

# El pensador tunecino Ṭāhar al-Ḥaddād (1899-1935): vida, obra y legado



Realizada por Tatiana Hernández-Justo

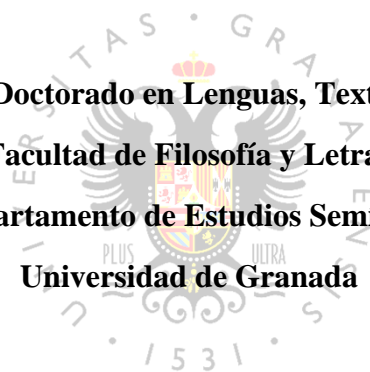
Dirigida por Carmelo Pérez Beltrán

**Programa de Doctorado en Lenguas, Textos y Contextos**

**Facultad de Filosofía y Letras**

**Departamento de Estudios Semíticos**

**Universidad de Granada**



Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales  
Autor: Tatiana Hernández Justo  
ISBN: 978-84-1117-376-6  
URI: <http://hdl.handle.net/10481/75603>

La presente tesis doctoral ha sido elaborada en el marco del contrato FPU16/00395, financiado por el Ministerio de Universidades, Gobierno de España.

## Índice

1. Presentación	8
2. Objetivos, metodología y marco teórico	12
2.1. Objetivos	12
2.2. Metodología	16
2.2.1. El análisis crítico del discurso: la herramienta para entender la ideología tras los textos del autor	17
2.2.1.1. Los teóricos más importantes del ACD y sus distintas aproximaciones al mismo	21
2.3. Marco teórico	26
Encajando el puzle de las narrativas coloniales: teoría decolonial, estudios subalternos y postorientalismo	35
3. Estado de la cuestión	46
3.1. Producción coetánea	47
3.2. Del olvido al presente: producción desde la independencia tunecina hasta los años 2000	51
3.3. Nuevas perspectivas de investigación	58
4. Túnez antes de la instauración del protectorado francés	60
4.1. El gobierno de Aḥmad Bey	60
4.2. El gobierno de Muḥammad Bey	63
4.3. El gobierno de Muḥammad al-Şādiq bey	69
4.4. El ambiente intelectual del Túnez precolonial: el enfrentamiento entre los movimientos tradicionalista y modernista	77
5. La instauración del protectorado francés	87
5.1. Las potencias europeas frente a la regencia tunecina	87

5.2. El Tratado de El Bardo (1881) y la convención de La Marsa (1883)	92
5.3. Los inicios del protectorado francés en Túnez y el surgimiento del movimiento nacionalista	96
5.4. La colonización de tierras y la situación económico-social de Túnez durante el protectorado	103
5.5. La evolución del nacionalismo en tunecino	108
5.6. Corrientes ideológicas en la época de Ṭāhar al-Ḥaddād	115
5.6.1. La <i>salafīyya</i> , el <i>iṣlāḥ</i> y <i>al-lībirāliyya</i>	123
5.6.2. Socialismo, marxismo y comunismo en el Túnez colonial	130
5.6.3 La situación de las mujeres en Túnez en la época colonial	143
6. Biografía y pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād	160
6.1. Vida	161
6.2. Pensamiento	177
7. Obras menores de Ṭāhar al-Ḥaddād	194
7.1. Su <i>dīwān</i>	195
7.1.1. Poesía lírica	196
7.1.2. Poesía nacionalista	198
7.1.3 Poesía de crítica social	202
7.2. Su labor periodística	208
7.2.1. Artículos de temática independentista	210
7.2.2. Artículos sobre la cuestión sindicalista	219
7.2.3. Artículos de corte feminista	234

7.3. <i>Jawāṭir</i>	238
7.3.1. La verdadera naturaleza del islam	242
7.3.2. El concepto de libertad	245
7.3.3. Cuestiones relacionadas con la política	250
7.3.4. La dicotomía entre tradición y modernidad	257
7.4. <i>Al-Ta‘alīm al-islāmī wa-ḥarakat al-iṣlāḥ fī yāma‘ al-Zaytūna</i>	264
7.4.1. El atrasado de la metodología docente y su impacto en el estudiantado	271
7.4.2. El delicado equilibrio entre la identidad nacional, la religión islámica y las reformas	274
7.4.3. La necesidad de introducir nuevas materias en el currículum educativo: las ciencias exactas y la filosofía	282
7.4.4. Las ciencias islámicas: errores, omisiones y la visión hegemónica	286
8. <i>Al-‘Ummāl al-tūnisīyyūn wa-zuhūr al-ḥaraka al-niqābiyya</i>	290
8.1. La situación socioeconómica de Túnez y el estatus de los obreros autóctonos	300
8.1.1 La <i>jammāsa</i> , los aparceros a un cuarto y la situación de los trabajadores del campo	303
8.1.2 Los trabajadores industriales	309
8.1.3 Las minorías en el ámbito laboral	313
8.2. De la Confederación General de Trabajadores a la Confederación General de Trabajadores Tunecinos: convergencias y divergencias del movimiento obrero en el país	323
8.2.1 La Asociación Tunecina de Cooperación Económica (Ŷam‘iyya al-Ta‘āwan al-Iqtṣādī al-Tūnisī), germen de la CGTT	325

8.2.2 El estallido de la huelga de los porteadores de Túnez y su repercusión en el movimiento obrero nacionalista	329
8.2.3 Las huelgas de Bizerta, continuación de las de Túnez, como punto de inflexión para el establecimiento de la central sindical autónoma	342
8.2.4 La fundación de la CGTT, primera central sindical independiente de Túnez	3427
8.3. La política y su influencia en la economía tunecina	357
8.3.1 Colonialismo y colonizadores: el impacto del sistema colonial para los trabajadores autóctonos	358
8.3.2 Connotaciones ideológicas en al-‘Ummāl: socialismo, marxismo y democracia	364
8.3.3 El movimiento obrero como plataforma nacionalista: el papel de la CGTT como galvanizadora de la lucha anticolonial entre las clases obreras de Túnez	380
9. <i>Imrā’ tu-nā fi l-šarī‘a wa-l-muŷtama’</i>	388
9.1. Parte jurídica	392
9.1.1. La mujer en el islam	398
9.1.2. El matrimonio en el islam	420
9.1.3. Antes de la ruptura del matrimonio	432
9.1.4. El divorcio en el islam	437
9.1.5. Anexo con preguntas y respuestas a varios ulemas y conclusión del apartado judicial	447
9.2. Parte social	463
9.2.1 La educación de las mujeres como esposas y madres	468
9.2.2 La autoridad dentro del hogar y los matrimonios con poca preparación	478

9.2.3 Ejemplos de la vida conyugal	485
9.2.4 La educación oficial para las niñas musulmanas	500
9.3. Publicación y repercusión	506
10. Conclusiones	520
11. Abstract	531
12. Conclusions	537
13. Bibliografía	548
14. Índice de abreviaturas	586
15. Anexo documental	587



## 1. Presentación

La presente tesis doctoral tiene por objeto el estudio de la obra y el legado del intelectual tunecino Ṭāhar al-Ḥaddād (1899-1935), conocido, principalmente, por su lucha por la emancipación femenina y su adhesión al movimiento obrero en el país. El interés por al-Ḥaddād llegó de la mano de D. Carmelo Pérez Beltrán, director de este trabajo, quien lo presentó en una de sus sesiones de la asignatura *Sociología del mundo árabe contemporáneo*. Habiendo oído hablar del autor anteriormente en las clases de *Historia de las mujeres en las sociedades árabes contemporáneas* que impartía Dña. Caridad Ruiz de Almodóvar y Sel, su figura nos llamó poderosamente la atención. Decidimos dedicar a él el Trabajo de Fin de Grado, que defendimos en la Universidad de Granada en julio de 2015, titulado *Ṭāhar al-Ḥaddād (1899-1935), pionero de la emancipación de las mujeres en Túnez*. Como se deduce por el título, el objeto de aquel trabajo fue el estudio del contenido de una de las obras más importantes del autor, titulada *Imrā'tu-nā fī l-Šarī'a wa-l-muýtama'* (*Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad*), cuyo objeto es la lucha por la emancipación femenina en el país.

A raíz de aquel primer trabajo, continuamos nuestra andadura dedicándole el Trabajo de Fin de Máster, titulado *Ṭāhar al-Ḥaddād (1899-1935) y el movimiento sindicalista tunecino*, que fue defendido en la misma universidad un año más tarde y en el que estudiamos la faceta más sindicalista del autor: su participación en el movimiento obrero del país.

Tras dos años de estudios sobre al-Ḥaddād, éramos conscientes de que aún existía material más que sustancioso para ampliar los estudios, motivo por el cual nos embarcamos en la elaboración de esta tesis doctoral para indagar en muchos aspectos del autor, su obra, su pensamiento y su contexto que no habían sido tratados en los trabajos anteriormente señalados. Al mismo tiempo, queríamos profundizar en el estudio de otras obras secundarias de este autor, mucho menos tratadas y conocidas, pero también de gran importancia porque reflejan su gran interés por temas tan relevantes como la educación, su postura respecto al reformismo islámico, las libertades, la democracia o su papel en el marco del movimiento del modernismo árabe. Esto fue posible gracias a la concesión del contrato FPU16/00395 del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte que obtuvimos en 2017.

La elección de este autor no sólo responde a un interés personal, como hemos reseñado, sino también a la detección de ciertas carencias previas en el área de estudio. A pesar de su innegable importancia, al-Ḥaddād fue un autor prácticamente olvidado en la historiografía del Túnez contemporáneo. A causa de ello, su figura se recuperó sólo parcialmente, en especial, por lo que concierne a su lucha por la emancipación femenina y el movimiento obrero. A este respecto, durante los años 60, 70 y 80 del siglo pasado se publicaron artículos científicos y otros estudios sobre él y se reeditaron sus obras. Dejando a un margen la calidad y el rigor del trabajo realizado por los estudiosos que investigaron su producción, que no cabe cuestionar, consideramos que aún no se han estudiado todas las facetas de al-Ḥaddād con la necesaria profundidad.

Al mismo tiempo, si bien sus obras han sido traducidas a otras lenguas, como, por ejemplo, el inglés o el francés, en nuestro país existe un gran desconocimiento sobre las mismas que se justifica, en cierta medida, por la total ausencia de traducciones completas de sus libros, hecho que permitiría acercar el texto a estudiosos del Túnez contemporáneo llegados de otras áreas no vinculadas con la lengua árabe. Existen, eso sí, traducciones de algunos de sus poemas a nuestra lengua<sup>1</sup>; también contamos con la traducción de un artículo científico, originariamente en lengua francesa, que contenía un interesante y pormenorizado resumen de los principales puntos tratados por al-Ḥaddād en su obra sobre la emancipación de las mujeres tunecinas<sup>2</sup>. De esta manera, en cierta medida podemos decir que estas dos facetas tuyas sí han podido ser conocidas por el público hispanoparlante sin conocimientos de lengua árabe, pero aún falta, por ejemplo, la traducción completa de las mismas o el análisis de cualquiera de sus otras muchas obras.

Como muestra del desconocimiento que aún persiste a día de hoy en torno a su figura y su producción, consideramos reseñable indicar que, a pesar de su relevancia social en múltiples ámbitos, Ṭāhar al-Ḥaddād no aparece en la que posiblemente sea la principal obra de referencia de los estudios árabes e islámicos en Occidente, como es la *Encyclopaedia of Islam*, sino en los suplementos editados posteriormente, en los que se le dedica solamente una breve columna. Nos consta que, hasta la fecha de depósito de la

---

<sup>1</sup> Vid. Jaafar Majed, Carmen Ruiz Bravo-Villasante y Fernando de Ágreda (eds.), *Literatura tunecina contemporánea*, Madrid, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1978.

<sup>2</sup> Francisco José Borrego Sierra, “*Nuestra mujer en la ley y en la sociedad* de Taher al-Haddad (Túnez, 1899-1935)”, en Katja Torres Calzada y Francisco José Borrego Sierra (eds.), *La mujer musulmana: desde la traducción a la realidad*, Sevilla, Arcibel, 2010, pp. 163-190.

presente tesis doctoral, existe el proyecto de ampliar esta columna con un artículo algo más nutrido, si bien no todo lo extenso que debería, pero aún no ha sido publicado<sup>3</sup>. Ni siquiera en las enciclopedias árabes más conocidas encontramos mayor información, pues únicamente, que sepamos, figura en *Kahhāla* con apenas una línea<sup>4</sup>.

Desde el más absoluto respeto por la producción anterior y la más sincera humildad, desearíamos que este trabajo fuese una actualización de los anteriores, de modo que pudiera contribuir al avance del conocimiento que se tiene en nuestros días de al-Ḥaddād en todas sus facetas, siempre que nuestras posibilidades así lo permitan.

Para la redacción de la presente tesis doctoral, hemos optado, por cuestiones prácticas, por transcribir los nombres árabes con arreglo a las normas seguidas por la revista *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos, Sección Árabe-Islam* del Departamento de Estudios Semíticos de la Universidad de Granada. Pese a ello, existen algunos casos, como el nombre propio Ḥabīb Burgība o el del mismo autor que nos ocupa, en los que nos hemos visto en la obligación de mantener los nombres conforme son popular y mundialmente conocidos. La decisión ha sido tomada teniendo en cuenta que, debido a que estas son las formas con que habitualmente se conocen y buscan estos nombres, resultaba más eficiente que transcribir la pronunciación árabe. Al mismo tiempo, hemos dejado tal y como aparecían en la bibliografía citada aquellos nombres que, por ser utilizados exclusivamente en la bibliografía occidental, resultaban prácticamente imposibles de reconstruir debido al uso de sistemas de transliteración complejos, para evitar confusiones.

Con el mismo objetivo de facilitar la lectura y agilizar las citas, hemos consignado un listado con las abreviaturas más frecuentemente utilizadas a lo largo de la tesis, que se encuentra al final de la misma. Tomamos la decisión de abreviar todo aquello que resultara comprensible de esta manera no sólo para aligerar la lectura, sino también porque, en muchos casos, los conceptos a los que hacían referencia son más conocidos por las siglas que por los nombres completos (por ejemplo, “CGTT”), de manera que resultaba más cómodo e inequívoco referirse a ellos de esta manera.

---

<sup>3</sup> Hemos tenido acceso a los borradores del nuevo artículo, pero no podemos citarlos por ser confidenciales.

<sup>4</sup> Nicola A. Ziadeh, “Ṭāhir Al-Ḥaddād” en ‘Umar Riḍā Kahhāla (ed.), *Mu’ājam al-mu’allaḥīn. Tarāyīm muṣannifī al-kutub al-‘arabiyya*, Dimašq, Maṭba‘at al-Tarqī, 1957-61, vol. V, pág. 33.

Entre finales de 2019 y principios de 2020 se realizó una estancia de investigación en la Universidad de Oxford bajo la tutela de James McDougall, del Trinity College. Durante los poco más de tres meses que duró la misma, el acceso a una amplia variedad de fuentes secundarias sobre la prensa en época colonial, la situación de las mujeres tunecinas durante la colonización francesa o el contexto sociopolítico e histórico de la época permitió avanzar en la redacción de los capítulos dedicados a estos temas. Otra de las principales ventajas de realizar la estancia en esta universidad fue el acceso a un amplísimo catálogo de artículos publicados en revistas de pago a los que mi universidad de origen no estaba suscrita. Al mismo tiempo, la ocasión de asistir a varios seminarios y talleres sobre metodología de investigación, islamología, feminismos árabes y capitalismo en Oriente Medio supuso grandes beneficios para la redacción de esta tesis.

Con respecto a las problemáticas surgidas a lo largo de la redacción de la presente tesis doctoral, destacamos los efectos de la crisis sanitaria producida por la aparición del COVID-19 a principios de 2020. Teníamos la intención de llevar a cabo una estancia de investigación en Túnez en otoño de 2020, para la cual necesitábamos solicitar las ayudas de estancias breves para personal FPU que anualmente convocan los ministerios competentes del gobierno español, pero, por desgracia, se produjo un nada desdeñable retraso en la convocatoria de las ayudas de 2019, que no habían sido publicadas ni siquiera al término de aquel año. El gobierno, en conversación con los sindicatos y la CRUE, prometió abrir la convocatoria de ayudas de 2019 en el primer trimestre de 2020, pero el 14 de marzo se produjo la promulgación del estado de alarma en el país a consecuencia del advenimiento del COVID-19, lo que paralizó los plazos administrativos. Además de que a esa fecha todavía no se habían convocado las ayudas de desplazamientos por fines de investigación, los traslados nacionales e internacionales quedaron prohibidos. Consecuentemente, no se pudo proceder a la solicitud de la ayuda para realizar la estancia en 2020. Debido a los plazos establecidos para realizar estancias solamente antes de los últimos 6 meses previos a la defensa de la tesis doctoral, resultaba imposible solicitar las ayudas para realizar la estancia al año siguiente, cuando, además, la situación sanitaria continuaba produciendo incertidumbre en el ámbito de los desplazamientos internacionales.

Finalmente, en cuanto a la estructura esta tesis doctoral se encuentra dividida en nueve capítulos, además de las conclusiones, la bibliografía y el ya mencionado índice de

abreviaturas. El primer capítulo lo constituye la introducción al trabajo. El segundo capítulo recoge los objetivos, la metodología de investigación y el marco teórico. La metodología estará basada en el análisis de las fuentes originales en árabe, la revisión de fuentes secundarias y el empleo del análisis crítico del discurso como herramienta de investigación. El marco teórico lo componen el orientalismo, el postorientalismo, los estudios decoloniales y la teoría de la subalternidad. El tercer capítulo lo ocupa el estado de la cuestión, en el que haremos un recorrido por las principales aportaciones al objeto de estudio a lo largo de distintas décadas. Debido a lo extenso que es el contexto histórico y a la importancia crucial que tiene para comprender bien las aportaciones del autor que nos ocupa, hemos dividido el mismo en dos capítulos: el capítulo cuarto, donde abordaremos las cuestiones previas al establecimiento del protectorado francés en Túnez, y el capítulo quinto, en el que enlazaremos los sucesos posteriores a 1881 con la situación socioeconómica que vivió al-Ḥaddād. El capítulo seis estará dedicado a la biografía y el pensamiento del autor, analizando sus principales influencias, mientras que en el capítulo siete estudiaremos su poesía, sus aportaciones a la prensa tunecina y sus dos obras menores (*Jawāʿir* y *al-Taʿalīm al-islāmī wa-ḥarakat al-iṣlāḥ fī yāmaʿ al-Zaytūna*). Una vez analizadas estas obras, los capítulos siguientes serán monográficos de sus libros más conocidos. El octavo está consagrado a *al-ʿUmmāl al-tūnisīyyūn wa-zuhūr al-ḥaraka al-niqābiyya*, prestando especial atención a cuestiones como la implicación del movimiento socialista con la lucha por la independencia del país. Por su parte, el noveno versará sobre las aportaciones del autor a la cuestión de la emancipación femenina a través de su obra *Imrāʿtu-nā fī l-šarīʿa wa-l-muʿtamaʿ*.

## 2. Objetivos, metodología y marco teórico

### 2.1 Objetivos

Este trabajo de investigación pretende, mediante el estudio de la vida y obra del intelectual tunecino Ṭāhar al-Ḥaddād, analizar la aportación del pensamiento de este autor a la configuración del Túnez contemporáneo. Debido a que al-Ḥaddād estuvo implicado en la mayoría de los ámbitos que tuvieron un peso definitivo en la conformación del país, tenemos el convencimiento de que sus obras, que plasmaron su visión sobre los mismos, ejercieron un influjo antes de la independencia tunecina, aunque es posible que incluso

continuaran haciéndolo tras la obtención de la misma. Consideramos, pues, que es importante analizar los escritos de este pensador, así como el contexto en que estos fueron compuestos, para descubrir los elementos ideológicos que intervinieron en la transición del periodo colonial a la actualidad.

La búsqueda de dichos elementos-puente entre el pensamiento de al-Ḥaddād y la estructuración sociopolítica del país presenta, de entrada, una serie de preguntas de investigación a las que trataremos de dar respuesta a lo largo de este trabajo. Estas cuestiones, a su vez, servirán de hilo conductor para la organización del mismo.

En primer lugar, debemos situarnos adecuadamente en el contexto histórico, pero también social, político, ideológico e incluso económico de la época en que el autor vivió. Ello es clave para entender cuáles fueron los elementos de este entorno que determinaron su preocupación por los temas que abordó en sus obras, así como las posibles influencias, especialmente las del ámbito político y religioso, que al-Ḥaddād pudiera haber recibido. Tratándose de un escritor que raras veces hizo referencia a autores árabes, hecho bastante llamativo, hasta la fecha aún no se ha estudiado en profundidad este último punto. Consideramos, por ende, que puede ser de interés para arrojar luz sobre algunas de las cuestiones todavía poco claras sobre el autor, como su adscripción o no al marxismo o cuál fue su relación con el reformismo islámico. Por este motivo, nos interesa dilucidar, a través de sus obras, cuáles fueron los autores que leyó o qué teorías económicas, sociales y feministas manejaba al-Ḥaddād, así como los medios por los que entró en contacto con ellas.

Con respecto al tipo de obras que redactó, actualmente se conocen tres libros, varios artículos periodísticos, un *diwān* y una compilación de breves notas sobre temas diversos que fueron publicadas, después de su muerte, bajo el título de *Jawāṭir*. No obstante, también se sabe de la existencia de una última obra, que todavía no ha visto la luz y que, por lo que se desprende de comunicaciones con sus familiares<sup>5</sup>, se trata de un *tafsīr* coránico que su autor no llegó a completar. Este comentario religioso, del que no se tiene mucha información, obra en manos de sus descendientes, pero nunca ha visto la luz ni se conoce detalle alguno sobre su contenido. Es una de las lagunas que existen en

---

<sup>5</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Jawāṭir*, ed. de Hédi Balegh, Tūnis, SNIPE, 1993, p.19.

torno a al-Ḥaddād y nos gustaría, en la medida de nuestras posibilidades, averiguar más datos sobre él a lo largo de esta investigación.

Los estudios de que disponemos sobre la vida y obra de al-Ḥaddād, así como sobre sus repercusiones, tienden a centrarse en los textos o en el pensamiento que los produjo y no tanto en su recepción. Sabemos que este autor fue muy criticado, pero detectamos una acusada ausencia de estudios pormenorizados acerca de cómo, por quiénes o en qué contexto se realizaron estas refutaciones. Tampoco tenemos muy claro quiénes lo apoyaron, más allá del nombre de algunos de sus amigos, acerca de los cuales hablaremos con mayor profundidad en este trabajo, y del propio Ḥabīb Burgība. No obstante, los últimos trabajos que se han realizado sobre el autor que nos ocupa han dejado entrever que, más allá del discurso oficial propagado por el primer presidente de la república tunecina, probablemente este apoyo fue póstumo y, en todo caso, instrumental, no genuino. Por consiguiente, estimamos oportuno realizar una búsqueda más profunda sobre estas cuestiones, así como revisar la transmisión de su obra y sus repercusiones en pensadores posteriores, especialmente durante los años ochenta y noventa. Ello hará posible determinar la vigencia de sus planteamientos y de qué manera se materializa esta pervivencia de su legado.

Otra de las lagunas en torno a la figura de Ṭāhar al-Ḥaddād la encontramos en determinados aspectos de su biografía, como su fecha exacta de nacimiento o información relevante sobre su familia, en especial, sobre su madre, de la que prácticamente no se tiene ningún dato. Sería muy conveniente despejar estas cuestiones, ya que permitirían arrojar luz acerca del tipo de influencias que el autor recibió durante su infancia, un hecho clave a la hora de desarrollar su personalidad y, posteriormente, su producción escrita.

Con respecto a esta última, concretamente cuando hablamos sobre su contribución a la prensa tunecina, encontramos poca información. La mayoría de los estudios sobre el autor, al centrarse en sus obras principales, pasan de puntillas sobre esta cuestión, remitiendo, en general, a que la mayoría de los artículos que escribió fueron posteriormente refundidos en sus libros. Ante la duda de si realmente fue así o existen temas independientes en que al-Ḥaddād no ahondó en ninguna de sus otras obras, nos gustaría investigar los artículos que redactó como parte de esta tesis.

Por lo que respecta a los **objetivos** de esta tesis doctoral, ya hemos adelantado que el principal de los mismos es conocer con la máxima profundidad posible la obra de Ṭāhar

al-Ḥaddād y su pensamiento. De esta primera meta derivan una serie de **objetivos específicos o secundarios** que estimamos igualmente necesarios para el adecuado desarrollo de la labor de investigación que proponemos. Estos son:

- Determinar las corrientes ideológicas en las que se inscriben las obras del autor. Este objetivo proviene de la consideración de los textos como expresión ideológica y cultural de una época, el periodo colonial de Túnez. Al entenderlos de esta manera, consideramos que no sólo reflejan la perspectiva y las influencias del autor que los compuso, sino que plasman las ideas que circulaban en la época, con corrientes como el socialismo, el comunismo, el marxismo, el reformismo islámico, el nacionalismo tunecino o el incipiente movimiento feminista. Así, podemos entender que las obras de al-Ḥaddād son parte de un entramado mucho mayor, donde se imbrican otros autores, lo que nos permite buscar parecidos y diferencias a nivel local e internacional (entre todos los países árabes y entre estos y Occidente). Para ello, necesitamos conocer los textos del autor y estudiarlos, no sólo en cuanto a contenido y contexto de redacción, sino también en cuanto a forma, atendiendo a los temas que tratan y la manera en la que están compuestos.
- Analizar los posibles motivos por los que el autor escribió exclusivamente en árabe, y discernir si fue parte de algún movimiento reivindicativo de la época, más allá del movimiento obrero y el nacionalista. Consideramos que es muy importante para trascender el estudio puramente descriptivo e insertar a al-Ḥaddād dentro de la corriente de la época.
- Dar a conocer aquellas facetas de su producción que no son conocidas con tanta profundidad y alcance. Estimamos necesario dar a conocer la totalidad de su pensamiento y no limitarnos a aquellos aspectos que, por sus particularidades, puedan resultar más llamativos, como el feminismo o el sindicalismo. Consideramos que esto último genera una visión sesgada de sus obras y no proporciona un conocimiento completo, lo que puede llevar a errores en la conceptualización de al-Ḥaddād como intelectual. Por ejemplo, aislar su pensamiento feminista de sus creencias religiosas ha generado que, durante años, se lo haya considerado un autor rupturista, cuestión esta que puede ser debatida. Asimismo, estudiar sus postulados sindicalistas al margen



de su adhesión al movimiento nacionalista genera confusión por cuanto hay autores, como veremos más adelante, que consideran que al-Ḥaddād era un sindicalista genuino, lo cual debería ser matizado, como trataremos de analizar en el capítulo correspondiente de esta tesis.

- Divulgar las facetas menos conocidas de su producción y analizar todas ellas en comparación con las demás, entendiéndolas como partes de un todo del cual no cabe hacer divisiones. ¿Cómo se integran y reflejan los temas que trató en sus obras a través de los diversos formatos que empleó? ¿Existe alguna relación entre el formato escogido para plantear el discurso y el asunto que se expone en él? ¿Responde la variedad de plataformas escogidas a un interés por alcanzar un público más amplio?

## 2.2 Metodología

La base para la realización de esta investigación será la lectura y análisis de las fuentes originales: las obras de Ṭāhar al-Ḥaddād, escritas en lengua árabe. Ello nos permitirá no sólo revisar su contenido, sino también todas aquellas cuestiones sutilmente hilvanadas entre el texto, como los elementos ideológicos que pretendemos estudiar. Para esta investigación, analizaremos concretamente las siguientes obras del autor:

- *Al-ta'alīm al-islāmī wa-ḥarakat al-iṣlāḥ fī yāma' al-Zaytūna* (*La educación islámica y el movimiento de reforma en al-Zaytūna*).
- *Al-'ummāl al-tūnisīyyūn wa-zuhūr al-ḥaraka al-niqābiyya* (*Los trabajadores tunecinos y el surgimiento del movimiento sindicalista*).
- *Imrā'tu-nā fī l-šarī'a wa-l-muýtama'* (*Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad*).
- *Jawāḥir* (*Pensamientos*).

Con respecto a su amplia producción poética y periodística, la mayoría de los temas que trató en estos soportes fueron reiterados con la composición de sus obras principales, por lo que el contenido, por lo general, es idéntico, aunque en formatos diferentes. Para evitar redundancia en la redacción de esta tesis doctoral, incorporaremos dicha producción conforme se estime oportuno cuando analicemos cada uno de los aspectos

que se mencionan en las obras que acabamos de relatar, pero no ahondaremos en el estudio de estas dos facetas de la producción literaria del autor. De esta manera, tanto poesía como labor periodística serán, pues, apoyos y ejemplificaciones de lo estudiado, y no objeto de análisis en sí mismas.

Además de los motivos que acabamos de mencionar, existe otra cuestión de peso para tomar la decisión de dejar al margen la producción periodística del autor y es que, por lo general, esta se encuentra inaccesible. El archivo y la biblioteca nacionales de Túnez no permiten la consulta de los periódicos antiguos del país salvo en casos muy excepcionales, por lo cual no es posible consultar estos materiales en persona. Además, el estallido de la crisis sanitaria por la pandemia del COVID-19 impidió el desplazamiento entre la mayor parte de países y el retraso en la convocatoria de ayudas para la realización de estancias breves, por lo que la mejor opción para acceder a ellos es a través de la obra de Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāỵy, que analizaremos en el capítulo siguiente. Estos investigadores recopilaron la mayoría de su producción periodística tal cual, haciéndola, de esta manera, accesible. Por consiguiente, las referencias a los artículos de al-Ḥaddād que haremos a lo largo de este trabajo de investigación estarán basados, excepto cuando se indique lo contrario, en dicha producción.

Al mismo tiempo, llevaremos a cabo un examen crítico de fuentes secundarias de diverso tipo, relacionadas con los objetivos del estudio, tanto en lengua árabe como en lenguas occidentales. La relación de las mismas se encuentra detallada en el capítulo que sigue a este.

### 2.2.1 El análisis crítico del discurso: la herramienta para entender la ideología tras los textos del autor

La herramienta que hemos escogido para desgranar la ideología que se oculta tras las obras objeto de estudio es el análisis crítico del discurso (en adelante, ACD). Aunque los teóricos que se adscriben a esta vertiente insisten en la necesidad de aclarar que no se trata de ningún método en la medida en que no ofrece baremos para aplicar al objeto de estudio, sino un tipo de investigación<sup>6</sup>, nosotros entendemos que es posible

---

<sup>6</sup> Teun A. Van Dijk, “Análisis crítico del discurso”, *Revista austral de ciencias sociales*, 30 (2016), p. 204.

aplicar los conceptos defendidos por el ACD para producir un estudio crítico de los textos de al-Haddād empleándolos como metodología de análisis.

Chris Weedon, analizando las aportaciones de Michel Foucault al concepto de “discurso”, lo define como “maneras de constituir conocimientos, junto con prácticas sociales, formas de subjetividad y relaciones de poder inherentes a dichos conocimientos y a las relaciones entre ellos”<sup>7</sup>. A su vez, Irene Diamond y Lee Quinby añaden a esta definición una apostilla que refleja la implicación de los discursos en las estrategias de poder, definiéndolos como “una forma de poder que circula en el ámbito social y puede sumarse a estrategias de dominación, así como a aquellas de resistencia”<sup>8</sup>. Los textos, como producto o manifestación concreta de los discursos, son un vehículo que nos permite su estudio.

El ACD deriva de los estudios sobre análisis del discurso (AD), de los que existen numerosas propuestas. Esta investigación puede llevarse a cabo desde ámbitos muy amplios, en función de la formación del académico a cargo de la misma o de la meta que se tenga al aproximarse al objeto de estudio. Por ejemplo, un politólogo puede analizar los discursos de un partido político para estudiar en ellos cuestiones de ideología política, mientras que un lingüista lo puede estudiar en cuanto al uso del vocabulario empleado o la estructura formal del mismo. Por este motivo, tanto el AD como, posteriormente, el ACD, son aproximaciones multidisciplinares que permiten una gran variedad de acercamientos y, por ende, de resultados.

De todas las propuestas sobre AD, las más interesantes para el ACD son aquellas que se dirigen al análisis ideológico y político del discurso, ya que tienen en cuenta el contexto social en que se inscriben, así como sus mecanismos de reproducción. Michel Foucault fue uno de los intelectuales que más ahondó en esta vertiente, pues se centró en dar respuesta a preguntas tales como por qué algunos discursos habían dado lugar a sistemas de significado que se habían consolidado como “la verdad” y a cómo estos dominan nuestra definición de nuestras propias personas y nuestras sociedades. Foucault defendía la existencia de discursos hegemónicos, caracterizados por tener el poder y el

---

<sup>7</sup> Chris Weedon, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford, Blackwell's, 1987, p. 108.

<sup>8</sup> Irene Diamond, Lee Quinby, *Feminism & Foucault: Reflections on Resistance*, Boston, Northeastern University Press, 1988, p. 185.

peso social suficiente como para definir la sociedad y sus individuos, y establecía que estos desplazaban otros discursos a la periferia, marginalizándolos. Este hecho, que es discriminatorio por naturaleza al acallar las voces que no concuerdan con las dominantes, puede tener un efecto positivo al ofrecer espacios de contestación y resistencia a los discursos hegemónicos<sup>9</sup>. En su estudio sobre la exclusión social y la marginalización, generalmente a través de la homosexualidad o la locura, el filósofo acuñó el término “campo discursivo” para referirse a la relación entre lenguaje, instituciones sociales, la subjetividad y el poder. Cada campo discursivo tiene una serie de discursos internos, a veces contradictorios, que compiten entre sí por establecerse como la hegemonía. De aquí se deduce que el poder, un concepto central para Foucault, es generalmente disperso, si bien intenta centralizarse, por lo que, como sugieren Diamond y Quinby, también la resistencia contra este poder es dispersa<sup>10</sup>.

Así, en el pensamiento de Foucault los conceptos de poder y resistencia tienen una gran importancia y pueden analizarse a través de los discursos. Brent L. Pickett argumenta que, antes de haber llegado a definir el poder como un elemento opresor, Foucault consideraba que la resistencia y la disidencia, que siempre eran preferibles a la opresión, debían producirse contra los límites<sup>11</sup>. Estos, a su vez, se encontraban definidos por la categorización que cada sociedad hacía de sus bases, generalmente a modo de pares dicotómicos como bueno/malo, orden/caos, normal/patológico, etc. Cada uno de estos conceptos suponía un compartimento estanco dentro del cual se clasificaban realidades que nunca entraban en contacto y entre las cuales no cabía diálogo ni interacción alguna. Precisamente el acto de transgredir los límites de cada categoría para tender puentes entre estas y sus “antónimas” suponía un acto de resistencia que cuestionaba la misma lógica de la división entre ambas. Para Pickett, la transgresión “fuerza este límite a reconocer y hacer público qué está excluyendo”<sup>12</sup> de modo que se haga evidente para la sociedad, que entonces tiene la opción de continuar excluyéndolo o forzar un cambio inclusivo.

Algo más adelante comienzan a surgir propuestas de análisis del discurso que se centren precisamente en todos estos conceptos de poder y disidencia, control y resistencia,

---

<sup>9</sup> Michel Foucault, *Madness and Civilization: a History of Insanity in the Age of Reason*, London y New York, Routledge, 2001, pp. 29-36.

<sup>10</sup> Irene Diamond y Lee Quinby, *Feminism & Foucault*, p. 185.

<sup>11</sup> Brent L. Pickett, “Foucault and the Politics of Resistance”, *Polity*, 28 (1996), 4, p. 447.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 448.

hegemonía y contrahegemonía o centro y periferia. El primer autor en añadir el calificativo de “crítico” al AD y, por ello, en comenzar esta nueva perspectiva de estudio, fue el investigador inglés Norman Fairclough. En su obra titulada *Language and Power*<sup>13</sup>, insistió en la necesidad de sumar el contexto social al estudio del discurso para poder comprenderlo mejor, así como de integrar el entramado de las dinámicas de poder para aportar una nueva dimensión al texto. Fairclough abrió así la puerta a una nueva forma de acercarse al discurso, que tuviera en cuenta dinámicas sociales que tradicionalmente habían sido ignoradas por la producción académica.

En este sentido, el estudio de las relaciones asimétricas de poder (como, por ejemplo, la explotación o manipulación) suele ser el centro de atención dentro del ACD. Precisamente por ello, si bien podría aplicarse a cualquier tipo de texto, resulta especialmente útil a la hora de analizar discursos de carácter político<sup>14</sup>, donde todos estos elementos siempre están presentes de una u otra manera. Así, el ACD incorpora elementos de la teoría de la ideología<sup>15</sup> para entresacar, a través de la aproximación por que se opte (por ejemplo, desde la semiótica), aquellos componentes textuales que posicionan al autor en el marco de una u otra ideología.

La condición previa necesaria para enfocar adecuadamente el ACD es la concepción de que existe una clara desigualdad entre grupos sociales a la hora de acceder a determinados tipos de recursos sociales. Entre otros, el discurso público, como una valiosa herramienta de generación de opinión y propagación de ideas, es un recurso simbólico únicamente reservado a las élites que se encuentran en la cúspide de la jerarquía social<sup>16</sup>; es, por tanto, un recurso al que únicamente tienen acceso los grupos dominantes. De esta manera, existen un discurso hegemónico y diversos discursos marginales, contrahegemónicos o no, que son producidos por miembros alejados del poder.

---

<sup>13</sup> La primera edición de la misma se publicó en 1998, pero para la redacción de esta tesis doctoral se ha empleado la tercera edición. Norman Fairclough, *Language and Power*, London y New York, Taylor and Francis, 2015.

<sup>14</sup> Norman Fairclough e Isabela Fairclough, “A procedural approach to ethical critique in CDA”, *Critical Discourse Studies*, 15 (2018), 2, pp. 169-170.

<sup>15</sup> Una muy buena explicación de esta cuestión y de cómo se puede emplear el análisis del discurso como método de acercamiento a una ideología concreta puede consultarse en Teun A. Van Dijk, “Ideología y análisis del discurso”, *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 29 (2005), pp. 9-36. Véanse también Teun A. Van Dijk, “Análisis del discurso ideológico”, *Versión*, 6 (1996), pp. 15-43 y Ruth Wodak, “Las nociones de ‘crítica’, ‘ideología’ y ‘poder’”, en Ruth Wodak y Michael Meyer (comp.), *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 29-31.

<sup>16</sup> Teun A. Van Dijk, “Análisis crítico del discurso”, p. 207.

En relación con nuestro objeto de estudio, las obras de al-Ḥaddād se enmarcan en este último grupo, es decir, nos encontramos ante un texto compuesto desde los márgenes, por un sujeto subalterno que busca subvertir el orden social establecido durante la colonización luchando no sólo contra el discurso hegemónico francés, sino también contra las élites tradicionalistas del propio Túnez. Por este motivo, hay dos puntos de referencia claves en su obra: la élite tunecina (por un lado, la cúpula religiosa y, por otro, los políticos nacionalistas a los que el autor criticará a lo largo de sus obras) y las instituciones del protectorado galo.

Para resumir, por tanto, podemos decir que el ACD se caracteriza por buscar los elementos ideológicos que, presentes en el texto, sirven para representar, combatir, reproducir, legitimar o deslegitimar el abuso de poder y la desigualdad social. Como veremos más adelante, es considerado como un acercamiento con tintes de activismo, porque incluso los principales exponentes del mismo, como Teun A. Van Dijk, inciden en que uno de los objetivos de su uso reside precisamente en tomar partido para denunciar y combatir esta desigualdad social<sup>17</sup>. Por tanto, podríamos decir que el empleo de esta metodología posiciona políticamente al investigador.

#### 2.2.1.1 Los teóricos más importantes del ACD y sus distintas aproximaciones al mismo

Ya hemos mencionado algunas de las principales figuras del ACD, como son los investigadores Norman Fairclough y Teun A. Van Dijk. A ellos, es necesario sumar las aportaciones de Ruth Wodak, cuya metodología, como en el caso de Fairclough, se inserta en la dinámica de las teorías sobre sociedad y poder derivadas del pensamiento de Foucault. Es en la producción de estos tres autores en la que encontramos las claves para enmarcar el ACD y aplicarlo, posteriormente, a nuestro objeto de estudio.

Van Dijk, por ejemplo, explica las principales diferencias entre este tipo de investigación crítica y el AD en general, algunas de las cuales ya hemos mencionado con anterioridad, y señala que una de las más importantes es que el ACD centra su atención en el estudio de problemas sociales y dilemas políticos a través del discurso<sup>18</sup>. Esto es

---

<sup>17</sup> Teun A. Van Dijk, “Principles of Critical Discourse Analysis”, *Discourse and Society*, 4 (1993), 2, p. 252.

<sup>18</sup> Teun A. Van Dijk, “Critical Discourse Analysis”, en D. Tannen, H. E. Hamilton, y D. Schiffrin (eds.), *The Handbook of Discourse Analysis*, John Wiley & Sons, 2015, p. 467.

clave si tenemos en cuenta que lo que se pretende, por tanto, es estudiar estas cuestiones utilizando como herramienta para ello un texto discursivo entendido en su contexto.

Fairclough y Wodak<sup>19</sup> ahondaron aún más en la definición del ACD y, especialmente, en la descripción de las características principales que cualquier investigación enmarcada en esta metodología tenía que seguir para poder considerarse adecuada. Para ellos, el ACD no sólo trata de abordar estas problemáticas sociales, sino que entiende que todas las relaciones de poder son discursivas y que el discurso, como herramienta ideológica, es una producción histórica que parte de una sociedad y una cultura en concreto (por ende, es preciso contextualizarlo para darle el valor que le otorgaron quienes lo produjeron).

Por todo lo anterior, la mayoría de teóricos del ACD consideran que la relación entre texto y sociedad no es directa, sino mediada a través del discurso, modulada, en cierta medida, para obtener un beneficio o alcanzar unos objetivos. La cultura en sí misma actúa como mediadora entre ambos elementos, puesto que es necesaria para que una sociedad entienda un texto con un sentido concreto; es decir, si distintas sociedades reciben el mismo texto, las culturas de cada una provocarán una recepción diferente de este. Incluso dentro de una misma sociedad, debido a la intrínseca heterogeneidad de las mismas, es necesario identificar el subgrupo social con que se está trabajando<sup>20</sup> (¿es una minoría dentro de la sociedad o es una mayoría? ¿Es una minoría percibida? ¿Es un grupo marginal?). Es por ello que el análisis del discurso siempre es descriptivo, por una parte, por cuanto trata de investigar el discurso en sí, pero también es explicativo en cuanto estudia este tipo de elementos hermenéuticos y los aplica al objeto de análisis. Es en este último proceso cuando el ACD se convierte en una forma de acción social, como hemos señalado anteriormente, aunque se aleja del activismo político claramente porque se enmarca en un ámbito académico<sup>21</sup>.

Norman Fairclough e Isabella Fairclough señalan, asimismo, tres preguntas de investigación que deben servir para enfocar el análisis de cualquier discurso desde un

---

<sup>19</sup> Para la versión completa de esta definición, vid. Norman Fairclough y Ruth Wodak, “Critical discourse analysis”, en Teun A. Van Dijk (ed.), *Discourse as Social Interaction: Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*, vol. 2, Thousand Oaks, California, Sage, pp. 258–284.

<sup>20</sup> Siegfried Jäger, “Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos”, en Ruth Wodak y Michael Meyer (comp.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, London, Sage, 2001, p. 52.

<sup>21</sup> Norman Fairclough e Isabela Fairclough, “A procedural approach”, p. 170.

punto de vista crítico<sup>22</sup>. La primera de todas es la búsqueda del punto de vista desde el cual se está produciendo el texto objeto de estudio, porque sin tener en cuenta esto es imposible analizar correctamente qué pretende conseguir el discurso. Por lo tanto, para investigar, por ejemplo, un texto con tintes políticos es de vital importancia comprender, antes de adentrarse en el estudio del discurso en sí, cuál es la ideología del emisor, así como cualquier posible influencia recibida por este en la medida en que ello puede influenciar, a su vez, el discurso producido.

En segundo lugar, es necesario tener claros los valores éticos de las personas que están llevando a cabo el estudio. Aunque a primera vista pueda parecer contraproducente e incluso contrario a la investigación científica, Fairclough y Fairclough argumentan que esto es importante, porque sin ello no podemos saber cuáles son los parámetros que se están empleando, consciente o inconscientemente, para comparar y evaluar el objeto de estudio. A menudo, ello resulta muy evidente con determinados tipos de discursos políticos, cuando el analista se muestra claramente a favor o en contra del texto aunque diga partir desde la neutralidad. Es por esto que ambos estudiosos insisten en la necesidad de ser conscientes de estas circunstancias antes de hacer frente al ACD.

Por último, es importante tener en cuenta las perspectivas de otros críticos, incluyendo, muy especialmente, aquellas que son contrarias a la propia, porque aportan matices que, de otra manera, son fácilmente pasados por alto. Cuando un mismo discurso ha sido analizado por diversos investigadores, resulta muy enriquecedor conocer y tener en cuenta la perspectiva de los otros a la hora de ofrecer una evaluación propia, porque ello permite avistar las carencias, puntos de encuentro y divergencias entre la perspectiva personal y la ajena, lo que enriquece el estudio en su conjunto. En este sentido, por ejemplo, podemos aplicar este concepto a nuestro análisis de la obra de Ṭāhar al-Ḥaddād incorporando a la investigación sobre sus obras tanto las voces a favor de sus teorías como aquellos que lo criticaron, para tratar de obtener una visión global.

Para el teórico neerlandés Teun A. Van Dijk, además, el ACD debe preocuparse muy especialmente por el análisis del papel que la representación juega para cada actor social. En sus propias palabras, “para relacionar el discurso y la sociedad, y, por tanto, el discurso y las relaciones de dominación y desigualdad, necesitamos examinar en

---

<sup>22</sup> Idem, p. 171.



profundidad”<sup>23</sup> este papel. Esto es así porque, para este autor, la cognición social, es decir, la forma en que las personas perciben a los demás y conforman impresiones sobre los otros<sup>24</sup>, algo que tradicionalmente ha quedado al margen del análisis del discurso, es, en realidad, el eslabón perdido necesario para vincular discurso y dominación. Esto es así porque la estructura del discurso está pensada para explotar esta cognición social, es decir, para producir una impresión en los receptores, tanto sobre el emisor como sobre el tema del que se está hablando, por lo que, si no prestamos atención a ello, estamos dejando de lado una de las cuestiones que más influyen el propio discurso en sí.

Teun A. Van Dijk también es el promotor de una corriente que busca interpretar el discurso conjuntamente con su contexto. Para ello formuló una teoría del contexto que tiene por objetivo analizar la relación entre las estructuras de las situaciones sociales y las formas en que los distintos actores sociales las representan mentalmente, de tal forma que, en palabras del propio autor, “sea posible entender cómo esas representaciones pueden influir la producción y la comprensión del discurso”<sup>25</sup>.

Por lo que respecta a las aportaciones de la investigadora británica Ruth Wodak, estas se mueven, por lo general, en la órbita de la teorización. No obstante, lo más novedoso e interesante, al menos, para nuestro objeto de estudio, en cuanto a su producción, es que añade la variable histórica al análisis del discurso. Antes hemos visto que, junto a su compañero Fairclough, Wodak insistía en que todo discurso es un hecho histórico que es necesario contextualizar para comprender plenamente. Yendo más allá, Wodak pone de relieve la necesidad de ampliar el concepto en sí de “contexto” para dar cabida en él a componentes de índole socio-psicológica, política e ideológica, que nos ayudan a posicionar mejor el texto objeto de estudio<sup>26</sup>.

En cuanto al ámbito del arabismo, uno de los investigadores que ha trabajado sobre la cuestión ha sido el español Juan Antonio Macías Amoretti, que incorpora, además, las teorías postorientalistas que expusimos en el epígrafe anterior. En su obra

---

<sup>23</sup> Teun A. Van Dijk, “Principles of Critical Discourse Analysis”, p. 251.

<sup>24</sup> Donald Carlston, “On the Nature of Social Cognition: my Defining Moment”, *The Oxford Handbook of Social Cognition*, Oxford, Universidad, 2013, p. 3.

<sup>25</sup> Teun A. Van Dijk, “Algunos principios de la teoría del contexto”, *ALED, Revista latinoamericana de estudios del discurso*, 1 (2001), pp. 70-71.

<sup>26</sup> Ruth Wodak, “Between Theory, Method and Politics: Positioning of the Approaches to CDA”, en Ruth Wodak y Michael Meyer, *Methods of Critical Discourse Analysis*, London, Sage, 2001, p. 15.

*Narratives of social change in the Maghreb: ideology, discourse... democracy*<sup>27</sup>, el investigador señala la necesidad de prestar atención a las “estructuras de significado”, en lugar de los conceptos propiamente dichos, a la hora de llevar a cabo el análisis de cualquier discurso. Esto es así porque, en palabras de Macías Amoretti, “los conceptos no siempre *significan* lo mismo en un discurso”<sup>28</sup> (cursiva del autor). Es por ello que resulta imperativo analizar cómo estas estructuras de significado se relacionan con el contexto político, social y cultural. Cuando se procede a ello, según este investigador, se hace evidente que los textos y discursos construyen narrativas sociales que son ideológicas<sup>29</sup>.

En el caso del Magreb, las ideologías que están detrás de estas son fruto de la colonización, la descolonización y los procesos de cambio social que todavía perduran en los distintos países que componen esta entidad geográfica. Por lo tanto, analizar el discurso no sólo nos permite detectarlas, sino que, a través de ellas, podemos ver de qué manera siguen o no vivas las conceptualizaciones orientalistas que criticaban Homi Bhabha, Hamid Dabashi o Gayatri Chakravorty Spivak. No obstante, como Macías Amoretti señala en otra de sus obras<sup>30</sup>, los intelectuales magrebíes no siempre se pueden enmarcar claramente en este contexto teórico, puesto que la producción de algunos de ellos se escapa a la dicotomía entre orientalismo y postorientalismo. ¿Es Tāhar al-Ḥaddād uno de estos autores o, por el contrario, su obra se inserta claramente en una de estas narrativas?

Como ya hemos dicho, la producción de al-Ḥaddād refleja un discurso contrahegemónico, enfrentado claramente al discurso colonial. Se trata de un discurso contestatario, polémico y cuyo objetivo es avivar la consciencia social y promover un cambio a gran escala. Por lo tanto, en ellos encontramos claramente la representación de diversas estructuras de poder (por ejemplo, la administración francesa *versus* el pueblo tunecino, la élite política afiliada al Dustūr *versus* el movimiento obrero independentista o la cúpula tradicionalista de ulemas *versus* los pensadores modernistas y el reformismo

---

<sup>27</sup> Juan A. Macías Amoretti, “Narratives of social change in the Maghreb: ideology, discourse... democracy”, *REIM*, 25 (2018), pp. 1-11. DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2018.25.001>

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

<sup>30</sup> Juan A. Macías Amoretti, “El post-orientalismo como marco teórico: posibilidades y limitaciones desde el análisis del discurso intelectual magrebí”, en Luz Gómez García (ed.): *Islam y desposesión: resignificar la pertenencia*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2019, pp. 217-234.

islámico), así como referencias evidentes a la ideología nacionalista. Nos encontramos ante una narrativa que toca temas de actualidad para la fecha de su composición, lo que lo convierte en un objetivo perfecto sobre el que aplicar el ACD. No sólo ello, sino que, además, en la mayor parte de la producción del autor que nos ocupa es posible identificar las dinámicas de representación social y los mecanismos mediante los cuales al-Ḥaddād trata de causar una impresión en sus lectores. Es por todo ello que hemos decidido aplicar el ACD para llevar a cabo la presente tesis doctoral, puesto que entendemos que se trata de la mejor vía para extraer la mayor cantidad de información posible de la obra del autor.

### 2.3 Marco teórico

Al comienzo de esta tesis apuntábamos nuestro interés por imbricar al autor, su obra, su pensamiento y sus repercusiones en la narrativa de cambio social. Consideramos de vital importancia integrar nuestro estudio de al-Ḥaddād y su papel en la conformación del Túnez contemporáneo en una línea global de análisis del Magreb, a fin de comprenderlo en integración con las dinámicas de transformación sociopolítica que se producen en la región y no como un ente aislado. Para ello, conformarán el marco teórico de la investigación la teoría decolonial, los estudios subalternos y el postorientalismo.

Por un lado, dicho punto de partida nos permite entender esta necesidad integradora y qué papel juega Túnez en el escenario general y, por otro lado, nos da las herramientas necesarias para analizar el discurso ideológico en la obra de al-Ḥaddād, lo que facilita el estudio de sus influencias y de su posterior repercusión en intelectuales de otras generaciones, hechos todos ellos que, como decíamos al comienzo de este capítulo, son uno de los principales objetivos.

El postorientalismo surge como respuesta al orientalismo, una dinámica de estudios de Oriente<sup>31</sup> que había imperado desde antes de la época colonial y que se convirtió en hegemónica durante la misma. Imperando incluso después de la decolonización, el orientalismo, como veremos, había configurado de alguna manera la mayor parte de la producción, ya fuera académica o no, sobre los países considerados

---

<sup>31</sup> En este apartado, cuando nos referimos a “Oriente” u “Occidente”, mantenemos el sentido tradicionalmente otorgado a estos conceptos, sin que por ello se correspondan con nuestra opinión personal. La decisión ha sido tomada para guiar y facilitar la lectura, teniendo en cuenta que estos son los términos empleados en las teorías que manejamos.

como orientales. Tras poner de relieve esta situación y buscar maneras de subvertirla surgieron varias teorías cuyo interés estaba enfocado en la generación de un conocimiento más objetivo sobre Oriente y sus realidades, así como la imbricación de las voces subalternas en los relatos sobre la historia y la historiografía oriental. Estas últimas, tradicionalmente marginalizadas tanto durante la colonización como posteriormente, frecuentemente procedían de los sujetos colonizados, por lo que la deconstrucción del saber orientalista y la reconstrucción de conocimientos que integraran las vivencias de las personas colonizadas junto con el relato de los colonizadores era también una cuestión de justicia social.

Aunque el postorientalismo surge como crítica al orientalismo y al abrigo de una de sus obras fundacionales, *Orientalismo*, de la que hablaremos posteriormente, también se inserta en la dinámica de los estudios subalternos y de la teoría decolonial, que conformarán nuestro segundo referente del marco teórico. Precisamente en estos dos campos encontramos brillantes aportaciones que permiten enfocar desde esta óptica la obra y el pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād.

La obra *Orientalismo*, de Edward Said<sup>32</sup>, marcó un antes y un después en el ámbito de los estudios de Oriente y los estudios comparados. La tesis central en torno a la que Said articula su discurso es que, a lo largo de los años, Occidente ha generado una visión imaginaria de Oriente, plagada de estereotipos, consolidada en lo que conocemos como orientalismo. Said lo define como “un modo de relacionarse con Oriente basado en el lugar especial que este ocupa en la experiencia de Europa occidental”<sup>33</sup> y defiende que Oriente ha servido no como referente ni punto de encuentro, sino para que Europa se defina “en contraposición a su imagen, su idea y su personalidad y experiencia”<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Edward Said, *Orientalismo*, México, Debolsillo, 2016.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 20.

Todo ello tiene un reflejo palpable en las artes<sup>35</sup>, particularmente en la fotografía<sup>36</sup>, la literatura<sup>37</sup> y la pintura<sup>38</sup>, donde abundan las obras cuyo objeto principal es representar Oriente, pero en la que esta imagen se construye a través del prisma de superioridad y tratando de poner de relevancia todo aquello que se considera exótico, raro, extraño o insólito, a menudo forzándolo o, directamente, inventándolo para atraer más la atención de sus receptores. En muchas ocasiones, de hecho, se trata de visiones o representaciones imaginadas, soñadas, sin un conocimiento real del entorno al que supuestamente se refieren. De esta manera, gran parte de los autores que se engloban en esta corriente, la mayoría de ellos ciudadanos de países europeos con un profundo vínculo con el colonialismo, narran en sus textos la disparidad, no sólo en términos de progreso económico, sino intelectual y social, entre sus sociedades de origen y aquellas orientales que están siendo descritas. Al hacerlo, se parte de una perspectiva de superioridad o centralidad que, revestida de un afán paternalista, justifica la intervención en Oriente como una misión de mejora cuyo objetivo es llevar la civilización a una región atrasada e inculta.

No obstante, este modo de representación de Oriente no es exclusivo de las artes y la ficción literaria, sino que impregna incluso los paradigmas mentales tras las investigaciones realizadas en torno a esta región, imaginada y comprendida como algo lejano, opuesto y extraño, pero, sobre todo, externo, ajeno al Occidente desde el que se genera este conocimiento del “otro”<sup>39</sup>. En este sentido, como apunta Richard King, también podemos definir el orientalismo como un conjunto de discursos que convierten

---

<sup>35</sup> Recomendamos encarecidamente la lectura de Roger Benjamin, *Orientalist Aesthetics: Art, Colonialism, and French North Africa, 1880-1930*, California, UP, 2003, que narra en profundidad la influencia del orientalismo en las artes en el territorio francés en el Magreb a través de las artes plásticas y el ambiente de la academia francesa del momento.

<sup>36</sup> Por ejemplo, de fotógrafos como Francis Frith, Félix Bonfils o los hermanos George y Constantine Zangki.

<sup>37</sup> Hablaremos con más detalle del ejemplo más simbólico de los ofrecidos por Said en su obra, pero no deja de ser interesante señalar otros autores, como Lord Byron, Alfred Tennyson, Washington Irving o Thomas Carlyle. Recomendamos la lectura de la obra de S. F. Zaidi, *Victorian Literary Orientalism*, New Delhi, APH, 2010.

<sup>38</sup> Véanse, por ejemplo, las obras de Eugène Delacroix, Jean Auguste Dominique Ingres, Sir Laurence Alma-Tadema o William Clarke Wontner.

<sup>39</sup> A este respecto, consideramos muy conveniente leer la obra de José Antonio González Alcantud, *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona, Anthropos, 2006, que trata ampliamente la cuestión orientalista a través de sus diversas manifestaciones, tanto en arte como en literatura y pensamiento.

Oriente en una entidad susceptible de ser controlada y manipulada por otros (Occidente), valiéndose para ello de una conceptualización forzada del mismo<sup>40</sup>.

Como se puede observar, por tanto, la representación de Oriente y Occidente se produce en el entorno de una relación desigual de poder entre ambos constructos. El componente hegemónico es Occidente y Oriente es su contrapunto. Así, tanto la producción que se podría clasificar como orientalista como los estudios de área que, en cierta medida, son los sucesores intelectuales del orientalismo en sí<sup>41</sup>, se formulan o, como mínimo, se instrumentalizan para servir a un objetivo ideológico y claramente político<sup>42</sup>.

Lo que Said denuncia en su obra es, en resumidas cuentas, que los estudios que se producían sobre esta región perpetuaban esa visión, contribuyendo a ahondar aún más en la grieta que separaba Occidente de Oriente. Esta relación de poder ni siquiera era cuestionada, como tampoco se cuestionaba si el paradigma de representación era realista o no. Con un trasfondo ideológico que bebía claramente del colonialismo pero que ya no siempre era consciente ni voluntario, se entendía Oriente como un bloque monolítico y estanco, incapaz de progresar ni de mostrar cambios. Marruecos era lo mismo que Arabia Saudí y esta era lo mismo que Líbano. Incluso, en un sentido pleno, Oriente englobaba tanto “Oriente Medio”, incluyendo los países árabes, Israel, Irán y Turquía, como el “Lejano Oriente”, con China, Japón o Corea, pasando por regiones tan distintas como India y Laos. En cambio, Europa no era considerado un bloque unitario: las diferencias entre Alemania, Francia, Reino Unido y España resultaban tan evidentes que no cabían en la conceptualización mental de Occidente. Se hablaba, sin embargo, de Oriente como si lo que se mencionara fuera igualmente válido en la plétora de regiones que comprende.

Para demostrar su teoría, Said empleó y refirió constantemente a diversas obras claramente reconocibles como “orientalistas” donde esta visión estaba muy presente. Entre otras, hizo referencia a la obra victoriana *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, compuesta por el británico Edward William Lane en 1836. En

---

<sup>40</sup> Richard King, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and the Mystic East*, London, Routledge, 1999, p. 83.

<sup>41</sup> Said no es el único que así lo opina. A este respecto, consúltese, por ejemplo, Biray Kolluoglu-Kirli, “From Orientalism to Area Studies”, *The New Centennial Review*, 3 (2003), 3, pp. 93-111.

<sup>42</sup> Benjamin I. Schwartz, “Presidential Address: Area Studies as a Critical Discipline”, *Journal of Asian Studies*, 40 (1980), p. 22.

ella se describe de manera un tanto sensacionalista cómo era la vida en El Cairo en aquel momento. Lo que, sin embargo, llamó rápidamente la atención de los críticos de Said fue que él mismo frecuentemente tergiversaba las citas que extraía de la mencionada obra, a menudo reinterpretándolas de manera que el significado fuese en consonancia con la teoría que quería defender<sup>43</sup>. Este no es el único caso en que Said cae en un discurso calificado por sus críticos como esencialista, pese a concebir *Orientalismo* como una crítica a este tipo de discursos sobre Oriente<sup>44</sup>, por lo que la obra causó una gran polémica en su época, algo que, en cierta medida, continúa sucediendo en la actualidad.

Aunque se puede argumentar que ciertas cuestiones de las que Said explica en su obra son objetivas, el propio autor cae en la misma visión monolítica de un par de opuestos, reiterando este sistema binario que enfrenta Occidente y Oriente. El dilema de la representación de las realidades de este último, incluso el cuestionamiento de qué es Oriente, se mantiene prácticamente inmutable a lo largo de toda la obra. Además, Said no trata con la misma profundidad todos los frentes abiertos por el orientalismo, no teniendo en cuenta apenas el orientalismo francés e ignorando deliberadamente que no todos los ámbitos a los que el orientalismo se dedicó surgieron al unísono ni tuvieron el mismo desarrollo. Robert Irwin destaca, por ejemplo, que Said trata el orientalismo como un bloque homogéneo sin prestar atención a las evidentes diferencias entre la sinología, los estudios de sánscrito o el arabismo<sup>45</sup>. Es interesante, especialmente para el estudio que nos ocupa, entender que, en el caso del arabismo, sus orígenes siempre estuvieron vinculados a una labor religiosa, más que política (imperialista), hecho que demuestra que la mayor parte de arabistas de la época fueran sacerdotes o estuvieran vinculados, de una u otra manera, a misiones religiosas. Esta situación dibuja un paisaje muy distinto al de los estudios sobre Japón, por ejemplo, pero Said pasa de puntillas por la misma.

---

<sup>43</sup> Por ejemplo, John Rodenbeck, “Edward Said and Edward William Lane”, en Paul Starkey y Janet Starkey, *Travellers in Egypt*, London, I.B. Tauris, 1980, pp. 233-243.

<sup>44</sup> John Clifford, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Massachusetts y London, Harvard UP, 1988, p. 262.

<sup>45</sup> Robert Irwin, “The Real Discourses of Orientalism”, en François Puillon y Jean-Claude Vatin, *After Orientalism: Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-Appropriations*, Boston, Brill, 2015, pp. 18-20.

No se trata, ni mucho menos, de la primera obra<sup>46</sup> que cuestiona esta situación, pero, pese a todo, el impacto y la influencia de *Orientalismo* en los estudios de área y, en general, en toda la formulación teórica construida en torno a Oriente es innegable. La obra sigue, a día de hoy, constituyendo un referente al que volver para sopesar, criticar y producir nuevas teorías de aproximación al hecho oriental en su conjunto. Es el caso de la teoría del postorientalismo, que sirve de marco teórico y conceptual para la presente tesis doctoral y de la que hablaremos más adelante.

En 1963, Abdul Latif Tibawi<sup>47</sup>, por ejemplo, traza los orígenes de la situación de su época hasta el periodo de las Cruzadas, señalando cómo, de forma un tanto sorprendente, el mundo cristiano, pese al continuado contacto con el islam a lo largo de los siglos, no había cambiado en prácticamente nada sus prejuicios contra este y las sociedades que lo abrazaron, sino que había recrudecido aún más su visión sobre ello. El conocimiento que se producía en Occidente sobre Oriente, al estar construido sobre siglos de malentendidos, prejuicios, sensación de superioridad, deseo de conquistar y muy poco interés por conocer realmente la situación del mundo árabo-islámico cristalizó en lo que se vino a definir como orientalismo. Este, a menudo revestido de un halo positivo, en el fondo reproducía los mismos estereotipos del pasado, sólo que en épocas más recientes. Al mismo tiempo, como ya hemos visto, servía a un fin hegemónico eurocentrista, instrumentalizado directa o indirectamente para mantener ideológicamente la penetración europea.

Yendo más allá, Tibawi habló largo y tendido sobre cómo la mayor parte de los estudiosos occidentales de su época que habían tratado el reformismo islámico lo habían hecho comparándolo con, o, como mínimo, encajándolo mentalmente en los esquemas relativos a la reforma europea de 1517 y la posterior contrarreforma<sup>48</sup>. Este hecho no sólo aliena el movimiento del *iṣlāḥ* de su contexto de surgimiento y aplicación, sino que confiere un tono paternalista y adoctrinador al discurso producido por dichos investigadores, lo cual, en parte, lo desacredita. En este sentido, Tibawi critica a todos aquellos investigadores que, de una u otra manera, al acercarse al islam y reflejar esta

---

<sup>46</sup> Para una visión más amplia, a este respecto, consúltese, por ejemplo, François Pouillon, “Is *Orientalism*, dead or alive? A French history”, en François Puillon y Jean-Claude Vatin, *After Orientalism: Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-Appropriations*, Boston, Brill, 2015, pp. 3-17.

<sup>47</sup> A. L. Tibawi, “English-speaking Orientalists: a critique of their approach to Islam and Arab nationalism (First Part)”, *The Muslim World*, 53 (1963), 3, pp. 185-204.

<sup>48</sup> *Ibidem*, pp. 298-313.



realidad la habían cosificado y, en cierta medida, falsificado, y denuncia el profundo calado que este peligroso modo de acercamiento a la materia de estudio tenía entre los intelectuales del momento.

Otro de los investigadores que dedicó artículos a la cuestión del orientalismo centrada en el mundo árabe fue Anouar Abdel-Malek, y lo hace en términos muy similares a los empleados por Tibawi, es decir, recalcando el afán colonialista y el interés ulterior de los orientalistas por representar un Oriente atrasado y monolítico<sup>49</sup> y entendiendo esto como uno de los elementos claves a la hora de conceptualizar el orientalismo.

De igual forma, en *Islam and the Philosophers of History*<sup>50</sup>, Albert Hourani continúa la misma línea de pensamiento y habla sobre la representación que se ha venido haciendo a lo largo de los años sobre el islam como hecho religioso-político y cómo su estudio, generalmente, ha partido de posiciones externas que se acercan al mismo como algo externo, exótico y extraño, lo que genera una plétora de prejuicios y estereotipos que imposibilitan un acercamiento real al objeto de estudio y que condicionan las conclusiones que pueden extraerse del mismo. Observamos, por tanto, que la cuestión de la representación de Oriente y su recepción por parte de la academia era un hecho relevante para los pensadores de los años sesenta, setenta y ochenta, y que esta produjo un rico debate donde se enfrentaban posturas de apoyo al orientalismo como metodología apropiada y otras disidentes que ponían de relieve la necesidad de romper con este paradigma y hallar una forma de estudiar “Oriente” sin cosificarlo ni retocarlo, pero, sobre todo, sin entenderlo como un ente exótico, externo y extraño, es decir, sin verter en la mentalidad con que se observa el objeto de estudio una ideología que posicione a los investigadores desde una perspectiva de superioridad.

La visión de Hichem Djait, un autor que nos interesa especialmente por su vinculación directa con Ṭāhar al-Ḥaddād como heredero intelectual suyo, pone de relieve la existencia de lo que él llama “drama de contacto cultural”, situando el orientalismo como una medida de reacción ante el mismo. Para este autor, el viaje de occidentales a Oriente produce un choque cultural que genera la necesidad en el viajero de autodeterminarse por oposición al “otro oriental”. De esta manera, ante el miedo de que

---

<sup>49</sup> Anouar Abdel-Malek, “Orientalism in Crisis”, *Diogenes*, 44 (1963), 11, pp. 103-140.

<sup>50</sup> Albert Hourani, “Islam and the Philosophers of History”, *Middle Eastern Studies*, 3 (1967), 3, pp. 206-268.

el intercambio cultural produzca una pérdida de la identidad o la cambie, se llega a la necesidad de marcar una clara diferencia entre el nosotros y los otros, y depende de la personalidad y las experiencias del emigrante, esta se canaliza de una manera diferente en cada caso. En el caso del orientalista, que es el que nos interesa, este encuentro conlleva a confirmar, de alguna manera, la superioridad propia frente a la externa o, en palabras del propio Djaït, a defender “la ejemplaridad del destino de Europa”<sup>51</sup>, referida al paso de un tipo de sociedad a otro, de una relación religión-estado a otro, que se convierte en referente y es necesario exportar y, en el caso de Oriente, copiar para avanzar por el *buen camino*. Así, se incide nuevamente en la obsesiva comparación entre ambos contextos, por distantes que sean, y es esta dialéctica Oriente-Occidente la que marca las pautas para definir ambas ideas. Oriente pasa a ser definido por contraposición a Occidente, tomando este como ejemplo y señalando en sí mismo los fallos y carencias con respecto a este último. Ya no se puede definir por sí solo.

Llegados a este punto es interesante revisar en qué piensan los orientalistas cuando hablan de Occidente. Oriente parece un término mucho mejor definido en su ideario pues, como hemos visto, abarca desde Japón hasta Marruecos, sin hacer apenas distinciones. No obstante, Djaït señala que el Occidente en que piensa el intelectual orientalista, aquel con que compara constantemente a Oriente, es una Europa cristiana y medieval, lo cual no deja de ser llamativo si tenemos en cuenta que, al hacerlo, está pasando por alto las numerosas revoluciones y cambios políticos, sociales y religiosos que han acontecido en el continente desde esa época hasta la actualidad. Es por ello que Djaït comenta el cinismo de los orientalistas, que borran mentalmente de su ideario todos estos cambios cuando atañen a Europa, pero insisten en la necesidad de que se lleven a cabo paralelos a ellos en Oriente como requisito para avanzar y progresar<sup>52</sup>.

En el seno del arabismo español, el tema ha sido tratado ampliamente por diversos especialistas<sup>53</sup>, de entre los que destacamos al investigador Pedro Martínez Montávez. En su obra *Claves del desencuentro entre Occidente y el Mundo Árabe*<sup>54</sup>, pone el foco en la

---

<sup>51</sup> Hichem Djaït, *Europa y el islam*, Madrid, Libertarias, 1990, p. 83.

<sup>52</sup> *Ibídem*, p. 85.

<sup>53</sup> Por ejemplo, véase Bernabé López García, *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*, Granada, Universidad, 2011 y Bernabé López García, “Los arabistas españoles “extramuros” del orientalismo europeo (1820-1936)”, *REIM*, 21 (2016), pp. 107-117.

<sup>54</sup> Pedro Martínez Montávez, “Capítulo I: Claves del desencuentro entre Occidente y el Mundo Árabe”, *Cuadernos de estrategia*, 142 (2009), pp. 21-47.

falta de rigor que supone comparar términos que no son comparables por definición, como es el caso de “Occidente” e “Islam”, por referirse a realidades de base diferente. Expone, por tanto, que las únicas comparaciones que serían aceptables deberían ser entre el “mundo árabe-islámico” y el “mundo europeo occidental-cristiano”, y subraya que en la misma acción de escoger una terminología u otra para hacer comparaciones se está dejando entrever ya que hay una ideología concreta tras la misma, que no busca ser objetiva, sino jerárquica. No es la primera vez que el investigador trata esta cuestión. Ya en su artículo *El Occidente y el Islam en la Edad Media*<sup>55</sup> ponía de relieve la disimetría que suponía emplear indistintamente estos términos, pero justificaba la elección por la ausencia de otros más apropiados con los que sustituirlos. De ellos decía: “son, justificadamente, relacionables, parangonables (sic.), pero conviene tener siempre presente que se trata de dos objetos de comprensión, de explicación, cuyos orígenes y naturalezas son tan propios y genuinos como diferenciados”<sup>56</sup>. Lo mismo ocurre, en su opinión, con el término “Edad Media”, que denota para Europa un periodo histórico oscuro de retroceso mientras que constituye la época de mayor apogeo para el Mundo Árabe. ¿Es conveniente, por tanto, extrapolar el término, de cuña europea, para aplicarlo a este último ámbito geográfico o incurrimos, al hacerlo, en un caso de eurocentrismo histórico?

Pero Martínez Montávez va más allá a la hora de explicar este supuesto desencuentro y, tras criticar la falta de lógica de dicha situación, atina en señalar que un factor frecuentemente ausente en el discurso, pero claramente presente en la ideología tras el mismo, es el espacial, concretamente, el referido al Mediterráneo. Comenzando por cómo los romanos se referían a él como Mare Nostrum, denotando su posesión sobre el mismo y excluyendo de este a cualquier otro pueblo, Martínez Montávez explica que la idea se ha mantenido a lo largo de los siglos, de tal forma que Europa se ha adueñado, de una u otra forma, del mismo, sintiendo que los árabes y, por extensión, también el islam, son intrusos en el mismo. Esta forma de ver y entender el Mediterráneo como algo propio, poseído, es reduccionista, pues elimina del panorama la cuenca sur, regada por exactamente las mismas aguas. Algo que llama especialmente la atención de este investigador, a este respecto, es, por ejemplo, la no existencia en español de un concepto

---

<sup>55</sup> Pedro Martínez Montávez, “El Occidente y el Islam en la Edad Media”, *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 13 (1992), pp. 103-115.

<sup>56</sup> Ídem, p. 104.

tan utilizado en varios ámbitos (tanto académicos como no) como es la “mediterraneidad”, mientras que sí existe el término “atlantismo” para referirse, precisamente, al mismo concepto, pero en ámbitos geográficos distintos<sup>57</sup>.

Por lo tanto, Martínez Montávez insiste en que la causa del desencuentro es doble: por un lado, existen otredades relacionadas con el espacio (Occidente y Oriente), claramente visibles con el ejemplo del mar Mediterráneo, que se presenta, por unos, como punto de encuentro, pero también, por otros, como brecha insuperable entre ambos. Por otro lado, hay que tener muy presente la existencia de una otredad de carácter religioso, fundamentada en la pugna entre islam y cristianismo, en un ámbito en que se considera el cristianismo como lo propio y el islam como lo ajeno. En este caso, Martínez Montávez no duda en esgrimir que: “en conclusión, la religión ha sido siempre, y sigue siéndolo, motivo y causa principal y determinante de los desencuentros, a los que ha alentado y acicatado (sic.) con frecuencia”<sup>58</sup>, y señala como factor que ha propiciado esta disyuntiva el hecho de que en el seno del cristianismo se haya producido con el tiempo un proceso de secularización del que el islam ha estado desprovisto.

Esta misma idea, la de un enfrentamiento religioso-cultural entre ambos credos, es central en otra de sus obras, *Religión y cultura en el marco de las relaciones entre cristianismo e islam*<sup>59</sup>, en la que el autor concluye que, por una parte, efectivamente nos encontramos ante una relación de carácter doctrinal y religioso que enfrenta la parte dogmática de ambos credos, pero también estamos frente a unas culturas análogas, afianzadas sobre una base religiosa, que se entienden como incompatibles y ajenas.

#### 2.3.1.1 Encajando el puzzle de las narrativas coloniales: teoría decolonial, estudios subalternos y postorientalismo

Estos son solo algunos ejemplos de la influencia del orientalismo y de su conceptualización a lo largo del tiempo, pero existen muchos más. No obstante, para la realización de esta tesis doctoral, si bien nos interesa, evidentemente, contextualizar esta teoría en sus orígenes y evolución y, especialmente, analizarla en lo tocante al mundo árabo-islámico, nos incumbe especialmente como preámbulo para comprender la plétora

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 23.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 45.

<sup>59</sup> Pedro Martínez Montávez, “Religión y cultura en el marco de las relaciones entre cristianismo e islam”, *Quaderns de la Mediterrània*, 9 (2008), pp. 376-383.

de teorías que, derivadas de esta, son útiles para el análisis de un personaje como Ṭāhar al-Ḥaddād. Como adelantábamos, toda la narrativa en torno a la conceptualización del orientalismo ha dado lugar a nuevos puntos de vista que pretenden cambiar la forma en que se estudia Oriente y, en general, redefinir el propio término en sí. De hecho, podría considerarse que la propia obra de Said forma parte de la narrativa del poscolonialismo ya que constituye un ensayo sobre la realidad de los países colonizados, aunque sin entrar en demasiados detalles sobre qué supuso realmente la colonización para sus poblaciones. El poscolonialismo se centra en el legado que ha supuesto la colonización para los países que la han sufrido, por lo que frecuentemente ha sido acusado de perpetuar el eurocentrismo ya que construye las identidades y el saber a partir de un contacto con Europa y no centraliza las vivencias previas o específicas de los sujetos colonizados antes del mismo. Dicho de otra manera, las críticas al poscolonialismo consideran que perpetúa la mentalidad colonialista de que los pueblos colonizados han construido sus narrativas *por acción de la colonización*<sup>60</sup>.

A pesar de que algunos teóricos de la poscolonialidad, como Charles Bressler, la definieron como una corriente que investigaba “lo que sucede cuando dos culturas chocan y una de ellas, con su ideología, se impone y se declara superior a la otra”<sup>61</sup>, realmente se centraban más en el choque y en la hegemonía victoriosa que en la cultura subyugada y seguía partiendo del eurocentrismo<sup>62</sup>. Consecuentemente, la mayor parte de la producción sobre Oriente seguía en manos de intelectuales o historiadores occidentales y persistía mayoritariamente una única narrativa. Esta narrativa hegemónica, que había comenzado a fraguarse como justificación de la colonización y había ido evolucionando con el tiempo hasta un discurso más suavizado, pero no por ello menos colonial, continuaba dejando al margen las narrativas internas de las sociedades y sujetos colonizados, no incluidos en el *grosso* de la misma. No obstante, a lo largo de este trabajo cuando nos referimos a la postcolonialidad no lo hacemos entendiendo esta como un periodo en que el colonialismo ha desaparecido, sino que, como señala Maia Ramnath, estamos hablando de un momento en que el colonialismo ha cambiado su modo de expresión y ha pasado de ser algo

---

<sup>60</sup> Vid. Esteban Barboza Núñez, “Del enclave a la metrópolis: algunos problemas de la crítica poscolonial contemporánea”, *LETRAS*, 44 (2008), pp. 225-237.

<sup>61</sup> Charles Bressler, *Literary Criticism: and Introduction to Theory and Practice*, New Jersey, Prentice Hall, 1999, p. 265.

<sup>62</sup> Gyan Prakash, “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism”, *The American Historical Review*, 99 (1994), 5, p. 1475.

explícito a ser implícito. Dicho de otra manera, nos encontramos en un mundo que está claramente marcado por la (neo)colonización, tanto a través de procesos sutiles, como puedan ser la colonización del pensamiento, como por medio de los efectos que la colonización previa tuvo y sigue teniendo en la actualidad<sup>63</sup>. En el caso de Túnez y el resto de antiguas colonias y protectorados franceses, por ejemplo, se percibe la neocolonización, entre otros, a partir de la relación que se fragua mediante las instituciones de la Organización Internacional de la Francofonía entre los territorios recién mencionados y la metrópolis<sup>64</sup>.

A partir de los años 70 comienzan a fraguarse los estudios subalternos, que surgen como crítica al poscolonialismo. Estos tienen por objeto revisar la historiografía y las narrativas históricas dominantes, deconstruirlas y reconstruirlas nuevamente imbricando en ellas las perspectivas, vivencias y experiencias de los sujetos subalternos, eliminando así el sesgo elitista que tenía buena parte de la producción anterior<sup>65</sup>. El historiador de origen indio Ranajit Guha sentó las bases teóricas de este campo de estudios y la piedra angular sobre la que pivotan toda su producción es la necesidad de eliminar del foco de interés los presupuestos descriptivos “utilizados por los modelos dominantes de la historiografía marxista y nacionalista para presentar la historia colonial surasiática”<sup>66</sup>. Guha fundó, junto a otros colegas, una línea de estudios que partían de la idea de que la narrativa hegemónica no solo había marginado las narrativas locales, sino que también había maquillado la realidad del imperialismo y el colonialismo europeo en lo que respecta al control y el poder político; por ello era necesario reescribir la historia desde la perspectiva de los grupos sociales colonizados o subordinados que, retomando la terminología del teórico marxista Antonio Gramsci, (1891-1937), son denominados subalternos. En sus propias palabras, trataba de demostrar que “nunca hubo un control político único y unificado, sino que este estaba estructuralmente dividido entre la élite y los sujetos subalternos, siendo ambas partes relativamente autónomas entre sí”<sup>67</sup>.

---

<sup>63</sup> Maia Ramnath, “Non-Western Anarchism and Postcolonialism”, en Carly Levy y Matthew S. Adams (eds.), *The Palgrave Handbook of Anarchism*, s.l., Palgrave, MacMillan, 2018, pp. 678-679.

<sup>64</sup> Alec G. Hargreaves, Charles Forsdick y David Murphy, *Transnational French Studies: Postcolonialism and Littérature-Monde*, Liverpool, University Press, 2010, p. 2.

<sup>65</sup> Ranajit Guha, *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford UP, 1982, pp. VII-VIII.

<sup>66</sup> Ranajit Guha, “Preface”, en Ranajit Guha y Gayatri Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies*, New York, Oxford UP, 1988, p. 37.

<sup>67</sup> Ranajit Guha, *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Massachusetts y London, Harvard UP, 1997, p. IX.

Partiendo de esta idea de desmontar la narrativa colonial para devolver a las voces marginalizadas el protagonismo que la hegemonía les había arrebatado, una gran variedad de investigaciones enraizadas en diversas áreas geográficas se sumó a la corriente de los estudios subalternos.

Los estudios subalternos surgen en el contexto poscolonial de India, por lo que buena parte de su producción está centrada en este país y su experiencia colonial. Por ejemplo, la mayoría de las aportaciones de Guha se centran sobre la figura de la insurgencia rural en India, denunciando que los estudios previos habían privilegiado y prestado atención únicamente a aquellos movimientos de resistencia que estaban fuertemente organizados y que tenían un programa político claro detrás<sup>68</sup>, sin tener en cuenta aquellas acciones de resistencia del campesinado que tenían componentes espontáneos. Al mismo tiempo, incidió en que aquellas revueltas que los historiógrafos occidentales habían pasado por alto o menospreciado por considerarlas espontáneas y faltas de trasfondo, eran, realmente, el resultado de largos procesos de peticiones formales, intentos de cambio sin violencia o intermediaciones con otros actores involucrados en el problema que se intentaba resolver y que solo habían estallado como revueltas *violentas* cuando todo lo anterior había fallado; de esta manera, por lo tanto, no era correcto tildarlas de espontáneas<sup>69</sup>.

Sin embargo, gradualmente el campo de la subalternidad fue expandiéndose a cualquier contexto histórico-geográfico, hasta tal punto que comenzaron a considerarse como una rama del postcolonialismo o de los estudios decoloniales<sup>70</sup>. Teniendo en cuenta las circunstancias histórico-políticas de los países árabes, no es de extrañar que pronto se convirtieran en objeto de estudio para la subalternidad y que múltiples actores locales trataran de llevar a cabo este proceso de rescatar del olvido las narrativas locales.

Carmelo Pérez Beltrán afirma que la idea de la subalternidad “refleja relaciones de poder entre un centro ideológico dominante y una periferia que se debate entre el seguidismo (...) y las prácticas contrahegemónicas”<sup>71</sup>; dicho de otra manera, proponen

---

<sup>68</sup> Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, Durham, Duke UP, 1999, pp. 15-23.

<sup>69</sup> Ídem, pp. 43-55.

<sup>70</sup> Dipesh Chakrabarty, “Subaltern Studies and Postcolonial Historiography”, *Nepantla: Views from South*, 1 (2000), pp. 9-10.

<sup>71</sup> Carmelo Pérez Beltrán, “La ley tunecina sobre la eliminación de la violencia contra la mujer: la norma y el debate”, *REIM*, 25 (2018), p. 33.

un estudio sobre relaciones de poder y conflictos de identidad, algo que era central para Ṭāhar al-Ḥaddād. Respecto a esto último, los estudios subalternos defienden la existencia de otra modernidad que responde a las experiencias propias y las especificidades culturales de sus contextos locales que, por ende, son diferentes a la modernidad hegemónica occidental. Para Gayatri Chakravorty Spivak, una de las principales teóricas de los estudios subalternos, esto sucede cuando los sujetos alcanzan la autoconciencia como subalternos, lo que provoca en ellos el rechazo a la hegemonía y la búsqueda de factores diferenciadores que estén basados en su propia historia y contexto en lugar de beber del poder colonial<sup>72</sup>. A lo largo de la presente tesis doctoral, veremos que el pensamiento de al-Ḥaddād está a caballo entre esta visión de la modernidad interna y un planteamiento que pretende tender puentes entre la identidad nacional tunecina y la modernidad francesa, proponiendo la asimilación de aquellos elementos de la última que, con o sin modificación, pudieran ser útiles en el contexto local.

En la medida en que sus contribuciones introducen el factor de género en la ecuación, nos resulta la autora de mayor interés para el estudio de la obra de al-Ḥaddād. Gayatri Chakravorty Spivak se inserta en las corrientes de la subalternidad y el postorientalismo, del que hablaremos más adelante, y todas sus obras tienen un objetivo subyacente, independientemente de cuál sea el objetivo principal de cada una, que consiste en desmontar la producción de pensamiento basado en un modelo eurocentrista que deja al margen las voces de lo subalterno. Pero Spivak incide en que, tanto dentro de la narrativa colonialista hegemónica como en el marco de las contra-narrativas desde los márgenes (que ella a veces denomina “centro silencioso o silenciado”<sup>73</sup>), el género no se ha cuestionado, presentándose siempre lo masculino como dominante. Por lo tanto, en sus propias palabras, “si en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar, cuando ese subalterno es una mujer se encuentra todavía más profundamente en las sombras”<sup>74</sup>.

Todo ello ha dado lugar a la existencia de varios modos de entender la necesidad de subvertir este orden, con grupos que, a menudo, actúan de forma opuesta pese a estar

---

<sup>72</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, “Estudios de la Subalternidad. Deconstruyendo la Historiografía”, en Sandro Mezzadra, Gayatri Chakravorty Spivak, Chandra Talpade Mohanty et al., *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008, pp. 46-47.

<sup>73</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2011, p. 39.

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 52.



interesados en un objeto común (es decir, la integración de los sujetos subalternos en el discurso y el poder). Por ejemplo, Spivak explica que las mujeres que pertenecen a la élite de la sociedad colonizada y decolonizada tienden a aspirar a un feminismo internacional porque ven más plausible la gestación de una política de alianzas global que las beneficie, es decir, porque entienden que aliarse con otros grupos de mujeres más allá de las fronteras nacionales dará un impulso a sus luchas y permitirá alcanzar antes los objetivos propios. Sin embargo, las mujeres que pertenecen a clases sociales más desfavorecidas están en contra de esta visión. Para la autora, esto es así porque, como sujetos abusados, no tienen conocimientos para articular ni comprender la explotación femenina en su contexto, aun cuando, y esto nos resulta especialmente interesante, “el intelectual que dice no constituirse como su representante le haga espacio para que ese sujeto hable”<sup>75</sup>. El motivo por el cual consideramos que esta cuña tiene una especial relevancia es que el objeto de estudio de la presente tesis doctoral no es otro que un corpus textual cuyo autor podría encajar en esta definición. Por lo tanto, las tesis de Gayatri Chakravorty Spivak pueden aplicarse a esta producción para responder a las siguientes preguntas: ¿de qué manera el texto de al-Ḥaddād vehicula o cede un espacio a la voz de las mujeres (si lo cede)? ¿Está hablando el autor en nombre de las mujeres, imponiendo, a la larga, un nuevo silencio sobre las mismas al hablar *por ellas*? Incidiremos en estas cuestiones conforme analicemos la obra feminista de al-Ḥaddād.

Continuando con las teorías de la investigadora Gayatri Chakravorty Spivak, un mundo justo conlleva, necesaria e intrínsecamente, la urgencia de desenterrar del olvido todos aquellos sujetos subalternos que han sido silenciados por la opresión. En el caso del sujeto histórico mujer<sup>76</sup>, la labor del postorientalismo implica obligatoriamente la búsqueda de sus huellas, para “recuperar(lo) y celebrar(lo) (...), [para] hacerlo accesible”<sup>77</sup>. Pero, como Spivak señala, es importante no perder de vista que la mayoría de las fuentes de que disponemos, así como la producción cultural de época colonial, surgen en un contexto marcado por la violencia epistémica de la dinámica imperialista. Esto quiere decir que están influenciadas por un sistema legal extranjero que favorece al colonizador, una ideología eurocentrista que se presenta a sí misma como verdad única

---

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>76</sup> Empleamos el singular como lo emplea su autora, sin que por ello se represente nuestra opinión al respecto.

<sup>77</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *Crítica de la razón postcolonial: hacia una crítica del presente evanescente*, Madrid, Akal, 2010, p.201.

