

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

**Most prominent ideological currents in Colonial Tunis: from Islamic reformism to
leftist movements**

T. Hernández-Justo

Universidad de Granada

thjusto@ugr.es

ORCID: 0000-0001-5714-1806

Financiación: el presente trabajo ha sido realizado en el marco del contrato FPU 16/00395 del Ministerio de Universidades.

Resumen:

En un momento histórico tan crucial para Túnez como durante el protectorado francés, el ambiente cultural era un crisol donde multitud de ideologías, unas internas y otras importadas, pugnaban por ganar el terreno intelectual y político. Por una parte, teorías como la *salafīyya*, el reformismo islámico y el panarabismo entran con fuerza desde territorios de mayoría islámica. Por otra parte, llegan de Europa, con los colonos y los trabajadores europeos, numerosas ideologías de izquierdas como pueden ser el marxismo, el anarquismo o el socialismo. En este artículo analizaremos el ambiente intelectual y político de Túnez durante la primera mitad del protectorado francés, prestando especial atención a estos dos grupos de ideologías.

Palabras clave:

Protectorado francés en Túnez, reformismo islámico, socialismo, liberalismo, marxismo.

Abstract:

The French protectorate in Tunisia was a crucial historical moment in which the cultural environment was a melting pot where a multitude of ideologies, some internal and others imported, struggled to win the intellectual and political milieu. On the one hand, theories such as *salafīyya*, Islamic reformism and pan-Arabism enter with force from territories with an Islamic majority. On the other hand, many leftist ideologies such as Marxism, anarchism or socialism arrive from Europe, alongside the European settlers and workers.

In this article we will analyze the intellectual and political environment of Tunisia 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 a los ámbitos político y económico en exclusiva, sino que 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 reformista del país, cuyos principales promotores tenían una ideología modernista. El ideario de este grupo fue calando poco a poco en las generaciones siguientes, cristalizando, entre otros, en el grupo de los Jóvenes Tunecinos, considerado como el germen del movimiento nacionalista, cuyo objetivo era la autonomía de Túnez (Guezmir 1986, 28-9). En este artículo analizaremos las diversas corrientes de pensamiento que contaron con una mayor presencia en el Túnez colonial, particularmente desde primeros del siglo XX hasta la década de 1940, prestando atención a sus orígenes y su desarrollo, sobre todo en relación con el pensamiento importado desde Europa.

Para empezar, debemos señalar que, en esta época, los tunecinos estaban inmersos en la búsqueda y defensa de su propia identidad y los intelectuales de la época se hallaban divididos en varias grandes facciones (Tlili 1978, 459). De manera general, el principal factor que determina la adhesión a uno u otro grupo lo encontramos en la manera en que cada autor se relaciona con tres elementos: la patria/nación, la modernidad y la identidad cultural¹. Halīm Barakāt 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 a nivel ideológico (2001 284-5). Utilizando la terminología marxista, se distinguen dos tipos de burguesía: la compradora y la

¹ El empleo de términos dicotómicos tales como renovación/tradición o progreso/atraso se corresponde con la nomenclatura original empleada en árabe por los medios e intelectuales de la época (*ta'yǧdīd/taqāīd, taqaddum/ta'ajjur*).

nacionalista. En la primera nos encontramos con 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 colonial. 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 se adscribía, así, a movimientos panárabes de distinto calado (Choueiri 2003, 70). En general, este grupo era antieuropeo, presentaba ciertos elementos secularistas y se inclinaba por ideologías de izquierdas.

Teniendo en cuenta estos parámetros y aplicándolos al caso de Túnez, podemos distinguir tres facciones principales. La primera de ellas, compuesta por miembros de la élite europeizada del país, la conformaban aquellas personas que consideraban que la modernidad era un producto europeo y que para que Túnez tuviera acceso al mismo era necesaria su asimilación a Europa. Estos intelectuales, frecuentemente educados en liceos franceses y a menudo miembros de comunidades minoritarias en Túnez, como la judía, tenían un concepto de modernidad claramente vinculado con el “viejo continente”. Una buena parte de los miembros pertenecientes a los Jóvenes Tunecinos encajan en este grupo, puesto que ellos mismos llegaron a reconocer pública y abiertamente la “misión civilizadora” de Francia y a reconocerla como algo deseable (Mahjoubi 2000, 653). El grado en que cada uno comprendía como necesaria esta asimilación variaba incluso dentro del grupo al que nos referimos, pero podemos considerar que siempre estaba presente.

