald M. 1981. "Darwinism in the Arab World: The Lewis Affair at the Syrian Protestant College". *The Muslim World* 71 (2): 85-98. <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1981.tb03430.x>
- MAHJOURI, Ali. 2000. "The Period of the Protectorate and the Establishment of Independent Tunisia". S.v. "Tunisia". En *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, editada por Peri Bearman, Thierry Bianquis, Edmund Bosworth, E.J. van Donzel y Wolfhart Heinrichs, v. x, 488-490. Leiden: Brill.
- MAJED, Jaafar. 1979. *La presse littéraire en Tunisie de 1904 à 1955*. Túnez: Universidad de Túnez.
- MARQUṢ, Iliyās. 1964. *Tārīj al-aḥzāb al-šuʿbiyya fī-l-waṭan al-ʿarabī*. تاريخ الاحزاب الشعبية في الوطن العربي [Historia de los partidos nacionalistas en la patria árabe]. Beirut: Dār al-Ṭalīʿa.
- MEMMI, Albert. 2003. *The Colonizer and the Colonized*. Londres: Earthscan.
- NAURA, Aline. 1972. "Les socialistes de Tunisie devant la crise de 1929 et ses conséquences politiques". *Le Mouvement Social*, núm. 78: 65-93. <https://doi.org/10.2307/3807053>
- ORTEGA FUENTES, Alejandra. 2015. *El movimiento sindical en Túnez y Egipto: colaboración, disidencia y renovación*. Tesis doctoral,

- Universidad Autónoma de Madrid. https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/669590/ortega_fuentes_alejandra.pdf?sequence=1
- PACHECO, Juan Antonio. 1999. *El pensamiento árabe contemporáneo. Rupturas, dilemas, esperanzas*. Sevilla: Mergablum.
- REESE, Howard C. 1970. *Area Handbook for the Republic of Tunisia*. Washington, DC: US Government Printing Office.
- ROBERTS, Stephen H. 2019. *The History of French Colonial Policy, 1870-1925*. Londres: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429057502>
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Antonia. 2001. “Aproximación a los términos *taqaddum/ta’ajjur* en la prensa de la modernidad: la revista *al-Muqtataf* (1876-1952)”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, sección árabe-islam*, núm. 50: 253-267. <http://hdl.handle.net/10481/2479>
- SĀLIM, Aḥmad y ‘Amr Basyūnī. 2015. *Mā ba’d al-salafiyya* ما بعد السلفية [Después de la salafiyya]. Riyāḍ: Markaz Namā’li-l-Buḥūṭ wa-l-Dirāsāt.
- TLILI, Béchir. 1978. *Crises et mutations dans le monde islamo-méditerranéen contemporain (1907-1918)*. Vol. 2, *Libéralisme, socialisme et syndicalisme*. Túnez: Universidad de Túnez.
- TRIULZI, Alessandro. 1971. “Italian-Speaking Communities in Early Nineteenth Century Tunis”. *Revue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée*, núm. 9: 153-184. <https://doi.org/10.3406/remmm.1971.1104>
- UNITED STATES. Congress. House. Committee on Foreign Affairs. (1948). *The Strategy and Tactics of World Communism: Report [of] Subcommittee No. 5, National and International Movements*. Washington, DC: US Government Printing Office.
- VARTAN, Gregorian. 2003. *Islam: A Mosaic, Not a Monolith*. Washington, DC: Brookings Institution Press.

T. Hernández-Justo tiene doctorado en lenguas, textos y contextos por la Universidad de Granada y cuenta con un grado en estudios árabes e islámicos y un máster en culturas árabe y hebrea: al-Ándalus y mundo árabe contemporáneo por la misma universidad. Ha publicado varios artículos, entre los cuales destacan “Tahar Haddad’s Feminist Thought: Between Tra-

dition and Modernity”, en el volumen 56 de la revista *Orient* en 2021, y “Between Individual Thinkers and Women’s Associations: An Overview of the ‘Female Issue’ During the First Half of the French Protectorate in Tunisia”, en el número 32 de la *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos* en 2022.

<https://orcid.org/0000-0001-5714-1806>
thjusto@ugr.es