(y cuyo ulterior objetivo es sostener el aparato colonialista) y un conjunto de ciencias humanas “ocupadas en establecer al «nativo» como otro que consolida al sí-mismo”<sup>78</sup>. El estudio de la manera en que dichas producciones (fruto del pensamiento de sujetos subalternos) se imbrican en el entramado puesto en marcha por la colonización y cómo se relacionan con el poder colonial es un factor muy importante a la hora de analizarlas, algo que no podemos perder de vista ya que aporta un plus al análisis de las obras en cuestión. Es esta óptica la que emplearemos para examinar las obras del autor que nos ocupa.

La teoría del postorientalismo está intrínsecamente ligada a los estudios decoloniales y subalternos y resulta muy útil como marco teórico para el estudio de la obra y el pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād. Su intención es reconstruir y analizar las estructuras de poder y las relaciones sociales de los territorios colonizados, así como la construcción del saber en torno a los mismos, con una mirada que no esté condicionada por Occidente y su concepto del binomio Oriente-Occidente, sino que ponga de relieve las realidades de los sujetos subalternos que escribieron una historia tergiversada durante años por acción del orientalismo<sup>79</sup>. Todo ello permite, por tanto, romper con la dinámica previa de un discurso hegemónico que confería a Occidente (en concreto, Europa y Estados Unidos) el carácter de modelo de comparación y crear una nueva narrativa en que se integren la totalidad de las voces participantes en el proceso colonizador y descolonizador, que aporten nuevos matices al conocimiento generado en torno a estos procesos. Con ello, el objetivo es dar cabida a las experiencias y vivencias que suceden desde los *márgenes* del colonialismo hegemónico, es decir, permitir que aquellos sujetos sobre los que el orientalismo escribía desde postulados eurocentristas entren a formar parte del canon.

Una de las obras que dio pie al surgimiento de la teoría postcolonial y, con ello, también al postorientalismo fue el libro *Black Skin, White Masks*, de Frantz Fanon, escrita en 1952. En la obra, Fanon, nativo de Martinica, pero escribiendo desde Argelia, critica dura y claramente la obra del filósofo y psicoanalista francés Octave Mannoni<sup>80</sup>, quien expuso que los sujetos colonizados padecían un acusado complejo de inferioridad frente

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 207.

<sup>79</sup> Carlos Leonel Cherri, “Edward Said, Homi Bhabha y los estudios literarios”, *El hilo de la fábula*, 13 (2013), p. 190.

<sup>80</sup> Octave Mannoni, *Prospero and Caliban: the Psychology of Colonization*, New York, Praeger, 1964.

al colonizador, al que deseaban parecerse y cuya paternal figura buscaban como protección<sup>81</sup>. Toda su teoría gira en torno a este concepto, justificando la labor civilizadora y protectora de la empresa colonial, que iba a las colonias a “salvar” a los sujetos colonizados de este complejo de inferioridad y a ayudarlos a superarlo. Para Fanon, Mannoni revierte el orden real de la situación para justificar el imperialismo. Lo que realmente sucede, según Fanon, es que la colonización fuerza al sujeto colonizado a verse en el espejo del hombre blanco (europeo o, en menor medida, estadounidense), lo que *causa* el complejo de inferioridad. Al no poder alcanzar estos estándares, el individuo colonizado y, en general, toda la sociedad colonizada se ve obligada a intentar emular al hombre blanco y su cultura, perdiendo, por el camino, la noción propia de identidad. Es así como se produce el fenómeno que da título al libro de Fanon, es decir, hombres negros que se revisten de máscaras blancas para intentar encajar.

Bebiendo directamente de esta obra, pero actualizándola no sólo en el tiempo, sino también en un contexto árabo-islámico, más que negro, Hamid Dabashi, uno de los principales exponentes del postorientalismo, escribe en 2011 *Brown Skins, White Masks*, obra en la que retoma el mismo argumento que Fanon. En ella no sólo incide en la necesidad de continuar trabajando para romper esta situación, tanto desde dentro como desde fuera, sino que toca otros aspectos de la relación Oriente-Occidente, como el creciente interés de Occidente por presentarse a sí mismo como defensor de los derechos de las mujeres orientales, que viven oprimidas por sus sociedades y necesitan ser salvadas... por hombres blancos<sup>82</sup>. Este es un tema del que Fanon ya hablaba en su obra<sup>83</sup>, pero traído al presente por Dabashi para actualizar una problemática que todavía sigue estando muy en boga<sup>84</sup>.

Yendo más allá, Dabashi critica abiertamente la postura de Edward Said, quien escribe como un intelectual en el exilio sobre un *mundo oriental* del que, en cierta medida, está desconectado, y, a la larga, como hemos visto, vierte en el proceso los mismos esquemas que cuando los colonizadores escriben sobre los colonizados<sup>85</sup>. Es para tratar

---

<sup>81</sup> Ídem, p. 39.

<sup>82</sup> Hamid Dabashi, “White Men Saving Colored Women”, *Brown Skins, White Masks*, London y New York, Pluto Press, 2011, pp. 29-32.

<sup>83</sup> Frantz Fanon, *Black Skin, White Mask*, London, Pluto Press, 2008, pp. 28-44.

<sup>84</sup> Por ejemplo, en esta misma narrativa, vid. Lila Abu-Lughod, *Do Muslim Women Need Saving?*, London y Cambridge, Harvard University Press, 2013.

<sup>85</sup> Hamid Dabashi, *Brown Skin, White Mask*, pp. 38-40.

de romper con esta situación para lo que Dabashi esgrime que es necesaria la adopción de un nuevo paradigma, el postorientalismo. Lo que se propone, por un lado, es terminar con la dicotomía entre Oriente y Occidente, entendida en el mismo sentido en que Said lo hacía en *Orientalismo*, y, por otro lado, generar una nueva conceptualización de ambos términos que tenga como fruto una narrativa que incorpore elementos autóctonos, perspectivas marginales y la voz de los sujetos tradicionalmente considerados como subalternos, es decir, subvertir las estructuras orientalistas para dar cabida a una plétora de voces polifónicas que construyen el hecho colonial y la identidad del sujeto colonizado desde todas las perspectivas, no sólo desde posiciones dominantes. El postorientalismo, por ende, bebe tanto de las teorías que acabamos de exponer como del deconstructivismo de Jacques Derrida; en cierta medida, entiende que, ante todo, es necesario deconstruir el conocimiento colonial previo, generado por el hombre blanco (europeo, principalmente) en la cúspide de la jerarquía social, para que se pueda producir un nuevo relato global. También bebe de los estudios subalternos, siendo quizá una rama específica de los mismos, y, por ende, de la teoría decolonial.

Se podrían añadir numerosos matices que profundizaran aún más la definición del sujeto generador de conocimiento. Por ejemplo, si incorporamos el factor de género, encontramos que no sólo se trata de una narrativa construida por el hombre blanco dominante, sino que este sujeto es, además, cisheteronormativo y androcentrista. Las voces de hombres blancos que no se identifican con estos postulados quedan igualmente marginadas. Por este motivo, cuanto más se aleje de esta definición cualquier sujeto, mayor incidencia de la interseccionalidad habrá en sus experiencias. Por ejemplo, una mujer negra *queer* quedará triplemente marcada por la marginalidad, puesto que no es un hombre, no es blanca y está al margen de la cisheteronormatividad<sup>86</sup>.

La siguiente obra de relevancia para comprender el postorientalismo es, sin lugar a dudas, *The Arab Spring: The End of Postcoloniality*<sup>87</sup>, con la que Dabashi pretende, como se alude en el título, argumentar que las Revueltas Árabes han supuesto (o deberían suponer) el fin del pensamiento postcolonial y de su mentalidad. En ella argumenta que, históricamente, el pensamiento islámico se ha producido mediante la dialéctica del islam con un interlocutor externo que ha ido variando a lo largo de los años y en función de las

---

<sup>86</sup> A este respecto, por ejemplo, véase Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Puede hablar...?*, pp. 70-71.

<sup>87</sup> Hamid Dabashi, *Arab Spring: The End of Postcolonialism*, London, Zed Books, 2012.

circunstancias en que se produce dicho pensamiento<sup>88</sup>. Para el investigador, en los últimos siglos este diálogo ha tenido como referente el colonialismo europeo, de manera que el espejo en que Oriente se ha mirado ha sido Occidente, entendido este como la cristalización conceptual de algo mucho más profundo que un término geográfico: un Occidente ideológicamente asimilado a la modernidad colonial. Es por ello que el esquema colonial se ha mantenido incluso más allá de las independencias de los países colonizados, es decir, se ha repetido la idea que ya expuso Fanon en *Black Skin, White Mask* sobre cómo el sujeto (de)colonizado se compara constantemente con el sujeto colonizador para encontrar su punto de referencia y modelo de aspiraciones. Más adelante analizaremos en qué medida esta dialéctica está presente en el pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād, tanto en el sentido de comparación unilateral de Oriente (Túnez y, en general, los países árabes e islámicos) con Occidente como ejemplo a seguir como en el de un pensamiento que se produce por contraposición a otro que le es ajeno.

Probablemente una de las obras más claras e incisivas en su crítica al eurocentrismo y el pensamiento colonial sea *Can non-Europeans Think?*<sup>89</sup>. Publicado en 2015, el libro esgrime la necesidad de dejar a un lado la división entre Oriente y Occidente a la hora de categorizar, entre otros muchos aspectos del saber, el pensamiento. Para ello, Dabashi plantea una serie de preguntas, que a veces pueden parecer retóricas y cuyo objetivo es despertar al lector, en torno a nociones como “pensamiento”, “filosofía” o “cultura”. Al hacerlo, se cuestiona por qué a día de hoy se continúa diciendo que determinados filósofos (europeos o de pensamiento enraizado en la filosofía de tradición europea) son *filósofos* per se, mientras que otros (procedentes de regiones lejanas a Europa, es decir, filósofos que escriben *desde los márgenes*) son sólo *etnofilósofos*. Para Dabashi, la necesidad de establecer este tipo de separaciones responde a la continuidad del hecho colonial: el “nosotros” de Occidente se distancia del “otros” de Oriente mediante el añadido de múltiples etiquetas a los frutos y productos de este último. Nos parece importante recalcar esto porque, como veremos más adelante, es un tema que al-Ḥaddād toca, a veces de manera inconsciente, a lo largo de sus obras, por lo que volveremos a esta teoría cuando analicemos su producción.

---

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>89</sup> Hamid Dabashi, *Can non-Europeans Think?*, London, Zed Books, 2015.

Hay una miríada de pensadores que, como Dabashi, se adscriben al pensamiento postorientalista, bebiendo claramente de la teoría postcolonial, cuyas aportaciones al mismo son de gran interés para la realización de la presente tesis doctoral. Hemos escogido comenzar por Dabashi por su clarísima vinculación con la obra de Fanon, pero no queremos dejar de lado las importantes contribuciones al postorientalismo del pensador Homi Bhabha. Bhabha, quien probablemente sea el primer teórico del postorientalismo, debate y expone los conceptos de “frontera” y “márgenes”, entendidos no sólo en su sentido literal, sino por su relación con el poder, la construcción del saber y el pensamiento hegemónico, en su obra *The Location of Culture*<sup>90</sup>. En ella explica que el pensamiento, que podríamos considerar como pensamiento hegemónico en la medida en que responde a la siguiente caracterización, se ha entendido tradicionalmente como el fruto de una sociedad concreta, europea de facto<sup>91</sup> o por extensión<sup>92</sup>, y se ha presentado como ideal y modelo a seguir para todas las demás sociedades. Ello ha dado lugar a una situación en la que el pensamiento producido por sujetos subalternos que no entran en la clasificación canónica de miembro de la sociedad en cuestión o el que llega desde los márgenes de la misma, desde sociedades ajenas, sea entendido como sucedáneo o como un pensamiento de segunda categoría, desestimado durante siglos hasta que su propia existencia y validez han sido cuestionados.

Lo que Bhabha intenta con esta obra es, además de llamar la atención sobre la situación, dar un paso más y romper con esta dinámica para ir más allá (el concepto de *beyond* a cuya definición gran parte de la obra está dedicada), es decir, a incorporar en el “canon” del pensamiento *todo* el pensamiento, incluido el que, como acabamos de ver, ha sido sistemáticamente ignorado hasta la fecha. Relacionándolo con el objeto de estudio de este trabajo de investigación, Ṭāhar al-Ḥaddād, como sujeto subalterno en el Túnez colonizado por Francia, ha sido ignorado y apartado de este canon, por lo que, aplicando el llamado de Bhabha, nuestra obligación (moral, en el primer de los casos) es revalorizarlo e insertarlo en la narrativa del pensamiento en su conjunto, puesto que él es uno de los muchos autores que escriben desde los márgenes de la sociedad colonial. Por ello es necesario que se deje de entender el estudio de la literatura o el pensamiento como

---

<sup>90</sup> Homi Bhabha, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.

<sup>91</sup> Es decir, de países como Francia y Reino Unido.

<sup>92</sup> De aquellos países, como Australia o Estados Unidos, que no son geográficamente europeos, pero cuyo pensamiento deriva del continente.

un ejemplo de producción que permite identificar cómo las culturas se definen a sí mismas por oposición a los “otros”<sup>93</sup> y se integre el análisis de la relación entre la cultura de origen de la producción y aquella que considera su opuesto. Sólo así podremos entender el objeto de estudio en su totalidad al haber integrado todas las voces que participan en su génesis, interactúan con él y, de una u otra manera, lo modelan.

Para nosotros, no obstante, lo más interesante de la teoría de Homi Bhabha es el papel de los factores “nación”, “nacionalidad” y “nacionalismo” que, aplicados al pensamiento de al-Ḥaddād, puede resultar muy fructífero. Bhabha incide en la gran importancia que tiene el entender cómo estos factores se imbrican, afectan, influyen e incluso condicionan la producción literaria y el pensamiento de una determinada sociedad. Estudiar qué concepto de nación es el referente que cada autor tiene en mente cuando escribe, así como su relación personal con la nación y la nacionalidad, es clave para interpretar los elementos ideológicos que subyacen en el texto y que aportan matices a la obra objeto de estudio. Bhabha insiste, por ejemplo, en que el concepto de *boundary*<sup>94</sup> no debe emplearse como punto final de algún concepto, cultura, sociedad o pensamiento, sino como el punto a partir del cual “algo comienza su presencia”<sup>95</sup>. Es decir, no son los límites que confinan en su interior esta presencia, sino los puntos a partir de los cuales, en el caso que nos ocupa, el pensamiento se produce.

### 3. Estado de la cuestión

Con el objeto de hacer más accesible la información y su organización, hemos agrupado toda la literatura posible de la relativa a la figura de Ṭāhar al-Ḥaddād en función de la fecha en que fue compuesta. De esta manera, no sólo observamos la evolución que han tenido los estudios sobre el autor, sino que podemos comprobar los picos de interés que se han generado en torno a su persona y analizarlos, de manera global, contextualizándolos con la fecha de creación de los mismos. Ello nos permite ver

---

<sup>93</sup> Homi Bhabha, *The Location of Culture*, p. 12.

<sup>94</sup> En español, podríamos traducirlo como límite o frontera. No obstante, los matices que tienen estas palabras son bastante concretos y, en nuestra opinión, rígidos, por lo que no transmiten la idea de permeabilidad de la que Bhabha habla. Por consiguiente, hemos optado por dejar el término en inglés.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 5.

rápida­mente qué facetas del autor han recibido más atención, cuáles de sus obras han sido más estudiadas o qué aspectos quedan aún por revisar.

Como resulta evidente, la siguiente exposición puede no ser absolutamente exhaustiva ni incorporar cualquier mención al autor que se haya producido a lo largo de los años. En algunas ocasiones, como señalamos en el propio texto, se han generado traducciones de artículos previamente ya publicados, por ejemplo. A este tipo de bibliografía nos referimos solamente cuando resulte especialmente interesante, como en el caso de que se trate de una primera aproximación a la obra del autor en alguna lengua o país distintos de los habituales. En otros casos, no hemos recogido aquellas obras de compilación que se dedicaban, en exclusiva, a reunir los trabajos que ya estaban circulando acerca de la materia de estudio. Esto es así porque estimamos innecesario redundar en los mismos datos, ya que este tipo de obras raras veces aportan perspectivas nuevas.

### 3.1. Producción coetánea

Las primeras noticias sobre el autor y su obra nos llegan, como no es de extrañar, en vida de al- Ḥaddād, aunque se trata de registros, por lo general, bastante escasos.

En cuanto al periodo que abarca de 1899, fecha de nacimiento del autor, hasta su fallecimiento en 1935, podemos diferenciar entre materiales de archivo y fuentes secundarias. El material de archivo de que disponemos es relativamente escaso, puesto que, por ejemplo, no tenemos constancia de su fecha de nacimiento en un registro civil. Uno de los traductores al francés de su obra, Mohamed Ben Larbi, así lo expone en la introducción a la misma<sup>96</sup>. No obstante, la familia de Ḥaddād mantiene el archivo personal del autor, que incluye numerosas cartas que intercambió con compañeros suyos, así como algunos de los manuscritos de sus obras. Todo ello constituye un valioso referente para estudiar su persona y su producción literaria, pero conviene destacar que la inmensa mayoría de los datos que se encuentran en este archivo han sido estudiados y dados a conocer por varios de los investigadores que, posteriormente a la muerte del autor, le dedicaron obras. De esta manera, el material se ha hecho accesible a un público más amplio, pese a no estar digitalizado. Otro de los archivos que posee textos sobre el autor

---

<sup>96</sup> Ṭāhar Ḥaddād. *La naissance du mouvement syndical tunisien* (trad. de Muhammad Ben Larbi), Paris, L'Harmattan, 2013, p. 15.



que nos ocupa es la Biblioteca Taher Haddad, perteneciente al Centre de Recherches, d'Études, de Documentation et d'Information sur la Femme (CREDIF) de Túnez, una institución dependiente del Ministerio de la Mujer, la Familia y la Infancia, que fue fundada en 1999 y que, entre otros materiales, cuenta con todas las obras manuscritas de al-Ḥaddād.

En cuanto a las fuentes secundarias de esta época, Zayn al-‘Ābidīn Sanūsī<sup>97</sup>, periodista y amigo del autor, compuso la única biografía de al-Ḥaddād contemporánea a su época de la que se tiene constancia. Esta formaba parte de su antología de literatura tunecina, titulada *Tārīj al-adab al-tūnisī fī-l-qarn al-rābi‘ al-‘ašr*, publicada entre 1927 y 1928, pero en ella no se ofrecen demasiados detalles sobre al-Ḥaddād, lo que obliga a referirse a estudios posteriores.

Asimismo, encontramos en esta época el resumen que hizo un amigo de al-Ḥaddād, M. Mutafarrij<sup>98</sup>, de su libro *Imrā‘tu-nā*. Esta obra, publicada en *REI* escasos meses después de la muerte de al-Ḥaddād<sup>99</sup>, cuenta con una nota introductoria del traductor. En ella encontramos información, por ejemplo, de las circunstancias de su defunción o del impacto que tuvo la obra cuando se publicó, en 1930. Resulta muy interesante porque nos presenta el punto de vista de los personajes cercanos al autor, que difícilmente se encuentran en otras fuentes. No obstante, aparte de ello, el artículo no presenta mucho más material, ya que se limita a reseñar y resumir algunas partes del libro que al-Ḥaddād escribió, pero sin comentarlo.

No obstante, quizá la fuente secundaria más interesante de la época la encontremos en el material de prensa, especialmente en aquellas publicaciones que contestaban a las escritas por al-Ḥaddād. Nos interesa, principalmente, para analizar la acogida que tuvieron sus ideas, las respuestas que suscitaron, las críticas o apoyos que

---

<sup>97</sup> Zayn al-‘Ābidīn al-Sanūsī (1901-1965), hijo de Muḥammad al-Sanūsī, nació en Sīdī Abū Sa‘īd el 16 de noviembre de 1901. Su padre era un reformista cercano a Jayr al-Dīn al-Tūnisī y fue redactor del periódico *al-Ra‘īd*. Como al-Ḥaddād, al-Sanūsī estudió en al-Zaytūna hasta 1920, momento en que dejó la institución. Fundó una imprenta llamada *Maṭba‘at al-‘Arab* y, gracias a sus conexiones con el bey, podía editar gratuitamente las obras de sus amigos. Su principal interés fue la literatura, seguida del periodismo. A esta primera materia dedicó numerosos artículos de periódico. Asimismo, escribió una antología sobre literatura tunecina. Jaafar Majed, *La presse littéraire en Tunisie de 1904 à 1955*, Túnez, Universidad, 1979, pp. 135-137.

<sup>98</sup> No tenemos más información sobre este personaje, aunque sabemos de su amistad con el autor que nos ocupa por su propia introducción al artículo que citamos.

<sup>99</sup> M. Mutafarrij, “Notre femme dans la loi et dans la société, traduit de Tahir el Haddad”, *REI*, 9 (1935), III, pp. 201-230.

recibieron, etc. Para facilitar la labor, hemos agrupado los diarios analizados en dos grupos: uno de ellos lo integran los periódicos en que escribían sus partidarios y el otro, aquellos que usaban sus detractores como vehículo de expresión crítica.

La mayoría de las contribuciones de al-Ḥaddād al mundo de la prensa se encuentran, principalmente, en los periódicos *al-Ṣawāb*, *al-Umma*, *Lisān al-Ša‘b*, *al-Zamān*, *Muršid al-Umma* e *Ifrīqiyā*, periódicos de la oposición al protectorado francés, de corte nacionalista (aunque no siempre independentista) de los que hablaremos posteriormente. Como no es de extrañar, prácticamente todos sus apoyos los recibía en estas mismas plataformas, de parte de compañeros e intelectuales que compartían su opinión o la complementaban desde sus propios puntos de vista. Por desgracia, por motivos de conservación, el acceso a estas fuentes en el archivo y la biblioteca nacionales de Túnez está vetado excepto en casos muy concretos, por lo cual no se pueden consultar de primera mano. No obstante, podemos acceder a sus artículos periodísticos a través de una obra secundaria que analizaremos más adelante.

Zayn al-‘Ābidīn Sanūsī fue también el editor del periódico al-‘Ālam al-Adabī, una publicación mensual surgida en 1930, cuyo último número fue publicado en julio de 1936. Este periódico, considerado uno de los más grandes dentro de la prensa literaria en Túnez, contenía un apartado de crítica literaria, uno de poesía, uno de cuentos y teatro, uno de literatura extranjera y traducción y un último, para nosotros la más importante, dedicado a temas de historia y sociedad. Si bien al-Ḥaddād fue también poeta, en *al-‘Ālam al-Adabī* encontramos frecuentes menciones a su activismo político nacionalista y, más aún, a su faceta como feminista, pero no así a su poesía.

Al Sanūsī dirigía también una editorial, denominada Maṭba‘at al-‘Arab, por lo que no es de extrañar que en ella se publicara la obra más célebre de al-Haddad, *Imrā‘tu-nā*, en 1930. En el periódico al que nos referimos, pese a no llegarse a publicar ningún extracto del libro, se publicaron varios artículos defendiendo la postura de al-Ḥaddād en cuanto a la condición de la mujer y acusando a sus detractores de hipocresía (especialmente tras el reconocimiento público por parte de varios de ellos de no haberse leído nunca la obra). Al mismo tiempo, a través de al-‘Ālam al-adabī, Sanūsī encontró la ocasión de quejarse de aquellos šuyūj de Zaytūna que habían escrito peticiones exigiendo la retirada del libro, temas todo ellos sobre los que profundizaremos posteriormente.

En este mismo periódico podemos leer, por ejemplo, una de las mejores crónicas sobre la velada en defensa de Imrā'tu-nā, que tuvo lugar en el Casino de Belvedere y en la que, como veremos más adelante, se repartieron a los asistentes panfletos con extractos de la obra. Quizá porque la obra fue publicada por el propio Sanūsī o porque su opinión respecto a la situación de las mujeres tunecinas coincidía con la de al-Ḥaddād, lo cierto es que el periódico al-‘Ālam al-adabī no dudó en clasificar Imrā'tu-nā como “el primer libro en que se puede ver la verdadera literatura tunecina” . De esta manera, el periódico se convirtió en portavoz del movimiento feminista tunecino y publicó un obituario tras la muerte de al-Ḥaddād. En él se repasa su vida, haciendo especial hincapié en su lucha por la emancipación de las mujeres, y se habla de algunos de los postulados que defendió en su obra.

Por otra parte, encontramos una interesante fuente de información en los periódicos que publicaban artículos en contra del autor. En cuanto a estas refutaciones y críticas, suelen englobarse en periódicos tradicionalistas, de corte conservador, pro-franceses o que dependían de órganos colonialistas. Quizá el más interesante de todos sea *Tunis Socialiste*, el órgano propagandístico de la federación tunecina de la Sección Francesa de la Internacional Obrera (en adelante, SFIO), que vio la luz por primera vez en el año 1921 tras la escisión interna entre socialistas y comunistas. En este periódico encontramos artículos mayoritariamente redactados por europeos (franceses y, en menor medida, italianos), trabajadores de empresas occidentales en Túnez, que criticaban las teorías económicas de al-Ḥaddād, así como su adhesión al movimiento nacionalista. Joachim Durel, líder de la Confederación General del Trabajo en Túnez y férreo enemigo de la unión sindical de al-Ḥaddād y al-Ḥammī (la CGTT), formaba parte del equipo editorial del mismo y publicó numerosos artículos en los que criticaba abiertamente la CGTT. Es a estos artículos a los que nos referiremos cuando analicemos la cuestión a lo largo de esta tesis doctoral.

Asimismo, el periódico tomó parte en la campaña propagandística a favor de la Ley de Naturalización, en contra de la que al-Ḥaddād escribió en otros medios, por lo que nos ofrece una información complementaria que ayuda a analizar, en general, la cuestión de la naturalización durante el protectorado francés en Túnez.

### 3.2. Del olvido al presente: producción desde la independencia tunecina hasta los años 2000

Coincidiendo con la fecha en que el país logró independizarse de Francia, encontramos un primer, aunque tímido, pico de interés por el autor. La cúpula religiosa ultraconservadora que en su tiempo forzó a al-Ḥaddād a caer en el olvido dio paso a una más moderna y aperturista cuando Burgība alcanzó el poder, lo que repercutió en la consideración social de al-Ḥaddād. El propio presidente, además, se definía a sí mismo como un seguidor de las ideas del autor, por lo que fomentó el estudio de sus obras como impulsoras ideológicas de la reforma social que el nuevo régimen deseaba poner en marcha –como el Código de Estatuto Personal. Aunque más adelante analizaremos hasta qué punto esta afirmación de Burgība era cierta y no una mera cuña política, es cierto que bajo su gobierno se promovió la fundación de escuelas y asociaciones en nombre de al-Ḥaddād y que, efectivamente, se produjo un resurgimiento de la literatura en torno a su figura y obra.

La primera referencia que tenemos de esta época viene de la mano de Nicola A. Ziadeh, que le dedica unas someras líneas en un diccionario de personalidades publicado en 1957<sup>100</sup>. Ya en los años 60, Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà son autores de una de las primeras monografías dedicadas al autor. Titulada *al-Ṭāhir al-Ḥaddād: ḥayātu-hu, turātū-hu (Tahar al-Haddad: su vida y su legado)* y publicada en Túnez por Maison Bouslama en 1963, consta de 300 páginas dedicadas íntegramente al estudio de la vida y obra del autor que nos ocupa. Al-Marzūqī y Ben al-Ḥāȳy Yahyà llevaron a cabo una minuciosa investigación para componer esta obra y tuvieron acceso a material de archivo hasta entonces desconocido, por lo que se trata de un material de primerísima calidad y obligada referencia. No obstante, este estudio presenta ciertas discrepancias con otros posteriores, como, por ejemplo, la fecha de nacimiento del autor; tema este al que haremos referencia más pormenorizadamente cuando tratemos la biografía de al-Ḥaddād. Lo más interesante de esta obra, sin lugar a dudas, es la recopilación de los artículos periodísticos del autor. Como hemos dicho, estos artículos no se encuentran accesibles de manera general, por lo que el trabajo que Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà realizaron es encomiable. Gracias a ellos, estas

---

<sup>100</sup> Nicola A. Ziadeh, “Ṭāhir Al-Ḥaddād”, p. 33.

contribuciones están disponibles para el resto de investigadores, lo que, sin duda, constituye el aspecto más importante de la monografía en cuestión.

Su participación en el movimiento obrero comienza a despertar el interés de los investigadores en esta época, en que ve la luz un artículo muy relevante para estudiar al autor: “Tahar al-Haddad et la civilization du travail”, publicado por Michel Lelong en la revista *IBLA* en 1962<sup>101</sup>. Este artículo analiza su teoría económica a través de la obra *Al-Ummāl*, y ha sido especialmente relevante a la hora de construir el conocimiento posterior sobre la misma. La inmensa mayoría de trabajos que tratan esta faceta de al-Ḥaddād en épocas posteriores han leído a Lelong y parten de él, como veremos más adelante. Lelong defiende en su obra, apoyándose en otros autores, que al-Ḥaddād no puede ser considerado como un pensador marxista, ya que sus estudios siempre parten de la fe islámica. Volveremos sobre este punto cuando analicemos la biografía de al-Ḥaddād, pero, fuera como fuese, cabe reseñar que esta perspectiva que instauró Lelong sería mantenida mucho tiempo más. Por último, el artículo se cierra con una traducción de la introducción de *Al-Ummāl*.

Sin duda, la siguiente parada para conocer y estudiar a Ṭāhar al-Ḥaddād pasa por la obra del investigador tunecino Nouredine Sraïeb (1936-2005), que realizó la mayor parte de su carrera en Francia, primero en el Centro Nacional de Investigaciones Científicas y luego en el IREMAM (Instituto de Investigación y Estudios sobre el Mundo Árabe y Musulmán)<sup>102</sup>. Sraïeb dedicó una buena parte de su producción científica a revalorizar y difundir la vida y obra de al-Ḥaddād, sobre todo en relación con el movimiento obrero tunecino, por lo que cuenta con varios artículos sobre nuestro objeto de estudio. El primero de ellos, titulado “Contribution à la connaissance de Tahar el Haddad (1899-1935)” fue publicado en la *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée* en 1967 y presenta una introducción pormenorizada sobre la vida de Ṭāhar al-Ḥaddād. En este mismo artículo, Sraïeb dedica especial atención a las dos obras principales que compuso al-Ḥaddād: *al-Ummāl al-tūnisīyyūn wa-zuhūr al-ḥaraka al-niqābiyya* e *Imrā'tu-nā fī l-Šarī'a wa-l-muýtama'*, si bien es cierto que presta más atención a la primera debido a sus propios intereses de investigación. En nuestra opinión, lo más novedoso del artículo es su tratamiento de la cuestión religiosa en el pensamiento

---

<sup>101</sup> Michel Lelong, “Tahar Haddad et la civilisation du travail”, *IBLA*, 25 (1962), 1, pp. 31-48.

<sup>102</sup> Para más información, véase Jean Claude Santucci, “Nouredine SRAÏEB (1936-2005)”, *Insaniyat*, 27 (2005), pp. 9-16.

de al-Ḥaddād y cómo enlaza su legado con la actualidad (su actualidad, cuanto menos) al citar discursos académicos, comunicaciones en conferencias e incluso notas de prensa que circulaban en aquellos momentos en torno al autor. Es especialmente interesante la vinculación directa que ofrece entre el pensamiento de al-Ḥaddād y las actuaciones del entonces presidente de la república, Ḥabīb Būrgība, y gracias a Sraïeb podemos atestiguar que fue Būrgība quien ordenó la repatriación de los restos mortales de Muḥammad ‘Alī al-Ḥammī, así como la reedición de *al-‘Ummāl al-tūnisīyyū*<sup>103</sup>.

Los años setenta vieron un resurgir del interés por el autor. Los artículos y obras que se publicaron en este momento presentan una mayor profundidad que las de épocas anteriores y ahondan en los temas ya retratados. Vemos, por ejemplo, que se sigue la estela de Lelong en las dos primeras obras que reseñamos (por importancia y aportaciones al conocimiento), que son: “Note sur les dirigeants politiques et syndicalistes tunisiens de 1920 à 1934”<sup>104</sup> y “Souci de spécificité chez un intellectuel tunisien: Tahar Haddad”<sup>105</sup>. Ambos artículos nos informan sobre la labor sindicalista del autor, aunque con diferentes matices. El primero, por ejemplo, analiza globalmente los dirigentes sindicalistas tunecinos, por lo que podemos contextualizar mejor a al-Ḥaddād teniendo en cuenta el ambiente en que se movía y qué otras figuras eran relevantes en la época.

A partir de su edición en 1975, la obra *Jawātir* comienza a despertar el interés de los estudiosos y se publica un breve artículo, titulado “Tahar Haddad et le concept d’efficacité”<sup>106</sup>, que extrae de ella un hilo conductor: el concepto de eficacia como sinónimo de cambio. Para Demeerseman, todos los textos que recoge esta obra pueden vincularse de una u otra manera a dicho concepto, que está enfocado a cuatro aspectos centrales del pensamiento haddadí: la formación del espíritu nacional, la formación de la voluntad nacional, la formación de la consciencia nacional y la necesidad de liberación política, social y económica. Otro aspecto especialmente reseñable de este breve estudio es que analiza cuestiones lingüísticas, como la selección de vocabulario prevaleciente en

---

<sup>103</sup> Nouredine Sraïeb, “Contribution à la connaissance de Tahar el Haddad (1899-1935)”, *ROMM*, 4 (1967), p. 132.

<sup>104</sup> Nouredine Sraïeb, “Note sur les dirigeants politiques et syndicalistes tunisiens de 1920 à 1934”, *ROMM*, 7 (1971), pp. 91-118.

<sup>105</sup> Hamadi Sammoud, “Souci de spécificité chez un intellectuel tunisien: Tahar Haddad”, *IBLA*, 133 (1974), 37, pp. 45-67.

<sup>106</sup> André Demeerseman, “Tahar Haddad et le Concept d’Efficacité”, *IBLA*, 138 (1976), 39, pp. 277-281.

el pensamiento de al-Ḥaddād, que tiende a dejar de lado vocablos más tradicionales, a los que confiere un sentido peyorativo con frecuencia.

Uno de los estudios más conocidos sobre la labor feminista de al-Ḥaddād ve la luz en esta época. Se trata de la obra del investigador francés Maurice Borrmans, *Statut Personnel et famille au Maghreb de 1940 a nos jours*, publicado en 1977. En el capítulo dedicado a Túnez, Borrmans introduce las ideas de al-Ḥaddād, exponiendo brevemente sus orígenes y su implicación con el movimiento nacionalista. Entre los aspectos más destacables de la obra encontramos la contextualización del pensamiento feminista del autor con el panorama del Túnez de la época, así como con otros países árabes, como Egipto. Tras ello, el investigador expone los principales axiomas de su obra *Imrā' tu-nā* y resume los apartados más interesantes de la misma, por ejemplo, los dedicados a la lucha por abolir el velo. Esta era una de las cuestiones que más llamaba la atención de toda la teoría feminista de al-Ḥaddād, tanto en los países árabes como en Europa, y es natural que se le dedique más espacio en las obras que analizan el libro *Imrā' tu-nā*. No obstante, lo más valioso de este estudio se encuentra hacia el final del mismo, donde Borrmans analiza las refutaciones y críticas que al-Ḥaddād recibió, tanto en vida como después de fallecer. Este aspecto resulta no sólo interesante, sino novedoso, ya que, hasta entonces, había pocos estudios que prestaran atención a la reacción que al-Ḥaddād suscitó entre sus contemporáneos. Borrmans explica los problemas a que tuvo que enfrentarse durante la velada de presentación de *Imrā' tu-nā*, así como las medidas que se tomaron contra él. El autor utiliza material de archivo, como cartas privadas, así como artículos periodísticos, para exponer esta situación. Además, Borrmans tuvo acceso a las obras que refutaron las teorías de al-Ḥaddād y reproduce partes de las mismas en su texto. Por este motivo, consideramos que *Statut Personnel et famille au Maghreb de 1940 a nos jours* es, junto con “Contribution à la connaissance de Tahar el Haddad (1899-1935)”, la obra de referencia para estudiar la labor feminista del autor.

Algo más adelante, concretamente en 1979, Borrmans publicó en la revista *Oriente Moderno* otro extenso trabajo, titulado “Documents sur la famille au Maghreb de 1940 à nos jours (avec les texts législatifs marocains, algériens, tunisiens et égyptiens en matière de statut personnel musulman)”<sup>107</sup>. Este trabajo viene a completar y continuar la

---

<sup>107</sup> Maurice Borrmans, “Documents sur la famille au Maghreb de 1940 à nos jours (avec les texts législatifs marocains, algériens, tunisiens et égyptiens en matière de statut personnel musulman)”, *Oriente Moderno*, 59 (1979), 1-5, pp. I-X/1-438.

labor del anterior y se centra más en los textos, como se deduce de su propio título. Es más minucioso a la hora de señalar todos los puntos que trata al-Ḥaddād en su obra pero, por lo demás, es prácticamente un anexo a la otra publicación que acabamos de comentar.

Ya en esta década, Ṭāhar al-Ḥaddād comienza a atraer atención en el ámbito nacional español y encontramos traducciones de fragmentos de sus obras. Por ejemplo, en *Literatura tunecina contemporánea* (1978), un volumen coordinado y recopilado por Jaafar Majed, Carmen Ruiz Bravo-Villasante y Fernando de Ágreda, recoge la traducción, por un lado, del fragmento relativo al matrimonio entre tunecinos y mujeres europeas, extraído de *Imrā' tu-nā*, y, por otro, un breve extracto de *Al-'Ummāl*, que trata sobre la necesidad de llevar a cabo una reforma general en la sociedad tunecina. Pese a ello, esta obra no cuenta con ninguna introducción sobre el autor, su contexto o su producción.

Y es que en esta época parece despertar más interés su faceta poética y literaria y su producción como escritor que su activismo o su militancia política. Es por ello que aparece, con creciente frecuencia, en antologías y recopilaciones de literatura árabe contemporánea, como en *Anthologie de littérature arabe contemporaine II: les essais*, publicado en 1970 (como segunda edición, ampliada y revisada, del original de 1965) por Anouar Abdel-Malek. El investigador realiza una breve introducción sobre la vida y obra de Ṭāhar al-Ḥaddād antes de presentar un extracto de la introducción de *Al-'Ummāl* al francés. Sin lugar alguno a dudas, lo más importante de esta breve mención es que, al realizar la presentación sobre la vida y obra de al-Ḥaddād, Abdel-Malek nos ofrece un jugoso dato que, hasta la fecha, ninguna de las otras fuentes consultadas menciona: que, a causa de la citada campaña contra la ley de naturalización que llevó a cabo el autor, fue exiliado en 1925. Esta cuestión no resulta respaldada por ningún material de archivo que se haya consultado ni antes ni después de la publicación de esta obra.

Aunque en 1982 se publica también, en la gran *Encyclopaedia of Islam*, una breve columna dedicada al autor, lo más destacable a la hora de estudiar a al-Ḥaddād es la publicación de un número monográfico de la revista *Al-Hayāt al-Ṭāqāfiyya* en 1986. En él encontramos numerosos artículos, algunos de ellos dedicados a temas que no habían sido muy explorados con anterioridad. Este es el caso de “al-Ṭāhir al-Ḥaddād al-manāḍil wa-l-adīb”<sup>108</sup> que se dedica a su faceta como activista político en relación a su obra

---

<sup>108</sup> Bašīr Ben Salāma, “al-Ṭāhir al-Ḥaddād al-manāḍil wa-l-adīb”, *Al-Hayāt al-Ṭāqāfiyya*, 39 (1986), pp. 6-9.



poética. Esta labor literaria también es analizada en otro de los artículos de que consta este número especial<sup>109</sup>, que trata el reformismo a través de su poesía. Nos referimos a estos artículos como “novedosos” porque ponen de relevancia su actividad en el ámbito de la poesía y no de la prosa, como habían venido haciendo previamente los estudios que hemos ido citando.

No obstante, la cuestión del feminismo continúa siendo la más estudiada<sup>110</sup>, aunque no encontramos, por norma general, grandes cambios por lo que respecta al tratamiento del tema. La innovación en el ámbito de los estudios dedicados a la teoría feminista de al-Ḥaddād la encontramos en el artículo de Ṣayyādī<sup>111</sup>, que la vincula con el asunto de la educación. El investigador presenta una contextualización general del pensamiento feminista y la obra *Imrā'tu-nā*, y pasa a analizar de forma más concreta aquellos aspectos que tienen relación con la educación, como las propuestas de acceso a la educación superior o la lucha por la escolarización universal.

Por último, en este número de la revista encontramos un artículo que estudia la relación entre la reforma islámica y la cuestión de la lucha obrera, tomando como punto de partida la obra *Al-'Ummāl*<sup>112</sup>. Se trata de un enfoque novedoso sobre un tema que ya había sido estudiado desde diferentes perspectivas anteriormente. Además, retoma el análisis de la cuestión religiosa en el pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād, uno de los que menos atención había recibido hasta la fecha. Consideramos que este continúa siendo, a día de hoy, el caso, porque la mayoría de estudios sobre su figura, en general, plantean el pensamiento del autor desde cuestionamientos socialistas-sindicalistas o feministas, no desde la religión.

---

<sup>109</sup> Ramaḍān Laṭīfī, “Al-fikr al-iṣlāḥī min jilāl šī'r wa-jawātir al-Ṭāhir al-Ḥaddād”, *Al-Ḥayāt al-Ṭaqāfiyya*, 39 (1986), pp. 58-68.

<sup>110</sup> Por ejemplo, véanse los siguientes artículos, todos ellos parte del dossier especial de la citada revista: Aḥmad Jālid, “Fikr al-Ṭāhir al-Ḥaddād al-iṣlāḥī”, *Al-Ḥayāt al-Ṭaqāfiyya*, 39 (1986), pp. 10-23; Abū Al-Qāsim Muḥammad Kirū, “Makānat Al-Ṭāhar Al-Ḥaddād bayna da'āt taḥrīr al-mar'a al-'arabiyya”, *Al-Ḥayāt al-Ṭaqāfiyya*, 39 (1986), pp. 24-33 y al-Munṣaf Wanās, “Iṣkālīyya taḥrīr al-mar'a wa-faḍā'āti-hā al-naḍariyya”, *Al-Ḥayāt al-Ṭaqāfiyya*, 39 (1986), pp. 54-57.

<sup>111</sup> Al-Manyī al-Ṣayyādī, “al-Ṭāhir al-Ḥaddād wa-naz'ati-hi al-tarbawīyya”, *Al-Ḥayāt al-Ṭaqāfiyya*, 39 (1986), pp. 34-45.

<sup>112</sup> 'Abd al-Ḥamīd 'Abd al-Rāḥid, “Mawāqif al-Ṭāhar al-Ḥaddād min al-tawra wa-l-iṣlāḥ min jilāl kitābi-hi: *al-'Ummāl al-Tūnisiyyūn*”, *Al-Ḥayāt al-Ṭaqāfiyya*, 39 (1986), pp. 46-53.

Más adelante, ya en el periodo de los 90, Zeineb Charni publica un artículo dedicado a *Jawāṭir*<sup>113</sup>. La investigadora, que anteriormente había escrito un artículo sobre la cuestión feminista<sup>114</sup>, explica la obra en clave de reformismo islámico, vinculándola también con el racionalismo europeo. Destaca de ella tres aspectos vitales para comprender el pensamiento modernista del autor: por un lado, la razón como único método para comprender el mundo; por otro lado, el racionalismo crítico necesario para romper con el dogmatismo; por último, la necesidad de desacralizar el conocimiento y los hechos para poder analizarlos de forma crítica. Estos tres ejes de pensamiento son de necesaria aplicación al hecho religioso, como apunta Charni en el estudio que mencionamos y como ya promulgaba al-Ḥaddād.

Los investigadores Eqbal Ahmad y Stuart Schaar publicaron en 1996<sup>115</sup> un interesante artículo en que se aborda el pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād. En ella, los autores ponen de manifiesto algunos de los aspectos más radicales de la labor política y, sobre todo, activista del escritor que nos ocupa. Además de una breve contextualización de su vida y obra, ofrecen una somera biografía del autor (si bien esta no aporta ningún dato novedoso a lo que ya se había escrito al respecto) antes de centrarse en la descripción de su pensamiento, que no dudan en clasificar como de izquierdas, algo que tampoco sorprende, ya que el propio al-Ḥaddād afirma sentirse inspirado por el socialismo europeo en algunas de sus obras.

La bibliografía de este periodo la completa una nueva publicación de Sraïeb, que sigue las mismas líneas de investigación que Charni y explora en mayor profundidad la cuestión del islam y el reformismo, ligada a la lucha por la emancipación femenina. “Islam, réformisme et condition féminine en Tunisie: Tahar Haddad (1898-1935)”<sup>116</sup> recoge información biográfica y centra su atención en la cuestión feminista, relacionándola con el papel de la religión islámica y el movimiento reformista que estaba produciéndose en el mundo árabe en aquellos tiempos. Resulta de especial interés para

---

<sup>113</sup> Zeineb Charni Ben-Said, “Les exigences theoriques de la modernite et la pensee critique de Tahar Haddad”, *IBLA*, 59 (1996), pp. 43-55.

<sup>114</sup> Zeineb Charni Ben-Said, “Rapports homme-femme au sein du couple et devenir social chez Tahar el-Haddad”, *Actes du Colloque des relations interpersonnelles dans la famille maghrébien, Tunis, 27-30 octobre 1986*, Túnez, Cérès, pp. 109-118.

<sup>115</sup> Eqbal Ahmad y Stuart Schaar, “Tahar Haddad. A Tunisian Activist Intellectual”, *The Maghreb Review*, 21 (1996), 3-4, pp. 240-255.

<sup>116</sup> Nouredine Sraïeb, “Islam, réformisme et condition féminine en Tunisie: Tahar Haddad (1898-1935)”, *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, 9 (1999), pp. 75-92.

conocer cómo estas variantes configuraron el pensamiento de Ḥaddād y cuál fue su influencia en las obras que compuso.

### 3.4. Nuevas perspectivas de investigación

Ya en la década de los 2000 encontramos nuevas obras que vienen a completar y ampliar, en muchos casos, la producción previa sobre nuestro objeto de estudio. Así, por ejemplo, en el año 2001 se publica en lengua árabe *al-Ṭāhir al-Ḥaddād, rā'id al-ḥadāthah fī al-'ālam al-'arabī*<sup>117</sup>, una interesante monografía que presenta la figura de Ṭāhar al-Ḥaddād como pionero de la modernidad no sólo en Túnez, sino en el mundo árabe en general. El texto, escrito por Aḥmad Ṭawīlī, se centra, especialmente, en la relación entre el pensamiento feminista del autor y su influencia en el movimiento feminista de emancipación de las mujeres árabes. Así, por ejemplo, Ṭawīlī explica la importancia que la obra de al-Ḥaddād tuvo y todavía tiene, en todos los países árabes, en las renovaciones políticas cuyo objetivo es alcanzar la igualdad de sexos.

Cuatro años más tarde, la investigadora Lamia Ben Youssef Zayzafoon, de la Universidad de Alabama en Birmingham, también parte del pensamiento feminista del autor, en esta ocasión, para analizar la construcción de la identidad de la “mujer musulmana tunecina”<sup>118</sup> y su posterior formulación a lo largo del régimen de Ḥabīb Burgība<sup>119</sup>. De esta manera, conecta la ideología reformista de al-Ḥaddād con la praxis política del primer presidente tunecino, estudiando y señalando tanto convergencias como divergencias.

Más adelante, en la década de 2010, se publica en Sevilla la traducción del artículo de M. Mutafarrij que mencionábamos en el primer epígrafe del presente capítulo, a manos del investigador Francisco José Borrego Sierra. Este artículo cuenta con una breve introducción de Borrego Sierra acerca de al-Ḥaddād y el contexto social en que se construye su discurso feminista. En ella, el investigador analiza el papel de la religión islámica en la situación de las mujeres tunecinas de la época. Además, ubica *Imrā'tu-nā*

---

<sup>117</sup> Aḥmad Ṭawīlī, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād rā'id al-ḥadāthah fī al-'ālam al-'arabī*, Túnez, A. al-Ṭawīlī, 2001.

<sup>118</sup> Término de la propia autora, no de le doctorande.

<sup>119</sup> Lamia Ben Youssef Zayzafoon, “Body, home and nation: the production of the Tunisian “Muslim woman” in the reformist thought of Tahar al-Haddad and Habib Bourguiba”, *The production of the Muslim woman: negotiating text, history and ideology*, Lanham, Lexington Books, 2005, pp. 95-136.

en el contexto global del renacimiento árabe y sitúa la obra como continuadora de la narrativa feminista iniciada en Egipto por Qasim Amin.

Algunos años más tarde, Habib Tengour y Pierre Joris publicaron un extracto del inicio de la misma obra, traducido al inglés, en su libro *Poems for the Millenium*<sup>120</sup>. Existiendo ya una versión en la misma lengua de esta precisa obra, no encontramos nada especialmente relevante. Es más, en el breve comentario que dedican al autor, Tengour y Joris repiten los mismos errores achacables a los primeros traductores al inglés de este mismo libro, Daniel L. Newman y Ronak Hosni, de quienes los primeros parecen haber extraído la información, si bien no dan nota alguna.

Pese a ello, las investigaciones más recientes publicadas en torno a la figura de Ṭāhar al-Ḥaddād, se centran, no obstante, en la dinámica del estudio sobre la influencia de al-Ḥaddād en Burgība, campo bastante inexplorado, como hemos venido viendo hasta ahora, y que sólo comienza a recibir atención a partir de la segunda década de los años 2000. En este sentido, el entonces investigador predoctoral Julian Weideman publicó en 2016 un interesante artículo titulado “Tahar Haddad after Bourguiba and Bin 'Ali: a reformist between secularists and islamists”<sup>121</sup>. En él, Weideman cuestiona el posicionamiento de Burgība con respecto a al-Ḥaddād, vinculando su interés por referirse al pensador que nos ocupa más con un instrumento político que dotara su régimen de un cariz reformista que con un interés genuino por el autor y su obra.

Para demostrarlo, el investigador analiza numerosos discursos de Burgība en que se menciona a Ṭāhar al-Ḥaddād y demuestra que, en la mayoría de los casos, sobre todo en los primeros discursos de este estilo, el presidente se refiere a al-Ḥaddād como un pensador que, de manera inexplicable, nunca lo apoyó personal ni directamente. En este sentido, Weideman pone el foco de atención sobre la transición entre este tipo de discursos, que podríamos clasificar de críticos y, en determinados casos, casi rozan lo acusatorio, y otros posteriores en que las teorías del pensador son interiorizadas y, en cierta medida, instrumentalizadas para servir de apoyo a las reformas introducidas por el régimen político de Burgība. De esta manera, el presidente tunecino se presentaba a sí mismo (y, por extensión, a todo su gobierno) como el “salvador” de la memoria de al-

---

<sup>120</sup> Habib Tengour y Pierre Joris, *Poems for the Millenium*, vol. 4, California, UP, 2013, pp. 277-280.

<sup>121</sup> Julian Weideman, “Tahar Haddad after Bourguiba and Bin ‘Ali: a reformist between secularists and islamists”, *International Journal of Middle East Studies*, 48 (2016), 1, pp. 47-65, DOI: 10.1017/S0020743815001464.

Ḥaddād, quien, según él, había sido injustamente relegado al olvido por parte de los sectores más inmovilistas y tradicionalistas del país. Para ello, le confiere numerosas condecoraciones y honores a título póstumo, además de inaugurar calles, escuelas y centros de estudio en su nombre a fin de que su legado siga vivo, de manera tangible, en el estado moderno que Burgība deseaba construir.

## 4. Túnez antes de la instauración del protectorado francés

Tanto la vida como la producción completa de Ṭāhar al-Ḥaddād están muy vinculados con los acontecimientos históricos que sacudieron el país durante la época. No es de extrañar, puesto que la inmensa mayoría de sus obras se enmarcan en el movimiento nacionalista, que buscaba la independencia tunecina frente a Francia. Por esta cuestión, resulta necesario conocer los entresijos del protectorado francés, así como sus implicaciones en la vida diaria de los tunecinos, por un lado, y en la producción del autor, por otro lado, para comprender y contextualizar plenamente su pensamiento.

No obstante, consideramos que resulta pertinente ubicar a los miembros del tribunal en el periodo previo a la instauración oficial del protectorado, ya que ello ayuda a comprender las circunstancias de su establecimiento, así como las cuestiones de fondo que lo provocaron.

### 4.1. El gobierno de Aḥmad Bey

El periodo previo a la entrada en vigor del protectorado francés en Túnez vio la sucesión de tres beyes, cada uno de los cuales tuvo una postura distinta frente a las potencias europeas y el grado de influencia que estas ejercían en el país. El primero del que nos ocuparemos en este trabajo, Aḥmad Bey, gobernó el país, entonces una provincia del Imperio Otomano, entre 1837 y 1855. Este bey, un gran admirador de Napoleón Bonaparte<sup>122</sup>, es considerado como un gobernador reformista, cuyo interés por la ciencia y el avance europeo lo empujó a llevar a Túnez tanto conocimiento como le fue posible. Se interesó por los avances científicos, la cuestión de la educación y, muy especialmente,

---

<sup>122</sup> G. S. Van Krieken, *Khayr al-Dīn et la Tunisie (1850-1881)*, Leiden, Brill, 1976, p. 10.

la reforma del ejército. Es por ello que este periodo se conoce como uno de los primeros procesos de trasvase de conocimientos entre Europa y Túnez de la época de la Regencia.

Como ya era tradicional en la época de la Regencia, Aḥmad Bey se negaba al control turco y pretendía la obtención de la independencia tunecina o, como mínimo, que se le reconociera más autonomía de la que tenía. Por este motivo, buscó el apoyo de Francia<sup>123</sup> en sus tratos con el Imperio y, finalmente, obtuvo de este último un *jaṭṭ-i šarīf*, un título personal que lo reconocía como soberano independiente.

Pese al interés del bey por llevar estos cambios a la práctica, la falta de capital produjo que la mayoría de ellos cayeran en saco roto y se convirtieran meramente en propuestas de reforma que, a pesar de ser recogidas por escrito, nunca llegaron a implementarse plenamente. Por ejemplo, si bien la reforma del ejército<sup>124</sup> se llevó a cabo e incluso se crearon nuevas infraestructuras para sustentar el número de tropas que el bey pretendía conseguir, debido a lo mal pagado que estaba el trabajo y a lo duro que era, muchos soldados desertaban pronto<sup>125</sup>. De esta manera, el número real de tropas no fue tan elevado como el bey habría deseado y, sin duda, tampoco se correspondía con las cifras oficiales que daba el gobierno.

No obstante, sí se produjo la recepción de material militar de origen europeo, así como la llegada de instructores franceses al país para renovar el ejército, que permanecería en el país entre los años 1842 y 1855. No sólo los franceses enviaron personal de apoyo logístico e instructores, sino que otras potencias europeas, como Italia, asistieron al bey en esta empresa. Sin ir más lejos, la propia Escuela de Guerra de El Bardo (*al-Maktab al-Ḥarbī*), fundada en marzo de 1840, estuvo planificada, creada y dirigida durante 12<sup>126</sup> años por L. Calligaris (1808-1871)<sup>127</sup>, militar italiano que había

---

<sup>123</sup> El Imperio Otomano estaba apoyado por Reino Unido, de quien Francia era enemiga natural. G. Yver y M. Emerit, *EP<sup>2</sup>*, vol. I, s.v. “Aḥmad Bey”, Leiden, Brill, 1979, pp. 281-282. La postura de Reino Unido frente a Túnez, entendiéndola como provincia otomana, se manifestaba constantemente a través, incluso, de la correspondencia que mantenía la potencia europea con la región. Este hecho irritaba tanto a los beyes que, en más de una ocasión, tanto Aḥmad Bey como sus sucesores se negaron a visitar Inglaterra porque no querían ser recibidos como gobernadores de provincias otomanas (Jean Ganiage, *Les origines du protectorat français en Tunisie (1861-1881)*, Túnez, Berg Éditions, 2015, p. 22).

<sup>124</sup> Leon Carl Brown, *The Tunisia of Ahmad Bey, 1837-1855*, Princeton, Universidad, 1974, pp. 261-312.

<sup>125</sup> Jean Ganiage, *Les origines*, p. 83.

<sup>126</sup> 13 según figura en otras fuentes.

<sup>127</sup> Ahmed Abdeselem, *Les historiens tunisiens des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Essai d'histoire culturelle*. Túnez, Universidad, 1973, p. 100; Alessandro Triulzi, “Italian –speaking communities in early nineteenth century Tunis”, *ROMM*, 9 (1971), pp. 175-176.

ayudado al Imperio Otomano en sus campañas en Siria contra el ejército de Muḥammad ‘Alī de Egipto y que había entrado al servicio del bey tunecino en torno a 1834.

Otra de las reformas que el bey llevó a cabo fue la abolición de la esclavitud<sup>128</sup> en todo el territorio de la Regencia. Esta medida, promulgada en 1846, sucedió y amplió una anterior, que databa de 1841 y mediante la cual se prohibía la venta de esclavos negros. Asimismo, derogó algunas de las leyes discriminatorias contra los judíos<sup>129</sup> y permitió la fundación de capillas cristianas, hospitales, colegios interconfesionales, etc. No obstante, en general, podemos considerar que la mayoría de las reformas que tuvieron lugar durante este periodo de la historia tunecina fueron de un marcado carácter militar<sup>130</sup>.

Como nota de interés para el desarrollo de las futuras relaciones entre las potencias europeas y la regencia tunecina, o, mejor dicho, entre las colonias de cristianos europeos residentes en el país y el gobierno de los beyes, cabe destacar que la madre de Aḥmad Bey, Francesca Rosso di Sofía, era originariamente católica, ya que se trataba de una cautiva de origen italiano. Gracias a ello, a la buena relación entre madre e hijo y a la posición de poder que Rosso di Sofía ostentaba dentro del círculo del gobierno, este bey es conocido por su predisposición a mostrarse solícito ante las exigencias de las comunidades cristianas en el país, como lo demuestran el hecho de que accediera a la construcción de más y mayores lugares de culto cristianos en el país. También hizo entrega de varios sacos de grano al obispo católico de Túnez, a fin de que este los distribuyera entre los pobres cristianos, cuando estalló una terrible epidemia de cólera en el país y la gran hambruna de 1851<sup>131</sup>.

---

<sup>128</sup> Elisabeth Cornelia van der Haven, “The Abolition of Slavery in Tunisia (1846)”, *The Bey, the mufti and the scattered pearls: Shari’a and political leadership in Tunisia’s Age of Reform -1800-1864*, Tesis doctoral, Leiden, Universidad, 2006 (también disponible en <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/4968>. Consulta realizada el 13 de febrero de 2019); Ahmed Abdesselem, “L’abolition de l’esclavage”, *Les historiens tunisiens des XVII<sup>e</sup>, XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. Essai d’histoire culturelle*. Túnez, Universidad, 1973, pp. 141-142 e Ismael E. Montana, *The Abolition of Slavery in Ottoman Tunisia*, Florida, University Press, 2013.

<sup>129</sup> En teoría, esto se llevó a cabo con la implantación de las medidas otomanas fruto de las *tanẓīmāt*. Las medidas discriminatorias vigentes en aquel momento eran, principalmente, la obligación de llevar un atuendo distintivo, la prohibición de llevar turbantes blancos o la tradicional *šāšīyya* roja (ambos reservados en exclusiva a los musulmanes), la prohibición de adquirir tierras propias. Esta última fue una de las leyes derogadas por el bey Aḥmad. Para más información, vid. Haim Saadoun, “The Ottoman Period under the Husaynid beys”, s.v. *Tunisia*, en *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, vol. IV, pp. 548-549.

<sup>130</sup> Mohammed el-Tahir el-Mesawi, “Muslim Reformist Action in Nineteenth-century Tunisia”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 25 (2008), 2, pp. 49-50.

<sup>131</sup> Julia A. Clancy-Smith, *Mediterraneans: North Africa and Europe in an Age of Migration, C. 1800-1900*, California, Universidad, 2010, pp. 257-258.

## 4.2. El gobierno de Muḥammad Bey

Aḥmad Bey fue sucedido en el gobierno por Muḥammad Bey, que gobernó el país de 1855 a 1859. Con él dio comienzo una época de involución, un periodo en el cual se sucedían las luchas intestinas entre reformistas, encabezados, entre otros, por Jayr al-Dīn al-Tūnisī (1822/3-1890)<sup>132</sup>, y conservadores. El mismo Muḥammad Bey estaba en contra de la introducción de métodos europeos en Túnez y se oponía a las reformas iniciadas por Aḥmad Bey, y los comienzos de su gobierno estuvieron marcados por la derogación de numerosas leyes que se habían puesto en marcha en el periodo anterior. Pese a esta primera negativa, más adelante fue convencido por reformistas de al-Zaytūna de que el país necesitaba, efectivamente, una profunda transformación.

Este no fue el único motivo por el cual Muḥammad Bey terminó accediendo a continuar las reformas a las que se había estado oponiendo previamente. De hecho, fue más determinante para tal fin el empuje que dieron a esta cuestión los cónsules de Gran Bretaña y Francia<sup>133</sup>, que ofrecieron argumentos mucho más convincentes. En concreto, los cónsules aprovecharon el clima de inestabilidad social que sacudió la capital tras una serie de ajusticiamientos públicos<sup>134</sup> para presionar al bey.

El primero de ellos fue el de un soldado musulmán, condenado tras asesinar a un ciudadano judío. Puesto que la escuela maliquí no prescribía la condena capital para este tipo de crímenes, el soldado fue juzgado por un tribunal hanafí y ajusticiado en la capital.

---

<sup>132</sup> Jayr al-Dīn Bāša (1822/3-1890) ministro y hombre de estado otomano originario del Cáucaso, conoció a Aḥmad Bey gracias a una embajada tunecina y, además de soldado, fue ministro y miembro del parlamento tunecino. Se lo conoce por haber sido el promotor de un paquete de medidas económicas de corte progresista, encaminadas a eliminar la deuda externa de Túnez para asegurar la independencia política del país con respecto a las naciones europeas. Jayr al-Dīn era pro-otomano y siempre vio Túnez como una provincia más del Imperio. En su opinión, fortalecer los lazos con Constantinopla ayudaría a evitar la intervención europea. Este punto de vista chocaba con el de los beyes de Túnez, que buscaban la independencia del país. Para más información al respecto, vid. G.S. Van Krieken, *Khayr al-Dīn...*; G.S. Van Krieken “Khayr al-Dīn Pasha”, *EP*, vol. IV, Leiden, E.J. Brill, 1978, pp. 1153-1155; Khayr el-Dīn, *Essai sur les reformes necessaires aux etats musulmans*, Aix-en-Provence, EDISUD, 1987; Munyī al-Šimlī, *Jayr al-Dīn Bāša*, Túnez, Al-Dār al-Tūnisīyya li-l-Našr, 1968; Abdul Azim Islahi, “The economic ideas of two Tunisian statesmen: Khayr al-Din al-Tunisi and Bayram al-Khamis”, en *Economic thinking of Arab Muslim writers during the nineteenth century*, Londres, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 78-105 y Mongi Smida, *Khereddine: ministre réformateur, 1873-1877*, Tunis, Maison Tunisien d’Édition, 1970.

<sup>133</sup> Nicolah A. Ziadeh, *Origins of Nationalism in Tunisia*, Beirut, Librarie du Liban, 1969, p. 13; Arthur Pellegrin, *Histoire de la Tunisie. Depuis les origines jusqu’a nos jours*, Túnez, Librairie Namura, 1948, p. 162.

<sup>134</sup> G.S. Van Krieken, *Khayr al-Dīn...*, p. 4.



El suceso sacudió la sociedad tunecina de la época, que consideró que la condena había sido excesiva y se rebeló contra el bey. Para paliar la situación, en julio de 1857 se ajustició a un ciudadano judío<sup>135</sup>, Betto Sfez, acusado de insultar a un musulmán y de injuriar contra el islam, el cual fue juzgado según el rito maliquí. Pese a estar borracho en el momento del crimen, no se tuvo en cuenta a la hora del juicio y fue sentenciado a muerte y ajusticiado mediante decapitación. Lejos de calmarse, los ánimos entre la población se incendiaron aún más y se registraron altercados, perpetrados por musulmanes, en el barrio judío de la capital.

Los judíos y cristianos de Túnez enviaron una misiva a Francia explicando la situación y pidiendo auxilio ante el grave riesgo que corrían en tierras tunecinas. Tomando como punto de partida esta situación, los cónsules europeos presionaron al bey para que adoptara reformas similares a las que se habían puesto en marcha en el Imperio Otomano a través de la promulgación del *Jat̄-i Humāyūn*, el 18 de febrero de 1856<sup>136</sup>; reformas que, hasta entonces, el bey se había negado a implementar en Túnez. Probablemente su negativa a hacerlo partía de la idea de que, con ello, se reconocía de manera indirecta la soberanía otomana sobre la provincia. Es por ello que otro de los motivos por los cuales el bey cambió de parecer fue que prefería llevar a cabo las reformas a título personal, de manera que pudiera controlar, en cierta medida, qué se introducía y qué no, en lugar de ser forzado a poner en marcha las que llegaban de Estambul.

Fruto de este cambio de parecer, el bey puso en circulación un Pacto Fundamental, denominado ‘Ahd al-Amān<sup>137</sup>, el 10 de septiembre de 1857. Promulgado en el marco de una reunión a la que asistieron tanto autoridades y notables tunecinos como representantes de las minorías cristiana y judía y los cónsules europeos, dicho pacto dotaba a las reformas de un marco legal, siempre y cuando no fueran contrarias a la šarī‘a.

Entre otros asuntos tratados en el ‘Ahd al-Amān<sup>138</sup>, a lo largo de los once artículos que lo componían se concedía a todos los ciudadanos y personas que vivieran en territorio

---

<sup>135</sup> Sarah Taïeb-Carlen y Amos Carlen, *The Jews of North Africa: from Dido to De Gaulle*, Lanham, University Press of America, 2010, pp. 36-37.

<sup>136</sup> Vid. Roderic H. Davison, *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton, Universidad, 1963, pp. 3-51.

<sup>137</sup> Yaron Tsur, *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, vol. I, s.v. “‘Ahd al-Amān”, Leiden y Boston, Brill, 2010, pp. 93-94.

<sup>138</sup> La traducción completa al inglés puede leerse en Aḥmad Ibn Abī Diyāf, *Consult Them in the Matter: A Nineteenth-Century Islamic Argument for Constitutional Government*, trad. de Leon Carl Brown, Fayetteville, University of Arkansas Press, 2005, pp. 131-136.

tunecino (con independencia del credo que profesaran, su raza o su lengua) un trato justo, así como mejoras de seguridad y equidad, especialmente en el campo de la igualdad de oportunidades laborales. Se establecía la igualdad de todos los súbditos de la regencia en materia de impuestos, derogando así las leyes anteriores que dejaban exentos del pago de tributos a los miembros de la élite. También se establecía la obligatoriedad de que, si una persona no musulmana debía comparecer ante un tribunal, se eligiera un representante de su credo para asegurar un juicio justo.

Continuando con las reformas relativas a los *ḍimmíes*<sup>139</sup>, súbditos tunecinos de credo distinto al islam, el Pacto Fundamental aseguraba que ninguno de ellos pudiera ser forzado a su conversión al islam, les garantizaba la libertad de culto y, muy especialmente, dejaba por escrito que no serían discriminados con respecto a la población musulmana.

El Pacto Fundamental también contaba con algunas cláusulas relativas a aspectos económicos que poco o nada tenían que ver con la situación de los *ḍimmíes* en el país. Por ejemplo, se hablaba de la liberalización de los asuntos económicos y, en concreto, de la apertura de la Regencia a los mercados occidentales. Para dar curso legal a estas reformas, el texto del ‘Ahd al-Amān reconocía el libre comercio, a la par que habilitaba la compra de tierras en propiedad a cualquier persona, inclusive extranjeros.

Pese a estar respaldado por los reformistas, la puesta en marcha de esta ley no estuvo libre de críticas y causó cierto descontento entre la población local. Uno de los principales motivos de esta oposición fue que se percibía como un trato de favor hacia los europeos o como una injerencia directa de las potencias externas en el país. Es más, una parte de la sociedad opinaba que al introducir estos cambios en la Regencia, el papel de la fe islámica, de Dios mismo en la vida tunecina, quedaba en entredicho por las reformas, cuyo fin último era, al menos desde el punto de vista de algunos sectores de la población tunecina, la erradicación de la sociedad islámica tradicional<sup>140</sup>. El rechazo a las medidas, consideradas como “occidentalizantes”, así como su identificación con la población judía tunecina, vista, cada vez más, como un factor que apoyaba la creciente injerencia europea en Túnez, supusieron un aumento en la tensión entre musulmanes y judíos, así como entre la población autóctona y los extranjeros.

---

<sup>139</sup> Para más información al respecto, vid. Cl. Cahen, s. v. “Dhimma” en *EP*<sup>2</sup>, Leiden, Brill, 1983, vol. II, pp. 227-231.

<sup>140</sup> G.S. Van Krieken, *Khayr al-Dîn...*, p. 8.

Para paliar las reticencias de la población por lo que respecta al aspecto islámico de las reformas o a su impacto en la fe, se creó una suerte de consejo que contaba con miembros maliquíes y hanafíes (entre otros, el *šayj al-islām* hanafí, Muḥammad Bayrām IV (1805-1861), y su homónimo malikí, Aḥmad Ibn Ḥusayn (muerto en 1868)), así como representantes del gobierno (entre los que se encontraban el propio Jayr al-Dīn Bāša). En el marco del trabajo encomendado al consejo, reunido en varias ocasiones en los años siguientes, se propuso la redacción de un documento en que se hablara de los aspectos de la Ley Fundamental que estaban contenidos o vinculados con revelaciones coránicas o la Sunna, con objeto de demostrar que esta no era contraria a la *šarīʿa*. Pese a acceder en un primer momento, la mayoría de los ulemas abandonaron el consejo antes de haber llegado a ningún acuerdo claro con los representantes del gobierno beylical, esgrimiendo que no podían ni debían entrar en asuntos políticos porque ello distorsionaría su función religiosa<sup>141</sup>. No obstante, accedieron a redactar, previo encargo, las fetuas (textos referidos a consultas sobre jurisprudencia) que surgieran conforme el resto de miembros de dicho consejo fueran encontrándolos al tratar de explicar y aplicar el Pacto Fundamental<sup>142</sup>. Esto es, accedieron a legitimar religiosamente los cambios políticos.

De manera gradual, la implementación de las numerosas reformas que estaban produciéndose en el país terminó causando problemas económicos a la Regencia. En concreto, el trato preferente que se dio a la armada y a la marina, con independencia del desembolso que su modernización supusiera, conllevaron que el tesoro real acusara problemas difíciles de resolver. Para paliarlos, el gobierno suprimió algunos de los antiguos y arbitrarios impuestos y los reemplazó por la *iʿāna*, un impuesto de carácter temporal que todos los varones que no tuvieran ninguna discapacidad debían pagar, salvo aquellos que vivían en las principales ciudades del país (a saber: Túnez, Sfax, Kairouan, Susa y Monastir), los soldados, los estudiantes de al-Zaytūna, los ulemas, los agentes del bey y los veteranos de guerra<sup>143</sup>. La población, especialmente la de las zonas rurales, estaba profundamente en contra de este nuevo impuesto, al que los cónsules europeos se referían como *maʿyba*, y se levantó en varias ocasiones para exigir su derogación. La más importante de las revueltas, que será tratada con mayor profundidad más adelante, tuvo lugar en 1864, después de que se duplicara el importe de la *iʿāna*.

---

<sup>141</sup> Arnold H. Green, *The Tunisian Ulama 1873-1915*, Leiden, Brill, 1978, p. 105.

<sup>142</sup> G.S. Van Krieken, *Khayr al-Dīn...*, p.39.

<sup>143</sup> Ali Mahjoubi, *L'établissement du protectorat français en Tunisie*, Túnez, Universidad, 1977, p. 19.

Durante el gobierno de este bey se creó un consejo municipal<sup>144</sup>, principalmente a instancias del cónsul británico en Túnez, en la capital. Este consejo, compuesto por un presidente y 12 miembros que servían durante 3 años, tenía asignado un presupuesto anual con el cual debía encargarse de regular cuestiones como la circulación o la creación y mantenimiento de vías y carreteras. Asimismo, se impulsó la redacción de una ley que regulara asuntos militares como, entre otros, el tiempo máximo de servicio militar, las zonas exentas de reclutamiento (Túnez capital), etc.

Con respecto al resto de ámbitos de la vida del momento, se produjeron tímidas, pero no por ello menos importantes, reformas en materias como la educación. Estas estuvieron impulsadas tanto por el propio Jayr al-Dīn como, incluso con más fuerza, por uno de sus mejores amigos y antiguo profesor, el *šayj* Maḥmūd Qabādu (1812-1871)<sup>145</sup>. Este fue un afamado docente en la mezquita-universidad de al-Zaytūna. Qabādu, que tenía un interés personal por las matemáticas y las ciencias de la naturaleza, fue miembro del buró administrativo de la Escuela de Guerra de El Bardo<sup>146</sup> e impulsó la enseñanza de ambas materias. Qabādu instó al alumnado de la escuela a traducir al árabe no sólo las lecciones que recibían diariamente en la misma, sino también los manuales de enseñanza de distintas materias.

Para justificar esta acción, a menudo criticada por la élite religiosa como un acto de innovación peligroso, desarrolló la teoría de las ciencias universales (*al-'ulūm al-kawnīyya*), explicando que la cultura árabe en la Edad Media floreció gracias al estudio de las matemáticas y las ciencias naturales y que, tras el abandono de estas materias, los árabes se sumieron en la decadencia. Al mismo tiempo, la cultura europea absorbió estos conocimientos y los continuó, lo que dio lugar al progreso moderno en el continente. De esta manera, Qabādu esgrimió que dichos saberes eran originalmente árabes, por lo que estaba justificado retomarlos y absorberlos de manera que se pudiera volver al esplendor perdido<sup>147</sup>. Hacerlo, según el *šayj*, no constituía, por tanto, una innovación, sino un regreso a los orígenes. Es más, la búsqueda del conocimiento estaba avalada por la sunna

---

<sup>144</sup> William L. Cleveland, "The Municipal Council of Tunis, 1858-1870: a Study in Urban Institutional Change", *International Journal of Middle East Studies*, 9 (1978), pp. 33-61.

<sup>145</sup> Consúltese Sadok Zmerli, *Les précurseurs*, Tunis, Editions Bouslama, 1964, pp. 70-80.

<sup>146</sup> Mohammed el-Tahir el-Mesawi, "Muslim Reformist", p. 50.

<sup>147</sup> Arnold H. Green, *The Tunisian...*, p. 106.

y el propio Corán<sup>148</sup>, por lo que, en un cierto sentido, era un deber espiritual de los musulmanes estudiar y progresar en estos campos.

Para el *šayj* Maḥmūd Qabādu, el mundo islámico había caído en el atraso e, incluso, el retroceso, pese a que la religión instaba constantemente a los musulmanes al avance y el progreso. Por esta razón, las causas del retraso estaban no en los textos sagrados, sino en las posteriores interpretaciones de los mismos. Si, además, se comparaba Túnez o cualquier otro país de fe mayoritariamente islámica con algún país europeo, uno se percataba de que lo que los diferenciaba era, principalmente, su interés por las ciencias consideradas como “profanas” (*ḥikmiyya*), es decir, las que carecían de matices religiosos y estaban fuera del canon islámico, como las matemáticas o la botánica<sup>149</sup>.

Al mismo tiempo, como profesor de al-Zaytūna, insistió en la necesidad de actualizar el currículum de la entidad y animó a su alumnado a interesarse por aquellas asignaturas que, fuera del mismo, iban adquiriendo una gran relevancia en la época. Varios de los estudiantes a quienes Qabādu enseñó se sumaron a su interés por las ciencias y las matemáticas, compartiendo su perspectiva sobre la necesidad de propiciar un progreso interno de la cultura árabo-islámica. Ello facilitó el establecimiento de un grupo reformista que más adelante alcanzaría puestos de relevancia en el gobierno y la esfera religiosa del país, como fue el caso ya citado de Jayr al-Dīn o el del *šayj* Muḥammad Bayrām V (1840-1889).

Gracias a ellos, durante el gobierno de Muḥammad bey se produjo lo que se ha venido denominando “segunda oleada de reformas” que, a diferencia de las que se llevaron a cabo bajo el liderazgo del anterior bey, que estaban centradas en la milicia, tenían un marcado carácter socio-económico y político. Esto, como ya hemos visto, quedó claramente reflejado con la promulgación del *‘Ahd al-Amān*.

---

<sup>148</sup> Mohammed el-Tahir el-Mesawi, “Muslim Reformist”, p. 51.

<sup>149</sup> Nouredine Sraïeb, *Le Collège Sadiki de Tunis: 1875-1956. Enseignement et nationalisme*, Paris, CNRS, 1995, p. 27.

#### 4.3. El gobierno de Muḥammad al-Ṣādiq bey

Este bey fue sucedido por Muḥammad al-Ṣādiq bey, que comenzó a gobernar en 1859, tras la muerte de su hermano, el anterior bey, y permaneció en el puesto hasta 1882. En un primer momento, motivado por las iniciativas de su predecesor, al-Ṣādiq continuó la estela de reformas en el país, especialmente aquellas de índole administrativo. Entre otras, puso en marcha el Gran Consejo (*al-Maylis al-Akbar*), que estaba formado por sesenta miembros que servían durante 5 años antes de ser reemplazados o reelegidos. Los participantes del mismo eran elegidos por el gobierno tunecino y pertenecían a la élite política y militar del país.

Pero el bey dio un paso más allá cuando promulgó, el 29 de enero de 1861, la Ley Orgánica o Constitución de Túnez (*qānūn al-dawla* en árabe)<sup>150</sup>, convirtiendo la entonces provincia otomana en la primera en ser dotada de una constitución. Esta recogía aspectos relativos a la sucesión en el gobierno, las responsabilidades de los gobernantes para con el pueblo, los derechos y obligaciones tanto de los tunecinos como de quienes habitaran en la región, etc. En lo que respecta a este último grupo y, más concretamente, a las colonias europeas que vivían en Túnez en la época, la Ley Orgánica les confería el derecho de adquirir tierras en propiedad en determinadas zonas del país, así como privilegios en trabajos relacionados con el comercio y la economía<sup>151</sup>. Copias de la Constitución de Túnez fueron entregadas en persona o enviadas a diversos representantes de potencias europeas, como Napoleón III de Francia, y el bey obtuvo, incluso, condecoraciones de Bélgica y Noruega en agradecimiento por el paso adelante que suponía la Carta Magna<sup>152</sup>.

La constitución constaba de 114 artículos y entró en vigor el 26 de abril de ese mismo año. El texto fue redactado en julio del año anterior a su promulgación oficial, es decir, en 1860, y fue escrito por una comisión de la que formaba parte, entre otros, el

---

<sup>150</sup> Para más información, vid. B. Lewis, CH. Pellat y J. Schacht, “Dustur (i)”, *EF*<sup>3</sup>, Leiden, Brill, 1983, vol. II, pp. 638-640 y Hachemi Jegham, *La constitution tunisienne de 1861*, Tunis, Éditions Chems, 1989. Para un estudio comparativo sobre la influencia de la Revolución Francesa, el ‘Ahd al-Amān y la constitución tunecina, recomendamos leer Khadhar Hedia, “La Révolution Française, le Pacte Fondamental et la première Constitution tunisienne de 1861”, *ROMM*, 52-53 (1989), pp. 132-137.

<sup>151</sup> Bernabé López García, “Constitucionalismo y participación política en los estados del Norte de África: una visión histórica”, *REIM*, 6 (2008), p. 6.

<sup>152</sup> Jamil M. Abun-Nasr, *A History of the Maghrib*, London, New York y Melbourne, Cambridge UP, 1975, p. 266.

cónsul de Francia de la época, Michel Jules Marie Léon Roches (1809-1901)<sup>153</sup>. Aunque el título de bey continuaba siendo hereditario y se lo consideraba jefe supremo del Estado y de la religión, su papel en la política estaba limitado porque, tanto él como los ministros, necesitaban obligatoriamente la aprobación del Gran Consejo para poder crear o cambiar leyes, aumentar el ejército, asignar presupuestos, etc. Al mismo tiempo, se le asignaba un presupuesto fijo para el mantenimiento de su familia y de la corte, pero ya no tenía acceso directo a las arcas del estado y, por tanto, no podía disponer de ellas a voluntad.

De esta manera, el Gran Consejo adquiriría un papel aún más importante que antes de la promulgación de la constitución, pudiendo incluso deponer al bey en caso de que este actuara de forma inconstitucional<sup>154</sup>. Por todo ello, podría compararse el papel del bey con el de un monarca constitucional europeo, en el sentido de que ambos reinan, pero sin gobernar.

En la constitución se establecía la separación entre el poder ejecutivo y el legislativo, así como la independencia del poder judicial, para garantizar su imparcialidad. Además, el texto complementaba y ampliaba los derechos que el Pacto Fundamental ya había establecido tanto para los tunecinos como para súbditos extranjeros en el país. Aunque no se produjo un proceso de secularización *per se*, lo cierto es que el poder de los ulemas fue siendo sustituido, lentamente, pero sin marcha atrás, por el del funcionariado y los empleados de la regencia. La cúpula religiosa perdió su influencia en ámbitos como el de la justicia, con la instauración de tribunales independientes, o la educación, con la puesta en marcha de colegios de religiones minoritarias. En cierta medida, como apuntan estudiosos de la talla de Green, los ulemas vieron reducida, incluso, su influencia en la opinión pública<sup>155</sup>. Precisamente por ello, la mayor parte de los ulemas se mostraron en contra de la instauración de la constitución<sup>156</sup>.

Pese a estos grandes avances en materia legal, lo cierto es que el bey continuaba teniendo mucho poder de decisión, especialmente a la hora de designar ministros, así como facilidades para cooptar el Gran Consejo de modo que legislara a su favor. En

---

<sup>153</sup> Léon Roches fue cónsul de Francia en Túnez de 1855 a 1863 y amigo personal del bey Muḥammad. No se conocen más datos acerca de qué miembros formaron parte de la comisión encargada de la redacción de la constitución. B. Lewis, CH. Pellat y J. Schacht, "Dustur (i)", p. 638.

<sup>154</sup> Jean Ganiage, *Les origines*, p. 56.

<sup>155</sup> Arnold H. Green, "A comparative historical analysis of the Ulama and the state in Egypt and Tunisia", *ROMM*, 29 (1980), p. 43.

<sup>156</sup> Jamil M. Abun-Nasr, *A History...*, p. 265.

efecto, el poder estaba en manos suyas y de su primer ministro, Muṣṭafā Jaznadār<sup>157</sup>, así como en manos de la casta de los mamelucos, que no contaban, por norma general, con el respaldo de la ciudadanía. Es por ello que, si bien la constitución era vista desde Europa y los círculos tunecinos reformistas como un enorme paso adelante que abría la puerta a un sistema parlamentario representativo, los cambios no siempre se tradujeron en hechos reales. Es más, ya en 1862 el director de la Escuela de Guerra de Bardo, Campenon, se mostró desilusionado por la puesta en marcha de la constitución, desdiciéndose de la euforia inicial que esta había suscitado<sup>158</sup>.

Esto, sumado a los problemas con la *mayba*, generó una situación socialmente inestable, particularmente en las zonas del centro y del sur del país. El impuesto, al que nos referíamos brevemente con anterioridad, nunca fue bien recibido por la población. Si bien es cierto que su imposición venía a solventar los abusos que se producían en épocas anteriores, cuando existían una plétora de impuestos, muchos de ellos ajenos a la ley islámica, para una misma cuestión, sobrecargando fiscalmente las zonas más empobrecidas de Túnez, su aplicación no fue adecuada. Los jeques de tribus encargados de hacer los listados de contribuyentes no los redactaban verazmente, los recaudadores de impuestos cometían toda clase de excesos<sup>159</sup>, como exigir el pago del impuesto a niños y difuntos, cobrar dos veces a una misma persona, etc. Al mismo tiempo, algunos encontraban en los viajes una manera de eludir el pago de la *mayba*<sup>160</sup>.

Como resultado, ni la tributación era adecuada ni la repartición de la misma era equitativa. Incluso había irregularidades a la hora de gravar el impuesto en según qué zonas, con las regiones sedentarias siendo las más perjudicadas mientras que las tribus nómadas, que no estaban legalmente exentas del pago del impuesto, apenas contribuían al mismo. De esta manera, las tribus más débiles no podían oponerse al pago, pero las más grandes y mejor organizadas solían presentar resistencia al mismo y no era poco habitual que hubiera escaramuzas entre estas y los recaudadores de impuestos del estado.

---

<sup>157</sup> Para una breve biografía del ministro, vid. Kenneth J. Perkins, s.v. “Mustafa Khaznadar (1817-1878)”, en *Historical Dictionary of Tunisia*, Lanham, Boulder, New York y London, Rowman and Littlefield, 2016, p. 180 y Jean Ganiage, *Les origines*, p. 59.

<sup>158</sup> G. S. Van Krieken, *Khayr al-Dîn...*, p. 52.

<sup>159</sup> Jean Ganiage, *Les origines*, p. 71.

<sup>160</sup> Lisa Anderson, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980*, Princeton, Universidad, 1987, p. 84.



En diciembre de 1863 se acordó duplicar el impuesto, pasando de 36 a 72 piastras por contribuyente. La medida, que estaba encaminada a mejorar el funcionamiento del sistema fiscal, así como paliar la deuda del país, desorbitada ya en esta época, provocó, como adelantábamos, una revuelta de dimensiones más que considerables. Tras el anuncio de la medida, las tribus semi-nómadas del sur del país se levantaron contra la misma. ‘Alī Ibn Giḍāhum (ca. 1815-10 de octubre de 1867)<sup>161</sup>, un reconocido líder religioso de las tribus Māyir, fue rápidamente proclamado “bey del pueblo”, especialmente gracias a su posición relevante dentro de la *ṭarīqa* sufi Tiḡāniyya, y otras tribus colindantes se unieron a la revuelta.

Todo parece indicar que los orígenes de la revuelta estuvieron revestidos de un eminente halo religioso<sup>162</sup>. Si bien los objetivos eran económicos, estos se presentaban como la medida necesaria para retornar a la tipología islámica de impuestos y para evitar el robo y el pillaje, ambos penados por el Corán. El propio Ibn Giḍāhum se presentaba a sí mismo como marabutí, además de como médico e incluso como sultán de Túnez<sup>163</sup>, a pesar de que, como resulta evidente, ese no era el caso. El contar con una sólida reputación como hombre piadoso y sabio de la religión le permitió ejercer una gran influencia entre los beduinos y sumarlos a su causa. De esta manera, tribus de diversas zonas del país se adhirieron a la misma, dándole más impacto del que tenía inicialmente.

No obstante, podemos considerar que la duplicación del impuesto fue un trampolín empleado por las ya mencionadas tribus para exigir, de paso, la marcha atrás de las reformas. Con la revuelta no sólo buscaban un alivio a la elevada presión fiscal de que eran víctimas, sino que pedían, asimismo, el retorno a la legalización de la esclavitud,

---

<sup>161</sup> P. Shinar, “Ibn Ghidhāhum”, *EI – Supplement fascicules 5-6*, Leiden, Brill, 1982, p. 387.

<sup>162</sup> Abdeljelil Temimi, “Recherches et documents d’histoire maghrébine. La Tunisie, l’Algérie et la Tripolitaine de 1816 à 1871”, Tunis, Presses Universitaires de France, 1971, p. 21. Si bien esta es la visión más aceptada entre los estudiosos de la cuestión, hay algunos autores, como Béchir Tlili, que consideran lo contrario y señalan que, en el marco de las revueltas, tuvieron lugar profanaciones impensables tiempo atrás, como el saqueo de la tumba de Abū Zum‘a al-Balawī, compañero del Profeta, en Qayrawān (Béchir Tlili, *Les rapports culturels et idéologiques entre l’Orient et l’Occident, en Tunisie, au XIX<sup>ème</sup> siècle (1830-1880)*, Túnez, Universidad, 1974, p. 543.

<sup>163</sup> Abdeljelil Temimi, “Considérations nouvelles sur la révolution d’Ali ben Gadehem”, *ROMM*, 7 (1970), p. 174.

la abolición de los tribunales instaurados primero por el Ahd al-‘Amān y luego por la Constitución, la instauración de tropas regulares, etc.<sup>164</sup>.

Pese a sus agitados inicios, Ibn Gidāhum perdió gradualmente el liderazgo de la revuelta y esta fue apagándose en torno a julio de 1864, momento en el cual el gobierno prometió hacer algunas concesiones a cambio del fin de la lucha armada. Entre otras, una de ellas fue la abolición de la constitución, así como la elección de cadíes locales en lugar de mamelucos. Los rebeldes aceptaron las condiciones y varios líderes tribales y notables se entregaron a las autoridades. Ciertos de ellos recibieron una amnistía, como fue el caso del propio Ibn Gidāhum, por parte del gobierno beylical.