Las paradojas e incongruencias existentes en el ideario de esta facción son, en muchos casos, extremadamente llamativas. Si pensamos, por ejemplo, en los Jóvenes Tunecinos, que se definían a sí mismos como nacionalistas, vemos que resulta claramente incompatible la conjugación entre este nacionalismo (aunque verdaderamente buscaban la autonomía de Túnez, y no tanto su independencia) y el deseo de asimilarse a la potencia colonizadora. En este caso, nos encontramos ante un grupo de intelectuales que desean exclusivamente una asimilación política y económica, y no tanto nacional. No obstante, si, además, se van añadiendo múltiples factores a la ecuación, se aumenta la interseccionalidad, por lo que la paradoja se amplifica todavía más. Para ejemplificar la cuestión utilizaremos *The Colonizer and the Colonized*, que expone el caso de los judíos tunecinos, es decir, de una minoría dentro de 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 una mayor autonomía para la patria a la par que se busca la asimilación con el sujeto colonizador con objeto de que produzca una mejora en las condiciones generales del país o 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 con la mayoritaria, en este caso, los tunecinos musulmanes. Memmi se pregunta cómo es 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 tunecina² se sentía atraída por esta posibilidad, añadiéndose a ello un deseo de “dejar de parecer extraños” (Memmi 2003, 141). Todo ello azuzado por la administración colonial, que fomentaba estas reivindicaciones con el 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 expone, la misma idea de la asimilación es, en esencia, absurda y carente de lógica, no en el sentido meramente ideológico, sino racional (2011 38). Esto es así porque preconiza la posibilidad de que una comunidad humana que claramente se autoidentifica y define como *diferente* se asimile, voluntariamente, a otra. Al asimilarse, la comunidad original desaparecerá, dejará de *ser* ella misma para ser parte de la otra. Se habrá eliminado, por tanto, el elemento diferenciador e identitario que previamente abrazaba. Es, en resumen, un llamamiento a un grupo a que voluntariamente deje de existir, todo ello en el contexto colonial que, además, 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. Esto es así porque la ideología de la asimilación es eminentemente racista y separa el 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 se produjo automáticamente la

² Si bien habría que recalcar que no es posible hablar de una única y monolítica “comunidad judía” en el país, puesto que dentro de la misma había varios militantes nacionalistas que se oponían a la asimilación, por respeto a los términos utilizados por Memmi, mantenemos la expresión.

asimilación de los malteses, italianos o griegos a la nacionalidad francesa (Bessis 2003, 70), aun con el consiguiente 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 considerarlos aptos para obtener la nacionalidad francesa (Barrie 2017, 708-9). El primero de todos era la profesión de una fe distinta del islam (concretamente, la cristiana o la judía), porque los propios colonizadores entendían esta última como un rasgo de la identidad “nacional” tunecina, es decir, como un factor determinante de la misma. Se 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 mismo que adoptaron los propios Jóvenes Tunecinos y, más adelante, el Partido Constitucionalista (Dustūr) (Barrie 2017, 712).

En el extremo directamente opuesto de balanza encontramos la facción tradicionalista ultraconservadora, que promulgaba un frontal rechazo a cualquier idea, mecanismo o producto que procediese de fuera de los límites geográficos tunecinos o, en su defecto, de *dār al-islām*. Aunque incurren en una grave incongruencia, los conocidos como Viejos Turbantes encabezaban este grupo, autodefiniéndose 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 estos les permitieron ciertas prerrogativas que los Viejos Turbantes recibieron con agrado. El rechazo directo de este sector poblacional al protectorado francés no se produjo hasta algo más adelante y se acrecentó en la década de los 20, llegando a invocar una “Guerra Santa” contra lo que estaba sucediendo 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 promulgaban una visión tradicional del islam y lo vinculaban con la identidad nacional. El nombre lo acuñaron los franceses para referirse a este sector de la población en Argelia, pero luego se extendió también a Túnez (Bouveresse 2008, 677). Existe un claro paralelismo entre estos Viejos Turbantes en ambos países: se oponían sistemáticamente a cuestiones como las reformas jurídicas o educativas y a las innovaciones en la legislación relativa a la institución familiar, el matrimonio, etc.; se negaban a cambiar su indumentaria tradicional (chilaba, turbante, etc.), mientras que los Jóvenes Tunecinos y la mayoría de la élite intelectual del país optaba por la vestimenta europea (Hardman 2009, 106).

En la mayor parte de los casos, las diferencias entre Viejos Turbantes y la facción a favor de la asimilación se fundamentaban sobre el bagaje cultural y familiar de cada una, además del tipo de educación recibida. Este último grupo se corresponde con miembros de la élite ilustrada del país, que frecuentemente había estudiado en o visitado Francia, por lo que habían estado expuestos de manera directa al pensamiento, crecientemente laicista, de la metrópolis. No era el caso de los Viejos Turbantes, cuya educación había sido islámica, frecuentemente en al-Zaytūna, y cuyos referentes solían ser los grandes teólogos musulmanes medievales. Hasta tal punto es así que muchos de ellos no sabían francés, mientras que la mayoría de miembros del resto de facciones tenía como mínimo unas nociones básicas del mismo, que les permitían leer y entender a los franceses.

La tercera corriente a la que hacíamos referencia representa el punto intermedio entre las anteriores. Por norma general, la componían personas que habían recibido una educación tradicional y muchos de ellos eran graduados de al-Zaytūna. Sin embargo, se distinguían de los anteriores porque trataban de encontrar un método intermedio que permitiera a Túnez avanzar hacia el progreso sin dejar atrás su identidad cultural propia. Es en esta corriente en la que mejor encaja el autor que nos ocupa, pues no tuvo reparos en absorber elementos ideológicos importados de Europa para defender la identidad nacional. 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 llegado de Europa, pero se distinguen de los modernistas *afrancesados* en los métodos. Para estos últimos, la modernidad sólo podía alcanzarse 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 aquello que fuera beneficioso para Túnez, pero sin poner en un compromiso la identidad árabo-islámica, es decir, adaptándolo a las circunstancias nacionales. En este sentido y teniendo también en cuenta su trasfondo educativo, la fe islámica cobra un papel muy relevante, siendo, a menudo, el marco que permite determinar qué elementos de la modernidad europea podían ser absorbidos tal cual, cuáles debían ser rechazados y qué debía ser modificado. A este grupo pertenecían intelectuales como el reconocido feminista y sindicalista Ṭāhar al-Ḥaddād, que tenía como referentes a los pensadores Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī y Muḥammad ‘Abduh.

La *salafīyya*, el *iṣlāḥ* y *al-lībirāliyya*.

La *salafīyya* fue un movimiento de renovación islámica cuya misión principal era 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 una serie de alternativas que proponían como respuesta. La primera de ellas es el panislamismo, que surge en las provincias orientales del Imperio Otomano y busca la unidad de toda la comunidad de creyentes (*umma*) y la revivificación del islam (Vartan 2003, 47). De esta manera, la *salafīyya* es el motor teórico e ideológico del panislamismo, concebido, este último, como un objetivo político (Aya Smitmans 2009, 12).

El término *salafīyya* deriva de la palabra *salaf*, que en árabe quiere decir “antecesor”. Se acuñó para designar este movimiento por el interés de quienes se adscribían al mismo de revisar los textos sagrados, especialmente 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, 27-8). No obstante, la *salafīyya* se enmarca en un ámbito mayor y más general de reformas, conocido en árabe con el nombre de *iṣlāḥ*, que significa precisamente reforma. Si hay una figura que pueda ser considerada como el padre del panislamismo esta es la del intelectual afgano Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī. No sólo se trata de un reconocido reformista islámico, sino que también se opuso activamente a la ocupación inglesa en Afganistán, lo que lo obligó a exiliarse a Turquía, luego a Egipto y posteriormente a París. En Egipto, donde continuó enseñando sus teorías, conoció a Muḥammad ‘Abduh, de quien fue maestro y con quien fundó en París una conocida publicación periódica, titulada *al-‘Urwat 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 Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī obtuvieron una gran fama.