Al mismo tiempo, es decir, aproximadamente en julio de 1864, las tribus de la costa este del Sahel se sumaron a las exigencias que se habían hecho en el centro-sur del país<sup>165</sup>. De esta manera, se levantaron en armas contra el impuesto de la *mayba* y contra algunas de las reformas que se habían ido poniendo en marcha y con las que no estaban de acuerdo. Pero no sólo luchaban para defender sus intereses, sino también como respuesta a la injerencia europea. Con la revuelta del sur del país, las potencias europeas habían ordenado a sus ciudadanos y, especialmente, a los diplomáticos que se encontraban en la zona en ese momento, que abandonaran las regiones sublevadas y buscaran refugio en la capital del país. Como mecanismo de presión contra los rebeldes, a la par que para salvaguardar los intereses y la seguridad de los europeos en Túnez, tanto Francia como Italia y Reino Unido enviaron barcos de guerra a las costas del país, hecho que no gustó en absoluto a las tribus de la región<sup>166</sup>. Todo ello sirvió para reavivar las llamas entre las tribus del centro y el “bey del pueblo” decidió abandonar la tranquilidad y seguridad de su amnistía previamente recibida para retomar la rebelión.

Es importante recalcar que, si bien la situación en la capital y en las principales ciudades del país no era tan miserable, en los pueblos y, muy especialmente, la zona sur del país, la situación de la población era tremendamente precaria. La escasez de trabajo

---

<sup>164</sup> M’hamed Oualdi, “1864, le printemps des “Bédouins”, l’automne des mamelouks”, en *Esclaves et maîtres, les mamelouks des beys de Tunis du XVII<sup>e</sup> siècle aux années 1880*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2011, pp. 325-350.

<sup>165</sup> Entre la amplia bibliografía disponible a este respecto, recomendamos encarecidamente la lectura de la monografía sobre la implicación de las tribus del Sahel en la revuelta de 1864 que publicó Khalifa Chater, *Insurrection et repression dans la Tunisie du XIX<sup>e</sup> siècle: la Mehalla de Zarrouk au Sahel (1864)*, Túnez, Universidad, 1978.

<sup>166</sup> Jean Ganiage, *Les origines*, pp. 153-169.

estable y bien pagado provocó el éxodo a las ciudades, que, a su vez, se saturaron. Los jornaleros que se quedaron atrás recibían unos sueldos ínfimos que no les permitían sacar adelante a sus familias, muy numerosas por aquella época. La situación en el campo era aún peor, si cabe. Los agricultores raras veces poseían tierras, siendo la práctica totalidad de los mismos aparceros. El porcentaje de cosecha que obtenían por su trabajo, especialmente en épocas de sequía, no era suficiente para subsistir dignamente. Muchos trabajadores se veían obligados a compaginar varios trabajos, extenuándose física y psicológicamente. Los conflictos entre patronos y jornaleros eran constantes. Los impuestos que, como hemos visto, estaban mal gestionados y eran abusivos se sumaban a las insuficientes reformas llevadas a cabo en el país para incitar la agitación social.

Además, es necesario incidir nuevamente en que estas reformas no siempre eran vistas con buenos ojos por la población local, que a menudo las consideraba un fruto de la penetración europea y no un resultado natural del progreso en el país. Muchas tribus consideraban que sus derechos se estaban viendo vulnerados al alterarse cuestiones relacionadas con temas tales como la esclavitud, los impuestos al comercio, etc.

Todo ello, como veremos durante el estudio de la obra *al-'Ummāl*, cristalizó algunos años más tarde cuando se introduce en Túnez el sindicalismo de corte europeo a través de la llegada de la Confederación General de Trabajadores, un organismo francés que dependía de la SFIO. Es por ello que resulta interesante vincular la situación económico-social de esta época con sus repercusiones en los siguientes años, cuando vamos a ver que, en lugar de un progreso gradual, se produce un estancamiento y, en muchos casos, incluso un retroceso, al menos por lo que respecta a la situación de los jornaleros y agricultores.

No obstante, la gran división interna del movimiento de rechazo a la *mayba* y las reformas recién establecidas lo hacía sumamente vulnerable a la represión, poniendo a los líderes del mismo en una delicada tesitura. Es más, la administración beylical acometió contra los rebeldes sin tregua alguna, aplastando violentamente la revuelta y dando paso, entre finales de 1864 y principios de 1865, a una dura represión<sup>167</sup>. Tan cruenta fue, que incluso algunos ministros y generales del ejército beylical suplicaron a

---

<sup>167</sup> A. Abdesslem, "Muḥammad al-Šādiq Bey", *EF*, Leiden, Brill, 1993, pp. 451-452.

la administración que la reconsiderara y mostrara piedad con los insurgentes<sup>168</sup>, pero no lograron hacer cambiar al bey de opinión. Todas las tribus que habían tomado parte en la contienda fueron obligadas al pago de elevadas multas lo que, sumado a las malas cosechas que sucedieron a la insurrección, llevó la ruina a la región del sur de Túnez. El propio Ibn Giḍāhum, que había huido a Argelia, murió en prisión en 1866 tras ser interceptado por el ejército a su regreso a Túnez, donde esperaba que la intercesión del *šayj* de su *tarīqa* ante los cónsules franceses<sup>169</sup> en el país sirviera para granjearle una nueva amnistía.

Este episodio también debe entenderse como un evento más dentro de la dinámica de enfrentamientos entre la población beduina y los mamelucos. Pese a que las reformas que habían culminado en la puesta en vigor de la constitución estaban, supuestamente, encaminadas a modernizar el país, no se había llevado a cabo ningún intento real de integrar la burguesía en la política. De esta manera, la brecha entre la dinastía gobernante y la población urbana no había hecho sino crecer y el descontento entre la gente era más que palpable. Los tunecinos de a pie veían el poder beylical como un organismo exógeno, extranjero, por lo que, fruto de este ambiente de hostilidad contra el bey y sus ministros, todos ellos mamelucos, la burguesía tunecina intentó establecer sus propios vínculos, independientes de los de su gobierno, con las potencias europeas, tanto para prescindir de intermediarios que no velaran por sus intereses como para demostrar su autonomía al propio bey<sup>170</sup>. Así, podemos considerar que, como ya señalan investigadores como Nouredine Sraïeb<sup>171</sup>, esta revolución encarna, de una u otra manera, los sentimientos nacionalistas de Túnez y, en ese sentido, es precursora del nacionalismo que cuajará en los años sucesivos a la instauración del protectorado francés y que, en esta ocasión, dejará de tener un “enemigo” mameluco para tener uno europeo.

---

<sup>168</sup> Khalifa Chater, *Insurrection et repression dans la Tunisie du XIXe siècle: la Mehalla de Zarrouk au Sahel (1864)*, Tunis, Universidad, 1978, p. 168.

<sup>169</sup> Desde el inicio de los problemas entre las tribus beduinas del sur y el gobierno del ministro Jaznadār, los franceses habían mostrado su simpatía con Ibn Giḍāhum y su interés por la caída de las políticas abusivas del primero. Esto no es de extrañar, puesto que la cofradía sufí a que Ibn Giḍāhum pertenecía, la Tiḡāniyya, mantenía buenas relaciones con las autoridades francesas. Jamil M. Abun-Nasr, *The Tijaniyya Order, a Sufi Order in the Modern World*. London, Toronto y New York, Oxford University Press, 1965, p. 68.

<sup>170</sup> Rémy Leveau, “Evolution de la stratification sociale au Maghreb”, *ROMM*, 33 (1982), p. 105.

<sup>171</sup> Nouredine Sraïeb, “Élite et société: l’invention de la Tunisie de l’état-dynastie à la nation moderne”, en Michel Camau (ed.), *Tunisie au présent. Une modernité au-dessus de tout soupçon?*, Paris, Éditions du CNRS, 1987, p. 73.

Por todo lo anterior, la revuelta que acabamos de reseñar fue determinante para que la constitución resultara definitivamente suprimida en el año 1864, no sólo como medida del gobierno para paliar el malestar de las tribus beduinas, sino para limitar nuevamente las libertades y fortalecer el control de la administración central de cara a posibles nuevas insurrecciones. De igual forma, la rebelión supuso un punto de inflexión para las finanzas de la regencia, que, ya desgastadas de antemano, sufrieron una merma considerable tras el desplazamiento de efectivos para sofocar la insurrección, las solicitudes de préstamos a bancos europeos y la escasa recaudación de impuestos en las zonas sublevadas. Pese a la imposición de las multas antes mencionadas, estas no llegaron a cobrarse por entero y no fueron suficientes para cubrir las carencias del tesoro tunecino. Es más, los años que sucedieron a la revuelta estuvieron marcados por la sequía, lo que generó terribles cosechas que causaron hambrunas como nunca antes se habían visto en el país, así como por la presencia de epidemias (sobre todo, de cólera) que diezmaron impunemente la población<sup>172</sup>.

En el centro de estos problemas económicos encontramos la primera gran oportunidad, real, de establecer en el país un protectorado por parte de las potencias europeas. Estas se negaban a continuar prestando dinero a un país que no podía devolverlo y que, a todas luces, lo malversaba, a menos que se incrementaran los intereses y se consolidaran cambios en el sistema financiero tunecino; cambios, evidentemente, que las beneficiara. Esto, sumado a la depreciación de la moneda, la inflación desorbitada de los precios de los alimentos más básicos (como el pan y el aceite), así como la puesta en circulación de una moneda de cobre que todos los comerciantes rechazaban<sup>173</sup> hizo que el país se sumiera aún más en la ruina y comenzara una agónica recesión económica que propiciaría, irremediablemente, la intervención europea directa.

Ante esta situación, el bey se vio obligado a reconocer la bancarrota y a poner en marcha una serie de seis decretos que, redactados en concurso con Francia, Italia y Gran Bretaña, aunque el mayor peso político lo tenía la primera potencia<sup>174</sup>, supusieron la subida de los intereses de los préstamos en vigor, así como la creación del Banco Nacional de Túnez y de un registro general de todos los préstamos de deuda pública que se

---

<sup>172</sup> Nicolah A. Ziadeh, *Origins...*, p. 15.

<sup>173</sup> El motivo principal del rechazo de esta moneda es que su valor real era un tercio de su valor nominal. G. S. Van Krieken, *Khayr al-Dîn*, p. 147.

<sup>174</sup> Donald Vernon McKay, "The French in Tunisia", *Geographical Review*, 35 (1945), 3, p. 371.

contraían con el país magrebí. Las ordenanzas supusieron la instauración de una Comisión Financiera de la que Jayr al-Dīn sería nombrado presidente, poco tiempo después. Esta comisión no se encargaba únicamente de poner en práctica remodelaciones fiscales en la regencia, sino que investigaba los casos de malversación de fondos y corrupción. Gracias a ella, varios gobernadores fueron llevados a la justicia y obligados a pagar multas por no haber declarado adecuadamente los impuestos percibidos, haberlos cobrado de más, o haberlos destinado a asuntos personales<sup>175</sup>.

Esta última función de la comisión no resultó del agrado de Muṣṭafà Jaznadār, que había estado blanqueando capital desde hacía tiempo y que, como tantos otros antes que él, había malversado fondos públicos. Ello, sumado a irregularidades frecuentes en el funcionamiento de las dos subcomisiones que conformaban el organismo (la comisión de control, que llevaba mucho tiempo sin reunirse, y la comisión ejecutiva), generó incertidumbre sobre el futuro del organismo. Pese a todo, la enérgica intervención de Gran Bretaña, que no deseaba el fin de la injerencia europea en las finanzas beylicales, ejercida a través de su cónsul en el país, así como los esfuerzos de Jayr al-Dīn y de Victor Villet (1821-1889), el representante francés en la misma, que se habían hecho grandes amigos, permitieron la supervivencia de la Comisión Financiera<sup>176</sup>.

#### 4.4. El ambiente intelectual del Túnez precolonial: el enfrentamiento entre los movimientos tradicionalista y modernista

Como hemos visto a lo largo de este capítulo, la primera mitad del siglo XIX en Túnez está marcada, principalmente, por el contacto con las ideas y corrientes político-intelectuales llegadas de Europa, principalmente, de Francia, Reino Unido e Italia. Esta situación provocó reacciones diversas en el ámbito del pensamiento tunecino, generándose dos corrientes bien definidas que ejercieron una fuerte influencia no sólo en la filosofía o la educación, sino, de manera muy especial, en el mundo de la política. La primera de las corrientes a que nos referimos es la tradicionalista, que se caracteriza por un férreo rechazo a las ideas e innovaciones llegadas del viejo continente.

---

<sup>175</sup> G. S. Van Krieken, *Khayr al-Dīn*, p. 155.

<sup>176</sup> Jamil M. Abun-Nasr, *A History...*, p. 270.

Quienes se consideraban parte de este movimiento las interpretaban como una injerencia innecesaria e incluso nociva para el desarrollo de la identidad “típicamente tunecina” y se mostraban en contra de la puesta en marcha de proyectos reformistas. Este grupo estaba formado, principalmente, por ulemas y políticos que habían estudiado en la mezquita-universidad de al-Zaytūna antes de las reformas que se fueron introduciendo a lo largo del gobierno de los beyes que hemos ido enumerando. No es de extrañar que una parte importante de la sociedad se mostrara contraria a la injerencia europea, máxime cuando esta había forzado cambios nada beneficiosos para el país, como el fin del pago de tributos europeos a la regencia o la apertura de Túnez al comercio europeo. Esto último, que resultó en una gravísima crisis económica, política y social en los años 30 del siglo XIX, explica, para investigadores como el tunecino Mohamed Hadi Chérif, que los dirigentes, tras ser presionados por la presión europea en ultramar a buscar beneficios en la explotación interna del país, reactivando así el desencuentro entre la población local y la dinastía gobernante<sup>177</sup>.

Es comprensible, por una parte, que muchos miembros de la cúpula religiosa se opusieran diametralmente a la interferencia de las potencias europeas en territorio tunecino. Esto es así porque, como intérpretes y conocedores de la fe islámica, los ulemas se sentían moralmente interpelados a señalar las deficiencias y errores de sus correligionarios, aun cuando estos fueran los gobernantes o élites políticas del país, y, viendo cómo muchas de las reformas podían ser entendidas como propuestas en detrimento de su autoridad religiosa o incluso del islam, en general, no es de extrañar que se mostraran en contra de muchas de las mismas. Estas reformas, que estaban pensadas para modernizar el país, muchas veces suponían la merma del poder de los ulemas sobre los asuntos del estado e incluso sobre la propia jurisprudencia, un ámbito tradicionalmente reservado al aparato religioso del país<sup>178</sup>. De esta manera, oponerse a las reformas era una manera de salvaguardar el estatus propio.

Pero el interés personal no era lo único que motivaba esta fuerte reacción en contra de la interferencia europea en Túnez. Por ejemplo, este mismo deber moral que mencionamos llevaba a muchos ulemas a cuestionar el uso abusivo que los gobernantes hacían de los préstamos bancarios y a rechazarlos, en su conjunto, como reflejo de la

---

<sup>177</sup> Mohamed Hadi Chérif, “Expansion européenne et difficultés tunisiennes de 1815 à 1830”, *ROMM*, 8 (1970), p. 113.

<sup>178</sup> Arnold H. Green, “A comparative historical”, p. 42.

usura prohibida por el Corán. También, en algunos casos, la modernización era percibida, como señala Arnold H. Green, como “un intento de la administración de enriquecerse a sí misma a costa de vender los recursos del país a los extranjeros”<sup>179</sup>.

Pese a ello, hemos visto cómo el gobierno intentaba frecuentemente incorporar miembros de la clase religiosa en las comisiones y comités encargados de reformar leyes e instituciones. El objetivo era, evidentemente, revestirlas de un cierto grado de aprobación o, mejor dicho, legitimización religiosa, a fin de que gozaran de mejor acogida entre la población, muy influenciada por la opinión de los ulemas<sup>180</sup>. No obstante, los resultados no siempre fueron los esperados por la administración beylical: a menudo, los ulemas acababan manteniéndose al margen, bien porque no sabían qué podían aportar a la misión, bien porque realmente estaban en contra de la misma, pero no podían ser todo lo honestos que habrían deseado ser al respecto por miedo a represalias políticas.

La segunda corriente a la que nos referimos es el movimiento modernista (a veces referido como “movimiento progresista”), que fue el que mayor impacto tuvo posteriormente en el desarrollo del pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād. En el epígrafe en que tratamos el gobierno de Muḥammad Bey describimos las reformas educativas que se llevaron a cabo en la época y cómo estas contribuyeron a desarrollar una nueva conciencia social, política e intelectual. Las personas que, como el citado *šayj* Maḥmūd Qabādu, abogaban por una renovación interna que absorbiera los avances positivos que venían del exterior, se enmarcaban en este movimiento.

Sin lugar a dudas, el pensamiento del ministro Jayr al-Dīn Bāša fue de los más influyentes tanto en el movimiento que nos ocupa, como posteriormente en el desarrollo intelectual de Ṭāhar al-Ḥaddād. Jayr al-Dīn, que veía las reformas como una manera de reforzar el país para hacer frente a las imposiciones externas, es autor de un interesantísimo ensayo<sup>181</sup> en que puso por escrito sus opiniones respecto a la política, la educación, el ejército, la economía o la reforma social. La obra, titulada *Aqwām al-masālik fī ma'rifat aḥwāl al-mamālik* y publicada en 1867, no sólo constituye la plasmación física y literaria de su pensamiento, legado a las siguientes generaciones de

---

<sup>179</sup> Arnold H. Green, “Political Attitudes and Activities of the Ulama in the Liberal Age: Tunisia as an Exceptional Case”, *International Journal of Middle East Studies*, 7 (1976), 2, p. 216.

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>181</sup> Khayr al-Dīn, *Essai sur...*



pensadores tunecinos, sino también un ejemplo claro del choque entre la corriente modernista y la tradicionalista.

En este sentido, por ejemplo, Jayr al-Dīn reconoce en la obra el patriotismo que, a sus ojos, caracteriza a los ulemas, refiriéndose veladamente a aquellos elementos más inmovilistas de la clase religiosa, a quienes insta vehementemente a “ayudarse mutuamente en la elección inteligente de los medios más eficaces para mejorar el estado de la nación islámica”, haciendo especial hincapié, además, en la necesidad de “aumentar el círculo de las ciencias y los saberes”<sup>182</sup>. Esto es una clara referencia a la importancia de reformar la educación, en especial, aquella de marcado cariz religioso, así como una manera de llamar la atención sobre la tradicional negativa de dichos colectivos a la introducción de mejoras o cambios en el currículum educativo tunecino.

Para el autor, las ciencias son la columna vertebral sobre la que debería constituirse este último, a fin de equiparar al país con las potencias europeas no sólo en términos de avance científico, sino también de cara a la producción y comercialización de sus derivados. En el ámbito filosófico, además, estudiar ciencias naturales y matemáticas permitiría, para Jayr al-Dīn, el surgimiento de un pensamiento crítico que lograra el avance del país a la par que consiguiera preparar a sus ciudadanos frente a la invasión ideológica externa. Esta perspectiva será recogida más adelante por el propio Ṭāhar al-Ḥaddād, quien comparte con Jayr al-Dīn el mismo punto de vista sobre la importancia de la ciencia, las matemáticas y las lenguas extranjeras.

La intención del autor a la hora de publicar *Aqwām al-masālik* era doble: en primer lugar, Jayr al-Dīn trata de demostrar, como ya hizo a lo largo de su carrera gubernamental, que las reformas que él promovía no eran un intento de menoscabar la identidad islámica del país ni, como algunos tradicionalistas esgrimían, estaban en contra de la ley islámica, sino que trataban de promover una relectura de las fuentes religiosas y restaurar las instituciones islámicas primitivas. Es decir, en esencia, Jayr al-Dīn enmarca estas reformas en la corriente del reformismo islámico para dotarlas de un cierto respaldo religioso que anime a más ulemas a posicionarse a favor de las mismas. En segundo lugar, buscaba impulsar una especie de “pacto de estado” entre hombres de religión y miembros

---

<sup>182</sup> *Ibidem*, p. 88.

de la administración y el gobierno para buscar el bien común de la *umma*, incluso cuando ello implicara la necesaria deposición de gobernantes dañinos para esta última<sup>183</sup>.

Aun así, probablemente lo más importante de la obra por lo que respecta a nuestro objeto de estudio y, en particular, al contenido del presente epígrafe, no sea, en realidad, la forma en que el autor detalla por escrito su pensamiento político, su interés por la reforma educativa o sus consejos al gobierno en materia de economía. Si bien hablaremos de todo ello más adelante, nos parece mucho más importante el llamamiento, que el propio Jayr al-Dīn subraya como uno de los principales objetivos que busca con su ensayo, a la población local a dejar de rechazar sistemáticamente todo aquello que procede de ámbitos no islámicos por el simple hecho de serlo. En palabras del autor, “el persistente rechazo a la actuación, digna de elogio y en conformidad con la ley islámica, de otras personas” por el simple hecho de no ser musulmanas “es un error bajo cualquier circunstancia”<sup>184</sup>. Esta frase describe y resume a la perfección el planteamiento de los modernistas tunecinos del siglo XIX: no todo lo que llegaba de Europa debía ser rechazado sin base alguna, sino que aquellos avances y métodos que resultaran beneficiosos para el país debían ser absorbidos, siempre y cuando pudieran ser conjugados con las leyes locales y la religión islámica. Es también, como veremos en el siguiente capítulo, el punto de vista del que parte el propio Ṭāhar al-Ḥaddād. Con respecto a este planteamiento, conviene destacar que, años después de la desaparición de la figura política de Jayr al-Dīn, numerosos pensadores reformistas tunecinos lo citaron como defensa ante las acusaciones que recibían constantemente por parte de los sectores más tradicionalistas del país<sup>185</sup>. De esta manera, en lugar de trazar su influencia hasta Francia, Reino Unido o Italia, se declaraban seguidores del pensamiento modernista del antiguo ministro y de sus ideas sobre las reformas necesarias en el país.

Algunos investigadores, como Albert Hourani<sup>186</sup> o Faḥmī Ŷad‘ān<sup>187</sup>, no dudan en señalar el parecido entre *Aqwām al-masālik* y la obra magna de Ibn Jaldūn, el *Kitāb al-‘ibar*, que el propio autor cita<sup>188</sup>. Los paralelismos entre ambas no se circunscriben en

---

<sup>183</sup> Arnold H. Green, “Political Attitudes”, p. 228-229.

<sup>184</sup> Khayr al-Din, “The Surest Path” (trad. de Charles Kurzman), en Charles Kurzman (ed.), *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, s.l., Oxford University Press, 2002, p. 42.

<sup>185</sup> Camille Micaud, 1964, *Tunisia, the Politics of Modernization*, London y New York, Frederik A. Praeger, p. 11.

<sup>186</sup> Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1930*, Cambridge, Universidad, 1998, p. 88.

<sup>187</sup> Faḥmī Ŷad‘ān, *Usūs al-taqaddum ‘inda mufakkirīn al-islām*, Amman, Dār al-šurūq, 1988, p. 126.

<sup>188</sup> Khayr al-Din, “The Surest Path”, p. 44.

exclusiva al hecho de ser compuestas por dos autores tunecinos que, tras haber tenido una activa participación en el mundo de la política, se habían retirado del mismo, sino que también presentan similitudes en la propia estructura. Tanto el del sociólogo medieval como el de Jayr al-Dīn son libros que comienzan con una introducción en que se explican principios generales que sus autores han perfeccionado a raíz de sus experiencias personales en la corte y el gobierno, y después cuentan con varias partes en que se amplían estos conocimientos. Al mismo tiempo, y esto quizá resulte más interesante a la hora de establecer posibles paralelismos, ambas obras se preocupan por determinar los factores que juegan un papel determinante en el florecimiento y la decadencia de los estados. Las similitudes e influencias entre el movimiento modernista tunecino del siglo XIX y el pensamiento jalduniano son constantes y el flujo continúa en los años posteriores. El mismo Tāhar al-Ḥaddād, como veremos más adelante, también bebe de la obra de Ibn Jaldūn en más de un aspecto.

Por lo que respecta al contenido de *Aqwām al-masālik*, ya hemos visto que la mayor parte de la misma se dedica al estudio de las reformas necesarias, según su autor, para conducir los estados musulmanes<sup>189</sup> hacia el progreso. Evidentemente, dentro de la multitud de ámbitos en que estas son de vital importancia, Jayr al-Dīn señala especialmente tres: el ejército, la educación y la combinación de economía, libertad y método de gobierno. En el primer caso, puesto que el objetivo era la consecución de un cuerpo militar bien preparado y armado, competente en caso de enfrentamiento con los ejércitos europeos, hemos visto que los beyes se mostraron muy entusiasmados con la idea y que, de todas las reformas que el ministro instó a realizar, las de este ámbito fueron las que mejor acogida tuvieron y las que más rápidamente se pusieron en marcha. Bien es verdad que, como hemos visto a lo largo de este capítulo, la falta de capital las relegó, por lo general, al papel; es decir, aunque se pusieron por escrito y se sancionaron oficialmente, muchas de las mismas no pasaron de ser desideratas que poca o ninguna repercusión real tuvieron en el ejército. La mayoría de ellas estaban enfocadas a la mejora de equipamiento, la generación de entrenamientos más eficaces, la búsqueda de tácticas bélicas más efectivas o la actualización de los cuadros de mando.

---

<sup>189</sup> En realidad, Jayr al-Dīn se refiere en exclusiva a los países árabo-musulmanes y a Turquía, pero el término empleado por él en la obra es “estados musulmanes” (*al-duwwal al-muslimūn*). Lo mantenemos tal cual para respetar su decisión como autor, aunque resulte sorprendente la elección del vocabulario.

En cuanto a la educación, ya hemos visto que la intención de Jayr al-Dīn no sólo era la mejora de los currículos académicos en los distintos centros de estudio, sino la apertura de nuevos. Este interés, que está muy ligado al siguiente punto de la obra, sí tuvo su repercusión real con las mejoras que se fueron implementando, entre otros, en la universidad de al-Zaytūna. No obstante, lo que verdaderamente convirtió en realidad buena parte de las ideas de Jayr al-Dīn respecto a la reforma educativa fue la fundación (por él mismo), en el año 1875, del afamado Colegio Ṣādiqī<sup>190</sup>, cuyo nombre honra al bey Muḥammad al-Ṣādiq. El centro estaba abierto a todos los musulmanes (varones) tunecinos y comprendía un amplio programa de formación dividido en tres secciones<sup>191</sup>. La primera suponía la formación básica inicial, enfocada al alumnado de nuevo ingreso, es decir, a la educación primaria. La segunda correspondía a las ciencias tradicionales y la última, a las ciencias modernas y las lenguas extranjeras. Una vez completado su ciclo de estudios, el alumnado de este colegio podía elegir continuar y cruzar sus estudios con la formación de al-Zaytūna si así lo deseaba. Al mismo tiempo, los estudiantes de la mezquita-universidad tenían permitido participar de las conferencias y los programas culturales, adicionales a la educación formal, que organizaba el Colegio Ṣādiqī. El estudiantado del colegio tenía, además, tasas, alojamiento y ropa gratuitas<sup>192</sup>.

La principal misión del colegio era formar a la futura generación de miembros de la administración pública<sup>193</sup>. La intención era generar un cuerpo de profesionales competentes, cuya formación en lenguas extranjeras les permitiera la comunicación fluida con las administraciones de los estados europeos, sus consulados en Túnez, etc. El éxito del colegio fue tal que ya en 1879, sólo unos pocos años tras su fundación, se enviaron las primeras misiones educativas a Francia, donde los estudiantes ingresaron en diversas escuelas e institutos nacionales para continuar sus estudios, y algunos incluso fueron a la universidad<sup>194</sup>. Pese a lo bueno del plan, esto mismo se convirtió en un arma de doble filo que, una vez establecido el protectorado francés en el país, hizo más fácil la asimilación.

---

<sup>190</sup> Para más información, véase Pierre Vermeren, “Le temps des pionniers”, en *La formation des élites marocaines et tunisiennes: des nationalistes aux islamistes, 1920-2000*, Paris, Éditions de la Découverte & Syros, 2002, pp. 45-81 y M. Souissi “al-Ṣādikiyya”, *EP*, vol. VIII, Leiden, Brill, 1995, pp. 726-728.

<sup>191</sup> Nouredine Sraïeb, “Le collège Sadiki de Tunis et les nouvelles élites”, *ROMM*, 72 (1994), p. 39.

<sup>192</sup> Nicola A. Ziadeh, *Origins...*, p. 16.

<sup>193</sup> Nouredine Sraïeb, “L’idéologie de l’école en Tunisie coloniale (1881-1945)”, *ROMM*, 68-69 (1993), p. 239.

<sup>194</sup> Souissi Mohammed, “Science européenne et enjeux éducatifs en Tunisie de 1850 à l’indépendance”, *ROMM*, 72 (1994), p. 57.

Al estar versados tanto en lengua francesa como en árabe, servían de intermediarios entre la población local y el régimen colonizador, a la par que, por conocer las leyes y el sistema político francés, eran presa fácil de un nuevo sistema de valores que, en palabras del investigador tunecino Noureddine Sraïeb, “facilitara la legitimación del nuevo orden establecido”<sup>195</sup>.

En lo referente a la economía, también hemos visto las reformas que el ministro Jayr al-Dīn apoyó y promovió enérgicamente a lo largo de su participación en el gobierno. Para él, la finalidad última de la producción debía ser el beneficio económico<sup>196</sup>, a fin de poder reinvertirlo, por ejemplo, en la mejora de infraestructuras, la construcción de nuevos centros educativos o la edificación de hospitales. En un contexto claramente marcado por la deuda externa y sabiendo, como sabemos, que Jayr al-Dīn estaba profundamente preocupado por la obtención de préstamos, pues era consciente de los problemas que acarreaban para Túnez, no es de extrañar que su obra reitere la necesidad de mejorar la economía para no depender de las potencias europeas.

Consideramos, no obstante, que es interesante combinar sus planteamientos económicos<sup>197</sup> con los sociales y gubernamentales. Anteriormente hemos hablado del “pacto de estado” que el ministro buscaba fomentar, entre ulemas y hombres de estado, para controlar los actos del gobierno y, en caso necesario, deponer a los gobernantes que no cumplían con sus deberes para con el pueblo. En este sentido, podemos asegurar, por tanto, que su punto de vista entendía las reformas como puente para cambiar el sistema tradicional de autoridad y transformarse en un sistema socio-económico moderno<sup>198</sup>. Para Jayr al-Dīn, este debía estar sustentado sobre la base ineludible e intocable de la libertad, de la que hace apología en su obra, detallando los dos sentidos en que el término se empleaba en la época en los estados europeos (como libertad personal y como libertad política).

---

<sup>195</sup> Noureddine Sraïeb, “Enseignement, élites et systèmes de valeur: le Collège Sadiki de Tunis”, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 10 (1971), pp. 105-106.

<sup>196</sup> Béchir Tlili, “Éléments pour un approche de la pensée socio-économique de Kheredine (1818-1889)”, *ROMM*, 9 (1971), p. 127.

<sup>197</sup> Para una más amplia explicación al respecto, recomendamos la lectura de Abdul Azim Islahi, “The economic”, pp. 78-105.

<sup>198</sup> *Ibidem*.

Es más, el autor llega a describir la libertad como fundamento político inexcusable y habla de la democracia europea con fervor y admiración<sup>199</sup>, deseando convencer a sus lectores del vínculo existente entre esta y la figura islámica de la *šurà*, en un nuevo intento por casar modernidad europea con islam para ganarse la aprobación de los grupos ultraconservadores de Túnez. La *šurà*, como órgano consultivo, estaba presente ya en tiempos del profeta, como señala Jayr al-Dīn en numerosos pasajes de su obra. Por el paralelismo, en sus propios términos, entre democracia y *šurà*, “no hay razón alguna para rechazar o ignorar algo correcto y demostrable simplemente porque proceda de otros, en especial, cuando antiguamente lo teníamos, pero nos fue arrebatado”<sup>200</sup>. De esta manera, para el ministro, la culpa del retraso sufrido por su país (y por el resto de estados a los que se refiere, de manera general, cuando habla sobre “estados musulmanes”) no se encuentra en el pueblo, al que señala como víctima y no como causa; sino que reside claramente en la ineptitud, el desinterés, la desidia y el egoísmo de sus gobernantes<sup>201</sup>.

Investigadores como Béchir Tlili han interpretado esto como una muestra de que, por tanto, el liberalismo político era, para Jayr al-Dīn, una condición *sine qua non* del progreso<sup>202</sup>. Tlili, además, resume las propuestas del autor en este ámbito como una combinación de “capitalismo de tipo concurrencial, dentro de un régimen liberal y constitucional”<sup>203</sup>, es decir, como la suma de una reforma económica que permita el libre tránsito de mercancías, el aumento de la producción y la búsqueda del beneficio económico, y el aperturismo político, con un gobierno liberal cuyas líneas generales de actuación se encuentren debidamente estipuladas y delimitadas por la constitución.

Antes de terminar el presente epígrafe, estimamos oportuno mencionar otro de los personajes más importantes e influyentes del ambiente intelectual tunecino de la época<sup>204</sup>

---

<sup>199</sup> Khayr al-Din, “The Surest Path”, p. 48-49.

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>201</sup> André Demeerseman, “Aspect humain des réformes de Khéreddine en Tunisie”, *IBLA*, 20 (1957), p. 320.

<sup>202</sup> Béchir Tlili, “Éléments por un aproche de la pensé socio-économique de Kheredine (1810-1889)”, *ROMM*, 9 (1971), p. 126.

<sup>203</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>204</sup> Es posible que resulte conveniente, a su vez, citar en este grupo al historiador y político Aḥmad Ibn Abī Diyāf, a quien ya hemos mencionado como fuente para leer el texto íntegro del ‘Ahd al-Amān. No obstante, al tratarse del maestro de Maḥmūd Qabādu y Jayr al-Dīn, estos dos autores absorbieron buena parte de su pensamiento y, por tanto, no encontramos grandes novedades dignas de mención. Para simplificar los hechos y centrarnos en los autores que sí supusieron cambios y que, de manera más evidente, jugaron algún papel en la consolidación del pensamiento de Ṭāhar al-Haddād, hemos decidido dejarlo al margen. Sí nos parece importante subrayar que Ibn Abī Diyāf compuso, pero no publicó jamás, un ensayo sobre la situación

y que, junto con el ministro Jayr al-Dīn y el *šayj* Maḥmūd Qabādu, ayudaron a sentar precedentes sobre los que los futuros modernistas pudieran construir su pensamiento posteriormente. Nos referimos al *šayj* Bayrām V (1840-1889)<sup>205</sup>, que no sólo fue un gran amigo de Jayr al-Dīn, sino que lo ayudó en la redacción de *Aqwām al-masālik*. Ambos compartían, en gran medida, puntos de vista en lo tocante a la política y a la sociedad. Ambos, además, eran férreos defensores de la necesidad de poner en marcha extensas reformas en la regencia tunecina.

Bayram V es autor de un documento en que dejó por escrito la esencia de sus ideas políticas y sociales, titulado *Šafwat al-'itibār bi-mustada' al-amšār wa-l-aqṭār* (*La esencia de lo que debe ser conocido sobre las ciudades y países*)<sup>206</sup>. Como la inmensa mayoría de reformistas de esta época, su interés principal era renovar el estado, la sociedad y la economía, siempre en consonancia con la ley islámica<sup>207</sup>, que Bayram V también consideraba necesitada de relecturas e interpretaciones modernas. Esto es así porque el *šayj* que nos ocupa formaba parte del movimiento del *išlāḥ*. No obstante, Bayram V es especialmente contundente cuando explica en su obra la futilidad de intentar absorber sin más cualquier estructura, institución o sistema de valores europeo. De esta

---

de las mujeres, titulado *Tratado sobre la mujer*, en 1856. Pese a estar escrito en la misma fecha de publicación del 'Ahd al-Amān, por uno de los mayores promotores del mismo, sorprende ampliamente la visión tradicional e inmovilista que su autor tiene del asunto en cuestión. En toda la obra no se hace el más mínimo esfuerzo por replantearse el papel de la mujer en la sociedad, aun cuando el papel de otras "minorías", como los ciudadanos extranjeros o los miembros de confesiones religiosas minoritarias, estaba cambiando ampliamente. Julia A. Clancy-Smith señala esta alarmante situación, así como el silencio de su pupilo, Jayr al-Dīn, en todo lo relacionado con la cuestión femenina, pero lo interpreta como un posible intento de este último por no entrar en terrenos demasiado pantanosos, que pudieran despertar el ávido rechazo de la sociedad de su persona en general, inclusive de aquellos aspectos más importantes, como el liberalismo político. Quizá, como Clancy-Smith señala, fue una decisión prudente y táctica, o quizá, simplemente, Jayr al-Dīn no tuviera una opinión clara al respecto y prefiriera no interferir en la cuestión (Julia A. Clancy-Smith, *Mediterraneans*, p. 308). En cualquier caso, para más información sobre su aportación al ámbito de la política, vid. Béchir Tlili, "Note sur la notion d'état dans la pensée de Ah'mad Ibn Abi Ad'-d'Iyaf, réformateur tunisien du XIXe siècle (1804/5-1874)", *ROMM*, 8 (1970), pp. 141-170.

<sup>205</sup> Su familia, de origen otomano, se estableció en Túnez en 1574 y, algunos siglos más tarde, se consolidó como la familia de ulemas hanafíes más importante de Túnez. Bayram V fue consejero y amigo de Jayr al-Dīn, así como uno de los primeros modernistas en el ámbito religioso, amén del más vehemente. Fue un gran defensor de las reformas promovidas por el ministro. Es el autor de un libro en cinco partes, titulado *Kitāb šafwat al-i'tibār*, en el que contaba sus impresiones tras viajar a Europa y daba consejos sobre qué costumbres y ciencias debían ser incorporadas a la regencia tunecina. Cuando el protectorado francés entró en funcionamiento, se marchó a Estambul y luego a Egipto, donde trabajó como periodista y juez hasta su muerte, acontecida en diciembre de 1889. Arnold H. Green, *The Tunisian...*, pp. 77 y 122-123 y Sadok Zmerli, *Les précurseurs*, pp. 92-103.

<sup>206</sup> Aḥmad Ibn Abī Diyāf, *Consult Them...*, p. 22.

<sup>207</sup> Béchir Tlili, "Contribution à l'étude de la pensée sociale et politique de Bayram V (1840-1889)", *ROMM*, 15-16 (1973), p. 334.

manera, deja claro que, frente a los conservadores que lo acusaban de “asimilarse a Europa” y de no tener en cuenta la identidad islámica intrínseca de Túnez, él no era un mero imitador, sino un pensador que, tras haber revisado cuidadosamente el *modus vivendi* de los ciudadanos de la orilla norte del Mediterráneo, había sabido escoger qué aspectos eran beneficiosos para Túnez y cuáles no. Es más, para él, siendo de formación y tradición claramente religiosas, la ley islámica tiene un peso especial a la hora de determinar cuáles de estas instituciones o usos deben ser traídos al país y cuáles no, y no duda en escribir al respecto en el libro<sup>208</sup>.

Lo que más relevante nos parece de entre sus numerosas aportaciones al ambiente intelectual tunecino es su interés por aclarar y explicar términos nuevos que estaban introduciéndose en el país a través del contacto con las distintas potencias europeas y que, pertenecientes al ámbito de la ideología política, a menudo eran usados de manera incorrecta llegando a ser, incluso, contradictoria en algunos casos. Béchir Tlili, uno de los principales investigadores sobre el pensamiento político de este reformista, señala particularmente tres: liberalismo, conservadurismo y fundamentalismo. Tlili señala que “en ciertas circunstancias”, estos términos se habían vuelto “particularmente expresivos, sobrecargados, sobredeterminados<sup>209</sup> y, por tanto, oscurecidos”<sup>210</sup>.

Como hemos visto, el pensamiento modernista tunecino se nutre ampliamente de las contribuciones de Jayr al-Dīn Bāša y Bayram V. Más adelante veremos, además, cómo Ṭāhar al-Ḥaddād absorbe estos conocimientos, los amplía y modifica, para construir sobre ellos su propio pensamiento reformista.

## 5. La instauración del protectorado francés

### 5.1. Las potencias europeas frente a la regencia tunecina

Como hemos visto, a finales del siglo XIX, el trepidante e imparable deterioro de la situación económica, cada vez más agravada por la exorbitada deuda pública; las malas cosechas, recrudescidas por los largos periodos de sequía sufridos, especialmente, en el

---

<sup>208</sup> *Ibidem*, p. 336.

<sup>209</sup> Entendido, este término, como aquel en que concurre una *sobredeterminación*. Esto se produce cuando concurren en un único suceso una multiplicidad de causas que, por sí solas, serían suficientes para determinar su aparición y que incluso pueden presentarse como opuestas entre sí.

<sup>210</sup> Béchir Tlili, “Contribution...”, p. 332.



centro y el sur del país; la acuciante desventaja en cuestiones de comercio entre Túnez y los países europeos y la escasa competitividad de la producción local dominaban el panorama interno. Todo ello, sumado a las múltiples fracturas políticas internas, en especial a aquellos causados por la agria y no muy discreta rivalidad entre Muṣṭafà Jaznadār y Jayr al-Dīn, propiciaron un terreno más que favorable para la intervención francesa directa en Túnez.

Las potencias europeas llevaban años con las miras puestas en la conquista del Magreb y, en concreto, de Túnez, por cuestiones estratégicas, para demostrar su supremacía a sus rivales y para proteger los intereses de sus nacionales expatriados en la regencia norteafricana. De hecho, de los cerca de 1.200.000 habitantes del país en 1881<sup>211</sup>, en torno a unas 18.914 personas eran ciudadanas de algún país europeo. Ali Mahjoubi señala, en concreto, que 11.206 eran italianos, mientras que 7.000 eran malteses y sólo 708 eran franceses<sup>212</sup>. También existían pequeñas comunidades compuestas por ciudadanos pertenecientes a otros países europeos, como Grecia u Holanda, aunque no tan numerosas como las anteriormente mencionadas. Con ello podemos ver, por tanto, que, en un primer momento, al menos, los países europeos que mayores intereses tenían en el país eran Italia y Malta (en aquel entonces, una colonia británica), aunque la situación fuese a cambiar rápidamente a lo largo de los próximos años.

En el caso de Italia, en concreto, que había vivido recientemente la unificación de todo su territorio, contaba con grupos nacionalistas que, tomando como modelo de aspiraciones políticas el Imperio Romano, entendían la expansión territorial como una revivificación del mismo<sup>213</sup>. No sólo eso, sino que, tratándose de una región natural para la inmigración de italianos que huían de la pobreza o la represión en sus tierras natales, la italo-parlante era la comunidad europea más grande del país magrebí en aquella época, por lo que defender sus intereses era también, en cierta medida, una cuestión nacional para Italia.

La presencia italiana en Túnez databa de épocas muy anteriores, cuando el corso y la piratería eran la norma en el Mediterráneo y el tráfico de esclavos era constante. Varios de los italianos presentes en la regencia en la época previa a la colonización

---

<sup>211</sup> Hafedh Sethom, s.v. *Tunisia*, en *EP*<sup>3</sup>, vol. X, Leiden, Brill, 2000, pp.642-643.

<sup>212</sup> Ali Mahjoubi, *L'établissement...*, p. 33.

<sup>213</sup> Nicolah A. Ziadeh, *Origins...*, p. 22.

francesa descendían directamente de familias que habían llegado al país en aquella época y que habían sido liberadas de la esclavitud en torno al año 1816, pero que habían decidido quedarse en Túnez. Algunos de estos italianos de origen, posteriormente convertidos al islam, habían ocupado desde entonces determinados cargos públicos y estaban, por tanto, muy arraigados en la región.

Los refugiados políticos, especialmente los anarquistas y comunistas que huyeron de Italia durante la primera mitad del siglo XIX, constituían otra de las comunidades influyentes, no sólo desde el punto de vista económico (la mayoría de ellos trabajaban en fábricas y no eran tan pudientes como el resto de ciudadanos italianos del país), sino político y, sobre todo, en el ámbito del pensamiento. Hasta tal punto es así que se debe a esta comunidad, en concreto, a los carbonarios<sup>214</sup> del país, la fundación del primer periódico que vio la luz en el país magrebí. Este periódico, llamado *Giornale di Tunisi e Cartagine*, fue publicado por primera vez en marzo del año 1838, pese a que tuviera una única emisión<sup>215</sup>.

En materia de comercio, Túnez e Italia habían firmado en 1868 un convenio que confería a este último país una serie de privilegios en la región. Por todo lo anterior, podría decirse que, como señala Ziadeh<sup>216</sup>, aun cuando ya se hubo establecido el protectorado francés, Túnez era prácticamente una colonia italiana, si bien se encontraba bajo administración gala. De hecho, el propio convenio comercial que citamos siguió activo hasta 1896 porque Francia no deseaba enemistarse con los italianos, a quienes entendía como posibles aliados en el caso de que estallara una guerra contra Alemania<sup>217</sup>.

La amenaza de este conflicto, entendido como “inevitable” para los franceses, está detrás de buena parte de la política colonial del país en el Norte de África e incluso explica

---

<sup>214</sup> Este término hace referencia a los miembros de una asociación secreta fundada a principios del siglo XIX que tenía un ideario patriótico y liberal. Tras la diáspora, fomentada por los regímenes conservadores y la persecución política, varios miembros y simpatizantes de la misma terminaron diseminados por buena parte del Mediterráneo y muchos confluyeron en Túnez. Para más información, vid. “Carbonari”, en *Encyclopædia Britannica*, 2012. Disponible en: <https://www.britannica.com/topic/Carbonari>. Consulta realizada el 29 de abril de 2020.

<sup>215</sup> Alessandro Triulzi, “Italian –speaking communities in early nineteenth century Tunis”, *ROMM*, 9 (1971), pp. 171-172 y Leila el Houssi, “Italians in Tunisia: between regional organisation, cultural adaptation and political division, 1860s-1940”, *European Review of History-Revue européenne d’histoire*, 19 (2012), 1, pp. 171-172.

<sup>216</sup> Nicolah A. Ziadeh, *Origins...*, p. 32.

<sup>217</sup> Ali Mahjoubi, *Les origines du mouvement national en Tunisie: (1904-1934)*, Tunis, Université de Tunis-I, 1982, p. 16.

los cambios y derivas de la narrativa expansionista a lo largo de los años. En un primer momento, por ejemplo, la mayor parte de la opinión pública francesa, así como buena parte de la élite política, se mostraba rotundamente en contra de la intervención en Túnez<sup>218</sup> u otro cualquier país debido a la inminencia de ese supuesto conflicto contra Alemania, cuyo objetivo era recuperar las provincias de Alsacia y Lorena, que habían caído en manos teutonas durante la guerra franco-prusiana de 1871. El sentimiento general era que, si se destinaban los efectivos y bienes necesarios para iniciar la conquista, económica o política, de un territorio nuevo, Francia no estaría en condiciones óptimas de cara a ese posible estallido bélico y no podría recuperar dichas provincias. Por este motivo, buena parte de la prensa de la época demuestra un generalizado rechazo a esta idea e incluso los hombres de estado y políticos del momento debatían sobre la citada cuestión con frecuencia.

La relación entre Francia e Italia fue cambiando a lo largo del periodo inmediatamente anterior al establecimiento del protectorado, así como en los años sucesivos. La necesidad de mantener una buena relación con Italia no sólo se circunscribía a cuestiones relacionadas con el control de esta sobre zonas de Libia, limítrofe con Túnez, sino también a la firma, ya en 1885, de la Triple Alianza<sup>219</sup>. Esta alianza entre Alemania, Italia y Austro-Hungría, suponía la promesa del último y el primero de ayudar a Italia en caso de que esta fuera atacada por Francia; es decir, si Francia tomaba decisiones demasiado drásticas sobre el gobierno de Túnez e Italia se sentía amenazada, esta podía invocar la ayuda de las otras dos potencias europeas, hecho que pondría al gobierno francés en una complicadísima tesitura de la que difícilmente podría escapar indemne.

Por lo que respecta a la corona británica, esta también tenía firmados convenios bilaterales con la regencia tunecina antes del comienzo de la intervención francesa. Por ejemplo, en 1863 se firmó un convenio que permitía a los ciudadanos británicos comprar y poseer tierras en todo el territorio del país magrebí. Este tratado permitió, en la práctica, la penetración económica e industrial de Gran Bretaña a través de la fundación de un banco y una fábrica de algodón y, algo más adelante, la explotación de unas minas<sup>220</sup>.

---

<sup>218</sup> Mary Dewhurst Lewis, "Geographies of Power: the Tunisian Civic Order, Jurisdictional Politics, and Imperial Rivalry in the Mediterranean, 1881-1935", *The Journal of Modern History*, 80 (2008), p. 803, y Jean Ganiage, *Les origines*, pp. 624-640.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 806.

<sup>220</sup> B. Slama, *L'insurrection de 1864 en Tunisie*, Tunis, Maison Tunisienne d'Édition, 1967, p. 15.

Algunos años después, ya en 1875, se firmó un nuevo tratado entre la corona británica y la regencia de Túnez. Como en el caso de Italia, estos convenios no fueron anulados con la instauración del protectorado galo en el país, sino que continuaron estando en vigor hasta el año 1896, por los mismos motivos que mencionábamos cuando nos referíamos a Italia, es decir, para asegurarse el apoyo de los británicos en caso de que estallara una guerra contra Alemania<sup>221</sup>.

Si bien la británica era, como acabamos de ver, una comunidad mucho menor que la italiana<sup>222</sup>, esta tenía grandes intereses económicos en la zona, por lo que a menudo presionaba a las autoridades para buscar decretos que jugaran en beneficio suyo. Este *modus operandi*, que Gran Bretaña llevaba poniendo en práctica durante largo tiempo, como hemos mencionado a lo largo del primer epígrafe del presente capítulo, se mantuvo durante los años siguientes e incluso bien entrado el protectorado francés.

Evidentemente, Reino Unido no era la única potencia europea que intentaba conseguir beneficios incluso a costa de ser claramente incoherente. Varios líderes políticos tunecinos acusaban con frecuencia a los cónsules europeos de actuar en Túnez de manera contradictoria con respecto a los valores que estas mismas personas defendían en sus respectivos países. Esta actitud tan inconsistente, por ejemplo, fue denunciada abiertamente por Bayram V, de quien hemos hablado ya en esta tesis doctoral, que no dudó en acusar a Léon Roches y Richard Wood, cónsules de Francia y Gran Bretaña en la regencia, de instar al bey a poner en marcha reformas sólo cuando estas no contravinieran los intereses de sus respectivos gobiernos, independientemente de si esto era lo más beneficioso para Túnez. Es más, incluso se mostraban en contra de un gobierno consultativo, por el que personas como el propio Bayram V o Jayr al-Dīn Bāša llevaban años clamando, porque temían que pudiera gobernar en detrimento de los intereses europeos<sup>223</sup>.

Como no podría ser de otra manera, la forma en que los cónsules y embajadores europeos jugaban con la política “nacional” de la regencia tunecina no agradaba a la

---

<sup>221</sup> Ali Mahjoubi, *Les origines...*, p. 16.

<sup>222</sup> No obstante, es interesante consignar que, previamente a la entrada masiva en el país de inmigrantes sicilianos hacia finales de la década de 1860, la maltesa era la colonia extranjera más grande en Túnez (Julia Clancy-Smith, “Women, Gender and Migration along the Mediterranean Frontier: Pre-Colonial Tunisia, c.1815–1870”, *Gender and History*, 17 (2005), 1, p. 66).

<sup>223</sup> Mohammed el-Tahir el-Mesawi, “Muslim Reformist”, p. 59.

población local. Los tratados comerciales suponían, en muchos casos, que los ciudadanos europeos tenían mayores ventajas que los tunecinos a la hora de poner en marcha un negocio o comerciar con otros países. La posibilidad de comprar y poseer tierras era vista como un proceso de desposesión que estaba, incluso, avalado por el gobierno del bey, lo cual causaba rechazo hacia la figura misma de este último<sup>224</sup>. Todo ello, sumado a la forma en que tanto Gran Bretaña como Francia habían interferido en la revuelta del Sahel<sup>225</sup> que, como hemos visto, contaba con un nada desdeñable apoyo entre las capas sociales medias y más bajas y, especialmente, entre los habitantes del Sahel, dio lugar, paulatinamente, a un generalizado sentimiento de rechazo a las potencias europeas y sus ciudadanos.

La colonización de las tierras, que veremos con mayor detenimiento posteriormente, fue determinante para el afianzamiento del protectorado francés, así como para la catálisis del movimiento nacionalista. En este primer periodo, la mayoría de los terrenos que se compraron se destinaron a la búsqueda de recursos naturales, como metales y minerales, o para la construcción de infraestructuras tales como puertos y ferrocarriles.

## 5.2. El Tratado de El Bardo (1881) y la Convención de La Marsa (1883)

Ante el rápido declive de la economía tunecina, la creciente injerencia europea en los asuntos de estado y las intrigas internas que produjeron importantes fracturas políticas en el gobierno tunecino, las potencias europeas decidieron tomar cartas en el asunto y poner en marcha la maquinaria que daría lugar a la instauración del protectorado en el país. Desamparado en cuanto a aliados internos tras haberse granjeado el desdén de sus coetáneos y de buena parte de los cónsules extranjeros, Jayr al-Dīn se encontraba en una delicadísima tesitura que sus enemigos no tardaron en aprovechar para poner en marcha una campaña de descrédito en su contra. De esta forma, el bey, que tampoco lo tenía en alta estima, no tardó en mostrar su apoyo a Muṣṭafā b. Isma‘īl, en aquel entonces ministro de marina y el favorito del bey, quien también se había ganado el agrado de los franceses.

---

<sup>224</sup> Henri de Montety, “Les données du problème tunisien”, *Politique étrangère*, 1 (1952), p. 451, DOI: <https://doi.org/10.3406/polit.1952.2691>.

<sup>225</sup> Para más información, vid. B. Slama, *L’insurrection*, p. 105.

Poco a poco, la situación de la corte se hizo tan insoportable que Jayr al-Dīn tomó la decisión de presentar su dimisión y se marchó a Estambul, donde murió algunos años más tarde<sup>226</sup>, dejando el poder en manos de Jaznadār y sus aliados. Este, como ya hemos dicho, no tenía ninguna intención de anteponer los intereses del país ante los suyos propios, sino que firmaba constantemente acuerdos financieros desastrosos para la economía beylical con el único objetivo de beneficiarse a sí mismo. Muṣṭafà b. Isma‘īl, que sucedió a Jayr al-Dīn como primer ministro, tampoco pensó mucho más en su país, sino que desvió toda su atención a las rencillas internas de la corte. Al mismo tiempo, los cónsules británico e italiano comenzaron una campaña propagandística exagerando la ya de por sí grave situación de las finanzas tunecinas, lo que provocó el pánico entre los accionistas y presionó a las potencias europeas a tomar cartas en el asunto.

En 1878 tuvo lugar el Congreso de Berlín en el que un eufórico Bismark animó a Francia a ocupar, política y militarmente, el país<sup>227</sup>. Su intención, evidentemente, era distraer a los franceses de la pérdida de Alsacia y Lorena para evitar que trataran de recuperarla, algo que, como hemos dicho, preocupaba mucho a la opinión pública y, en cierta medida, también al propio gobierno francés. Al mismo tiempo, los estados europeos llevaban años vaticinando la caída del Imperio Otomano y tramando la división de sus territorios entre sí. Una serie de juegos de poder permitieron que, haciendo concesiones a otras potencias sobre distintos territorios, Francia fuera, finalmente, la potencia cuyos intereses se antepondrían en Túnez. Así, la conquista del país se enmarca en la primera fase de expansión colonial europea en el Magreb, descrita por Rocío Velasco de Castro como “un período de aceleración en la puesta en práctica del proyecto colonial merced a las diversas exploraciones que realizaron las potencias europeas”<sup>228</sup>.

Para transformar estos deseos en realidad, los franceses exigieron al bey que les permitiera impartir justicia a una tribu tunecina, los Jrumir, que habían hecho una breve incursión en territorio argelino, ya en manos de Francia<sup>229</sup>. Tras negarse a aceptar la compensación económica que el bey se ofreció a pagar, el ejército francés salió de Argelia en dirección a Túnez, no a los territorios de la susodicha tribu, a la par que una fuerza

---

<sup>226</sup> G. S. Van Krieken, *Khayr al-Dīn*, pp. 266-267.

<sup>227</sup> François Arnoulet, “Les rapports tuniso-ottomans de 1848 à 1881 d’après les documents diplomatiques”, *ROMM*, 47 (1988), p. 150 y 152.

<sup>228</sup> Rocío Velasco de Castro, “Arabismo y colonialismo español: Pascual de Gayangos y la cuestión marroquí”, *Norba: revista de historia*, 22 (2009), p. 247.

<sup>229</sup> Nicolah A. Ziadeh, *Origins...*, pp. 25-26.

naval ocupó Bizerta. Así, el 12 de mayo de 1881, sin haber encontrado ninguna resistencia armada por parte de la regencia, los franceses forzaron al bey Muḥammad al-Şādiq a firmar el Tratado de El Bardo ante la total impasividad del gobierno otomano<sup>230</sup>.

Nos parece de vital importancia señalar, antes de continuar con los hechos, que este tratado no suponía la instauración formal de ningún protectorado<sup>231</sup>. Se trataba, exclusivamente, de un documento que, si bien cedía ciertos poderes al gobierno francés, no despojaba por completo la figura del bey de su soberanía sobre el territorio tunecino. Técnicamente, el tratado sólo permitía a Francia establecerse en determinados puntos a lo largo de la frontera argelino-tunecina, una ocupación que era temporal y que cesaría en cuanto el gobierno tunecino fuera capaz de asegurar la estabilidad de la región. Además, tanto el bey como su familia, así como sus poderes y posesiones, estaban garantizados<sup>232</sup>. Esto es así porque lo más importante para Francia en aquel momento no era tanto eliminar la élite tunecina del gobierno, sino asegurar que sus intereses estaban protegidos por encima de los del resto de potencias europeas<sup>233</sup>. Es por ello que, en cierta medida, el Tratado de El Bardo supone más bien una demostración y consolidación del poder francés frente a los demás estados europeos que frente a la regencia de Túnez.

Además, hay que tener en cuenta que el interés primordial de los franceses a través de esta expansión colonial, tras haber sufrido una gran crisis económica en 1870<sup>234</sup>, no era buscar un país que comprara sus bienes manufacturados, de los que había exceso en la metrópolis, porque Túnez no tenía la capacidad adquisitiva necesaria para ello. Lo que realmente necesitaba la metrópolis era exportar maquinaria, en cuya fabricación había muchas industrias y sectores implicados.

Uno de los aspectos en que el poder del bey es más claramente limitado por este tratado es el de asuntos externos, puesto que el documento impedía al gobernante la firma de tratados con otras potencias a menos que Francia los sancionara. Empero, todo ello no significa que los franceses obviarán la necesidad de establecer, en un futuro lo más

---

<sup>230</sup> Como señala Robert Mantran, aunque este hubiera protestado, no hizo nada para evitar la firma del tratado ni la penetración francesa en un territorio que, técnicamente, era parte de su imperio. Robert Mantran, “L’*évolution des relations politiques entre le gouvernement ottoman et les odjaks de l’ouest du XVIe au XIXe siècle*”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2-3 (1964), p. 58.

<sup>231</sup> Nicolah A. Ziadeh, *Origins...*, p. 28.

<sup>232</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>233</sup> Ali Mahjoubi, *L’établissement...*, p. 20.

<sup>234</sup> *Ibidem*, pp. 14-15.

próximo posible, un protectorado real del que fueran únicos gobernantes efectivos, sino, simplemente, que tuvieron que posponer la decisión para asegurar primero y con prudencia lo que les parecía más primordial por el momento. Asimismo, el gobierno galo podía justificar frente a los detractores de la expansión colonial esta nueva aventura en el Magreb, esgrimiendo que no se trataba de una conquista como tal y que no iba a conllevar una pérdida de poderío militar ni de los recursos humanos y económicos necesarios para prepararse ante una guerra contra Alemania<sup>235</sup>.

Frente a esta situación, no es de extrañar que, nuevamente, la población local se rebelara<sup>236</sup>. De esta manera, estallaron insurrecciones en varias tribus y localidades del área del Sahel que, como hemos visto, era una de las más activas en términos de “proto-nacionalismo tunecino”, si se nos permite la expresión<sup>237</sup>. La situación fue rápidamente aprovechada por Francia para dar un paso más en la instauración definitiva del protectorado<sup>238</sup>. El ministro residente de Francia en Túnez en la época, Paul Cambon<sup>239</sup>, primero negoció con Italia y Reino Unido la disolución de la Comisión Financiera Internacional por considerar que esta impedía el desarrollo de las finanzas francesas e impedía su total libertad y, más adelante, persuadió al bey para que ampliara las concesiones hechas a Francia con el Tratado del Bardo. Tras la temprana muerte de Muḥammad al-Şādiq en 1882, quien no llegó a rubricar esta propuesta, Cambon pasó la responsabilidad a su sucesor, ‘Alī Ibn Ḥusayn (muerto en 1902), quien no tuvo más remedio que firmarla el 8 de junio de 1883.

Este nuevo documento, conocido con el nombre de Convención de La Marsa, supuso, ahora ya definitivamente, la instauración del protectorado francés en Túnez. A partir de este momento, el bey pasó a ser una figura nominal que no tenía ningún poder para gobernar y cuyos deseos no importaban a la hora de manejar los asuntos internos y

---

<sup>235</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>236</sup> Vid., por ejemplo, Hachmi Karoui, “La résistance populaire à l’occupation française (1881) chez les élites tunisiennes, désavoué et oublié”, en Jean-Claude Vatin, Jacques Fremeaux, Laurence Michalak et al. *Connaissances du Maghreb. Sciences sociales et colonisation*, Paris, CNRS, 1984.

<sup>237</sup> Mohamed Hadi Chérif, “Les mouvements paysans dans la Tunisie du XIXe siècle”, *ROMM*, 30 (1980), p. 31.

<sup>238</sup> Por razones de espacio y de temática de la presente tesis doctoral, no podemos indagar más en este tema. No obstante, para una recensión más detallada de los sucesos, vid. Mohamed Hadi Chérif, “Les mouvements paysans”, pp. 38-48.

<sup>239</sup> Dwight L. Ling, “Planners of protectorates: Cambon in Tunisia and Lyantey in Morocco”, *Muslim World*, 64, 3 (1974), pp. 220-227.



externos del país. El verdadero poder caía en manos de Francia, quien lo ejercía a través del ministro residente, elevado, ya en junio de 1885, a la categoría de residente general<sup>240</sup>.

En marzo de 1883, para asegurar el correcto funcionamiento de la maquinaria política francesa en el país, se fundó un tribunal de primera instancia galo en Túnez, anexo a la Corte de Argelia. Casi un año más tarde, tras la promulgación de una ley que permitía al bey, con la redacción de un edicto, ampliar la jurisprudencia francesa a todos los extranjeros residentes en Túnez, la mayor parte de los cónsules y representantes europeos en la regencia presentaron la renuncia de sus respectivos países a las capitulaciones<sup>241</sup>. Aunque esto chocaba de lleno con la actitud mantenida al principio de la dominación francesa en Túnez, cuando el nuevo gobierno se había comprometido a mantener la validez de cualquier pacto firmado entre el bey y el resto de potencias europeas, bajo cuerda se habían producido numerosos acuerdos entre los gobiernos francés y del resto de países implicados. Estos acuerdos, que variaban en contenido y circunstancias, implicaban que, aunque se hubieran suspendido las capitulaciones, los franceses protegerían los intereses foráneos en Túnez siempre que los suyos propios no estuvieran en jaque<sup>242</sup>.

### 5.3. Los inicios del protectorado francés en Túnez y el surgimiento del movimiento nacionalista

Después del establecimiento del protectorado y tras el dominio efectivo de Francia sobre la región se llevaron a cabo una serie de reformas y modernizaciones que consternaron a la población local, provocando la movilización de la burguesía urbana, distintos levantamientos populares en varias zonas del país y, en general, el rechazo al protectorado. La mayor parte de los altercados que se produjeron en estos primeros momentos de la ocupación francesa en el país tuvieron, al igual que los que sacudieron el país en años anteriores, un móvil antifiscal, al menos, como elemento principal de los mismos. La presión fiscal, es decir, los cada vez más numerosos y elevados impuestos y las dificultades del ciudadano medio para cumplir con sus obligaciones al respecto, fueron

---

<sup>240</sup> Ali Mahjoubi, "The period of the Protectorate and the establishment of independent Tunisia", s.v. *Tunisia*, en *EP*, v. X, Leiden, Brill, 2000, p. 651.

<sup>241</sup> Jamil M. Abun-Nasr, *A History*, p. 280.

<sup>242</sup> Mary Dewhurst Lewis, "Geographies", pp. 806-807.

el detonante de muchos de ellos<sup>243</sup>. No obstante, en sucesivos años Túnez fue testigo de un cambio en esta inclinación, cuando los motivos económicos dieron paso a una amalgama entre estos y cuestiones nacionalistas.

Entendemos que este cambio, si bien supone la convergencia de numerosas causas, puede deberse, principalmente, a dos factores. Por un lado, representa el tránsito que hubo en la política interna del protectorado<sup>244</sup>. Por otro lado, supone el clímax de la creación de la identidad nacional tunecina y su triunfo entre las masas sociales. Con respecto al primer punto, en un principio los franceses se mostraron abiertamente a favor de mantener las instituciones tradicionales tunecinas. Esto generó que el rechazo, más que a nivel político o ideológico, fuera a nivel económico: el principal impacto en la vida diaria de los tunecinos fue fiscal, no social. No obstante, ello no era más que una bien pensada táctica de Cambon (que sus sucesores continuaron) para distraer la atención de los procesos políticos más profundos que estaban teniendo lugar en el país<sup>245</sup>. Una vez estas políticas estaban bien afianzadas, los efectos del poder colonial se hicieron mucho más evidentes y salpicaron otras esferas de la sociedad tunecina. Tal fue el caso, por ejemplo, de los decretos de naturalización que veremos más adelante.

Las transformaciones sufridas por la sociedad durante este periodo fueron el germen del nacionalismo tunecino conforme lo entendía el autor que nos ocupa, que se desarrolló a partir de los conflictos entre colonos franceses y población local. Este cristalizó con la creación del movimiento de los Jóvenes Tunecinos, que fue fundado algunos años más tarde, concretamente, en 1907, y cuyos referentes más inmediatos fueron el movimiento de los Jóvenes Turcos, a quienes hicieron referencia incluso en su propia denominación, y el pensamiento modernista autóctono. Este momento supuso el inicio del despertar de la conciencia nacional y la creación del primer bloque unificado de acción contra la maquinaria política del protectorado y los efectos de la colonización francesa.

Los jóvenes pertenecientes a este movimiento estaban motivados, en especial, por el espíritu modernista de las reformas de Jayr al-Dīn Bāša<sup>246</sup>, así como por sus ideas

---

<sup>243</sup> Mohamed Hadi Chérif, “Les mouvements paysans”, pp. 34-35.

<sup>244</sup> Ali Mahjoubi, *Les origines...*, pp. 25-26.

<sup>245</sup> Charles-André Julien, “Colons françaises et Jeunes-Tunisiens (1882-1912)”, *Revue Française d’Histoire d’Outre-Mer*, 194-197 (1967), p. 90.

<sup>246</sup> Khaled Guezmir, *Jeunes Tunisiens*, Tunis, Alif, 1986, pp. 28-29.

políticas, que habían ido calando en ciertas capas de la población local, sobre todo a través de las instituciones educativas que este había puesto en marcha, como vimos anteriormente. Por este motivo, como él en su tiempo, aunque de forma más clara y palpable, buscaban un punto intermedio entre la independencia política tunecina y el progreso llegado de Occidente. Estimamos necesario incidir en esta cuestión, que explica la evolución del movimiento nacionalista tunecino en su conjunto y tiene, además, un impacto real y directo en el pensamiento del propio Ṭāhar al-Ḥaddād. Con esto nos referimos a que los Jóvenes Tunecinos, pese a identificarse como nacionalistas, no rechazaban de lleno a los franceses, sino que admitían las mejoras que habían introducido en el país y sus avances, pero deseaban una mayor autonomía para Túnez y una mayor implicación de las élites tunecinas en los asuntos públicos. Esta postura fue, algunos años más adelante, la que el propio partido nacionalista tunecino absorbió y defendió durante cierto tiempo, hasta su posterior cisma. Hablaremos con mayor detenimiento de la cuestión un poco más adelante.

Los principales estudiosos del movimiento han señalado que, ya desde sus orígenes, hubo dos subdivisiones dentro del mismo. Por una parte, el ala moderada, compuesta por miembros de la élite intelectual y política del momento, muchos de ellos discípulos directos de los modernistas que hemos venido analizando a lo largo de este trabajo. Este subgrupo lanzó en agosto de 1888 un diario llamado *al-Ḥāḍira*, (*La capital*), en que se trataban temas económicos, sociales, culturales y, sobre todo, políticos. Uno de los principales redactores del mismo y piedra angular del movimiento fue Muḥammad al-Bašīr Ṣafar<sup>247</sup> (1856-1917), cuyos artículos solían girar en torno a cuestiones como el sistema político o la sociedad en Europa<sup>248</sup>. Ṣfar fue, además, el fundador de una institución educativa de la que hablaremos más adelante por tener un vínculo con la formación de Ṭāhar al-Ḥaddād. El segundo subgrupo dentro de los Jóvenes Tunecinos fue el encargado de la publicación de otro diario, esta vez titulado *Tunisien*, en francés, del que esta ala recibe su nombre. Se los considera como el ala más radical del movimiento y todos los adscritos al mismo habían sido educados en el Colegio Ṣādiqī a excepción de uno, ‘Abd al-Azīz al-Ṭa‘ālbī<sup>249</sup>, que se había educado en al-Zaytūna.

---

<sup>247</sup> En adelante, nos referiremos a él con la forma más extendida de su nombre, “Bašīr Ṣfar”.

<sup>248</sup> Khaled Guezmir, *Jeunes Tunisiens*, pp. 28-29.

<sup>249</sup> ‘Abd al-Azīz al-Ṭa‘ālbī (Túnez, 1875 o 1876-1944) fue un pensador, político, periodista y reformista tunecino, antiguo alumno de la universidad al-Zaytūna, autor del libro *La Tunisie martyre*. *Ses*

Pese a conseguir un cierto reconocimiento entre las élites instruidas del país, la mayoría de la población tunecina consideraba que estos intelectuales eran unos jóvenes “afrancesados”<sup>250</sup> y, por tanto, desconfiaban de ellos. Además, la mayoría de miembros del movimiento mantenían estrechas relaciones con los franceses como parte de lo que Khaled Guezmir ha venido a definir como una “política de asociación” que, en teoría, debía de servir para sensibilizar al público galo y las autoridades relevantes sobre la cuestión tunecina, pero que, en realidad, servía también para profundizar aún más el afrancesamiento de las élites tunecinas<sup>251</sup>.

A pesar de todas estas luces y sombras y otras muchas que pueden achacárseles, es importante reconocer que, gracias al papel de los Jóvenes Tunecinos como pioneros de las demandas de autonomía, que no de independencia<sup>252</sup>, este movimiento sirvió como modelo para el resto de partidos, algunos ya claramente independentistas, que fueron surgiendo en el país a lo largo de los años venideros y ayudó a asentar las bases del pensamiento nacionalista en Túnez. De hecho, el primer gran choque por causas nacionalistas dentro del periodo del protectorado se lo debemos, precisamente, a este grupo, pero no llegó hasta el año 1911.

Las causas de esta crisis hay que buscarlas, como suele ser lo habitual, en los años anteriores a su estallido. Previamente a esta fecha, es decir, en una horquilla de tiempo que comprende más o menos desde 1901 hasta 1912, la sociedad de Túnez se vio involucrada en un proceso de profundos cambios que acabó con el equilibrio socio-político que había dominado el país hasta el momento. Los distintos grupos activos en el terreno político tunecino, como hemos ido diciendo desde el inicio de esta tesis doctoral, habían permanecido prácticamente inmóviles durante las anteriores décadas. Ello, a la larga, fue lo que permitió a los franceses llevar a cabo sus planes sobre el país sin apenas contestación, ya que las fuerzas políticas tunecinas de la época no estaban interesadas ni

---

*reivindications*. Colaboró con los egipcios Muḥammad ‘Abduh y Rašīd Riḍā y fundó el Partido Constitucional, *Dustūr*, del que acabaría saliendo más adelante por discrepancias con Ḥabīb Būrgība. Fue un férreo defensor de la lengua árabe como elemento clave del sentimiento nacional tunecino, por lo que dedicó numerosos artículos a la promoción y enseñanza de esta lengua. Para más información sobre su persona y su obra, vid. Nicola A. Ziadeh, *Origins...*, pp. 89-127 y Moncef Chenoufi, s.v. “Al-Tha’ālibī”, *EP*, vol. X. Leiden: E.J. Brill, 2000, pp. 424-425.

<sup>250</sup> “Young Tunisians”, en *Encyclopædia Britannica*, 2018. Disponible en: <https://www.britannica.com/topic/Young-Tunisians>. Consulta realizada el 5 de febrero de 2020.

<sup>251</sup> Khaled Guezmir, *Jeunes Tunisiens*, p. 31.

<sup>252</sup> Ali Mahjoubi, “The period”, p. 653.

por asuntos internacionales ni por asuntos de actualidad y dedicaban la mayoría de sus esfuerzos a enriquecerse a sí mismos y a eliminar de la corte beylical a sus enemigos políticos. A partir de 1901, no obstante, la situación cambió radicalmente cuando el precario equilibrio interno de estas fuerzas y entre estas y el gobierno francés se rompió y comenzaron a saltar a la palestra distintos movimientos políticos con ideologías claras y objetivos más o menos definidos. El proceso se vio afianzado, además, por la incorporación a la palestra de jóvenes con intereses muy distintos a la vieja guardia política, tales como la autonomía del país, la implantación de reformas o la consolidación de la identidad nacional.

Por todas estas cuestiones, puede decirse que, entre los años 1904 y 1906, el clima político del país magrebí permitía que se constituyeran grupos políticos, la mayor parte de los cuales eran reformistas y más o menos democráticos, como es el caso de los Jóvenes Tunecinos. Ello también favoreció la articulación del movimiento obrero en el país que, como sabemos y veremos más adelante, se trata de uno de los principales axiomas de la producción de Ṭāhar al-Ḥaddād. Esta situación dio lugar, paulatinamente, al surgimiento de grupos diversos, en especial en la horquilla de tiempo comprendida entre 1904 y 1911. De entre ellos, destacamos, por el interés propio que confiere a la presente tesis doctoral, la Federación Tunecina de Libre-Pensamiento<sup>253</sup>. Se trataba de un grupo de intelectuales que se centraban tanto en el debate político como social y económico, y que en 1911 estaba compuesta por cinco grandes subgrupos (el Grupo de Túnez, el Grupo Solidaridad Sfaxiana, el Grupo Germinal, el Grupo de Bizerta y el Grupo de Beja, aunque era el primero el que tenía más peso en la federación). Cada uno de ellos se reunía en un determinado lugar y debatía asuntos de lo más variopintos, normalmente tanto cuestiones generales (de Túnez en su conjunto) como otras más locales o regionales. Cada uno de ellos tenía una financiación propia, que recibía de sus miembros, y la utilizaba para distribuir propaganda y organizar sus reuniones. Asimismo, entre todos los grupos contribuían a la difusión del periódico de la federación, *El Libre Pensamiento (Le Libre-Penseur, Al-Fikr al-Hurr)*, un periódico mensual escrito principalmente en lengua francesa, aunque también contaba con artículos en italiano.

---

<sup>253</sup> Béchir Tlili, *Crises et mutations dans le monde islamo-méditerranéen contemporain (1907-1918)*. 2 – *Libéralisme, socialisme et syndicalisme*, Túnez, Universidad, 1978, p. 323.

Los republicanos, por ejemplo, se reagruparon en el país en abril de 1906, a partir del llamado Congreso Republicano, Radical y Socialista de Túnez, que tuvo lugar los días 15, 16 y 17 de abril de este mismo año<sup>254</sup> y en el que participaron miembros de la ideología republicana llegados de todas partes del país. Este congreso es una pequeña muestra de los intensos debates políticos que se sucedían en la época y pone de manifiesto los cambios en las ideologías socio-políticas que estaban teniendo lugar en el país. A pesar de ello, las demandas de los distintos movimientos políticos de la época, a veces muy enfrentados entre sí, no llegaban al Congreso, a cuyos delegados parecían no interesarles demasiado. Quizá por esta falta de iniciativa desde el Congreso, algunos grupos de tendencias políticas de la época fueron radicalizándose poco a poco, seguros de que era la única manera de llamar la atención y conseguir que sus exigencias fueran atendidas. Esto ocurría tanto dentro del seno de una misma ideología como entre ideologías que estaban enfrentadas entre sí.

En medio de este clima de relativa tolerancia, los Jóvenes Tunecinos aumentaron su acción por la autonomía del país oponiéndose abiertamente a determinadas iniciativas del protectorado francés que consideraban excesivas. La cuestión fue escalando hasta estallar con el conocido como “Incidente de Yallāz”, en 1911. Yallāz era (y continúa siendo, a día de hoy) un cementerio islámico de gran importancia simbólica para la población tunecina y el lugar donde varias *zāwiyyas* tenían su sede. Se ubicaba en Túnez capital y sus terrenos eran *ḥabūs*, es decir, bienes de manos muertas que no podían ser vendidos ni comprados<sup>255</sup>. Pese a ello, las autoridades francesas habían venido poniendo en marcha una serie de leyes que les permitían obtener tierras de este tipo, como parte de su programa, mucho más amplio y cuyas implicaciones analizaremos algo más adelante, de colonización de tierras<sup>256</sup>. Mediante dicha legislación, este tipo de tierras podía pasar a manos privadas, lo que, en muchos casos, terminaba suponiendo el desplazamiento de los tunecinos que las disfrutaban o trabajaban en ellas<sup>257</sup>. Ello contribuía al aumento de la tensión social y al fomento del rechazo al protectorado francés. Esto, sumado a las leyes de nacionalización, que veremos más adelante, y al creciente aumento de la tensión entre

---

<sup>254</sup> Claude Liauzu y Pierre Soumille, “La Gauche française en Tunisie au printemps 1906: le Congrès Républicain, Radical et Socialiste de Tunis”, *Le mouvement social*, 86 (1974), pp. 55-78.

<sup>255</sup> Arnold H. Green, *The Tunisian Ulama...*, p. 111.

<sup>256</sup> Mohamed Elloumi, “Les terres domaniales en Tunisie: Histoire d’une appropriation par les pouvoirs publics”, *Études Rurales*, 192 (2013), pp. 43-60.

<sup>257</sup> Mary Dewhurst Lewis, *Divided Rule: Sovereignty and Empire in French Tunisia, 1881-1938*, California, UP, 2014, p. 142.

italianos y tunecinos<sup>258</sup>, sentó las bases para el estallido de la crisis, que estalló cuando la población local se hizo eco de la intención de la municipalidad de Túnez, hasta entonces la encargada de custodiar el cementerio, de cambiar el estatus del mismo a propiedad privada con el pretexto de protegerlo mejor. En realidad, algunos miembros franceses del consejo de la municipalidad de Túnez habían expresado su interés por adquirir parcelas del mismo<sup>259</sup>.

Esto, sumado a los rumores de que el organismo pretendía demoler una parte del cementerio para construir un tranvía<sup>260</sup>, hizo cundir el pánico entre la sociedad musulmana, que se movilizó para hacer una manifestación en el cementerio el día 7 de noviembre. Su objetivo era detener el cotejo de los límites del camposanto, previsto para ese mismo día, y mostrar a la administración el rechazo de la población frente a dicha medida. La situación fue recrudeciéndose hasta que la policía francesa disparó a los manifestantes, asesinando a varios de ellos e hiriendo a otros tantos<sup>261</sup>. Muchos de los manifestantes y de aquellos que, aún en la ciudad, pretendían unirse a los mismos, fueron arrestados. Los juicios posteriores demostraron el interés de la administración francesa por vincular el incidente con los Jóvenes Tunecinos<sup>262</sup> para justificar una represión total del grupo, aunque, como demostraron investigadores como Kenneth Perkins, la mayoría de los líderes de las manifestaciones no tenían ninguna relación con el grupo político<sup>263</sup>. Es más, muchos de los participantes eran simplemente obreros y tunecinos de a pie que estaban indignados por los sucesos previos al incidente. Es por ello que varios estudiosos consideran este incidente como un punto de inflexión en el incipiente nacionalismo tunecino<sup>264</sup>. Pese a todo, un tribunal militar juzgó a buena parte de los detenidos, condenando a siete de ellos a pena de muerte y otros a varios años de cárcel, el exilio o a

---

<sup>258</sup> Frecuentemente en relación a puestos de trabajo, como señala Mark I. Choate, “The Tunisia Paradox: Italy's Strategic Aims, French Imperial Rule, and Migration in the Mediterranean Basin”, *California Italian Studies* 1 (2010), p. 3.

<sup>259</sup> Taoufik Ayadi, *Mouvement réformiste et mouvements populaires à Tunis (1906-1912)*, Tunis, Universidad, 1986, p. 164.

<sup>260</sup> Mary Dewhurst Lewis señala que probablemente el miedo viniera porque la administración francesa había procedido de manera semejante con anterioridad en Marruecos. Mary Dewhurst Lewis, *Divided Rule*, p. 142.

<sup>261</sup> Nueve europeos resultaron muertos en el altercado y veinte más fueron heridos. En cuanto al número de víctimas árabes, no se tienen datos oficiales. Jamil M. Abun-Nasr, *A History...*, p. 284.

<sup>262</sup> Charles-André Julien, “Colons françaises”, p. 147-148.

<sup>263</sup> Kenneth Perkins, *A History of Modern Tunisia*, Cambridge, UP, 2014, p.77.

<sup>264</sup> Derek Hopwood y Sue Mi Terry, *Habib Bourguiba of Tunisia: The Tragedy of Longevity*, London, Palgrave MacMillan, 2016, p. 114 y Sophie Bessis y Souhayr Belhassen, *Bourguiba*, Tunis, Editions Elyzad 2012, p.12.

trabajos forzados de por vida<sup>265</sup>, y se impuso el estado de excepción desde 1912 hasta 1922<sup>266</sup>.

#### 5.4. La colonización de tierras y la situación económico-social de Túnez durante el protectorado

En general, el ámbito socio-económico se vio muy fuertemente sacudido tanto antes como durante la implantación del protectorado francés, especialmente, a lo largo de las primeras décadas. La administración francesa intentó imponer en Túnez un sistema eminentemente capitalista a favor de la metrópolis, a tenor del cual se llevaron a cabo reformas estructurales que tuvieron una gran repercusión no sólo en la economía, sino también en la sociedad tunecina<sup>267</sup>.

En este sentido, durante los primeros años del protectorado, especialmente a partir de 1885<sup>268</sup> y de los primeros años de la década de los 90<sup>269</sup>, Francia puso en marcha una estrategia de compra de tierras cultivables, una colonización agraria mediante la cual la mayoría de tierras de labranza estaban en manos de terratenientes u organismos franceses<sup>270</sup>. La ley inmobiliaria del 1 de julio de 1885 constituyó el cuadro jurídico sobre el cual se asentó la estrategia, y surgió como respuesta a la necesidad del gobierno francés de sustituir el anterior sistema de tenencia de tierras, que era ambiguo y estaba basado en la ley islámica. Bajo este sistema, por ejemplo, se podían expedir varios títulos de uso y disfrute, bastante ambiguos y mal delimitados, sobre una misma propiedad agrícola, lo que frecuentemente generaba disputas en los tribunales. Como hemos dicho, la tenencia de tierras estaba considerada como una parte de la ley islámica, por lo que estos problemas se resolvían en tribunales islámicos que no daban confianza a los franceses, quienes los acusaban de legislar a favor de los musulmanes.

---

<sup>265</sup> Taoufik Ayadi, *Mouvement...*, pp. 212-213.

<sup>266</sup> Nicola A. Ziyadeh, *Origins*, p. 34.

<sup>267</sup> Leon Carl Brown, "The many faces of colonial rule in French North Africa", *ROMM*, 13-14 (1973), p. 180.

<sup>268</sup> De esta fecha data la primera ley de propiedad inmobiliaria puesta en marcha para fomentar la colonización de tierras. Para más información, consúltese Georges Soulmagnon, *La loi tunisienne du 1er de juillet 1885 sur la propriété immobilière et le régime des libres fonciers*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1933.

<sup>269</sup> Vid. Béchir Yazidi, *La politique coloniale et le domaine de l'état en Tunisie, de 1881 jusqu'à la crise des années trente*, Tunis, Sahar, 2005, pp. 44-53.

<sup>270</sup> Charles C. Harber, "Tunisian land-tenure in the early French protectorate", *Muslim World*, 63 (1973), p. 307.



Por este motivo, se instituyó y delimitó claramente el proceso de inmatriculación facultativa de los inmuebles tunecinos, que contaba con varios pasos: la persona interesada en un terreno debía presentar una denuncia de inmatriculación ante el juzgado, que estaba obligado a dar publicidad del hecho en los medios habituales (frecuentemente, periódicos y notas en los zocos), a la espera de recibir alguna queja u objeción. Si se presentaba alguna, se resolvían ante un tribunal mixto cuya composición era a mitad entre jueces tunecinos y franceses, pero siempre con un presidente francés. En caso de que no hubiera ninguna objeción, la causa pasaba directamente al *Conservateur de la Propriété Foncière*, que era el mismo organismo al que, una vez resueltas las posibles quejas, se cursaban finalmente todas las propuestas de inmatriculación. Huelga decir que, al producirse este traspaso de poder desde la jurisprudencia islámica a la jurisdicción de tribunales eminentemente franceses, la mayoría de las querellas se decidían a favor de los colonos<sup>271</sup>.

Esta cuestión nos interesa especialmente para poder comprender gran parte de las revueltas que sacudieron el país a lo largo de los años sucesivos y que, sin lugar a duda, también tuvieron mucho impacto en la producción del propio Ṭāhar al-Ḥaddād. De cara al exterior, la colonización de tierras tenía como pretexto ponerlas en manos de aquellos terratenientes que, según las autoridades francesas, las harían prosperar y propiciarían en ellas una buena administración, así como la creación de un sistema de comunicaciones más eficaz que el anterior. No obstante, el verdadero móvil de la misma era, por un lado, el fomento de la inmigración francesa a Túnez para consolidar la comunidad gala frente al resto de comunidades europeas en el país que, como hemos visto, eran más numerosas al principio; y, por otro lado, el enriquecimiento de los europeos y, especialmente, de los franceses, privando a los tunecinos de las mejores tierras. Gracias a estas medidas, los franceses pasaron de poseer 114.000 hectáreas en vísperas de la instauración del protectorado a nada más y nada menos que 560.000 para el año 1914<sup>272</sup>.

La colonización agraria se extendió también a tierras beylicales, que pasaron a estar en manos de dichos organismos franceses, puesto que se intentó asimilar totalmente el territorio bajo el control francés a la esfera económica de la metrópolis. Los franceses llegaron a adquirir aproximadamente el 21% de las tierras productivas en el país<sup>273</sup>,

---

<sup>271</sup> Ali Mahjoubi, *Les origines...*, p. 23.

<sup>272</sup> Ali Mahjoubi, "The period", p. 652.

<sup>273</sup> Leon Carl Brown, "The many", p. 175.

frecuentemente las mejores y más productivas, e introdujeron en ellas maquinaria agrícola, además de técnicas de cultivo distintas, que produjeron una seria transformación en la vida rural del país. Esto trajo consigo la especulación y el ausentismo de los caciques sobre unas tierras trabajadas, en su inmensa mayoría, por población árabe autóctona a cambio de salarios miserables. Poco a poco, estas fincas de labranza fueron especializándose en tres productos: aceite, vid y cereales, lo que fomentó que la dependencia de Túnez a Europa fuese creciendo cada vez más<sup>274</sup>.

La mayor parte de los terratenientes franceses compraban las tierras a precios muy bajos, generalmente en lotes, y esperaban un tiempo prudencial hasta revenderlas, en pequeñas parcelas, por el doble o el triple de lo que pagaron por ellas<sup>275</sup>. De esta manera, la especulación dominaba el ámbito agrícola del país. Según Ali Mahjoubi, debido a que Estados Unidos y Rusia monopolizaban el mercado de cereales, al principio una parte de las tierras compradas por colonos franceses se quedaron sin cultivar y sin utilizar. No fue sino a raíz de la plaga de *phylloxera* (pulgonos parasíticos) que asoló la viña europea desde finales de 1868, debido a la escasez de vino en el mercado, que muchas fincas se especializaron en vid.

Es cierto que la agricultura tradicional no fue completamente erradicada del panorama económico tunecino, pero sí quedó muy marginada. La mayoría de tierras que se empleaban en este tipo de agricultura eran minifundios sumamente pequeños, por lo que muchos agricultores apenas tenían hectáreas para trabajar y había miles de campesinos sin tierra<sup>276</sup>. A consecuencia de la precariedad de la vida en el campo, se produjo un éxodo rural masivo que duplicó la población de las ciudades, con los consiguientes problemas que ello conlleva, tales como la creación de barrios marginales, la pobreza o el subempleo urbano.

Como hemos visto anteriormente, la colonización de las tierras llegó a extenderse, incluso, a las *habūs*, y este hecho fue de vital importancia para explicar cómo y por qué los Jóvenes Tunecinos se acabaron uniendo a sus anteriores “enemigos”, un grupo

---

<sup>274</sup> Para información más detallada al respecto, consúltese Béchir Tlili, *Crises et mutations*, y Muhammad Hadi Cherif, “Pouvoir beylical et contrôle de l’espace dans la Tunisie du XVIII<sup>e</sup> siècle et des débuts du XIX<sup>e</sup> siècle”, en Pierre Robert Baduel et al., *États, territoires et terroirs au Maghreb*. Paris. CNRS, 1985, pp. 49-61.