Su eje principal, corazón de la *salafīyya*, consistía en la necesidad de 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 otro lado, que el islam originario había sido modificado con el paso del tiempo (Hilmī, 103-8), alejándose cada vez más de los orígenes predicados por Muḥammad (Pacheco 1999, 61). Para solucionar esta situación, era importante reconocer aquellas prácticas culturales que se habían ido agregando a la praxis religiosa y que se habían anquilosado, siendo comúnmente aceptadas como “sagradas”, así como eliminar todos los elementos exógenos que se habían acumulado al 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 los primeros, sino que estaba relacionado con las interpretaciones tradicionalistas del Corán y la *sunna*. En palabras de Cruz Hernández, “el hecho indudable de la verdad trascendental del islam no era una barrera anticultural, sino la base fundamental para un nuevo humanismo” (1981 360), entendido como motor de la modernidad. La modernidad, 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. Siendo la ciencia europea deudora de la islámica medieval, había un vínculo innegable en los textos sagrados entre ciencia e islam, que se refleja en varios hadices e incluso el Corán. Al haberse apartado de la ciencia, los musulmanes habían vivido durante siglos anclados en el pasado, negándose a prosperar, y por ello habían caído presas de la dominación externa. La mejor manera de combatir el atraso era regresando al islam original, entendiéndolo como promotor de la ciencia, abrazando esta última y aplicando sus resultados para modernizar los países y generar prosperidad (Black 2011, 295). Para ello era ineludible el paso de los gobiernos despóticos y autoritarios a gobiernos constitucionalistas, 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 (*iṭihād*) y pueden cambiar en el tiempo y el espacio (‘Imāra 2007, 55-60). Para lograr tal fin, recurrieron al *kalām mu’tazilī*, que renovaron, poniendo de relieve la obligación de todos los musulmanes, según el propio texto coránico, de reflexionar por sí mismos 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 pudieron tener en Túnez, las vemos reflejadas, por ejemplo, en el ya citado Ṭāhar al-Ḥaddād. Lo opuesto al *iytihād* es el *taqlīd*, término que se refiere a seguir las tradiciones y costumbres de los ancestros sin cuestionar su validez. Al-Ḥaddād empleó ambos términos activamente en sus publicaciones, incidiendo especialmente en los problemas que acarrea la adscripción sistemática al *taqlīd* por parte de sus compatriotas (1993 43, 74). Por lo tanto, sus obras reflejan esta influencia de la *salafiyya* 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, donde el egipcio fue recibido con gran recelo por la mayor parte de la cúpula religiosa conservadora, pero con expectación por parte de los jóvenes en formación en al-Zaytūna. ‘Abduh visitó nuevamente Túnez en 1903, pero la situación no mejoró demasiado. Gran parte del rechazo hacia sus ideas estaba vinculado con 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 una parte, encontramos la ya 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, principalmente con objeto de refutar las teorías materialistas que estaban comenzando a penetrar con progresiva fuerza en el mundo árabe. Por otra parte, una tendencia cuya idea de progreso está ligada al modelo occidental (Barakāt 2001, 435-40). Se entiende que para que la sociedad árabe progrese debe crearse una sociedad moderna (“occidentalizada”), siempre y cuando puedan preservarse solo los aspectos más esenciales de la cultura árabe-islámica. Esta tendencia se muestra muy interesada 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 de 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 la encontramos en la revista *al-Muqtataf*, nacida en Beirut en el ámbito sirio protestante en 1876, aunque más tarde se afincó en El Cairo. En ella podemos leer una gran variedad de artículos que tratan estos temas y demuestran el interés por ellos, en torno a los cuales se generaban grandes polémicas (Ayalon 1995, 53). El mismo nacimiento de la revista está vinculado con una de ellas. 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* bajo el mecenazgo de Cornelius Van Dyck como respuesta (Determann 2015, 57). No es de extrañar que en la revista se fomentaran 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 y a través de la revista podemos estudiar cómo la misma conceptualización de estos términos se modifica a lo largo de los años y empapa el ambiente intelectual del mundo árabe ya desde los orígenes de la publicación. Se produce 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 *waṭan* como concepto, introducido en el mundo árabe con la conceptualización europea post-Revolución Francesa, y a las apelaciones nacionalistas, cabe destacar que estas cuestiones no son únicas de la facción a que nos referimos, pues miembros muy activos de la *salafīyya* llegaron a considerarlo esencial 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

Por lo que respecta a las revistas y periódicos locales que dan muestras de la introducción de estos temas en el ambiente cultural tunecino, dentro del seno del reformismo islámico encontramos *al-Sa'āda al-'Uẓmā*. Fundada por Muḥammad al-Jiḍr Ibn al-Ḥusayn, *šayj* de al-Zaytuna y conocido reformista, estaba centrada en la publicación de artículos literarios, de ciencias de la religión y de temas morales y es en este último apartado en el que vemos que 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 trataba de mantener un equilibrio entre las tradiciones religiosas y la modernización, no escapa a la influencia de dogmas teóricos importados.

El partido Dustūr contaba con una revista, *al-Fayr*, que, revestida de un interés “literario”, servía para divulgar ideas políticas y científicas. La revista parte de un trasfondo panislamista, reformista, nacionalista y europeísta, con todas las incongruencias que ello pueda generar. Por ello, promovía la investigación en ciencias naturales, fomentaba la educación en el extranjero (particularmente, en Francia) a la par que criticaba la educación tradicional en escuelas coránicas y ponía de relevancia los problemas sociales, económicos y políticos más importantes de la época (Majed 1979, 73). En una contribución a esta publicación hecha por Ibn al-Ḥusayn, expresa claramente que “si un estado no se fundamenta sobre los valores de la igualdad, la consulta y la libertad de expresión, no es el estado al que la religión recomienda a los musulmanes obedecer” (75). Por tanto, 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-Ḥusayn emplea el término coránico *šūrā*, revitalizado a partir de las teorías de los primeros reformistas salafíes y muy en boga en aquellos momentos. Esta misma revista ofrecía ejemplos sobre los que reflexionar basados en los cambios políticos que fueron teniendo lugar en la época. Se trataron temas como la revolución estadounidense,

el movimiento de resistencia al imperialismo en la India (instando a los musulmanes a adherirse) o la Revolución de Octubre en Rusia. Esto último nos resulta especialmente interesante para ejemplificar cómo los movimientos de izquierdas eran considerados modelos a seguir y se les prestaba apoyo, como mínimo desde el plano moral, desde Túnez (79).

Otro de los boletines más relevantes es *al-‘Arab*, publicado desde agosto de 1923 a noviembre de 1924. Entre otros asuntos, trataba 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 *salafīyya* que hemos visto en las dos publicaciones anteriores, *al-‘Arab* prestó sus columnas a pensadores radicalmente opuestos, algunos de los cuales rozan 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 aparición de artículos que, en ocasiones, reflejan 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 Tīyānī Ibn Sālim. Pese a todo, la posición del periódico en lo referente a las ideas de izquierdas es evidente, especialmente por lo que respecta a su apoyo al movimiento sindicalista.

En el caso de Túnez, por tanto, las ideologías de izquierdas tuvieron una mejor acogida que las de derechas. Su evolución histórica está presente desde la fundación de los Jóvenes Tunecinos, que se identificaban a sí mismos como promotores del socialismo (Gallissot 1978, 19). Quizá esto se deba a la mayor proliferación de medios de propaganda ideológica de izquierdas. En buena parte, esto se vincula 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). No sólo contribuyeron a la cuestión por promover la fundación de periódicos y revistas de propaganda política, sino porque su papel en el ámbito sindicalista fue muy notable. Desde el primer momento el socialismo empieza a jugar un papel esencial en la vida política e intelectual de la regencia y es una de las principales ideologías de origen europeo que se asientan en el país. Cuando los Jóvenes Tunecinos son desarticulados y se funda el Dustūr, absorbe buena parte del bagaje ideológico de los anteriores. Entre otros puntos de encuentro, uno de los más claros es que se define a sí mismo como un partido socialista. Todo ello sin perder de vista, no obstante, lo que varios investigadores, entre los que destaca Howard C. Reese, han alegado acerca del hecho de que, a diferencia

de en otros países, el socialismo tunecino, particularmente el dusturiano, no es propiamente una doctrina política o una teoría, sino que más bien se trata de una “política pragmática y flexible de nacionalismo orientado a la sociedad” (Reese 1970, 234).

Podríamos considerar este punto como una de las características propias del socialismo dusturiano, que, además, acusa una importante ausencia de referencias a Karl Marx y otros exponentes del materialismo histórico y sus variantes. Esto es así porque la mayoría de socialistas tunecinos no creían necesaria la existencia de una lucha de clases en el país, sino que consideraban que esta cuestión era importante sólo en ámbitos industrializados. Más que propiciar un enfrentamiento interno, visto como un elemento desestabilizador que podía propiciar el avance oportunista del colonialismo, era necesario eliminar los privilegios de clase y otorgar la misma dignidad a todas ellas (Reese 1970, 234). Por ejemplo, el pensador tunecino al que citamos anteriormente, Ṭāhar al-Ḥaddād, demuestra en sus obras conocer las teorías marxistas, pero fue excesivamente cauteloso a la hora de hablar sobre la lucha de clases (Ḥaddād 1980, 120). Se mostraba contrario a cualquiera “excepto si su objetivo es reemplazar unas clases por otras”, porque consideraba que de lo contrario el vacío de poder sería demasiado grande y conllevaría la debilidad nacional frente a los enemigos internacionales, y añadía:

El Reino de Túnez no podría asumir una revolución salvo si su finalidad es 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. Solo así puede la nación tomar la conciencia y la determinación que necesita para gobernarse a sí misma, pues ninguna nación puede esperar prosperar solo a través de la asistencia de otros (Ḥaddād 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, referido 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, adoptando una aproximación cauta a conceptos como este 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 suficientemente adecuado como para que la población local pudiera asumirlos. Su obra *al-'Ummāl* es un ejemplo de cómo convenía con algunos de 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 hace 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 este proceso de adaptación y mestizaje doctrinal que mencionábamos antes. El nacionalismo, que estaba presente en Túnez desde antes del inicio de la dominación otomana, absorbe del socialismo “europeo” aquellos aspectos clave que le permiten afianzarse en el terreno político y movilizar a las masas, renovándose como movimiento político y adquiriendo un matiz revolucionario, ya no en contra 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, es evidente que no existía una unidad ideológica entre ellos. La mayor parte de los partidos socialistas europeos presentes en Túnez se sostenían sobre una plétora de incongruencias tales 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). 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 partidarios de uno y otro movimientos. Los nacionalistas tunecinos interpretaban el islam malikí como parte de la identidad tunecina, mostrándose en contra de cualquier intento por soslayar su importancia en la sociedad, la vida política o las finanzas. Así, el islam se instrumentalizó, promoviéndose como requisito para “ser tunecino”, hasta tal punto que el *Dustūr* apoyó 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, entendiéndola como elemento identitario. Por otra parte, las autoridades del protectorado apoyaban económicamente las *zawāyyas* sufíes y las cofradías marabutíes para ganarse el favor del pueblo, que las tenía en alta estima. Esta estrategia cumplía dos funciones: por

una parte, aletargando al pueblo con el apoyo a las mismas evitaban levantamientos contra el protectorado y frenaban el interés por la participación en política; por otra, se ganaban el respaldo de los miembros de las cofradías y se aseguraban de que desanimaran a sus fieles de participar en actividades contra el colonialismo (Gallissot 1978, 61-6).