<sup>275</sup> Ali Mahjoubi, *L’établissement...*, p. 310.

<sup>276</sup> Ali Mahjoubi, *Les origines...*, p. 24.

ultraconservador llamado los Viejos Turbantes (del que Tāhar al-Ḥaddād hablará en sus obras), que, hasta este momento, no se habían enfrentado al protectorado francés. Como dijimos antes, las autoridades galas hicieron todo lo posible por evitar una confrontación innecesaria con la cúpula religiosa del país, manteniendo, siempre que se pudiera, las instituciones islámicas. Por este motivo, hasta el momento los Viejos Turbantes no habían tenido motivos para oponerse al protectorado, pero sí a los Jóvenes Tunecinos y sus programas de reformas, con los que no comulgaban. La cuestión de la colonización de las tierras *ḥabūs*, no obstante, sirvió para demostrar a los Viejos Turbantes que, después de todo, Francia era un país conquistador que se movía por interés propio y que, como en este caso, no dudaría en trastocar las costumbres religiosas si le convenía<sup>277</sup>. La legislación respecto a las tierras *ḥabūs* no se modificó, ni siquiera de manera velada, por miedo a la reacción de los grupos tradicionalistas y la cúpula religiosa<sup>278</sup>, sino que se buscaron y explotaron agujeros en la misma<sup>279</sup> para privatizar cientos de estos terrenos, porque la mayoría de ellos eran fértiles y bastante aptos para la explotación agrícola. La situación respecto a este tipo de tierras no cambió hasta 1888, cuando un decreto beylical permitía legalmente “alquilar” estas tierras y disfrutarlas siempre que se demostrara que el terreno que se quería aprovechar no estaba recibiendo ningún uso provechoso con anterioridad a la expresión de interés por parte del futuro arrendatario<sup>280</sup>.

Para entender por qué se produjo este cambio, es decir, por qué el gobierno francés se arriesgó a causar la ira de la cúpula religiosa, en lugar de dejar las cosas como estaban y contentarse con la colonización de tierras no sujetas a legislación islámica, hay que pensar en el desequilibrio existente entre las comunidades francesa e italiana. Como venimos diciendo a lo largo de este capítulo y los anteriores, en Túnez había una mayor población italiana que gala, lo que generaba constantes problemas para el protectorado. El plan era, por tanto, que las autoridades francesas compraran estas tierras *ḥabūs* y las revendieran, a precios irrisorios, exclusivamente a colonos franceses, de tal forma que se fomentara la inmigración y se compensara el desequilibrio demográfico entre ambas potencias europeas<sup>281</sup>.

---

<sup>277</sup> Para más información, vid. Assa Okoth, *A History of Africa: African Nationalism and the De-Colonialization Process*, Nairobi, Nairobi, 2006, p. 230.

<sup>278</sup> Leon Carl Brown, “The many”, p. 178.

<sup>279</sup> Ali Mahjoubi, *Les origines...*, p. 30.

<sup>280</sup> Charles C. Harber, “Tunisian”, p. 311.

<sup>281</sup> Ali Mahjoubi, *Les origines...*, p. 25.

Con respecto a la composición social, la división jerárquica de la sociedad tunecina distinguía tres estratos distintos para los europeos, donde el grupo denominado de los “preponderantes”<sup>282</sup> estaba conformado por las élites francesas con mayor poder económico y político. Este grupo era la élite social, aunque fuera el más pequeño, y estaba por encima del resto de europeos del país, aunque, como ya hemos visto, era una de las comunidades más pequeñas al inicio del protectorado. Controlaba el sector agrícola y comercial y, sobre todo, la administración política del país, principalmente la Conferencia Consultiva y otras instituciones, amén de distintos órganos de prensa<sup>283</sup>. Los funcionarios eran el segundo grupo dentro de los europeos y estaba dividido internamente entre los altos cargos, que tenían un gran poder, y el grueso de la población de este grupo, que no tenía más remedio que sindicarse para reivindicar sus derechos<sup>284</sup>. El último grupo del bando europeo eran los obreros, que se concentraban principalmente en Bizerta. Como hemos visto, la mayoría de los obreros europeos en Túnez eran italianos<sup>285</sup>.

En cuanto a la población tunecina, los mamelucos, antigua aristocracia estatal, constituían una clase arcaica que estaba en proceso de desaparición y tenían un carácter más bien burocrático<sup>286</sup>, como ya hemos visto, pero escaso poder en la práctica. Tras ellos estaba la burguesía agraria, de la que surgían la mayoría de dirigentes políticos y religiosos. Este grupo social sufrió en primera persona los resultados del proceso de transformación agraria del país a raíz de la colonización. El campesinado, el grupo más extendido del país, vivía en condiciones de miseria y pobreza y fue otra de las grandes víctimas de la colonización, proceso durante el cual se los expulsó de sus tierras, como acabamos de ver. De hecho, un decreto de abril de 1884 establecía penas de cárcel para todos los trabajadores que se negaran a realizar un trabajo al que se hubieran

---

<sup>282</sup> Hassan El-Annabi, “L’Autre” à travers le journal *La Tunisie Française*”, *Cahiers de la Méditerranée*, 66 (2003), pp. 321-322, disponible en <http://journals.openedition.org/cdlm/1000>, consulta realizada el 14 de febrero de 2020.

<sup>283</sup> Charles-André Julien, “Colons français”, pp. 100-103.

<sup>284</sup> Abdesslem Ben Hamida, “Identité tunisienne et représentation de l’Autre à l’époque coloniale”, *Cahiers de la Méditerranée*, 66 (2003), p. 334, disponible en <http://journals.openedition.org/cdlm/100>, consulta realizada el 14 de febrero de 2020.

<sup>285</sup> Filippo Petrucci, “The Dispute between Italy and France in Tunisia: the Role of Language and the Position of the Italian Jewry”, en Yaron Harel y Mauro Perani (eds.), *The Jews in Italy: Their Contribution to the Development and Diffusion of Jewish Heritage*, Boston, Academic Studies Press, 2019, p. 344.

<sup>286</sup> M’hamed Oualdi, “Acteurs et objets de procédures d’identification: les mamelouks au service des beys de Tunis (XVIIe - XIXe siècles)”, *REMMM*, 127 (2010), en línea, disponible en: <http://journals.openedition.org/remmm/6704>, DOI : <https://doi.org/10.4000/remmm.6704>, consulta realizada el 17 de febrero de 2020.

comprometido como jornaleros o aprendices, aunque estas condenas fueron suavizadas en 1914, cuando la cárcel fue sustituida por indemnizaciones a los propietarios<sup>287</sup>. Cuando la situación se fue volviendo paulatinamente más insoportable, gran parte del campesinado emigró a las ciudades, donde se convirtieron en la base del proletariado. Por último, encontramos los grupos de pastores, artesanos y comerciantes, categorías en regresión, y los obreros, que tenían muy malas condiciones de vida y dentro de cuyo grupo había también un gran número de habitantes de otras partes del Magreb, principalmente argelinos, marroquíes y tripolitanos. En cualquier caso, los obreros árabes siempre recibían peores salarios que sus homólogos europeos<sup>288</sup>.

Además, durante esta época la población autóctona seguía un régimen demográfico caracterizado por una alta natalidad, por lo que crecía más rápidamente que la población europea, como era de esperar. Por ejemplo, en 1931 la población urbana en Túnez era del 16%<sup>289</sup>, aunque crecía mucho más rápidamente que la población rural. Entre los censos de 1921 y 1936, la población urbana de Túnez creció un 20%, mientras que la rural lo hizo únicamente en un 7.8%<sup>290</sup>.

### 5.5. La evolución del nacionalismo en tunecino

Por lo que respecta al movimiento sindicalista, en un primer momento fueron los sindicatos franceses los que acogieron en su seno a los sindicalistas tunecinos, incluso en contra de las autoridades coloniales<sup>291</sup>. La Sección Francesa de la Internacional Obrera<sup>292</sup> (SFIO), fue una de las agrupaciones socialistas más importantes para el Túnez de la época porque contaba con una extensión obrera, la Confederación General de Trabajadores (CGT), que en 1911 creó la Unión Departamental de Túnez<sup>293</sup>. A pesar de ello, la SFIO era contraria a los movimientos nacionalistas y reformistas, como los Jóvenes Tunecinos,

---

<sup>287</sup> Ali Mahjoubi, *L'établissement...*, pp. 313-318.

<sup>288</sup> Christopher Alexander, *Tunisia: from Stability to Revolution in the Maghreb*, London y New York, Routledge, 2016, p. 21.

<sup>289</sup> Bernabé López García, *Política y movimientos sociales en el Magreb*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1989, p. 57.

<sup>290</sup> *Ibidem*.

<sup>291</sup> Béchir Tlili, *Socialistes et Jeunes-Tunisiens a la veille de la Grande Guerre (1911-1913)*, Túnez, Universidad, 1974, p. 10.

<sup>292</sup> Fundada en 1905, fue el primer partido socialista unido de Francia. Para más información, vid. William Safran, "Socialist Party", en *Encyclopædia Britannica*, s.d. Disponible en: <https://www.britannica.com/topic/Socialist-Party-France>. Consulta realizada el 29 de abril de 2020.

<sup>293</sup> Bernabé López García, *Política...*, p. 53.

y se mostraba a favor de cuestiones como la asimilación<sup>294</sup>, por ejemplo, lo cual no deja de suponer una contradicción.

Aunque en este primer momento este tipo de agrupaciones y sindicatos franceses eran una buena plataforma para exigir mejoras, pronto demostraron ser inútiles ya que se interesaban más por las intrigas políticas francesas que por la verdadera defensa de los trabajadores locales. Con el tiempo se empezó a considerar que el movimiento sindicalista tunecino había sido cooptado por el poder colonial y que los sindicatos franceses sólo eran un órgano más de dominación<sup>295</sup>, por lo que los partidos y movimientos nacionalistas los tacharon de inmovilistas y de no ejercer suficiente presión para conseguir sus objetivos, que debían ser la mejora de salarios y condiciones laborales. Otro de los problemas que se les achacaban era que los sindicatos habían utilizado la clase obrera para luchas que, en realidad, sólo eran importantes en la metrópolis, como el antifascismo<sup>296</sup>, y se habían desviado de su objetivo principal. Por este motivo, los sindicatos comenzaron a autonomizarse, a ganar independencia o exigirla, y a buscar sus propias salidas a las crisis económicas tan recurrentes en el país. La burguesía tunecina acabó haciéndose con el mando de estos sindicatos, que fueron poco a poco uno de los principales motores del nacionalismo de este país, a medida que lograron independizarse de los sindicatos franceses.

Fue así como surgió la Confederación General de Trabajadores Tunecinos (en adelante, CGTT), fundada por Muḥammad ‘Alī al-Ḥammī, Jean Paul Finidori y al-Ḥaddād<sup>297</sup>, entre otros, que fue la primera central sindical autónoma del país. Esta no era un órgano de liberación de los obreros, exclusivamente, sino que también se trataba de una plataforma independentista, que buscaba la soberanía nacional tunecina y el fin del protectorado, como veremos más adelante durante el estudio de las obras de Ṭāhar al-Ḥaddād. En sus filas había trabajadores de distintos sectores, no sólo del industrial, sino también de los muelles y los ferrocarriles, así como artesanos y comerciantes. En un principio, los dirigentes socialistas franceses se oponían a la formación de un sindicato

---

<sup>294</sup> *Ibidem*.

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>296</sup> Béchir Tlili, “La Fédération Socialiste de Tunisie (SFIO) et les questions islamiques (1919-1925)”, en René Gallissot (ed.), *Mouvement ouvrier, communisme et nationalisme dans le Monde Arabe*, Paris, Ed. Ouvrières, 1978, p. 76.

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 73.

independiente<sup>298</sup> porque consideraban que la fragmentación los debilitaría y favorecería el auge del capitalismo. Sin embargo, ante la imposibilidad de llegar a un acuerdo, la CGTT se constituyó formalmente en 1925, definiéndose a sí misma como un sindicato indígena. Como era de esperar, Francia y los sindicatos afines a esta potencia se opusieron férreamente al sindicato, por lo que se produjo una dura represión en la que muchos dirigentes de la CGTT fueron exiliados, arrestados o ejecutados. La propia producción de al-Ḥaddād es una de las principales fuentes para el estudio de esta cuestión, ya que el autor recoge, de manera objetiva y fehaciente, todos los hechos relacionados con la corta, pero agitada, vida de la institución.

Entre 1881 y 1914, las consecuencias económicas y sociales de la colonización ya eran claramente visibles en el país. La colonización agraria, la convulsión económica y la subida del coste de vida, que se había duplicado en sólo 25 años, sumadas a la represión administrativa y el declive de la artesanía, tuvieron consecuencias devastadoras para Túnez, que comenzaron a manifestarse antes de la Primera Guerra Mundial<sup>299</sup>. Ya en las primeras décadas del siglo XX Francia puso en marcha en Túnez un proceso de industrialización que provocó, como se ha dicho anteriormente, el éxodo masivo a la ciudad y gracias al cual se construyeron infraestructuras nuevas, como el ferrocarril o nuevas instalaciones portuarias. El principal problema de este intento de transformación económica fue que la población local tunecina sólo era empleada como mano de obra barata mientras que las empresas que explotaban los beneficios de dichas industrias estaban completamente en manos francesas. Los trabajadores tunecinos tenían muy pocos derechos y sus condiciones laborales eran muy duras, lo que alimentó la necesidad de formar un sindicato que luchara por la implantación de mejoras para los trabajadores, que formaban parte de una base social empobrecida y excluida por las políticas económicas coloniales, la destrucción de empleo, las malas condiciones de vida, la carestía de los alimentos básicos, etc. Trataremos la cuestión del sindicalismo tunecino con mayor detenimiento conforme analicemos la obra de al-Ḥaddād.

---

<sup>298</sup> Ṭāhar Ḥaddād, *La naissance du mouvement*, pp. 130-131.

<sup>299</sup> Vid. Ali Mahjoubi, *L'établissement...*, pp. 227-235.

Esta grave situación llevó a los obreros tunecinos a rebelarse contra el orden establecido en varias ocasiones<sup>300</sup>, entre las que encontramos la huelga general de 1904<sup>301</sup>, enfrentamientos entre los obreros y las fuerzas del orden en Qaṣṣrayn y Ṭāla en 1906<sup>302</sup>, el levantamiento de los trabajadores de los fosfatos en Mitlawī en 1907, el ya mencionado levantamiento de Ŷallāz de 1911 o el boicot de los tranvías un año después, en 1912. Si bien todas ellas fueron respondidas con severidad desde el gobierno francés, que no dudó en usar la fuerza siempre que lo consideró oportuno, acrecentando más aún la crispación social, nos parece necesario detenernos brevemente en el estudio de este último incidente, que tuvo una gran repercusión en el movimiento nacionalista tunecino.

El boicot a los tranvías se produjo tras la muerte de un niño tunecino, que fue atropellado por un operador de tranvías italiano<sup>303</sup>. La rivalidad entre trabajadores italianos y tunecinos, que llevaba años siendo palpable<sup>304</sup>, estalló con este pretexto. Los operadores tunecinos exigieron que se expulsara de la empresa a los italianos, a la par que la mejora de sus propias condiciones laborales<sup>305</sup>, y una gran parte de la sociedad tunecina, haciéndose eco de estos problemas, reusó emplear este método de transporte durante meses. El apoyo explícito de los Jóvenes Tunecinos a este boicot, así como el claro interés de las autoridades francesas por desarticular el movimiento<sup>306</sup>, motivaron nuevamente una dura campaña en contra de sus miembros<sup>307</sup>. La mayoría de los líderes que aún estaban en territorio tunecino fueron duramente represaliados<sup>308</sup>, casi todos ellos fueron condenados a prisión y otros, como el propio ‘Abd al-Azīz al-Ṭa‘ālbī, fueron exiliados.

Tras la forzosa desarticulación del movimiento de los Jóvenes Tunecinos, el sentimiento nacionalista terminó siendo canalizado, algunos años más tarde, por el Partido Liberal Constitucional, el Ḥizb al-Ḥurr al-Dustūrī (en adelante, Dustūr), fundado

---

<sup>300</sup> Por razones de espacio, no conviene incidir en demasía en estas cuestiones, pero recomendamos la ampliación de este apartado con Nicola A. Ziyadeh, *Origins*, pp. 83-88.

<sup>301</sup> Béchir Tlili, “Les socialistes et les evenements marquants”, en *Socialistes et Jeunes-Tunisiens*, pp. 82-94.

<sup>302</sup> Khaled Guezmir, “L’affaire de Thala ou l’insurrection des Fraichiches”, *Jeunes Tunisiens*, Tunis, Alif, 1986, pp. 49-74.

<sup>303</sup> Taoufik Ayadi, *Mouvement...*, p. 223.

<sup>304</sup> Nicola A. Ziyadeh, *Origins*, p. 83.

<sup>305</sup> Jamil M. Abun-Nasr, *A History...*, p. 284.

<sup>306</sup> Charles-André Julien, “Colons françaises”, p. 149.

<sup>307</sup> Eric Gobe, *Les avocats en Tunisie de la colonisation à la révolution (1883-2011)*, Paris, Karthala, 2013, p. 96.

<sup>308</sup> Arnold H. Green, *The Tunisian...*, pp. 185-186.



en 1920 por el mismo ‘Abd al-Azīz al-Ta‘ālbī<sup>309</sup>. Ṭāhar al-Ḥaddād, convencido de que el primer paso hacia el futuro que deseaba para Túnez partía de la liberación política, se unió rápidamente al partido y participó muy activamente en sus actividades, como veremos más adelante. Este partido surgió con la esperanza de llegar a un acuerdo con los franceses mediante la celebración de una asamblea conjunta en que representantes de ambos bandos, escogidos por sufragio universal, debatieran sobre la independencia de Túnez, así como que volviera a ponerse en circulación la antigua Constitución de 1861 que, recordemos, había sido suspendida por el bey en 1864. La mayoría de sus miembros pertenecían a la élite francófila y por ello el partido no buscaba un choque frontal contra el protectorado<sup>310</sup>. Los dirigentes redactaron una memoria con sus peticiones, que enviaron al presidente estadounidense, Wilson, durante su visita a Roma<sup>311</sup>. Esta carta no fue respondida, por lo que el partido buscó otras formas de conseguir sus objetivos, como tratar de ganarse el apoyo de la izquierda francesa. Para ello, algunos de sus dirigentes, como al-Ta‘ālbī, se instalaron en Francia durante un cierto tiempo con objeto de movilizar a los franceses para que apoyaran su causa<sup>312</sup>.

Es importante señalar que, desde sus orígenes, el Dustūr se identificaba a sí mismo como un partido de izquierdas, socialista, a pesar de que decía rechazar explícitamente toda ideología extranjera. No obstante, como ya han señalado numerosos investigadores, a lo largo de toda su existencia demostró absorber rápida y fácilmente cualquier idea, foránea o no, que demostrara ser provechosa para el país<sup>313</sup>.

El partido elevó sus peticiones, inspiradas en la obra de al-Ta‘ālbī, al bey y el Parlamento francés en 1920<sup>314</sup>. En ellas no se hablaba de independencia, sino de un sistema mixto entre franceses y tunecinos, cuyos representantes se eligieran por sufragio universal, además de la separación de poderes, la desaparición de la discriminación, la obligatoriedad de la educación y distintas libertades. Por desgracia, las autoridades francesas no escucharon ninguna de las reivindicaciones de los nacionalistas y respondieron a estos ruegos ejecutando a muchos líderes del partido y exiliando a otros

---

<sup>309</sup> Ali Mahjoubi, “The period”, p. 653.

<sup>310</sup> David S. Sorenson, *An Introduction to the Modern Middle East: History, Religion, Political Economy, Politics*, London, Routledge, 2018, pp. 730-731.

<sup>311</sup> Nicolah A. Ziadeh, *Origins...*, p. 91.

<sup>312</sup> Jamil M. Abun-Nasr, *A History...*, p. 342.

<sup>313</sup> Howard C. Reese, *Area Handbook for the Republic of Tunisia*, Washington DC., US Government Printing Office, 1970, p. 234.

<sup>314</sup> Nicolah A. Ziadeh, *Origins...*, pp. 95-97.

tantos<sup>315</sup>, entre los que se encontraban el propio al-Ṭa'ālbī, si bien es verdad que sería liberado algo más tarde. Este momento en concreto sería muy importante para la vida de Ṭāhar al-Ḥaddād, ya que influiría en su pensamiento y en sus obras y sería uno de los determinantes de su salida del partido político, aunque no el único, como veremos más adelante.

La economía colonial entró nuevamente en crisis en la década de los treinta y quedó de manifiesto que ésta no podía continuar conforme lo había estado haciendo. Francia entendía la importancia de las colonias del norte de África y planeó llevar a cabo procesos de industrialización en la zona, en el marco de la política de defensa de los intereses franceses. Por este motivo, cuando la II Guerra Mundial terminó, los franceses centraron sus esfuerzos en la reconstrucción de la zona, lógicamente, y aprovecharon la ocasión para renovar, reformar y modernizar las instalaciones en la región<sup>316</sup>. Sin embargo, el proceso se encaminó a la creación de una agricultura que fuera rentable a nivel de exportaciones, dejando a un lado las necesidades de la población local, por lo que tuvo consecuencias muy duras para los tunecinos.

Fue durante esta época cuando se consolidó la clase obrera tunecina, compuesta, en su mayoría, por trabajadores de las minas, del servicio de la marina, obreros de la construcción, electricistas, empleados del gas y de los ferrocarriles, etcétera<sup>317</sup>. Sin embargo, el sindicalismo francés, si bien había tenido éxito en crear conciencia de clase, sobre todo en medios europeos, trataba de englobar a los proletarios tunecinos en el marco del proletariado mundial, para liberarlos de sus ataduras tradicionales. En el proceso, muchas veces pasaba por alto las circunstancias concretas del proletariado tunecino, por lo que algunos sectores llegaron a considerarlo un colonialismo de izquierdas<sup>318</sup>, que alienaba a los tunecinos de sus raíces.

Al mismo tiempo, a pesar de la dura represión, el Dustūr no murió y continuó con su incesante lucha, especialmente desde el regreso de Ḥabīb Būrgība<sup>319</sup> al país. En mayo

---

<sup>315</sup> Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies*, Cambridge, UP, 2014, p. 639.

<sup>316</sup> Fayçal, Cherif, *La Tunisie dans la tourmente de la Seconde Guerre mondiale, 1938-1943*, Tunisie, Centre de Publication Universitaire, 2014, pp. 506-507.

<sup>317</sup> Bernabé López García, *Política...*, p. 58.

<sup>318</sup> Béchir Tlili, “La Fédération”, pp. 76-82.

<sup>319</sup> Ḥabīb Būrgība (1903-2000) fue un político tunecino y el primer presidente del país tras lograr la independencia. Nació en Monastir en el seno de una familia burguesa, y estudió abogacía en Francia. Tras regresar a Túnez se unió al Dustūr para luchar por la independencia de su país, siendo encarcelado varias veces. Más adelante fundó el Neo-Dustūr, un partido surgido por escisión del Dustūr, con el cual continúa

de 1933 el partido convocó un congreso nacional para debatir unos decretos que se acababan de promulgar y en los que se penaba con arresto domiciliario a cualquiera que realizara actos de hostilidad contra el bey, el protectorado o las entidades vinculadas a los mismos, así como a aquellos sospechosos de realizar actos propagandísticos que atentasen contra la seguridad del Estado. En este congreso, Būrgība proclamó que la aspiración del partido era la independencia y la formación de vínculos amistosos y favorables con Francia<sup>320</sup>, hecho que fue visto por el gobierno colonial como un acto de rebeldía, por lo que se suspendieron periódicos y se disolvieron varios partidos políticos<sup>321</sup>.

Poco a poco, la nueva generación del partido Dustūr y las ideas de Būrgība comenzaron a divergir de las ideas fundacionales del partido. Por este motivo, Būrgība creó junto a sus seguidores un nuevo partido político en marzo de 1934, escindido del anterior y conocido con el nombre de Neo-Dustūr<sup>322</sup>. Este partido fue fundado durante el congreso de Qaṣr Hilāl, que puso de manifiesto las diferencias internas entre los nuevos miembros del Dustūr y los primeros, que tenían ideas bastante distintas entre sí, sobre todo a la hora de definir el futuro que deseaban para Túnez<sup>323</sup>. Desde ese momento, fue el Neo-Dustūr el partido que canalizó toda la lucha nacionalista, tanto política como armada, puesto que esta se radicalizó, especialmente después de la Segunda Guerra Mundial<sup>324</sup>.

La aguda crisis económica sufrida en Túnez ayudó al fortalecimiento del movimiento anticolonial, que se desarrollaría con más fuerza a partir de los años 50. La propia crisis, que empezaría en los años 30 debido al crack del 29 y culminaría a mediados de los 50, pondría de manifiesto la necesidad de llevar a cabo las reformas sociales y

---

su lucha nacionalista. En 1957, un año después de que Túnez hubiera conseguido la independencia, Būrgība sería nombrado el primer presidente de la república, cargo que conservó hasta su destitución en 1987. Para más información sobre su persona, vid. Norma Salem, *Habib Bourguiba. Islam and the Creation of Tunisia*. Beckenham, Sidney y Dover, Croom Helm LTD., 1984; Mohsen Toumi, *La Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989; Driss Abbasi, *Entre Bourguiba et Hannibal. Identité tunisienne et histoire depuis l'indépendance*, Paris y Aix-en-Provence, Karthala e IREMAM, 2005 y Michel Camau y Vincent Geisser (eds.), *Habib Bourguiba. La trace et l'héritage*, Aix-en-Provence, Karthala, 2004.

<sup>320</sup> Antoni Segura, *El Magreb: del colonialismo al islamismo*, Barcelona, Universidad, 1994, p. 150.

<sup>321</sup> Martin Thomas, *The French Empire Between the Wars: Imperialism, Politics and Society*, Manchester, UP, 2005, p. 268.

<sup>322</sup> Para este asunto, consúltense Douglas E. Ashford, "Neo-Destour Leadership and the "Confiscated Revolution"", *World Politics*, 17 (1965), pp. 215-231; Clement Henry Moore "The Neo-Destour party of Tunisia: a structure for democracy?", *World Politics*, 14 (1962), pp. 461-482 y André Nousch, "La crise de 1930 en Tunisie et les debuts du neo-Destour", *ROMM*, 8 (1970), pp. 113-125.

<sup>323</sup> Sophie Bessis, *Histoire de la Tunisie: de Carthage à nous jours*, Paris, Tallandier, 2019, p. 311.

<sup>324</sup> Ali Mahjoubi, "The period", p. 653.

laborales que tanto la CGTT como el Neo-Dustūr llevaban años soñando con realizar. A causa de la precariedad laboral de que eran víctimas los trabajadores tunecinos, en 1946 se fundó una nueva asociación sindical autónoma, la Unión General de Trabajadores Tunecinos (UGTT), heredera de la CGTT a la que perteneció Ṭāhar al-Ḥaddād, que había sido eliminada por las autoridades francesas. Esta nueva agrupación se convirtió rápidamente en una organización de masas, mucho más extendida, incluso, que el propio partido Neo-Dustūr<sup>325</sup>, cuyo liderazgo estuvo siempre en manos de una pequeña élite instruida, en los tiempos de la independencia.

Comprendiendo la urgente necesidad de reformas sociales que permitieran a los tunecinos avanzar hacia el progreso a la par que se mejorara la calidad de vida y la igualdad social, la UGTT pretendía defender los derechos de los trabajadores además de impulsar un reajuste social. Asimismo, el partido Neo-Dustūr entendió que era imperativo introducir reformas sociales, por lo que las incluyó en sus programas, si bien supeditó dicho objetivo a la consecución de la independencia, de manera que no fue un objetivo principal hasta que Túnez quedó totalmente libre del dominio francés. Gracias, entre otros, a este partido y a su alianza política con la UGTT<sup>326</sup>, el país consiguió la autonomía interna a partir del verano de 1955<sup>327</sup>, y finalmente alcanzó la plena independencia el 20 de marzo de 1956<sup>328</sup>.

#### 5.6. Corrientes ideológicas en la época de Ṭāhar al-Ḥaddād<sup>329</sup>

Como hemos venido observando, la penetración europea en Túnez no se redujo a los ámbitos político y económico en exclusiva, sino que la vida social, las instituciones religiosas y el ambiente intelectual también se vieron afectados. En el capítulo cuatro pusimos de relieve cómo este contacto se tradujo en el impulso de reformas, generalmente respaldadas por la élite modernista del país. Al mismo tiempo, hablamos sobre cómo los principales promotores de las mismas, la élite reformista del país, tenía una ideología

---

<sup>325</sup> Jamil M. Abun-Nasr, *A History...*, p. 345.

<sup>326</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>327</sup> Roger Pinto, “Les conventions du 3 juin 1955 entre la France et la Tunisie”, *Annuaire Français de droit International*, 1 (1955), p. 53, DOI: <https://doi.org/10.3406/afdi.1955.1144>

<sup>328</sup> Varios autores, *Dustur: aperçu sur les constitutions des états arabes et islamiques*, Leiden, Brill, 1966, p. 3.

<sup>329</sup> Parte de los contenidos de este epígrafe han sido publicados en T. Hernández-Justo, “Principales corrientes ideológicas en el Túnez colonial: del reformismo islámico a los movimientos de izquierdas”, *Estudios de Asia y África*, en prensa.

mayoritariamente 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, como acabamos de ver.

Para continuar la cadena de transmisión del pensamiento modernista en Túnez y entender adecuadamente cuáles son los antecedentes del pensamiento del autor que nos ocupa es imprescindible completar el contexto histórico con un repaso por el ambiente intelectual en la época. Para ello, analizaremos las diversas corrientes de pensamiento con que contaron con una mayor presencia en el Túnez colonial, 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<sup>330</sup>. La pertenencia a una u otra facción resulta, en ocasiones, muy evidente a la hora de analizar el pensamiento de un determinado autor, como es el caso de Ṭāhar al-Ḥaddād, por ejemplo, pero también puede presentar alteraciones a lo largo de toda su producción. En cualquier caso, puede decirse que, 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 cultural.

Investigadores como Halīm Barakāt hacen hincapié en que, a nivel general 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<sup>331</sup>. En su caso, Barakāt hace uso de la terminología marxista y distingue dos tipos: la burguesía compradora y la burguesía nacionalista. En el primero nos encontramos con miembros de la clase media o media-alta, autóctonos, que deseaban preservar el *statu quo* de las naciones colonizadas porque, ya sea de forma directa o indirecta, se beneficiaban del régimen colonial. Se trataba de personas europeístas, en el caso de Túnez, 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

---

<sup>330</sup> Béchir Tlili, *Crises et mutations...*, p. 459.

<sup>331</sup> Halīm Barakāt, *Al-muḥtama 'al-'arabī al-mu'āṣir, baḥṭ istiqlāl ī iytimā ī*, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Ārabiyya, 2001, pp. 284-285.

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<sup>332</sup>. 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 específico 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 galos o 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<sup>333</sup>. Evidentemente, el grado en que cada uno comprendía como necesaria esta asimilación variaba considerablemente incluso dentro del grupo al que nos referimos, pero podemos considerar que siempre estaba presente, de una u otra manera.

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, como dijimos, verdaderamente buscaban la autonomía de Túnez, y no tanto su independencia, así como la implicación y mayor participación de las élites tunecinas en instituciones políticas y puestos de responsabilidad) y el deseo de asimilarse a la potencia colonizadora, por motivos evidentes. 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 la obra *The Colonizer and the Colonized*, de Albert

---

<sup>332</sup> Como también señala Youssef M. Choueiri, *Modern Arab Historiography: Historical Discourse and the Nation-State*, London, Routledge-Courzon, 2003, p. 70.

<sup>333</sup> Ali Mahjoubi, “The period”, p. 653.

Memmi<sup>334</sup>, no sólo porque se trata de uno de los textos fundacionales de la teoría postcolonial, que supone el marco teórico de la presente tesis doctoral, sino porque 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. En la obra, Memmi trata extensamente 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 concreto. 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 comunidad mayoritaria, en este caso, los tunecinos musulmanes.

En este sentido, Memmi se pregunta cómo es posible que con la colonización francesa los judíos tunecinos reivindicaran la asimilación al colonizador francés cuando durante siglos habían estado reforzando 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 tunecina<sup>335</sup> se sentía atraída por esta posibilidad, añadiéndose a ello, además, un deseo de “dejar de parecer extraños”<sup>336</sup>. Todo ello azuzado por la administración colonial, que fomentaba estas reivindicaciones con el objeto de avivar la división social en el país.

Estos deseos fueron explotados por el pensamiento colonialista francés en la famosa campaña de naturalización que, como veremos más adelante, afectó directamente al pensamiento del propio Tāhar al-Ḥaddād y a tenor de la cual se produce una de las principales (y escasas) incongruencias del mismo. Fue una campaña puesta en marcha por las autoridades francesas con objeto de aumentar el número de nacionales franceses mediante un procedimiento por el cual, según la promulgación de unas leyes que veremos con mayor detenimiento en el capítulo seis, la mayor parte de ciudadanos europeos no

---

<sup>334</sup> Albert Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, London, Earthscan, 2003.

<sup>335</sup> Es el término empleado por el autor, 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. No obstante, por respeto a los términos utilizados por Memmi, mantendremos esta expresión a lo largo de nuestro trabajo de investigación.

<sup>336</sup> Albert Memmi, *The Colonizer*, p. 141.

franceses que vivían y trabajaban en Túnez pasaron, automáticamente, a ser considerados como franceses. Además, estas leyes también permitían que los ciudadanos tunecinos que cumplieran determinadas condiciones solicitaran la nacionalidad francesa. Fue el motivo de no pocas revueltas y conflictos entre los colonizadores y los colonizados, si bien no tuvieron una repercusión real tan elevada como cabría esperar. Robert Bernasconi analiza la campaña y sus implicaciones, en relación también a la obra de Memmi, y la resume como un llamamiento de los colonizadores a que las demás comunidades “se convirtieran en uno de ellos” pese a que esto resulta ilógico porque presupone el entendimiento de que existen un “nosotros” y un “ellos” que son claramente diferenciables y que, por tanto, nunca pueden ser lo mismo<sup>337</sup>.

Evidentemente, como el propio Bernasconi expone, la misma idea de la asimilación es, en esencia, absurda y carente de lógica, no en el sentido meramente ideológico, sino racional. 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 comunidad humana. Esto quiere decir que, al asimilarse, la comunidad original desaparecerá, dejará de *ser* ella misma para ser parte de otra comunidad. 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 asimilación de los malteses, italianos o griegos a la nacionalidad francesa<sup>338</sup>, aun con el consiguiente rechazo de buena parte de las “víctimas involuntarias” de este procedimiento<sup>339</sup>, porque eran blancos, europeos y cristianos, pero

---

<sup>337</sup> Robert Bernasconi, “The Impossible Logic of Assimilation”, *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, XIX (2011), 2, p. 41.

<sup>338</sup> Juliette Bessis, “A propos de la question des naturalisations dans la Tunisie des années trente”, en *Maghreb, questions d'histoire*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 70.

<sup>339</sup> Por ejemplo, para ver la reacción y las consecuencias de este proceso en el seno de la comunidad griega, véase Habib Kazdaghli, “Communautés méditerranéennes de Tunisie. Les Grecs de Tunisie: du Millet-irum à l'assimilation française (XVIIe-XXe siècles)”, *REMMM*, 95-98 (2002), pp. 449-476, disponible en línea en <https://journals.openedition.org/remmm/243>.



las comunidades árabes debían pasar múltiples y minuciosas inspecciones para considerarlos aptos para obtener la nacionalidad francesa<sup>340</sup>. 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. La idea era que la arabidad estaba de alguna manera ligada a la fe islámica y viceversa, lo que, en esencia, permitía la racialización de la población musulmana. En el contexto del protectorado, sirvió para aumentar la cohesión social de esta población, pero también demuestra que la administración francesa era abiertamente islamófoba, es decir, discriminaba en virtud de la religión y, debido a la evidente vinculación entre etnia y religión, también era racista<sup>341</sup>. Pese a lo cuestionable de este planteamiento, fue el mismo que adoptaron los propios Jóvenes Tunecinos y, más adelante, el mismo Dustūr<sup>342</sup>. Además, esta cuestión de la fe se refleja también en el pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād, como veremos en el próximo capítulo, hasta el punto en que supone una de las mayores incoherencias internas del mismo.

En el extremo directamente opuesto de balanza encontramos la facción tradicionalista ultraconservadora, que promulgaba un frontal rechazo a cualquier idea, mecanismo o, incluso, producto que procediese de fuera de los límites geográficos tunecinos o, en su defecto, de *dār al-islām*. Aunque nuevamente incurren en una grave incongruencia, los Viejos Turbantes encabezaban este grupo, autodefiniéndose como defensores del islam, las costumbres y las tradiciones tunecinas. Pese a ello, como ya hemos visto, 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

---

<sup>340</sup> Christopher Barrie, “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 (2017), 4, pp. 708-709.

<sup>341</sup> Para más información sobre la traslación entre islamofobia y racismo, véase Johanna Martine Lems, Laura Mijares Molina y Virtudes Téllez Delgado, “Constructing subaltern Muslim subjects: The Institutionalization of Islamophobia”, *REIM*, 24 (2018), pp. 1-8.

<sup>342</sup> *Ibidem*, p. 712.

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<sup>343</sup>.

En realidad, recibían el nombre de “Viejos Turbantes” todos aquellos profesores, ulemas o, en general, 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<sup>344</sup> para referirse, en primera instancia, a este sector de la población en Argelia, pero luego se extendió también a Túnez<sup>345</sup>. Existe un claro paralelismo entre estos Viejos Turbantes en ambos países; en los dos casos se oponían sistemáticamente a cuestiones como las reformas jurídicas o educativas y, muy especialmente, a las innovaciones en la legislación relativa a la institución familiar, el matrimonio, etc. Los paralelismos entre ambos países no terminan ahí, sino que, por ejemplo, en ambos casos 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<sup>346</sup>. Por este motivo, son relevantes como interlocutores del pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād; el propio autor se refiere a ellos en algunas de sus obras, como es el caso de *Jawāfir*.

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 y, muy especialmente, en el tipo de educación recibida. Como hemos dicho, este último grupo se corresponde con miembros de la élite ilustrada del país, que frecuentemente había estudiado en (o, como mínimo, visitado en alguna ocasión) 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 eminentemente 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, aunque algunos no pudieran comunicarse en esta lengua. La separación entre

---

<sup>343</sup> Stephen H. Roberts, *The History of French Colonial Policy, 1870-1925*, London, Routledge, 2019, p. 293.

<sup>344</sup> Tal vez, por ello, resulte eurocentrista emplearlo. No obstante, debido a que la producción académica en la materia ha venido empleando siempre este término, lo mantenemos.

<sup>345</sup> Jacques Bouveresse, *Un parlement colonial ? Les Délégations financières algériennes 1898-1945*, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2008, p. 677.

<sup>346</sup> Ben Hardman, *Islam and the Métropole: A Case Study of Religion and Rhetoric in Algeria*, New York, Peter Lang Publishing, 2009, p. 106.

estas dos facciones era, por tanto, bastante clara, especialmente entre la élite nacional, donde había partidarios de una o de otra, pero no se reprodujo, de manera generalizada, entre las masas sociales<sup>347</sup>.

La tercera corriente a la que hacíamos referencia al comienzo de este epígrafe representa el punto intermedio entre las dos anteriores. Por norma general, la componían personas que habían recibido una educación tradicional, como los Viejos Turbantes, y muchos de ellos eran graduados de al-Zaytūna. Sin embargo, se distinguían muy claramente de los anteriores en que trataban de encontrar una tercera vía, 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, como veremos en breve. Los miembros de esta facción reconocían la firme necesidad de que se produjera una modernización real en el país, 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 de Europa todo aquello que fuera beneficioso para Túnez, pero sin poner en un compromiso la identidad árabo-islámica, es decir, adaptándolo a las circunstancias propias del país magrebí. Es por ello que se trata de reformistas cuyo objetivo principal es encontrar un punto de equilibrio entre las novedades exógenas y las características propias de la sociedad local, conjugándolas para dar lugar a una modernidad propiamente tunecina, endógena, no copiada del continente europeo.

En este sentido y teniendo también en cuenta el trasfondo educativo del grupo que mencionamos, 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, aquellos que debían ser rechazados sin más y qué debía ser modificado para adaptarse adecuadamente al contexto local de la época. A este grupo pertenecían todos aquellos intelectuales que, como el mismo Ṭāhar al-Ḥaddād, continuaban el legado reformista de Jayr al-Dīn al-Tūnisī, Maḥmūd Qabādu y Bayram V en Túnez y tenían como referentes a los pensadores Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī y Muḥammad ‘Abduh, entre otros. Puesto que ya hemos mencionado los orígenes del pensamiento modernista en

---

<sup>347</sup> Nicolah A. Ziadeh, *Origins...*, p. 130.

Túnez y hablado de los tres primeros con detenimiento, pasamos ahora a exponer brevemente la corriente de pensamiento que pusieron en marcha los tres últimos, conocida con el nombre de *salafīyya*.

#### 5.6.1. La *salafīyya*, el *iṣlāḥ* y al-*lībīrālīyya*

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 original, 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<sup>348</sup>, pero cobró especial relevancia durante la época de la dominación otomana y, posteriormente, europea. 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 y a la que haremos referencia a lo largo de este apartado es el panislamismo, un movimiento que surge en las provincias orientales del Imperio Otomano, donde las circunstancias políticas eran más favorables, y que busca la unidad de toda la comunidad de creyentes (*umma*) y la revivificación del islam<sup>349</sup>. De esta manera, la *salafīyya* es el motor teórico e ideológico del panislamismo, concebido, este último, como un objetivo político<sup>350</sup>.

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 musulmanes habían dicho al respecto<sup>351</sup>. No obstante, la *salafīyya* se enmarca en un ámbito mayor y más general de reformas,

---

<sup>348</sup> Miguel Cruz Hernández, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2. Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe*, Madrid, Alianza, 1981, p. 358.

<sup>349</sup> Gregorian Vartan, *Islam: a Mosaic, Not a Monolith*, Washington DC, Brookings Institution Press, 2003, p. 47.

<sup>350</sup> María Teresa Aya Smitmans, *Los árabes: ¿entre el panislamismo y el fundamentalismo islámico?*, Bogotá, Red Oasis, 2009, p. 12.

<sup>351</sup> Aḥmad Sālim e ‘Amr Basyūnī, *Mā ba’d al-salāfīyya*, Rīyāḍ, Markaz Namā’ li-l-buḥūṭ wa-l-dirāsāt, 2015, pp. 27-28.

conocido en árabe con el nombre de *iṣlāḥ*<sup>352</sup>, que, coincidentemente, significa precisamente “reforma”. Por este motivo, Ṭāhar al-Ḥaddād es habitualmente considerado un reformista, un miembro del movimiento del *iṣlāḥ*, pero no hemos encontrado ningún autor que se refiera a él como seguidor de la *salafiyya*<sup>353</sup>. Esto probablemente suceda porque el término llegó a desvirtuarse tanto que se empleó para designar un movimiento derivado del mismo, pero cuya denominación más apropiada es salafista<sup>354</sup>, que se caracteriza por ser ultraconservador y por entender la reforma como una medida para eliminar de las sociedades islámicas los añadidos ajenos a la religión, pero sin proceder, después, a llevar a cabo este *iḥtihād* que los miembros de la *salafiyya* original preconizaban. Esta deriva terminológica se produjo especialmente a partir de 1950, y puesto que una buena parte de las investigaciones sobre el autor que nos ocupan datan de los años 70 y 80, es probable que, para entonces, el término *salafiyya* tuviera unas connotaciones negativas, motivo por el cual no se usó para referirse a alguien que estaba tan lejos de este movimiento salafista como Ṭāhar al-Ḥaddād.

Si hay una figura que pueda ser considerada como el “padre” del panislamismo esta es, sin duda, la del intelectual afgano Ḥamīd al-Dīn al-Afghānī (1839-1897)<sup>355</sup>, principal propagandista del mismo. No sólo se trata de un reconocido reformista islámico, sino que también se opuso abierta y 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<sup>356</sup>, de quien fue

---

<sup>352</sup> Para una visión panorámica de las convergencias y divergencias de ambos términos, recomendamos la lectura de Aziz Ahmad, “Iṣlāḥ”, *EP*, vol. IV, Leiden, Brill, 1978, pp.141-171.

<sup>353</sup> Pese a todo, existen estudios muy interesantes que vinculan las teorías de la *salafiyya* con el pensamiento de Ibn Jaldūn, que, a su vez, contiene bastantes paralelismos con el del autor que nos ocupa. Véase Nāyia al-Warīmī Bū ‘Aḥīla, *Ḥafriyyāt fī-l-jitāb al-jaldūnī: uṣūl al-salafiyya wa waham al-ḥadāṭa al-‘arabiyya*, Dimašq, Dār Batrā li-l-našr wa-l-tawzī’, 2008.

<sup>354</sup> A este respecto, Henri Lauzière explica perfecta y detenidamente la transición entre términos en su libro *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, New York, Columbia University Press, 2016. En concreto, recomendamos la lectura del capítulo titulado “Purist Salafism in the Age of Islamic Nationalism”, en que se detalla el trasvase semántico entre ambos términos y la transición entre una ideología y la siguiente.

<sup>355</sup> Para una breve nota biográfica, consúltese I. Goldziher y J. Jomier, “Ḍjamāl al-Dīn al-Afghānī”, *EP*, vol. II, Leiden, Brill, 1983, pp. 416-419; Muḥammad ‘Imāra, *Ḥamīd al-Dīn al-Afghānī: mawqiz al-šarq wa-faylusūf al-islām*, al-Qāhira, Dār al-šurūq, 1988; Muṣṭafā Fawzī ben ‘Abd al-Laṭīf Gazāl, *Da‘wat Ḥamīd al-Dīn al-Afghānī fī mizān al-islām*, Rīyād, Dār tayyiba, 1983.

<sup>356</sup> Para más información, recomendamos la lectura de las siguientes fuentes: ‘Uṭmān Amīn, *Rā‘id al-fikr al-mašrī*, al-imām Muḥammad ‘Abduh, al-Qāhira, Maḥlis al-‘alā li-l-ṭaqāfa, s. d.; Muḥammad ‘Imāra, *al-Manaḥ al-iṣlāḥī li-l-imām Muḥammad ‘Abduh*, Al-Iskandariyya, Bibliotheca Alexandrina/Maktabat al-Iskandariyya, 2005. Asimismo, recomendamos muy especialmente, por su relación con la cuestión

maestro y con quien fundó en París una conocida publicación periódica, titulada *al-'Urwat al-wuṭqa*<sup>357</sup>. Aunque esta revista tuvo una vida muy corta, su impacto fue de grandes dimensiones y se hizo sentir en todo el mundo islámico, donde las ideas de ʿĀmāl al-Dīn al-Afgānī obtuvieron una gran fama.

El eje principal de las mismas, 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<sup>358</sup> y la necesidad de contrarrestarla y, por otro lado, que el islam originario había sido modificado con el paso del tiempo<sup>359</sup>, alejándose cada vez más de los orígenes predicados por Muḥammad<sup>360</sup>. Para solucionar esta situación, era de vital importancia 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 ido acumulando al islam como resultado de las diversas circunstancias sociales e históricas de la *umma*. Algo que a simple vista resultaba muy evidente, pero que, en la práctica, chocaba frontalmente con la cúpula religiosa islámica, que durante siglos había propiciado una lectura inmovilista de la *sunna* y condenado cualquier intento de cambio.

El objetivo de la *salafīyya*, por tanto, es el mismo que adoptó Ṭāhar al-Ḥaddād, nacido sólo algunos años después de la muerte de al-Afgānī. Este último, 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 claramente relacionado con las interpretaciones tradicionalistas del Corán y la *sunna*. En palabras de Cruz Hernández, “el hecho indudable de la verdad trascendental del Islam (*sic*) no era una barrera anticultural, sino la base fundamental para un nuevo humanismo”<sup>361</sup>, entendido, este último, como motor de la modernidad. Por tanto, la modernidad, como concepto, no era imposible en el seno de una sociedad islámica, sino

---

femenina, que es central para la presente tesis doctoral, Muḥammad ʿImāra, *al-Islām wa-l-mar'a fī rā'y al-imām Muḥammad ʿAbduh*, al-Qāhira, Nahḍat Maṣr, 2006.

<sup>357</sup> Disponible en <https://archive.org/details/alurwahalwuthq01muha/mode/2up>.

<sup>358</sup> Antony Black, *The History of Islamic Political Thought, From the Prophet to the Present*, Edinburgh, UP, 2011, p. 294.

<sup>359</sup> Muṣṭafā Ḥilmī, *al-Salafīyya bayna al-'aqīda al-islāmiyya wa-l-falsafa al-garbiyya*, al-Iskandariyya, Dār al-Da'wa al-Iskandariyya, s. d., pp. 103-108.

<sup>360</sup> Juan Antonio Pacheco, *El Pensamiento Árabe Contemporáneo. Rupturas, dilemas, esperanzas*, Sevilla, Mergablum, 1999, p. 61.

<sup>361</sup> Miguel Cruz Hernández, *Historia del...*, p. 360.

todo lo contrario. Para al-Afgānī, además, la modernidad europea estaba íntimamente ligada a los avances científicos. Siendo la ciencia europea clara deudora de la ciencia islámica medieval, había un vínculo innegable en los textos sagrados entre ciencia e islam, que se refleja en varios hadices e incluso en el propio Corán. Al haberse apartado de la ciencia, los musulmanes habían vivido durante siglos anquilosados en el pasado, negándose a prosperar y mejorar, y por ello habían caído presas de la dominación externa. En resumen, para al-Afgānī 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<sup>362</sup>. Para ello, además, era ineludible el paso de los gobiernos despóticos y autoritarios a gobiernos constitucionalistas, que, según el intelectual, eran mucho más cercanos a lo designado por Dios en el Corán<sup>363</sup>.

Una de las principales aportaciones de la *salafīyya* es el intento de separar el dogma (*al- 'aqīda*) y la práctica religiosa (*al- 'ibadāt*), que son prescripciones inmutables, del dominio de los asuntos sociales y las relaciones interpersonales (*al-mu'āmalāt*) que pueden estar sometidos a la racionalidad humana y a la interpretación personal (*īytihād*) y, por tanto, pueden cambiar en el tiempo y el espacio<sup>364</sup>. Para lograr tal fin, los intelectuales afines al movimiento de la *salafīyya* recurrieron a una corriente filosófica medieval, el *kalām mu'tazilī*<sup>365</sup>, que reformularon y 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 necesidad de intermediarios<sup>366</sup>. Es exactamente el mismo proceso que llevó a cabo, algunos años más tarde, Ṭāhar al-Ḥaddād. Lo opuesto al *īytihād* es el *taqlīd*, término que se refiere a seguir las tradiciones y costumbres de los ancestros sin cuestionar su validez. Como veremos en capítulos sucesivos, al-Ḥaddād empleó estos términos activamente en sus publicaciones, incidiendo especialmente en los problemas que acarrea la adscripción sistemática al *taqlīd* por parte de sus compatriotas.

---

<sup>362</sup> Antony Black, *The History...*, p. 295.

<sup>363</sup> Nikki Ragozin Keddie, *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: A Political biography*, Berkeley, University of California Press, 1972, p. 108.

<sup>364</sup> Muḥammad 'Imāra, *al-Salaf wa-l-salafīyya*, al-Qāhira, Wizārat al-awqāf, 2007, pp. 55-60.

<sup>365</sup> Para más información, véase Miguel Cruz Hernández, *Historia del...*, pp. 101-119.

<sup>366</sup> Juan Antonio Pacheco, *El pensamiento...*, p. 62.

El primer país magrebí en recibir la influencia directa del pensamiento de Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī y Muḥammad ‘Abduh fue precisamente Túnez. No se trata de un hecho trivial, sino que, como explicaremos con mayor calma en el capítulo seis, tuvo un impacto directo y palpable en la obra de al-Ḥaddād. Este contacto se produjo con la visita de ‘Abduh a Túnez en diciembre de 1885, donde el egipcio fue recibido con gran recelo por la mayor parte de la cúpula religiosa conservadora (los Viejos Turbantes que mencionábamos recientemente), 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 su persona y sus ideas estaba vinculado con sus opiniones acerca del sufismo y el marabutismo, muy asentados en Túnez y contra los que ‘Abduh y sus seguidores lucharon incansablemente. El mismo ‘Abd al-‘Azīz al-Ta‘ālbī fue seguidor suyo<sup>367</sup> y destacó, en esta época, por sus campañas en contra de la adoración de los “santones musulmanes”. Esto último es algo que, para los miembros de la *salafīyya*, representaba una manifestación extraña al islam y se trataba de un ejemplo más de costumbre cultural sin fundamento religioso alguno que había penetrado en el corpus práctico islámico sin tener nada que ver con los textos sagrados.

El panislamismo, como aspiración política, también tuvo una cierta repercusión en el país, de la mano del propio al-Ta‘ālbī, sin ir más lejos. No obstante, se trata de un panislamismo que podríamos denominar “simbólico”, es decir, los intelectuales que se consideran como abanderados del mismo se apropian del término y de su ideología en la medida en que les sirve como herramienta para galvanizar la contestación nacionalista frente a la conquista francesa<sup>368</sup>.

Según el investigador sirio Ḥalīm Barakāt<sup>369</sup>, la *salafīyya* es una de las dos principales tendencias del liberalismo en el mundo árabe. Nos interesa especialmente su exposición acerca del liberalismo (*al-lībirāliyya*) porque refuerza y aclara la división en facciones existente entre la sociedad tunecina colonizada que comentábamos al comienzo de este epígrafe. Barakāt escribe que todas las ramas del liberalismo tienen en común el concepto de progreso (*taqaddum*, término muy empleado por al-Ḥaddād en todas sus

---

<sup>367</sup> W. Ende, “Salafīyya”, *EL*, vol. VIII, Leiden, Brill, 1995, p. 901.

<sup>368</sup> Fayçal Chérif, *La Tunisie...*, pp. 37-47.

<sup>369</sup> Ḥalīm Barakāt, *Al-muḥtama‘ al-‘arabī al-mu‘āṣir, baḥṭ istiqlāl īyīmā ī*, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabīyya, 2001, p. 274.



obras), es decir, el objetivo final, sin embargo, cada una opta por diversos medios para alcanzarlo, esto es, parten de planteamientos ideológicos diferentes, de ahí la división<sup>370</sup>.

Por una parte, encontramos la ya mencionada *salafiyya* o, de forma más general, el *iṣlāh* o reformismo islámico, cuya insistencia principal es que las reformas deben partir del Corán y la sunna. Promueven, por tanto, una suerte de progreso “interno” que procede del propio legado islámico y que debe ser alcanzado mediante una relectura y reinterpretación actualizada y contextualizada de las fuentes<sup>371</sup>. Además, como ya hemos visto, 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<sup>372</sup>.

Por otra parte, que vemos claramente relacionada con la primera de las facciones mencionadas en el presente epígrafe, existe una segunda tendencia cuya idea de progreso está intrínsecamente ligada al modelo occidental<sup>373</sup>. De esta manera, se entiende que para que la sociedad árabe progrese debe crearse una sociedad moderna (“occidentalizada”), siempre y cuando puedan preservarse los aspectos más esenciales (y solamente estos) de la cultura árabe-islámica. Esta tendencia se muestra muy interesada, como no podía ser de otra manera, por el avance de las ciencias, prestando especial atención a las teorías evolucionistas y el darwinismo, la tecnología, el capitalismo, la laicidad y la democracia parlamentaria, todo ello sin perder de vista la difusión de la lengua árabe y de la idea de nación (en árabe, *waṭan*). El amplio interés por todos estos conceptos, que desempeñaron un papel de vital importancia durante la *Nahḍa* (renacimiento) árabe, queda fielmente reflejado, por ejemplo, en los múltiples artículos periodísticos que se escribieron en torno a ellos. Una muestra de esto la podemos encontrar, por ejemplo, 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

---

<sup>370</sup> *Ibidem*, p. 279.

<sup>371</sup> *Ibidem*, pp. 434-435.

<sup>372</sup> A este respecto, por ejemplo, el propio ʿĀmāl al-Dīn al-Afghānī publicó en persa una obra, traducida al árabe por ‘Abduh, titulada *Refutación de los materialistas (al-Radd ‘alā al-dahriyyīn)* en la que explicaba la cuestión con mayor detalle. Una traducción al inglés de esta y otras de sus obras al respecto (incluyendo un texto en que dialoga con el pensador francés Ernest Renan sobre este mismo tema, pero desde un punto de vista bastante distinto) puede leerse en Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn ‘al-Afghānī*, Berkeley, University of California Press, 1983. La versión en árabe de *al-Radd ‘alā al-dahriyyīn* puede ser consultada online en el siguiente enlace: <https://www.wdl.org/es/item/17758/>.

<sup>373</sup> Halīm Barakāt, *Al-muʿtamaʿ*, pp. 435-440.

demuestran la importancia de los mismos y que el ambiente intelectual estaba muy interesado por ellos, en torno a los cuales se generaban grandes debates y polémicas<sup>374</sup>.

El mismo nacimiento de la revista está vinculado con una de estas. En 1882, el teólogo americano 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<sup>375</sup>. En esta época, Ya'qūb Şarrūf era profesor de lengua árabe y física en la misma institución y Fāris Nimr estudiaba en el colegio. Ambos, disgustados por las represalias que se tomaron contra Lewis y los estudiantes que lo apoyaron, fundaron *al-Muqtataf* bajo el mecenazgo de Cornelius Van Dyck<sup>376</sup>. No es de extrañar, por tanto, 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<sup>377</sup>.

El propio concepto de evolución, vinculado directamente 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. En este sentido, 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, claramente inspirado en las teorías de Darwin, representaba una esperanza de progreso en las sociedades árabes, que se encontraban anquilosadas y 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<sup>378</sup>. En cierta manera, este último sentido es el que el autor que nos

---

<sup>374</sup> Ami Ayalon, *The Press in the Arab Middle East: A History*, New York: Oxford University Press, 1995, p. 53.

<sup>375</sup> Véase Donald M. Leavitt, "Darwinism in the Arab World: the Lewis Affair at the Syrian Protestant College", *The Muslim World*, 71 (1981), 2, pp. 85-98.

<sup>376</sup> Jörg Matthias Determann, *Space Science and the Arab World. Astronauts, Observatories and Nationalism in the Middle East*, London y New York, I.B. Tauris, 2015, p. 57.

<sup>377</sup> Para más información, vid. Nadia Farag, "The Lewis Affair and the Fortunes of al-Muqtataf", *Middle Eastern Studies*, 8 (1972), 1, pp. 73-83.

<sup>378</sup> Antonia Rodríguez Fernández, "Aproximación a los términos *taqaddum/ta'ajjur* en la prensa de la modernidad: la revista *al-Muqtataf* (1856-1962)", *MEAH*, 50 (2001), p. 255.

ocupa otorga al concepto de progreso en sí y también comparte con *al-Muqtataf* su manera de interpretar el retraso: no como algo implícito en el propio *ser* árabe, sino como un defecto, que puede y debe erradicarse, de la sociedad.

Por lo que respecta a *waṭan* como concepto, que se introduce 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 *salafiyya* 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, el mismo Ŷamāl al-Dīn 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 evidentemente muy positivo<sup>379</sup>. Nuevamente encontramos un paralelismo entre el principal promotor de la *salafiyya* y Ṭāhar al-Ḥaddād, para quien la patria es el eje central y el motor de la superación personal necesaria para romper con la espiral del retraso social en Túnez.

#### 5.6.2. Socialismo, marxismo y comunismo en el Túnez colonial

Como veremos más adelante, existe una estrecha relación entre las propuestas de Ṭāhar al-Ḥaddād y el socialismo. Él mismo se presenta a sus lectores como un férreo defensor del socialismo, conocedor de las teorías de Karl Marx. ¿Cómo llegaron estas a Túnez o, en general, al mundo árabe, y cuál fue su trayectoria interna una vez importadas? ¿Qué obras de Marx estaban disponibles en lengua árabe en la época de al-Ḥaddād y qué presencia tenían tanto el marxismo como el socialismo en el periodo colonial?

Acabamos de ver que *al-Muqtataf*, la que probablemente fuera una de las revistas más influyentes en el ámbito intelectual de la *Nahḍa*, publicaba regularmente artículos sobre ciencia y sobre teorías importadas, principalmente, de Europa. A través de esta y otras publicaciones, diversas ideologías políticas penetraron los territorios árabes, donde fueron recibidas por igual con aceptación y rechazo. La mayoría de las veces, estas nuevas ideas iban modificándose con arreglo a las circunstancias particulares de cada país en que entraban, adaptándose a la cultura local y al desarrollo histórico de cada país.

---

<sup>379</sup> Antony Black, *The History...*, p. 295.

Por lo que respecta a las revistas y periódicos locales que dan muestras de la introducción de estos temas en el ambiente cultural tunecino, Jaafar Majed recoge varios ejemplos en su obra. Aunque no es posible ni necesario realizar un recorrido pormenorizado por todas las publicaciones de este estilo, consideramos interesante reseñar brevemente algunas de las más significativas para ofrecer una visión panorámica del tratamiento de estas cuestiones en la prensa tunecina. Por ejemplo, dentro del seno del reformismo islámico y, en concreto, siguiendo la estela de publicaciones como *al-Manār* (editada por primera vez en 1898), de Rašīd Ridā (1865-1935), miembro del movimiento salafí, encontramos *al-Sa'āda al-'Uẓmā*. Esta revista, 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 ocupan un importante papel<sup>380</sup> y dejan entrever influencias claras con el pensamiento político europeo. Vemos que, incluso tratándose de una revista de marcado 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.

Como no podría ser de otra manera, el propio Dustūr, del que volveremos a hablar en breve, contaba con una revista, titulada *al-Fayr*, que, revestida de un interés “literario”, servía para divulgar ideas políticas y científicas. Esta publicación resulta interesante para nuestro estudio, además, porque su principal director, Aḥmad al-Šāfi, fue uno de los dirigentes nacionalistas que se opuso personal y abiertamente a la fundación de la CGTT, acusando a su promotor, Muḥammad ‘Alī al-Ḥammī, de generar fracturas en el seno del nacionalismo tunecino<sup>381</sup>.

En términos generales, 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<sup>382</sup> y ponía de relevancia los problemas sociales, económicos y políticos más importantes de la época. En este sentido, resulta interesante señalar que, en una

---

<sup>380</sup> Jaafar Majed, *La presse*, p. 33.

<sup>381</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>382</sup> *Ibidem*, p. 73.

contribución a esta publicación hecha por el fundador de la anterior, Muḥammad al-Jiḍr 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”<sup>383</sup>. Como vemos, la libertad de expresión (que será un tema muy tratado por Ṭāhar al-Ḥaddād en el futuro) es un eje importante del pensamiento político de la época. También conviene señalar que cuando se refiere a “consulta”, al-Jiḍr Ibn al-Ḥusayn emplea el término coránico *ṣūrà*, revitalizado a partir de las teorías de los primeros reformistas salafíes y muy en boga en aquellos momentos.

Esta misma revista ofrecía a menudo ejemplos sobre los que meditar y reflexionar basados en los cambios políticos que fueron teniendo lugar en la época. En este sentido, por ejemplo, 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<sup>384</sup>. El propio al-Ḥaddād, como veremos en el siguiente capítulo, habló sobre esta cuestión en sus obras, reflejando estar al tanto de lo que se escribía al respecto en su país y posicionándose a favor de la revolución que destronó al zar Nicolás II en 1917.

Otro de los boletines que más nos interesa, no sólo por las temáticas recogidas en él sino por la vinculación de su fundador, Zayn al-‘Ābidīn Sanūsī, con el autor que nos ocupa, es *al-‘Arab*, que fue publicado desde agosto de 1923 a noviembre de 1924 y que, entre otros asuntos, trata cuestiones de política y religión desde una perspectiva muy distinta a las anteriormente reseñadas. 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<sup>385</sup>. Además, la tibia respuesta ofrecida por las autoridades y el mundo intelectual ante las exigencias de reformas más amplias y 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 Jaafar

---

<sup>383</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>384</sup> *Ibidem*, p. 79.

<sup>385</sup> *Ibidem*, p. 113.

Majed reconoce al presentar el estudio de un artículo de corte racista firmado por el tunecino Tīyānī Ibn Sālim<sup>386</sup>.

La posición del periódico en lo referente a las ideas de izquierdas es, no obstante, bastante evidente, especialmente por lo que respecta a su apoyo al movimiento sindicalista. En esta línea se pronuncia claramente Zayn al-‘Ābidīn Sanūsī al publicar un artículo criticando el rechazo del partido constitucionalista a la fundación de la CGTT. En él, critica el cinismo de los dusturianos al seguir considerándose nacionalistas después de haber criticado y rechazado la confederación, precisamente un órgano contrario a la dominación europea<sup>387</sup> a la par que señala el heroísmo de los obreros tunecinos, que sufren una doble discriminación: por un lado, política frente a la colonización francesa, como miembros de una sociedad silenciada y, por otro lado, económico por pertenecer a la “minoría” de trabajadores autóctonos, siempre en las posiciones más bajas del escalafón de las empresas, en manos europeas.

En el caso de Túnez, por tanto, las ideologías de izquierdas tuvieron una mejor acogida que las de derechas. Su evolución histórica en el país está presente ya desde la fundación de los Jóvenes Tunecinos<sup>388</sup>, un grupo que se identificaba a sí mismo como promotor del socialismo. Quizá esto se deba, también, a la mayor proliferación de medios de propaganda ideológica de izquierdas. En buena parte, esto se vincula con la presencia en el país de una gran comunidad de expatriados y refugiados políticos italianos, muchos de los cuales, como hemos visto, se consideraban socialistas, marxistas, comunistas o anarquistas<sup>389</sup>. No sólo contribuyeron a la cuestión por promover la fundación de periódicos y revistas de propaganda política, sino porque su papel, como el de los obreros franceses, en el ámbito sindicalista fue muy notable.

En este sentido, 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. Sin ir más lejos, cuando el

---

<sup>386</sup> *Ibidem*, pp. 113-114. No nos ha sido posible identificar este personaje, que únicamente aparece citado por Majed y del que simplemente se nos indica que era fascista. También aparece mencionado en Iliyās Marquš, *Tārīj al-aḥzāb al-šu'biyya fī-l-waṭan al-'arabī*, Bayrūt, Dār al-ṭalī'a, 1964, p. 41, donde se lo cita como uno de los principales promotores del pensamiento fascista en Túnez, pero no se da más información sobre él. Aparentemente, era un habitual colaborador de periódicos de ultraderecha.

<sup>387</sup> Jaafar Majed, *La Presse*, p. 115.

<sup>388</sup> René Gallissot, *Mouvement ouvrier, communisme et nationalismes dans le Monde Arabe*, Paris, ed. Ouvrières, 1978, p. 19.

<sup>389</sup> Alessandro Triulzi, “Italian-speaking”, p. 165.

movimiento de los Jóvenes Tunecinos es desarticulado y se funda el Dustūr, este absorbe buena parte del bagaje ideológico de los anteriores. Entre otros puntos de encuentro, uno de los más claros es que, como los anteriores, 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 destacado 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”<sup>390</sup>.

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<sup>391</sup>. Esto es así porque, como veremos más adelante, reflejado, incluso, en el pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād, en estos momentos 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, no siendo este el caso de Túnez. Más que propiciar un enfrentamiento interno, visto como un elemento desestabilizador que podía propiciar el avance oportunista del colonialismo europeo, era necesario eliminar los privilegios de clase y otorgar la misma dignidad a todas ellas<sup>392</sup>. También por este miedo al avance del invasor europeo, el socialismo tunecino intenta, de manera general, rechazar el modelo comunista internacionalista y potenciar el sentimiento nacionalista y la unidad nacional. Es, evidentemente, una estrategia necesaria para dar salida a las aspiraciones independentistas, que son el principal objetivo (desde el punto de vista político) de la época o, como mínimo, el más importante tema de debate en el momento.

Ello también refleja abiertamente este proceso de adaptación y mestizaje doctrinal que se produce ante la llegada al país de ideologías europeas. El nacionalismo, que estaba presente en el territorio prácticamente desde el inicio de la dominación otomana e, incluso, posiblemente desde antes, absorbe del socialismo “europeo” aquellos aspectos clave que le permiten afianzarse en el terreno político y movilizar a las masas,

---

<sup>390</sup> Howard C. Reese, *Area Handbook...*, p. 234.

<sup>391</sup> Esto se mantuvo incluso en la época del presidente Ḥabīb Būrgība, quien no dudó en señalar que el socialismo tunecino “era una cosa muy específica que no tenía nada que ver con el conflicto de clases, el marxismo, el comunismo o la revolución”. Christopher Alexander, *Tunisia: from Stability to Revolution in the Maghreb*, London y New York, Routledge, 2016, p. 110.

<sup>392</sup> Howard C. Reese, *Area Handbook...*, p. 234.

renovándose como movimiento político y adquiriendo un nuevo matiz revolucionario, ya no en contra del decadente califato, sino de la colonización europea<sup>393</sup>.

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<sup>394</sup>. Por este motivo, se mostraban en contra del nacionalismo tunecino, que amenazaba con acabar con dichos privilegios. Al mismo tiempo, las cuestiones religiosas fueron uno de los principales caballos de batalla entre partidarios de uno y otro movimientos. Por una parte, los nacionalistas tunecinos interpretaban el islam malikí como parte de la identidad propia de los tunecinos, mostrándose en contra de cualquier intento por soslayar su importancia en la sociedad, la vida política o las finanzas. Así, el islam se instrumentalizó como parte de la lucha nacionalista, 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, como veremos más adelante, entendiéndola como elemento identitario. Por otra parte, las autoridades del protectorado apoyaban económicamente las *zawāyiyas* 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 refrenaban el interés por la participación en política; por otra parte, se ganaban el respaldo de los propios miembros de estas cofradías y se aseguraban de que desanimaran a sus fieles de participar en actividades en contra del colonialismo<sup>395</sup>.

En cuanto a los socialistas franceses, la mayoría de los principales portavoces del movimiento en Túnez se mostraban sumamente críticos con el sufismo, el marabutismo y el islam popular, llegando incluso a escribir artículos periodísticos oponiéndose a los mismos y señalando que la religión era la culpable de todos los males de Túnez y de su

---

<sup>393</sup> John P. Entelis, “Reformist Ideology in the Arab World: The Cases of Tunisia and Lebanon”, *The Review of Politics*, 37 (1975), 4, p. 526.

<sup>394</sup> L. Carl Brown, “The many faces...”, p. 182.

<sup>395</sup> René Gallissot, *Mouvement ouvrier...*, pp. 61-66.



atraso económico y social, a la par que apelando a que se produjera un cambio a favor de la razón, al más puro estilo del que tuvo lugar durante la Revolución Francesa<sup>396</sup>. No es de extrañar, por tanto, que las fracturas entre el socialismo tunecino y el francés fueran constantes. Una buena muestra de las rencillas existentes entre uno y otro bando lo encontramos, por ejemplo, en el duelo periodístico que tuvo lugar entre finales de los años 20 y principios de los 30 y que enfrentó a los redactores de *Tunis Socialiste* contra los miembros más jóvenes y activos del Dustūr (entre otros, Ḥabīb Burgība)<sup>397</sup>.

Como hemos mencionado recientemente, entre 1903 y 1906 se produce, además, un proceso de aperturismo político que fomenta la aparición de asociaciones y partidos políticos variados. Si hubo una ideología que se benefició de este clima y vio florecer y aumentar su influencia en el país esta fue, sin duda, el socialismo, pues numerosos partidos afines a la misma se pusieron en marcha en este momento. Pero, 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<sup>398</sup>. Así, cuestiones como la representación de los europeos (y, particularmente, de los franceses) en el país, la laicización de la educación, la organización sindical o la colonización de las tierras se convirtieron en el epicentro de vivos debates dentro y fuera del ámbito intelectual.

Así las cosas, en los años siguientes (1906-1910) continúa la misma tendencia, es decir, se siguen instaurando y asentando los grupos anteriores y se fundan nuevos, frecuentemente de tendencia socialista, democrática y republicana. Es el caso, por ejemplo, del movimiento político tras el periódico *La Tribune Franco-Arabe* (en emisión desde 1907 hasta 1909), del propio (y ya citado) Congreso Republicano, Radical y Socialista de Túnez, que es ahora cuando cobra más fuerza, o del Partido Socialista de Túnez (fundado en 1908). Este último contaba en sus filas, principalmente, 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

---

<sup>396</sup> Joachim Durel, “Autour du maraboutisme”, *Tunis Socialiste*, 19/10/1923.

<sup>397</sup> L. Carl Brown, “The many faces...”, p. 183.

<sup>398</sup> Béchir Tlili, *Crises et mutations...*, p. 17.

en la comunidad francesa”<sup>399</sup>. Pese a todo, el partido nunca alcanzó grandes cotas de éxito, contando con apenas unas centenas de militantes en su punto más álgido.

En parte, la popularización de conceptos como el “libre pensamiento”, la “libertad de expresión” o el mismo término “liberalismo”, etc., se la debemos a la política del protectorado francés de la época, cuyo residente general, Stephen Jean-Marie Pichon (1857-1933), puso en marcha la laicización de estructuras coloniales y la liberalización progresiva del régimen del protectorado<sup>400</sup>. Como no es de extrañar, esto permitió el florecimiento de publicaciones que servían para propagar ideas políticas liberales. Pero, además de los diarios afines a tal o cual movimiento, otro de los principales promotores de las teorías socialistas y marxistas en el país fue, sin lugar a dudas, el movimiento sindicalista. Como hemos visto anteriormente, la SFIO, a través de su rama local, fundó el primer sindicato en Túnez, la CGT, que contaba con su propio periódico (sugerentemente titulado *Tunis Socialiste*). La CGT se convirtió rápidamente en una tribuna de debate para introducir en el país los temas de interés en la metrópolis francesa, muy frecuentemente (en especial, durante las guerras mundiales) vinculados a la oposición entre el socialismo y las ideologías conservadora y ultraconservadora. A menudo, además, la CGT propugnaba la instauración de un sistema global 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 si tenemos en cuenta la gran población italiana en el país magrebí<sup>401</sup>. Esto también sirvió para justificar su oposición a la fundación de la sindical autónoma tunecina.

En cuanto a ideologías más radicales, como el comunismo, no tuvieron ni un arraigo ni un impacto tan grandes entre la sociedad, especialmente entre los ciudadanos tunecinos. Ello lo demuestra ya la propia obra de Ṭāhar al-Ḥaddād, quien, como veremos, aborda la cuestión en *al-‘Ummāl al-Tūnisiyyun*. Una de las posibles explicaciones para ello, como señala René Gallissot, es que el comunismo propugna una idea internacionalista cuyo objetivo es la unidad de toda la humanidad y, en concreto, de todo

---

<sup>399</sup> Aline Naura, “Les socialistes de Tunisie devant la crise de 1929 et ses conséquences politiques”, *Le Mouvement Social*, 78 (1972), p. 67.

<sup>400</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>401</sup> René Gallissot, “En Afrique du Nord: le syndicalisme colonial, école des syndicalismes nationaux”, en Bartolomé Benassar y Jean Sagnes (dir.), *Histoire du syndicalisme dans le monde: des origines à nos jours*, Toulouse, Privat, 1995, pp. 261.

el proletariado, por lo que se enfrenta abiertamente a los postulados nacionalistas, mayoritarios en la práctica totalidad de los países árabes en aquella época<sup>402</sup>. Otro de los motivos que suelen aportar los investigadores para explicar la ausencia de un movimiento comunista suficientemente fuerte y arraigado entre la población local colonizada del Magreb es que esta ideología promulga la ruptura con los esquemas religiosos establecidos y, en general, con la propia religión en sí, algo que no casaba demasiado bien con la religiosidad de las sociedades autóctonas<sup>403</sup>. 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 de la sociedad local de dichas regiones por una u otra corriente ideológicas<sup>404</sup>. 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 (religiosa e islámica) o laicista (francesa, por lo general)<sup>405</sup>. Además, investigadores como Muḥammad 'Imāra se oponen también a esta teoría 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 favorecían la identificación de elementos marxistas con otros coránicos<sup>406</sup>.

La mayor parte de la actividad comunista era sindicalista y las Juventudes Comunistas de Túnez estaban compuestas, en su mayoría, por militantes del movimiento obrero y activistas antimilitaristas, particularmente activos hacia finales de 1924, en el marco de la campaña contra la Guerra del Rif<sup>407</sup>. El comunismo tunecino también tenía su propio órgano propagandístico, la publicación *L'Avenir Sociale*, y la mayoría de sus miembros formaban parte del proletariado europeo en Túnez. La inmensa mayoría de

---

<sup>402</sup> René Gallissot, *Mouvement ouvrier, communisme et nationalismes dans le Monde Arabe*, Paris, ed. Ouvrières, 1978, p. 25.

<sup>403</sup> René Gallissot, *Mouvement ouvrier...*, p. 29.

<sup>404</sup> Alexandra Blackman, "Ideological Responses to Settler Colonialism: Political Identitis in Post-Independence Tunisia", SSRN, 2019, pp. 23-26.

<sup>405</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>406</sup> Muḥammad 'Imāra, *al-Taḥsīn al-mārkiṣī li-l-islām*, al-Qāhira, Dār al-šurūq, 1992, pp. 6-8.

<sup>407</sup> René Gallissot, "En Afrique du Nord", pp. 261.

panfletos comunistas tenían vidas breves por falta de fondos o como resultado de la represión política, a menudo azuzada por los socialistas franceses, que se disputaban con los grupos comunistas el título de portavoces de las ideas de izquierdas<sup>408</sup>.

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 (en adelante, PCT) los comunistas tuvieron serios problemas para propagar su ideología, siendo objetivos frecuentes de la represión del régimen. En un primer momento, la mayoría de las personas que se identificaban con esta corriente, al igual que ocurría con la anarquista, eran obreros europeos inmigrantes que, como ya hemos dicho, empleaban sus propios periódicos como plataforma divulgativa de ideas políticas presentes en Europa. Claude Liauzu señaló que la mayoría de los artículos publicados en dichos medios de comunicación estaban enfocados a un público europeo y no pretendían, al menos al principio, captar la atención de los ciudadanos tunecinos. Por esta cuestión, muchos de los temas que se trataban eran del ámbito metropolitano y concernían más a la política internacional de las potencias europeas que a los sucesos locales. Esta situación se repetía incluso 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<sup>409</sup>. Las circunstancias fueron cambiando paulatinamente a medida que más tunecinos ganaban acceso a estas fuentes, bien por aprender la lengua en que estaban escritas, bien por la transformación interna de los intereses de sus editores hacia un público más amplio, hecho que conllevaba la incorporación, en ocasiones, de textos en lengua árabe.

El PCT se fundó oficialmente en 1934, aunque llevaba ya bastante tiempo existiendo de manera extra oficial<sup>410</sup>. Era una rama del Partido Comunista Francés y no obtuvo su independencia del mismo hasta algunos años más tarde<sup>411</sup>. La mayor parte de

---

<sup>408</sup> Leon Carl Brown, “The many faces...”, p. 182.

<sup>409</sup> Alejandra Ortega Fuentes, *El movimiento sindical en Túnez y Egipto: colaboración, disidencia y renovación*, tesis doctoral, UAM, 2015, p. 114. Disponible en [https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/669590/ortega\\_fuentes\\_alejandra.pdf?sequence=1](https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/669590/ortega_fuentes_alejandra.pdf?sequence=1). Consulta realizada el 20/8/2020.

<sup>410</sup> Aline Naura, “Les socialistes”, p. 66.

<sup>411</sup> René Gallissot, *Mouvement ouvrier...*, p. 29.

sus dirigentes eran extranjeros y casi ninguno era musulmán<sup>412</sup>. Por ejemplo, de los miembros tunecinos del comité central, tres eran judíos mientras que solamente dos se identificaban como musulmanes. El resto de miembros del comité central del partido se identificaban como cristianos o ateos. De los musulmanes, el miembro más importante, que también tenía una de las posiciones más elevadas en el seno del PCT, fue ‘Alī Ŷirād. Nacido en Maṭwiyya en 1911 y muerto en Túnez capital en 1976, estudió en al-Zaytūna (algunas fuentes indican erróneamente que recibió poca formación reglada) 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<sup>413</sup>.

Ŷirād fue uno de los miembros tunecinos más activos del comunismo y se lo suele identificar como el ideólogo detrás de la campaña de captación de miembros en al-Zaytūna<sup>414</sup>. Esta campaña resulta muy interesante para nuestra investigación ya que tiene una vinculación directa con las composiciones periodísticas de al-Ḥaddād. Tuvo lugar durante el agitado periodo de huelgas estudiantiles que sacudió la mezquita-universidad desde 1925 hasta 1934, época de la que al-Ḥaddād da cuenta en *al-Ta’līm al-islāmī*, y su objetivo era localizar posibles simpatizantes comunistas entre el estudiantado de la institución e indecisos a nivel político y animarlos a unirse a las Juventudes Comunistas. En concreto, se conserva uno de los manifiestos del PCT alentando a los tunecinos, en general, 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 nacional (*al-ta’līm al-qawmī*)<sup>415</sup>. 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, el texto tiene un marcado cariz nacionalista. El texto gira en torno a la necesidad de hacer frente a la colonización (*al-isti’mār*) y al imperialismo europeo, sea

---

<sup>412</sup> La situación cambiaría en el futuro, con varias células locales puestas exclusivamente en manos de tunecinos en torno a los años cuarenta. Sin embargo, la mayor parte de los directivos continuaron siendo, como mucho, franco-tunecinos. Alexandra Blackman, “Ideological Responses”, p. 57.

<sup>413</sup> Hon. Frances y P. Bolton (comp.), *Report: The Strategy and Tactics of World Communism*, suplemento IV, Washington, United States Government Printing Office, 1948, p. 52.

<sup>414</sup> Para más información, vid. Mustapha Kraiem, *Le parti communiste tunisien pendant la période coloniale*, Tunis, Éditions de l’université de Tunis I, 1997, pp. 310-311 y Paul Sebag, *Communistes de Tunisie, 1939-1943. Souvenirs et documents*, Paris, L’Harmattan, 2001, p. 161.

<sup>415</sup> Residencia General de Francia en Túnez, *Dosieres Políticos*, cartón X, dossier 1º (222(2)3), diciembre de 1925 a marzo de 1934.

por los medios que sea, y a la importancia de apoyar el movimiento nacionalista. En cualquier caso, este tipo de manifiestos sirvieron a la administración colonial para conducir redadas de represión contra los estudiantes y los profesores de la mezquita-universidad, insistiendo en que se había convertido en caldo de cultivo para el comunismo.

¿De qué manera defiende 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, en aquel momento, una aspiración por parte de los comunistas del país de adscribirse a esta idea de una patria común<sup>416</sup>, sino que, pese a su vinculación con la Internacional comunista y a las repetidas advertencias de la misma al respecto, se configuró como un factor más del movimiento nacionalista<sup>417</sup>. Este afán nacionalista tunecino poco a poco 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 este panarabismo para insertarse en la narrativa internacionalista del comunismo europeo, aunque algunos de sus miembros no estuvieron de acuerdo con el cambio ideológico y lucharon contra el mismo desde dentro del propio partido<sup>418</sup>.

Así, podemos constatar que el PCT fue, junto con la CGTT y el Dustūr, entre otros, una plataforma independentista en sus orígenes, lo que demuestra la pluralidad de facetas del nacionalismo tunecino y cómo cada una de ellas, apoyada sobre una base social o élite diferente, da respuesta al colonialismo desde un punto de vista y con un *modus operandi* distintos. De esta manera se hace aparente que, 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 o sociales de sus miembros<sup>419</sup>. Esta peculiaridad, lejos de fragmentar y debilitar el impulso nacionalista, lo dotó de mayor alcance entre la sociedad, puesto que todas las principales

---

<sup>416</sup> Iliyās Marqūs, *Tārīj al-aḥzāb al-šu'biyya fī-l-waṭan al-'arabī*, Bayrūt, Dār al-ṭalī'a, 1964, pp. 97-99.

<sup>417</sup> René Gallissot, *Mouvement ouvrier...*, p. 21.

<sup>418</sup> Hassine Raouf Hamza, "Le Partit Communiste Tunisien et la question nationale (1943-1946)", en René Gallissot, *Mouvement ouvrier...*, pp. 231-264.

<sup>419</sup> Alexandra Blackman, "Ideological Responses...", p. 9.

ideologías presentes en el país incitaron a sus seguidores a tomar partido en la lucha por la independencia.

Es precisamente por ello que, pese a lo llamativo que pueda parecer, el partido comunista (o, más concretamente, varios miembros del mismo) fue uno de los únicos que apoyó la fundación de la CGTT porque consideraba que el sindicalismo francés no cumplía con sus responsabilidades para con los obreros y debía ser sustituido por un sindicalismo de clase y más activo<sup>420</sup>. Tal fue el caso, por ejemplo, de Jean-Paul Finidori, a quien hemos mencionado brevemente con anterioridad. Este empleado municipal, corso de nacimiento, fue uno de los promotores de la CGTT y el único ciudadano europeo que fue condenado a exilio como resultado de la represión colonial contra el mismo<sup>421</sup>. Este mismo militante, junto a su compañero francés Robert Louzon, publicó en 1981 la obra *Batailles ouvrières: la C.G.T. tunisienne et les impérialistes français des années 20*<sup>422</sup>, en la que narra los mismos sucesos que al-Ḥaddād en *al-'Ummāl al-Tūnisiyyun*, pero desde su propia óptica. Además, en su obra hace especial hincapié en las maneras que la central sindical francesa ideó para obstaculizar la labor de la CGTT y los acusa de haberse opuesto a la verdadera lucha obrera con el pretexto de la internacionalización del movimiento sindicalista cuando, en realidad, lo único que estaba haciendo era instrumentalizar esta última para servir a los fines del imperialismo francés. Finidori terminó dejando atrás el partido comunista y uniéndose, en 1926, al grupo anarcosindicalista La Révolution Proletarienne y la mayor parte de sus contribuciones a la prensa local tunecina están recogidas, asimismo, en una obra titulada *Écrits et combats*<sup>423</sup>.

La administración francesa, en manos de un gobierno socialista, estaba intrínsecamente en contra del comunismo, tanto dentro como fuera de las fronteras nacionales de Francia. Por esta cuestión, se 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 precisamente contra la CGTT, cuyos dirigentes fueron juzgados por complot

---

<sup>420</sup> Aline Naura, “Les socialistes...”, p. 66.

<sup>421</sup> René Gallisot, “FINIDORI Jean-Paul”, en *Le Maitron*, versión en línea disponible en <https://maitron.fr/spip.php?article50036>, consulta realizada el 31 de marzo de 2020.

<sup>422</sup> Jean-Paul Finidori y Robert Louzon, *Batailles ouvrières: la C.G.T. tunisienne et les impérialistes français des années 20*, Paris, C. Desobry, 1981.

<sup>423</sup> Jean-Paul Finidori (aut.) y Habib Romdhane (comp.), *Écrits et combats. Pour une Tunisie juste et indépendante*, Tunis, Nadhar (Nazar), 2018.

contra Francia. De entre todos, se acusaba específicamente a Muḥammad ‘Alī de ser comunista, a pesar de lo forzado que resultara teniendo en cuenta que había vivido en Turquía, estudiado en Berlín y que de lo que más se lo tildaba era de ser un espía alemán<sup>424</sup>. Finalmente, se lo consideró culpable por estar relacionado con Finidori, quien sí era reconocidamente comunista, simplemente porque se necesitaba un pretexto de peso para posicionarse en su contra al pueblo de Túnez.

En cualquier caso, del mismo modo que no hay evidencias que demuestren la vinculación de Muḥammad ‘Alī con el comunismo tampoco existe ninguna prueba de que al-Zaytūna fuera lugar de concentración de simpatizantes de esta ideología. Como veremos más adelante en los propios artículos periodísticos de al-Ḥaddād, la supuesta vinculación entre la mezquita-universidad con el comunismo fue otro pretexto más para atacar a los líderes y profesores nacionalistas, así como a las juventudes afines al independentismo, que sí abundaban en la institución, pero que nada tenían que ver con aquella ideología.

### 5.6.3 La situación de las mujeres en Túnez en la época colonial

Otra de las variables a las que hay que prestar especial atención a la hora de contextualizar la producción y el pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād es, sin lugar a dudas, la situación de las mujeres tunecinas en la época. Esto, hecho ya señalado por autores como Chakravorty Spivak<sup>425</sup>, a menudo es dejado de lado a la hora de ofrecer una contextualización histórica para comprender alguna obra literaria. Sin embargo, es de vital importancia, y muy especialmente para el objeto de estudio de la presente tesis doctoral, puesto que sin ello no se entiende la totalidad de la situación social del momento. Por lo que respecta a este trabajo de investigación, además, resulta imperativo para interpretar adecuadamente las contribuciones del autor que nos ocupa y, aún más, para entender cómo estas fueron recibidas por la población en su momento y cuál es el impacto real que tuvieron. En concreto, estimamos necesario un análisis profundo de estas dos últimas cuestiones, a menudo sobrevaloradas (frecuentemente, por razones políticas), tanto en un sentido positivo como en uno negativo, según quién esté analizándolas.