Entre 1903 y 1906 se produce un proceso de aperturismo político que fomenta la aparición de asociaciones y partidos políticos. 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 a la misma se pusieron en marcha en este momento. Además, durante esta 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 acusaba 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 continúa la tendencia, se siguen asentando los grupos anteriores y se fundan 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 ahora cobra más fuerza, o del Partido Socialista de Túnez. Este contaba en sus filas con europeos inmigrantes, generalmente funcionarios y maestros, así como con judíos que, en palabras de Aline Naura, “encontraron, a través de él, una posibilidad de integración y promoción en la comunidad francesa” (1972 67). Pese a todo, nunca alcanzó gran éxito, contando con apenas unas centenas de militantes en su punto más álgido.

La popularización de conceptos como el “libre pensamiento”, la “libertad de expresión” o el mismo término “liberalismo” se la debemos a la política del protectorado, cuyo residente general, Stephen Jean-Marie Pichon, puso en marcha la laicización de estructuras coloniales y la liberalización del régimen del protectorado (Naura 1972, 80). Esto permitió el florecimiento de publicaciones para propagar ideas políticas liberales, pero 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 periódico, *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 grandes, quizá porque propugnan una idea internacionalista cuyo objetivo era la unidad de la humanidad, por lo que se enfrentaban a los postulados nacionalistas, mayoritarios en la práctica totalidad de los países árabes en aquella época. Otro motivo que suele aportarse es que esta ideología promulga 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, insistiendo en que no es posible relacionar la cercanía con centros de gran importancia religiosa (como puedan ser Qayrawān o al-Zaytūna) ni el grado de arraigo religioso de una región con la predisposición de esta para movilizarse contra el colonialismo, ni mucho menos con la predilección por una u otra corriente ideológicas. Probablemente lo que más impacto tuvo a la hora de determinar la adscripción a un movimiento u otro fue más bien la educación recibida, en función de si era de índole tradicionalista o laicista (Blackman 2019, 23-6). Algunas investigaciones se oponen también a esta tesis e insisten en 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, defendiendo 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 favorecerían 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 propagandístico, la publicación *L’Avenir Sociale*, y la mayoría de sus miembros formaban parte del proletariado europeo. Casi todos los panfletos comunistas tenían vidas breves por falta de fondos o por la represión, a menudo azuzada por los socialistas franceses, que se disputaban con estos el título de portavoces de las ideas de izquierdas (Brown 1973, 182). El deseo general de la administración colonial era eliminar cualquier conato comunista en Túnez, por lo que

tanto antes como después de la fundación del Partido Comunista de Túnez (PCT), tuvieron serios problemas para propagar su ideología. En un primer momento, quienes se identificaban con esta corriente, al igual que ocurría con la anarquista, eran obreros europeos que empleaban sus periódicos como plataforma divulgativa. La mayoría de los artículos en dichos medios 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 llevaba ya tiempo existiendo de manera extra oficial (Naura 1972, 66). Era una rama del Partido Comunista Francés y la mayor parte de sus dirigentes eran extranjeros; casi ninguno era musulmán. De los musulmanes, el miembro más importante, que también tenía una de las posiciones más elevadas en el seno del PCT, fue ‘Alī Yîrād. Nacido en Matwiyya en 1911 y muerto en Túnez capital en 1976, estudió en al-Zaytūna y se alistó al Neo-Dustūr durante un breve periodo de tiempo. Fue secretario general del PCT, amén de su principal portavoz, estudió en Moscú y fue arrestado en 1943 por su participación en el movimiento (Frances y Bolton 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 alentando a los tunecinos a unirse a los huelguistas estudiantiles so pretexto de que su lucha promovía el bien general para la sociedad mediante la lucha por la restauración de la educación nacional³. De este texto nos interesan especialmente dos cuestiones: por una parte, es cierto que en ningún momento se emplea la palabra *waṭan* 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 conducir redadas de represión contra el

³ Residencia General de Francia en Túnez. *Dosieres Políticos*, cartón X, dossier 1º (222(2)3), diciembre de 1925 a marzo de 1934.

estudiantado y el profesorado de la mezquita-universidad, insistiendo en que se había convertido en caldo de cultivo para el comunismo.