---

<sup>424</sup> Willard A. Beling, “W.F.T.U. and Decolonisation: A Tunisian Case Study”, *The Journal of Modern African Studies*, 4 (1964), 2, p. 553.

<sup>425</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Puede hablar...?*, p. 52.



Para comenzar, debemos aclarar que la propia obra de al-Ḥaddād constituye un importantísimo documento para el estudio de la situación de las mujeres en Túnez en la época colonial, puesto que en ella se tratan numerosos aspectos, tanto sociales como jurídicos, relacionados con la posición de inferioridad a que estaban relegadas en aquellos momentos en el país. Por ejemplo, costumbres como el enclaustramiento y la imposición del velo integral, la altísima tasa de analfabetismo o la imposibilidad de decidir libremente sobre cuestiones relacionadas con su patrimonio o la administración de sus hogares son algunos de los puntos que al-Ḥaddād trata en sus obras (principalmente, en *Imrā' tu-nā fī l-Šarī'a wa-l-muýtama'*, aunque, de manera más o menos tangencial, están presente a lo largo de la totalidad de su producción) y que nos acercan una perspectiva objetiva, lo cual es importante subrayar, sobre la realidad de aquellos tiempos.

Algunos investigadores, como Sonia Ramzi-Abadir, consideran que el periodo de la colonización francesa en Túnez se caracteriza por ralentizar los cambios en lo tocante a la condición de las mujeres en el país, relegadas a su posición de ignorancia y a un segundo plano durante el tiempo que duran las luchas nacionales. Para Ramzi-Abadir, se trata de una verdad ontológica, una dinámica lógica en cualquier contexto de colonización, en el que los objetivos primarios son la lucha contra el opresor extranjero y la obtención de la independencia nacional y en el que todos los demás objetivos de cambio social son relegados a un segundo plano para no distraer la atención de los primeros<sup>426</sup>. Ello parece suponer que el sistema colonial paraliza, automáticamente, todo cambio interno en la sociedad colonizada, algo con lo cual nosotros no podemos estar de acuerdo.

En nuestra opinión, lo que suele suceder con mayor frecuencia es que la narrativa oficial enfatiza, una vez obtenida la independencia, las luchas previas, de tal forma que quedan silenciadas todas aquellas otras facetas de la época colonial que, sin lugar a dudas, se produjeron en paralelo. Esto, que ya señala también Chakravorty Spivak, da lugar a un relato sesgado que deja al margen múltiples voces. Es el caso, frecuentemente, de las luchas de las mujeres, silenciadas tanto durante su punto álgido como después. Es cierto que durante la época colonial los debates intelectuales y políticos entre hombres respecto a la emancipación de las mujeres parecieron tener más voces a favor de “esperar a alcanzar la independencia”<sup>427</sup>, pero ello no quiere decir que no se produjeran avances en

---

<sup>426</sup> Sonia Ramzi-Abadir, *La Femme Arabe au Maghreb et au Machrek, fiction et réalités*, Alger, Entreprise nationale du livre, 1986, p. 39.

<sup>427</sup> Sophie Bessis y Souhayr Belhassen, *Femmes du Maghreb: l'enjeu*, s. l., J.C. Lattès, 1992, p. 29.

la materia. Consideramos necesario señalar esto porque Ramzi-Abadir no es la única investigadora que parece entender así el hecho colonial, sino que con frecuencia encontramos relatos que, de alguna manera, no integran la totalidad de la situación al describir el contexto del Túnez pre-independiente, y parecen llegar a la conclusión de que todos los cambios relacionados con el estatus jurídico de las mujeres o sus papeles en la vida de la nación son posteriores. Ignoran, o, mejor dicho, acallan así las voces de las mujeres y aliados que lucharon por conseguir mejoras. Este es el caso, como veremos más adelante, del propio Ṭāhar al-Ḥaddād, cuya labor por la reforma social quedó frecuentemente silenciada en la producción académica en torno al Túnez colonial hasta las décadas de los 70 y 80.

No es necesario, como suelen indicar los investigadores que participan de esta opinión, remontarse a la II Guerra Mundial como punto de inflexión a partir del cual comienzan a sucederse cambios, aunque tímidos, en materia social. Ṭāhar al-Ḥaddād llevaba años publicando artículos sobre la necesidad de que se produjeran reformas en varios ámbitos, desde el jurídico al familiar, especialmente haciendo hincapié en la necesidad imperiosa de fomentar un cambio de mentalidad en la ciudadanía tunecina, tanto en lo tocante a la condición del sujeto femenino como a la clase obrera, por ejemplo. Tampoco es cierto, como otros investigadores parecen entender, que el de Ṭāhar al-Ḥaddād fuera el primer texto relativo a la cuestión de las mujeres en el país. En el capítulo anterior hemos visto que la cuestión era candente en época anterior a la instauración del protectorado y que, ciertamente, se produjeron algunos textos al respecto, si bien la mayor parte de ellos perpetuaban el *statu quo*.

Pero lo que nos interesa especialmente es que en 1905 el propio ‘Abd al-Azīz al-Ṭa‘ālbī, fundador, como hemos visto, del partido constitucionalista, participó en la publicación en París de una obra, titulada *El espíritu liberal del Corán (L’esprit libéral du Coran)*, cuyo objetivo era básicamente el mismo que más adelante tendrá *Imrā’ tu-nā fi l-Ṣarī‘a wa-l-muḃtama‘*, es decir, demostrar que el texto sagrado del islam insta, en realidad, a una reforma constante e incide en la necesidad de releerlo para aplicar los cambios necesarios a la sociedad del momento. En lo referente a la “cuestión femenina”, sin ir más lejos, la obra se posiciona en clara oposición a la obligatoriedad del velo<sup>428</sup>

---

<sup>428</sup> César Benattar, el-Hadi Sebāi y Abdelaziz Ettéalbi, *L’esprit libéral du Coran*, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1905, pp. 11-18. Disponible online en *The Internet Archive*, <https://archive.org/details/LespritLiberalDuCoran/> Consulta realizada el 4 de marzo de 2020.

(integral, entendemos, si bien no se describe como tal en todo el texto) o el carácter social, que no religioso (y, por ende, exógeno), de la costumbre del enclaustramiento, alegando que es claramente contraria a la palabra del profeta y a la revelación coránica. Del enclaustramiento dice, por ejemplo, que es el causante de que “la mujer deba estar recluida en el gineceo y no pueda, por consiguiente, cuando recibe una herencia, cuando está supervisando a sus hijos menores o cuando posee bienes, administrarlos por sí sola”<sup>429</sup>.

Es interesante señalar, no obstante, que el libro se publica en unas circunstancias bastante concretas: Francia había hecho pública su intención de “penetrar pacíficamente” en Marruecos para llevar al país su misión civilizadora y liberar a la población local del atraso. Como respuesta a ello, al-Ta‘albī y sus dos compañeros de redacción publican *L’esprit libéral du Coran*, en cuya dedicatoria instan a sus correligionarios marroquíes a “dejarse dirigir, (...) sin menoscabo de los preceptos de su religión ni de sus creencias”<sup>430</sup>. Dejando a un lado todas las incongruencias que ello pueda suponer, no podemos ignorar que se trata de una obra que demuestra que la cuestión femenina era importante en la época y que había varios intelectuales plenamente implicados en generar cambios. Obviamente, la cuestión femenina no sólo estaba presente en el ámbito político-intelectual tunecino, sino que se trata de un tema muy explotado en todo el mundo árabe en esta época. Un ejemplo de ello es la repercusión de estos asuntos en la revista *al-Muqtataf*<sup>431</sup>.

Por ejemplo, ya hemos visto que personajes de gran renombre como al-Afgānī y ‘Abduh hicieron de la cuestión femenina una de las piedras angulares de su movimiento de reforma islámica e incluyeron recurrentemente artículos de este corte en la revista que ambos fundaran, *al-‘Urwat al-wuṭqa*, a menudo de la mano del egipcio Qāsim Amīn<sup>432</sup>, frecuentemente considerado como pionero del feminismo en el mundo árabe. Si bien el movimiento feminista o, mejor dicho, el interés por “la cuestión de las mujeres” (*masālat al-nisā’*) son anteriores a sus obras, las teorías de Amīn, para bien o para mal, tuvieron una gran influencia en todos los países árabes y en el mundo islámico en general. Amīn

---

<sup>429</sup> Ibídem, p. 21.

<sup>430</sup> Ibídem, p. 2.

<sup>431</sup> Por ejemplo, véase Laura Salguero Esteban, “La cuestión femenina en la prensa de la modernidad: la revista *al-Muqtataf* (1876-1952)”, *MEAH-AI*, 48 (1999), pp. 353-368.

<sup>432</sup> Encarnación Ruiz Callejón, “Qasim Amin y John Stuart Mill: las razones de la esclavitud femenina”, *Feminismo/s*, 26 (2015), p. 60.

escribió dos libros: *Tahrīr al-mar'a* (*La liberación de la mujer*, 1899) y *al-Mar'a al-yādīda* (*La nueva mujer*, 1900). El primero de ellos estaba enfocado al público egipcio y tenía como objetivo la creación de conciencia sobre aquellas prácticas sociales e instituciones que eran perniciosas para las mujeres y que estaban profundamente arraigadas en el ideario colectivo, tales como el velo, el harén, el enclaustramiento o la poliginia. Como no es de extrañar, suscitó toda clase de críticas, algunas de ellas infundadas y otras centrándose en que muchos de los argumentos ofrecidos por Amīn en contra de las costumbres que estaba describiendo en la obra eran pro-europeos o directamente orientalistas<sup>433</sup>. Tal fue el revuelo causado por el mismo que el debate en torno a la situación de las mujeres atravesó las esferas de la alta burguesía, en que tradicionalmente había tenido lugar, y adquirió el matiz social necesario para impulsar el diálogo e implicar a más gente en el mismo<sup>434</sup>. El segundo libro fue publicado tanto como continuación del primero como para defenderse de las críticas recibidas en el pasado. Continúa la misma estela que el anterior y, en definitiva, refuerza la postura de Amīn como sucesor ideológico de la *salafiyya*<sup>435</sup> de 'Abduh y al-Afgānī, es decir, se centra en combinar la modernidad “llegada de Occidente” con el islam, aportándole a este último un cariz renovador que permitiera conjugar las tradiciones religiosas con los tiempos. Aunque no podamos cerciorarnos del medio por el cual Ṭāhar al-Ḥaddād accedió a las obras de Qāsim Amīn, resulta evidente que al-Ḥaddād estaba al tanto de las mismas<sup>436</sup>.

Una vez aclarada brevemente la cuestión, pasamos a comentar algunos de aquellos aspectos que explican cuál era la situación jurídica y social de las mujeres tunecinas del momento. Como ya hemos visto, en este periodo existían distintos tribunales en función de la nacionalidad o confesión religiosa de adscripción que regulaban aspectos generales, además de numerosos tribunales especializados en asuntos de mayor gravedad o en temáticas como el comercio o la adquisición de terrenos. En este sentido, la mayor parte

---

<sup>433</sup> *Ibídem*, p.61.

<sup>434</sup> Zachs Fruma y Sharon Halevi, *Gendering Culture in Greater Syria. Intellectuals and Ideology in the Late Ottoman Period*, London y New York, I.B. Tauris, 2015, pp. 18-19.

<sup>435</sup> Hay diversos calificativos que se han ido otorgando a su pensamiento en función de qué aspectos del mismo predominaran sobre otros a ojos de cada investigador. Por ejemplo, se lo ha denominado reformista islámico en cuanto a que entiende que buena parte de los problemas que denuncia en sus obras son atribuibles a una mala interpretación del Corán y el resto de textos sagrados del islam, pero también se lo considera “el pionero de una línea de análisis liberal” (Bárbara Azaola Piazza, “Participación política y social de la mujer egipcia”, *Feminismo/s*, 3 (2004), p. 162) o un secularista, especialmente en sus últimas obras (Encarnación Ruiz Callejón, “Qasim Amin...”, p. 61).

<sup>436</sup> Abū al-Qāsim Muḥammad Kirū, “Makānat al-Ṭāhir...”, p. 27.

de la legislación relativa a la situación de las mujeres tunecinas surgía de los tribunales islámicos, donde se aplicaba la *šarī'a*, o de los tribunales rabínicos, que legislaban todo lo relativo a las mujeres judías en el país. Ello formaba parte de la política colonialista francesa, que buscaba apoyarse en las élites conservadoras locales para consolidar su presencia en los territorios conquistados. De esta manera, el código de estatuto personal que se aplicaba en tiempos anteriores mantuvo su funcionamiento, sin alteración alguna, a lo largo de todo el periodo colonial<sup>437</sup>. Borrmans señala, además, que los tribunales islámicos no eran homogéneos a la hora de aplicar la legislación correspondiente, en especial, en lo tocante al estatuto personal. Esto se debía a la pluralidad de adscripción a un *madhhab* (escuela jurídica) u otro: aunque la mayoría de la población tunecina se regía por la escuela malikí, existían minorías que seguían el *madhhab* hanafí<sup>438</sup>. No había, por tanto, un marco jurídico unificado, de aplicación universal, que asegurara la igualdad ante la ley de las mujeres tunecinas<sup>439</sup>. Los problemas generados por semejante sistema son amplios, especialmente si tenemos en cuenta que con él se fomenta la disparidad entre mujeres de una misma nación simplemente en función de su adscripción religiosa, y que esta disparidad está institucionalizada oficialmente. Además, las mujeres estaban legalmente sometidas a la autoridad masculina mediante una serie de leyes que institucionalizaban una práctica más bien de origen cultural, aunque entendida como sagrada por cuanto se interpretaba como coránica<sup>440</sup>.

No obstante, la mayoría de los males que aquejaban a las mujeres de la época tenían un origen más social que jurídico, es decir, se trataba de costumbres sociales que se habían terminado por institucionalizar, de cierta manera. Por ejemplo, la obligatoriedad del uso de un velo integral no estaba estipulada como tal ni figuraba de manera implícita o explícita en ninguna ley tunecina del momento, pero la norma social imponía su uso. La tradición estaba tan arraigada que se consideraba como parte de la identidad nacional tunecina, hasta tal punto que los líderes nacionalistas del momento se opusieron a la retirada del mismo aludiendo a que su abolición daba pie a la disolución de la identidad

---

<sup>437</sup> Sophie Bessis y Souhayr Belhassen, *Femmes du Maghreb...*, p. 24.

<sup>438</sup> Maurice Borrmans, *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris y La Haye, Mouton, 1977, p. 15.

<sup>439</sup> Saida Chaouachi, "Le statut juridique de la femme en Tunisie", en Aïcha Belarbi, Fattouma Benabdenbi Djerrari, Saida Chaouachi et al., *Droits de citoyenneté des femmes au Maghreb*, Casablanca, Le Fennec, 1997, p. 191.

<sup>440</sup> Mounira Charrad, *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*, California, UP, 2001, p. 28.

propia de Túnez. En particular, en 1925 una joven musulmana de madre francesa recibió el título de “reina” en unas fiestas de la ciudad de Túnez y asistió a las mismas sin velo. La opinión de los Viejos Turbantes y de buena parte de los líderes nacionalistas fue mordaz, insistiendo en que las mujeres no debían aparecer en la escena pública y, especialmente en el caso del primer grupo, quejándose de que este “descaro” demostraba la desviación moral que resultaba de la instrucción de las mujeres<sup>441</sup>. Desde el punto de vista de personas como el propio Ḥabīb Būrgība, ello favorecía la colonización francesa, por lo que se mostraban “categóricamente en contra”<sup>442</sup> de su eliminación. Por ello, se opusieron a la puesta en marcha de reformas en este ámbito, o, como mínimo, abogaron activamente por aplazarlas hasta que el país hubiera obtenido la independencia<sup>443</sup>.

En realidad, quizá habría que situar esta oposición, sobre todo desde el seno del conservadurismo político y religioso, como un rechazo a la modernización que suponen los derechos de las mujeres. En palabras de Hayat Zirari, “Los derechos de las mujeres constituyen una apuesta por la modernización y la democratización. Tal como lo atestigua la rigidez de la oposición suscitada en respuesta a las reivindicaciones igualitarias”<sup>444</sup>.

Prácticamente desde su fundación en 1860 el periódico oficial del país, *al-Rā'id al-tūnisī*, había venido ofreciendo noticias del movimiento feminista en el mundo, especialmente en Reino Unido<sup>445</sup>, por lo que la cuestión no era nueva en el país. Ya en 1924, en el marco de las actividades de propaganda de los periódicos *Tunis Socialiste*, portavoz de la SFIO en Túnez, y *al-Naḥḍa*, del partido reformista, se llevó a cabo una campaña a favor de la eliminación del uso del velo integral y ese mismo año apareció por primera vez una mujer con la cara descubierta en público. Su nombre era Manubiyya el-Wertani y había participado activamente en las campañas a favor del desvele (*al-sufūr*). A el-Wertani se unió, algunos años más tarde, Ḥabība Menšari, quien incorporó la lucha por la abolición de la poliginia en su programa como activista por los derechos de las mujeres<sup>446</sup>.

---

<sup>441</sup> Sophie Bessis y Souhayr Belhassen, *Femmes du Maghreb...*, p. 28.

<sup>442</sup> Norma Salem, *Habib Bourguiba...*, p.149.

<sup>443</sup> Nadia Hijab, *Womanpower*, Cambridge, UP, 2011, pp. 22-23.

<sup>444</sup> Hayat Zirari, “Los derechos de las mujeres en Marruecos: balance y perspectivas”, en Senén Florensa (dir.), *IEMed: Mediterranean Yearbook 2010*, p. 282.

<sup>445</sup> Maurice Borrmans, *Statut personnel...*, p. 124.

<sup>446</sup> Carmelo Pérez Beltrán, “Panorámica sobre el status social de la mujer magrebí”, *MEAH árabe-islam*, 40-41 (1991-1992), p. 304.

En cuanto a la vida asociativa, hay que esperar hasta los años 30 del siglo XX, cuando surgen por primera vez asociaciones femeninas en el país, al abrigo del relativo aperturismo político que se vivía en el momento. Ninguna de estas organizaciones era mixta, reincidiéndose en la habitual separación entre sexos, y muchas de ellas tenían un carácter informativo para sus propios miembros o de beneficencia. La primera de ellas, la Unión Musulmana de Mujeres de Túnez (más conocida por sus siglas en francés, UMFT), fue fundada por Bašīra Ben Murād (1913-1993) en 1936 y tenía por objeto unir a las mujeres, educarlas y difundir entre ellas temas de cultura; también contó con una *spin-off* para niñas y muchachas jóvenes, la Unión de Jóvenes Tunecinas (popularmente conocida por sus siglas en francés, UFT). Su padre, Muḥammad al-Ṣāliḥ ben Murād<sup>447</sup>, fue profesor en la mezquita-universidad, como su abuelo, por lo que ella poseía un gran trasfondo cultural árabe-islámico que era precisamente el que trataba de difundir con su asociación. Una de sus principales cuñas era que el Corán no sólo animaba, sino que *obligaba* a la instrucción de las mujeres, haciéndola un deber moral y religioso. Por animar a su hija en sus hazañas, su padre se granjeó el desdén e incluso la enemistad de varios compañeros de al-Zaytūna, pero no cejó en su apoyo<sup>448</sup>. Los mismos argumentos que ambos empleaban para refutar a sus detractores servirían a otras muchas familias para hacer frente a la oposición pública frente a la instrucción de las féminas, puesto que tanto el padre como su hija publicaban regularmente artículos sobre la cuestión en la revista del primero, llamada *Ṣāms al-islām*.

Resulta especialmente llamativo este apoyo “incondicional” de un padre de bagaje más bien conservador a una hija que estaba rompiendo estereotipos y luchando por la emancipación femenina, no sólo por lo paradójico que pueda parecer en su conjunto, sino porque Muḥammad al-Ṣāliḥ ben Murād fue uno de los principales detractores de Ṭāhar al-Ḥaddād y, como veremos más adelante, uno de los primeros en publicar una obra refutando todas sus teorías. Su hija, años más tarde, lo defendió diciendo que, como la mayoría de los nacionalistas de la época, al-Ṣāliḥ ben Murād consideraba prioritaria la liberación nacional e interpretaba que si la emancipación femenina acaparaba la atención pública en lugar de la lucha anticolonial, la cuestión podría estancarse o, peor aún, se

---

<sup>447</sup> Ca. 1880-1979. Ulema educado en al-Zaytūna que terminó convirtiéndose en *ṣayj al-islām*. Véase Arnold H. Green, *The Tunisian...*, pp. 259-260.

<sup>448</sup> Mohamed Abdelmoula, *L'université Zaytounienne et la société tunisienne*, tesis doctoral, Paris, CNRS, 1971, p. 155.

corría el riesgo de que los detractores de lo primero acusaran a los simpatizantes, como le ocurrió al propio Ṭāhar al-Ḥaddād, de ser aliados de los franceses y de estar motivando la disolución de la identidad nacional tunecina. Él mismo era de esta opinión al interpretar que la obra de al-Ḥaddād era el resultado de la occidentalización del autor, un mero reflejo de las modas y el modo de pensar del feminismo europeo<sup>449</sup>.

En el fondo, no obstante, la UMFT era una plataforma nacionalista, una manera de implicar a las mujeres en la lucha contra la colonización francesa, puesto que Ben Murād estaba muy interesada en la política y fue una activista independentista muy conocida<sup>450</sup>. Aunque fue disuelta en 1956, la asociación logró llevar a cabo interesantes veladas a favor de la independencia tunecina, frecuentemente disfrazadas de charlas de mujeres. Una semana antes de su puesta en marcha, la propia Ben Murād, inspirada por una experiencia previa llevada a cabo por miembros del Dustūr, logró reunir un elenco de mujeres de la burguesía tunecina, entre ellas la primera médica del país, Tawḥīda Ben al-Šayj (1909-2010), para organizar una verbena con objeto de recaudar fondos para la causa nacionalista. Ben Murād también fue la fundadora y editora de la revista *Tūnis al-fatāt*, cuyo primer número se puso en circulación en 1938. Se inspiró para ello en la estela dejada por la egipcia Hudà Ša' rāwī, de quien era gran admiradora. Ese mismo año, Ben Murād y otras mujeres de la asociación participaron activamente en una manifestación nacionalista encabezada por el líder independentista 'Alī Balhawān, a cuyo lado se puso ella misma durante el meeting, hecho revolucionario que apareció en los periódicos durante días<sup>451</sup>.

Tawḥīda Ben al-Šayj, que se unió a la UMFT en cuanto se fundó, fue también una conocida activista por los derechos de las mujeres. Gracias al mecenazgo de un bacteriólogo francés y de su esposa, su madre, que era viuda, logró convencer a la familia paterna para que permitieran que Ben al-Šayj estudiara medicina en París, tras haberse convertido en la primera mujer musulmana tunecina en obtener el título de bachiller<sup>452</sup>.

---

<sup>449</sup> Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād: ḥayātu-hu, turāṭu-hu*, Tunis, Maison Bouslama, 1963, p. 82.

<sup>450</sup> Souad Bakalti, *La femme tunisienne au temps de la colonisation (1881-1956)*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 76-78.

<sup>451</sup> A este respecto, consúltese Lilya al-Šabbī, “Bašīra Ben Murād wa ḥarakat al-niswiyya al-islāmiyya”, *al-Zamān*, 9/3/1982.

<sup>452</sup> Entrevista de Julia Clancy-Smith a Tawḥīda Ben al-Šayj en 1998, recopilada por el Center for History and New Media en *Women in World History, Primary Sources*, disponible en línea: <http://chnm.gmu.edu/wwh/p/184.html> (consulta realizada el 21/9/2020).



Desde entonces, Ben al-Šayj se convirtió en un referente para la educación femenina en Túnez, país al que regresó tras haberse graduado en Francia y donde montó una clínica privada para pobres. Aunque era especialista en pediatría, debido a la afluencia de mujeres pobres que acudían a su clínica pidiéndole ayuda por problemas relacionados con embarazos no deseados y con temas de salud sexual, terminó especializándose en ginecología<sup>453</sup>. Ya desde el seno de la UMFT y durante el resto de su vida fue una reconocida activista a favor de la emancipación femenina y, muy especialmente, a favor de los derechos reproductivos. Hizo campaña durante los años 60 y 70 para exigir la legalización del derecho al aborto y, una vez conseguida en 1973, fue uno de los expertos en instruir médicos tunecinos en técnicas abortivas<sup>454</sup>.

La Asociación de Jóvenes Musulmanes (*Ittihād al-Ašbāb al-Muṣlīmīn*) también contaba con una Sección Femenina fundada en los años 30, aunque su carácter era más marcadamente conservador, especialmente en lo tocante a temas educativos. No se oponían a la instrucción de las mujeres, que, en cierta medida, consideraban como necesaria en el marco de la propagación de la buena moral islámica, pero la circunscribían a ámbitos muy reducidos del conocimiento y siempre con objeto de preparar a las mujeres para su “rol en la sociedad”, es decir, como madres, esposas y buenas musulmanas<sup>455</sup>. Sin embargo, había claros puntos de encuentro entre ambas asociaciones y muchas mujeres eran miembros de las dos. Esta misma sección reunió a unas trescientas mujeres en su primer acto oficial en público, una reunión para comunicar la intención de la asociación de fundar una nueva escuela para niñas musulmanas. La idea era que las asistentes contribuyeran con ideas sobre cómo llevar a cabo la acción, así como con donativos para empezar la puesta en marcha del plan. Entre las ventas benéficas y la generosidad de mecenas personales, las obras comenzaron y la nueva escuela empezó a funcionar en el año 1944<sup>456</sup>.

Todo ello nos lleva a concluir que uno de los caballos de batalla más recurrentes durante los debates previos a la independencia tunecina fue la cuestión de la educación. La necesidad de establecer un sistema educativo tunecino lo suficientemente fuerte y

---

<sup>453</sup> Fatima Sadiqi, Amira Nowaira y Azza El Kholy, *Women writing Africa: The Northern Region*, New York, The Feminist Press at The City University of New York, 2009, p. 155.

<sup>454</sup> *Ibidem*, p. 156.

<sup>455</sup> Ilhem Marzouki, *Le mouvement des femmes en Tunisie au XXème siècle*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1993, p. 47.

<sup>456</sup> *Ibidem*, pp. 57-58.

articulado como para impulsar la lucha nacionalista estuvo presente desde tiempos anteriores a la colonización francesa, como hemos visto. Por ejemplo, el *šayj* Muḥammad al-Sanūsī<sup>457</sup>, padre de Zayn al-‘Ābidīn Sanūsī, publicó ya en 1890 una obra titulada en árabe *Tafattuq al-akmām* (*Épanouissement de la fleur ou étude sur la femme dans l’islam* en francés) en la que se pronunció a favor de la instrucción de las mujeres<sup>458</sup>. La mayor parte del libro se enmarca en una perspectiva tradicionalista, es decir, mantiene la interpretación coránica imperante en la época y justifica mediante el texto sagrado la existencia de determinadas costumbres sociales, como la poliginia<sup>459</sup> o el velo<sup>460</sup>. El autor hizo un repaso por diferentes aspectos de la ley islámica que trataban sobre las mujeres para explicar su aplicación e intentar demostrar la equidad del Corán en cuanto al tratamiento debido a hombres y mujeres, entre otros, señalando que el sexo de una persona no jugaba un papel determinante a la hora de administrar justicia, puesto que el castigo se relacionaba con la gravedad del crimen cometido, única y exclusivamente<sup>461</sup>.

No obstante, las citas coránicas y las referencias a hadices sirvieron a Muḥammad al-Sanūsī para esgrimir que, puesto que todas las obligaciones morales y religiosas eran iguales para hombres y mujeres, también las mujeres debían “buscar el conocimiento” y salir de la ignorancia<sup>462</sup>. Así, sentó un tímido precedente en el movimiento a favor de la reforma educativa, que cobró renovadas fuerzas en los años 20 y 30 del siglo XX, y sirvió para inspirar a una generación de reformistas y activistas que, mediante donativos, lograron poner en marcha la primera escuela para niñas musulmanas en el año 1900<sup>463</sup>. Las fundadoras de la escuela tuvieron que hacer frente al rechazo de las autoridades religiosas y de los sectores más conservadores del país, que no se contentaron ni siquiera

---

<sup>457</sup> Nació en Túnez en 1851 y falleció en la misma ciudad en 1900. Se graduó de la mezquita-universidad de al-Zaytūna y fue periodista, notario, escritor y consejero de varios ministerios durante la regencia tunecina. Era amigo y seguidor tanto de Jayr al-Dīn como de Muḥammad ‘Abduh y colaboró con ellos en varios proyectos reformistas y periódicos. Para más información, véase Mohammed Essnoussi, *Épanouissement de la fleur ou étude sur la femme dans l’islam*, trad. de Mohammed Mohieddin Essnoussi y Abd el Kadr Kebāili, Tunis, Imprimerie Rapide, 1987, pp.7-9.

<sup>458</sup> Sophie Bessis y Souhayr Belhassen, *Femmes du Maghreb...*, p. 26.

<sup>459</sup> Mohammed Essnoussi, *Épanouissement...*, p. 19, disponible en <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6204389q/f20.image.texteImage>. Consulta realizada el 15 de julio de 2020.

<sup>460</sup> *Ibidem*, pp. 23-25.

<sup>461</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>462</sup> *Ibidem*, pp. 30-33.

<sup>463</sup> Para más información, véase Julia Clancy-Smith, “L’école Rue du Pacha, Tunis: l’enseignement de la femme arabe et “la Plus Grande France” (1900-1914)”, *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 12 (2000), disponible en <http://journals.openedition.org/clio/186> (consulta realizada el 22/9/2020).

cuando se informó de que el currículum educativo contaba con asignaturas de lengua árabe y religión islámica impartidas por profesores de la mezquita-universidad. Pero también tuvieron que luchar contra la opinión de los colonos franceses, que consideraban que los tunecinos estaban demasiado atrasados como sociedad como para poder hacerse cargo de educar a nadie y que, por tanto, este campo debía de permanecer reservado para los propios galos<sup>464</sup>.

El mismo Ṭāhar al-Ḥaddād, como veremos, convirtió la cuestión en uno de los axiomas de su pensamiento, pero no fue el único. Zayn al-‘Ābidīn Sanūsī, uno de los hijos del *ṣayj* Muḥammad al-Sanūsī, aprovechó la potencia y el alcance logrado por la sección de literatura del periódico que editaba, *al-‘Ālam al-Adabī*, para ampliar las voces a favor de la instrucción femenina y dar difusión a estos puntos de vista<sup>465</sup>. En la narrativa entre la necesidad de hacer o no extensiva esta educación a las mujeres se entremezclaron diversos puntos de vista, algunos de ellos claramente influenciados por el pensamiento salafí o por Qāsim Amīn. Nuevamente la postura del autor que nos ocupa retoma la misma línea de opinión que los dos anteriores; al-Ḥaddād consideraba imperativa la ampliación de la enseñanza a las mujeres no sólo como método para fortalecer el tejido social y permitir su incorporación a la fuerza laboral, algo totalmente imprescindible para la modernización del país y para lograr que su economía fuera competitiva con respecto a otros países, sino también para garantizar que se produjeran los cambios necesarios, tanto en el terreno político como en el jurídico e institucional<sup>466</sup>.

En el terreno social, las mujeres tenían una consideración prácticamente nula. Estaban relegadas a las tareas domésticas, la crianza de los hijos y la satisfacción de sus quehaceres matrimoniales y familiares, más allá de las cuales parecían no poder existir<sup>467</sup>. La sociedad tunecina estaba plagada de prejuicios en contra de sus capacidades en todos los ámbitos, pero muy especialmente en el intelectual, el laboral y el moral. Se decía popularmente que las mujeres eran menos inteligentes que los hombres, que no podían pensar y que, por tanto, no entendían la mayoría de los sucesos del día a día. Con esta excusa, se las apartaba de la política, insistiendo en que su falta de intelecto invalidaba

---

<sup>464</sup> Dorra Mahfoudh y Amel Mahfoudh, “Mobilisations des femmes et mouvement féministe en Tunisie”, *Nouvelles Questions Féministes*, 33 (2014), 2, p. 15.

<sup>465</sup> Jaafar Majed, *La presse littéraire*, p. 182.

<sup>466</sup> Zeineb Charni Ben-Said, “Rapports homme-femme...”, p. 110.

<sup>467</sup> Samīr ‘Abduh, *al-Mar’a al-‘arabiyya bayna tajalluf wa taḥarrur*, Bayrūt, Dār al-fann al-‘yadīd, 1980, p. 17.

sus opiniones a este respecto, y se las mantenía en la ignorancia, prohibiéndoles la participación en cualquier proceso de toma de decisiones. Incluso cuando estas últimas se tomaban en el seno familiar, la opinión de las mujeres no era necesaria para que se produjeran cambios y eran muchas las familias en que ni siquiera se contaba con ellas ni se les pedía opinión respecto a los mismos, obrándose directamente como el padre de familia decidiera, aun cuando dichas decisiones se produjeran sobre la persona misma de una mujer. Tal era el caso, por ejemplo, de las uniones matrimoniales, donde no se contaba con el interés de la mujer próxima a casarse y los padres escogían no sólo el esposo, sino también la fecha de la boda, de espaldas a sus hijas<sup>468</sup>. Esta costumbre social, duramente criticada por el Corán y prohibida por el mismo texto sagrado, estaba tan arraigada que la mayoría de intentos por abolirla cayeron en saco roto.

La consideración moral de las mujeres era tan baja que se las llamaba popularmente “calderos de bilis (o pus)” (*wi'ā' al-ṣadīd*) por la presencia de toda clase de prejuicios contra ellas, tenidas socialmente por seres viles, prestos a criticar a cualquier persona<sup>469</sup>. Se creía que las mujeres debían permanecer en casa en todo momento para preservar su honor y la honra de toda la familia, que quedaba mancillada en el acto si ellas salían de su hogar sin un pretexto suficientemente justificado<sup>470</sup>. La misma obra del autor que nos ocupa es una de las más valiosas fuentes para el estudio del estatus social de las mujeres en esta época, puesto que se trata de una de las únicas obras contemporáneas a la época colonial en la que se aborda la cuestión de las mujeres desde diversos puntos de vista. Por ejemplo, con relación a la cuestión del honor, al-Ḥaddād describió en *Imrā'tu-nā* cómo, al verse obligadas a estar recluidas siempre, las mujeres gozaban de poca salud y no estaban en buenas condiciones físicas para llevar a cabo ni tan siquiera los actos más normales del día a día, como coger un tren.

¡Oh, cómo se arrepiente la mujer de haber cogido un tranvía al subir o bajar de este o cualquier otro coche! La pobre está confundida y no sabe dónde poner las piernas, adónde asirse con la mano o cómo liberar los bordes de su ropa de las puertas del carro. Cuando la desafortunada se cae con el tambaleo del tren, se desparrama toda entera en el suelo como un vaso de agua suspendido, siendo humillada y avergonzada

---

<sup>468</sup> Ibídem, pp. 81-82.

<sup>469</sup> Bāsima Kayyāl, *Taṭawwar al-mar'a 'abara al-tārīj*, Bayrūt, Mu'assasa 'Izz al-Dīn li-l-ṭibā'a wa-l-naṣr, 1981, p. 219.

<sup>470</sup> Mounira Charrad, *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*, California, UP, 2001, pp. 62-63.

por la multitud de hombres que observa la escena, que los extranjeros emplean para mofarse de nuestras tradiciones<sup>471</sup>

Como no es de extrañar, tanto las mujeres, desde los espacios públicos de que sucesivamente iban apropiándose para expandir sus mensajes de emancipación, como sus partidarios masculinos tuvieron que hacer frente sistemáticamente no sólo a la opinión pública, que estaba plagada de prejuicios y estereotipos contra ellos, sino también a la cúpula de al-Zaytūna, uno de los elementos más inmovilistas del país, como ya hemos visto<sup>472</sup>.

A partir de los años 40, además, se produjo un nuevo renacimiento de la actividad asociativa de mujeres, esta vez muy ligada a la ideología comunista, lo que ayudó a los detractores de la emancipación femenina a desprestigiar la causa todavía más. Este nuevo brote de actividad se vio favorecido por el hecho de que el PCT era uno de los pocos partidos tunecinos que permitía la militancia a mujeres. Hassine Raouf Hamza indica, por ejemplo, que entre el partido central y sus asociaciones femeninas había un total de unas 500 mujeres afiliadas al mismo entre los años 45 y 46<sup>473</sup>. En esta ocasión ya sí podemos empezar a hablar clara y propiamente de *feminismo*, ya que el PCT se había demostrado a favor del mismo prácticamente desde sus orígenes, adhiriéndose a los manifiestos oficiales de la III Internacional respecto de la “cuestión femenina”. El partido recalca insistentemente que el mensaje comunista buscaba la equidad absoluta entre todos los seres humanos, lo cual implicaba, evidentemente, la igualdad entre todos los sexos, e incidía en que la liberación de la raza humana nunca podría estar completa si las mujeres no progresaban y se liberaban de todas sus ataduras<sup>474</sup>. Las primeras militantes del mismo, pertenecientes al profesorado francés u obreras italianas, ayudaron desde los orígenes del PCT a la difusión de teorías feministas entre sus filas, luchando activamente para que sus compañeros de partido comprendieran la necesidad de incorporar las cuestiones de género a su causa.

---

<sup>471</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā fī l-šarī'a wa-l-muḥtama'*, Tūnis, al-Dār al-Tūnīsiyya li-l-Našr, 1989, p. 125.

<sup>472</sup> Mohamed Abdelmoula, *L'université...*, p. 137.

<sup>473</sup> Hassine Raouf Hamza, *Communisme et nationalisme en Tunisie. De la Libération à l'indépendance*, Tunis, Éditions de l'université de Tunis I, s.d., p. 89.

<sup>474</sup> Élise Abassade, “L'Union des femmes de Tunisie et l'Union des jeunes filles de Tunisie, 1944-1957. Deux associations féminines et communistes?”, *Monde(s)*, 8 (2015), p. 199.

El número de mujeres afiliadas al PCT aumentó durante la II Guerra Mundial, periodo en el que, además, fueron especialmente activas debido a la represión sufrida por los militantes masculinos. Quizá eso explique por qué la primera asociación de mujeres ligada al PCT surgió después de la guerra, y no antes. Se llamaba Unión de Mujeres de Túnez (Union des Femmes de Tunisie, en adelante UFT) y fue creada el 8 de marzo de 1944 por Charlotte Joulain, una calcetera francesa<sup>475</sup>. La UFT creó un año más tarde una subsidiaria juvenil, llamada Unión de Jóvenes Tunecinas (Union des Jeunes Filles de Tunisie, en adelante UJFT), cuyo objetivo era atraer a un público más joven que, según estimaban, tenía necesidades concretas. Tanto la una como la otra eran exclusivamente femeninas, a diferencia de las otras asociaciones ligadas al PCT que había en Túnez en aquellos momentos, hecho que, como ya señalan otros estudiosos<sup>476</sup>, puede parecer, a simple vista, contradictorio con los ideales que buscaban alcanzar, pero que debe ser interpretado como una estrategia más para atraer miembros autóctonos. De hecho, al principio sus integrantes eran todas europeas a excepción de un puñado de mujeres tunecinas de confesión judía, pero no había ninguna musulmana entre sus filas.

El investigador Mustapha Kraiem sostiene la hipótesis de que ambas organizaciones eran, en verdad, las alas femeninas del PCT, aunque nunca se configuraran como tales, e interpreta como fundamento de su teoría que las militantes del partido se adhirieron sistemáticamente a una u otra asociación en función de su edad<sup>477</sup>. A ello se suma el hecho de que la organización interna tanto de la UFT como de la UJFT era un calco de la del PCT, es decir, estaba basada en la fundación de células o secciones de cada una de ellas en los principales núcleos urbanos del país, tales como Túnez capital, Sfax o Bizerta<sup>478</sup>. Sus principales axiomas eran la búsqueda de mejoras en la condición de las mujeres, con independencia de su adscripción religiosa o identidad nacional, pero también buscaba concienciar a las mujeres de sus obligaciones como miembros de la sociedad y de la civilización humana<sup>479</sup>. Para ello, publicaban dos revistas gracias a los fondos propios de cada asociación y a los cedidos por el mismo PCT: *Femmes de Tunisie* y *Jeunes Femmes de Tunisie*. Se trataba de las únicas publicaciones en circulación en

---

<sup>475</sup> Souad Bakalti, *La femme...*, p. 82.

<sup>476</sup> Élise Abassade, "L'Union...", p. 203.

<sup>477</sup> Mustapha Kraiem, *Le parti communiste...*, p. 318.  
la période coloniale, op. cit., p. 318 (cf. note 9).

<sup>478</sup> Ilhem Marzouki, *Le mouvement...*, pp. 96-97.

<sup>479</sup> Souad Bakalti, *La femme...*, p. 82.

aquel momento en suelo tunecino íntegramente editadas por mujeres y estaban pensadas como un espacio creado por mujeres para fomentar el diálogo, la toma de conciencia y la amplificación de las luchas de otras mujeres, sin necesidad de un intermediario masculino<sup>480</sup>. La misma conceptualización original de estas revistas refuerza que se trata, al menos según los estudios conocidos hasta la fecha, de las primeras revistas *feministas*, que no *femeninas* de Túnez.

Élise Abassade señala, además, que una de las principales diferencias entre el modelo de pensamiento divulgado en estas dos revistas es muy distinto al de las anteriores revistas “de mujeres”, puesto que en estas últimas existía una visión muy concreta de *la mujer* (sic) como madre y esposa, mientras que las plataformas comunistas insistían en la integración de las mujeres en el ámbito laboral, exigiendo no sólo la equiparación de salarios entre tunecinas y europeas, sino también entre trabajadoras y trabajadores<sup>481</sup>. Otra de las cosas que Abassade puso de relieve a través de su estudio de los artículos publicados en ambas revistas refuerza la teoría de que el PCT se inició con un marcado carácter independentista. Tanto *Femmes de Tunisie* como *Jeunes Femmes de Tunisie* dedicaron numerosos artículos a lo largo de toda su existencia a hacer hincapié en la necesidad imperiosa de liberar la patria tunecina y a defenderse de quienes las acusaban, como organismos comunistas, de internacionalismo. Nada más lejos de la realidad, como la investigadora demostró en el mismo artículo ya citado, y es que las dos revistas definían claramente la lucha nacionalista como uno de los pasos necesarios para la liberación de todas las mujeres tunecinas.

También estimamos oportuno subrayar, como ya lo hiciera Abassade, que, pese a todos los intentos y la *buena voluntad* de las feministas comunistas tunecinas, ambas asociaciones demostraron, a través de sus publicaciones periódicas, que no estaban libres de la imperante ideología imperialista y orientalista. Esto se ve más claramente mediante el uso de determinada terminología claramente colonialista, como el empleo del término “indígena” para designar a la población autóctona tunecina, o el uso de la palabra “musulmana” como si fuera sinónimo de “tunecina”. Pero, además, debido a la casi total ausencia de militantes arabófonas en cualquiera de las dos asociaciones y a que todos los

---

<sup>480</sup> Élise Abassade, “Un “peuple” au féminin? Étude de deux journaux féminins communistes de Tunisie (1945-1946)”, *Genre & Histoire*, 24 (2019), disponible en <http://journals.openedition.org/genrehistoire/4657>, consulta realizada el 22/9/2020.

<sup>481</sup> *Ibidem*.

artículos que publicaban sus revistas estaban escritos en francés y por mujeres europeas o de ascendencia europea, lo que es aún más grave, a nuestro juicio, es que las colaboradoras y redactoras de *Femmes de Tunisie* y de *Jeunes Femmes de Tunisie* se presentaban a sí mismas como las interlocutoras o mediadoras entre las “musulmanas”, muchas veces tildadas de analfabetas, cuando realmente no todas lo eran, y el resto de la humanidad y como las intérpretes de sus necesidades y miserias<sup>482</sup>. De esta manera, nos encontramos ante un nuevo caso de usurpación de espacios de expresión propia de los sujetos subalternos, en este caso muy claramente marcados por la interseccionalidad al tratarse de mujeres analfabetas musulmanas tunecinas colonizadas y oprimidas tanto por la sociedad patriarcal como por el sistema capitalista. En lugar de configurarse ambas publicaciones como tribuna de amplificación de la lucha de las mujeres en Túnez, en general, terminaron convirtiéndose en un órgano de propaganda de la ideología orientalista del “nosotras” (mujeres europeas, de cultura de raigambre cristiana, francófonas en su mayoría) versus el “otras” (mujeres tunecinas, musulmanas, arabófonas e iletradas). Este concepto, que aparece de manera constante pero inconsciente, promueve los mismos alegatos colonialistas que motivaron la conquista del país y contra los que las redactoras de las revistas se decían en contra: un afán “maternalista” (si se nos permite la expresión) sustentado en la necesidad de llevar la liberación feminista a las *otras*, sujetos silenciados a los que no se les ofreció nunca la oportunidad de narrar sus propias luchas, anhelos y quejas, sino que se presentó como si hubiera sido traducido e interpretado por la mirada comunista. No se contó en ningún momento con la opinión de las propias mujeres en nombre de las cuales se decía estar hablando, ni se les preguntó cuáles eran realmente sus preocupaciones: directamente se asumió que eran las mismas que las del “resto” de mujeres tunecinas, como si fueran un conjunto monolítico y único y casi como si fueran demasiado iletradas para dar voz a sus propios pensamientos.

Quizá todo ello explica por qué aún a día de hoy hay numerosos investigadores que consideran que el movimiento feminista en Túnez es eminentemente occidentalista y que surgió por calco de los alegatos a favor de la emancipación femenina que se hacían desde Europa. Incluso hay autores que cuentan entre sus factores de origen el “movimiento comunista y su impacto social en el país hasta la caída de la URSS”<sup>483</sup>,

---

<sup>482</sup> *Femmes de Tunisie*, octubre de 1945, p. 12, citado por Élise Abassade, “Un “peuple” au...”.

<sup>483</sup> Al-Haytam Za'fān, “Zuhūr al-ḥarakāt al-niswiyya fi-l-‘ālam al-‘arabī wa-mašrū’ taḥrīr al-mar’a”, *Maḡallat al-Bayān*, al-Taqrīr al-Istirātiyī 11 (2014), p. 131.



como si la única ideología política interesada en la liberación de las mujeres fuera esta, y borran de un plumazo los esfuerzos de todas las mujeres nacionalistas, que fueron las verdaderas pioneras de la emancipación de las mujeres en el país. Nada más lejos de la realidad, pues, como acabamos de ver, si bien es verdad que se produjeron convergencias entre los reformistas locales, las activistas tunecinas y el movimiento feminista francés e incluso británico, los dos primeros actores sociales ya llevaban años trabajando en la cuestión de la emancipación de las mujeres en Túnez y sus luchas no estuvieron definidas por los movimientos francés o británico. Es cierto que la proliferación de estos últimos sirvió de ejemplo a los actores locales para impulsar la reforma de sus propias preocupaciones internas, pero considerar que son la base y el modelo que siguieron los activistas tunecinos supone, por una parte, ignorar todas las batallas previas a la introducción de las ideas feministas europeas y, por otra parte, demuestra una perspectiva orientalista, casi paternalista desde el punto de vista en que supedita las exigencias internas a una suerte de moda importada de Europa, prácticamente dando a entender que el movimiento no habría existido en Túnez si no hubiera sido *gracias* a la colonización francesa. Además, aunque es necesario poner de relieve el gran impulso que el comunismo, a través de sus dos asociaciones feministas en el país, supuso para la cuestión, no hay que perder de vista que este feminismo no era el que podríamos llamar “autóctono”, por cuanto la inmensa mayoría de militantes del mismo eran europeas, y que los verdaderos movimientos internos surgieron en el seno de la población local, a manos de mujeres tunecinas que tomaron las riendas de sus propios destinos, desafiando las normas sociales e incluso las jurídicas, y de aliados masculinos por la causa, como el propio Ṭāhar al-Ḥaddād.

## 6. Biografía y pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād

Como hemos adelantado en la presentación de este trabajo, al-Ḥaddād fue un pensador, escritor y sindicalista conocido por su labor de defensa de la clase obrera tunecina, así como por su lucha por la emancipación de la mujer. En sus obras, tanto las de tema socio-económico como las de tipo político, domina claramente la intención de analizar los motivos y las causas del declive de la sociedad tunecina con objeto de ponerles remedio. Es por ello que quizá la manera más adecuada y completa de referirse

a su figura sea como la de un reformista social<sup>484</sup>, pues esta cuestión es la base sobre la que se sustentan todas sus obras, siendo el esperado cambio social la meta que busca alcanzar con todas ellas.

En el capítulo cinco incidíamos en la relevancia que tuvieron los acontecimientos históricos en la conformación de su ideología y en su posterior plasmación en libros. En esta ocasión queremos poner de manifiesto no sólo los sucesos biográficos por que pasó el escritor, sino cómo estos influyeron directa y claramente en la concepción de la mayor parte de su producción.

### 6.1. Vida

Durante bastante tiempo, los primeros años de su vida no estuvieron del todo claros ya que incluso existían discrepancias sobre su fecha de nacimiento que, se estimaba, pudo ser en 1899 o 1901<sup>485</sup>. Como ya adelantábamos en la revisión de la literatura sobre esta tesis doctoral, la posibilidad de que su nacimiento tuviera lugar en 1901 es avalada por Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà en su obra *al-Ṭāhir al-Ḥaddād: ḥayātu-hu, turāṭu-hu*, que fue publicada en Túnez por Maison Bouslama en 1963. A pesar de que la redacción de este estudio fue muy esmerada y de que contó con el análisis de diversos materiales, algunos de ellos, de archivo, encontramos muy poco probable que la fecha que presentan sea la correcta. Esto es así no sólo porque los investigadores no aportan ninguna evidencia que demuestre que así fuera o respalde su teoría, ni porque la versión más extendida es otra, sino porque la propia tumba de al-Ḥaddād indica que no nació en 1901 y resulta altamente improbable que se produjera un error tan grave en un elemento de una importancia tal como esta.

La versión de 1899, además de ser defendida por autores como Nouredine Shraïeb<sup>486</sup> y muchos otros investigadores, es la que ofrecen tanto al-Sanūsī, amigo íntimo de al-Ḥaddād y a quien todo parece indicar que se la confirmó el propio escritor, como Aḥmad al-Darʿī, contemporáneo suyo. Pero quizá lo más determinante a la hora de aclarar la posible diatriba sobre su nacimiento sea que esta es la fecha corroborada por el propio

---

<sup>484</sup> Julian Weideman, “Tahar Haddad”, p. 49.

<sup>485</sup> Aunque aún hay autores que barajan fechas distintas, como Jaafar Majed, que da la fecha de 1909 (Jaafar Majed, *La presse littéraire*, p. 197).

<sup>486</sup> Nouredine Sraïeb, “Contribution”, p. 105.

hermano del autor<sup>487</sup>, La ‘rūsī Ḥaddād, por lo que estimamos oportuno señalar que, si bien existía la discrepancia comentada con respecto a si el nacimiento del autor se produjo en 1901 o en 1899, no cabe continuarla en la actualidad y hay, por tanto, que optar por esta última.

La mayor parte de las fuentes sostienen que nació en Túnez capital<sup>488</sup> el 4 de diciembre, pero su familia era originaria del sur del país. El sobrenombre de la familia, al-Ḥaddād (el herrero o el ferretero), venía de su abuelo paterno, originario del Sáhara Occidental<sup>489</sup>, que se instaló en el sur de Túnez para ejercer como carcelero. Su hijo y padre del autor se llamaba ‘Alī b. Haḡḡ Balqāsīm b. Farḡāt al-Ḥammī al-Fatnāssī (m. 1919), y procedía de la ciudad de Fatnāssa en al-Ḥamma, en la región de Qābis (Gabès). Fue trabajador del zoco de la ciudad hasta la muerte de su hermano, llamado al- Haḡḡ ‘Abd al-Raḡīm, acontecida durante su peregrinación a La Meca, momento en que heredó de él un puesto de venta de aves de corral en el mercado central.

A juzgar por una sentida elegía que al-Ḥaddād compuso a la muerte de su padre, autores como Ronak Husni y Daniel L. Newman<sup>490</sup> concluyen que el autor debió de tenerlo en alta estima. Nosotros, no obstante, no estamos tan seguros de esta afirmación ya que no se han encontrado otras pruebas que lo certifiquen y entendemos que es probable que la elegía mencionada, que bebe claramente de una compuesta por el poeta al-Ṣabbī, amigo del autor, fuera más bien una demostración de sus dotes literarias como poeta.

Según menciona en sus obras, al-Ḥaddād tuvo sus primeros contactos con el mundo laboral siendo aún un niño, ya que trabajó con su padre en el puesto de aves que regentaba. Esta primera experiencia fue bastante influyente para el autor<sup>491</sup>, que la usó como fundamento para luchar contra el trabajo infantil, como veremos más adelante. De

---

<sup>487</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Jawāḡir*, p. 16.

<sup>488</sup> No deja de ser curioso que, en una carta recogida por al-Marzūqī y b. al-Ḥāḡḡ en su citada obra (p. 243), al-Ḥaddād quiera hacer creer que había nacido en al-Ḥamma, incluso dedicándole una extensa descripción, si bien sabemos a ciencia cierta que no fue así, ya que su propio hermano, en la misma nota indicada más arriba, aclaró que nació en Túnez.

<sup>489</sup> Esta información también la ofrece su hermano La ‘rūsī en la misma entrevista que citamos anteriormente (Tāhar al-Ḥaddād, *Jawāḡir*, p. 16). Asimismo, figura en la introducción que ofrece Ben Larbi en su traducción (Tāhar Ḥaddād, *La naissance du mouvement...*, p. 15).

<sup>490</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Muslim Women in Law and Society. Annotated translation of al-Ṭāhir al-Ḥaddād's Imra'tunā fi 'l-sharī'a wa l'-mujtama', with an introduction*, trad. de Ronak Husni y Daniel L. Newman, London y New York, Routledge, 2010, p. 20.

<sup>491</sup> Así lo recoge también Aḡmad Jālid, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād wa-l-bi'ah al-tūnisiyya fī-l-tuḡl al-awwal min al-qarn al-iṣrin*, Tūnis, al-Dār al-Tūnisiyya Li-l-Naṣr, 1967, p. 13.

la misma manera, el contacto con la realidad del trabajo infantil le sirvió para respaldar sus críticas sobre los efectos negativos que tenía, tanto en los niños implicados como en la sociedad en general, en un intento por movilizar a la gente contra dicha situación y promover su erradicación.

A juzgar por la información ofrecida por su hermano La‘rūsī, a la muerte de su padre Ṭāhar no se hizo cargo del puesto en cuestión, por un lado, porque estaba absorto en sus estudios y, por otro lado, porque no se consideraba apropiado que un estudiante de al-Zaytūna se encargara de este tipo de labores<sup>492</sup>. Es por ello que el puesto quedó en manos de uno de los empleados de su padre.

Por lo que respecta a la postura ideológica de su familia, como apunta Sraïeb<sup>493</sup>, existen evidencias de que su familia era conservadora. En lo referente a su madre, por desgracia, no tenemos datos exactos. Se sabe que al-Ḥaddād tenía un hermano ocho años menor que él, llamado La‘rūsī, al que hemos venido citando con anterioridad gracias a la entrevista que realizó para el prólogo de la edición que Hédi Balegh hizo de la obra *Jawāṭir*. Es este mismo hermano el que afirmó que sus padres tuvieron cerca de doce hijos más, que murieron cuando aún no habían alcanzado la pubertad. El propio La‘rūsī comunicó, por ejemplo, que debido a que sus padres fallecieron cuando él aún era pequeño, no guarda muchos recuerdos ni de ellos ni de la infancia de su hermano<sup>494</sup>, motivo por el cual no se ha podido investigar prácticamente nada al respecto.

En lo que se refiere a la educación que el autor recibió, se sabe que, como casi todos los niños de su época, empezó sus estudios, con entre seis y siete años, en el *kuttāb* o escuela coránica<sup>495</sup>. Ahmed Dor‘i<sup>496</sup>, amigo y médico del autor durante sus últimos años de vida, explicó en las obras que le dedicó que, según al-Ḥaddād mismo le había dicho, durante su infancia no llegó a memorizar completo el Corán.

---

<sup>492</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Jawāṭir*, p. 17.

<sup>493</sup> Nouredine Sraïeb, “Contribution”, p. 105.

<sup>494</sup> Aḥmad Jālid, *al-Ṭāhar al-Ḥaddād...*, p. 12.

<sup>495</sup> Sobre las escuelas coránicas, consúltese: J. Jomier, “Coup d’oeil rapide sur les institutions d’enseignement, suivi d’une étude sur la pédagogie de à l’École Coranique”, *IBLA*, XII (1949), pp. 319-346; J. M. Landau, “Kuttāb”, *EP*, vol. V, Leiden: E.J. Brill, 1998, pp. 567-570 y Nouredine Sraïeb, “L’idéologie de l’école en Tunisie coloniale (1881-1945)”, *ROMM*, 68-69 (1993), pp. 239-254.

<sup>496</sup> Testimonio recogido por Nouredine Sraïeb en Ṭāhar al-Ḥaddād, *Les pensées et autres écrits*, trad. de Nouredine Sraïeb, Oran, C.R.I.D.S.S.H., 1984, p. 16.

Más adelante, en el año 1911<sup>497</sup>, entró en la Gran Mezquita al-Zaytūna<sup>498</sup> para realizar estudios secundarios y se graduó en 1920<sup>499</sup>, año en que se fundaría el partido Dustūr. Como egresado de la institución de enseñanza superior, obtuvo el diploma de fin de estudios secundarios conocido con el nombre de *taṭwī*<sup>500</sup>. La *ʿrūsī al-Ḥaddād* indica una anécdota relativa a cómo su hermano, que era el delegado de su clase, intentó en 1919 matricularse a sí mismo y al resto de sus compañeros, aunque el periodo había concluido escasos días antes. Para ello, habló con el *šayj al-Islām*, Muḥammad Bayrām, que le dijo que “el tren ya estaba completo y a punto de salir”, a lo que al-Ḥaddād replicó que se podía añadir un vagón nuevo. Todo parece indicar que Muḥammad Bayrām y Ṭāhar al-Ḥaddād discreparon en torno a la pronunciación adecuada de la palabra “vagón”, que en árabe puede decirse tanto *ʿarba* como *ʿaraba*, pero al-Ḥaddād demostró que ambas formas eran apropiadas y, como premio por su saber hacer, el *šayj* accedió a matricular a los alumnos en el examen. No obstante, todos sus compañeros, incluido el propio al-Ḥaddād, suspendieron, por lo que el autor tardaría un año más en conseguir obtener su diploma<sup>501</sup>. Esta anécdota viene a aclarar la polémica que había en torno a la fecha de obtención de diploma, puesto que algunos autores estimaban que fue en 1919, en lugar de 1920 (como figura en los archivos de la universidad). La confusión vendría, precisamente, de que al-Ḥaddād se presentó al examen en dos ocasiones, logrando graduarse a la segunda.

Al-Ḥaddād formó parte también de la Jaldūniyya<sup>502</sup>, una asociación cultural, fundada por Bašīr Šfar, de quien ya hablamos, y otros jóvenes reformistas tunecinos, en mayo de 1897. La mayoría de sus promotores eran egresados del Colegio Šādiqī. La

<sup>497</sup> Eqbal Ahmad y Stuart Schaar, “Tahar Haddad”, p. 246.

<sup>498</sup> Consúltese Khalifa Chater, “Zaytūna”, *EL*, vol. X, Leiden, Brill, 2000, pp. 488-490.

<sup>499</sup> Múltiples autores, como Aḥmad Jālid, Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥayy Yahyā o Julian Weideman corroboran esta información, extraída directamente de los anales de al-Zaytūna.

<sup>500</sup> La información respecto de este diploma es bastante ambigua en las fuentes secundarias. Para algunos autores, como Ben Larbi, este diploma permitía a los estudiantes ingresar en la Escuela Tunecina de Derecho y acceder a puestos de empleo en el servicio público, pero no los habilitaba para la docencia. Otros, como Élie Cohen Hadria, dicen que sí permitía la docencia. En conversaciones con Julian Weideman, que realiza una tesis doctoral en curso sobre la universidad de al-Zaytūna, llegamos a la conclusión de que el *taṭwī* sí habilitaba para la docencia, pero los candidatos aún tenían que realizar un examen o concurrir a un concurso para obtener la venia docente, por lo que la mera posesión del certificado no era suficiente para ejercer el cargo. Lo que sí está claro era que permitía al portador ser llamado *šayj*, como título honorífico (Arnold H. Green, *The Tunisian...*, p. 31).

<sup>501</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Jawāfir*, p. 17.

<sup>502</sup> Vid. Ahmed Chabchoub, *École et modernité en Tunisie et dans les pays arabes*. París: L’Harmattan, 2000; Al-Manḡī al-Šayyādī, “Al-Khaldūniyya”, *EL*, vol. IV, Leiden, Brill, 1978, p. 924 y Emile Amar, “La Khaldouniyya, une Université Musulmane en Tunisie”, *Revue du Monde Musulman*, 3 (1907), pp. 352-363.

Jaldūniyya ofrecía enseñanzas modernas como complemento para la educación impartida en al-Zaytūna, además de numerosas actividades culturales encaminadas a poner a los alumnos en contacto con el mundo moderno, algo esencial desde la llegada de los franceses a Túnez. Para la consecución de estos objetivos, muy en línea con las últimas reformas que estaban teniendo lugar en el país, los miembros de la institución contaron con el apoyo de políticos, como Jayr al-Dīn Bāšā, *šuyūj* de al-Zaytūna y otros miembros del movimiento modernista tunecino. No obstante, se vieron rechazados por los sectores más tradicionalistas de la sociedad y de la propia universidad y tuvieron que hacer frente a numerosas dificultades, tanto a nivel monetario como ideológico. Las clases se impartían en árabe moderno y había asignaturas de química, botánica, física y literatura moderna, entre otras. Aunque originalmente no se trataba de una institución de enseñanza al uso, sino de una asociación cultural que promovía ciclos de conferencias, talleres formativos y otras actividades complementarias, poco a poco fue ganando relevancia y llegó a convertirse en una institución cultural nacional.

Aunque asistía regularmente a las charlas organizadas por la Jaldūniyya, no debemos perder de vista que la formación que el autor recibió fue eminentemente tradicionalista y que nunca aprendió ninguna lengua extranjera, ni siquiera francés<sup>503</sup>. Únicamente hablaba en árabe. Tras terminar sus estudios en la mezquita-universidad, al-Ḥaddād decidió entrar a trabajar como secretario y contable de la Sociedad Musulmana de Beneficencia (Ŷam'iyya al-Jayriyya al-Islāmiyya)<sup>504</sup>, en primer lugar. Más adelante, comenzó a trabajar en una tienda del zoco de los perfumeros (*sūq al-'aṭṭārīn*), regida por un comerciante llamado Muḥammad Jamīrī, que en el futuro se convertiría en uno de los miembros del movimiento sindicalista del que al-Ḥaddād fue cofundador.

Es en este periodo cuando el autor comienza a escribir, sobre todo en periódicos de la oposición como *al-Šawāb*, *al-Umma*, *Lisān al-Ša'b*, *al-Zamān*, *Muršid al-Umma* e *Ifriqiyyā*<sup>505</sup>, artículos de corte reformista, puesto que la actividad política absorbía la

---

<sup>503</sup> Julian Weideman, “Tahar Haddad”, p. 51 y Eqbal Ahmad y Stuart Schaar, “Tahar Haddad”, p. 248.

<sup>504</sup> Respecto a esta sociedad, véase Habib Belaïd, “Bourguiba et la vie associative pendant la période coloniale et après l'indépendance”, en Michel Camau y Vincent Geisser (eds.). *Habib Bourguiba. La trace et l'héritage*, Aix-en-Provence, Karthala, 2004, pp. 325-340; Benoît Gaumer, “Institutions d'entraide et d'éducation sociale autour des années 1930”, en *L'organisation sanitaire en Tunisie sous le Protectorat français (1881-1956)*, Lévis, Les Presses de l'Université Laval, 2006, pp. 234-235 y Fayçal el-Ghoul, “Les sociétés musulmanes de bienfaisance dans la Tunisie des années 1930”, *Cahiers de la Méditerranée*, 63 (2001), pp. 53-67, disponible en: <http://cdlm.revues.org/11> Consulta realizada el 10 de febrero de 2016.

<sup>505</sup> Para una visión panorámica de la prensa árabe, véase Elias Hanna Elias, *La presse árabe*, París, Éditions Maisonneuve & Larose, 1993, y Jaafar Majed, *La presse littéraire*.

mayoría de su tiempo. En ellos, al-Ḥaddād denunciaba problemas del día a día relacionados con la política, principalmente con el colonialismo, la economía o la sociedad. Uno de sus primeros artículos, publicado en *al-Ṣawāb* el 4 de noviembre de 1921, promulgaba, por ejemplo, la necesidad de que se produjera un despertar social y político<sup>506</sup>.

Entre otros temas, el autor escribió un artículo para luchar contra la infame ley de naturalización de diciembre de 1923. Si bien la puesta en marcha de una normativa de estas características no era nueva, pues tenía sus precedentes en otro decreto que llevaba circulando desde 1921, la de 1923 tuvo un mayor impacto en la sociedad. Con arreglo a lo dispuesto por las leyes anteriores, se aplicaba automáticamente la nacionalidad francesa a los extranjeros de segunda generación nacidos en Túnez. Ello quería decir, por ejemplo, que los hijos de inmigrantes italianos cuyos padres ya hubieran nacido en el país perdían la nacionalidad italiana en pos de la francesa, de manera instantánea y sin intercesión necesaria. En virtud de las leyes ya en circulación en 1921, por ejemplo, en torno a 4500 malteses y varios judíos se convirtieron, de la noche a la mañana, en ciudadanos de la metrópolis<sup>507</sup>. Resulta evidente que el principal objetivo de la administración colonial al poner en marcha una ley de estas características era, por un lado, equilibrar forzosamente el número de franceses en el país, a la par que disminuir el de ciudadanos extranjeros en el protectorado, permitiendo así un mayor control (especialmente, administrativo)<sup>508</sup>.

La ley de 1923 dio un paso más allá, proponiendo una serie de condiciones que cualquier tunecino debía acreditar para poder optar a la nacionalidad francesa. Ello implicaba que, con independencia de la ascendencia o el credo profesado, cualquier habitante local podía pasar, si lo deseaba y cumplía las premisas estipuladas, a convertirse en francés. Por lo que respecta a las condiciones necesarias, estas eran de lo más ambiguas: ser un antiguo combatiente o un diplomado, haber prestado “servicios excepcionales a la patria” o estar casado con una mujer francesa o extranjera. La normativa, que era de aplicación a cualquier ciudadano tunecino, con independencia del credo que profesara, provocó que varios judíos tunecinos decidieran adscribirse a esta

---

<sup>506</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Muslim Women...*, p. 22.

<sup>507</sup> Juliette Bessis, “A propos de la question des naturalisations dans la Tunisie des années trente”, en *Maghreb, questions d’histoire*, Paris, L’Harmattan, 2003, p. 70.

<sup>508</sup> Mary Dewhurst Lewis, *Divided Rule...*, p. 131.

para obtener beneficios, ya que al convertirse en ciudadanos galos percibían mejores sueldos, por ejemplo.

Aunque las raíces de la tensión entre judíos y musulmanes tunecinos eran antiguas, como hemos visto en el capítulo cuatro de esta tesis doctoral, y ya se habían producido tumultos contra la asimilación de los primeros por parte de la administración francesa (por ejemplo, en 1909<sup>509</sup>), estos se intensificaron a partir de 1933. En este momento se produce una masiva campaña en contra de la ley de naturalización en la que participaban tanto actores locales nacionalistas como personalidades religiosas y políticas. No obstante, observamos que, en lugar de poner en el centro de las disidencias a los judíos naturalizados, ahora el problema se presenta ante la naturalización de ciudadanos musulmanes<sup>510</sup>.

La réplica de al-Ḥaddād a la entrada en vigor de la ley de 1923 no tardó tanto en llegar, sino que se produjo al punto de su puesta en circulación, concretamente en octubre de ese mismo año<sup>511</sup>. En ella, describió la nacionalización como un conjunto de normas y valores que unen a los individuos, que tienen deberes comunes, en torno a una patria. Para al-Ḥaddād, ninguna comunidad puede ser dividida ni asimilada a otra, puesto que en este caso se pone en riesgo su personalidad y su especificidad<sup>512</sup>. Mediante la puesta en marcha de esta ley, el objetivo de los franceses era, para el autor, la aniquilación definitiva de lo “tunecino”, al transformarlo gradualmente en francés. Los peligros que entraña esta decisión son múltiples: por ejemplo, si no todos los tunecinos ceden a las presiones o las promesas de grandeza ofrecidas por el cambio de nacionalidad, se enfrentarán contra los que sí hayan accedido a abandonar su identidad nacional y abrazar una nueva, convirtiéndose en enemigos de sus antiguos compatriotas.

La cuestión de la religión juega un papel central en esta dialéctica, como se deduce del propio título del artículo. Veremos a lo largo del análisis de las obras de al-Ḥaddād

---

<sup>509</sup> Christopher Barrie, “The contentious politics”, p. 712.

<sup>510</sup> Sin lugar a dudas, consideramos que el artículo que acabamos de citar es de vital importancia para comprender y contextualizar los entresijos de la campaña, puesto que Barrie describe de manera contundente los múltiples escollos que esperaban a los musulmanes tunecinos que se nacionalizaban franceses. Todo ello ayuda a comprender el impacto de la campaña antinaturalización, así como a ubicar mejor el texto de al-Ḥaddād y su aportación a la misma.

<sup>511</sup> El artículo al que nos referimos, titulado “al-Dīn wa-l-ġinsiyya wa-mas’alat al-yawm”, fue publicado en el periódico *al-Umma* el día 14. Una reproducción del mismo puede leerse en Muḥammad al-Marzūqī y Ÿīlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 210-212.

<sup>512</sup> Nouredine Sraïeb, “Contribution...”, p. 110.



que el autor estaba muy interesado en fomentar la unidad de todos los tunecinos, con independencia de su adscripción religiosa. Sin embargo, en este artículo y en el contexto de los problemas causados por la ley, al-Ḥaddād establece un vínculo entre identidad nacional y fe islámica, redundando en la misma problemática que luego se reavivará a partir de la citada campaña de 1933. Nos sorprende esta postura del autor, que pocos años más tarde defendió la unidad de los trabajadores frente a las diferencias religiosas en su obra sobre la CGTT. Probablemente tomara la decisión por una cuestión pragmática: en el momento en que escribió contra la ley de naturalización, lo más apremiante era frenar este problema a toda costa, mientras que, al componer *al-‘Ummāl*, el problema era precisamente que se había acusado a la unión sindical de sectaria.

Un mes más tarde, al-Ḥaddād publicó en el mismo periódico un nuevo artículo<sup>513</sup> en que atacaba la naturalización desde otra perspectiva en que la religión ya no era un factor determinante. En esta ocasión, arremetió contra los franceses que habitaban el país en la época y no tanto contra los ciudadanos de la metrópolis europea, puesto que intuye que probablemente no tuvieran idea de lo que estaba ocurriendo en Túnez. En este cambio de perspectiva entra en juego su conocimiento sobre los tratados de El Bardo y La Marsa, que sitúa en el centro del debate. En este sentido, esgrime que los franceses habían violado las premisas que ellos mismos habían estipulado y firmado en estos, puesto que la naturalización suponía una falta de reconocimiento de la existencia de Túnez. Según el autor, lo que Francia pretendía era, gradualmente, asimilar el protectorado a Argelia, una colonia de facto, lo que constituía un grave peligro para la nación tunecina, además de un insulto a los pactos que dieron lugar al protectorado (que, ya de por sí, eran cuestionables).

Como no es de extrañar, también dedicó artículos a la situación de los obreros de la industria, que él consideraba nacida del colonialismo. En ellos analizaba la economía tunecina antes y después de la penetración europea y sus efectos sobre la población, concretamente sobre los trabajadores. Al-Ḥaddād empleó estos artículos como material de base para su libro *Al-‘Ummāl*, que compuso en 1927 y del que hablaremos con mayor profundidad más adelante. Lo mismo ocurrió poco tiempo después con sus artículos de corte feminista, que fueron empleados como complemento a su obra *Imrā’ tu-nā*<sup>514</sup>. Puesto que no se deriva de ellos ninguna idea nueva o inédita y como ya apuntamos en la

---

<sup>513</sup> “Al-Taʿyīn nakt li-l-‘ahd”, *al-Umma*, 13 de noviembre de 1923, también recogido por Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāyḡ Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 219-228.

<sup>514</sup> Borrmans, *Statut personelle...*, pp. 124-125.

presentación de este trabajo, no vamos a detenernos a analizar su labor periodística más allá de lo ya reseñado para no redundar.

Gracias a esta intensa labor periodística, al-Ḥaddād entra en contacto con la política a través del recién fundado Dustūr, del que se hizo miembro rápidamente. Fue la fama de esos artículos lo que atrajo la atención de miembros fundadores del partido, tales como ‘Abd al-Azīz Al-Ta‘ālbī<sup>515</sup>, que fue una figura muy importante para al-Ḥaddād y quien lo introdujo al partido. En él formó parte de la comisión propagandística<sup>516</sup> y tuvo la misión de reclutar miembros, concretamente en la zona de Bizerta, en el norte de Túnez. Esta experiencia le fue muy útil cuando fundó la Confederación General de Trabajadores Tunecinos, donde también se encargó del aparato propagandístico. Además, las ideas nacionalistas siempre estuvieron presentes en su obra y fueron uno de los ejes de su pensamiento, como veremos más adelante. Pese a ello, su implicación en las actividades del Dustūr le valieron la condena al pago de una multa por auspiciar reuniones clandestinas<sup>517</sup>, según las autoridades francesas.

Aunque pueda parecer contradictorio tras estos sentidos inicios en la política, al-Ḥaddād se desencantó rápidamente y abandonó la militancia unos pocos años más tarde. Entre los motivos por los que decidió dejar el partido, encontramos que algunos sectores del mismo se oponían directamente al movimiento obrero y a la fundación de la CGTT<sup>518</sup>. Otro hecho decisivo fue el exilio de Al-Ta‘ālbī, tal y como comentamos anteriormente. Su marcha, que supuso el debilitamiento del movimiento nacionalista, así como el inicio de disensiones internas en el partido, fueron el detonante para que al-Ḥaddād decidiera marcharse del Dustūr y la vida política para dedicarse exclusivamente a la acción sindicalista y la reforma social.

En la misma entrevista que venimos citando, La‘rūsī al-Ḥaddād mencionó que su hermano hizo pública y oficial su dimisión como miembro del Dustūr en un periódico llamado *al-Zuhra*, en 1923. No obstante, no hemos podido localizar esta supuesta nota de prensa, con lo cual no podemos asegurar la veracidad de los datos.

---

<sup>515</sup> Para más información, vid. Samya El Méchat, *Le nationalisme tunisien: scission et conflits, 1934-1944*, Paris, L’Harmattan, 2002, pp. 93-116.

<sup>516</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Les pensées...*, p. 17.

<sup>517</sup> Noureddine Sraïeb, “Contribution”, p. 106.

<sup>518</sup> Michel Lelong, “Tahar Haddad”, p. 34; Sa‘d Tawfīq al-Bazāz, *Al-ḥaraka al-‘amāliyya fī Tūnis (1924-1956)*, Ammān, Zahrān li-l-Našr, 2009, p. 48 y Julian Weideman, “Tahar Haddad”, p. 49.

Tras alejarse de la acción política, Ḥaddād participó en la fundación de la CGTT, que fue puesta en marcha por su amigo Muḥammad ‘Alī al-Ḥammī en 1924, y así dio comienzo a su vida como activista por los derechos de los trabajadores. Esta agrupación sindical era heredera de una anterior fundada también por al-Ḥammī y Ḥaddād, llamada Asociación Tunecina de Cooperación Económica (Ŷam‘iyya al-Ta‘āwan al-Iqtṣādī al-Tūnisī). Esta primitiva asociación es mencionada por el autor en su obra, pero existe poca documentación adicional que permita saber más acerca de su fundación<sup>519</sup> y modo de operar. Según *al-‘Ummāl*, se trataba de una cooperativa que apoyaba a los huelguistas con alimentos y un pequeño estipendio para que pudieran prolongar los paros y conseguir sus objetivos sin poner por ello en jaque la supervivencia de sus familias.

La Confederación fue duramente reprimida, especialmente a partir de 1925, y muchos de sus líderes fueron encarcelados o enviados al exilio en noviembre de ese mismo año. El propio al-Ḥammī sufrió este destino, pero al-Ḥaddād quedó libre, sin que se sepa muy bien cuáles fueron las circunstancias que lo ayudaron a escapar de las represalias, y dedicó su tiempo a redactar su primera gran obra, *al-‘Ummāl*, a favor de la citada confederación.

Un año después de la publicación de este libro, al-Ḥaddād entró en la Escuela Superior de Derecho de Túnez. Existen distintas versiones sobre su paso por la Escuela de Derecho. Las fuentes primarias no arrojan la luz necesaria para esclarecer los hechos y las fuentes secundarias ofrecen una plétora de variaciones sobre la historia, algunas de ellas, claramente contradictorias.

Por un lado, Nouredine Sraïeb nos cuenta que su entrada en la misma se produjo en 1928 y que no llegó a terminar sus estudios debido a las represalias contra su obra *Imrā‘tu-nā fī l-ṣarī‘a wa-l-muḥtama*<sup>520</sup>. Otros autores, como Manoubia Meski, informan de que su ingreso en la misma se produjo justo a su salida de al-Zaytūna, pero mantienen la teoría de que se vio vetado de hacer el examen de fin de estudios<sup>521</sup>. Ronak Husni y Daniel Newman, por su parte, también sostienen que entró en la Escuela en 1920, pero señalan que al-Ḥaddād la abandonó para dedicarse plenamente a la actividad política,

---

<sup>519</sup> Sraïeb, por ejemplo, indica que fue fundada en la Jaldūniyya el 29 de junio de 1924 (Tāhar al-Ḥaddād, *Les pensées...*, p. 21).

<sup>520</sup> Nouredine Sraïeb, “Contribution”, pp. 106-107.

<sup>521</sup> Tahar Haddad, *Notre Femme dans la Charia et la Société: Plaidoyer pour une réforme sociétale*, trad. de Manoubia Meski, Tunis, Éditions Nirvana, 2018, p. 8.

volviendo más tarde a la misma. La principal divergencia entre la versión que dan estos investigadores y la ofrecida por la mayor parte del resto de estudiosos de al-Ḥaddād es que Husni y Newman son los únicos en indicar que el autor terminó graduándose en 1930<sup>522</sup>.

La información la extraen de la obra de Aḥmad Jālid, que defiende su entrada en la Escuela de Derecho en torno a 1920/21, así como que la abandonó para dedicarse a la acción política, primero, y después a la composición literaria (principalmente, de sus obras *al-'Ummāl* y *Imrā'tu-nā*). No obstante, Jālid indica, como Husni y Newman recopilan en su obra, que regresó a la Escuela para completar sus estudios y graduarse, más o menos en 1930, pero de nuevo repiten que no le fue posible graduarse a causa del ya mencionado veto oficial. A su vez, Jālid extrae esta versión de la obra de Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà<sup>523</sup>, que no ofrecen información que justifique su teoría de que abandonó la escuela y luego regresó a ella.

Por consiguiente, si bien no es posible establecer una única versión, puesto que no hay suficientes evidencias que justifiquen la validez de una sobre la otra, no hay muchos investigadores que hayan defendido la teoría de que el autor llegara a graduarse de la Escuela de Derecho, pero sí al contrario: la mayoría de quienes han dedicado sus investigaciones al autor aseguran que no pudo graduarse y que tuvo que dejar sus estudios. Como decimos, no todas las versiones concuerdan, pero si debemos guiarnos por el testimonio de su hermano<sup>524</sup>, entonces hay que dar la razón a investigadores como Sraïeb, Meski, Borrmans o Weideman y admitir, por tanto, que nunca llegó a graduarse.

Sea como fuere, *Imrā'tu-nā fī l-šarī'a wa-l-muýtama'* consiguió salir al mercado. Ronak Husni y Daniel Newman sitúan la presentación en el Casino Belvedere, el 17 de octubre de 1930, e indican que se realizó también un folleto de 24 páginas que resumía los principales axiomas de la obra para distribuirlo entre los asistentes y que a la reunión asistieron personas pertenecientes a la élite cultural del momento<sup>525</sup>. Esta versión de que la obra se publicó en octubre de 1930 es también la sostenida por Manoubia Meski. Al

---

<sup>522</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Muslim Women...*, p. 21.

<sup>523</sup> Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 24.

<sup>524</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Jawātir*, p. 18. En él, explica que una orden del bey, ejecutada por el director de Justicia, M. Lamothe, impidió a su hermano proseguir sus estudios en dicha escuela. Esta misma información es recogida tanto por Aḥmad Jālid (p. 51) como por Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, p. 24.

<sup>525</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Muslim Women...*, p. 22.

contrario de lo dispuesto por ellos, Maurice Borrmans indica que el libro surgió en los primeros meses de 1930 y que se trató de una edición muy modesta que sólo vio la luz gracias al micromecenazgo que puso en marcha al-Sanūsī, el amigo de al-Ḥaddād y dueño de la imprenta que lo puso en circulación, en el que participaron numerosos compañeros del autor<sup>526</sup>. Sraïeb, por su parte, no se pronuncia acerca de las circunstancias de publicación de esta obra en ninguno de sus artículos dedicados a al-Ḥaddād o a la lucha feminista en Túnez.

En cualquier caso, todo parece indicar que la versión correcta de los hechos es la que sostiene Borrmans. Meski, Husni y Newman debieron de confundir la presentación del libro con una gala de apoyo a al-Ḥaddād que sus amigos organizaron para responder a las críticas tan feroces que el joven autor estaba recibiendo, tal y como lo apuntan, por ejemplo, Claude Liauzu<sup>527</sup> o Jaafar Majed<sup>528</sup>.

De forma casi inmediata a su publicación, comenzaron a oírse las primeras voces contrarias a la obra, que llegaron en forma de réplicas publicadas en diversos formatos, desde artículos periodísticos contra su persona y su pensamiento hasta libros dedicados a criticar sus ideas. Más de cinco obras refutando sus teorías fueron publicadas por ulemas y *šuyūj* de al-Zaytūna, al poco tiempo de que se conociera que el libro iba a salir a la venta, algunos de los cuales llegaron a admitir no haberla leído nunca. Lo criticaban por sus mordaces comentarios sobre el velo y otros preceptos islámicos y respondían a ellos con hadices. Aunque estudiaremos con mayor profundidad las reacciones a *Imrā' tu-nā* en el capítulo nueve, este contexto es vital para comprender los últimos años de vida del autor.

Aprovechando esta respuesta por parte del sector más conservador de la sociedad tunecina, la cúpula tradicionalista de al-Zaytūna encontró la manera de desviar las invectivas que estaba recibiendo y canalizarla contra al-Ḥaddād. En este sentido, hay que tener en cuenta que precisamente en esta época, los ulemas de la mezquita-universidad estaban siendo el blanco de múltiples críticas y acusaciones por parte de la prensa, la población local e incluso una buena parte del movimiento nacionalista a causa de su

---

<sup>526</sup> Borrmans, *Statut personnel...*, p. 124.

<sup>527</sup> Claude Liauzu. “Bourguiba, héritier de Tahar Haddad et des militants réformistes des années 1920?”, en Michel Camau y Vincent Geisser (eds.), *Habib Bourguiba: la trace et l'héritage*, Paris, Karthala, 2004, p. 25.

<sup>528</sup> Jaafar Majed, *La presse littéraire*, p. 181.

actitud pasiva y, en ocasiones, incluso colaboracionista con la administración del protectorado.

Como ya apunta Green en su obra, los ulemas tunecinos llevaban años mostrando su lealtad a los franceses<sup>529</sup>, por lo que la ruptura entre estos y el movimiento nacionalista protagonizado ahora por jóvenes como Burgība, que terminaron desgajándose del Dustūr apenas cuatro años después de la publicación de *Imrā' tu-nā*, era evidente. Pese a todo, el partido aún estaba en manos de una élite burguesa que tenía sus vínculos con al-Zaytūna y que, de paso, quería “vengarse”, de alguna manera, de al-Ḥaddād, quien había dejado la política años antes. Por esta cuestión, en contra del inicial enfrentamiento entre nacionalistas y *šuyūj* de al-Zaytūna, ambos grupos se aliaron para lanzar una campaña contra el autor, desprestigiándolo y desviando la atención de los hechos del Congreso Eucarístico Internacional.

En mayo de ese mismo año había tenido lugar en Cartago el 30º Congreso Eucarístico Internacional<sup>530</sup>, auspiciado por las autoridades francesas. Coincidiendo con el centenario de la colonización de Argelia y revestido, a la par, con la fachada de ser también una misión arqueológica para poner en valor la ciudad y su historia, la ocasión servía para demostrar el poder triunfante del imperio galo. Por todo ello, el congreso fue percibido por los nacionalistas como un ataque directo a la soberanía tunecina. El propio Ḥabīb Burgība lo calificó como “la novena cruzada”<sup>531</sup>.

Así, algunos autores, como Eqbal Ahmad y Stuart Schaar, no han dudado en señalar que quien estuvo detrás de la campaña, en un primer momento, y quien instrumentalizó y azuzó el rechazo de al-Zaytūna hacia su obra fue el propio Dustūr<sup>532</sup>. Del mismo modo, tanto Liauzu como Weideman señalan en sus obras que, pese al arrojo con que Burgība se autodenominó “seguidor de al-Ḥaddād” a su llegada al poder, ni estuvo presente en la gala que hemos mencionado hace escasos párrafos, en octubre de 1930, ni mencionó la cuestión en el Congreso de la Liga Francesa de los Derechos Humanos (al que fue invitado en 1931), ni defendió al autor en ningún momento<sup>533</sup>. Ciertamente

---

<sup>529</sup> Arnold H. Green, *The Tunisian...*, pp. 121-124.

<sup>530</sup> Jacques Alexandropoulos, “Entre archéologie, universalité et nationalisme: le 30e congrès eucharistique international de Carthage (1930)”, *Anabases*, 9 (2009), pp. 51-68.

<sup>531</sup> Julian Weideman, “Tahar Haddad”, p. 53.

<sup>532</sup> Eqbal Ahmad y Stuart Schaar, “Tahar Haddad”, p. 252.

<sup>533</sup> Así lo apunta, por ejemplo, Claude Liauzu, “Bourguiba”, p. 25.

es que no se posicionó en su contra, pero tampoco a su favor. Ni siquiera cuando se erigió como presidente de la república independiente de Túnez lo hizo y la primera vez que lo mencionó públicamente, en un discurso, fue para criticar que al-Ḥaddād nunca lo hubiera apoyado<sup>534</sup>.

En su afán de criticar el libro y a su autor, las autoridades de al-Zaytūna llegaron a considerarlo un hereje que criticaba el Corán y a Dios mismo, hasta el punto en que se le arrebataron todos los diplomas educativos que había obtenido a lo largo de su vida y fue expulsado de la actividad pública. La situación fue tal que llegó a ser considerado *kāfir* (apóstata). A este respecto, conviene destacar que el hermano de al-Ḥaddād indicó en la entrevista que ya conocemos que, pese a aceptar el castigo de no poder ejercer más su profesión (otro de los muchos problemas que le acarreó esta campaña de desprestigio)<sup>535</sup>, se negó a entregar su *taṭwīʿ*, fruto de sus esfuerzos, y lo conservó hasta la muerte. Es la única referencia a ello, no obstante, puesto que los demás investigadores aseguran que lo entregó<sup>536</sup>.

Su propia seguridad personal fue amenazada por radicales que lo acosaron y parece que al-Ḥaddād se vio obligado a pedir a las autoridades un permiso de tenencia de armas para defenderse de estos ataques, a veces en forma de pedradas<sup>537</sup>. Después de estos sucesos, el autor decidió alejarse de la vida pública, y no precisamente como medida de protección personal, sino también debido al grave deterioro de su salud. Las circunstancias de su muerte han sido descritas por varios investigadores y analizadas desde distintos puntos de vista. Se sabe que, en determinado momento, sufrió una enfermedad cardíaca. También sabemos que, posteriormente, contrajo tuberculosis. Durante años, la teoría más extendida era que su muerte se había producido por esta última causa<sup>538</sup>. No obstante, nuevas investigaciones y análisis más completos sobre el cuadro clínico general defienden que, en su conjunto, lo que provocó estas afecciones y

---

<sup>534</sup> Julian Weideman, “Tahar Haddad”, p. 56.

<sup>535</sup> Michel Lelong, “Tahar Haddad...”, p. 34.

<sup>536</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Jawāfir*, p. 18.

<sup>537</sup> Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, p. 42. También recogido por Noureddine Sraïeb, “Contribution”, p. 108.

<sup>538</sup> Por ejemplo, todos los investigadores que hemos venido citando en este trabajo, como Sraïeb, Marzūqī y b. al-Ḥāȳy, M. Kirrū, Borrmans, Ahmad y Schaar, etc., eran de esta opinión.

su posterior muerte fue el estrés al que llevaba tiempo estando constantemente sometido<sup>539</sup>.

Pasó los dos últimos años de su vida recluido en casa, luchando contra la enfermedad y alejado de la sociedad, que lo había rechazado duramente. Finalmente, falleció en Túnez el 7 de diciembre de 1935, tres días después de haber cumplido los 36 años de edad. Fue enterrado en el célebre cementerio de Yallāz al día siguiente. En su artículo, Julian Weideman desmonta con gran facilidad la parafernalia estatal montada en torno a su muerte al demostrar que, si bien el discurso político sostuvo durante años la imagen de un entierro triste y solitario, al que apenas acudió un puñado de personas, eso no fue del todo cierto. Como el investigador señala, esta versión de los hechos fue fabricada por el partido de Burgība para posicionar al presidente como el “salvador” de un al-Ḥaddād que había sido sometido al olvido y el desdén por parte de la cúpula religiosa. Sin embargo, las fuentes primarias consultadas por Weideman atestiguan una verdad algo diferente, con un periodista describiendo en su crónica del sepelio que una multitud se acercó al cementerio para el entierro y que había gente de todo tipo, desde intelectuales a amigos íntimos, pasando por políticos y simpatizantes de sus teorías<sup>540</sup>. Es más, un *ṣayj* de al-Zaytūna fue quien recitó la oración final antes de enterrarlo, lo que, para Weideman, simbolizaba que la ruptura entre al-Ḥaddād y la mezquita-universidad había cesado o, como mínimo, que ya no se lo consideraba un hereje –opinión que nosotros compartimos.

Su epitafio, escrito por el periodista y amigo del autor Muḥammad Hédi Laabidi, reza: “tumba del mártir de la verdad y el deber, el reformista social Ṭāhar al-Ḥaddād” (*Ḍarīḥ ṣahīd al-ḥaqq wa-l-wāyib al-muṣliḥ al-iytimā ī al-Ṭāhir al-Ḥaddād*, en árabe). Por desgracia, la tumba fue víctima de un ataque vandálico la noche del 1 mayo de 2012 y el epitafio quedó completamente cubierto de tinta negra<sup>541</sup>, aunque fue restaurado al poco tiempo gracias al trabajo de voluntarios que se desplazaron *ex profeso* para devolver el honor al pensador. De un modo semejante, una estatua suya que se había erigido en al-Ḥamma, ciudad de la que su familia era originaria, fue atacada por desconocidos en febrero de 2015, causando reacciones de rechazo en todo Túnez.

---

<sup>539</sup> Julian Weideman, “Tahar Haddad”, p. 50. También mencionan la depresión como causa de su muerte, amén de otros problemas de salud, Husni y Newman (Ṭāhar al-Ḥaddād, *Muslim Women...*, p. 24).

<sup>540</sup> Julian Weideman, “Tahar Haddad”, p. 54.

<sup>541</sup> *Ibídem*, p. 47.



Otras estatuas y bustos suyos han sido erigidos en el país tras la independencia. En agosto de 1999 se emitió un sello de correos con su efigie y, de igual forma, calles y escuelas han adoptado su nombre. Pero quizá lo más reseñable probablemente sea la fundación del Club Cultural Ṭāhar al-Ḥaddād, puesto en marcha en 1977<sup>542</sup> por petición de un grupo de estudiantes universitarias con objeto de promover los estudios sobre las mujeres<sup>543</sup>. Desde su fundación, con la periodista Jelila Hafsia como su primera presidenta<sup>544</sup>, el club, que cuenta con una biblioteca propia<sup>545</sup>, no sólo ha servido para fomentar el conocimiento de la figura y obra de Ṭāhar al-Ḥaddād, sino que ha permitido la difusión de su pensamiento y se ha convertido en una plataforma de debate feminista<sup>546</sup>. La última de las grandes noticias con respecto a su legado se produjo en el año 2015, con motivo del 80º aniversario de su defunción, cuando el entonces presidente de la república, Béji Caïd Essebsi, le otorgó el rango de oficial de la Orden de la República, en grado primero, en reconocimiento a su labor por la patria<sup>547</sup>.

A pesar de que no publicó ninguna obra durante los últimos años de su vida, al-Ḥaddād continuó escribiendo. La mayoría de los textos que redactó en esta última etapa se recopilaron dentro de su obra *Pensamientos*, aunque también compuso varios poemas que se fueron publicando en los periódicos donde había venido escribiendo desde el principio de su actividad literaria.

Con respecto a su producción en estos últimos años, según su hermano La' rūsī, al-Ḥaddād estuvo componiendo un *tafsīr* coránico<sup>548</sup> antes de morir, pero se desconoce si se trata de un trabajo completo o si la muerte sobrevino al escritor antes de poder terminarlo. Además, ningún investigador ha tenido acceso a su contenido y esta no ha

---

<sup>542</sup> Dorra Mahfoudh y Amel Mahfoudh, “Mobilisations des femmes et mouvement féministe en Tunisie”, *Nouvelles questions féministes*, 33 (2014), 2, p. 22. Por su parte, Nelia Zoughlami da la fecha del curso académico 1978/79 como momento de su fundación y Husni y Newman indican que fue en diciembre de 1974 (Ṭāhar al-Ḥaddād, *Muslim Women...*, p. 24).

<sup>543</sup> Neila Zoughlami, “Quel féminisme dans les groupes-femmes des années 80 en Tunisie?”, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 28 (1989), p. 444.

<sup>544</sup> Dominique Séglard, “Foucault à Tunis : A propos de deux conférences”, *Foucault Studies*, 4 (2007), p. 7.

<sup>545</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Muslim Women...*, p. 24.

<sup>546</sup> Samia Ammar, “Autour de la condition féminine en Tunisie”, *Chimères*, 83 (2014), 2, p. 94.

<sup>547</sup> Rabaa H., “Homage postume à Taher Hadded”, *Tunisie Numerique*, 14/12/2015, versión en línea, disponible en: <https://www.tunisienumerique.com/tunisie-hommage-posthume-a-taher-hadded/275938>. Consulta realizada el 5 de febrero de 2016.

<sup>548</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Jawāṭir*, p. 19. En la entrevista, La' rūsī menciona “una obra con anotaciones sobre aleyas del Corán”. Entendemos que debe tratarse de algún tipo de comentario coránico, de ahí *tafsīr*.

sido publicada (ni, según parece, se prevé que lo sea en un futuro próximo) por deseo expreso de su familia.

Además de esta cuestión, existen aún ciertas dudas sobre la vida del autor que nos ocupa. Las preguntas sobre por qué nunca fue a la cárcel siguen, a día de hoy, sin estar resueltas. No existe suficiente información de archivo que permita entender los motivos por los que se libró de represalias (más allá de la multa que pagó por “organizar reuniones ilegales” cuando formaba parte del *Dustūr*) cuando, por ejemplo, el resto de sus compañeros del sindicato fueron obligados al exilio o la cárcel. Las fuentes secundarias, lógicamente, tampoco ahondan en el asunto, probablemente por la ausencia de datos que permitan arrojar luz a la cuestión. Anouar Abdel-Malek<sup>549</sup> es el único autor en mencionar que al-Ḥaddād fue exiliado en 1925 a causa de su participación en la campaña propagandística contra la ley de naturalización de 1923, pero este dato, como dijimos en el capítulo tres de la presente tesis doctoral, no se encuentra respaldado por ninguna referencia de archivo.

Al mismo tiempo, hay investigadores que se preguntan por qué al-Ḥaddād nunca se casó. Si bien es cierto que murió joven, en la época era edad más que suficiente para estar casado e, incluso, tener hijos. No obstante, en ninguna correspondencia del autor con sus allegados figura nada relativo a esto. Una posibilidad es que, como sugieren la mayoría de los estudiosos que han estudiado su persona, al-Ḥaddād estaba demasiado inmerso en sus estudios y su activismo social como para poder dedicarse a formar una familia. Pese a todo, no deja de ser una incógnita de la que todavía no podemos concluir nada claro.

## 6.2. Pensamiento

Por lo que respecta a su pensamiento, como hemos venido diciendo a lo largo del presente trabajo de investigación, lo más importante a tener en cuenta al analizar este es que el autor se enmarca claramente en la órbita del reformismo islámico. Ello quiere decir, como resulta evidente, que toda su producción está revestida de un fuerte trasfondo religioso, de base coránica, aun cuando el tema sobre el que se está escribiendo no

---

<sup>549</sup> Anouar Abdel-Malek, *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1965, p. 118.

parezca, a simple vista, tener ningún vínculo con la fe. Esto es así, primero, porque el Ṭāhar al-Ḥaddād recibió una educación claramente tradicionalista, como acabamos de ver, lo que generó que tuviera conocimientos muy sólidos del Corán, la Sunna y las ciencias islámicas en general. Ello le permitía, a la larga, emplear ambos textos para justificar sus posturas, a menudo tildadas de rebeldes, rompedoras y extravagantes. En segundo lugar, resulta evidente que el autor tenía un marcado interés por la fe islámica, que consideraba columna vertebral de Túnez en sí mismo y elemento inalienable de la identidad nacional, hecho que, inevitablemente, se ve reflejado en cada una de sus aportaciones literarias. Por todo lo anterior podemos considerar que su pensamiento se engloba en el marco de la segunda tendencia sobre la *naḥḍa* (renacimiento) árabe, que Juan Antonio Macías Amoretti define en las siguientes palabras:

(Esta segunda tendencia) supone una mirada introspectiva y revivificadora a la propia tradición cultural, religiosa e histórica árabe e islámica, ilustrada por los conceptos de *salaf* o de *turāt*, y que, a través de diversas ideologías y metodologías, pretende construir una modernidad basada en presupuestos endógenos.<sup>550</sup>

En este sentido, sabemos, como hemos mencionado en el primer apartado de este capítulo, que el autor que nos ocupa tenía conocimiento de las conferencias impartidas en al-Zaytūna por Muḥammad ‘Abduh y que, por tanto, conocía de primera mano su pensamiento. Esto se refleja, de vez en cuando, en la propia producción de al-Ḥaddād, de manera especialmente constatable en aquellas composiciones de carácter feminista. Tanto el *ṣayj* cairota como la mayoría de los principales autores del movimiento del *islāḥ* inciden en la necesidad de revisar el papel de las mujeres en las sociedades islámicas y muchos de ellos cuentan con textos sobre la materia. Como al-Ḥaddād, lo hacen desde una perspectiva religiosa, es decir, acudiendo al Corán y los demás textos sagrados del islam para señalar qué elementos deben mantenerse conforme están en el momento de composición de sus obras (*al-‘aqīda* o principios doctrinales básicos<sup>551</sup> y *al-‘ibadāt* u obligaciones de culto<sup>552</sup>) y cuáles corresponden a las *mu‘āmalāt*<sup>553</sup>, es decir, los asuntos sociales y las relaciones interpersonales. En tanto que se trata de prácticas sometidas a la

---

<sup>550</sup> Juan Antonio Macías Amoretti, “La *naḥḍa* como despertar político en el Magreb: tensiones históricas y conceptuales en el pensamiento de Mālik Bennabī”, *Anaquel de Estudios Árabes*, 24 (2013), p. 90.

<sup>551</sup> Para más información al respecto, vid. Luz Gómez García, *Diccionario de islam e islamismo*, Madrid, Espasa, 2009, pp. 23-24.

<sup>552</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>553</sup> *Ibidem*, pp. 220-221.

racionalidad humana y a la interpretación personal (*iytihād*), permiten el cambio y pueden modificarse por tratarse de cuestiones exógenas que se han ido añadiendo al islam sin tener ninguna raíz religiosa.

Hay autores más o menos contemporáneos de al-Ḥaddād con quienes su producción en dicha materia puede ser equiparada, como el egipcio Qāsim Amīn (1863-1908), a menudo considerado como el pionero del feminismo árabe. Es bastante probable que al-Ḥaddād hubiera leído sus obras o, como mínimo, las hubiera conocido a través de los periódicos y revistas de la época o incluso a raíz de conversaciones con otros compañeros que las conocieran de primera mano o a través del propio ‘Abduh, maestro de Qāsim Amīn. Por desgracia, no podemos constatar cómo accedió a estas teorías. El motivo es que, como ya pusieron de relieve Eqbal Ahmad y Stuart Schaar, no disponemos de ninguna lista o comentario acerca de cuáles fueron las lecturas que al-Ḥaddād hizo en vida<sup>554</sup> ni se han encontrado referencias a lecturas llevadas a cabo por él en las cartas que todavía se conservan de las que intercambió con sus amigos. No obstante, ciertamente hay varios puntos de encuentro en el pensamiento de ambos autores.

Uno de los más evidentes, por ejemplo, es el relativo a la cuestión del velo. Tanto Qāsim Amīn<sup>555</sup> en el año 1899, cuando publicó su archiconocida obra, *La liberación de la mujer*, como Ṭāhar al-Ḥaddād algunas décadas más tarde inciden en que el velo integral es una costumbre cultural que se ha añadido al islam<sup>556</sup> sin que tenga base religiosa alguna e incluso señalan su carácter contrario a las enseñanzas del Corán. Tanto un autor como el otro insisten en la necesidad de eliminar esta obsoleta tradición al tiempo que enumeran las múltiples circunstancias bajo las cuales el velo integral es sumamente denigrante y dañino para las mujeres. Un buen ejemplo de ello es a la hora del acceso a la sanidad, la educación o la libertad de movimientos<sup>557</sup>. En el caso de al-Ḥaddād, además, el autor incide en que, ya sólo por el mero hecho de tratarse de una adición posterior al mensaje coránico debería ser completamente erradicado.

---

<sup>554</sup> Eqbal Ahmad y Stuart Schaar, “Tahar Haddad”, p. 248.

<sup>555</sup> Recomendamos la lectura de Abū Al-Qāsim Muḥammad Kirū, “Makānat al-Ṭāhar...”, pp. 24-33, para una panorámica de la posición que al-Ḥaddād ocupa en el marco del feminismo árabe. Al-Munṣaf Wanās, en la misma publicación, también menciona esta cuestión de manera general en su artículo “Iškāliyya...”, pp. 54-57.

<sup>556</sup> Encarnación Ruiz Callejón, “Qasim Amin...”, p. 62.

<sup>557</sup> Qasim Amin, *La nueva mujer*, trad. de Juan Antonio Pacheco Paniagua, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2000, p. 121.

Esta es una consideración en la que Amīn no entra, quizá porque su pensamiento suele entenderse como orbitando más hacia el secularismo que, en cualquier caso, hacia el reformismo islámico. Si bien Amīn trabajó para los fundadores de este último movimiento en la revista *al-'Urwa al-Wuṭqā*, los estudiosos de su obra dudan a la hora de considerar su pensamiento como parte del reformismo islámico<sup>558</sup> o como “pionero de una línea de análisis liberal” que, entre otros muchos aspectos, se caracteriza por acusar a los intérpretes del islam de la situación de atraso de las mujeres musulmanas<sup>559</sup>. Si bien tanto Ṭāhar al-Ḥaddād como Qāsim Amīn fueron el centro de muy agitados debates y de duras críticas, especialmente por sus posturas frente a esta cuestión, los motivos y argumentos utilizados en su contra fueron diferentes. En el caso del segundo, muchos de sus detractores lo acusaban de ser uno de los intelectuales “europeizados” que mencionamos a lo largo de este trabajo, sobre todo porque su formación se había realizado siempre en el marco de un currículum europeo<sup>560</sup>, hasta el punto en que algunos de sus postulados eran considerados pro-europeos y orientalistas. En cuanto a al-Ḥaddād, que no podía ser acusado de tal, ya hemos visto que lo esgrimido en su contra era que se había convertido en un hereje.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, bajo nuestro punto de vista resulta impreciso, cuanto menos, calificar a al-Ḥaddād como un autor europeizado, como señala la investigadora Josefina Veglison al mencionar su obra *Imrā'tu-nā* como una que “rinde pleitesía a las costumbres y *modus vivendi* occidentales”<sup>561</sup>. Esto es algo en lo que ya insistieron Eqbal Ahmad y Stuart Schaar, que lo separan claramente de otros coetáneos suyos, tanto en el propio país magrebí como más allá, que, al igual que Qāsim Amīn, habían recibido una educación más pro-europea, notándose esto en sus distintas ideologías<sup>562</sup> y en su producción intelectual. Y esta premisa resulta difícil de mantener en el caso del autor que nos ocupa, un pensador que se negó voluntaria y activamente a aprender cualquier lengua extranjera y que señalaba, abierta y repetidamente, que su fuente y base de todo su pensamiento es el islam (más concretamente, el Corán) y que sus

---

<sup>558</sup> Esta es la opinión, por ejemplo, del investigador español Juan Antonio Pacheco Paniagua (*El pensamiento árabe contemporáneo: rupturas, dilemas, esperanzas*, Sevilla, Mergablum, 1999, p. 82).

<sup>559</sup> Bárbara Azaola Piazza, “Participación política y social de la mujer egipcia”, *Feminismo/s*, 3 (2004), p. 162.

<sup>560</sup> Encarnación Ruiz Callejón, “Qasim Amin...”, p. 61.

<sup>561</sup> Josefina Veglison, “Reflejo de la literatura occidental en la producción tunecina contemporánea”, *MEAH*, 45 (1996), p. 297.

<sup>562</sup> Eqbal Ahmad y Stuart Schaar, “Tahar Haddad”, p. 247.

referentes son los padres del movimiento reformista, ninguno de los cuales era europeo. El interés primordial, casi obsesivo, de Ṭāhar al-Ḥaddād era luchar a favor de la eliminación o la transformación de los comportamientos, ideas y normas consuetudinarias que, según él, son contrarias y ajenas a los valores éticos del islam. Se trata, por tanto, de una actitud crítica endógena al islam y en beneficio exclusivamente de este. Por tanto, a nuestro juicio, resultan poco acertadas las palabras de la profesora Veglison, citadas anteriormente, en el sentido de que la actitud crítica dentro del islam no puede ser identificada irremediabilmente con la pleitesía o sumisión a Occidente.

La trayectoria de ambos autores después de estas publicaciones feministas también fue diametralmente opuesta, con Amīn llegando a ser considerado como un autor secularista en los últimos años de su producción, mientras que al-Ḥaddād pasó sus últimos días redactando un comentario al Corán que, como comentamos, aún se encuentra inédito.

¿Qué otras influencias pudo haber recibido el autor que nos ocupa a la hora de fraguar su pensamiento feminista? Probablemente, además de conocer los movimientos de derechos de las mujeres que estaban en activo en Europa, principalmente en Francia, recibiera la influencia de autores magrebíes, locales y, por tanto, mucho más cercanos, al menos en el plano cultural, a la realidad tunecina. Tal es el caso del jurista Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āšūr (1879-1973)<sup>563</sup>, coetáneo de al-Ḥaddād, graduado de al-Zaytūna y reconocido miembro del movimiento reformista islámico. Ibn ‘Āšūr, que se convirtió más adelante en *šayj al-islām*, escribió varios tratados en los que comentaba prácticas culturales relacionadas con las mujeres<sup>564</sup> que, bajo su punto de vista, no tenían fundamento coránico o estaban siendo reinterpretadas y forzadas a significar algo que el texto sagrado en sí no pretendía. Un ejemplo de ello, además del velo integral o los matrimonios forzosos<sup>565</sup>, sin ir más lejos, son aquellas relacionadas con el ornamento

---

<sup>563</sup> Reconocido ulema malikí de al-Zaytūna, llegó a ocupar el cargo de *šayj al-islām* en 1932. Fue profesor en la mezquita-universidad, además de un reconocido autor de tratados sobre la reforma islámica, especialmente en los ámbitos de la jurisprudencia y la educación. Su obra más conocida fue un *tafsīr*, pero sus aportaciones al campo de los estudios sobre la intencionalidad de la ley islámica (*maqāṣid al-šarī‘a*) son igualmente importantes y, como veremos en el capítulo 9, pueden ser fácilmente comparados con los del autor que nos ocupa. M. Talhi, s. v. “Ibn ‘Āshūr” en *El<sup>2</sup>*, Leiden, Brill, 1979, vol. III, p. 720; Jayr al-Dīn al-Zirikli, s. v. “Ibn ‘Āshūr”, *al-A‘lam*, vol. 8, p. 43.

<sup>564</sup> Véase Hitomi Ono, "The Concept of the Family and Gender Norms: The Works of Tunisian Islamic Scholar Ibn ‘Āshūr", *Gender Studies*, 21 (2019), pp. 121-131.

<sup>565</sup> Ibn ‘Āšūr, *Ibn Ashur: Treatise on Maqāṣid al-Sharī‘ah*, Herndon, International Institute of Islamic Thought, 2006, p. 253-254.

femenino, como la prohibición islámica de usar extensiones de pelo o de realizarse tatuajes<sup>566</sup>. Según este jurista, dichas costumbres externas al mensaje islámico eran, con frecuencia, actitudes propias de determinadas sociedades concretas, y nadie debería tener derecho a imponer este tipo de costumbres en otros pueblos como si fueran normas legales<sup>567</sup>.

Como vemos, la concepción de ambos pensadores con respecto a los usos y costumbres culturales y no islámicos es muy parecida, dado que ambos se enmarcan en el mismo movimiento reformista islámico y, por ende, beben de las mismas fuentes. La influencia entre ambos pensadores debió de haber sido mutua, no sólo porque el parecido entre el modo de pensar de ambos es evidente y contrastable, sino porque el propio Ṭāhar al-Ḥaddād recurrió a Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āšūr, como *muftí* (era el cargo que ocupaba en aquel momento), para redactar *Imrā’ tu-nā*. En el capítulo nueve incidiremos en cómo el autor mandó cartas a un elenco de intelectuales y ulemas de la época con diversas preguntas relativas a la situación jurídica de las mujeres musulmanas tunecinas. Tras obtener sus respuestas, las sumó al primer apartado de la obra. Al contar con Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āšūr para este fin, entendemos, por tanto, que al-Ḥaddād lo conocía y respetaba como jurista y que, además, Ibn ‘Āšūr estaba al tanto de su obra, que fue anterior a las que él mismo publicó más tarde sobre esta misma materia.

Por lo que respecta, en general, a las teorías económicas y educativas que Ṭāhar al-Ḥaddād expone en sus obras, encontramos tres referentes: en primer lugar, por orden de antigüedad, el pensador tunecino y padre de la sociología Ibn Jaldūn (1332-1406); en segundo lugar, el también tunecino reformista y político Jayr al-Dīn al-Tūnisī, de quien hemos hablado con anterioridad en la contextualización histórica de la presente tesis doctoral; por último, las teorías socialistas de origen europeo y, más concretamente, el pensamiento del alemán Karl Marx.

Con respecto al primero, de quien al-Ḥaddād se consideraba seguidor, podemos constatar su influencia en la obra y pensamiento del autor que nos ocupa prácticamente en todos sus libros, especialmente en los apartados que dedica a realizar análisis históricos, muy inspirados en los del sociólogo medieval. La teoría de la *‘asabiyya*, que juega un papel central en la concepción cíclica del juego de poder entre civilizaciones, es

---

<sup>566</sup> *Ibidem*, p. 139.

<sup>567</sup> *Ibidem*, p. 135.

una de las más presentes en el autor que nos ocupa. Para Ibn Jaldún, cuando una civilización obtiene el poder (generalmente, mediante el ejercicio de la fuerza), esta se asienta y va poco a poco relajándose y, con ello, se debilita su *'asabiyya* (o solidaridad tribal), lo que la hace vulnerable a ataques externos<sup>568</sup>. Todo esto da lugar a que otras civilizaciones aprovechen la situación para arrebatar el poder por la fuerza, desbancando a la primera de la cúspide y suplantándola en el proceso. De esta manera, la dinámica es cíclica: un grupo alcanza el poder, se debilita y es sustituido por otro grupo que, tarde o temprano, correrá la misma suerte. Al-Ḥaddād no duda de la veracidad este planteamiento, que llega a poner por escrito en su obra *Jawāḥir*, en la que habla sobre el deterioro (en su caso, moral) de los grupos sociales hegemónicos, especialmente aplicándolo a los que son de índole religiosa<sup>569</sup>.

En su opinión, las cúpulas religiosas se basan en textos sagrados para blindar su poder frente a ataques foráneos, que no dudan en clasificar como herejías o heterodoxias. Esto es así con el fin de movilizar a las capas sociales más ignorantes y desfavorecidas, sobre las que tradicionalmente se sustentan, de tal forma que los protejan de invasiones externas. Ello conlleva, irremediablemente, la instrumentalización del mensaje divino, su tergiversación conforme sea menester y, en general, una desacralización del mismo, aun cuando esta esté revestida de un halo religioso. Todo ello provoca la reacción de los grupos sociales instruidos, que, desencantados con la situación, aprovechan cualquier recurso disponible para destituir a la cúpula religiosa de su puesto. Una vez esta antigua guardia es desbancada, la recién instaurada nueva élite ocupa su lugar y, con el tiempo, vuelve a recurrir a los mismos recursos que la anterior cúpula para sustentarse en el poder. Se sucede, por tanto, un círculo vicioso en que una clase o grupo social sustituye al anterior hasta agotar su propia *'asabiyya*. Para al-Ḥaddād, este ciclo es pernicioso porque supone que la sociedad nunca supera sus problemas, sino que se ve abocada a una espiral sin fin. La mejor forma para sobreponerse a la situación es, según describe en *Pensamientos*, es mediante el fomento de la cohesión social, mediante un sistema justo y participativo que permita la instauración de un gobierno centrado en el interés de sus ciudadanos<sup>570</sup>.

---

<sup>568</sup> Linda T. Darling, "Social Cohesion ("Asabiyya") and Justice in the Late Medieval Middle East", *Comparative Studies in Society and History*, 49 (2007), 2, p. 329.

<sup>569</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Jawāḥir*, pp. 120-121.

<sup>570</sup> *Ibidem*, p. 32.



Este no es el único punto de encuentro entre el filósofo medieval y el autor que nos ocupa. Otro de ellos es, por ejemplo, el papel que debe desempeñar la ciencia en la sociedad según ambos eruditos. En este sentido, al-Ḥaddād fue un gran defensor de la misma<sup>571</sup> por cuanto la consideraba capaz de aproximarse a la verdad y de explicarla, a la par que carente de fronteras sociales y religiosas, es decir, era objetiva y producía un conocimiento verdadero y libre de prejuicios culturales. Ahondaremos en esta cuestión cuando procedamos a realizar el estudio de la obra *Jawāṭir*, obra en que la ciencia y el conocimiento son uno de los temas centrales.

De todas maneras, en la medida en que buena parte del movimiento reformista de Túnez promueve una relectura y actualización de las obras del autor medieval, la influencia de este sobre al-Ḥaddād va mucho más allá de los parecidos directos y muchas veces hay que buscarla en sutilezas, como el empleo de determinados términos con sentidos concretos. Es el caso, por ejemplo, de la palabra *'umrān*, que es empleada por Ibn Jaldūn en su obra magna, pero que fue revivificada durante el periodo precolonial de Túnez y pasó a significar, en los textos de pensadores reformistas de la talla del ministro Jayr al-Dīn, “civilización, cultura y modernidad”. De esta manera, se entendía como un concepto opuesto al modelo social tradicional, que se consideraba anquilosado<sup>572</sup>.

Continuando con este ministro, desde el comienzo de este trabajo de investigación hemos hablado a menudo de sus aportaciones políticas a lo largo del gobierno de varios beyes en el país. Si bien hay claras divergencias entre el planteamiento filosófico de Jayr al-Dīn y el de Ṭāhar al-Ḥaddād, siendo la más evidente de todas sus respectivas posturas en cuanto a la independencia tunecina (con el primero mostrándose en contra y siendo pro-otomano y el segundo estando a favor de la misma), existen numerosas convergencias entre ambos.

Como pensador reformista, al-Ḥaddād estuvo constantemente en el centro de atención y fue foco de críticas por los sectores más inmovilistas del país, la mayor parte de ellos, de la cúpula religiosa. Al igual que él, otros compañeros se vieron frecuentemente en epicentro de polémicas a causa de sus llamados a la introducción de innovaciones en diversos ámbitos de la vida política, económica y social. La acusación a

---

<sup>571</sup> Por ejemplo, véase Ṭāhar al-Ḥaddād, *Jawāṭir*, p. 46.

<sup>572</sup> Para ampliar información sobre esta interesante cuestión, vid. Béchir Tlili, “La notion de ‘Umrân dans la pensée tunisienne précoloniale”, *ROMM*, 12 (1972), pp. 131-151.

la que más a menudo tenían que hacer frente estos autores era la de “afrancesados” o “europeizados”, esgrimida para dar a entender que sus respectivas visiones eran, en verdad, producto de la colonización y que se trataba de calcos absorbidos desde países occidentales, por lo que provocaban o facilitaban la aculturación de los tunecinos, minaban la identidad nacional autóctona y, en general, trabajaban a favor de las políticas de asimilación cultural puestas en marcha por las autoridades del protectorado francés.

En estos casos, algunos de los miembros del movimiento reformista lograron escudarse y defenderse satisfactoriamente de dichas acusaciones indicando, muy acertadamente, que el espíritu reformista no había ingresado en el país sólo a raíz de la penetración europea, sino que pensadores y personajes de la vida pública de Túnez llevaban años promoviéndolo de manera endógena. Uno de los más socorridos reformistas cuyas obras servían para demostrar estas proclamas era, evidentemente, el propio Jayr al-Dīn<sup>573</sup>. Y es que, sin lugar a dudas, resultaba incómodo para los críticos responder ante esta situación sin caer en desatinos que dejaran en evidencia su ignorancia o el hecho de que sus quejas eran infundadas, puesto que, ciertamente, hemos comprobado que dicho político realizó a lo largo de su servicio gubernamental numerosas reformas e incluso dejó para la posteridad su legado filosófico en forma del ensayo que mencionábamos en anteriores capítulos.

El caso de Ḥaddād no es diferente. El autor a menudo retrotrae su narrativa al gobernador mameluco o lo menciona como un ejemplo a seguir por aquellos tunecinos que, como él mismo, deseaban que un verdadero cambio tenga lugar en el país, a todos los niveles. Uno de los momentos en que ello queda reflejado es, por ejemplo, el pensamiento número 51, en que el autor escribe, refiriéndose a la necesidad de transformar la palabrería en actos y, en concreto, de transformar las promesas de los dirigentes políticos en realidades, lo siguiente:

Puede que no consigamos (la puesta en práctica real de estas promesas) sino hasta después de una larguísima lucha, como después de la fundación del Gran Consejo, majestuoso y venerable, con la fundación de los Consejos Regionales, los Tribunales

---

<sup>573</sup> Charles Kurzman, *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, Oxford, Universidad, 2002, p. 40.

Laborales o las Cámaras de Agricultura, Industria y Comercio, cuya influencia será palpable en nuestras vidas<sup>574</sup>.

Como ya hemos visto, el Gran Consejo fue un organismo fundado gracias a la insistencia de Jayr al-Dīn, que formó parte del mismo y a través del cual se intentó poner límites al poder de los beyes y, al mismo tiempo, frenar, a la larga, la intervención europea en el país magrebí.

¿De qué otra manera podemos ver reflejada la influencia de este personaje en las composiciones de Ṭāhar al-Ḥaddād? A nuestro parecer, uno de los temas centrales de la producción de este último presenta numerosas convergencias con las del primero: el tema de la educación. Ya hemos reflejado los esfuerzos de Jayr al-Dīn por modernizar el ámbito educativo en su país. Por ejemplo, hemos hablado de cómo fundó el Colegio Sādiqī, una institución que impactó muy positivamente el movimiento reformista del país, muchos de cuyos miembros eran egresados del mismo. El propio al-Ḥaddād, si bien nunca estudió en el citado centro, se benefició de las charlas que organizaban antiguos alumnos del mismo en la Jaldūniyya, como hemos visto. Esto no habría sido posible si Jayr al-Dīn no se hubiera afanado en fundar el colegio y en modernizar la educación, poniendo de relieve la importancia y la necesidad de actualizar el currículum formativo de las instituciones tradicionales tunecinas.

La cuestión resultó clave en el pensamiento del autor que nos ocupa. No sólo luchó por continuar la estela reformista del ministro otomano, incluyéndola en todas las obras que compuso, como veremos con mayor detenimiento más adelante, sino que es el tema central de una de las mismas: *Al-ta'ālīm al-islāmī wa-ḥarakat al-iṣlāḥ fī yāma' al-Zaytūna*. Al-Ḥaddād, cuyas expectativas de reforma en este ámbito se habían visto sumamente frustradas tanto por su lentitud como por el escaso alcance de las mismas<sup>575</sup>, escribió la obra citada como una agria crítica a la situación. En ella insistía en la necesidad de dar pasos más grandes y firmes en pos de la renovación de la educación en Túnez, a la par que lamentaba que las brillantes ideas de personas como Jayr al-Dīn hubieran quedado en agua de borrajas por culpa del inmovilismo social y de la falta de implicación de ciertos sectores. No obstante, también tuvo palabras de admiración y alabanza para aquellos

---

<sup>574</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Jawāṭir*, pp. 84-86.

<sup>575</sup> Este hecho también podemos verlo reflejado, por ejemplo, en Ṭāhar al-Ḥaddād, *Jawāṭir*, pp. 54-57.

colectivos, como los sindicatos de estudiantes, que sí habían hecho todo lo posible por impulsar el cambio.

Uno de las mayores divergencias en temática educativa que presentan ambos autores la encontramos a la hora de enfrentarse al aprendizaje de lenguas extranjeras. Como hemos visto en capítulos anteriores, el ministro mameluco siempre abogó por la integración de las mismas, especialmente, del francés, en el currículum nacional, porque entendía que, puesto que la mayor parte de los manuales modernos de ciencias y técnicas llegaban a Túnez desde Francia, era necesario que los tunecinos conocieran esta lengua para poder estudiarlas. Además, esto permitía el intercambio educativo con países europeos, lo que fomentaba la profesionalización del pueblo magrebí. Tāhar al-Ḥaddād, quien, como acabamos de ver, nunca aprendió francés, se muestra opuesto a esta opinión. Sin embargo, debemos entender su postura en el contexto general del país e interpretarla como una forma más de rechazar la presencia gala en Túnez.

Cuando al-Ḥaddād critica la enseñanza de lengua francesa no lo hace, en ningún caso, como demostración de aversión a la ciencia o al conocimiento procedente del extranjero, sino como método de resistencia identitaria y nacionalista frente a la creencia, en su época, de que la lengua árabe era inútil en el mundo moderno e inapropiada para el avance científico y cultural. El propio autor, en una de sus obras, menciona que sus coetáneos “siente(n) que la lengua francesa permite unas perspectivas de vida mejores que la lengua árabe”. Para al-Ḥaddād, esto es, en realidad, el resultado del adoctrinamiento colonialista, que ha inculcado a los tunecinos la necesidad de aprender francés, identificando esta lengua con la ciencia y el progreso, el desdén por el árabe, asimilado al retraso y la incultura.

Aun así, este no es el único motivo tras su rechazo. Quizá el más importante y de mayor peso a la hora de justificar su posición en el debate educativo fuera, principalmente, el miedo a la aculturación<sup>576</sup>. Anteriormente hemos explicado el panorama educativo en los tiempos de al-Ḥaddād. Con ello hemos podido corroborar que había muy pocas opciones para que los tunecinos recibieran una educación de calidad en

---

<sup>576</sup> Recomendamos la lectura del siguiente artículo, que presenta una perspectiva general de la situación en el Magreb, para enmarcar mejor el tema que nos ocupa: André Adam, “Le changement culturel dans le Maghreb indépendant: acculturation ou reculturation?”, *ROMM*, 19 (1975), pp. 7-15. Quizá el planteamiento de la cuestión por parte de Adam pueda parecer, directa o residualmente, eurocentrista, pero no deja de ser un estudio interesante para comprender el asunto en su conjunto.

lengua árabe, por lo que muchas personas preferían inscribir a sus hijos en liceos franceses<sup>577</sup>, donde sólo se estudiaba en esta lengua, a fin de que recibieran mayores y más amplios conocimientos, especialmente, en el ámbito de la tecnología y las ciencias de la salud<sup>578</sup>.

En el caso de la educación femenina, la situación era mucho peor. Según el propio autor informa, las únicas escuelas a las que podían tener acceso las mujeres de la época eran las galas<sup>579</sup>, puesto que los colegios en árabe estaban reservados para los hombres. De esta manera, todas las mujeres que querían y tenían la posibilidad de formarse debían hacerlo, obligatoriamente, en el entorno familiar o en estos liceos, muchos de ellos, además, fundados por misioneros cristianos. Por consiguiente, la población autóctona se enfrentaba a un serio dilema: ¿educar a las mujeres de la familia, con el posible riesgo de aculturación que ello conllevaba, o no educarlas y sumirlas en la ignorancia? Para el autor resulta evidente la respuesta a esta duda: si hubiera escuelas en lengua árabe que tuvieran programas para mujeres y currículos modernos, estos problemas se eliminarían de raíz.

Por todo ello, el autor se posiciona claramente a la defensa del árabe, algo que se refleja, sin ir más lejos, en su negativa a aprender francés y en su ímpetu por escribir todas sus composiciones en lengua árabe. Al hacerlo, además, demuestra un frontal rechazo a la élite intelectual afín al protectorado, que se expresaba en la lengua europea, e incluso, en un sentido amplio, también al propio partido *Dustūr*, en la medida en que este la había absorbido y la empleaba como lengua vehicular. Al mismo tiempo, podemos interpretar esto como una manera más de acercarse al pueblo tunecino, en general, y al proletariado, en particular, puesto que las clases sociales más empobrecidas, las principales receptoras a las que iba dirigido buena parte del discurso de Ṭāhar al-Ḥaddād, apenas tenían conocimientos de francés ni de árabe clásico. Todo ello nos lleva a sostener la teoría de que, para el autor que nos ocupa, la cuestión iba más allá de un simple rechazo a lo

---

<sup>577</sup> Pese a todo, partes de la sociedad tunecina rechazaban esta idea porque, como señalan investigadores como Nouredine Sraïeb, que recoge la idea de documentación oficial, los sectores más tradicionalistas encontraban esta enseñanza muy opuesta a sus valores tradicionales. Nouredine Sraïeb, “L'idéologie de l'école en Tunisie coloniale (1881-1945)”, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 68-69 (1993), p. 241.

<sup>578</sup> François Arnoulet, “L'enseignement congréganiste en Tunisie aux XIXe et XXe siècles”, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 72 (1994), p. 26. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1994.1650>

<sup>579</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā...*, p. 192.

europeo y se trataba, sin ir más lejos, de una nueva demostración de su faceta como líder independentista y nacionalista.

Por último, uno de los ejemplos más palpables de la influencia de Jayr al-Dīn en el pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād lo vemos en su obra sobre la emancipación femenina, *Imrā'tu-nā*. No se trata precisamente de que ambos converjan en su punto de vista al respecto, pues, como ya hemos dicho, el ministro mameluco no fue muy abierto en cuanto a su postura frente a la situación de las mujeres en Túnez, sino de una elección en la composición: tanto el uno como el otro respaldaron sus obras anexando a las mismas una serie de cartas en las que intervenían personajes de la esfera pública. En el caso de Jayr al-Dīn, este añadió a la suya, *Aqwām al-masālik*, una colección de textos de los que ni más ni menos que un tercio fueron firmados por ulemas<sup>580</sup>. En cuanto a al-Ḥaddād, se trata de la totalidad de las cartas incorporadas al citado libro. Evidentemente, hay un objetivo primordial en esta decisión, que es respaldar teórica y religiosamente sus perspectivas, dando a entender al público de la obra que no se trataba de las ideas de un hombre aislado, sino que había muchas más personalidades de gran prestigio intelectual y religioso que opinaban lo mismo que él. No obstante, puede argumentarse que, al mismo tiempo, se trata de una referencia intelectual a Jayr al-Dīn, que demuestra que al-Ḥaddād conocía bien su obra, puesto que no se trata de una costumbre frecuente en la ensayística tunecina de la época.

Con respecto a la influencia de teorías europeas en la producción de Ṭāhar al-Ḥaddād, podemos decir, sin lugar a dudas, que la más importante es el socialismo. Resulta muy clara la inspiración del autor en esta corriente, hecho ya señalado por investigadores como Albert Hourani<sup>581</sup> y que ha llevado a algunos estudiosos a considerar a al-Ḥaddād como un autor de izquierdas<sup>582</sup> o directamente comunista, sin que esté realmente claro si él se identificaba con esta corriente o no. Lo que sí podemos constatar es que al-Ḥaddād conocía las teorías de Karl Marx y las utilizaba para respaldar sus propias ideas, como podemos constatar por las menciones que hace de este en su obra *al-'Ummāl*<sup>583</sup>. Fueron las charlas constantes con su amigo al-Ḥammī, que acababa de llegar de Berlín y tenía

---

<sup>580</sup> Arnold H. Green, "Political Attitudes", p. 229.

<sup>581</sup> Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, New York, Cambridge UP, 2009, p. 365.

<sup>582</sup> Michel Lelong, "Tahar Haddad...", p. 35.

<sup>583</sup> Por ejemplo, en Ṭāhar Ḥaddād, *La naissance du mouvement...*, pp. 32-33.

una buena base de estudios sobre economía política, las que permitieron a al-Ḥaddād, quien, como ya hemos referido numerosas veces, no poseía conocimiento alguno de lenguas extranjeras y, por tanto, no pudo acceder a la obra de Marx en su lengua original, profundizar en estos temas y adquirir un conocimiento más afianzado y maduro de la cuestión<sup>584</sup>. De esta manera, el autor se inició en el estudio de la economía y, a raíz de ella, en los engranajes que movieron la colonización y las guerras que produjo<sup>585</sup>, un nuevo enlace más entre el movimiento obrero y el nacionalismo tunecino. Al ir profundizando cada vez más en estos temas, al-Ḥaddād fue definiendo su punto de vista al respecto, argumentándolo, a su vez, con más respaldos teóricos que fueron configurando su pensamiento en torno a la materia. Todo ello ha permitido que sus composiciones no se queden en el ámbito de la divulgación, sino que también son consideradas como contribuciones teóricas a las ciencias económicas e históricas, por cuanto describen, por una parte, pero señalan, al mismo tiempo, flaquezas y fortalezas del sistema económico imperante en la época.

Los autores que más han profundizado en este aspecto del ideario de al-Ḥaddād, Eqbal Ahmad y Stuart Schaar<sup>586</sup>, señalan con mucho atino los puntos en común entre sus teorías y las de Karl Marx, así como aquellos aspectos de su obra sobre sindicalismo donde más claramente se ve la influencia de este último. Véase la introducción del autor a la historia del movimiento obrero<sup>587</sup>, en la que encontramos claros paralelismos entre ambos a la hora de describir los estadios de la historia de la humanidad. Nosotros añadimos, además, un fragmento que nos parece muy esclarecedor al respecto y que demuestra abiertamente el conocimiento que al-Ḥaddād poseía de las teorías de Karl Marx. Lo encontramos, nuevamente, en la introducción a *al-‘Ummāl*, en que al-Ḥaddād explica cómo en Europa, para solventar la infelicidad y el creciente descontento de los trabajadores que son explotados, se había empleado tradicionalmente la religión como bálsamo calmante<sup>588</sup>. Aunque expresada de forma más tibia, esta expresión alude claramente a la famosa expresión del pensador alemán, “la religión es el opio del pueblo”

---

<sup>584</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>585</sup> Jaafar Majed, *La presse littéraire*, p. 154.

<sup>586</sup> Si bien Michel Lelong, como hemos reseñado anteriormente, o el mismo Noureddine Sraïeb han tratado cuestiones relacionadas con el movimiento obrero y Ṭāhar al-Ḥaddād, Eqbal Ahmad y Stuart Schaar son unos de los únicos investigadores que han analizado claramente la influencia de Karl Marx en sus obras, si bien de manera breve.

<sup>587</sup> Ṭāhar Ḥaddād, *La naissance du mouvement...*, pp. 25-37.

<sup>588</sup> *Ibidem*, p. 28.

y no podría entenderse, viniendo de un erudito formado en una mezquita-universidad, cuya obra está empapada de mensajes religiosos y referencias al Corán y la Sunna, a menos que tengamos en cuenta que conocía el pensamiento de Marx y se mostraba afín al mismo, al menos en ciertos aspectos.

No obstante, algunos de los investigadores que reúsan considerar a al-Ḥaddād como un intelectual marxista sostienen que se opone a determinados postulados marxistas por considerar que no son universales, es decir, que, en un contexto como el tunecino en su época, un país colonizado por otro, no son aplicables. Tal es el caso, por ejemplo, de la teoría de la lucha de clases, una de las piedras angulares del pensamiento marxista. En términos generales, al-Ḥaddād acepta la existencia de esta tensión entre dominantes y dominados y, de hecho, la reseña en su propia obra. Pese a ello, teniendo en cuenta la situación social de su país, estima que esta lucha de clases no puede darse en el momento en que se halla. Así, se cuestiona la necesidad de que se lleve a cabo una lucha de clases en Túnez, con objeto de prevenir problemas futuros, cuando las diferentes clases sociales estén lo suficientemente desarrolladas como para entrar en conflictos tales como los descritos por Karl Marx.

Pero, al mismo tiempo, considera que este problema interno puede debilitar la fuerza nacional contra el invasor francés. Por tanto, se encuentra ante una complicada diatriba al respecto: ¿es mejor que se produzca la lucha de clases en ese mismo momento o se debe abandonar esta idea en mor de unificar la lucha nacionalista frente al protectorado francés? Ante este dilema, al-Ḥaddād presenta su propia conclusión: hay una alternativa mejor que consiste en la consolidación de la solidaridad entre todos los tunecinos<sup>589</sup>, hecho que evitaría guerras innecesarias y que, a su vez, en su opinión, podría propiciar que Túnez se convirtiera en el mejor ejemplo de cómo debería ser una sociedad verdaderamente socialista<sup>590</sup>. Este tipo de influencias recibidas por el autor a nivel teórico han sido analizadas por el investigador ‘Abd Al-Ḥamīd ‘Abd al-Rāḥid<sup>591</sup>, pero sin señalar abiertamente que, si bien proceden del pensamiento socialista en general, el autor que nos ocupa bebe claramente de Karl Marx.

---

<sup>589</sup> Ṭāhar Ḥaddād, *Les travailleurs tunisiens et l'Emergence du Mouvement Syndical*, trad. De Abderrazak Halioui, Tripoli, Maison Arabe du Livre, 1985, p. 118.

<sup>590</sup> Esto es así pese a haber señalado con anterioridad que la Rusia bolchevique encarnaba “los sueños socialistas”. Ṭāhar Ḥaddād, *La naissance du mouvement...*, p. 33.

<sup>591</sup> ‘Abd Al-Ḥamīd ‘Abd al-Rāḥid, “Mawāqif...”, pp. 46-53.



Resulta interesante, continuando con el paralelismo ideológico entre Karl Marx y Ṭāhar al-Ḥaddād, señalar que el propio autor no dudaba en reconocerse abiertamente como socialista<sup>592</sup>, siendo muy crítico con el comunismo. Anteriormente señalábamos cómo, para él, Rusia era la encarnación del sueño socialista. No obstante, tiempo después indica que la idea de destruir el concepto mismo de “propiedad” y los medios para llevarlo a cabo son absolutamente injustificables, puesto que, lejos de traer prosperidad al proletariado, causan su debacle. Se desmarca, por tanto, de sus anteriores palabras (curiosamente, en la misma obra), y plasma por escrito su rechazo al comunismo, indicando, además, que el motivo de la escisión entre socialistas y comunistas fue el egoísmo de estos últimos, lo cual es una paradoja si tenemos en cuenta que pretenden luchar contra el egoísmo que supone el régimen capitalista. En nuestra opinión, empero, lo que resulta más interesante es la agudeza demostrada por el autor cuando, indicando esta situación, no duda en sugerir, con gran maestría, cómo el supuesto espíritu internacionalista del comunismo (e, incluso, del anarquismo) peca excesivamente de egoísmo por intentar imponer en todo el globo terrestre su punto de vista, que es claramente eurocentrista<sup>593</sup>.

Por todo lo anterior, consideramos que, pese a la ausencia de un listado bibliográfico, como señalamos con anterioridad, sí es posible encontrar trazas de los autores que mayor influencia tuvieron a la hora de la conformación del pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād, aquellos que utilizó como referentes, tanto de manera directa como indirecta, en todas sus producciones. Es por ello que, aunque resulta inevitable que algunos pasen desapercibidos o hayan escapado a este apartado, los que consideramos más significativos y cuya influencia es más clara en la obra del autor que nos ocupa, son, sin lugar a dudas, Ibn Jaldūn, Jayr al-Dīn al-Tūnisī y Karl Marx y no tanto Qāsim Amīn, con quien a menudo es comparado, aunque existan convergencias entre ambos, puesto que incluso existen mayores convergencias entre Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Āšūr y Ṭāhar al-Ḥaddād que entre este último y el feminista egipcio.

El primero, tanto directamente como a través del pensamiento de Jayr al-Dīn, sienta las bases para el estudio que al-Ḥaddād hace de su sociedad, de las relaciones de poder y de la dinámica de clases. El segundo no sólo influye en el aspecto más puramente

---

<sup>592</sup> Por ejemplo, en Ṭāhar Ḥaddād, *La naissance du mouvement...*, p. 141.

<sup>593</sup> *Ibidem*, p. 142.

teórico de la obra del autor que nos ocupa, sino que es referenciado, a veces de manera velada y otras veces de forma más clara, en aspectos como la educación, el gobierno, la libertad o la lengua árabe. Del último extrae al-Ḥaddād buena parte de su marco teórico a la hora de abordar la cuestión del sindicalismo, la lucha de clases necesaria para despertar la sociedad tunecina de su letargo y sus propuestas para superar el atraso frente a Europa. La solidaridad entre iguales y la necesidad de prestar apoyo a quienes sufren la desigualdad causada por el capitalismo y, no hay que olvidar, también la colonización, es central en las obras de al-Ḥaddād, algo que, evidentemente, estriba del pensador alemán.

En cualquier caso, lo que resulta claro es que nos encontramos ante un intelectual fácilmente vinculable al movimiento modernista, para quienes la noción de cambio es un término islámico<sup>594</sup> cuya aplicación es vital para sobreponerse a los problemas derivados del atraso del mundo árabe. Es más, si tenemos en cuenta la definición de estudiosos como Mohammad Fadel acerca de qué es el pensamiento político islámico modernista, encontramos que al-Ḥaddād encaja perfectamente en la misma:

Como otras tradiciones del pensamiento político sunní, comparte un compromiso fundamental hacia la verdad del islam como doctrina teológica y la convicción de que este ofrece un sistema de justicia completamente adecuado y universal a través de la ley islámica (la *šarī'a*). A diferencia de otras tradiciones (...), también acepta la legitimidad de los avances científicos, económicos y políticos del mundo ilustrado, todo ello mientras procura mantener una metafísica objetivamente islámica<sup>595</sup>.

Es decir, no cuestiona la validez del islam ni de su sistema jurídico, sino su aplicación e interpretación, a la par que intenta integrar en el mismo los cambios políticos, económicos y científicos de la modernidad. Precisamente por esto, es, al mismo tiempo y de manera evidente y autodefinida, un pensador reformista<sup>596</sup> cuyos planteamientos giran en torno a la imperante necesidad de una relectura de los textos sagrados que los actualicen y que eliminen de las prácticas religiosas aquellas costumbres de origen exógeno al islam.

---

<sup>594</sup> Aziz Ahmad, "Problems of Islamic modernism with special reference to Indo-Pakistan Sub-continent", *Archives de Sociologie des Religions*, 23 (1967), p. 109.

<sup>595</sup> *Ibidem*, pp. 84-86, traducción de le autore.

<sup>596</sup> De hecho, recomendamos la lectura de Ramaḍān Laṭīfī, "Al-fikr...", pp. 58-68, donde esta cuestión aparece desarrollada y reforzada por extractos del poemario del autor, así como de su obra *Pensamientos*.

Por supuesto, también es un autor eminentemente nacionalista, que presenta puntos de encuentro con otros intelectuales de la época en aspectos relativos a la causa nacional, motivo por el cual algunos de sus postulados pueden llegar a parecer circunstanciales. Tal es el caso, como veremos más adelante, de algunas de sus opiniones con respecto al papel de las mujeres, en que más que por un interés genuino por estas, a veces puede llegar a parecer motivado por las necesidades particulares de la causa nacionalista. Aunque de manera somera, el investigador Bašīr ben Salāma<sup>597</sup> analizó esta cuestión prestando especial atención a su labor poética, y destacó que la mayoría de sus poemas de este corte están enfocados a animar a los jóvenes a la participación política y a sumarse a la lucha del pueblo tunecino por la libertad y la mejora de su calidad de vida. Muchas veces estos versos presentan grandes parecidos con los compuestos por su amigo al-Šabbī, algo que, como dijimos al comienzo de este capítulo, no es infrecuente en el autor que nos ocupa. Las similitudes se presentan tanto en la forma como en el contenido, es decir, en la manera en que se expresan las apelaciones, como veremos más adelante. Ello, sumado a la redundancia de las temáticas tratadas por al-Ḥaddād en sus composiciones líricas, refuerza la decisión, ya comentada en la presentación de este trabajo de investigación, de no ahondar en su estudio.

## 7. Obras menores de Ṭāhar al-Ḥaddād

En la presentación de este trabajo indicamos que no era nuestra intención dedicar mucho tiempo al estudio de las producciones poética y periodística del autor que nos ocupa debido a que, en su mayoría, la temática entre estas y sus obras principales es muy similar. Pese a ello, en el presente capítulo trataremos someramente estas dos facetas de su labor literaria, a fin de contextualizar mejor sus obras más importantes. Al mismo tiempo, estudiaremos su última obra publicada, *Jawāṭir*, una de las menos conocidas y considerada como “obra menor”, pero que, en nuestra opinión, es de obligada referencia para entender la globalidad del pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād.

---

<sup>597</sup> Para más información al respecto, véase Bašīr ben Salāma, “Al-Ṭāhir al-Ḥaddād”, pp. 6-9.

### 7.1. Su *dīwān*

Como dijimos, Ṭāhar al-Ḥaddād es el autor de un *dīwān*, recopilado tras su muerte, que incluye 34 composiciones. En un primer momento, el autor publicaba sus poemas en los periódicos en que solía colaborar como articulista o en revistas literarias del país, especialmente en la que fundara su gran amigo Zayn al-‘Ābidīn Sanūsī, llamada *al-‘Ālam al-Adabī*. Esta revista, que fue publicada con distinta periodicidad desde 1930 hasta 1936, era, como bien señala Jaafar Majed, una de las revistas más importantes en materia de literatura, si no la principal<sup>598</sup>. En ella publicaban los más importantes poetas de la época, además de contar con un apartado para artículos sobre crítica literaria, otro para cuentística, otro para obras de teatro y un cuarto apartado para literatura extranjera y traducción de obras literarias. El ensayo también tenía cabida en esta revista, si bien al-Ḥaddād no contribuyó nunca al mismo. Se trataba de un apartado para escritos de temática histórica y social en que sí participó, entre otros muchos, el ya mencionado ulema Muḥammad al-Ṭāhir Ibn ‘Ašūr. Curiosamente, en este apartado se publicaron, por parte de los editores de la revista, notas en defensa a *Imrā’ tu-nā*, amén de reseñas, que provocaron intensas y muy duras críticas hacia su fundador y hacia la publicación en general. Ello, no obstante, no impidió que al-‘Ālam al-Adabī continuara defendiendo la lucha de al-Ḥaddād y mostrándose abiertamente a favor de la emancipación femenina en todas sus vertientes.

En cuanto a la forma, todas las composiciones recogidas en el *dīwān* se ajustan a las normas clásicas de la casida, es decir, se trata de poemas siempre monorrimos, con versos o *abyāt* divididos en dos hemistiquios (*maṣāri’*) y presencia de metros (*buhūr*) convencionales, sobre todo *ṭawīl* y *sarī’*. En este sentido, no se aprecian grandes influencias del modernismo en las formas, pero sí en los contenidos. Los temas que trata demuestran su interés por transmitir al público más amplio posible las cuestiones que le resultaban de relevancia a nivel socio político, como el movimiento nacionalista o asuntos relacionados con distintos ámbitos de la reforma, como la educación. Para ello, el autor empleó prácticamente el mismo vocabulario que en el resto de sus obras, dotándolas de un estilo característico y fácil de identificar. Aunque, como veremos más adelante, demostró un docto manejo del lenguaje literario, la mayoría de sus figuras retóricas que al-Ḥaddād empleaba con frecuencia no se basaban en el uso de un léxico complicado,

---

<sup>598</sup> Jaafar Majed, *La presse littéraire*, p. 133.

sino en su poder para evocar imágenes en sus lectores, puesto que el vocabulario que utilizó fue, por lo general, muy claro y directo. Esta apuesta por el uso de un lenguaje más sencillo llega a constituirse como característica de su estilo y se repite en todas sus obras, con independencia del formato en que fueron escritas, y quizá resulta más evidente en libros como *al-'Ummāl e Imrā'tu-nā*, pero tampoco pasa desapercibida en su poemario.

En términos generales, la producción poética de al-Ḥaddād no ha despertado un gran interés en el ámbito académico, por lo que no se dispone de mucha bibliografía al respecto. Únicamente se han publicado, que sepamos, un par de artículos que tocan esta faceta de su producción, que tiende a considerarse secundaria o accesorio por otros investigadores porque, a excepción de los poemas en que el autor expresa sus propios sentimientos, que sí son más personales y constituyen un reflejo de su psique, el resto redundante en materias más ampliamente tratadas en sus obras mayores. Asimismo, no conocemos la existencia de traducción alguna del poemario completo a ninguna lengua.

Si consideramos la temática de los textos de que se compone el *dīwān*, se los puede agrupar de la siguiente manera:

- Líricos: 14.
- Nacionalistas: 6.
- De crítica social: 14.

#### 7.1.1. Poesía lírica

Los poemas líricos, en los que el yo poético de al-Ḥaddād pone sobre la mesa sus sentimientos y emociones más subjetivas forman un grupo considerable dentro de su producción (41%), similar a los que tienen un carácter de crítica social. En este conjunto se incluye uno que algunos autores ubican al margen de esta clasificación, considerándolo un tema aparte, “de lamento”. Este, que abre la edición de 1997 de la obra<sup>599</sup>, se titula *Huwwa al-dahr* y expresa la angustia ante la lentitud del paso del tiempo, no en su sentido literal, sino en el sentido en que al poeta se le hace eterna la espera hasta la mejora de la situación de su país (en todos sus ámbitos).

---

<sup>599</sup> En este epígrafe, de hecho, nos referiremos a ella para estudiar la obra. Se trata de Ṭāhar al-Ḥaddād (aut.) y Muḥammad Anwar Būsnina (ed.), *Dīwān*, Tunis, al-Aṭlasiyya li-l-Našr, 1997.

La oscuridad no se acrecienta sino con resentimiento.

Dispersa la esperanza y se impone con determinación.

Debilita los pilares de los corazones si ataca;

desampara y extravía el talento<sup>600</sup>.

En la mayor parte de los otros poemas que se incluyen en esta categoría podemos ver cómo al-Ḥaddād expresa sus dudas ante la incertidumbre de la existencia misma (*Ḥayratī*), los miedos sentidos por el devenir del destino y su deriva (*Ḥukm al-qadr*), la pérdida de la esperanza (*Bilā amal*), o sus deseos de un Túnez más justo y mejor (*Aḥlām*). En términos generales, se trata de poemas profundos, con una vibrante descripción de los sentimientos tristes y dolorosos, y presentan a un al-Ḥaddād pesimista, que se hunde ante la sensación de no poder hacer nada para combatirlos. Es por ello que nosotros no consideramos necesario separar el primero de los que mencionamos del resto de componentes de esta categoría, puesto que, en esencia, el sentido general de todos ellos es el mismo: pesar, lamento y desolación. Por ejemplo, si comparamos los versos anteriores con los siguientes, procedentes de *Ḥayratī*, se evidencian los parecidos:

Mi corazón está herido y mis límites, alerta;

mi alma, doblegándose a un constante sangrar.

Me acerqué a mi interior respirando mi pensamiento

y mi perplejidad me dejó estupefacto y roto<sup>601</sup>.

Son muy pocos los poemas que escapan a esta definición; uno de ellos es *Amalī*, un texto en el que el poeta describe la fe que tiene en el progreso, en que llegue el día en que Túnez despierte, y cómo se siente con tan sólo imaginarlo. Probablemente se trate del único poema lírico que se sale del pesimismo patente en el resto de textos, que rebosan sentimientos negativos. En este se utilizan poderosas imágenes para transmitir a los lectores tan vivas emociones, demostrando un majestuoso manejo del lenguaje literario y de las figuras retóricas más típicas del género, como puedan ser la alegoría o el paralelismo; por ejemplo, en los versos de apertura del mismo:

Te veo en el amanecer sonriente y me deleito,

---

<sup>600</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>601</sup> *Ibidem*, p. 98.

de la misma manera en que fuiste para mí apoyo en las sombras.  
Te veo estentórea, con magia cautivadora,  
de la misma manera en que fuiste el más sólido laúd para (guiar)  
los espíritus.  
Te veo como el corazón del mar, que posee perlas,  
de la misma manera en que fuiste el mayor de los adornos para las  
almas<sup>602</sup>.

Este fragmento nos sirve para demostrar el comentario inicial del epígrafe, en que mencionábamos que el uso de figuras retóricas no se reducía a un léxico elevado, sino al poder de los versos para evocar imágenes. De manera general, la personificación (el laúd para guiar) es uno de los recursos literarios más empleados por el autor para lograrlo. Otra de las características del estilo poético de al-Ḥaddād es el uso habitual de las apelaciones y los vocativos, porque muchos de sus textos, tanto de la categoría lírica como de todas las demás, están escritos a modo de interpelación del autor al lector, un medio bastante efectivo para incitar a la acción o remover conciencias. En el siguiente epígrafe veremos un ejemplo de ello.

#### 7.1.2. Poesía nacionalista

Por lo que respecta a sus composiciones nacionalistas, se trata de un tema minoritario dentro de su producción (17%). En función de su contenido podemos subdividirlos en dos tipos: aquellos en que el autor exalta a los jóvenes a la participación activa en la liberación tunecina (donde también podríamos incorporar los textos en que el autor habla directamente con el pueblo, personificado, para exhortarlo a despertar de su letargo) y aquellos en los que al-Ḥaddād describe su concepto de patria. Estos poemas fueron analizados, no tanto en forma, sino en contenido, por el investigador Bašīr ben Salāma, que llegó a la conclusión de que, por norma general, no presentan ninguna novedad con respecto al resto de textos de temática nacionalista compuestos por al-Ḥaddād<sup>603</sup>. En cualquier caso, nosotros interpretamos este cambio de formato, pero no de

---

<sup>602</sup> *Ibíd.*, p. 106.

<sup>603</sup> Bašīr Ben Salāma, “al-Ṭāhir al-Ḥaddād”, pp. 6-9.

contenido, como el resultado de la búsqueda del autor de nuevas plataformas mediante las cuales llegar a un público más amplio.

En nuestro caso y para ejemplificar esta subdivisión, destacamos, en la primera categoría de poemas para animar a los jóvenes a implicarse en el mundo de la política, uno de las composiciones más célebres de este *dīwān*, titulado *Matà, yā ša 'b*, en el que la voz poética del autor pregunta al pueblo de Túnez cuándo va a salir de su ensueño. Acto seguido lo exhorta a despertar, tomar las riendas del país y liberarse de todo aquello que supone un mal para él: las tradiciones anquilosadas, el despotismo de los gobernantes y la colonización francesa. Como veremos algo más adelante, estos temas son recurrentes en toda su producción, tanto anterior como posterior.

¿Cuándo, oh, pueblo, despertará tu vida  
con un despertar que se corresponda con los hechos?  
¿Cuándo, oh, pueblo, se romperán todas las restricciones  
y se encaminará la reforma (*išlāḥ*) en dirección a la vida?  
¿Cuándo, oh, pueblo, terminará tu hipocresía,  
bajo cuya influencia se desgasta la fuerza de tu vida?<sup>604</sup>

Pero, sin duda, el más conocido de todos los poemas que al-Ḥaddād escribió es *al-Waṭan*<sup>605</sup>, una composición en la que, con un tono de amargo lamento, el autor “exime de culpa” a su patria de la situación de aquel entonces, achacando dicha culpa a quienes se han vendido al dinero y las riquezas externas. Al mismo tiempo, canta una alabanza de amor a esta patria desesperada, abandonada y humillada por la dejadez de sus propios habitantes, que no hacen nada por impedir su deterioro. El poema concluye con una exhortación a sus compatriotas para arreglar lo que sus padres dejaron tras de sí y crear una patria nueva, llena de progreso y libertad.

Te redimo, ¡oh, patria mía!, con el ego y el dinero  
de lo que no hace sino humillarte.  
Te redimo, ¡oh, patria mía, oh, hogar mío!,

---

<sup>604</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād (aut.), *Dīwān*, p. 41

<sup>605</sup> *Ibidem*, p. 36.



en ti está mi orgullo y en ti está hoy mi esperanza<sup>606</sup>.

A lo largo de su poemario, se hace evidente que la lucha contra el colonialismo francés ocupa una posición muy relevante para el autor. Uno de sus objetivos a la hora de publicar sus composiciones en periódicos era instar a los jóvenes a tomar partido en la lucha por la independencia de Túnez, exhortándolos a mantener una actitud crítica frente a las falsas promesas de gloria, riqueza y mejoría en el escalafón social de las autoridades francesas. Por ejemplo, en uno de sus poemas advirtió a sus coetáneos contra la ley de naturalización e insistió en que los jóvenes eran los más propensos a caer en la trampa pensando que así se aliviarían sus dilemas, cuando realmente se convertirían en ciudadanos de segunda que, además, serían rechazados por sus propios correligionarios<sup>607</sup>. Esto ejemplifica las convergencias que mencionábamos al comienzo del epígrafe: aunque empleara formatos y plataformas distintas, muchas veces el mensaje se repetía en todas ellas (por ejemplo, entre sus poemas y sus artículos periodísticos), lo que permitía una mayor repercusión del mismo.

Sin embargo, también empleó este formato para advertir de los errores que cometían quienes rechazaban sistemáticamente cualquier cosa llegada de Occidente por considerar que podría ser potencialmente perniciosa para la identidad nacional. Al-Ḥaddād alegaba que había una diferencia entre las prácticas y costumbres culturales de cada sociedad y aquellas universales, rescatando el concepto de universalidad de las ciencias ya empleado por Qabādū, y que era necesario aprehender estas últimas para adaptarlas a la realidad local y emplearlas a favor del progreso de la nación. Es en este ámbito en el que vemos también cómo cuestiona la religión como motor o impedimento del progreso. En uno de sus poemas, por ejemplo, incide en que la religión de adscripción de un pueblo no está vinculada con su atraso y que el progreso no implica, necesariamente, la irreligiosidad o el abandono de las creencias. Como hemos visto, en la época había un gran debate en torno a si la modernidad conllevaba irremediablemente un menoscabo de la fe islámica, motivo por el cual los Viejos Turbantes y el resto de sectores tradicionalistas del país se oponían a ella. Esta cuestión fue muy contestada por al-Ḥaddād en todas sus obras y aparece reflejada en el poema que nos ocupa, en el que, en sus propias palabras, insta a lo siguiente:

---

<sup>606</sup> *Ibidem*.

<sup>607</sup> *Ibidem*, p. 37.

No pienses, ¡oh, Oriente!, que el progreso (*ruqī*)  
de Occidente es ateo (*kufīr*) y deja al margen a nuestros  
musulmanes.

La comunidad de Occidente no ha dejado de creer en Jesús  
ni Japón en Buda  
y con Moisés los judíos sobrepasaron el progreso  
tras obtener los más altos logros junto a nuestros antepasados.

Todos ellos triunfaron en la era de la civilización,  
sin desprenderse de ellos en sus religiones ni herirnos.

¿Es que nuestra religión va a estar  
por debajo de todas las religiones del mundo?<sup>608</sup>

Por todo ello en sus poemas vemos de nuevo su afiliación al movimiento reformista islámico con la tesis de que la religión no es un escollo para el progreso, sino que determinadas interpretaciones y prácticas anquilosadas asociadas con ella se han convertido en un impedimento para el mismo<sup>609</sup>. En este ejemplo concreto, además, vemos una interesante idea en los últimos versos: que el islam no es inferior a ninguna otra fe del mundo. La cuestión probablemente tenga un trasfondo nacionalista y es que, como se ha visto, a menudo los colonos franceses criticaban el islam considerándola como una religión inferior a la cristiana.

Además, este fragmento nos acerca a la conceptualización de Oriente y Occidente que tenía el autor y nos demuestra que se enmarca en el ámbito del orientalismo. Como se desprende del poema, al-Ḥaddād entendía que Oriente y Occidente eran dos bloques distintos y separados entre sí, pero llama la atención que se enumere Japón como país “de Occidente”. Cuando se comienza la sucesión de respaldos a su idea de que Occidente no es ateo, se menciona que Japón sigue creyendo en Buda, y el país recibe la misma consideración que “la comunidad de Occidente” o los judíos (que, en aquella época, se concentraban principalmente en Europa). Por tanto, parece ser que su concepto de Occidente no era exclusivamente geográfico, sino que, por lo menos en el texto objeto de

---

<sup>608</sup> *Ibíd.*, p. 67.

<sup>609</sup> Bašīr Ben Salāma, “al-Ṭāhir al-Ḥaddād”, p. 7.

análisis, estaba refiriéndose a territorios “occidentalizados”. De alguna manera se asimilan “Occidente” y “progreso” hasta el punto en que todo país que se percibe como partícipe del progreso se engloba en el concepto de “Occidente” del autor. Si tenemos en cuenta que Japón comenzó su proceso de modernización y, en cierta medida, occidentalización durante la restauración Meiji, es decir, a partir de 1868<sup>610</sup>, la imagen del país como partícipe de la cultura occidental no está fuera de lugar. Pese a ello, el autor pugna por dar un paso más allá en esta dialéctica de desencuentro entre ambas entidades y su intención es que las reformas promuevan la convergencia de las dos.

En cualquier caso, nos encontramos ante un producto muy típico del periodo colonial, cuando los esquemas del pensamiento eurocentrista lo impregnan todo, incluso las mentes de los sujetos colonizados, que intentan subvertir el orden establecido desde *dentro* de estos mismos parámetros, como advirtió Abdul Latif Tiwabi<sup>611</sup>. Al mismo tiempo también encontramos paralelismos con la teoría del drama del contacto cultural de Hichem Djaït, aunque se produce en la dirección opuesta: “Oriente” recibe la llegada de “Occidente”, el choque es demasiado grande para ser absorbido y se produce un efecto rechazo instantáneo que busca encontrar elementos únicos, concebidos como auténticos dentro de la cultura propia para definir un “nosotros” distinto del “otro invasor”<sup>612</sup>. De esta manera actuaban los Viejos Turbantes, por ejemplo, en su rechazo contra cualquier cosa que sonara lejanamente exógena.

### 7.1.3 Poesía de crítica social

Con respecto a las composiciones de crítica social, en muchas ocasiones se entremezcla también un trasfondo nacionalista, que se imbrica en la descripción de los numerosos problemas sociales del momento. Es por ello que hay autores que consideran que estos últimos son, en verdad, una subcategoría dentro del marco, mucho más amplio, de la crítica social. La mayor parte de los temas que encontramos aquí son igualmente explorados por al-Ḥaddād en su obra *Jawātir*, que analizaremos un poco más adelante, y es por ello que el único artículo monográfico sobre esta cuestión aborda ambas

---

<sup>610</sup> Vid. David J. Sarquís, “La modernización de Japón durante la era de la Restauración Meiji”, *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, 131 (2018), pp. 75-98.

<sup>611</sup> A. L. Tibawi, “English-speaking Orientalists: a critique of their approach to Islam and Arab nationalism (First Part)”, *The Muslim World*, 53 (1963), 3, p. 190.

<sup>612</sup> Hichem Djaït, *Europa...*, p. 80.

producciones a la par<sup>613</sup>. También en este caso nos encontramos ante textos que no aportan ninguna novedad al tratamiento (posterior y anterior) que el autor dedicó a estas cuestiones, que suelen girar en torno a la ciencia como motor del progreso (*al-'Ulūm, al-'Ilm uss al-na'yāh*), la crítica a los líderes políticos y su escasa acción (*Zu'amā'u-nā*) o la situación política del Magreb en su conjunto (*Našīd al-Magrībiyya*).

Si no quisiéramos obtener nuestros deseos,  
no exigiríamos ningunas ciencias.  
Con ellas dispersó Occidente sus errores y su ejército  
y en ellas está el método de una vida exitosa<sup>614</sup>.

Este poema nuevamente relaciona al autor con el pensamiento del *šayj* Maḥmūd Qabādū y es una prueba de su postura en el debate sobre la reforma educativa, que será reiterada numerosas veces en otros formatos y obras. El papel de la ciencia en este nuevo currículum educativo que estaba cuestionándose en la época era vital para al-Ḥaddād, como demuestra el hecho de que dedicara no uno, sino dos poemas, ambos de extensión bastante considerable, a defender la necesidad de incorporarlas<sup>615</sup>. Además, es un tema presente de manera secundaria en una plétora de sus poemas sobre crítica social, particularmente en los dirigidos contra el inmovilismo religioso. Esto se debe a que los *šuyūj* de al-Zaytūna, máximos representantes del profesorado en el país por cuanto ostentaban los cargos más importantes y de prestigio, se mostraban sistemáticamente en contra de la introducción de materias como las matemáticas, la biología, la astronomía o la física dentro del currículum por considerar que abrían la puerta a la herejía<sup>616</sup>. Un ejemplo de este tipo lo encontramos en los siguientes versos:

Nuestros mayores han dejado de lado nuestro legado.  
Ellos, como nosotros, son perezosos y están confundidos.  
Morirán, como nosotros, en el fuego del hambre,  
ebrios, y ellos están hartos

---

<sup>613</sup> Ramaḍān Laṭīfī, “Al-fikr...”, pp. 58-68.

<sup>614</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Dīwān*, p. 60.

<sup>615</sup> Ramaḍān Laṭīfī, “Al-fikr...”, p. 61.

<sup>616</sup> Sadok Zmerli, *Les précurseurs*, p. 101

de racionarnos, musitando, y de sus preocupaciones,  
mientras nosotros los vemos como defensores de nuestro bien.  
Veremos el pan, todos nosotros, que está tan cerca,  
(como si estuviera) lejos, como las estrellas en las órbitas  
celestes<sup>617</sup>.

Sin movernos demasiado de la reforma educativa, otra de las cuestiones relativas a ellas que se desprende de la poesía del autor es la reconceptualización del papel que debe jugar el profesorado en este sistema. Para él, la figura del profesor no se reduce únicamente a un trasmisor de conocimientos a las futuras generaciones, sino que debía, igualmente, transmitir valores. Esto era evidente por cuanto se intentaba difundir el legado (*turāṭ*) árabe-islámico en las escuelas, pero al-Ḥaddād alegaba que, ante el vacío de poder real que suponía la inactividad del Dustūr frente al protectorado francés, era de vital importancia que los centros educativos se convirtieran también en centros de difusión del espíritu nacionalista, potenciando el amor por la patria, como indica Laṭīfī<sup>618</sup>. No solamente debía animarse el conocimiento y aprecio del legado religioso, sino que la lengua árabe merecía recibir especial atención para evitar su desplazamiento a favor del francés, algo común entre las élites letradas que habían sido educadas en Francia y entre quienes atribuían a esta última lengua el poder de mejorar en el escalafón social o de ayudarlos a acceder a puestos de trabajo de mayor relevancia<sup>619</sup>.

De nuevo entra en juego, en la cuestión de la educación y la ciencia, la visión orientalista de la época, en la que se asimilaban ciencia y progreso y este último con Occidente, de tal manera que los grupos conservadores se oponían a las ciencias, casi por metonimia. Al mismo tiempo podemos interpretarlo como una acción de resistencia o disidencia frente a las pretensiones hegemónicas occidentales, es decir, como una reacción consciente por parte de los grupos subalternos (en este caso, los tunecinos que han sido colonizados). Este rechazo vendría a reivindicar una identidad propia, una nueva modernidad al margen de las élites externas. Vemos que para al-Ḥaddād no existe esta relación, sino que promueve el avance de las ciencias basándose en sus orígenes y vínculos con el pasado histórico-cultural árabe e islámico, es decir, promulga un progreso

---

<sup>617</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Dīwān*, p. 78.

<sup>618</sup> Ramaḍān Laṭīfī, “Al-fīkr ...”, p. 60.

<sup>619</sup> *Ibídem*, p. 61.

*ex intra*. Sin embargo, aunque esta perspectiva tenga por objeto convencer a los más conservadores de que un progreso sin copias de Occidente es posible, no se corresponde al cien por cien con lo que el autor parecía pensar.

En otros múltiples textos suyos, como iremos viendo a lo largo de la presente tesis doctoral, al-Ḥaddād insiste en la necesidad de copiar de Occidente todo lo que resulte de interés para propiciar la fortuna y mejora de su país, por lo que enmarcar su interés por las ciencias meramente como parte de la evolución natural de su legado histórico sería reduccionista. Hay que tener en cuenta que el autor primero llegó a su interés por las ciencias a través de medios franceses, que fueron los que despertaron en sus antecesores la atracción por las mismas, puesto que esta faceta de la educación había sido ignorada durante muchos años en los currículos tunecinos, como ya hemos visto. Ante el rechazo con que la población (y, especialmente, los ulemas) recibieron la idea de introducirlas en la agenda educativa, el propio Qabādu buscó en el *turāt* fórmulas para convencer a sus coetáneos de que no se trataba de nada absorbido de Occidente, sino que había estado presente desde el principio de los tiempos en el seno del islam y de la cultura árabe. Por tanto, primero llegó el interés por las ciencias “occidentales” y después la búsqueda de fórmulas para ligarlas al pasado local, y no al revés.

Resulta muy llamativa la ausencia de poemas de temática feminista en todo el poemario. Pese a tratarse de un tema al que tanta importancia dio, es uno de los únicos que se echan en falta en formato lírico, puesto que la cuestión de la lucha obrera está, aunque de manera latente, implícita en algunos de sus poemas de crítica social, en particular, en los que menciona el poder del dinero y la actitud de los políticos al respecto. Uno de los pocos ejemplos de mención directa a la cuestión obrera lo encontramos en la siguiente crítica al Dustūr por su negativa a la puesta en marcha de la CGTT y su implicación en las acusaciones contra la misma:

Y fueron de los enemigos en la ruptura de la unidad.

Con ella amenazaron a los trabajadores que estaban siendo tratados injustamente.

Su crimen fue llamar a la unidad confederación de sectas,

pero entre ellos hay quien tiene que dar explicaciones (por la acusación).

No pudimos escapar ni de la humillación de nuestra desgracia  
juntos, mientras los líderes del poder siguen siendo insistiendo (en  
nuestro crimen)<sup>620</sup>.

No obstante, ninguna de las poesías que escribió incide en la situación de las mujeres en el país, algo que ya resultó llamativo para Ramaḍān Laṭīfī, quien fue el primero en poner de relieve el hecho. Laṭīfī, tras revisar la totalidad de los poemas publicados por el autor, tanto en la recopilación póstuma que nosotros hemos utilizado como en los periódicos en que los publicó originalmente, con la intención de comprobar si alguno se había quedado fuera de la compilación, llegó a la conclusión de que “el tratamiento de estos dos temas, ejes de su pensamiento” y vértebras de sus otras obras, “es marginal en su poesía”, en la que “apenas se hace mención al movimiento obrero cuando se critica la situación política del país” y que “carece totalmente de menciones a la mujer”. A nosotros también nos parece sorprendente, especialmente porque publicó muchos poemas en los años de composición y redacción de sus dos obras principales y a cuya temática sí consagró artículos periodísticos en las mismas fechas (de mediados de 1920 a principios de 1930). No obstante, ninguno de los investigadores que han trabajado sobre el autor ha llegado a una conclusión o teoría respecto de sus motivos, por lo cual la cuestión sigue quedando sin resolver.

Como conclusión, incidimos en la concepción general en que otros investigadores ya han insistido respecto de su poesía, es decir, en que no existen, por lo general, grandes innovaciones ni puede decirse que la obra poética del autor que nos ocupa sea especialmente relevante en el ámbito de la literatura tunecina contemporánea. Un detalle curioso en cuanto a su forma es que algunos investigadores han señalado los parecidos entre la poesía de al-Ḥaddād y al-Šabbī, siendo la de este último de mayor calidad<sup>621</sup>. Destaca, eso sí, que la atención recibida por ambos en vida fue muy dispar: mientras al-Ḥaddād fue leído y duramente criticado, si bien más en virtud de sus obras mayores que de la temática de su poemario, al-Šabbī fue mayoritariamente ignorado por el público<sup>622</sup>,

---

<sup>620</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Dīwān*, p. 114.

<sup>621</sup> Aḥmad Jālid, *al-Ṭāhar al-Ḥaddād*, p. 23.

<sup>622</sup> Para más información al respecto, recomendamos el siguiente artículo: R. Marston Speigh, “A Modern Tunisian Poet: Abu al-Qasim al-Shabbi (1909-1934)”, *International Journal of Middle East Studies*, 4 (1973), 2, pp. 178-189.

excepto en casos muy concretos (como el ámbito intelectual en que ambos se movían) y sus obras no se revalorizaron sino de manera póstuma<sup>623</sup>. No obstante, hoy en día el conocimiento de la labor de al-Šabbī como poeta es mucho más amplio, ya no sólo en Túnez, sino en todo el mundo árabe, que el que se tiene de la lírica de al-Ḥaddād. En parte podemos agradecer a las Revueltas Árabes de 2011 un nuevo revivir de la apreciación popular a la poesía del primero, pues sus poemas sirvieron para reactivar en la población tunecina el deseo de libertad<sup>624</sup>.

Además, este *dīwān* demuestra que, si bien se interesó por la poesía, al-Ḥaddād estaba más centrado en dar difusión a sus teorías e ideas reformistas que en hacerse un nombre como poeta. Ello nos lleva a coincidir con otros investigadores en que el autor la empleó más que nada como plataforma de amplificación, para llegar a un público más numeroso, y no tanto para demostrar sus dotes con el cálamo<sup>625</sup>. Como afirman Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāȳ Yahyà, se lo podría considerar un poeta *amateur*, tangencial<sup>626</sup>, que aprovechó los recursos ofrecidos por este ámbito para defender lo que de verdad le interesaba: la reforma social.

En tiempos más recientes, Sakīna ‘Aṣāmī ha planteado la hipótesis de que su producción poética parte del convencimiento de que, a través de una poesía que empleara un léxico más mundano y cercano al habla del pueblo, las ideas políticas de la élite nacionalista se hacían más accesibles al resto de la sociedad. Para ‘Aṣāmī, por lo tanto, la intención de al-Ḥaddād al componer sus poemas era doble: por una parte, divulgar temas de crítica social, nacionalismo y anticolonialismo; por otra parte, fomentar la evolución de la lengua árabe para que esta pudiera ser entendida por la mayoría de la sociedad<sup>627</sup>. ‘Aṣāmī llega a decir de este último punto que el autor que nos ocupa “pretendía emplear la poesía para modernizar la lengua árabe”<sup>628</sup>, aprovechando que este género literario tenía un amplísimo público que procedía de distintas clases sociales y tenía distintos

---

<sup>623</sup> Por ejemplo, la última estrofa del himno de Túnez es un extracto de su poema *Irādat al-ḥayāt*.

<sup>624</sup> Vid. Moulay Younes Elbousty, “Abu al-Qasim al-Shabbi's ‘The Will to Live’: galvanising the Tunisian revolution”, *The Journal of North African Studies*, 18 (2013), pp. 159-163, DOI: <https://doi.org/10.1080/13629387.2012.729719>.

<sup>625</sup> Ramaḍān Laṭīfī, “Al-fīkr...”, p. 67.

<sup>626</sup> Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāȳ Yahyà, *al-Tāhir al-Ḥaddād...*, p. 245.

<sup>627</sup> Sakīna ‘Aṣāmī, “Qirā’a fī al-šī’r al-najbawī wa-l-ṭawrī al-tūnisī ‘abra maṭālī al-Ṭāhar al-Ḥaddād wa Abū Al-Qāsim al-Šabbī”, *Maṣallat al-Dirāsāt al-Tārijīyya wa-l-Iytmā’iyya*, 32 (2018), pp. 154-162, DOI: 10.12816/0050399.

<sup>628</sup> *Ibidem*, p. 160.



trasfondos educativos. En su opinión, la idea la tomó de su amigo al-Šābbī, que consideraba que la poesía favorecía el intercambio y la transmisión de ideas y valores relacionados con la reforma lingüística, especialmente “al ayudar a las clases sociales más bajas a adquirir el lenguaje necesario para hablar sobre cuestiones políticas y participar en ellas”<sup>629</sup>.

Otra de las cuestiones que se desprende de la su elección de terminología es la postura ideológica del autor frente a determinadas cuestiones, caso de la colonización europea o el movimiento nacionalista, así como su adherencia a los postulados salafíes. Por ejemplo, utiliza términos como *waṭan* (patria), *šaʿb* (pueblo), *taqaddum* (progreso) o *ruqī* (ídem), muy propios del renacimiento árabe, que denotan su trasfondo nacionalista y reformista. En el caso de los dos últimos, los emplea indistintamente, en función de cuál se ajuste más al metro y las necesidades rítmicas de cada poema, pues son términos sinónimos, si bien *taqaddum* era de un uso más extendido<sup>630</sup>. *Iṣlāḥ* (reforma) probablemente sea el término más reconocible de la *salafīyya*, pero no es el único que denota el cariz islámico de su pensamiento. De hecho, hemos visto con bastante frecuencia a lo largo de toda su producción poética el uso de términos coránicos, como son *sukārā* (borrachos), *kufr* (ateo), *takfīr* (expiación) o *rūḥ* (alma, espíritu). El primero, sin ir más lejos, es el que se emplea en Corán IV:43 para prohibir la oración en estado de embriaguez, o en Corán XXII:2.

## 7.2. Su labor periodística

La labor periodística de Ṭāhar al-Ḥaddād es muy amplia y, como hemos dicho anteriormente, se extiende a lo largo de varios periódicos diferentes. No obstante, la mayor parte de los artículos que publicó repiten temática con otras de sus obras. Por ejemplo, como no es de extrañar, la inmensa mayoría de los artículos que publicó en los años 1920 giran en torno a la lucha obrera y la actividad nacionalista, mientras que los de 1930 giran en torno a la cuestión de las mujeres o, más concretamente, están destinados

---

<sup>629</sup> *Ibidem*.

<sup>630</sup> Para más información, consúltese Antonia Rodríguez Fernández, “Aproximación a los términos *taqaddum/taʿajjur* en la prensa de la modernidad: la revista *al-Muqtataf* (1856-1962)”, *MEAH*, 50 (2001), pp. 253-267.

a defenderse de las amargas críticas que recibió a lo largo de los últimos años de su vida como consecuencia de la publicación de *Imrā' tu-nā*.

Se sabe relativamente muy poco sobre los diarios en los que publicó al-Ḥaddād, además de que todos ellos habían sido puestos en funcionamiento en la capital. Los únicos en los que escribió fueron siempre órganos de difusión de ideas nacionalistas y de la oposición contra el protectorado francés. La mayoría de sus textos aparecían en diarios de ideología socialista y muy críticos contra la administración colonial, como *al-Umma*, *Lisān al-Ša'b* o *al-Zamān*<sup>631</sup>. Este tipo de periódicos eran blanco frecuente de censura, así como de represión por parte del protectorado, que sistemáticamente intentaba eliminar cualquier conato de rebelión contra su soberanía en el país y que mantenía cruzadas abiertas constantes contra la prensa en lengua árabe<sup>632</sup>. El último, por ejemplo, fue fundado en 1929, pero su vida fue corta y muy accidentada. Supuestamente, seguía la estela de un periódico anterior (de 1910, fundado por un hombre llamado Muḥammad Mūsā Sitābūn), del mismo nombre, que se publicaba en lengua hebrea y cuyos propietarios eran árabes judíos<sup>633</sup>. Lo mismo ocurrió con otro de los periódicos en que más publicó el autor que nos ocupa, *al-Šabāb*, que fue publicado por primera vez en 1935 y dejó de circular en mayo de 1943. La historia de este periódico estuvo marcada por la 2ª Guerra Mundial, cuando Túnez cayó en manos del ejército alemán, que alentó a los miembros del partido nacionalista a utilizar este y otros periódicos populares en aquellos momentos como tribuna independentista. Al parecer, cuando las tropas aliadas expulsaron al gobierno alemán de Túnez, todos los periódicos que los nazis habían intervenido, fuera de la manera que fuera, terminaron siendo eliminados<sup>634</sup>.

Del resto de periódicos tenemos información muy escasa. Por ejemplo, de *Muršid al-Umma* sabemos que fue fundado por un tal Sulaymān al-Ŷadiwī<sup>635</sup> en 1909 y que su primer número salió el día 1 de julio, o que *Lisān al-Ša'b* fue puesto en circulación por primera vez el 28 de diciembre de 1920 y que su director se llamaba Bašīr al-Janaqī. *Al-Umma*, por su parte, fue fundado por al-Ḥayy 'Alī Ibn Muṣṭafā en 26 de febrero de

---

<sup>631</sup> Jaafar Majed, *La presse littéraire...*, p. 181.

<sup>632</sup> 'Awāṭif 'Abd al-Raḥman, *Dirāsāt al-šihāfa al-'arabiyya al-mu'āšira*, Bayrūt, Dār al-Fārābī, 1989, p. 52.

<sup>633</sup> Filīb Dī Ṭarrāzī, *Tārīj al-šihāfa al-'arabiyya*, tomo 3, Bayrūt, Maṭba'at al-Adabiyya, 1913, p. 254.