¿De qué manera defendía eso los intereses de un partido comunista tradicional que se dijera defensor de una única patria: la humanidad? El estudio del PCT y de los albores del comunismo tunecino demuestra que no existía una aspiración por parte de los comunistas del país de adscribirse a esta idea de una patria común (Marquş 1964, 97-9), sino que se configuró como un factor más del nacionalismo. Esto dio paso a un ideal más panarabista, que buscaba la integración de Túnez en el compuesto de todas las naciones árabes y entendía este paso como necesario para la liberación de los árabes como grupo humano. Posteriormente, ya a partir de mediados de los 40, el PCT dejó atrás el panarabismo para insertarse en la narrativa internacionalista, aunque algunos de sus miembros no estuvieron de acuerdo con el cambio y lucharon contra el mismo desde dentro (Gallissot 1978, 231-64). Así, podemos constatar que el PCT fue, junto con la Confederación General de Trabajadores Tunecinos (CGTT), 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, puesto que todas las principales ideologías presentes en el país incitaron a sus seguidores a tomar partido en la lucha.

Conclusión

Como hemos visto, las principales ideologías presentes en la primera mitad del periodo colonial en Túnez y hasta los años 30 fueron, por una parte, de raigambre religiosa, y, por otra, de izquierdas. Estas últimas, casi siempre procedentes de Europa, eran absorbidas por las élites intelectuales autóctonas a través de panfletos e instituciones europeas y, tras un proceso de adaptación a las realidades locales, adquirían matices propiamente tunecinos. La mayor parte de las ideologías de izquierdas que contaron con un apoyo social considerable fueron las menos radicales, por lo que ni el comunismo ni el anarquismo tuvieron una base de seguimiento 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, acusando a los comunistas de fomentar disturbios, de subversión contra el orden público y de ateísmo. Parte de esta campaña 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 un espía alemán. Sin embargo, del mismo modo que no hay evidencias que demuestren la vinculación de ‘Alī con el comunismo tampoco existe ninguna prueba de que al-Zaytūna fuera lugar de encuentro de comunistas. La supuesta vinculación fue otro pretexto más para atacar a los líderes y 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 la fecha, ya fuera por número de seguidores como por 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 el acaparamiento de recursos. Por este motivo, tanto durante el protectorado como en las primeras décadas después de la independencia, proliferan las publicaciones que compaginan socialismo y reformismo islámico y no pocos pensadores se identifican con ambas. Uno de los primeros exponentes de ello es Ṭāhar al-Ḥaddād, cuyo ejemplo hemos venido citando, que, en sus obras de los años 20 y 30 habló a la par de *salafiyya* y ciencias islámicas y de socialismo y marxismo. Bien es verdad que rechazó ser clasificado como comunista, pero dejó clara su admiración por Karl Marx y sus teorías económicas y demostró tener un conocimiento de las mismas lo suficientemente profundo como para abordar temas tales como la lucha de clases o la abolición del capital. Aunque al-Ḥaddād estuvo lejos de ser el único, su influencia se sintió durante muchos años después de su muerte (en 1935) y, en la actualidad, ha cobrado una nueva relevancia social gracias a sus teorías sobre la emancipación femenina.

De todas las ideas presentes en el país en la fecha, las de ultraderechas fueron las que peor acogida tuvieron, pues apenas encontramos 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

jurídicos y educativos. Aunque, con el tiempo, fueron perdiendo el favor del público más joven, que se decantó paulatinamente por otras ideologías como el socialismo o el reformismo islámico, los Viejos Turbantes dominaron la esfera religiosa durante la mayor parte de la primera mitad del protectorado francés en Túnez, oponiéndose a las reformas promovidas por la élite ilustrada del país y por 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 hemos señalado en el presente artículo, además de eventos concretos como la participación de la élite religiosa conservadora en el 30º 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

- ‘Imāra, Muḥammad. 1992. *al-Taḥsīn al-mārkisī li-l-islām*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
- ‘Imāra, Muḥammad. 2007. *Al-Salaf wa-l-salafiyya*. Al-Qāhira: Wizārat al-Awqāf.
- 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*. New York: Oxford University Press.
- Barakāt, Halīm. 2001. *Al-muḥtama‘ al-‘arabī al-mu‘āšir, baḥṭ istiqlālī iḥtimā‘ī*. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Ārabiyya.
- 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 déparages de l’histoire chez T. El Haddad: Les Trevaillleurs, Dieu et la Femme*. Tunis: Editions A. Ben Abdallah.