<sup>634</sup> Ilyās Ṭalḥa, "Tārīj al-šihāfa al-maktūba fī buldān šimāl Ifrīqiya", *Maṭallat al-Ma'arifa li-l-Buḥūt wa-l-Dirāsāt al-Tārījiyya*, 14 (2017), p. 179.

<sup>635</sup> Desafortunadamente, no hemos conseguido mayor información sobre este personaje ni sobre los demás que se mencionan en el texto.

1921<sup>636</sup>. La mayoría de estos nombres resultan difíciles de identificar, con poca información biográfica sobre sus personas que vaya más allá de sus cargos en los periódicos que dirigían o de que eran periodistas afines al movimiento nacionalista.

#### 7.2.1. Artículos de temática independentista

En la década de 1920, muy especialmente a partir de la segunda mitad, la mayoría de las contribuciones de al-Ḥaddād al ámbito periodístico giraban en torno a cuestiones políticas y a la lucha obrera. A principios de la década sus críticas a la ley de naturalización, que ya hemos comentado con anterioridad, le granjearon un buen número de seguidores y se consolidaron como sus artículos más conocidos en el marco de su actividad para el *Dustūr*. El nacionalismo estuvo siempre presente, como trasfondo, en casi todos sus artículos, pero a primeros de los 20 es cuando le dedicó un mayor número de artículos exclusivamente a tratar cuestiones relacionadas con el mismo. Esta es también la época en que se tratan profundamente cuestiones como el renacimiento, el cambio social o la necesidad de introducir reformas a todos los niveles.

Por ejemplo, en 1922 al-Ḥaddād escribió para *al-Umma*<sup>637</sup> acerca de la *naḥḍa* y el despertar económico, social y cultural que había tenido lugar en otras regiones del mundo árabe, como Egipto, Siria o Líbano. Era frecuente que el autor llevara a cabo comparaciones entre su patria y otras regiones del mundo árabo-islámico, generalmente para extraer ideas que pudieran ser aplicadas en Túnez en aras de la consecución del progreso. En esta ocasión, el objetivo principal al-Ḥaddād es localizar los motivos que habían conllevado este crecimiento desigual entre regiones, incidiendo en el papel de la religión y la educación en la materia. En consonancia con las influencias que analizamos en el anterior capítulo, al-Ḥaddād alude al pensador y sociólogo tunecino medieval Ibn Jaldūn, a quien conocía y admiraba. De su pensamiento extrajo el proceso mediante el cual tiempo atrás se había llegado a la conclusión de que existían “solamente dos papeles a los que una nación podía optar: el papel de la nación que cae y el de la que sobresale”<sup>638</sup>, una clara alusión a la teoría del reemplazo de los gobiernos y las sociedades. Esta

---

636 Fīlīb Dī Ṭarrāzī, *Tārīj al-ṣiḥāfa*..., pp. 254 y 256.

637 Ṭāhar al-Ḥaddād, “al-Naḥḍa al-’amma. Kayfa tanaššā’ wa kayfa takūn”, *al-Umma*, 18/05/1922, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y Ŷīlānī b. al-Ḥāỵy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād*..., pp. 139-142.

638 *Ibidem*, p. 139.

conceptualización de “nación que cae y nación que sobresale”<sup>639</sup> había llevado, en época de al-Ḥaddād, a la glorificación de aquellas que tuvieron o seguían teniendo la posibilidad de avanzar y que eran consideradas como “mejores” que la patria tunecina por parte de la sociedad local. Al mismo tiempo, a veces se traducía en pura envidia por parte de determinados círculos y grupos. No obstante, ni la admiración ni la envidia servían para transformar los problemas locales en soluciones, como denuncia el autor en el texto.

Para ello, una de las premisas del artículo es la necesidad de romper con esta costumbre de quejarse del destino o de la situación presente si no se pretende hacer nada para resolverla. La facilidad con que la gente se lamentaba de los hechos sin tratar de ponerles remedio enervaba al autor, que no se cansó nunca de llamar a la acción a sus coetáneos. Para él, no bastaba, como algunos de sus compatriotas parecían interpretar, con apoyar con palabras a los dirigentes políticos que estaban intentando impulsar reformas en todos los niveles, sino que cada quien debía realizar un esfuerzo personal y constante para integrar el progreso como parte de su día a día. Primeramente, había que localizar los problemas para seguidamente buscar inspiración en quienes los habían solventado, adaptar las soluciones a las circunstancias propias de cada uno y, posteriormente, tomar cartas en el asunto para promover el cambio de manera activa.

La propuesta que al-Ḥaddād hace en el texto pasa por estudiar y analizar los factores que propiciaron que ciertas naciones ocuparan dicha posición aventajada, con objeto de calcar estos patrones para forzar el surgimiento de una transformación interna del país a fin de salir del atraso (*ta'ajur*). “¿Sobre qué pilares construyeron su progreso?”, se pregunta el autor; una sola respuesta, tajante y clara: “sobre el conocimiento de los hombres”<sup>640</sup>. La ignorancia era uno de los principales males que aquejaban a la sociedad tunecina, hacía a las personas inútiles, incapaces de avanzar por sí solas, y las condenaba a una vida de miseria, ruina y atraso. Influyó en todos los ámbitos de la vida, como en las opiniones políticas, el rechazo a la instauración de reformas o la negativa a enviar a los hijos a estudiar por miedo a que perdieran sus raíces. Asimilar el conocimiento con la aculturación, como hemos visto anteriormente, era algo bastante frecuente entre la sociedad del momento y suponía el principal escollo para la reforma educativa, porque

---

<sup>639</sup> *Ibidem*.

<sup>640</sup> *Ibidem*.

tanto las clases sociales más bajas como la órbita religiosa temían que esta abriera la puerta a la irreligiosidad, a la pérdida de las costumbres y tradiciones autóctonas, etc.

A este respecto, el autor lanzó el siguiente alegato: “el papel que la religión tiene en nuestra vida y en el desarrollo de nuestra nación es grande, casi tanto como incorrecto”<sup>641</sup>. Con él nuevamente se demuestra la vinculación entre al-Ḥaddād y la *salafiyya* y su voluntad de reformar el islam como paso previo a cualquier reforma política y social que fuera necesaria en el país. La fe islámica solía ser empleada por la administración francesa como arma contra los tunecinos, insistiendo en que era la causante de su retraso y el origen de todos sus problemas. De esta manera, insultaban el islam y ofendían a la población local, lo cual retroalimentaba el desdén de los tunecinos y, muy especialmente, de la cúpula religiosa contra los “avances” de los europeos, porque consideraban que constituían un alejamiento de los principios religiosos y suponían el abandono de la fe. En su artículo, si bien el autor confiere parte de la razón a los franceses, puso de relieve la falta de un matiz importantísimo, sin el cual toda la idea carecía completamente de sentido, y, lo que es peor, de objetividad, y es que no era la religión islámica la que, por sí misma, conducía a esta terrible situación, sino que se trataba concretamente de la interpretación que se hacía de la misma. Esta era la culpable real del atraso de la sociedad tunecina.

Como al-Ḥaddād subrayó futuramente en varias de sus obras y, muy particularmente, en *Jawāṭir*, el islam verdadero promovía la mejora y el avance de todas las sociedades que lo abrazaban por religión, pero los propios musulmanes habían cerrado la puerta a la interpretación, la libertad, la actualización del mensaje divino, la mejora de sus comunidades, etc. Esto era así porque cualquier intento por mejorar o modificar la situación era percibido, principalmente por los ulemas y, por su influencia, también por las capas sociales más ignorantes o menos instruidas, como un atentado contra la integridad de la propia fe islámica. Para al-Ḥaddād, se trataba de una interpretación sesgada del Corán la que había generado esta idea de que cualquier cambio era, en esencia, anti islámico, puesto que, en realidad, el texto sagrado promovía la actualización de sus interpretaciones conforme al paso de los años, hecho que ya pusieron de relieve los salafíes y los reformistas islámicos de finales del siglo XVIII.

---

<sup>641</sup> *Ibidem*.

Otra de las cuestiones que aprovechó para señalar en el texto fueron las reacciones que suscitaban las extrañas, pero importantísimas personas que decidían luchar contra la situación con actos, no con palabras y quejas vacías de sentido. Estos luchadores que se instruían y esforzaban por romper con la dinámica de miseria y pobreza económica y social, por renovar los gobiernos y aportar ideas nuevas para promover el cambio social, eran, denunció, frecuentemente condenados a muerte, exilio o penas de cárcel e, incluso, asesinados. “Los gobiernos extranjeros”, esgrimió en referencia a las autoridades francesas, “no nos dejan progresar porque nos tienen miedo”, motivo por el cual tenían por costumbre responder con dura represión a los levantamientos contra ellos a favor de “la justa progresión de nuestra patria”<sup>642</sup>. Esta cuña refleja de nuevo la adhesión incondicional de al-Ḥaddād al movimiento nacionalista y nos demuestra su percepción de la colonización como instrumento de abuso, sometimiento y explotación de la población y el territorio ajenos para beneficio propio.

La cuestión no quedaba solamente en ello, sino que, en el seno de la propia sociedad tunecina existían numerosos charlatanes que arengaban al pueblo y promovían sermones que instaban a soportar la situación con paciencia, indicando que rebelarse no era islámico y que, por tanto, “deben mantenerse las tradiciones propias y no caer en la imitación de los extranjeros”<sup>643</sup> en sus modos de luchar contra las injusticias. Sin embargo, al-Ḥaddād demostró tener una visión muy distinta del islam, consignando el siguiente lema: “el islam quiere que nos rebelemos, quiere que progreseemos”. Este hecho figura reflejado explícitamente en el mismísimo Corán, como el autor no dudó en demostrar en múltiples de sus obras (por ejemplo, en *Jawāṭir*, de la que hablaremos más adelante y con la que retomaremos este punto). Todo ello porque el Corán quiere que los musulmanes se conviertan en la mejor de las naciones del mundo, puesto que son la nación escogida por Dios para recibir el último mensaje descendido a la humanidad. No obstante, el autor apuntó que los musulmanes no debían interpretar que se iba a conseguir simplemente por obra divina ni debía de darse por hecho por figurar en el libro sagrado, sino que todos tenían que esforzarse y luchar por ser los mejores, o, en palabras de al-Ḥaddād, tenían que “hacerse a sí mismos”.

---

<sup>642</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>643</sup> *Ibidem*, p. 141. Todas las citas textuales de este párrafo están extraídas de la misma página.

Es por todo ello que la solución a toda esta debacle y espiral de miseria económica y social pasaba por reinterpretar la religión para permitir la renovación del pensamiento, de tal manera que la fe se convirtiera en un promotor del progreso interno de las sociedades musulmanas, no en una losa que les impidiera actualizarse. Se debía dejar atrás el miedo a “copiar al extranjero”, cuña con que los ulemas más conservadores estaban constantemente aterrizando a la población autóctona, como si ello pusiera en duda la adhesión de cada uno al islam porque “introdujera innovaciones (*bid'a*) peligrosas en nuestra vida”<sup>644</sup>. Había una clarísima diferencia entre copiar los avances económicos, tecnológicos o políticos y la ciencia y copiar el *modus vivendi* y la forma de pensar de estas sociedades consideradas como avanzadas y, tal y como alegó al-Ḥaddād, hacer esto primero no iba a afectar a las creencias del pueblo tunecino. Si copiar las mejoras de Europa hacía tambalear la fe de los musulmanes no era porque estas o el propio concepto de progreso en sí fueran un peligro o atentaran contra la religión, sino porque la fe no estaba bien asentada en los creyentes. En resumen, se podía ser muy creyente, pio y musulmán y, a la vez, ser moderno, promover el progreso y el avance de la sociedad, porque ambos conceptos no eran excluyentes. Esto, de nuevo, retoma el mismo punto de vista de los salafíes como Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī, que lucharon por promulgar que el islam y el progreso moderno debían ir siempre de la mano.

La lucha contra la colonización francesa ocupa un importante lugar en el marco de la labor periodística de al-Ḥaddād, como no podría ser de otra manera. En la mayoría de ellos, utiliza términos mucho más contundentes para rechazar el colonialismo de los que emplea en el resto de sus obras, pero el contenido no difiere de estas. En general, se trata de uno de los ámbitos en que menos cambios y novedades se producen en este formato respecto del resto de los que empleó a lo largo de su vida, es decir, los temas no varían significativamente en las obras editadas posteriormente. Sí lo hacen, como hemos dicho, las formas, probablemente porque el soporte periodístico granjeaba una mayor distribución a sus ideas y, por tanto, sus artículos estaban escritos en un lenguaje más mundano, más directo y crítico y menos elevado. Por ejemplo, en estos textos no encontramos demasiadas referencias a movimientos políticos o intelectuales ni dentro ni fuera de las fronteras tunecinas, sino ejemplos y comparativas entre la vida a un lado y otro del Mediterráneo. De esta manera, sus lectores percibían más claramente las

---

<sup>644</sup> *Ibidem*, p. 142.

injusticias a que se refería el autor, sin necesidad de tener conocimientos previos ni profundos sobre política exterior, historia de la metrópolis o relaciones internacionales.

Para ilustrar esto, basta hacer referencia a uno de sus artículos más antiguos sobre la materia, *Naḥnu wa-l-musta' mirūn*<sup>645</sup>. De mayor extensión que muchos de los artículos que analizaremos, en el texto se vuelve una y otra vez a las mismas ideas, expresadas de forma diferente en cada ocasión, para incidir en la importancia de las mismas y llegar a un público lo más amplio posible. Se trata, por un lado, del análisis y la descripción de la posición privilegiada de Francia como nación europea, moderna y avanzada, y cómo se instrumentalizan dichos privilegios para justificar la colonización en Túnez y, por otro lado, de exponer las paradojas e incongruencias que supone para un país que, en estos momentos, estaba gobernado por un partido “socialista” a la hora de hacer frente al protectorado.

En este sentido, por ejemplo, al-Ḥaddād criticó duramente que los franceses defendieran en casa la igualdad, tanto a nivel personal como ante la ley, de todos sus ciudadanos, pero luego no aplicaran este mismo sistema en el país conquistado, donde persistían en la división de clases entre todas aquellas personas que eran afines al régimen colonial (generalmente, de mayor poder adquisitivo y, según el autor, con mucha frecuencia afrancesadas<sup>646</sup>) y las personas que simpatizaban con o eran miembros de grupos independentistas o a favor de la autonomía tunecina. El objetivo de esta política de división interna, que no se justificaba desde un punto de vista moralmente consecuente con la política interna llevada a cabo en Francia, no era otro que el de mermar las fuerzas de la oposición al régimen colonial y generar un enfrentamiento interno entre quienes creían que el protectorado era un método de alcanzar el progreso (ya fuera nacional o propio, en función, según el propio autor, “del grado de egoísmo de cada persona”<sup>647</sup>) y quienes se negaban a participar de sus instituciones por considerarlas racistas, imperialistas y opresoras.

En este artículo queda muy bien reflejado el estilo del autor, que consiste en reiterar el mismo concepto desde distintas perspectivas para hacerlo más accesible al público y para remover la conciencia de sus lectores, con independencia del ámbito del

---

<sup>645</sup> Tāhar al-Ḥaddād, “Naḥnu wa-l-musta' mirūn”, *al-Umma*, 23/04/1922, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y Ŷīlānī b. al-Ḥāỵy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 193-197.

<sup>646</sup> *Ibíd.*, p. 194-195.

<sup>647</sup> *Ibíd.*, p. 195.



que procedieran o del trasfondo cultural y familiar que tuvieran. La elección de un determinado léxico confiere al autor un marcado tinte nacionalista que va más allá de los propios postulados y se constituye en una manera más de luchar contra la colonización. Por ejemplo, en el artículo se emplean con frecuencia términos como *isti'mār* (colonización), *waṭan* (patria), *ša'b* (pueblo), *mu'āmara* (lucha) o *baladu-nā* (nuestro país) y sus derivados.

Como ya hemos dicho, esto refleja la voluntad expresa, implícita y explícita, de oposición al régimen colonial mediante la evocación de imágenes de opresión y resistencia, de identidad, patria y desposesión. Dicho de otra manera, el vocabulario escogido demuestra el deseo de resignificar la resistencia nacionalista contra la invasión francesa y trasladarla a todos los ámbitos de la vida, incluso al lenguaje. Así, este se convierte en una poderosa arma para generar conciencia en los lectores de la situación del país y también en plataforma para galvanizar la oposición al protectorado. Es, por tanto, una herramienta ideológica cuidadosamente escogida para tal fin y no un acto circunstancial o inconsciente<sup>648</sup>.

La doble moral del gobierno francés es ampliamente denunciada también en otro artículo, titulado *Unzur kayfa yataqallabūn*<sup>649</sup>, en que al-Ḥaddād recogió numerosos aspectos en los que la administración gala cambiaba el tratamiento de un tema en concreto, como la impartición de justicia o la asignación de puestos de trabajo ligados al gobierno, en función de si se aplicaba en terreno propio o conquistado. El objetivo del texto no era otro que concienciar a la gente de la realidad del protectorado y su administración, así como animar a los tunecinos a pensar por sí mismos y no dejarse llevar cuando se promulgaran decretos o medidas políticas aparentemente beneficiosas para la población local. La mayoría de las veces, como criticó el autor en el artículo, estas medidas estaban siendo empleadas para desviar la atención de algún problema mucho mayor cuya trascendencia al público no estimaban oportuna o buena para el protectorado y no estaban motivadas por la búsqueda del beneficio de Túnez.

En otros de los artículos que podemos englobar en este conjunto temático, el postulado principal es la presentación y propagación de las labores “independentistas”

---

<sup>648</sup> Teun A. Van Dijk, “Ideología y análisis del discurso”, pp. 9-10.

<sup>649</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Unzur kayfa yataqallabūn*, *al-Umma*, 23/04/1922, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 213-218.

del Dustūr, así como la defensa de sus miembros frente a las calumnias de sus enemigos políticos. Se trata de textos publicados en distintos diarios, algunos de ellos afines al partido constitucionalista, en el marco de la actividad propagandística que le fue encargada por el mismo a Ṭāhar al-Ḥaddād cuando aún era miembro del Dustūr. Precisamente por esta cuestión dan una visión del partido que dista mucho de la que se reflejará en artículos posteriores, en los que el autor ya se había desencantado con el Dustūr y no dudaba en denunciar su falta de interés real por la independencia del país. De esta manera, constituyen el inicio de la articulación del pensamiento nacionalista en el marco de la obra de al-Ḥaddād y son un referente de la evolución que tendrá en el tiempo.

Por ejemplo, en uno de ellos se da notoriedad de las actividades llevadas a cabo por el partido y se anima a los lectores a afiliarse al Dustūr, tratando de convencerlos de la importancia de unirse al movimiento nacionalista, ya que es con unidad con lo que más fuerza se hace para enfrentarse al invasor extranjero. Este es el caso, por ejemplo, de *Bayān Lārd*<sup>650</sup>, texto que al-Ḥaddād toma partido para desmentir las acusaciones lanzadas contra miembros del partido por parte de un tal Lard, entonces columnista del diario francófilo *al-Dabīš al-Tūnisī*, que había venido publicando numerosos artículos criticando a miembros del Dustūr. Para justificar su punto de vista, al-Ḥaddād citó textualmente párrafos de Lard, a quien acusó de emplear la demagogia para engañar a los “ignorantes lectores”<sup>651</sup> del periódico y hacerlos creer que el Dustūr había cometido crímenes contra Francia o que sus miembros eran parte de un entramado político que pretendía llevar a cabo un complot contra la nación europea.

En este texto, notamos que el lenguaje del autor es muy mordaz cuando enumera las injusticias cometidas por Lard en contra de sus compañeros del partido, pero se suaviza mucho a la hora de presentarlos a ellos como líderes de la voluntad independentista. Por ejemplo, destacaba del Dustūr sus incansables esfuerzos por llegar a un acuerdo igualitario entre la administración francesa y la tunecina, recalando que no se trataba de un partido cerrado al diálogo ni, mucho menos, radical, sino que estaba dispuesto a proponer convergencias entre su voluntad política y la del protectorado francés. Como vemos, ello contrasta con el crudo lenguaje que empleó en otros artículos en los que solamente se refería a la dureza del imperialismo europeo y su desarrollo en

---

<sup>650</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Bayān Lārd*, *al-Umma*, 29/05/1922, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y Ẓīlānī b. al-Ḥāȳ Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 198-201.

<sup>651</sup> *Ibidem*, p. 200.

Túnez y nos presenta otra faceta, más conciliadora e interesada, del autor. Evidentemente hay que interpretar estos artículos en el contexto de su acción propagandística para el *Dustūr*, partido al que no le interesaba un enfrentamiento frontal contra el protectorado y cuyas directrices, en cierta medida, el autor estaba obligado a seguir. Sin embargo, también consideramos la transición entre un estilo y otro como una muestra de cómo se sentía con respecto al protectorado al principio de su andadura política, cuando aún guardaba la esperanza de que se pudiera llegar a acuerdos, y la transición tras el desengaño a la idea de que los franceses jamás se interesarían por el progreso de la nación y que lo único que deseaban era su explotación con fines económicos, políticos o militares.

La polémica contra los periódicos considerados como “órganos de propagación del régimen colonial (*nizām al-isti'māra*)”<sup>652</sup> es, en sí misma, un subtema recurrente en la producción periodística de al-Ḥaddād, quien no dudaba en recopilar en sus escritos todos aquellos extractos de otras publicaciones que atentaban contra la libertad de expresión de los tunecinos independentistas. Como ejemplo más claro de ello tenemos *al-Ṣiḥāfa al-tūnisiyya bi-taḥrīṣ ṣuḥuf al-isti'māra*<sup>653</sup>, en el que hizo un llamamiento a sus lectores a boicotear las publicaciones afines al protectorado, que utilizaban sus fondos para propiciar campañas de desprestigio e incluso fomentar el acoso no sólo a toda la prensa árabe independentista, sino también a los propios contribuyentes a este tipo de periódicos. Otro de los temas más frecuentes en este grupo de artículos es la lucha contra la ley de naturalización<sup>654</sup>, de la que, al haber escrito con mayor detalle en el capítulo anterior, no procede hacer nuevas referencias, pero que, sin embargo, consideramos necesario mencionar.

---

<sup>652</sup> *Ibidem*, p. 228.

<sup>653</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *al-Ṣiḥāfa al-tūnisiyya bi-taḥrīṣ ṣuḥuf al-isti'māra*, *al-Umma*, 13/12/1923, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y Ŷīlānī b. al-Ḥāỵy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 229-236.

<sup>654</sup> Por ejemplo, Tāhar al-Ḥaddād, *al-Dīn wa-l-ŷinsiyya wa-mas'alat al-yawm al-Umma*, 14/10/1923, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y Ŷīlānī b. al-Ḥāỵy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 210-212 y Tāhar al-Ḥaddād, *Al-Taḥnīs nakṭ li-l-'ahd*, *al-Umma*, 13/11/1923, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y Ŷīlānī b. al-Ḥāỵy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 219-228, que probablemente sea el artículo más extenso de todos los compuestos por el autor.

### 7.2.2. Artículos sobre la cuestión sindicalista

No resulta llamativo que, además de la cuestión nacional, la otra gran causa a la que consagró la mayoría de sus artículos durante la década de los 20 fuera la lucha obrera. Como hemos dicho, a partir de 1924 y 1925 se integró en la CGTT, organismo duramente criticado tanto por el *Dustūr* como por las autoridades francesas, que terminaron por eliminarlo. En este caso, encontramos un amplio volumen de artículos en los que al-Ḥaddād denuncia las represalias tomadas por el gobierno francés contra sus compañeros de viaje y llama la atención sobre la escasa repercusión mediática que estaban teniendo las reiteradas violaciones a la ley (impuesta por el propio protectorado francés) judicial en el tratamiento de los juicios resultantes de la represión. Por ejemplo, en 1923 al-Ḥaddād publicó en *al-Umma*<sup>655</sup>, uno de los periódicos más conocidos de la oposición, un crudo reflejo de la situación de los obreros tunecinos y de sus problemas frente a los abusos de la administración francesa y los patronos europeos.

El artículo comienza con un símil en el cual se comparó la llamada a filas y el despliegue de soldados tunecinos durante la Gran Guerra (I Guerra Mundial), en la que fueron obligados a combatir por el “detestable gobierno” (en referencia a la administración colonial), con la explotación laboral a la que eran sometidos sistemáticamente los obreros, forzados a “trabajar por patronos insensibles”<sup>656</sup>. Al-Ḥaddād criticó que en el primer caso todos los soldados, independientemente de qué papeles desempeñaran en su país, fueron llamados a luchar y morir en el frente, regresando varios de ellos lisiados e imposibilitados de por vida. A las administraciones gubernamentales poco les importaba cuántos cayeran ya que no eran franceses, sino tunecinos, y para el gobierno simplemente eran números, gente dispensable que podía ser reemplazada en cualquier momento. No obstante, para sus familias eran el único sustento y, una vez los pocos afortunados soldados regresaban con vida de la contienda, muchos no podían reincorporarse a sus puestos laborales anteriores por las secuelas y otros simplemente habían muerto o desaparecido. Esta situación sumió a numerosas familias en la más absoluta miseria y las condenó a la pobreza y a la ruina.

---

<sup>655</sup> Tāhar al-Ḥaddād, “al-Ḥākim al-ma’būd aw šūra min šaqā’i-nā al-nafsī wa-l-iytmā’ī”, *al-Umma*, 26/08/1923, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāȳy Yahyā, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 143-147.

<sup>656</sup> *Ibidem*, p. 143.

De manera semejante actuaban, para el autor, los explotadores, terratenientes y empresarios, frecuentemente europeos, corruptos en su mayoría, según el autor, porque exprimían a la clase trabajadora para “extraer y disfrutar de los frutos de sus esfuerzos para luego acusarlos de cualquier cosa si se rebelaban”<sup>657</sup> en contra de esta situación de injusticia. Al-Ḥaddād se posicionó claramente en el artículo en la defensa de los derechos de los trabajadores, muchos de los cuales carecían de los conocimientos más básicos sobre sus escasos derechos legales, lo que les impedía protegerse ante la ley. Esta era una ley que, además, no los defendía, sino que se posicionaba sistemáticamente a favor de sus explotadores. Así, el autor denunció las desastrosas condiciones laborales de los tunecinos, que trabajaban hacinados, durante interminables jornadas laborales, sufriendo los abusos y la humillación de parte de sus compañeros de otras nacionalidades y de los propios patronos, y únicamente sueldos miserables. La situación, alegaba el pensador, era insostenible porque, si bien esos míseros salarios no eran suficientes para vivir de manera mínimamente digna, las largas jornadas y lo agotador de sus labores impedía a los obreros compaginar varios trabajos para elevar sus ingresos, de tal forma que la espiral de ruina no tenía fin.

“Esta es nuestra nación”, criticó al-Ḥaddād, “una nación que adora a sus gobernantes, pero niega que estos sean quienes la hayan dejado en esta situación”<sup>658</sup> tan lamentable. Al hacerlo, el pueblo evitaba conscientemente mirar hacia toda esa miseria y encontrar sus culpables; dicho de otra manera, evitaba buscar respuestas y evitaba exigir responsabilidades. No tomaba medidas contra la injusticia porque “adora a sus ídolos, los gobernantes, que han dejado al pueblo desprovisto de la más mínima dignidad”, soslayó, “que nos impide ocupar puestos de interés, excepto aquellos que sirven al gobierno francés para aparentar que nos deja espacio en los asuntos del estado”<sup>659</sup>. Además, la realidad era muy distinta a lo que los franceses intentaban hacer creer a los tunecinos. Aquellos puestos no tenían ninguna utilidad real ya que carecían de poder de actuación. Los exámenes de acceso a los mismos no eran justos ni transparentes, estaban pensados para mantener esa imagen de aparente interés por Túnez, pero realmente no permitían la movilidad social ni garantizaban el acceso a posiciones efectivas dentro del gobierno. Por

---

<sup>657</sup> *Ibidem*, p. 144.

<sup>658</sup> *Ibidem*.

<sup>659</sup> *Ibidem*, p. 145.

lo tanto, no eran más que un mecanismo para mantener una fachada de cara a la opinión pública, hecho contra lo que el autor arremetió en el texto.

¿Cuál era la clave para romper con esta dinámica? Una interesante anécdota recogida por al-Ḥaddād sirve no sólo como preámbulo para el axioma del artículo, sino que ofrece a los investigadores una visión interna de la vida diaria del Túnez colonial. En su texto, el autor relata la historia real de un niño, hijo de un obrero del sur, que, cuestionado por el motivo por el cual se distraía de sus estudios y no les prestaba mucha atención, contestaba: “cuando crezca seré el heredero de mi padre: trabajaré, como él, y no me servirán los estudios” porque los libros “sólo eran buenos para los estudiantes”, como al-Ḥaddād, “personas que serán abogados o alguien grande, pero a nosotros... a nosotros sólo nos sirve el trabajo”<sup>660</sup>. Mediante este pasaje, el escritor conectó la situación de los trabajadores tunecinos con la ausencia de un sistema educativo obligatorio, público, gratuito y general, que le pusiera remedio. En la época, la mayoría de la población tunecina de clase media o baja no creía que estudiar fuera imprescindible, ni tan siquiera beneficioso, sino una pérdida de tiempo. Los niños no estudiaban lo necesario, de tal forma que las próximas generaciones eran igual de desdichadas y desgraciadas que las anteriores.

Permanecían, así, en la más absoluta ignorancia, desconocían sus ínfimos derechos, no podían defenderse de las atrocidades de los gobiernos injustos y tampoco eran conscientes de las injusticias a que estaban siendo constantemente sometidos, repitiendo, de esta manera, los mismos errores del pasado. “No creían que pudieran salir” de la espiral de miseria en que se hallaban inmersos, como puso de relieve el autor. “Si la educación fuera más amplia y valorada, los trabajadores tendrían mejores conocimientos incluso de sus trabajos”<sup>661</sup>, por lo que podrían optar a mejores puestos y subir en el escalafón laboral y social. Consecuentemente, esto, de la mano de la instauración de un sistema más justo, permitiría a sus familias unos ingresos lo suficientemente elevados como para poder llevar una vida digna y acabaría con buena parte de los males que aquejaban a los trabajadores tunecino de la época colonial. La educación era, por tanto, la única manera de dotarlos de armas efectivas contra los abusos y de solventar los múltiples problemas que se cernían diariamente sobre ellos.

---

<sup>660</sup> *Ibidem*.

<sup>661</sup> *Ibidem*, p. 146.

Otro de los puntos clave del artículo objeto de comentario es la crítica y denuncia al trabajo infantil. Este asunto era de vital importancia para al-Ḥaddād, que lo había presenciado de primera mano durante sus años ayudando a su padre en el mercado, y constituye uno de los axiomas de su obra *al-‘Ummāl*, como veremos algo más adelante. El autor denunció esta lamentable realidad insistiendo en la necesidad de su más pronta erradicación, no solo porque constituyera un abuso contra los menores, que estaban expuestos a la explotación y a los malos tratos de sus patronos, sino porque les impedía estudiar. En sus propias palabras, “si los niños sólo pueden trabajar para ayudar a sus familias, no pueden estudiar”<sup>662</sup>, con lo cual las próximas generaciones seguían siendo tan indefensas ante las injusticias como las anteriores, sin los conocimientos mínimos para poder hacerles frente. Vemos cómo convergen ambas cuestiones, que son a la par causa y resultado la una de la otra y viceversa. Los trabajadores no pueden sustentar a sus familias, con lo cual sus hijos se ven obligados a trabajar. Como no estudian, no pueden hacer frente a las adversidades del colonialismo y la explotación laboral y tampoco acceder a posiciones mejor pagadas. Cuando estos niños maduran y forman sus propias familias, el problema se repite en la siguiente generación. La ausencia de un sistema educativo nacional fuerte es la causa de que los trabajadores estén indefensos ante los abusos y de que no reciban salarios apropiados, pero también es el resultado de la crisis económica, que impide a los niños ir al colegio porque tienen que trabajar. Al mismo tiempo, la situación económica es causa de las míseras condiciones de vida de los obreros, pero también el resultado de su ausencia de formación.

Del artículo se desprende, asimismo, la visión que al-Ḥaddād tenía del movimiento obrero, que no era ni un hecho aislado de los sucesos históricos como la colonización europea o el estancamiento de las sociedades islámicas ni la respuesta a una situación que sólo implicara a los trabajadores, sino algo global. La lucha obrera no buscaba únicamente la mejoría para los asalariados y sus familias, sino que repercutiría en el progreso general del país porque permitiría la formación de una clase media instruida, preparada para tomar las riendas del devenir histórico de su país y para exigir libertad en todos los ámbitos de la vida. La dignificación del trabajo, no sólo a nivel social sino también a nivel monetario, con mejoras salariales, no sería un beneficio exclusivo de quienes trabajaban, sino que sería el empujón que pondría en marcha la rueda del

---

<sup>662</sup> *Ibidem*.

progreso, salpicando con sus avances a todos los demás sectores de la sociedad y fomentando un verdadero cambio social interno, sin necesidad de intervención europea. En sus propias palabras, la del movimiento obrero “es una lucha por la dignidad a la que todos deberíamos adherirnos”<sup>663</sup>.

Resulta muy interesante la conceptualización de “lucha obrera” que al-Ḥaddād expresa en el artículo, en el que menciona que, además de lo anteriormente reseñado, uno de sus objetivos es “la abolición del culto al gobernante” (*tajalluṣ min ‘ibādat al-ḥākim*) y su “lucha por saltarse los límites” (*muqāwamatu-hu fī tayāwuzi-hi al-ḥidd*)<sup>664</sup>. Por ende, interpreta que hay un claro factor de rebeldía contra el orden establecido en el seno del movimiento obrero que va más allá de la búsqueda de mejoras laborales y vitales, lo que lo convierte, en esencia, en un movimiento político también. El sindicalismo busca, por tanto, la subversión de los esquemas de poder jerárquicos en que el patrono o empresario tiene poder sobre sus empleados, pero también insta a no glorificar ni sacralizar a los que ostentan posiciones de poder en cualquier ámbito de la vida. Podemos interpretar esto, según la teoría del ACD, como un llamamiento a despertar la conciencia social contra aquellos líderes que están sobrepasando los límites de sus competencias o que no están actuando con justicia. Por tanto, nos encontraríamos ante un posicionamiento ideológico que busca la participación activa de la ciudadanía en el gobierno de su país. Como veremos un poco más adelante, esta es una de las pistas que nos llevan a conocer los postulados democráticos de al-Ḥaddād, que fue más explícito al respecto en otras de sus obras, pero que siempre tuvo presente la necesidad de los ciudadanos de decidir acerca de sus líderes.

Asimismo, del texto también podemos extraer la posición nacionalista del autor, que no dudó en acusar a las autoridades francesas de muchos de los problemas que aquejaban a la clase obrera tunecina. En este sentido, como defendimos con anterioridad, se confirma que el independentismo es el trasfondo de todas las obras que compuso. Los distintos movimientos contestatarios contra el poder hegemónico colonial que exploró en sus obras, como puedan ser el sindicalista, el feminista o el estudiantil, son herramientas que permiten cuestionar el colonialismo y apelar a la identidad nacional para sobreponerse al mismo. Además, en el texto que acabamos de analizar se hacen alusiones

---

<sup>663</sup> *Ibídem*, p. 147.

<sup>664</sup> *Ibídem*.



a la interseccionalidad por cuanto se estudia la incidencia que tienen determinados factores en la población autóctona en función del alejamiento de cada individuo con respecto al canon hegemónico. Por ejemplo, cuando menciona a los niños se exponen múltiples causas que agravan aún más su condición como sujetos subalternos: por un lado, la condición de tunecinos, indudablemente; pero la edad también acrecienta la interseccionalidad, así como su analfabetismo o la pertenencia a una familia de una clase social empobrecida, entre otros factores. Cada vez que al-Ḥaddād habla de la doble vulnerabilidad de los niños frente al colonialismo, está refiriéndose a la interseccionalidad, del mismo modo que cuando habla de los obreros: otro grupo social donde confluyen numerosos factores que acrecientan y agravan su situación de inferioridad frente al canon establecido por los europeos.

Los siguientes artículos cuyo contenido vamos a repasar en este apartado son ya de la época en que la CGTT, la central sindical a la que al-Ḥaddād pertenecía, había sido desarticulada. Uno de los más representativos de su labor periodística en el ámbito de la lucha obrera fue publicado por el periódico *Lisān al-Ša'b* el 1 de abril de 1925 y se titula “La política de la opresión y la represión: los arrestados bajo acusación de complot”<sup>665</sup>. Nos encontramos ante un texto en el que se hace una muy dura y abierta crítica al gobierno francés, a las políticas coloniales y a los entresijos políticos de la administración local. En él, al-Ḥaddād denuncia que los ministros galos, en sus ansias por anexionarse el territorio tunecino a modo de colonia, que no de protectorado, como ya habían hecho con Argelia, empleaban toda clase de mentiras (vulgares calumnias, en su opinión) y extorsiones para decapitar a toda costa cualquier movimiento de resistencia contra la ocupación o atisbo verdaderamente nacionalista. Bajo el pretexto paternalista de tener por objetivo el bien del país, “realmente sólo buscan explotarlo”<sup>666</sup> y llenar sus propias arcas a costa del sudor de los trabajadores autóctonos, desamparados frente la ley, los patronos y los obreros europeos. De nuevo nos vemos ante críticas al sistema colonial por parte de un autor al que los franceses no pudieron engañar con sus supuestas buenas intenciones por la patria tunecina.

---

<sup>665</sup> Tāhar al-Ḥaddād, “Siyāsāt al-ŷawr wa-l-intiqām: al-mawqūfūn bi-da’wā al-mu’āmara”, *Lisān al-Ša'b*, 01/04/1925, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y Ŷīlānī b. al-Ḥāyŷ Yahyā, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād*, pp. 148-151.

<sup>666</sup> *Ibidem*, p. 148.

Tres capas de opresión distintas se mencionan explícitamente como causantes de la situación de sometimiento de los tunecinos: la legal, la laboral y la racial. Por una parte, la ley defiende los intereses de la metrópolis, del agente colonizador, y demuestra ser bastante menos que justa, especialmente ante pugnas donde se producen choques de intereses entre colonizadores y colonizados. Por otra parte, en el ámbito laboral, como hemos visto recientemente, ocurre lo mismo: los patronos, europeos, explotaban a los trabajadores tunecinos sin tener en cuenta si era o no un trato apropiado, simplemente porque se beneficiaban con ello y no estaban dispuestos a cambiar sus prácticas a menos que fuera estrictamente necesario, ni siquiera sucumbiendo a la presión de las huelgas. Pero, por último, no solamente a nivel legal traspasa el racismo del sistema colonial, sino que entre compañeros de trabajo está también muy presente: los obreros europeos no franceses, por su aproximación al canon hegemónico, son mejor tratados que los tunecinos y se convierten en fuerzas opresoras contra sus compañeros en la medida en que, como los franceses, los consideran inferiores a sí mismos en virtud de sus diferencias percibidas.

En el momento en que se produce un movimiento de resistencia frente a la opresión, la respuesta de las autoridades no se hace esperar, como ocurrió con las represalias contra los compañeros de al-Ḥaddād en la CGTT. La represión no se produjo únicamente a nivel legal o policial, sino que todas aquellas instituciones afines al sistema colonial participaron, desde sus ámbitos de influencia, de la campaña de desprestigio puesta en marcha contra la central sindical. Este fue el caso del apoyo del Dustūr a la campaña mediática, hecho denunciado por el autor en el artículo, en que no dudó en señalar al partido constitucionalista como cómplice de la sumisión de los tunecinos. Por cuanto no sólo no había apoyado a los trabajadores en su lucha por la libertad, sino que, además, había contribuido a la debacle, el Dustūr había dejado dos cosas meridianamente claras: por un lado, que estaría sistemáticamente en contra de cualquier movimiento, fuera de la índole que fuera, que amenazara con aglomerar más respaldo que el propio partido; por otro lado, que su interés por la independencia tunecina no era pleno y puro, sino que se había convertido en accesorio; en la medida en que obtuviera algún beneficio de su apoyo, velado o no, a las autoridades coloniales, no se opondría activamente a ellas.

La desilusión ante la deriva del partido nacionalista, así como su frustración por el abandono del mismo hacia la libertad de un sector imprescindible en la lucha nacional,

como era la clase trabajadora, permea todo el texto y nos ofrece la visión de un al-Ḥaddād dolido y desengañado, pero siempre en pie de guerra para defender aquello que le parecía importante. Su marcha del Dustūr y sus críticas al mismo no conllevaron, como sabemos, el abandono del movimiento nacionalista, sino la demostración de que otros medios de lucha eran posibles y de que una resistencia independentista contra la colonización al margen de una plataforma meramente política era viable.

Pero las críticas del Dustūr contra la CGTT, si bien fueron de las más sorprendentes puesto que provenían de quienes decían luchar por la autonomía del país, no fueron ni las únicas ni las más duras. Quienes mayor peso tuvieron a la hora de impulsar las represalias contra la central fueron los miembros de la confederación sindical francesa, en especial su líder, Joachim Durel<sup>667</sup>, el primero en poner en marcha la campaña propagandística acusando a la CGTT de ser un sindicato “racista y fanático, ¡sectario, incluso!”<sup>668</sup>. Aunque la cuestión se aborda con mayor profundidad en *al-Ummāl*, la confederación francesa acusó a la CGTT de haberse constituido como un sindicato musulmán que buscaba la segregación de los obreros en función de su confesión religiosa algo que no era cierto, pero que justificó las críticas de otros sindicalistas tunecinos y europeos contra el sindicato. Manipulados por la información sesgada que llegaba de la SFIO, consideraban que fundar otra central en el país ponía en entredicho la unidad del movimiento obrero, lo que, en definitiva, lo debilitaba frente a la presión gubernamental y de los patronos. De esta manera, la mayoría de las cuestiones que se achacaban a la CGTT eran más bien de índole política y tenían poco que ver con el sindicalismo, como denunció al-Ḥaddād en este artículo, lo cual dejaba claro que el miedo que despertaba entre los colonizadores se debía a su poder como aglutinador social y para avivar la conciencia nacional y no tanto en el impacto que pudiera tener a nivel laboral o económico.

Desmentir esta y otras tantas acusaciones, a veces directamente infundadas, sirvió al autor para demostrar que no se habían correspondido en ningún momento con la

---

<sup>667</sup> Nacido en Toulouse en 1878 y muerto en Túnez en 1939, fue el líder de la sección tunecina de la Confederación General del Trabajo. Fue profesor de filología clásica en un liceo del país y uno de los principales articulistas de *Tunis Socialiste*, portavoz de la confederación sindical francesa. Su adhesión al sindicalismo y sus críticas a determinados miembros de la administración colonial le valieron el exilio en 1934. Regresó a Túnez en 1937, pero no volvió a participar activamente en política desde entonces. Claude Liauzu, “Classes et “races”, luttes sociales et nationales”, *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 11 (1972), p. 871.

<sup>668</sup> Tāhar al-Ḥaddād, “Siyāsāt al-ḡawr...”, p. 149.

realidad, sino que formaban parte de un plan orquestado por los detractores del movimiento obrero nacionalista para echar por tierra sus esfuerzos y minimizar su poder en el plano social. Una buena muestra de ello es que a los implicados en los procesos judiciales no se los juzgó bajo la acusación de pertenecer a un sindicato, lo cual no era ilegal, sino que se los acusó de tramar un complot en contra de la “patria” francesa, como se verá más adelante. En cualquier caso, el artículo sirvió también como plataforma para exigir justicia contra las víctimas del mismo, de las que al-Ḥaddād citó específicamente a Muḥammad ‘Alī al-Ḥammī, Maḥmūd al-Kabādī, Mujtār al-‘Ayārī y Muḥammad al-Ganūšī, de quienes hablaremos con mayor profundidad en el capítulo ocho. En el caso del primero, por ejemplo, una de las acusaciones a que se enfrentó durante el proceso judicial fue la de ser comunista, aunque nunca se había identificado a sí mismo como tal ni había participado en ningún grupo político o movimiento social afiliado a esta ideología. El autor alegaba que esta situación se produjo como resultado de los choques dialécticos entre al-Ḥammī y Durel antes de la fundación de la CGTT, cuando se produjeron numerosos debates en torno a la conveniencia o no de fundar una nueva central sindical en el país.

En resumidas cuentas, lo recogido por al-Ḥaddād demuestra indicios de que, tal y como él recalca, todo lo ocurrido con los líderes de la central autónoma no era sino el resultado de un premeditado complot, que ya estaba en marcha desde antes incluso de la fundación de la misma. Por ejemplo, al-Ḥaddād llamó la atención sobre que el arresto de la mayoría de los dirigentes de la CGTT se produjo de forma sistemática, sin ningún respaldo legal, y en que los interrogatorios fueron injustos a todas luces. Denunció que sus compañeros no habían tenido la posibilidad de defenderse adecuadamente, que no les permitieron, ni en el momento del encarcelamiento ni cuando se les tomó declaración, contar con el apoyo de ningún abogado, y que las fuerzas de seguridad que los trataron no fueron imparciales y no les permitieron apelar a las decisiones emitidas por el tribunal<sup>669</sup>.

Pero probablemente lo más interesante de todo el artículo sean las menciones del autor a la campaña francesa contra el movimiento comunista y cómo esta cuestión se imbricó con los casos contra la CGTT para eliminar dos problemas de una misma pasada.

---

<sup>669</sup> A este tema dedica también otro de sus artículos, véase Tāhar al-Ḥaddād, “al-Baḥṭ yaʿyūr wa min ba’da?”, *Lisān al-Ša’b*, 15/04/1925, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāyḃ Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 152-155.

En el texto, al-Ḥaddād parece indicar que las autoridades francesas estaban tan sumamente desesperadas por desarticular también el movimiento comunista que, aunque pequeño, empezaba a suponer una amenaza en ciernes para los socialistas franceses en el país (y, más concretamente, para el propio Joachim Durel) que, para implicarlo y salpicar a la CGTT en la polémica, forzaron la detención de Jean-Paul Finidori. De este personaje hemos hablado anteriormente, pero conviene volver a mencionar que se trataba de un obrero francés (corso) en Túnez que, además de estar afiliado al Partido Comunista, ciertamente fue uno de los miembros fundadores de la CGTT.

No obstante, como al-Ḥaddād insistió en este artículo, Finidori no era “un delegado comunista”<sup>670</sup> en la central autónoma, sino que tenía derecho a sindicarse, al igual que todos los demás obreros, y lo había hecho a título personal, cansado de que la confederación francesa diera la espalda a la lucha obrera. Finidori fue también condenado al exilio en los juicios contra la directiva de la CGTT, lo que desenmascaraba, en opinión de al-Ḥaddād, el complot de Joachim Durel, el gobierno colonial en Túnez y los delegados sindicales franceses, y demuestra que con ello se libraron de un doble problema con un solo golpe. A su juicio, resultaba evidente que todos ellos querían hacer ver al pueblo que la CGTT era presuntamente comunista (ya hemos mencionado que esta ideología política no era, por norma general, bien acogida entre la población autóctona) y, a su vez, eliminaron del panorama político tunecino a Jean-Paul Finidori, quien tenía una gran influencia en el ámbito laboral y era, a su vez, una figura clave del movimiento comunista en el país.

Resulta evidente que las autoridades francesas emplearon la amenaza comunista como método para neutralizar el incipiente movimiento nacionalista mediante la demonización de sus militantes bajo la bandera del comunismo o la identificación de los nacionalistas con el Partido Comunista a fin de desacreditarlos ante la opinión pública. La imagen de esta ideología en el país era tan peyorativa, probablemente a raíz de sus postulados con respecto a la religión, que parece haber tenido influencia incluso en el pensamiento del propio al-Ḥaddād, que intenta a toda costa desvincular comunismo y movimiento obrero para salvaguardar la reputación de este último. Por ejemplo, no hace mención a la militancia de Finidori en el Partido Comunista, como si intentara que no se

---

<sup>670</sup> Tāhar al-Ḥaddād, “Siyāsāt al-ḡawr...”, p. 149.

conociera su afiliación real con el movimiento para evitar que sus lectores dieran la razón a las autoridades francesas.

En el marco de toda esta estrategia por eliminar el comunismo y asociarlo a todo aquel movimiento que cuestionara la autoridad colonial, otra de las instituciones que sufrió vinculaciones falsas para justificar la represión fue la propia mezquita-universidad. So pretexto de eliminar a los “muchos comunistas presentes entre las juventudes de estudiantes de al-Zaytūna”<sup>671</sup>, la administración francesa impuso medidas más fuertes para contener las movilizaciones dentro de la misma. Según el protectorado, estos estudiantes estaban “acusados de haber apoyado las huelgas de los trabajadores, de haber marchado por las calles para exigir la independencia”<sup>672</sup> y de haber reclamado en numerosas ocasiones reformas educativas que consideraban improrrogables. Para al-Ḥaddād, la presencia de comunistas en la universidad era marginal, pero no podemos estar seguros de si esta afirmación se corresponde con la realidad o si se trata de otro atenuante más empleado para evitar dar más crédito a la represión colonial.

El último artículo de esta década al que vamos a hacer mención amplía la última temática tratada en el anterior, es decir, la vinculación entre el estudiantado de al-Zaytūna, el movimiento comunista y la represión contra el movimiento obrero. Fue publicado en 1925<sup>673</sup> y presenta una extensión algo más breve que los anteriores. En él, se elabora más profundamente la cuestión de la universidad y las represalias sufridas por ciertos miembros de su alumnado tras haber sido identificados como presuntos comunistas. Por ejemplo, al-Ḥaddād denunció que varios estudiantes de la universidad fueron expulsados y a otros tantos se les impidió terminar sus estudios por orden de las autoridades coloniales, así como que se produjeron registros y redadas policiales en el seno de la mezquita-universidad.

En el marco de las mismas tuvieron lugar incursiones insólitas hasta la fecha, puesto que al-Zaytūna nunca antes había sido pisada por personal no musulmán. El ejército francés autorizó de manera excepcional que se registraran sus dependencias en busca de pruebas que demostraran la vinculación de determinados miembros del alumnado con el movimiento comunista o la CGTT, pero lo que la policía estaba

---

<sup>671</sup> *Ibidem*, p. 151.

<sup>672</sup> *Ibidem*.

<sup>673</sup> Tāhar al-Ḥaddād, “Siyāsāt al-šakk wa-l-iḍṭirāb ḥawla al-ŷāmi’ a”, *Lisān al-Ša’b*, 20/05/1925, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y Ŷīlānī b. al-Ḥāyŷ Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 156-158.

realmente buscando era identificar al estudiantado que tenía vínculos con el movimiento nacionalista para, posteriormente, acusarlos con excusas y forzar sus detenciones. Ello refuerza la idea de la instrumentalización y demonización por parte del protectorado del comunismo como medio para diezmar la actividad nacionalista. Para justificar estos arrestos se había manipulado la información ofrecida a los ciudadanos esgrimiendo que se trataba de acciones necesarias para la “protección del orden social”, considerando que los comunistas eran infractores sistemáticos del mismo. En realidad, sólo se procedió a la expulsión y la detención de jóvenes activos en el ámbito de la lucha por la independencia del país. En su inmensa mayoría, estos estudiantes no tenían vínculo alguno con el partido comunista ni con militantes del mismo, sino que habían sido apresados por su participación en huelgas para exigir una mayor autonomía para Túnez, la independencia o, simplemente, la puesta en marcha de reformas educativas.

Al-Ḥaddād enlazó esta situación con la reciente detención y la posterior condena al exilio que recayó sobre ‘Abd al-‘Azīz al-Ṭa‘ālbī, fundador del Dustūr, esgrimiendo que con él, que había sido instructor en la mezquita-universidad, se había plantado la semilla de la ideología nacionalista en al-Zaytūna<sup>674</sup>. Al mismo tiempo, al-Ṭa‘ālbī se había hecho con un nutrido grupo de seguidores, no sólo en el ámbito reformista en que, como sabemos, se movía, sino también en el plano independentista, lo que había fomentado la percepción, por parte de las autoridades francesas, de que la universidad era un foco activo de resistencia contra el imperialismo y, como tal, presentaba un serio problema que debía atajarse tan pronto como fuera posible. De esta manera, se aprovechó el exilio de al-Ṭa‘ālbī y la supuesta vinculación entre la CGTT y el comunismo para asestar un duro golpe a estos grupos de estudiantes que apoyaban revueltas nacionalistas. “Los estudiantes”, escribió al-Ḥaddād, “que son el faro del conocimiento, los motores del cambio y la fuerza del mañana, son represaliados y encarcelados por las autoridades francesas”<sup>675</sup>, no porque sean comunistas y supongan una amenaza para la sociedad tunecina, sino porque eran una amenaza para la presencia del imperialismo en el país.

Es por ello que al-Ḥaddād asumió como deber moral y personal esclarecer los hechos y contar la verdad al pueblo, que debía comprender que la inmensa mayoría de acusaciones hechas contra los procesados por los supuestos disturbios comunistas en la

---

<sup>674</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>675</sup> *Ibidem*.

universidad eran falsas e infundadas, que no se trataba más que de excusas orquestadas por Joachim Durel, desde las sombras, para que las autoridades francesas persiguieran a los estudiantes tunecinos y los atacaran. “Si no colaboramos con ellos en las empresas del protectorado”, dijo, “nos consideran un riesgo para ellos”<sup>676</sup>. El estudiantado y, en general, la sociedad tunecina sólo tenía dos opciones: bien ser cooptados por los franceses para trabajar por ellos en las administraciones coloniales, bien ser considerados un peligro que debía ser eliminado si se rebelaban contra las mismas. Todo aquello no hacía sino poner de relieve el cinismo de los artífices de semejante injusticia, como ya había alegado el autor en anteriores contribuciones de prensa, por defender el concepto de libertad únicamente en las fronteras nacionales de Francia, pero luchar contra él en Túnez.

Otro de los artículos que el al-Ḥaddād escribió denunciando la situación y la postura del sindicalismo francés en la contienda fue publicado en agosto de 1925<sup>677</sup>, justo un día después de la aparición de un número especial del diario *Tunis Socialiste* en que se trataba largo y tendido esta cuestión. Las denuncias a la amplia campaña periodística de descrédito y difamación contra las víctimas de la represión en la universidad son bastante comunes en la producción de estas fechas, como hemos venido viendo. Sin embargo, aquí adquieren un matiz aún más mordaz si cabe y es que el objetivo del artículo es llamar la atención sobre cómo los principales causantes de las represalias se definían a sí mismos como “socialistas” y enarbolaban la bandera de la unidad de toda la humanidad contra los movimientos independentistas y la propia CGTT. ¿Qué sentido tenía todo esto cuando las propias universidades francesas promulgaban la existencia de una “patria francesa” y la necesidad de protegerla de ataques externos y de amarla? ¿Acaso no rompía ello con la teoría de la universalidad de la humanidad? Estos falsos socialistas decían querer acabar con los privilegios de todo tipo, pero no eran capaces de reconocer los suyos frente a la población tunecina ni, mucho menos, de renunciar a ellos. Es más, tras defender el derecho de todos los seres humanos a luchar por su dignidad y su honor y a defenderse de las falsas acusaciones, las autoridades francesas, azuzadas desde las sombras por Durel, habían secuestrado periódicos y forzado a muchos a la desaparición como represalia por haber hablado públicamente de la represión que los dirigentes de la CGTT y los estudiantes de al-Zaytūna estaban sufriendo, según denunció al-Ḥaddād.

---

<sup>676</sup> Ibídem, p. 156.

<sup>677</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Igrād Tunis al-Iṣtirākiyya ḍidda al-ŷāmi'a al-tūnisiyya, Lisān al-Ša'b*, 01/08/1925, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y Ŷīlānī b. al-Ḥāȳ Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 159-164.



La existencia de este tipo de movimientos contestatarios era una grave amenaza que atentaba contra la institución del protectorado en sí misma. En palabras del propio autor, “la cuestión era, desde su punto de vista (de las autoridades francesas), cuestión de concentrar en un solo lugar a todos sus enemigos” para poder acabar con ellos de una sola vez. No querían reconocer que, en realidad, se trataba claramente “de una guerra de clases entre *ellos y nosotros*”<sup>678</sup>. Esta poderosa cita, que evoca irremediabilmente la influencia de Karl Marx en el pensador que nos ocupa, permitió a al-Ḥaddād sacar a relucir las incongruencias ideológicas del “socialismo” francés. Por una parte, acusaban a los tunecinos de egoísmo al tratar de independizarse, insistiendo en que, puesto que la humanidad era una única unidad, esto sólo servía para debilitar la lucha por la libertad. Pero, por otra parte, reconocían la existencia de clases privilegiadas contra las que había que luchar. Ello lleva al autor a preguntarse por qué no fueron capaces de reconocer sus propios privilegios frente a los tunecinos, por qué no lucharon contra ellos en pro de la unidad de toda la humanidad que tanto promulgaban. “Estamos divididos”, alegaba al-Ḥaddād, “por el capital, por quién lo detenta”, así como “por el poder, quién gobierna y quién tiene el poder y quién sólo tiene el trabajo y es gobernado tiránicamente”<sup>679</sup>, algo que los franceses negaban.

Los socialistas franceses habían buscado cualquier posible excusa para atacar los movimientos contrarios a su autoridad: en este caso, los movimientos obreros, nacionalista, comunista y estudiantil. Muchos de los artículos que se publicaron en el número especial de *Tunis Socialiste* que mencionábamos anteriormente, aun estando firmados por “socialistas”, reclamaban el cierre de al-Zaytūna, a la que tildaban de ser un nido de comunistas y de propiciar la desintegración de la sociedad, así como de no enseñar adecuadamente. No denunciaban, no obstante, “la subida de los precios o cómo afecta esto a los obreros y sus familias”<sup>680</sup>, sino la existencia de una entidad que promovía la formación y la erradicación de la ignorancia. “¿Cuáles son, por tanto, los verdaderos intereses de los socialistas franceses?”<sup>681</sup>, cuestionó el autor. Para él, estaba claro que se trataba de falsos socialistas que, además de no hacer justicia al término, manchaban la reputación de aquellas personas que sí lo hacían, como Jean-Paul Finidori y Muḥammad

---

<sup>678</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>679</sup> *Ibidem*.

<sup>680</sup> *Ibidem*.

<sup>681</sup> *Ibidem*.

‘Alī al-Ḥammī, que sí habían luchado por los intereses de los más desfavorecidos. Ante la percepción de estas personas como amenazas para la hegemonía de la SFIO y la central sindical francesa en Túnez, *Tunis Socialiste* había adoptado la táctica de desviar la atención de las verdaderas luchas obreras para acusar a estos líderes de comunismo y, al mismo tiempo, vincularlos a la universidad, a la que también habían acusado, como hemos visto, de cualquier mal que pudiera servir para poner a las autoridades y la opinión pública en su contra.

De esta manera, habían caído al mismo tiempo Muḥammad ‘Alī al-Ḥammī, abanderado del nacionalismo y de la lucha de los obreros, y Jean-Paul Finidori que, además de ser comunista, era “ante todo, sindicalista”<sup>682</sup>, porque la unión de sus fuerzas era peligrosa para la integridad del protectorado casi tanto como para la propia central francesa. “Ninguno de ellos estudió en al-Zaytūna”, aclaró al-Ḥaddād, pero ambos “fueron vinculados con la misma sólo para actuar contra ella”<sup>683</sup>, debido a la presencia entre su estudiantado de un gran núcleo de independentistas, seguidores de al-Ṭa‘ālbī o miembros del partido constitucionalista. Mientras tanto, “los vendedores suben los precios, pactan acuerdos con el gobierno francés, crean monopolios” que impiden a las familias tunecinas el acceso a determinados productos, “se bajan sueldos, se recrudece la situación de nuestros obreros”, criticó el autor, “pero nada de eso aparece en *Tunis Socialiste*. ¿De qué lado están, si se dicen socialistas?”<sup>684</sup>.

La mayoría del resto de artículos sobre la cuestión obrera en la producción periodística de Ṭāhar al-Ḥaddād reiteran los mismos temas que ya hemos tratado: la defensa del movimiento obrero independentista<sup>685</sup>, la lucha contra la difamación de sus portavoces<sup>686</sup>, las críticas al procedimiento judicial contra al-Ḥammī y el resto de sus dirigentes<sup>687</sup>, etc.

---

<sup>682</sup> Ibídem, p. 161.

<sup>683</sup> Ibídem.

<sup>684</sup> Ibídem.

<sup>685</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-Rūḥ al-niqābiyya ‘inda-nā lan tamūt, Lisān al-Ša‘b*, 26/08/1925, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y Ŷīlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 165-173.

<sup>686</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Mānna ‘ū aw lā tamāna ‘ū, fa al-niqābiyya mawṣūḍ ṭabī‘ī, Lisān al-Ša‘b*, 07/09/1925, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y Ŷīlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 174-180.

<sup>687</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Qirār dā‘irat al-ittihām al-faransiyya bi-l-Ŷazā‘ir fī qadiyyat al-mu‘āmara, Muršid al-Umma*, 01/11/1925, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y Ŷīlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 181-189.

### 7.2.3. Artículos de corte feminista

Aunque la emancipación de las mujeres acaparó la atención de al-Ḥaddād desde mediados de los años veinte en adelante, lo cierto es que no muchos de sus artículos abordan la cuestión. Únicamente se han encontrado tres textos que traten asuntos relacionados con ella, pero, a diferencia de los artículos sobre el movimiento obrero o sobre temas nacionalistas, ninguno de los tres ahonda en sus tesis sobre feminismo. Se trata de textos con una finalidad defensiva cuyo objetivo principal es rebatir las críticas que recibió con motivo de la publicación de su obra *Imrā'tu-nā*. Este es el caso de un artículo publicado en el periódico tunecino *al-Zamān* el 19 de octubre de 1930, titulado “Los argumentos son la vía de la verdad acerca del libro *Imrā'tu-nā*”<sup>688</sup>, en el que al-Ḥaddād arremetió mordazmente contra sus detractores, llamando la atención de los lectores sobre la gran campaña propagandística de descrédito y desprestigio que fue lanzada contra él por la mayor parte de la prensa francófila y por el propio partido Dustūr. Con este artículo, al-Ḥaddād quiso poner de relieve las calumnias que se levantaron contra su persona y su última obra, en especial, aquellas que provenían de quienes declararon abiertamente que no se habían molestado, si quiera, por confirmar el contenido de *Imrā'tu-nā* antes de lanzarse a combatirlo.

El autor criticó, además, que muchos de los periódicos que fueron portavoces de semejantes artículos ni siquiera habían informado objetivamente a sus lectores sobre la obra de la que se estaba hablando, que no la habían presentado a su público y que ni tan siquiera habían comentado sus contenidos, básicamente porque ninguno de los contribuyentes a la edición de los mismos la había tenido en las manos. Para al-Ḥaddād, ello demostraba la absoluta falta de interés de estos medios por informar al pueblo, objetivo que, según él, debería ser el primordial en cualquier publicación periódica que se preciara, y que, en este caso, más que informar estaban desinformando, esparciendo mentiras acerca de *Imrā'tu-nā*.

Algunos días más tarde, el 26 de octubre de ese mismo año, de nuevo en *al-Zamān*, encontramos otro artículo suyo que retoma la misma temática, aunque introduciendo algunos interesantes cambios y novedades. Bajo el título de *Nagma ujrà*<sup>689</sup>,

---

<sup>688</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *al-Ḥuḡya tarīq al-ḥaqq ḥawlā kitāb Imrā'tu-nā*, *al-Zamān*, 19/10/1930, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 125-128.

<sup>689</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Nagma ujrà*, *al-Zamān*, 26/10/1930, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 129-134.

el autor comentó la aparición de un nuevo libro (al que él se refiere como “un nuevo sonido”, es decir, una nueva voz crítica) que promovía, en este caso, la adhesión de los tunecinos a la campaña de naturalización puesta en marcha por el gobierno francés y que incitaba a la asimilación a la cultura francesa para acabar con su retraso, disfrazando todo ello de “la única forma posible para alcanzar la modernidad”<sup>690</sup> (en palabras del propio autor). En esta obra se empleaba una cita coránica para justificar la existencia de una “obligación de los musulmanes de dejarse guiar por aquellas personas más y mejor instruidas que ellos”. Según el libro objeto de crítica, debía ser entendido como una exhortación a los musulmanes a dejarse guiar por los franceses e, incluso, por la propia iglesia católica, porque estaba “más avanzada” que el islam. Esta mención al Corán que se produce en el supuesto libro criticado por al-Ḥaddād en el artículo ya la utilizó en su época el propio ‘Abd al-Azīz al-Ta‘ālbī en su obra *El espíritu liberal del Corán*, de la que ya hablamos, y en ella, curiosamente, ocurría lo mismo: se instaba a los tunecinos a “dejarse guiar por los franceses”<sup>691</sup>.

Evidentemente, para al-Ḥaddād ello no era más que una mentira urdida para mover a los tunecinos indecisos e ignorantes que creían que acogerse a la nacionalidad francesa les haría la vida más fácil, les abriría el camino a trabajos mejor remunerados o a mejores posiciones en el escalafón social, en general. Ante semejante situación, el autor lanzó una gran queja: “esto no os parece insultante ni merece vuestras críticas y campañas publicitarias en su contra, pero un libro basado en el Corán sobre la situación de las mujeres os suscita odio”<sup>692</sup>. Al-Ḥaddād puso de relieve que muchas de las polémicas acusaciones que se le hicieron a él mismo en el momento del lanzamiento de *Imrā’ tu-nā* eran respaldadas por sus respectivos autores en función de que, para estos, al-Ḥaddād carecía de la calificación necesaria para hablar de temas de jurisprudencia islámica puesto que no era un jurisconsulto.

Esto, pese a todo, no ocurrió cuando se publicó el llamativo libro sobre el que el autor habla en el artículo, cosa que al-Ḥaddād no dudó en recalcar, incidiendo en que quienes lo compusieron ni siquiera eran musulmanes ni mucho menos estudiosos de las ciencias de la religión islámica, mientras que él había sido instruido nada más y nada menos que en la prestigiosa mezquita-universidad de al-Zaytūna. “Yo he sido tildado de

---

<sup>690</sup> *Ibíd.*, p. 129.

<sup>691</sup> César Benattar, el-Hadi Sebaï y Abdelaziz Ettéalbi, *L’esprit...*, p. 2.

<sup>692</sup> *Ibíd.*, p. 134.

ateo, me habéis criticado, me habéis acusado, incluso, de colaborar con la colonización y de ser un espía” de los franceses, alegó, pero estos otros “pueden utilizar su libre interpretación del islam para subyugarnos” ante el más absoluto silencio de la cúpula religiosa para evitar esta tergiversación del mensaje coránico<sup>693</sup>.

Por desgracia, no hemos conseguido identificar la problemática obra a que al-Ḥaddād se refiere en este artículo ni figura citada por otros autores de la época, al menos no en el material que tenemos disponible, con lo cual no podemos saber de qué libro se trata ni cuál era realmente el contenido del mismo. Lo que sí podemos intuir es que, a diferencia de sus críticos, al-Ḥaddād probablemente lo había leído o, como mínimo, había sido informado adecuadamente sobre el contenido del mismo, ya que tenía por costumbre leer todas las nuevas publicaciones (siendo muy elogiado por sus coetáneos al respecto) y, cuando se trataba de una obra en una lengua distinta del árabe, pedía a alguno de sus múltiples conocidos que le hiciera un resumen de la misma.

El último de los artículos de corte feminista que publicó el autor<sup>694</sup> también data de 1930. El tema principal es, de nuevo, la crítica a la campaña propagandística de desprestigio sufrida por al-Ḥaddād como resultado de la publicación de *Imrā' tu-nā* y básicamente reitera la teoría del autor de que el Dustūr, junto con la cúpula conservadora de al-Zaytūna y los enemigos personales que el autor se había granjeado por apoyar la fundación de la CGTT estaban detrás de las acusaciones contra su persona, incluso cuando no habían leído el libro. En el artículo se insiste en que la mayoría de las críticas que recibía la obra pasaban por alto el denso razonamiento que acompañaba a cada tema tratado en *Imrā' tu-nā* e ignoraban deliberadamente los argumentos del autor. En lugar de rebatirlos fundadamente, las refutaciones simplemente atacaban sus postulados en función de su lejanía respecto a las interpretaciones hegemónicas y tradicionales del islam y consideraban sus teorías como innovaciones perniciosas para los fundamentos de la fe. Esto molestaba mucho al autor que nos ocupa, quien no dudó en indicar que el *iḥtihād* era una obligación de todos los musulmanes y que sus postulados no eran sino fruto de un largo proceso de raciocinio.

---

<sup>693</sup> *Ibidem*.

<sup>694</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Yaktamūn ḥuḡyātī wa yal'amūn kīdahum*, *al-Zamān*, 26/10/1930, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāȳ Yahyā, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 135-138.

Además, considerando que su obra ofrecía a los lectores todas las justificaciones coránicas que respaldaban sus teorías, al-Ḥaddād se mostró perplejo ante la manera en que quienes lo reprobaban lo tildaban de irreligiosidad e incluso de herejía. Para el autor, no cabían dichas acusaciones, absolutamente infundadas si se había leído el libro, puesto que todo lo que alegaba en su obra tenía un fundamento islámico sólido y su procedimiento para postularse en contra o a favor de determinados asuntos no distaba del empleado por los eruditos musulmanes anteriores (especialmente citando los de la época de los califas ortodoxos y los medievales).

Así pues, el texto analiza el papel de la religión islámica en el infame libro y trata de demostrar que, pese a lo que sus detractores quisieran hacer de él, al-Ḥaddād se consideraba claramente un buen musulmán. Por ejemplo, en el artículo incidió en el hecho de que su formación en al-Zaytūna lo facultaba de sobras para escribir acerca de temas de jurisprudencia, puesto que había estudiado la ley islámica en profundidad<sup>695</sup>, si bien no se había especializado en cuestiones de *fiqh*. De esta forma, el autor buscaba defenderse de quienes lo acusaban de hablar de temas sobre los que no tenía ningún conocimiento profundo ni mucho menos autoridad. Asimismo, recoge su opinión sobre las declaraciones que algunos de los *šuyūj* a quienes había consultado en su obra habían hecho a distintos periódicos. En estas se acusaba al autor de, aun no habiendo tergiversado las respuestas que los *šuyūj* habían ofrecido a sus preguntas, no haber hecho caso de las mismas, así como de demostrar un pensamiento erróneo y potencialmente dañino para la comunidad de creyentes en la medida en que su expansión causaría el error de los musulmanes más ignorantes que se acogieran a él como si fuera cierto.

Aunque ahondaremos en esta cuestión cuando analicemos la recepción de *Imrā' tu-nā*, en capítulos anteriores mencionamos que al-Ḥaddād incluyó como anexo a uno de sus apartados principales una serie de preguntas y respuestas que había entregado a diversos ulemas y profesores de la mezquita-universidad con la intención de demostrar la variedad de opiniones presentes en la época acerca de un mismo tema. Esta cuestión, que emparenta su modo de pensar y la redacción de sus obras con los de Jayr al-Dīn, es a la que se referían los *šuyūj* en las declaraciones mencionadas y es contra la que el autor que nos ocupa arremete en el artículo.

---

<sup>695</sup> *Ibidem*, p. 136.

Para el autor, el hecho de que los *šuyūj* estuvieran quejándose de que su obra podía encaminar a la perdición a sus lectores era una artimaña para restarle credibilidad y poner en entredicho sus teorías antes siquiera de que estas llegaran a ser medianamente conocidas entre la gente, puesto que la mayoría de sus postulados cuestionaban la autoridad y las interpretaciones hegemónicas de la cúpula religiosa del país. Las acusaba de asentarse sobre lecturas sesgadas del mensaje coránico, que no tenían en consideración el contexto de la revelación sino la palabra literalmente descendida, y consideraba, por tanto, que debían ser objeto de una profunda revisión y actualización a los tiempos que la *umma* estaba viviendo<sup>696</sup>. Esto, sin lugar a dudas, suponía un conflicto de intereses entre quienes se decían defensores de la integridad del islam, pero proponían una visión tendenciosa del mismo con tal de proteger su propio estatus, sin tener en cuenta la repercusión que esta pudiera tener en la vida de los creyentes, y quienes abogaban por una relectura de las fuentes para eliminar de las prácticas religiosas todos aquellos elementos añadidos por cuestiones culturales o interpretativas.

En este sentido y como hemos visto, no encontramos, por tanto, novedades con respecto al tratamiento del tema de la emancipación femenina en este soporte, donde lo que más destaca son los textos cuyo objetivo es protegerse o defenderse de las acusaciones de sus enemigos más que ampliar o divulgar sus teorías.

### 7.3. *Jawāṭir*

A lo largo de este trabajo de investigación hemos venido mencionando que la última obra publicada de Ṭāhar al-Ḥaddād es *Jawāṭir (Pensamientos)*, y que se trata de una compilación de breves aforismos que resumen, amplían, matizan o refuerzan su punto de vista respecto a un amplio espectro de temas, la mayoría de los cuales fueron objeto de mayor ampliación en sus obras consideradas como “mayores”. La fecha de composición de este corpus textual abarca de mayo de 1933 a julio de este mismo año y fue el hermano menor del autor, Laʿrūsī al-Ḥaddād, quien decidió entregar todos los manuscritos que Ṭāhar había dejado tras su muerte para que pudieran ser editados y publicados. Según sus propias palabras, esta decisión fue tomada por temor a que los escritos se perdieran con el tiempo y tras descubrir que los pocos *Pensamientos* que

---

<sup>696</sup> *Ibidem*, p. 137.

estaban circulando en la época estaban incompletos y no reflejaban la totalidad de los ensayos recogidos en los manuscritos originales<sup>697</sup>.

El médico y activista por la independencia tunecina Aḥmad Dur'ī, quien había estado tratando al autor de su enfermedad en los últimos años y era un íntimo amigo suyo ya desde la época en que ambos eran miembros del partido constitucionalista<sup>698</sup>, fue el encargado de realizar la primera edición del texto tras recibir todos los originales tan solo seis días después de la muerte de Ṭāhar al-Ḥaddād. Pese a ello, la compilación no llegó a ver la luz del sol en aquellos tiempos. Es posible que el retraso en la publicación se debiera a las polémicas derivadas de la obra *Imrā' tu-nā* que, como ya hemos dicho, recibió muchas críticas y supuso un gran revuelo en el ámbito editorial. En cualquier caso, las fuentes de que disponemos en la actualidad no han permitido, hasta la fecha, la determinación de las circunstancias y causas concretas para esta situación. Únicamente sabemos que fue finalmente el investigador Muḥammad Anwar Būsna, compilador y editor también del *dīwān* de Ṭāhar al-Ḥaddād, como acabamos de ver, quien logró la publicación de la obra<sup>699</sup>, pero hubo que esperar hasta el año 1975 para que esta tuviera lugar.

Desde esta primera edición hasta la actualidad, una gran variedad de distintas ediciones ha sido publicada en diversas editoriales a lo largo del mundo árabe. La inmensa mayoría de estas tienen como objetivo la traducción de la obra al francés, sin que se tenga conocimiento de traducciones al español o el inglés. La única otra de la que tenemos noticia es una de 2006 a magyar. Quizá por este motivo, *Jawāṭir* probablemente sea una de las obras menos conocidas del autor en el ámbito internacional y es que, asimismo, es uno de los trabajos de al-Ḥaddād que menor interés ha despertado en el mundo académico, como reseñamos ya en el apartado de revisión de la literatura. Conviene destacar, por ejemplo, el trabajo de André Demeerseman, quien en 1976 publicó un estudio que se centraba en el análisis del concepto de eficacia en esta obra<sup>700</sup>, explicando la relación entre este y el espíritu nacionalista presente en el imaginario global del autor. Dos décadas

---

<sup>697</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Jawāṭir*, p. 19. En el anexo documental se reproduce uno de los manuscritos originales del autor.

<sup>698</sup> Dur'ī fue, además, otro de los militantes independentistas que abandonó el *Dustūr* en las mismas fechas en que lo hizo el autor que nos ocupa. Nouredine Sraïeb, "Contribution", p. 106.

<sup>699</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād (aut.) y Muḥammad Anwar Būsna (ed.), *Jawāṭir*, Tūnis, al-Dār al-'Arabiyya li-l-Kutub, 1975.

<sup>700</sup> André Demeerseman, "Tahar Haddād...", pp. 277-281.



después, la doctora Zeineb ben Said Charni publicó otro artículo en el que describía algunos de los aspectos claves del pensamiento reformista de Ṭāhar al-Ḥaddād que estaban presentes en la obra que nos ocupa<sup>701</sup>. No obstante, la mayor parte del trabajo gira en torno a la constante insistencia del autor en la implementación de un *īȳtihād* continuo y ofrece ejemplos de distintas partes del libro en que este concepto está presente (por lo general, de manera implícita, más que explícita).

Pese a ello, en los últimos años no se ha producido ningún avance en el estudio de esta obra del que tengamos conocimiento. Gran parte de las explicaciones que suelen ofrecerse al respecto por parte de aquellos investigadores que han trabajado sobre cualquiera de las facetas del autor que nos ocupa es que *Jawāṭir* no presenta novedades significativas con respecto a otras de sus obras más conocidas o que se trata de un mero compendio de breves notas que se encuentran ampliadas en sus otros trabajos. Sin embargo, nosotros nos vemos en la obligación de discrepar de estas percepciones que minimizan la importancia de esta obra, puesto que consideramos que incorpora temas que se explican y desarrollan mejor y más ampliamente en ella misma que en los otros libros del autor.

Además, quizá por el formato en que fueron concebidos y porque, presumiblemente, al-Ḥaddād no tenía la intención de hacer públicos estos textos en el momento de su composición, el lenguaje es mucho más claro, directo e incisivo en ellos y el autor se permite ser más crítico, especialmente cuando se trata de temas políticos y religiosos, de lo que fue, por ejemplo, en *Al-‘ummāl al-tūnisīyyūn* e *Imrā’ tu-nā*. También es posible que se trate simplemente del reflejo del paso de los años en la formación de su pensamiento y la maduración de sus ideas. De un modo semejante a lo ocurrido con los artículos periodísticos que acabamos de analizar, en la mayor parte de estas dos últimas publicaciones el autor emplea un tono con el que trata de presentar de manera objetiva sus opiniones y de evitar, así, un confrontamiento directo con las élites (tanto políticas como religiosas). En *Jawāṭir*, sin embargo, ya sea por la fecha en que fue compuesta, como reflejo de su estado personal en los últimos años de su vida o porque no pretendía hacer públicos los escritos, el autor utiliza un lenguaje mucho más parecido al que ya empleó en *El comunicado de Lard* y no titubea a la hora de poner nombre y apellidos a

---

<sup>701</sup> Zeineb Charni Ben-Said, “Les exigences...”, pp. 43-55.

quienes, según él, representan un escollo para la independencia tunecina, el avance de la sociedad árabe o el verdadero espíritu del islam.

Por lo que respecta a los aspectos formales de la obra que nos ocupa, consta de un total de 63 relatos breves que oscilan entre las 2 y las cerca de 30 oraciones. El estilo, como acabamos de mencionar, es bastante más mordaz, hasta el punto de poder ser considerado como incisivo en determinados textos, de lo que acostumbró a publicar el autor, y, por norma general, carece de artificios literarios y demás adornos, presentando una realidad desnuda que se presta a una única interpretación. Al-Ḥaddād dejó de lado en esta obra, por tanto, las figuras retóricas que solía emplear en otras composiciones para no dar lugar a errores por parte de los lectores: no abundan los textos de significados oscuros o ambiguos, sino todo lo contrario. Muchos de los temas centrales de *Jawāʿir* son recurrentes y se repiten constantemente a lo largo de diversos textos, tanto para dejar clara la necesidad de prestar atención a dichas cuestiones como para ampliar o recalcar lo ya dicho en el pasado.

Al mismo tiempo, esto, como veremos más adelante, es un rasgo frecuente del estilo personal del autor, que muchas veces es empleado como recurso para que los temas más importantes lleguen a calar verdaderamente entre sus lectores. Además, la repetición de estos ejes vertebrales de la obra no está necesariamente vinculada a un momento temporal completo, sino que encontramos textos que versan sobre las mismas cuestiones a lo largo de todo el libro. Por lo tanto, no parece que estuvieran relacionada con acontecimientos y sucesos de actualidad, sino más bien con el interés propio de al-Ḥaddād en uno u otro asunto.

Es cierto que algunos de los puntos sobre los que el autor escribió en *Jawāʿir* se repiten también en otros libros suyos, como es el caso de la emancipación femenina, la lucha por la independencia tunecina, cuestiones políticas (tales como la ineptitud del Dustūr a la hora de abordar adecuadamente las exigencias del pueblo llano) o un pequeño grupo de textos relacionados con el movimiento obrero. Sin embargo, la gran mayoría del contenido del libro puede ser agrupado en cuatro grandes bloques: la naturaleza real del islam, el concepto de libertad, cuestiones relacionadas con la vida política y la dicotomía entre tradición y modernidad.

Nuestro análisis de la obra se centrará, por ende, en el estudio de estas cuatro categorías que, como trataremos de exponer, no son compartimentos estancos ni

delimitados en sí mismos, sino que forman parte de un continuo, de una narrativa que forma un diálogo que explora las implicaciones y consecuencias de la interseccionalidad e interconexión de las tres. Es precisamente en él donde reside lo que nosotros consideramos como el axioma más importante de todo *Jawāṭir*, así como, posiblemente, también de todo el pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād: que un equilibrio entre fe islámica, libertad, tradición y modernidad era imperativo para que Túnez, en particular, y la totalidad del mundo árabe, en general, emergiera como una nación renovada, poderosa, contemporánea y consecuente con su desarrollo histórico y su propio legado cultural.

### 7.3.1. La verdadera naturaleza del islam

Aproximadamente la mitad del volumen total de textos que comprende *Jawāṭir* están relacionados, de una u otra manera, con el islam o el fenómeno religioso, en general. Tratándose de la obra de un graduado de al-Zaytūna, esto no sorprende en demasía y es que hemos venido indicando a lo largo de este trabajo que, a pesar de las críticas recibidas a lo largo de su vida por sus opiniones sobre cuestiones relacionadas con la fe, al-Ḥaddād era, en esencia, un reformista islámico, por lo que la inmensa mayoría de su producción tiene tintes religiosos, ya sea de manera directa, como en el caso de esta obra, o de forma indirecta.

Por lo que respecta a *Jawāṭir*, el principal punto que su autor quiso transmitir a los lectores era que había muchos aspectos de la práctica diaria de los tunecinos musulmanes que, aun creyéndose relacionados con la fe, en realidad estaban desvinculados de la misma y en muchos casos tenían raíces paganas en lugar de coránicas. Para demostrarlo, al-Ḥaddād trazó claras líneas divisorias entre aquello que se podría considerar “islam verdadero” y lo que él llamó “islam heredado”; este último se definiría como el islam popular que se pasaba de generación en generación, pero sin tener un conocimiento real de los textos sagrados. Según al-Ḥaddād, el heredado era producto del alejamiento de los creyentes de las fuentes reveladas en la medida en que estos habían olvidado lo que él consideraba como el axioma central de toda la fe islámica en su esencia más pura: que el islam era “una revolución contra lo antiguo, una llamada a liberarse de la tradición de los padres y ancestros”<sup>702</sup>. No se trataba, por tanto, de un conjunto de

---

<sup>702</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Jawāṭir*, p. 22.

creencias inamovibles, sino que exhortaba a los musulmanes de todo el planeta a negarse a seguir ciegamente los pasos de sus antepasados y a no aceptar cualquier tradición que se les legara por el simple hecho de ser considerada como “islámica”, sino a analizar previamente si tenía algún fundamento religioso o no.

En definitiva, estaba abogando por poner en práctica un *iḡtihād* constante<sup>703</sup>, como los miembros del movimiento salafí habían hecho antes que él. Al-Ḥaddād insistió en que fueron los propios musulmanes quienes habían desnaturalizado el islam<sup>704</sup>, convirtiendo este último en un impedimento para la vida. En uno de sus textos escribió, por ejemplo, acerca de cómo los creyentes, más interesados en detentar el poder que en alcanzar la perfección personal, habían desperdiciado los esfuerzos de los grandes sabios y eruditos antiguos que habían impulsado el conocimiento científico, siempre sobre las bases del Corán, en lugar de haber fomentado su propagación por toda la tierra<sup>705</sup>.

En aquellos momentos, no obstante, promocionar el cuestionamiento de estas tradiciones e interpretaciones suponía ir en contra de quienes las promulgaban, principalmente, los *ṣuyūj* tradicionalistas de al-Zaytūna, piedras angulares de la mayoría de interpretaciones contra las que el autor arremetió en sus obras. Enfrentarse a la élite religiosa tradicionalista, a menudo apoyada en las sombras por el régimen colonial, podía llegar a tener múltiples consecuencias. En este caso se tradujeron en el ostracismo, el impedimento de graduarse en la Escuela de Derecho de Túnez y la acusación de herejía. Esto último tuvo un gran impacto en al-Ḥaddād, que escribió un buen número de textos tratando esta cuestión en la obra que nos ocupa.

En uno de ellos el autor analizó los orígenes de estas barreras al *iḡtihād* y, en general, al acceso al conocimiento, diciendo:

Todo se ha convertido en algo sagrado en nuestra imaginación. De esta manera, no tenemos permitido saber cómo algunos sucesos ocurrieron en realidad. ¡Ay, si no hubiéramos sacralizado la historia!<sup>706</sup>

Este escrito nos demuestra la visión del autor sobre la sacralización de realidades ajenas a la fe; en este ejemplo, la historia. Al dotarlas de un halo religioso entraban a estar

---

<sup>703</sup> Zeineb Charni Ben-Said, “Les exigences...”, p. 48.

<sup>704</sup> Tāhar al-Ḥaddād *Jawāḡir*, p. 22.

<sup>705</sup> *Ibíd*em, p. 26.

<sup>706</sup> *Ibíd*em, p. 52.

bajo la jurisprudencia de los eruditos del islam, quienes pasaban a ser los únicos cualificados para interpretarlas y analizarlas. De esta manera, cualquier acercamiento a los hechos debía pasar siempre por el filtro de la cúpula religiosa, que, como el autor denunció en sus obras, solía tergiversar la realidad para amoldarla a su conveniencia y asegurar su posición hegemónica en la sociedad. El resultado era evidente: se propiciaban lecturas erróneas de eventos históricos o sociales, se limitaba el acceso al conocimiento por parte de la población, se impedía el debate sobre estas cuestiones, etc. En definitiva, se imponía una versión sesgada de la realidad y se prohibía cualquier acercamiento a la misma que no estuviera en consonancia con los dictámenes religiosos. Por tanto, se atentaba contra la libertad de pensamiento y de expresión, algo muy grave e importante para al-Ḥaddād, quien, a este respecto, escribió lo siguiente:

Pensar fue el origen de la vida. No obstante, utilizamos la herejía (*takfīr*) como un arma contra ello para hacer que la gente lo odie. ¿Por dónde empieza, entonces, la vida que esperamos dar a las personas?<sup>707</sup>

Este texto es más contundente que el resto en su crítica a quienes intentaban detener la libertad de pensamiento. Si lo estudiamos en relación con el anterior, vemos que el autor vinculó la sacralización del conocimiento y las limitaciones a su acceso con las consecuencias que sufrían quienes, aun así, intentaban alcanzarlo: la acusación de herejía. De esta manera, se detenía el *iṭihād*, se paralizaba el avance científico y se recrudecían la represión y la censura a la par que se alteraba el progreso de la comunidad, hasta tal punto que cualquier reformista podía llegar a ser tildado de hereje, independientemente de que sus ideas tuvieran un trasfondo religioso o carecieran de él. En nuestra opinión, es necesario analizar ambos textos, pero más especialmente este último, no sólo como una manera de desfogar la frustración personal por la acusación de herejía que sufrió en sus propias carnes, sino como una llamada de atención al pueblo tunecino para que pensara en las consecuencias que acarrearían las limitaciones a la libertad de pensamiento.

Estos no son los únicos pasajes de *Jawāṭir* en que se critican la veneración del pasado o el rechazo a los avances científicos y el estudio de la naturaleza. Más adelante el autor comparó el amor (*ḥubb*) que, desde su punto de vista, sentían los musulmanes tunecinos por su propia ignorancia con la idolatría y criticó la falta de interés de la

---

<sup>707</sup> *Ibidem*, p. 106.

población por el conocimiento<sup>708</sup>. También enlazó el conocimiento meramente “libresco” y “débil” de los gobernantes y patronos con la explotación del pueblo, que no podía defenderse de dichos ataques a causa de su ignorancia<sup>709</sup>. Asimismo, señaló las contradicciones entre la estima que se tenía al concepto del renacimiento árabe (la *nahḍa*) y el rechazo al estudio de las ciencias naturales en ámbitos como el de la mezquita-universidad<sup>710</sup> y volvió a incidir en las consecuencias de la sacralización de la ignorancia en numerosas ocasiones<sup>711</sup>. Ello demuestra que el vínculo entre el islam y la ciencia, que se encuentra en la base misma de la fe, era inapelable para el autor, quien no dudó en otras de sus obras en citar versículos coránicos o hadices donde se demostraba que la búsqueda de la sabiduría y el conocimiento eran una ordenanza religiosa para todos los musulmanes<sup>712</sup>. Del mismo modo, se hacen visibles los puntos de encuentro entre el pensamiento de al-Ḥaddād y el racionalismo, hecho ya señalado por investigadoras como Zeineb b. Said Charni<sup>713</sup>.