- Bessis, Juliette. 2003. *Maghreb, questions d'histoire*. Paris: L'Harmattan.
- Black, Antony. 2011 *The History of Islamic Political Thought, From the Prophet to the Present*. Edinburgh: University Press.
- Blackman, Alexandra. 2019. "Ideological Responses to Settler Colonialism: Political Identitis in Post-Independence Tunisia." SSRN.
- Bouveresse, Jacques. 2008. *Un parlement colonial? Les Délégations financières algériennes 1898-1945*. 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'Orient et de le Monde Musulman* 13-14: 171-191.
<https://doi.org/10.3406/remmm.1973.1201>
- Choueiri, Youssef M. 2003. *Modern Arab Historiography: Historical Discourse and the Nation-State*. London: Routledge-Courzon.
- Cruz Hernández, Miguel. 1981. *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 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*. London y New York: I.B. Tauris.
- Entelis, John P. 1975. "Reformist Ideology in the Arab World: The Cases of Tunisia and Lebanon." *The Review of Politics* 37 (4): 513-546.
- 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>
- Frances, Hon. y Bolton, P. (comp.). 1948. *Report: The Strategy and Tactics of World Communism*, suplemento IV. Washington: US Government Printing Office.

- Gallissot, René. 1978. *Mouvement ouvrier, communisme et nationalismes dans le Monde Arabe*. Paris: ed. Ouvrières.
- Gallissot, René. 1995. "En Afrique du Nord: le syndicalisme colonial, école des syndicalismes nationaux." En *Histoire du syndicalisme dans le monde: des origines à nous jours*, dirigido por Bartolomé Benassar y Jean Sagnes, 258-293. Toulouse: Privat.
- Guezmir, Khaled. 1986. *Jeunes Tunisiens*. Tunis: Alif.
- Ḥaddād, Ṭāhar al-. 1980. *al-'Ummāl al-tūnisīyyūn wa-zuhūr al-ḥaraka al-niqābiyya*. Tūnis: Maṭba'at al-'Arab bi-Tūnis.
- Ḥaddād, Ṭāhar al-. 1993. *Jawāṭir*. Tūnis: SNIPE.
- Hardman, Ben. 2009. *Islam and the Métropole: A Case Study of Religion and Rhetoric in Algeria*. New York: Peter Lang Publishing.
- Ḥilmī, Muṣṭafà. S.d. *al-Salafiyya bayna al-'aqīda al-islāmiyya wa-l-falsafa al-garbiyya*. Al-Iskandariyya: Dār al-Da'wa al-Iskandariyya.
- Keddie, Nikki Ragozin. 1972. *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: A Political biography*. Berkeley: University of California Press.
- Kraiem, Mustapha. 1997. *Le parti communiste tunisien pendant la période coloniale*. Tunis: Éditions de l'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.
- Mahjoubi, Ali. 2000. "The period of the Protectorate and the establishment of independent Tunisia." S.v. *Tunisia*, en *Encyclopaedia of Islam*, v. X, 651. Leiden: Brill.

- Marquş, Iliyās. 1964. *Tārīj al-aḥzāb al-šu'biyya fī-l-waṭan al-'arabī*. Bayrūt: Dār al-Ṭalī'a.
- Memmi, Albert. 2003. *The Colonizer and the Colonized*. London: Earthscan.
- Naura, Aline. 1972. "Les socialistes de Tunisie devant la crise de 1929 et ses conséquences politiques." *Le Mouvement Social* 78: 65-93.
- Ortega Fuentes, Alejandra. 2015. *El movimiento sindical en Túnez y Egipto: colaboración, disidencia y renovación*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid. Disponible en https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/669590/ortega_fuentes_alejandra.pdf?sequence=1. Consulta realizada el 20/8/2020.
- 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.
- Residencia General de Francia en Túnez. *Dosieres Políticos*, cartón X, dossier 1º (222(2)3), diciembre de 1925 a marzo de 1934.
- Roberts, Stephen H. 2019. *The History of French Colonial Policy, 1870-1925*. London: Routledge.
- Rodríguez Fernández, Antonia. 2001. "Aproximación a los términos *taqaddum/ta'ajjur* en la prensa de la modernidad: la revista *al-Muqtataf* (1856-1962)." *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, sección árabe-islam* 50: 253-267.
- Sālim, Aḥmad y Basyūnī, 'Amr. 2015. *Mā ba'd al-salāfiyya*. Rīyāḍ: Markaz Namā'li-l-Buḥūt wa-l-Dirāsāt.

- Tlili, Béchir. 1978. *Crises et mutations dans le monde islamo-méditerranéen contemporain (1907-1918). 2 – Libéralisme, socialisme et syndicalisme*. Tunis: Universidad.
- Triulzi, Alessandro. 1971. "Italian –speaking communities in early nineteenth century Tunis." *Revue de l'Orient et de le Monde Musulman* 9: 153-184.
<https://doi.org/10.3406/remmm.1971.1104>
- Vartan, Gregorian. 2003. *Islam: a Mosaic, Not a Monolith*. Washington DC: Brookings Institution Press.
- Bernasconi, Robert. 2011. "The Impossible Logic of Assimilation." *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française* 19 (2), 37-49. <https://doi.org/10.5195/jffp.2011.490>