Así, además, se hace aparente la importancia que la educación tuvo siempre para al-Ḥaddād, aunque esta cuestión la abordaremos más detenidamente durante el análisis de su siguiente obra menor, *La educación islámica*.

### 7.3.2. El concepto de libertad

Al tratarse de un activista por la independencia nacional, no sorprende que el concepto de la libertad sea otro de los principales axiomas de todo el pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād y haya recibido mucha atención a lo largo del conjunto de su producción. En *al-‘Ummāl*, por ejemplo, se trata de una de las piedras angulares y se presenta de varias maneras. La primera de ellas es la necesidad de los trabajadores de liberarse de las condiciones laborales de entonces, asemejadas con la esclavitud. La segunda explora la libertad necesaria para que pudieran unirse a un sindicato y escoger adherirse a una confederación tunecina en lugar de una francesa. Sin embargo, de entre todas las descritas en la obra la idea primordial en torno a la libertad es la necesidad de que se produzca una

---

<sup>708</sup> *Ibíd.*, p. 41.

<sup>709</sup> *Ibíd.*, p. 46.

<sup>710</sup> *Ibíd.*, pp. 54-55.

<sup>711</sup> *Ibíd.*, p. 71.

<sup>712</sup> Amén de los artículos periodísticos que recientemente hemos señalado, citamos, para poner únicamente uno de los numerosos ejemplos que podríamos dar, Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā’ tu-nā...*, p. 193.

<sup>713</sup> Zeineb Charni Ben-Said, “Les exigences...”, p. 47.

liberación nacional que englobe a la totalidad de la población, no sólo a la clase trabajadora, y la transversalidad de todas las facetas del concepto. En el caso de *Imrā'tun-nā*, la libertad probablemente sea el núcleo principal de toda la composición. Liberar a las mujeres de las interpretaciones religiosas opresivas es de vital importancia, así como liberarlas de las tradiciones ilógicas, anticuadas y anacrónicas, como el velo, el enclaustramiento o los matrimonios forzados. La libertad nacional se presenta de nuevo como un prerrequisito necesario para permitir a las mujeres la libertad plena y absoluta.

En *Jawāṭir*, además, la idea de libertad toca todos estos ámbitos, tanto los relacionados con el movimiento obrero como con la emancipación femenina, pero dichos textos no presentan ninguna novedad con respecto a los anteriores, por lo que no vamos a profundizar en ellos. Lo que lleva el pensamiento de al-Ḥaddād más allá en esta obra en particular es su análisis sobre las relaciones entre el estado, la religión y la libertad. Es por ello que, en nuestra opinión, *Jawāṭir* es muy importante desde el punto de vista académico ya que presenta unos carices ideológicos que, amén de novedosos, no son tan aparentes en las demás composiciones del autor. Una posible explicación al porqué de esta cuestión es que al tratarse de unos escritos que, presumiblemente, no tenía intención de hacer públicos, se permitió una mayor sinceridad a la hora de redactarlos, no temiendo represalias. No obstante, parece poco factible si tenemos en cuenta la crudeza y acritud con que se expresó en algunos de sus artículos periodísticos, que sí fueron publicados.

Resulta poco viable y acaso repetitivo recoger detalladamente todos los relatos acerca del término “libertad” que figuran en la obra. No obstante, analizaremos una selección que puede servir para reflejar el espíritu general de *Jawāṭir*. En primer lugar, encontramos un grupo de textos que exploran la relación entre la fe y la libertad en el plano del libre albedrío, como en el siguiente ejemplo:

El decreto divino y el destino eran, en los albores del islam, fuente de coraje y desprecio a la muerte en favor de la vida, pero ahora se han convertido en un símbolo de cobardía y pereza, en silencio para una vida de humillación y mezquindad del alma. Nos gusta seguir a nuestros ancestros, pero en el camino de la muerte, no en el de la vida.<sup>714</sup>

---

<sup>714</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Jawāṭir*, p. 26.

Nos encontramos ante el que probablemente sea el grupo más pequeño dentro de los que tratan el tema de la libertad y, asimismo, también es el que menor número de novedades ofrece. La mayoría de los escritos que forman parte de él son críticas a la inactividad de los creyentes o acusaciones de dejadez por parte de los mismos<sup>715</sup>.

En este mismo sentido, aunque alejados ya de los matices religiosos, encontramos un gran volumen de textos que critican al pueblo tunecino por su incapacidad para tomar las riendas de su futuro. El tono es muy parecido al de los pertenecientes al grupo anterior y tampoco presenta demasiadas novedades, pero, para ofrecer una visión holística del contenido de la obra, estimamos oportuno reproducir los más interesantes, como pueden ser:

El pueblo humillado aclama y anhela la libertad cuando se enciende en él el sentimiento de opresión de su vida, pero el resto de sus días se enorgullece de acercarse a sus gobernantes y los incita, con los elementos de seducción que este acercamiento conlleva, a hacer lo que quieran con él.<sup>716</sup>

Las críticas contra la inactividad del pueblo sirven, en ocasiones, de pretexto para imbricar otros temas de interés que están relacionados con la gestión de la administración francesa, los problemas de la ley de naturalización o incluso el Congreso Eucarístico Internacional. Así se demuestra en un escrito<sup>717</sup> que mezcla todos esos elementos con cuestiones como la religión y los líderes nacionalistas y en el que destaca la acusación a la administración francesa de haber limitado las libertades públicas y personales, así como la prensa, de haber cerrado locales de periódicos nacionalistas (*al-ġarā'id al-waṭāniyya*) que escribían en lengua francesa y de haber tomado represalias contra células del *Dustūr* (*nawādī hizb al-Dustūr*). Es uno de las escasas referencias explícitas que hallamos en esta obra al partido constitucionalista, que frecuentemente aparece insinuado, pero no mencionado de manera expresa.

En este escrito, además, se refleja el clima de crispación social de la época, un momento fuertemente marcado por las luchas intestinas y las polémicas entre partidarios y detractores de reformas, afrancesados y nacionalistas o personas a favor y en contra de los derechos de las mujeres. Según se describe en el texto, la situación era tan insostenible

---

<sup>715</sup> Por ejemplo, p. 71.

<sup>716</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>717</sup> *Ibidem*, pp. 95-98.



que unos y otros se perseguían, a veces de manera literal, para enfrentarse a sus opuestos hasta tal punto que el terror gobernaba el país y:

Las personas tienen miedo de decir en Túnez: “¡educad a la mujer!” o “¡criticad vuestros defectos con honestidad!” o “¡investigad vuestra historia para conocerla, en lugar de santificarla con vuestra ignorancia!”.<sup>718</sup>

Como vemos, los alegatos en contra de la pasividad del pueblo tunecino son constantes en toda la producción de al-Ḥaddād, sea en el soporte que sea, puesto que están presentes también en las poesías o los artículos periodísticos. En la mayoría de textos al respecto los encontramos referidos a cuestiones como las injusticias del ámbito laboral o la política colonial. No obstante, en *Jawātir* también los encontramos en contra de los líderes nacionalistas, hecho comprensible si tenemos en cuenta que estos aforismos fueron compuestos años después de la ruptura del autor con el Dustūr, en una época en que estaba sufriendo la represión por parte del mismo a través de una campaña de desprestigio en los medios de comunicación. En el siguiente ejemplo se aprecia también este matiz:

Cuando entra en juego la lucha por la libertad, el pueblo se presenta unido, pero cuando tiene lugar la victoria de los luchadores, se presentan los detentores y se esconden los demás. Esta es la historia de la libertad de los hombres.<sup>719</sup>

Existe, asimismo, un reducido número de textos que vinculan la libertad con aspectos económicos, como no podría ser de otra manera tratándose de un autor sindicalista. Es curioso que la obra sólo tenga unos breves escritos al respecto, quizá porque al-Ḥaddād exploró previamente el desarrollo de la cuestión en su obra *al-‘Ummāl al-tūnisīyyūn*. Un ejemplo de este grupo lo encontramos prácticamente al inicio de *Jawātir*:

No hay libertad mientras el hombre siga siendo libre de explotar al prójimo en su beneficio, dándole algo de alimento sólo para que continúe a su servicio.<sup>720</sup>

Otro ejemplo, bastante crítico con el concepto de libertad imperante en Europa, utiliza la ironía para denunciar la situación de la clase trabajadora en el viejo continente.

---

<sup>718</sup> *Ibidem*, p. 97.

<sup>719</sup> *Ibidem*, p. 29.

<sup>720</sup> *Ibidem*, p. 28.

La libertad de que hoy día se jacta Europa surge de manos de los patronos mediante la explotación (*istiglāl*) de sus trabajadores, y aun así se dice que la esclavitud ya no existe...<sup>721</sup>

La obra recoge, además, algunas descripciones someras de qué significa para el autor la libertad o de aquellos elementos del concepto en sí que son más importantes bajo el punto de vista de al-Ḥaddād:

La libertad no es una emanación de las ataduras de la vida, sino un instinto que se esfuerza por purificar la libertad de los prejuicios fosilizados entorno a ella.<sup>722</sup>

La vida es una unidad cohesionada de elementos opuestos, pues la tiranía (*istibdād*) genera libertad como la podredumbre genera las flores más puras, mejor perfumadas y de colores más espléndidos.<sup>723</sup>

No son esclavos (*'abīd*) aquéllos a quienes se han puesto grilletes, sino quienes ceden a ellos y soportan vivir así.<sup>724</sup>

El régimen (*nizām*) nace joven y fuerte, pero envejece y se debilita, al contrario que la vida, que es la flor en que la juventud nunca termina.<sup>725</sup>

En todos estos ejemplos podemos analizar el tipo de léxico empleado por el autor, que recurre insistentemente a términos tales como *hurriyya*, *ḥayāt*, *'abīd*, *istibdād* o *nizām* como opuestos. Los dos primeros, positivos, se contraponen a cada uno de los tres siguientes en casi todas sus composiciones. Esta terminología, especialmente entre el primero y los dos últimos términos, tiene un sustrato ideológico que, analizado según las teorías del ACD, podría vincular el autor con el pensamiento marxista. La vida y la libertad son los ideales máximos a los que el ser humano y los estados deberían aspirar,

---

<sup>721</sup> *Ibíd*em, p. 30.

<sup>722</sup> *Ibíd*em, p. 31.

<sup>723</sup> *Ibíd*em, p. 36.

<sup>724</sup> *Ibíd*em, p. 64.

<sup>725</sup> *Ibíd*em, p. 119.

pero se ve entorpecido y limitado por la esclavitud (económica), la tiranía o despotismo y los diversos regímenes de gobierno que beben de estos. Así, quienes tienen el poder lo sustentan sobre la explotación del pueblo, generalmente a través de injusticias laborales y presión fiscal exacerbada, al que esclavizan para exprimir sus recursos y los de la patria. Aunque se dicen defensores de patria y pueblo, lo que realmente buscan es su beneficio personal, para lo que no dudan en aprovecharse de cualquier concepto que les resulte útil. Es por ello que el autor se muestra muy crítico con la adulación sistemática a los líderes de movimientos socialmente considerados como positivos, tales como el independentismo. En su opinión, la admiración incondicional y no analizar de manera crítica y objetiva la labor de estos cabecillas termina facilitándoles la explotación de un pueblo que los sigue ciegamente y que ataca con dureza a quienes sí señalan los defectos de los líderes.

Todo ello evidencia que nos encontramos ante un discurso contrahegemónico, que trata de dismantelar el poder *detentado* por los dirigentes. Por una parte, al-Ḥaddād se opone claramente al colonialismo y a sus estructuras de opresión, que minan la libertad de los tunecinos y les impiden la autodeterminación. Pero, por otra parte, se muestra muy incisivo en sus alegatos contra la élite nacionalista, a la que no solamente acusa de inacción, sino también de abusar del aprecio de las masas populares. Es, por tanto, un discurso contestatario que cuestiona la posición de poder de unos y otros y apela al surgimiento de una nueva fuente de poder, que considera más legítima y que mana del propio pueblo. Estas cuestiones serán más profundizadas en otros de los textos que componen *Jawāṭir* y nos permiten engarzar su pensamiento como un eslabón más de las narrativas decolonial, socialista y democrática.

### 7.3.3. Cuestiones relacionadas con la política

Enlazando con lo que acabamos de ver, existe un significativo bloque de textos que giran en torno a cuestiones de política. La temática es variada y, en nuestra opinión, se trata del eje temático más importante, desde un punto de vista académico, ya que presenta matices ideológicos muy interesantes para nuestro análisis del pensamiento de al-Ḥaddād. Algunos de los textos que podemos encontrar en este bloque son de crítica social, como en los siguientes ejemplos:

Nuestros defectos son verdaderas polillas que carcomen nuestros huesos, pero son un tesoro incalculable con el que nuestros gobernantes consiguen lo que desean de nosotros a nuestras expensas y con el que nos golpean cada vez que les expresamos nuestro amor por la vida y la libertad. No nos beneficia disimular estos defectos, pues ya han sido desenmascarados. Lo que nos beneficia es eliminarlos.<sup>726</sup>

Como vemos, este texto abunda en la cuestión del aprovechamiento por parte de los gobernantes de los puntos débiles del pueblo (léase la falta de unión), al estilo de los textos anteriormente analizados.

Si combatiéramos nuestros defectos como combatimos a nuestros gobernadores (*ḥukkām*), todos nuestros deseos en la vida se cumplirían puesto que estos gobernantes no pueden dominarnos sino explotando nuestros defectos.<sup>727</sup>

En este caso debemos intuir que el término *ḥukkām* hace referencia a la administración colonial francesa, el único gobierno combatido por los tunecinos nacionalistas, y no a los líderes nacionalistas. Como el anterior, se trata de un texto que alerta al pueblo de los peligros de permitir que los gobiernos exploten sus defectos.

En el siguiente texto, algo más extenso que los anteriores, se abunda en la queja contra la inactividad del pueblo tunecino, que no de los dirigentes políticos. Este tema, como hemos dicho, es recurrente en todas las composiciones de al-Ḥaddād, que criticó duramente la costumbre de quejarse de los problemas de la vida sin hacer nada por ponerles remedio.

Hoy en día dedicamos nuestros esfuerzos a aconsejar y guiar a la nueva Turquía, Irán, Afganistán, la India, Siria, Egipto y el resto de países de Oriente. Criticamos las acciones de sus hombres y los censuramos, reprochándoles sus abusos y negligencias. No se han librado de ello ni Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938, primer presidente de la República de Turquía), ni Amanulá Khan (1892 -1960, primer rey del Afganistán independiente) ni el sah Muhammad Reza Pahleví (1919-1980, último sah de Irán). Llegamos a imaginar que tenemos derecho a su tutela, pero por lo que respecta nosotros y nuestra tierra, que debería ser lo primero en que pensáramos, no hacemos más que llorar, tristes y humillados, con nuestro orgullo

---

<sup>726</sup> *Ibídem*, p. 40.

<sup>727</sup> *Ibídem*, p. 94.

por los suelos, mientras nuestras tierras caen en manos de otros. Después exigimos que los demás solucionen los problemas de nuestra vida...<sup>728</sup>

Las críticas a la inactividad del Dustūr, como ya hemos visto, son abundantes, pero ofrecen pocas novedades respecto al resto de sus obras y siguen la misma dinámica que las que publicó en artículos periodísticos<sup>729</sup>. Los textos más novedosos por recoger sus opiniones en torno al sistema político en sí no son tan numerosos, pero son de los más interesantes. En uno de ellos, por ejemplo, el autor recogió sus críticas a la deformación de los políticos que, aunque decían trabajar para el pueblo, verdaderamente lo hacían para enriquecerse a sí mismos, dejando a un lado la ética y su compromiso con la nación<sup>730</sup>. En otro insistió en que los verdaderos líderes no tenían en cuenta sus beneficios personales, ni sus vínculos familiares, ni tan si quiera sus fortunas, porque su principal objetivo es beneficiar al pueblo con su servicio<sup>731</sup>. Entre los más innovadores al respecto encontramos el siguiente:

Los dirigentes (*zu'amā'*) de esta comunidad (*umma*) saben exigir a otros los derechos legítimos de la misma, pero no saben que estos derechos se sustentan en sus propios países por sí mismos y por la fuerza de la propia comunidad. Gritan lo que desean y piden ayuda, para ello, a los que son libres, pero el mundo está lleno de ellos y de noticias sobre los mismos.<sup>732</sup>

Aquí el término empleado para referirse al poder es *zu'amā'*, que tiene un matiz de liderazgo más que de gobierno efectivo, por lo que interpretamos que el texto está hablando sobre la élite nacionalista perteneciente al Dustūr. Sin embargo, cuando se refiere al grupo que lideran emplea el término coránico *umma*, es decir, tiene una connotación también religiosa. Ello también podría dar lugar a una segunda interpretación en la que, en esta ocasión, *zu'amā'* hiciera referencia a la cúpula religiosa y la queja viniera por la pasividad de los mismos a la hora de tomar las riendas de liderazgo de la comunidad de creyentes frente a la invasión extranjera.

En cualquier caso, lo más interesante del texto es que el autor escribió sobre el concepto de soberanía nacional (“estos derechos se sustentan en sus propios países por sí

---

<sup>728</sup> *Ibíd.*, p. 48.

<sup>729</sup> Por ejemplo, p. 122.

<sup>730</sup> *Ibíd.*, p. 105.

<sup>731</sup> *Ibíd.*, p. 80.

<sup>732</sup> *Ibíd.*, p. 60.

mismos y por la fuerza de la propia comunidad”), uno de los principales elementos del pensamiento democrático. Por tanto, al-Ḥaddād se muestra no sólo como un activista por la independencia tunecina, sino también por la instauración de un régimen democrático en su país. Otros fragmentos de la obra refuerzan esta perspectiva desde distintos ámbitos, como es el caso del siguiente texto:

Los poderosos (*kubarā'*) son o bien dueños de la propiedad (*sādat mamlikūn*) o bien sirvientes (*a'wān*) de los que dominan el pueblo (*gālibīn 'alà al-ša'b*). Este no puede defenderse de sus fechorías ni disfrutar de los frutos de su esfuerzo a menos que el encumbramiento y destitución (de sus líderes) dependa de su voluntad consciente.<sup>733</sup>

En él vemos que el autor se refirió a los ricos como instrumentos de los gobernantes para oprimir al pueblo, y que la solución ofrecida por al-Ḥaddād para que este se defendiera de sus abusos era “que su encumbramiento y destitución dependa de su voluntad consciente”. Dicho de otra manera, entendemos que lo que se está defendiendo en el texto es el derecho de los ciudadanos de escoger a sus gobernantes, de forma libre y consciente. En definitiva, se está haciendo un llamamiento al sufragio universal. Asumimos, a falta de especificaciones posteriores en el texto, que el sufragio por que abogaba era universal, extensible a las mujeres, porque el autor defendió en esta y otras obras suyas la igualdad de las mujeres en todos los terrenos, políticos, sociales, económicos o educativos, con lo cual, manteniendo la coherencia que destila en todas sus composiciones<sup>734</sup>, no cabría que se las excluyera de la elección de sus gobernantes. Es más, al emplear la palabra “pueblo” para referirse a Túnez, como vemos a lo largo de toda su producción, entendemos que se refería tanto a hombres como a mujeres. Este es, por tanto, probablemente el texto más revelador de todo el libro y el que deja entrever su postura ideológica respecto al formato más deseable para un gobierno nacional.

Al mismo tiempo, en el texto se aprecia un cambio en el léxico empleado, algo novedoso porque no es frecuente el uso de estos términos en el resto de su producción. Por una parte, se refiere a los poderosos con el término *kubarā'*, que emplea en otros escritos para referirse a la clase alta y pudiente de cualquier sociedad. Esto podría ser interpretado como una crítica a la clase en sí, no específicamente a aquellos individuos que son ricos o poderosos. Además, en este texto no se refiere a los poderosos como

---

<sup>733</sup> *Ibídem*, p. 32.

<sup>734</sup> Excepción hecha de lo ya mencionado en torno a la ley de naturalización.

sinónimo de los gobernantes, sino que habla de un grupo social que, aun no liderando al resto de la sociedad, está por encima de ella y hace las veces de puente entre los líderes políticos y las demás clases sociales. De hecho, se refiere, específicamente, a quienes *poseen* tierras o propiedades porque los términos utilizados son *sādat* (de la raíz *sīn-yā'-dāl*) *mamlīkūn* (de la raíz *mīm-lām-kāf*). Juntas adquieren una connotación de señorío sobre una propiedad, por tanto, no de poder político ni económico en el sentido de capital monetario.

Incluso la palabra que se utiliza para referirse a su relación de sumisión al poder es diferente al que al-Ḥaddād utilizó en los otros textos que hemos analizado, cuando se refería al pueblo (“llano”) como esclavo (*'abīd*), mientras que aquí emplea la palabra para servidumbre (*a'wān*). Existe, por tanto, una clara distinción entre el tipo de sometimiento al que está forzado el pueblo y la relación de sumisión entre los poderosos a que hace referencia el texto y el gobierno. La misma nomenclatura que se usa para referir a quienes, estando sobre los poderosos, dominan toda la sociedad, varía considerablemente con respecto a otros escritos. Aquí se emplea la expresión *gālibīn 'alā al-ša'b*, que hace referencia a haber resultado victorioso (*gālib*) sobre el pueblo. Para defenderse y recuperarse de esta pérdida, el pueblo tiene que recuperar sus propias riendas: elegir libre y voluntariamente a sus líderes y destituir a todos aquellos *kubarā'* que ostentan el poder a raíz del abuso al que someten al resto de la población.

Continuando con la temática política, otro de los escritos de mayor calado a este respecto es uno algo más extenso que los anteriores<sup>735</sup>, en el que el autor describió amargamente la desastrosa manera en que el partido constitucionalista había exigido al gobierno francés la emisión de una constitución tunecina y señaló todos los problemas derivados de la situación. Por una parte, el mero hecho de exigir a un país extranjero que implantara una constitución nacional parecía reconocer, en su opinión, la soberanía francesa sobre Túnez, que era un protectorado y no una colonia, algo que incendiaba los ánimos populares. Pero, por otra parte y siendo esto lo más grave, demostraba el poco respeto de los políticos por su pueblo, así como su inutilidad, pues no eran capaces, según el autor, ni de luchar por la independencia ni de poner en marcha una constitución autónoma.

---

<sup>735</sup> *Ibidem*, pp. 87-90.

Lo que más sorprendió a al-Ḥaddād de toda esta situación tan inverosímil e incongruente era que, en su deseo por establecer una ruptura clara entre las naciones francesa y tunecina, el Dustūr había abogado por que la *šarī'a* fuera parte de la constitución, dejando, con ello, todas las minorías religiosas del país al margen de la misma. Al hacerlo, el partido no sólo había admitido que la forma en que los *šuyūj* de al-Zaytūna interpretaban la ley islámica, esto es, como una ley infalible e incuestionable, era la única correcta, sino también que debería gobernar la nación, sin tener en cuenta que no todo el pueblo tunecino era musulmán y, aun cuando así fuera el caso para la mayoría de la población, no toda ella era malikí o sunní. Las consecuencias de tal imposición eran terribles, al menos desde la perspectiva del autor, amargamente consciente de la gran fractura social interna que podría causar y de cómo las autoridades coloniales podrían aprovecharla en su beneficio.

Es interesante que, pese a lo evidentemente que sus acusaciones se dirigían al Dustūr, el autor no menciona explícitamente este partido en todo el texto. Se refiere a él de forma un tanto ambigua, como *zu'amā'*, término empleado ya en otro de los textos que hemos analizado. En esta ocasión no cabe una doble interpretación sobre una posible alusión a la cúpula religiosa mediante el mismo, puesto que el texto habla específicamente de que las leyes que se buscaba implantar estaban basadas en la interpretación que “los *šuyūj* que estaban en la universidad al-Zaytūna”<sup>736</sup> hacían de la *šarī'a*. Sin embargo, sí se menciona la palabra *dustūr*, en nuestra opinión con un tinte satírico, para referirse a la constitución que el partido pretendía exigir al gobierno francés.

Este texto, en que también se mencionan cuestiones relacionadas con la ley de naturalización<sup>737</sup>, aunque de forma pasajera, entronca con otro en que el autor presentó su conclusión al respecto e insistió en que lo mejor era dejar la religión al margen de los asuntos políticos debido a la relativa facilidad con que la fe podía corromperse cuando llegaba al poder:

Todos los regímenes (políticos) que la humanidad haya conocido, por más poderosos que hayan sido, fueron corrompidos por el poder antes o después. (...) Ni siquiera el régimen celestial está libre de este mal lejano, puesto que los *šuyūj*, los sacerdotes y los rabinos en actuar de esta manera, ocultando sus defectos bajo el velo que su

---

<sup>736</sup> *Ibíd.*, p. 89.

<sup>737</sup> *Ibíd.*, p. 88.



autoridad religiosa les confiere. ¡Cuántas personas sufren por causa de otras!  
¡Cuántas echan la culpa de sus sufrimientos al decreto divino y el destino,  
rindiéndose al dolor y el sufrimiento sin hacer otra cosa que lamentarse!<sup>738</sup>

Como vemos, el autor no duda en acusar de corrupción a todos los regímenes teocráticos o teocéntricos ni en señalar las artimañas empleadas por los mismos para ocultar la situación. Por todo ello, podemos intuir que, pese a que la religión es primordial en todo el pensamiento de al-Ḥaddād, esta debe mantenerse alejada de posiciones de poder y reservarse al ámbito doméstico y privado de la sociedad, sin interferir en los asuntos de gobierno. De esta manera, nuevamente descubrimos un elemento clave de la ideología democrática en la obra que nos ocupa: la separación entre la religión y el Estado.

La libertad de pensamiento, otro de los valores esenciales en una sociedad democrática, como sabemos, fue defendida en numerosas ocasiones por Ṭāhar al-Ḥaddād. En esta obra encontramos, entre otros, ejemplos que vinculan este concepto con la realidad religiosa de su país. Uno de ellos es el siguiente:

Nuestras cabezas están tan plagadas del odio que nos genera nuestro enorme egoísmo y nuestra incapacidad de dominarlo que no hay hueco en ellas para la fe. El pobre pueblo persigue a los políticos, confiando en sus capacidades, prácticamente impulsándolos con su entusiasmo. Es necesario que estos tomen partido en la situación, calculando con moderación las consecuencias. El día en que la fe abra nuestras mentes, purificándolas de las abominaciones que las dominan, y las gobierne, podremos decir que hemos alcanzado un verdadero renacimiento popular, sin defectos ni falsedades, en el que amemos lo correcto y sigamos su camino, aunque nos lo señalara el más insignificante de los seres humanos. En nuestra sociedad, decimos amar la libertad de pensamiento y el compromiso, pero ponemos trabas y obstáculos en los caminos de quienes los defienden. No obstante, ese día el mundo ya no podrá negar nuestra existencia ni nuestro derecho a existir.<sup>739</sup>

Como no podía ser de otra manera, las críticas contra el imperialismo europeo también están presentes en la obra, como en los siguientes extractos:

Cómo demostramos que ignoramos la realidad del mundo cada vez que decimos: “los países europeos fueron fundados para establecer la justicia y la igualdad”, interpretadas como las entienden quienes están bajo su yugo, en lugar de decir que

---

<sup>738</sup> *Ibíd.*, p. 120.

<sup>739</sup> *Ibíd.*, p. 102.

fueron fundados para satisfacer sus intereses materiales, sacar provecho y beneficiarse a sí mismos a costa de otros.<sup>740</sup>

Hemos viajado numerosas veces a Europa para hacer entender a sus gobernantes toda clase de injusticias a las que somos sometidos y los innumerables sufrimientos que nos ha impuesto su colonialismo. Pese a todo, parece que seguimos viendo necesario viajar para ver si, finalmente, lo comprenden. Así, pasa un año, pasan decenas de años, y estos hombres siguen sin entendernos. ¡Qué mal nos explicamos y que mal entienden ellos!<sup>741</sup>

Sin embargo, en este terreno no encontramos innovaciones con respecto a su producción anterior.

#### 7.3.4. La dicotomía entre tradición y modernidad

Otro de los principales ejes temáticos en los que se articula la obra objeto de estudio es la dicotomía entre tradición y modernidad, en que el autor explora, incluso, el significado mismo de ambos conceptos. En ambos casos, se trata de cuestiones candentes en el debate intelectual del Túnez de la época y, como hemos visto, la postura adoptada en torno a ellos determinaba en buena medida la pertenencia a una u otra facción. De forma general, los conservadores acusaban a los reformistas de herejía, de alejarse del islam y de seguir ciegamente a Europa y sus costumbres exógenas, mientras que los reformistas pugnaban por modernizar el país completamente y en todos sus aspectos, lo que generaba grandes polémicas. La mayor parte de las composiciones de Ṭāhar al-Ḥaddād reiteran la conceptualización expresada por el autor en *Jawāṭir* y se basan en ella para argumentar la necesidad de transformar la sociedad tunecina en una sociedad moderna. Lo más habitual en sus trabajos es que la tradición, tal y como era interpretada en su época, se presente como sinónimo del estancamiento económico, político y social y como causa del atraso del país.

El rechazo con que la mayoría de compatriotas del momento reaccionaban ante las reformas que buscaban introducir nuevos medios de producción demostraba, para el

---

<sup>740</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>741</sup> *Ibidem*, p. 81.

autor, que la sociedad entendía que para permanecer siendo “completamente tunecinos” era necesario mantener los antiguos métodos y seguir las tradiciones de sus antepasados. El miedo a la asimilación cultural o a la pérdida de la identidad personal no sólo les impedía avanzar, sino que era un arma que, como hemos visto, se blandía con frecuencia contra los modernistas e incluso se empleaba para inculcar al pueblo llano la necesidad de rechazar todo lo foráneo. Ello chocaba de lleno con las políticas del protectorado, por lo que la sociedad fue paulatinamente conducida a una situación de dicotomía, en ocasiones rozando lo ilógico, entre aquellos aspectos de la “modernidad” que eran absorbidos, bien por necesidades económicas o por presión administrativa, y aquellos que eran rechazados. Esta situación fue tratada por el autor en *Jawāṭir* en varias ocasiones, de las que citamos un ejemplo:

El progreso (*al-taṭawwar*) es una realidad patente en nuestras vidas, que vemos y palpamos, pero nuestras mentes siguen cerradas en banda a ella. De esta manera, nosotros, los africanos (*al-afāriqa*), vivimos en dos mundos incompatibles entre sí, para beneficio de quienes nos dominan.<sup>742</sup>

Como vemos, en el texto se intercalan tanto tintes de crítica social (“nuestras mentes siguen cerradas” al progreso), como nacionalistas (“para beneficio de quienes nos dominan”). Además, recalca la dicotomía entre las transformaciones palpables del progreso, normalmente el aspecto económico, y el progreso social y cultural, intangible, pero igualmente necesario, que no se estaba produciendo de manera generalizada en la sociedad debido al ya mencionado rechazo que suscitaba.

También es interesante la elección de vocabulario empleada en este escrito. Por una parte, vemos que se refiere a progreso no con la palabra más común para ello, que es *taqaddum*, ni como *taḥdīd*, que empleó en otros textos, sino como *taṭawwar*. Mientras que los dos primeros son los vocablos más ampliamente utilizados en su producción, el término *taṭawwar* comienza a sustituirlos en *Imrā' tu-nā*, donde se usa más que *taqaddum*. Incluso figura en el título de uno de los epígrafes del libro. Resulta especialmente significativo cómo se identifica como africano, no como árabe, magrebí o musulmán, como sí hace en el resto de sus textos. No hemos encontrado ningún otro ejemplo en que al-Ḥaddād se refiriera a sí mismo y sus compatriotas como “africanos” en ninguna de las otras obras que escribió, ni siquiera en *Imrā' tu-nā*. Todo ello nos lleva a intuir que, en

---

<sup>742</sup> *Ibidem*, p. 34.

esta última etapa de su vida, el autor no sólo estaba al tanto del panafricanismo, que estaba comenzando a adquirir fuerza en el Magreb, sino que, de alguna manera, lo imbricó en su pensamiento. Habría resultado muy interesante poder investigar esto último, pero no hemos encontrado ningún otro ejemplo dentro del resto de la producción del autor que nos ocupa.

Para al-Ḥaddād, la tradición está claramente ligada al pasado y, en muchas ocasiones, al seguidismo de los antepasados, y se emplea como término negativo en la mayoría de sus obras. En este sentido encontramos el siguiente texto:

Avanzamos con nuestros esfuerzos hacia lo desconocido no para conocerlo, sino para alabar en él nuestra sagrada ignorancia, pues amamos nuestro hermoso pasado como ama el hombre su ídolo. No comprendemos los sucesos conforme acaecieron, y de esta manera se agravan, penetrando en nosotros y esclavizando nuestra vida.<sup>743</sup>

Este extracto de *Jawāṭir* demuestra la vinculación entre pasado e ignorancia a la par que supone otro ejemplo más de crítica contra la sacralización e idolatría hacia el mismo. En él vemos que el autor se queja de que sus coetáneos alabaran el pasado mientras criticaban el presente, sin hacer nada por cambiar este último. No es el único texto en que encontramos críticas semejantes; por ejemplo:

El día en que nuestras mentes se liberen de la prisión de las tradiciones (*al-taqāḍ*) y seamos libres de juzgar nuestro pasado y nuestro presente para beneficio de nuestro futuro, ese será el día en que nazca el trabajo fructífero para nuestra vida.<sup>744</sup>

El mismo concepto lo hallamos en otros de sus textos, como el siguiente:

Odiarnos nuestro presente por cuanto decepción hallamos en él, y amamos nuestro pasado por cuanto hallamos en él un consuelo que alivia la realidad de nuestro dolor, pero que no evita que aumente.<sup>745</sup>

La idea es explorada en otros fragmentos de la obra en los que también se introducen novedades, como exhortaciones a seleccionar, aquellos elementos del pasado que eran beneficiosos para el presente y mantenerlos, ignorando los perniciosos, como en este ejemplo:

---

<sup>743</sup> *Ibíd.*, p. 43.

<sup>744</sup> *Ibíd.*, p. 74.

<sup>745</sup> *Ibíd.*, p. 41.

De entre lo que nos une con el pasado queda un nexo beneficioso y escaso y uno dañino que sabotea nuestra vida y abunda. ¡Hace falta cortarlo!<sup>746</sup>

Mediante el análisis de los elementos ideológicos subyacentes en su discurso podemos confirmar la imbricación de su producción como parte de la narrativa del reformismo islámico.

Otro de los conceptos que frecuentemente era considerado como antagonico de la tradición era la libertad. Debido a que ya hemos hablado de las connotaciones que tiene en el ideario del autor y, especialmente, en la obra objeto de estudio, no incidiremos en el análisis de la cuestión, pero citamos uno de los textos de *Jawāṭir* donde esta dicotomía se ejemplifica:

Muchas veces aparentamos estar a favor de la libertad, pero seguidamente la matamos bajo pretexto de seguir las tradiciones. Entonces, ¿qué es lo que hemos hecho?<sup>747</sup>

La modernidad es para al-Ḥaddād un concepto universal, no únicamente occidental, y se suele presentar como antónimo de las tradiciones en la mayoría de las obras del autor. Se trataba de un deber nacional, de la sociedad en su conjunto, tanto de los hombres como de las mujeres, que estaba vinculado con el ansiado progreso (económico, político y social) que Túnez necesitaba en opinión del autor. Uno de los textos más extensos de *Jawāṭir* está dedicado a ella<sup>748</sup>. En él, al-Ḥaddād criticó a sus coetáneos por “adorar la reforma (*islāh*), pero odiar la modernización (*taḡdīd*) por miedo a perder la identidad”. Asimismo, introdujo la cuestión femenina al tratar la educación, poniendo de relieve la doble moral de quienes apoyaban la instauración de un sistema de educación público, pero se mostraban en contra de la instrucción de las mujeres, “preocupados por su honor”. Esta no fue la única paradoja contra la que arremetió en el ámbito educativo, puesto que también trató de llamar la atención sobre lo absurdo que resultaba rechazar la implantación de ciertas asignaturas. En concreto, el autor habló sobre las ciencias exactas, haciendo referencia a los grandes debates tenidos en el momento entre quienes apoyaban su instauración como asignaturas obligatorias en al-Zaytūna y quienes estaban en contra.

---

<sup>746</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>747</sup> *Ibidem*, p. 45.

<sup>748</sup> *Ibidem*, pp. 54-55.

Esta diatriba, que fue estudiada con mayor detalle por al-Ḥaddād en *al-Ta‘alīm al-islāmī*, llevó al enfrentamiento entre los reformistas, que consideraban necesaria la actualización del currículo formativo de la mezquita-universidad para equipararla a las universidades europeas, y los tradicionalistas, apoyados por buena parte de la población tunecina, que consideraban que era pernicioso introducir asignaturas “occidentales” en una institución entendida como islámica. En el capítulo siguiente analizaremos la cuestión con mayor detenimiento, pero por ahora conviene indicar que, como se observa, en este debate se mezclaban también cuestiones de identidad cultural y religiosa.

Al-Ḥaddād se posicionó, además, en contra de que la sociedad tunecina absorbiera algunos elementos europeos, como la indumentaria o la gastronomía, para lo cual tenían que comprar todos aquellos productos a fábricas occidentales, pero no absorbieran elementos culturales, como la filosofía, “por miedo a la asimilación (*al-indimāy*) y a perder nuestra independencia (*istiqlāl*)”. La religión se convierte acto seguido en foco de críticas, ahondando en ámbitos ya analizados con anterioridad, como la sacralización del pasado o incluso la crítica a las cofradías sufíes:

Sacralizamos el sufismo, invocamos en nuestras oraciones a Dios con los nombres de los hombres que vivieron vagando por la tierra, o encerrados en *zawiyyas*, con poco más que agua y dátiles, pensando que la gente es la inmundicia del mundo y que la vida es miserable, preparándose para la muerte. Pero luego alzamos nuestras cabezas, vanagloriándonos delante del mundo entero por todo aquello que debe a la civilización islámica, como ciudades majestuosas y fortalezas eternas.<sup>749</sup>

La educación, un tema de vital importancia para el autor que nos ocupa, es central en otro de sus textos de *Jawāṭir*<sup>750</sup>, donde nuevamente se entremezcla con la religión y la lengua como elementos de identidad cultural. Primero señaló el amor incondicional de los tunecinos hacia la lengua árabe, quienes la consideraban “parte de la religión”, y hacia la propia religión, “con un amor que casi nos conduce a la locura”. Este preámbulo permitió al autor entrar de lleno en un análisis del sistema educativo del país, indicando puntos débiles y fuertes y contestando a las críticas que frecuentemente se escuchaban con respecto al mismo.

---

<sup>749</sup> *Ibíd.*, p. 55.

<sup>750</sup> *Ibíd.*, pp. 107-111.

Así, al-Ḥaddād señaló la escasez de escuelas donde los niños pudieran aprender toda clase de materias en lengua árabe, incidiendo en que los pocos lugares donde se impartían eran las escuelas coránicas (*kuttāb*), que únicamente contaban con estudios básicos de lengua y religión islámica. “Cada vez que se vuelve al colegio”, escribió el autor, “se producen concentraciones contra el gobierno porque las escuelas no son suficientes para todos los niños tunecinos”<sup>751</sup>. Las consecuencias de dicha situación eran terribles: la mayoría de ellos se quedaban en las calles, expuestos a la delincuencia y terminando en prisión o se veían obligados a trabajar en condiciones cercanas a la esclavitud.

Para solventar esta situación a la vez que buscando mejores oportunidades de futuro, una buena parte de los tunecinos se veía obligado a inscribir a sus hijos en escuelas francesas, con el consiguiente aluvión de críticas por parte de sus compatriotas, que los acusaban de ceder al adoctrinamiento colonial. Para al-Ḥaddād era motivo de alegría comprobar que cada vez eran más los tunecinos que consideraban importante la educación y que intentaban por todos los medios escolarizar a su prole, pero se sumaba a las críticas acerca de la escasez de medios autónomos para ello, especialmente porque la mayoría de las escuelas disponibles estaban en manos de la Compañía de Jesús y en sus centros la enseñanza religiosa cristiana era obligatoria.

Pero, más allá de este tipo de consideraciones, era necesario reconocer que las escuelas del protectorado eran los únicos centros donde se enseñaban materias como ciencias o filosofía. No obstante, esta red escolar contribuía a agrandar un problema mayúsculo del que el autor se hizo eco en el texto: la pérdida de hegemonía de la lengua árabe en detrimento del francés. En un momento en que las propias autoridades locales favorecían el uso de la lengua francesa, el desconocimiento de la misma minaba considerablemente las oportunidades laborales, por lo que dominarla se convertía en un requisito indispensable para el progreso. La existencia de un amplio abanico de publicaciones periódicas en francés, sobre distintas temáticas, así como la percepción social de que esta era una lengua más “moderna” hacían peligrar, en la opinión de al-Ḥaddād, la propia continuidad del árabe en el país.

---

<sup>751</sup> *Ibidem*, p. 108.

El autor, que dejó claro en todas sus obras que la única manera de atajar este problema era apostar por una enseñanza nacional universal y de calidad, describió en el texto cómo los líderes políticos cooptaron el movimiento a favor de la educación pública en lengua árabe, apropiándose de sus peticiones y prometiendo cumplirlas cuando llegaran al poder. “El pueblo no cesa en su entusiasmo por estos parlanchines”, escribió al-Ḥaddād, “a los que consideran como héroes”, mientras que dichos políticos “no cesan de escribir artículos periodísticos hablando de la voluntad de Dios al respecto, granjeándose, con ello, la más sincera lealtad a su dedicación y sus servicios a la patria”<sup>752</sup>, sin hacer nada más que escribir y hablar.

Al-Ḥaddād profundizó aún más en la cuestión en otro de sus textos<sup>753</sup> en el que criticó que los conocimientos que se adquirirían en las escuelas tunecinas no tenían ninguna relación con la vida diaria porque les faltaba un componente esencial: la reflexión. En este texto, además, señaló que la mayoría de las trabas puestas a la introducción de esta última en el currículo académico procedían del ámbito religioso, desde donde se interpretaba que la reflexión abría la puerta a la herejía y que era perniciosa para la continuidad de las tradiciones.

También retomó la cuestión de la lengua árabe<sup>754</sup>, “atrincherada en al-Zaytūna”, donde, en su opinión, continuaba enseñándose con métodos anticuados y se presentaba como una lengua monolítica cerrada a toda modernización. Esto rompía con el propio espíritu de la *nahḍa*, uno de cuyos objetivos era, precisamente, la adaptación del árabe a los nuevos tiempos<sup>755</sup>, simplificando sus estructuras retóricas e incluyendo nuevo vocabulario que permitiera designar realidades sobrevenidas con la modernidad.

Otro de los temas relacionados con la modernidad que el autor trató en *Jawāṭir* fue ampliamente abordado tanto en sus artículos periodísticos como en su poesía y es el interés por las ciencias<sup>756</sup>, frecuentemente ligado con las críticas a la inactividad del pueblo, que ejemplificamos con este texto:

---

<sup>752</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>753</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>754</sup> *Ibidem*, pp. 117-118.

<sup>755</sup> Para más información, vid. Dagmar Glaß, “Creating a Modern Standard Language from Medieval Tradition: The Nahda and the Arabic Academies”, en Stefan Weninger (ed.), *The Semitic Languages: An International Handbook*, Berlin y Boston, De Gruyter y Mouton, 2011, pp. 835-843.

<sup>756</sup> Como en Tāhar al-Ḥaddād, *Jawāṭir*, p. 46.



Si hubiera para la vida un verdadero progreso económico, laboral, científico y de la libertad en nuestras almas, nos alzaríamos en una auténtica revolución. Sin embargo, lo deseamos y se lo pedimos a Dios en nuestras oraciones. Nos postramos o sentamos ante él, esperando en nuestra fe y en nuestros sueños. Después, Dios las pone en manos de otros, mientras nosotros nos alimentamos de esperanzas e ilusiones, que repartimos entre familiares, amigos y vecinos.<sup>757</sup>

Por último, la obra cuenta también con algunos textos que tratan la cuestión de la emancipación femenina<sup>758</sup> o el movimiento sindicalista<sup>759</sup>, pero, debido a su escasa aportación a la materia tanto por lo escuetos que son como por no contener novedades respecto de sus otras obras, hemos preferido no analizarlos para centrar el estudio de estas causas en el análisis de sus libros principales al respecto.

#### *7.4. Al-Ta‘alīm al-islāmī wa-ḥarakat al-iṣlāḥ fī yāma‘ al-Zaytūna*

La cuestión de la educación fue muy importante en el ámbito intelectual tunecino, como también en el terreno político. Sin embargo, a pesar de que se habían venido poniendo en marcha un buen número de reformas a este respecto tanto antes como después del establecimiento del protectorado francés, la mayor parte de ellas se centraban en la educación primaria o, como mucho, en la secundaria. Así pues, no se había producido prácticamente ningún avance en la materia en términos de educación superior, donde el currículum educativo continuaba anquilosado en el pasado y basado en lo que se había venido enseñando desde tiempos pretéritos. En la época en que Ṭāhar al-Ḥaddād estudió en la mezquita-universidad no había, por ejemplo, ninguna asignatura de lenguas extranjeras, puesto que estas materias eran rechazadas por la élite conservadora y la mayoría de los ulemas tradicionalistas las consideraban puertas a la occidentalización. Al-Munṣif al-Ṣayyādī señala que toda la instrucción se realizaba en árabe, en un registro, además, bastante atrasado y arcaizante, por lo que el estudiantado no tenía acceso a las nuevas teorías económicas, políticas o filosóficas llegadas de Occidente<sup>760</sup>. Por este motivo, muchos jóvenes leían libros europeos que habían sido traducidos al árabe en su búsqueda por ampliar sus horizontes, algo a lo que el propio al-Ḥaddād recurría

---

<sup>757</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>758</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>759</sup> *Ibidem*, p. 75.

<sup>760</sup> *Apud* Al-Munṣif al-Ṣayyādī, “al-Ṭāhir...”, p. 34.

frecuentemente. Así, al-Şayyādī señala este como uno de los motivos por los cuales al-Ḥaddād fue más adelante tildado de hereje y de occidentalizado, precisamente porque leía libros europeos sobre socialismo y marxismo<sup>761</sup>.

Resulta evidente que no todos los profesores y ulemas que daban clase en al-Zaytūna eran partícipes de la idea de que el contacto con las lenguas, las ideas y las materias “extranjeras” constituían un peligro para la sociedad. Por ejemplo, uno de los más afamados *şuyūj* de la institución, Ibn ‘Āšūr, a quien mencionamos en el capítulo anterior, se mostró a favor de las manifestaciones del estudiantado en una de sus obras, describiéndolas de la siguiente manera:

El movimiento nacionalista adoptó de esta forma de organización la costumbre de aparecer en concentraciones y de organizar y promover manifestaciones colectivas para difundir el esplendor del pasado y el espíritu de la literatura nacional. La dependencia de las asociaciones culturales en los esfuerzos de los jóvenes y reunirse en torno a los responsables de las mismas se ha convertido en algo oficial. Hay un grupo de estos jóvenes involucrado en la creación e implantación de tales programas (culturales) en la Jaldūniyya, la Asociación de Antiguos Alumnos del Colegio Şādiqī y algunas otras agrupaciones del estilo.<sup>762</sup>

Ibn ‘Āšūr fue uno de los principales promotores de las reformas curriculares de la institución, pero su adhesión a la causa no estuvo libre de altibajos. Por ejemplo, en 1907, cuando se estableció la Agrupación de Estudiantes de la Mezquita al-Zaytūna (Ŷam’iyyat al-Zaytūna), se convirtió en su presidente, si bien la asociación estaba en manos del estudiantado<sup>763</sup>. Sin embargo, cuando el primer ministro la cerró argumentando que el gobierno nunca había autorizado la fundación de dicha asociación, Ibn ‘Āšūr no hizo nada al respecto<sup>764</sup>. Algo semejante ocurrió cuando en 1910 el alumnado cercó la universidad para impedir la entrada del profesorado a modo de protesta contra el anquilosamiento del currículum educativo. No sólo no auxilió a los jóvenes que eran detenidos por las autoridades (tanto francesas como tunecinas), sino que los acusó de utilizar métodos “disruptivos” de protesta<sup>765</sup>. Tanto Arnold H. Green como Basheer M. Nafi sostienen que las causas para su alternante apoyo a la reforma educativa se encuentran en su delicada

---

<sup>761</sup> *Ibíd.*, p. 35.

<sup>762</sup> Cita recogida por Al-Munŷī al-Şayyādī, “al-Ṭāhir...”, p. 36.

<sup>763</sup> Arnold H. Green, *The Tunisian ulama...*, p. 211.

<sup>764</sup> Basheer M. Nafi, *Islamic Thought in the Twentieth Century*, London, I. B. Tauris, 2004, p. 10.

<sup>765</sup> *Ibíd.*

posición social: por un lado, Ibn ‘Āšūr era de ascendencia aristocrática y tenía lazos con toda la élite conservadora del país; por otro lado, estaba apoyado por el gobierno francés, que incluso logró que lo nombraran *šayj al-islām* en 1932<sup>766</sup>.

Sea como fuere, a partir de los años 40 dejó a un lado sus reticencias y comenzó a apoyar de manera mucho más activa la reforma en al-Zaytūna. Por este motivo, en 1967 publicó una colección de ensayos titulada *A laysa al-ṣubḥ bi-qarīb?*, que en realidad había escrito entre 1902 y 1907<sup>767</sup> y cuyo contenido era bastante parecido al de *al-Ta‘alīm al-islāmī wa-ḥarakat al-iṣlāḥ fi yāma‘ al-Zaytūna*, de al-Ḥaddād. Ello demuestra nuevamente los vínculos entre el pensamiento de ambos autores, que convergen en más de una ocasión, si bien Ibn ‘Āšūr siempre demostró tomar menos riesgos a la hora de exponer sus teorías, manteniéndose, como hemos dicho, en un ambivalente umbral entre la reforma y la tradición.

Este panorama educativo motivó en al-Ḥaddād la composición de *al-Ta‘alīm al-islāmī wa-ḥarakat al-iṣlāḥ fi yāma‘ al-Zaytūna*, una de las obras a las que menos atención se le ha prestado en el ámbito de la investigación y de las menos conocidas a nivel internacional. Se trata de un libro en el que se recogen las inquietudes del estudiantado de al-Zaytūna en la época, haciendo hincapié en la necesidad de introducir reformas en el currículum educativo y en la metodología pedagógica empleada en las clases; pero, al mismo tiempo, la obra recopila datos históricos bastante interesantes a la hora de mapear las protestas estudiantiles de la época, puesto que incluye un listado de las mismas y un análisis sobre sus móviles y su desarrollo. En este sentido, casi podríamos decir que se trata de un precedente para *al-‘Ummāl*, que fue escrita algunos años más tarde, puesto que todo parece indicar que *al-Ta‘alīm* fue compuesta durante su periodo como estudiante y terminada de escribir al completar su formación en la mezquita-universidad, es decir, entre los años 1911 y 1919/20<sup>768</sup>.

---

<sup>766</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>767</sup> Gibril Fouad Haddad, “Tropology and Inimitability: Ibn ‘Āshūr’s Theory of tafsīr in the Ten Prolegomena to *al-Tahrīr wa’l-tanwīr*”, *Journal of Qur’anic Studies*, 21 (2019), 1, p. 51.

<sup>768</sup> Como Julian Weideman indica, no podemos estar seguros de la fecha de composición exacta ya que al-Ḥaddād no la consignó. Sin embargo, algunos comentarios a lo largo del libro nos permiten situarlo en esta horquilla de tiempo. Julian Weideman, “Tahar Haddad”, p. 51.

De cualquier modo, *al-Ta'ālīm* es una obra inconclusa que no fue publicada sino muchos años después de la muerte de su autor, en 1981<sup>769</sup>. La edición estuvo a cargo del mismo investigador que, algunos años más tarde, se dedicó a publicar su *dīwān*, Muḥammad Anwar Būsna, pero no cuenta con ningún estudio preliminar. Además, esta es, hasta la fecha y según nuestro conocimiento, la única edición que existe de *al-Ta'ālīm*, que tampoco se encuentra traducida a ninguna otra lengua. En la introducción a esta edición, Muḥammad Anwar Būsna situó la obra en su contexto histórico y en relación con el resto de libros publicados en torno a la institución, destacando que este era, hasta el momento, el único monográfico que se había dedicado íntegramente al análisis de la situación educativa en al-Zaytūna, de su evolución a lo largo del tiempo y del impacto de las reformas en la misma. Destacando el importante papel de la mezquita-universidad para la vida intelectual del Magreb en general, y no sólo de Túnez en particular, Būsna subraya que el motivo por el cual al-Zaytūna fue creada no era otro que responder al mandamiento islámico de buscar el conocimiento y luchar contra la ignorancia. Es precisamente por ello que la institución fue fundada sobre un claro trasfondo religioso, cuya misión era doble: por una parte, difundir la cultura, la historia y la lengua, así como el conocimiento religioso y científico, entre la población; por otra parte, cumplir con un mandato islámico y, en este sentido, es por ello que se constituyó como mezquita a la par que como centro educativo<sup>770</sup>.

La importancia de al-Zaytūna resulta evidente para el país, puesto que la mayoría de los grandes dignatarios de Túnez, tanto en época colonial como anteriormente, fueron educados en ella. Al mismo tiempo, la cúpula religiosa procedía de aquí, pues era donde se formaban los jurisconsultos y los ulemas. Incluso los notarios y los profesores se educaban en la mezquita, lo que implicaba que la calidad de la educación recibida en sus aulas, así como la propagación de determinadas teorías e ideologías entre el estudiantado tenía un impacto definitivo en la sociedad del momento. Precisamente por ello, al-Zaytūna estaba en el punto de mira tanto de conservadores como de reformistas, que veían en ella un bastión clave para la difusión de sus respectivos puntos de vista. Por una parte, los Viejos Turbantes consideraban de vital importancia la protección de las tradiciones y del currículum educativo conforme se había consolidado a lo largo del tiempo, puesto que

---

<sup>769</sup> Ahmed Khaled, *La Posterité du Traité moderniste de Tahar Haddad: Notre femme dans la Chari'a et la société*, Tunis, Champs-Élysées, 2002, p. 9.

<sup>770</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-Ta'ālīm al-islāmī wa-ḥarakat al-iṣlāḥ fī yāma' al-Zaytūna*, ed. Muḥammad Anwar Būsna, Tunis, al-Aṭlasiyya li-l-Našr, 1981, p. 14.

ello les permitía controlar la educación de las futuras generaciones y, con ello, se aseguraban la pervivencia de su hegemonía social. Por otra parte, los reformistas estimaban ineludible una profunda revisión de las materias y métodos enseñados en al-Zaytūna, conscientes de que ello daría lugar a nuevas generaciones que no sólo estarían mejor preparadas para los retos del futuro, tanto a nivel político como económico y social, sino que estarían más dispuestas a instaurar reformas y a pugnar por los cambios necesarios para adaptar el país a la modernidad<sup>771</sup>.

Esta divergencia de opiniones dio lugar a numerosos debates en torno a la reforma educativa e incluso llegó a paralizar determinados aspectos de la misma. Por ejemplo, Būsnina señala que la reforma educativa de 1875, pese a hacer mención expresa a las ciencias y a los manuales que debían emplearse en su enseñanza, fue generalmente ignorada por al-Zaytūna, donde no se produjo ningún cambio al respecto y el currículum continuó siendo el mismo que antaño. Esto produjo un gran malestar entre el estudiantado, como también entre el profesorado progresista, que confiaba en que el real decreto se tradujera en reformas para la institución, pero que finalmente “no tocó la esencia de la ley”, que no fue alterada hasta 1910<sup>772</sup>, después de las manifestaciones estudiantiles a que nos referimos anteriormente. Consideramos importante señalar todo este recorrido histórico porque Ṭāhar al-Ḥaddād inició sus estudios en la universidad precisamente un año después de la introducción de esta reforma, en 1911, por lo que su estancia en al-Zaytūna se corresponde exactamente con esta nueva promoción de estudiantes animados por la entrada en vigor de la reforma de la ley.

Desafortunadamente, las cosas no fueron tan fáciles como se esperaba al principio y, pese a que la reforma trató de emparejar las demandas del estudiantado y de la nueva situación socio-económica del país con la enseñanza en la mezquita, muchos de los cambios que se consignaron por escrito en aquel real decreto no llegaron a producirse en la realidad, paralizados por el rechazo del profesorado más conservador. Para ellos, la reforma del currículum permitiría la entrada de ideas occidentales, lo que diluiría la identidad nacional y abriría la puerta a la desviación de las ideas religiosas. Considerando que la mayor parte de las materias que se enseñaban en la institución eran religiosas (como *fiqh* o *‘ulūm al-dīn*) o consideradas como tales (como retórica, gramática, etc.) y que

---

<sup>771</sup> Basheer M. Nafi, *Islamic Thought*, p. 5.

<sup>772</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād (aut.), *al-Ta‘ālim...*, p. 21.

únicamente un puñado de cursos marginales se destinaban a otras asignaturas, es comprensible que se concibiera, mayoritariamente, como un centro de institución religiosa<sup>773</sup>. Por estos motivos y en el marco de esta difícil situación se produjeron nuevos brotes, cada vez más masivos y vehementes, de protestas estudiantiles que clamaban reformas más profundas y efectivas. Si tenemos en cuenta que al-Zaytūna era la única universidad tunecina en el momento y que, además, era el centro educativo más prestigioso del país, amén de ser uno de los únicos cuyo bureau directivo era íntegramente tunecino y musulmán, es fácil entender por qué fue tan complicado compaginar las demandas de reformistas, estudiantes y conservadores<sup>774</sup>.

El investigador M. Chenoufi explica que, pese a que se estableciera una comisión para reformar el currículum de la mezquita-universidad, el resultado alcanzado por la misma fue decepcionantemente conservador, pues lo único que se alcanzó fue la extensión de los estudios durante dos años más, sin que afectara a la estructura académica, los contenidos didácticos o las materias a estudiar<sup>775</sup>. Las grandes reformas tendrían que esperar bastantes años, pues no fue sino con la I Guerra Mundial cuando el papel del activismo estudiantil cobraría mayor fuerza y cohesión. Gracias a ello, las asociaciones estudiantiles adquirieron un mayor peso y un rol más importante a la hora de exigir reformas incluso pasada la guerra, de tal forma que, cuando en 1928 se publicó un decreto beylical que exigía pasar un examen y tener conocimientos de lengua francesa para poder ejercer la notaría, las huelgas estudiantiles y las manifestaciones fueron multitudinarias. Chenoufi asegura que los líderes de esta nueva oleada de protestas estudiantiles no fueron otros que el poeta al-Šabbī y el mismísimo Ṭāhar al-Ḥaddād<sup>776</sup>. El primero recopiló una serie de cuadernos con las exigencias del estudiantado con la intención de presentárselas a la comisión que se estableció para analizar la situación, que comenzó a trabajar en 1930. En esta comisión, Ibn ‘Ašūr, que sería nombrado rector de la universidad un par de años más tarde, estuvo presente, así como una minoría de profesores afines al movimiento

---

<sup>773</sup> Amal M. Ghazal, “Tensions of Nationalism: the Mzabi Student Missions in Tunis and the Politics of Anticolonialism”, *Int. J. Middle East Stud.*, 47 (2015), p. 50.

<sup>774</sup> James McDougall, “État, société et culture chez les intellectuels de l’*islāh* maghrébin (Algérie et Tunisie, 1890-1940) ou la Réforme comme apprentissage de ‘l’arriération’”, en Odile Moreau (ed.), *Réforme de l’état et réformismes au Maghreb, XIXème-XXème siècles*, Paris, L’Harmattan, 2009, pp. 296-297.

<sup>775</sup> M. Chenoufi, “The role of Tunisian student movements from 1900 to 1975”, en *The Role of African student movements in the political and social evolution of Africa from 1900 to 1975*, s. l., Unesco Publishing, 1994, p. 142.

<sup>776</sup> *Ibidem*, p. 143.

reformista, aunque finalmente la mayoría conservadora ganó la pugna y las reformas nunca llegaron a ser del todo efectivas y el rector se vio obligado a presentar su renuncia algún tiempo después<sup>777</sup>. A pesar de ello, siempre según Chenoufi, sí podemos agradecer dos mejoras a esta comisión: la creación del Comité de Estudiantes, cuyos presidentes eran precisamente al-Šabbī y al-Ḥaddād, y la introducción de alguna que otra materia de ciencias exactas en el currículum<sup>778</sup>.

Aunque en un principio pueda sorprender esta información, puesto que 1928 es la fecha más ampliamente aceptada por los investigadores como momento de entrada de al-Ḥaddād en la Escuela de Derecho, hay que recordar que había muchos puntos de encuentro entre esta última y la mezquita-universidad. Muchos estudiantes de esta última continuaban sus estudios en la Escuela de Derecho para perfeccionar sus conocimientos y tener más opciones laborales, y algunas materias de dicha escuela las impartían profesores de al-Zaytūna<sup>779</sup>. Es por ello que al-Ḥaddād nunca dejó realmente su vinculación con esta institución y con sus estudiantes, muchos de los cuales eran amigos suyos, aunque él ya no estudiara en ella<sup>780</sup>. La información que Chenoufi aporta sobre esta cuestión la completa y respalda Mujtār ‘Ayyāšī, que confirma la implicación de al-Ḥaddād con el movimiento estudiantil en al-Zaytūna de forma ininterrumpida durante toda su vida y cómo su participación en estas manifestaciones, sumado al prestigio y reconocimiento que tenía entre el estudiantado de la universidad, fueron lo que lograron que se masificaran y que surtieran efecto<sup>781</sup>.

Es precisamente de todas estas cuestiones de las que habla el autor en la obra que nos ocupa, motivo por el cual hemos considerado importante reseñarlas con anterioridad a modo de contextualización. *Al-Ta‘alīm* es un ensayo acerca de la situación de la mezquita-universidad en época de al-Ḥaddād y, en esencia, es un tratado sobre la necesidad de que se lleve a cabo una profunda reforma educativa en la institución. En este sentido, cuenta con varios capítulos cuyo objetivo es doble: por un lado, ubicar al

---

<sup>777</sup> Mahdi Abdeljaouad, “Mathematics Education in Islamic Countries in the Modern Time: a Case Study of Tunisia”, en Alexander Karp y Gert Schubring (ed.), *Handbook on the History of Mathematics Education*, New York, Springer, 2014, pp. 412-413.

<sup>778</sup> *Ibidem*.

<sup>779</sup> Mokhtar Ayachi, *Ecoles et société en Tunisie, 1930-1958*, Tunis, CERES, 2003, pp. 23-24.

<sup>780</sup> Mujtār ‘Ayyāšī, *Dirāsāt fī al-tārīj al-taqāfi: tārīj al-tarbīyya wa-l-ḥarakāt al-šababīyya fī Tūnis*, Tūnis, La Manouba, 2015, p. 36.

<sup>781</sup> Mujtār ‘Ayyāšī, *Bi’yya al-Zaytūniyya 1910-1945: musāhama fī tārīj al-ḡami‘a al-islāmiyya*, Tūnis, Dār al-Turkī li-l-našr, 1990, pp. 152-153.

lector en el tiempo y entender la evolución de al-Zaytūna a lo largo de los años; por otro lado, convencer al público de lo imperioso de las reformas propuestas. Culmina con reseñas sobre la vida, pensamiento y obras de eruditos musulmanes de reconocido prestigio, desde la época del Profeta hasta el siglo XI.

La obra no tiene una estructura demasiado clara. Cuenta únicamente con tres capítulos numerados de extensión bastante inconsistente entre ellos, subdivididos en epígrafes. El primer capítulo es una introducción sobre la Gran Mezquita, destacando la situación del currículum educativo y el estudiantado de la época. Se hace mención a los movimientos de reforma y a las distintas comisiones establecidas para tal fin, incidiendo en cómo todo conato de transformación caía en saco roto. El segundo capítulo retoma la temática de la reforma, con un único epígrafe que ahonda en la enseñanza de ciencias coránicas y religión islámica. El tercer y último capítulo se dedica a la historia de la institución, haciendo un recorrido desde su fundación hasta la actualidad de la redacción. Se trata del más largo, que se subdivide en numerosos apartados en los que se va periodizando la historia de la universidad a través de distintas épocas. También incluye un detallado epígrafe en el que se mencionan de nuevo, pero con mayor minuciosidad, las distintas reformas que habían ido sucediéndose desde su fundación, quizá para poner de manifiesto que no habían sido suficientes y que muchos de los problemas que aquejaban al estudiantado en años muy anteriores continuaban existiendo en los últimos tiempos.

Este capítulo cuenta con epígrafes en los que se hace un estudio más o menos pormenorizado sobre la enseñanza de ciencias, filosofía, literatura y ciencias islámicas. Por último, engloba un gran subapartado en el que se mencionan personalidades relevantes de todas las épocas que estudiaron en al-Zaytūna, como Averroes o Ibn Jaldūn. Hay 13 en total, pero el apartado se haya inconcluso porque la obra no fue terminada de redactar.

#### 7.4.1. El atrasado de la metodología docente y su impacto en el estudiantado

La obra que nos ocupa es un documento muy interesante para el estudio de la historia de al-Zaytūna. Uno de los primeros capítulos del libro está destinado, precisamente, a analizar su fundación y reseñar la larga lista de célebres eruditos islámicos surgidos de su seno. Resulta evidente que el motivo por el cual al-Ḥaddād



escribió este capítulo va más allá de la mera crónica por la forma en que entremezcla en su discurso alegatos reformistas. El relato, por ejemplo, sirve de pretexto para introducir la idea de que, si bien la enseñanza en la universidad siempre fue sobresaliente, el anquilosamiento al que estaba sometida en la época era incomprensible y suponía un escollo a su objetivo de formar a las próximas generaciones.

Los métodos del pasado, según el autor, se seguían aplicando en el presente prácticamente sin ningún cambio, lo que había conllevado un gran desfase entre la enseñanza impartida en sus aulas y las necesidades de la sociedad del momento<sup>782</sup>. La metodología docente seguía siendo exactamente igual que cuando las aulas de al-Zaytūna eran frecuentadas por Ibn Jaldūn, según señaló el autor: los profesores se sentaban en algún rincón del salón de rezos y el alumnado se disponía en torno a ellos, sentados en pequeños cojines, para escuchar sus lecciones. Apenas contaban con manuales o libros de texto, pues la mayoría de los profesores estaban en contra de ellos, considerando que coartaban su libertad e impedían que transmitieran correctamente sus conocimientos<sup>783</sup>. Así, los estudiantes se veían en la obligación de copiar a toda velocidad las palabras de sus profesores, que serían las que luego estudiarían de cara a la evaluación final.

La duración de los estudios no estaba claramente establecida por ninguna organización docente, pues esta era inexistente. Cada profesor daba cursos en materias de las que era conocedor, de tal forma que el estudiantado escogía estudiar bajo el mando de tal o cual docente por su fama o por los contenidos de sus charlas, sin que realmente hubiera un currículum previamente establecido que estipulara qué materias eran obligatorias, cuáles eran opcionales, el número de materias que debían superarse para alcanzar tal o cual título o qué especializaciones podían adquirirse<sup>784</sup>. Así, muchas veces el alumnado pasaba más tiempo del que realmente era necesario para estudiar en la universidad, pues tampoco recibía asesoramiento acerca de en qué cursos matricularse según sus intereses y objetivos o de qué profesorado les convenía más para alcanzar sus metas educativas. Supuestamente, esta situación habría tenido que suprimirse con la puesta en marcha de algunas de las reformas introducidas por el ministro Jayr al-Dīn

---

<sup>782</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-Ta'alīm...*, p. 29. En adelante, salvo que se especifique lo contrario, todas las referencias serán a esta obra.

<sup>783</sup> *Ibidem*, p. 30.

<sup>784</sup> *Ibidem*, p. 32.

durante 1875<sup>785</sup> y años sucesivos, pero la realidad era muy distinta a la que se consignó por escrito<sup>786</sup>.

Los materiales se duplican de manera innecesaria a lo largo de distintos cursos. Tal es el caso de la materia que se imparte en la clase de Ibn ‘Ašūr en primer curso, que se repite en tercero y cuarto en las clases de otros profesores de la Gran Mezquita, todo ello a través de los mismos libros. Ello redundaba no solo en los contenidos sino también en la manera en que se impartían estos conocimientos: de forma anticuada e incomprensible.<sup>787</sup>

Así, al-Ḥaddād denunció en su obra que debido a la escasez de materiales docentes adaptados y a la dificultad para entenderlos, los cursos se hacían muy repetitivos y la mayoría del alumnado tenía que repetirlos varios años para conseguir entender íntegramente sus contenidos. Esto se debía, principalmente, a que los pocos libros disponibles eran enrevesados y difíciles de entender por el alumnado de nuevo ingreso, lo que obligaba a los más experimentados a explicar los contenidos a los benjamines. Este trabajo, que hacían sin recibir nada a cambio, suponía una sobrecarga para el alumnado de cursos más avanzados, pero era necesario debido a los problemas que presentaban los más noveles para poder continuar con sus estudios<sup>788</sup>.

Otro de los problemas que el autor señaló en su obra respecto al contenido de los libros de texto era que estaban completamente desfasados con respecto a las teorías modernas y los nuevos descubrimientos. “Los libros”, escribió, “son tan antiguos que no resuelven los problemas de esta era”<sup>789</sup>, algo que también se reflejaba en el sistema de evaluación, igualmente anquilosado. Según describió en su obra, este se basaba en la defensa por parte del alumnado de su punto de vista sobre algún tema del que se hubiera tratado durante las clases. Esta defensa se hacía frente al resto de compañeros de la materia y ante el profesor que la impartía y la nota se obtenía simple y llanamente en función de si este último quedaba satisfecho con los argumentos aportados por el candidato a evaluar. El problema residía en que el alumnado no podía, en realidad, escoger el punto de vista que tuviera sobre el tema propuesto, sino que se veía en la

---

<sup>785</sup> Teije Hidde Donker y Kasper Ly Netterstrøm, “The Tunisian Revolution and the Governance of Religion”, *Middle East Critique*, 26 (2017), 2, p. 6.

<sup>786</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-Ta‘ālim...*, p. 33.

<sup>787</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>788</sup> *Ibidem*, p. 55.

<sup>789</sup> *Ibidem*, p. 33.

obligación de asumir el de su profesor, a sabiendas de que contradecirlo podía hacer peligrar su aprobado<sup>790</sup>. Más allá de las implicaciones morales que esta aseveración pueda despertar o de la justicia o injusticia del sistema, lo que más preocupaba a al-Ḥaddād era que el aprobado no dependía de si el punto de vista a defender era correcto o no, sino simplemente de si era del agrado del evaluador o no. Así, a menudo se defendían ideas erróneas, contradictorias con los nuevos descubrimientos o que simplemente perpetuaban el pensamiento de los predecesores, sin cuestionarlo ni adaptarlo a la modernidad.

Los libros, de distintos autores, no se ponen de acuerdo en cómo presentar y analizar los problemas planteados. En lugar de organizarlos por materias los organizan por épocas, de tal manera que los mismos asuntos se repiten una y otra vez en cada libro, siempre desde perspectivas distintas y cada vez con una exposición menos clara y más compleja que la anterior. Todo ello conlleva que el alumnado quede confundido en lugar de entender el problema que se plantea.<sup>791</sup>

#### 7.4.2. El delicado equilibrio entre la identidad nacional, la religión islámica y las reformas

Al-Zaytūna, como hemos visto, era sumamente reacia a la introducción de reformas de cualquier tipo. La mayor parte de las propuestas quedaban más en papel que trasladadas a la realidad y muchas veces se frustraban, directamente, por el inmovilismo de la élite conservadora que solía estar al mando de la universidad. Este es otro de los temas que figuran extensamente en *al-Ta‘alīm*, donde se habla, por ejemplo, de cómo todo conato reformista era paralizado por el profesorado porque consideraba necesario mantener el *statu quo*<sup>792</sup>. Al-Ḥaddād hizo un recorrido por algunas de las reformas más importantes acometidas por distintos ministros a favor de la modernización del currículum educativo o de la organización académica de la Gran Mezquita<sup>793</sup>, en el que destaca la involución del sistema desde su fundación hasta la actualidad.

Al-Zaytūna, según recoge el texto, era considerada en la época como un faro identitario, toda una seña de la identidad nacional tunecina, algo que frecuentemente se esgrimía como motivo para rechazar cualquier cambio. Este se entendía como un atentado contra “lo tunecino” y por ello era recibido con el más absoluto repudio por parte tanto

---

<sup>790</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>791</sup> *Ibidem*, p. 33.

<sup>792</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>793</sup> *Ibidem*, pp. 44-61.

de la élite conservadora como de las masas nacionalistas<sup>794</sup>. Sin embargo, no debemos perder de vista que buena parte de los líderes independentistas de la primera época del *Dustūr* habían sido educados en ella. Sin ir más lejos, el mismo ‘Abd al-‘Azīz al-Ṭa‘ālbī era un egresado de al-Zaytūna. Así pues, existía una doble visión sobre el movimiento anticolonial: por una parte, la sostenida por los ulemas conservadores, que consideraban que cualquier transformación de la mezquita-universidad socavaría los esfuerzos de la resistencia anticolonial; por otra parte, la de los jóvenes nacionalistas que consideraban que, precisamente por el papel tan importante que tenía al-Zaytūna en la propagación de las teorías nacionalistas y por el inconmensurable valor simbólico de la misma, debían de producirse esfuerzos verdaderos para reformar la universidad y convertirla en referente del nuevo nacionalismo<sup>795</sup>.

Evidentemente, la opinión de al-Ḥaddād va en la misma línea que estos últimos, grupo al que pertenecía. Para él, precisamente en virtud de este especial carácter de la mezquita era necesario actualizarla, pues de lo contrario se daba la imagen de una sociedad tunecina y una identidad nacional anticuadas, retrasadas y envejecidas. Además, lo arcaico del currículum educativo fomentaba que muchos progresistas enviaran a sus hijos a estudiar en escuelas francesas, donde probablemente terminarían afrancesados y occidentalizados, entre otros motivos porque esta educación les abría puertas que al-Zaytūna mantenía cerradas. De esta manera, era una decisión estratégica para el propio movimiento de resistencia antifrancesa reformar el currículum de la Gran Mezquita, de tal forma que se hiciera más atractivo para las nuevas generaciones y para los padres que, buscando lo mejor para sus hijos, deseaban para ellos una educación científica, racionalista y moderna<sup>796</sup>.

Uno de los principales argumentos que los conservadores esgrimían para desdeñar cualquier cambio era que, ante todo, al-Zaytūna era una mezquita, es decir, su principal objetivo era trasladar y difundir el conocimiento religioso entre su alumnado. Esto, que estaba claro desde el punto de vista de al-Ḥaddād, realmente no tenía por qué contradecirse con la renovación de la enseñanza en sus aulas. En este sentido, el autor refirió la cuestión de la siguiente manera:

---

<sup>794</sup> *Ibidem*, p. 35.

<sup>795</sup> David C. Kinsey, “Efforts for Educational Synthesis under Colonial Rule: Egypt and Tunisia”, *Comparative Education Review*, 15 (1975), 2, p. 181.

<sup>796</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-Ta‘ālim...*, pp. 35 y 53.

Ciertamente los objetivos de la mezquita son dos: la enseñanza de ciencias islámicas (*'ulūm al-dīn*) y la difusión de la lengua árabe. Sin embargo, las ciencias islámicas que nos enseñan están atrasadas y la lengua árabe, arcaica (...), haciéndola incomprendible para las actuales generaciones.<sup>797</sup>

Centrándonos en su crítica al modo de enseñanza de las ciencias religiosas, vemos nuevamente la influencia del reformismo islámico en el texto, y es que toda la obra rezuma la ideología de la *salafīyya*. En varias ocasiones<sup>798</sup>, al-Ḥaddād defiende que no se trata de un problema intrínseco de las ciencias islámicas, sino de la interpretación que de ellas se hacía en la época. Es decir, no se trataba de que las ciencias islámicas fueran atrasadas, sino de que se estaba enseñando una visión anticuada de las mismas, que no tenía en cuenta los avances al respecto, ni las teorías nuevas que habían surgido desde los márgenes del islam (como era el caso de Afganistán o India) o de otros países árabes, como Egipto. Las teorías que se diseminaban eran las mismas que en la Edad Media, no permitiendo la vinculación entre la realidad tunecina del momento con los estudios adquiridos en la universidad. Al fomentar esa visión tan monolítica y arcaica del islam, las nuevas generaciones estaban predispuestas a luchar contra cualquier cambio, considerándolo algo contrario a la religión, por lo cual era de vital importancia atajar esta situación, en primer lugar, si se quería realizar un verdadero esfuerzo renovador no sólo del currículum de la institución, sino también de la mentalidad de la sociedad en su conjunto<sup>799</sup>.

Se enseñan de la misma manera ética y ciencias religiosas. No se fomenta el espíritu curioso en los alumnos ni su interés por la investigación (*al-baḥṭ*). Se enseña lógica forzando a los estudiantes a mantener un debate entre sí para defender un argumento que ya les viene dado por el profesor y al cual no pueden incorporar sus propias opiniones. No se motiva, por lo tanto, que se use la lógica y la razón (*al-rā'ī*). Esto, desafortunadamente, no es sino mero adoctrinamiento (*talqīn*).<sup>800</sup>

Pero, además, otro de las grandes claves que se mencionan en el texto que acabamos de citar es el papel de la lengua árabe en la enseñanza, no sólo como elemento de transmisión del conocimiento, lo cual resulta evidente, sino también desde el punto de vista del árabe como elemento identitario nacional. Ya hemos visto que el atraso de la

---

<sup>797</sup> *Ibíd*em, p. 37.

<sup>798</sup> *Ibíd*em, pp. 64-66, 70, 79-81...

<sup>799</sup> *Ibíd*em, p. 36.

<sup>800</sup> *Ibíd*em, p. 74.

metodología docente era un problema muy grave y del que al-Ḥaddād escribió bastante en su obra, motivado por la preocupación que le generaba el hecho de que el alumnado no pudiera entender las teorías e ideas contenidas en los escasos manuales de las asignaturas que estudiaba. Sin embargo, aquí se referencia un problema añadido que resulta del registro lingüístico empleado por el profesorado en la institución: la falta de correlación entre este registro elevado y arcaizante y el árabe comúnmente hablado por los estudiantes en su día a día. Así pues, al-Ḥaddād aprovechó esta ocasión para insistir en la necesidad de actualizar la lengua árabe con arreglo a los nuevos usos léxicos y de ampliar el vocabulario para introducir términos referidos a situaciones novedosas, derivadas de la penetración europea y de la llegada de la modernidad y el progreso al país<sup>801</sup>.

La preocupación del autor por el estudiantado está patente en toda la obra, que está escrita precisamente para dirigirse a los retos a los que estos se enfrentaban a lo largo de su estancia en la mezquita-universidad y tratar de ofrecer soluciones a sus problemáticas, pero es especialmente interesante respecto a la cuestión lingüística. La mayoría de los estudiantes de al-Zaytūna tenían conocimientos de gramática y lengua árabe “clásica”, y, sin embargo, seguían enfrentándose a situaciones en que el registro empleado en la institución les era ininteligible, como narró al-Ḥaddād en varias ocasiones<sup>802</sup>. Ello se debía a que, aun contando con numerosos cursos en lengua árabe, gramática, retórica, métrica y otras cuestiones derivadas, el lenguaje empleado por el profesorado estaba desfasado y totalmente desvinculado de la realidad lingüística del Túnez del momento. Resultaba algo incomprensible para el autor, que se preguntó en más de una ocasión por qué los ulemas eran tan reacios a actualizar su lenguaje y adaptarse a los nuevos tiempos, a sabiendas de que muchas veces sus explicaciones resultaban ambiguas, vagas e incognoscibles<sup>803</sup>.

¿Acaso no sería más provechoso para alumnos y profesores que se impartieran las clases en una lengua más fluida y fácil de comprender? Los estudiantes de hoy en día no manejan en su vida cotidiana la lengua árabe clásica. La situación es igual para los profesores. Impartir las clases en este registro tan arcaico (*qadīm*) supone

---

<sup>801</sup> A pesar de que el autor emplea literalmente la expresión “árabe hablado por los estudiantes”, parece más factible que se estuviera refiriendo a la actualización de la lengua *fushḥà* para modernizarla que al hecho de integrar en ella elementos dialectales.

<sup>802</sup> Por ejemplo, en p. 86.

<sup>803</sup> *Ibidem*, p. 69.

un esfuerzo añadido e innecesario que solo contribuye a aumentar la dificultad de unas materias que ya son complicadas de entender a causa de sus materiales y métodos de enseñanza.<sup>804</sup>

Nosotros consideramos que, más allá de que la lengua árabe tuviera la consideración de lengua sagrada y, por tanto, estuviera fuera del interés de los religiosos modernizarla, se trata también de un caso de prestigio y de identidad nacional. Primero, porque el hecho de dominar una lengua vista como más pura, más elevada y más complicada de entender implica, inevitablemente, un aumento del prestigio social frente a una masa poblacional frecuentemente analfabeta; y segundo, porque la defensa de la lengua árabe “clásica”, sin añadidos ni préstamos ni neologismos, se puede ver como una defensa de la identidad autóctona, previa a la conquista francesa. Por lo tanto, la negativa del profesorado de cambiar la lengua árabe clásica por lengua árabe *fushà* era una cuestión de identidad nacional, pero también de prestigio frente a otros grupos sociales tunecinos.

La adaptación de la lengua árabe formaba parte de las reivindicaciones culturales del movimiento nacionalista tunecino, pero en este punto entra en contradicción con los intereses de la élite religiosa, que consideraban necesario el mantenimiento de la lengua árabe clásica intacta porque la entendían como una lengua sagrada que no debía ser modificada. Por este motivo, en el marco de la dialéctica sobre la reforma lingüística se produjeron choques de intereses entre los nacionalistas y la esfera religiosa conservadora, que se saldaron, mayoritariamente, al llegar a un punto intermedio entre las peticiones de unos y otros grupos. La élite religiosa cedió a la idea de que era necesaria la expansión de la lengua árabe clásica si se quería luchar contra la colonización a nivel lingüístico, aunque ello implicaba enseñarla, divulgarla y, en cierta manera, hacerla accesible a toda la gente. Según la investigación de Mohamed Maamouri, estaba claro que en el proceso podían llegar a producirse interferencias lingüísticas y que, de una u otra manera, la integridad de la lengua clásica tal y como se conocía hasta la fecha corría el riesgo de ser modificada, pero era un paso necesario si se pretendía la supervivencia de la misma<sup>805</sup>. Por su parte, los nacionalistas terminaron aceptando que la reforma no podía forzarse y que lo mejor para combatir el auge de lo francés y los riesgos de aculturación derivados de su imposición en el plano lingüístico era “diseminar el árabe clásico, sacarlo de las

---

<sup>804</sup> *Ibidem*, p. 73.

<sup>805</sup> Mohamed Maamouri, “The linguistic situation in independent Tunisia”, *American Journal of Arabic Studies*, 1 (1973), p. 56.

mezquitas y las escuelas a la calle”<sup>806</sup>, y después dejar que el uso sirviera para modificar paulatinamente la misma. En opinión de Mohamed Daoud, gracias a este encuentro entre opiniones enfrentadas y a la decisión de “sacar el árabe clásico de los libros y dejar que el uso lo transformara” se asentó el árabe moderno estándar que se habla en Túnez y en cuya formación se encuentran trazas tanto del árabe clásico, como del francés y el árabe dialectal tunecino<sup>807</sup>.

Desde el primer momento en que la cuestión comienza a ser relevante para los intelectuales de la *Nahḍa* en el mundo árabe en general, vemos que el movimiento a favor de la reforma de la lengua árabe va siendo cada vez más notorio, especialmente en la zona siro-libanesa. En el debate en torno a la modernización del árabe encontramos toda clase de matices y puntos de vista que convergen y divergen en determinados momentos, muchos de los cuales estuvieron sostenidos por una visión ideológica o religiosa de la lengua. Cuestiones como la identidad cultural, la lucha contra la colonización europea, la defensa de los valores islámicos o la pugna por impulsar un cambio social que pudiera expresarse a través del árabe y no mediante préstamos estuvieron muy presentes en el ideario de quienes contribuyeron a la causa. Uno de los primeros autores en expresar abiertamente su intención de fomentar un cambio lingüístico fue Buṭrus al-Bustānī<sup>808</sup>, quien ya en 1859 pronunció un discurso en el que habló sobre la cuestión en términos como estos:

No olvidemos aquellas palabras cacofónicas y muertas existentes en los diccionarios de lengua árabe y que no tienen para los arabófonos más provecho que dar quebraderos de cabeza y dificultades a la hora de escribir. Estas palabras es necesario agregarlas a esos vocablos extranjeros aludidos y utilizarlas para conceptos o materias nuevas que son inaccesibles a la mente y al quehacer de los árabes, o

---

<sup>806</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>807</sup> Mohamed Daoud, “Arabization in Tunisia: the Tug of War”, *Issues in Applied Linguistics*, 2 (1991), 1, p. 10.

<sup>808</sup> Procedente de al-Dubiyya, nació en 1819 y falleció en 1883. Fue profesor, traductor, lingüista, periodista y autor de libros escolares infantiles, entre otros. Durante la primera mitad de su vida su ideología estuvo muy influenciada por el cristianismo, pero adoptó una postura más claramente laicista y reformista después de la guerra civil de 1860. Se convirtió en un referente del movimiento de la reforma educativa y del incipiente laicismo árabe, así como un gran promotor de la cultura y las artes. Vid. M<sup>a</sup> Isabel Lázaro Durán, “La familia al-Bustānī. Su implicación en la Nahḍa sirolibanesa. Notas biográficas e índice bibliográfico”, *MEAH* árabe, 36 (1987), pp. 323-324.



sustituirlas por palabras de la lengua vulgar a las que el uso ha dado un vigor que no es posible obtener con otras.<sup>809</sup>

El planteamiento de al-Bustānī en este extracto es similar al que adoptó al-Ḥaddād en *al-Ta'alīm*, en la que abogó por la sustitución de aquellos términos arcaicos, difíciles de entender o que no se ajustaban ya a las realidades contemporáneas por otros que procedieran de registros lingüísticos cultos, pero más cercanos a lo que el estudiantado de al-Zaytūna hablaba en su día a día. Para ambos, se trataba también de una cuestión importantísima desde el punto de vista del nacionalismo. A través de la proliferación de neologismos y préstamos lingüísticos procedentes de lenguas europeas, el árabe estaba perdiendo la plasticidad necesaria para convertirse en vehículo de modernidad para las sociedades que lo hablaban, lo que fomentaba su abandono a favor de lenguas como el inglés, el francés o el italiano, que se consideraban más apropiadas para referirse a realidades tales como la industria o la economía. A su vez, la presencia cada vez mayor de palabras en otras lenguas hacía imprescindible manejar estas, aunque solo fuera de manera superficial, si se quería estar al tanto de lo que se comentaba en prensa o en las cafeterías. Contra esto se pronunció el sirolibanés en su día<sup>810</sup>, como también lo hiciera el tunecino en estos términos:

Hoy en día se hace necesario manejar al menos alguna de estas lenguas (francés, inglés, alemán o italiano) para entender los sucesos más cotidianos, pues nuestros discursos (*kalāmu-nā*) están plagados de sus palabras. Esto sería innecesario si reformáramos nuestra excelsa lengua, adaptándola a los tiempos que corren.<sup>811</sup>

La postura de al-Ḥaddād respecto a las lenguas extranjeras no puede ser calificada sino como paradójica. Por una parte, defendió la necesidad de mantener de alguna manera la “pureza” de la lengua árabe, siempre adaptándola a los tiempos y simplificando su gramática y su vocabulario de tal forma que no se anquilosaran en épocas anteriores. Por otra parte, insistió en la necesidad de incorporar la enseñanza de lenguas extranjeras al currículum educativo e incluso, como veremos cuando analicemos su obra de temática feminista, abogó por su incorporación al currículum femenino. Pese a todo, él mismo se negó a aprender francés o cualquier otra lengua distinta del árabe, aun siéndole

---

<sup>809</sup> Apud M<sup>a</sup> Isabel Lázaro Durán, “La lengua árabe y su reforma. La visión de Buṭrus al-Bustānī y su labor lingüística y lexicográfica”, *MEAH* árabe, 34-35 (1985-1986), pp. 251-252.

<sup>810</sup> Vid. John W. Jandora, “Buṭrus al-Bustānī, Arab consciousness and Arabic revival”, *The Muslim World*, 74 (1984), 2, p. 75.

<sup>811</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-Ta'alīm...*, pp. 39-40.

relativamente fácil porque conocía muchas personas que podrían haberle enseñado e incluso podía asistir a los cursos de la Jalduniyya. Sus motivos no aparecen reflejados explícitamente en las obras que escribió, lo que ha llevado a algunos investigadores a cuestionarse si se trató de un acto consciente de disidencia o de rechazo al protectorado y sus imposiciones lingüísticas o si respondían exclusivamente a unas circunstancias personales que poco tenían que ver con el activismo político.

Hamadi Sammoud fue una de las primeras personas en cuestionárselo y probablemente su investigación sea la que toca esta cuestión de manera más clara, pero sin llegar a ninguna conclusión. Sammoud se centró más en tratar de encontrar una explicación a por qué su libro sobre el movimiento obrero consta de una doble introducción (una sobre Europa y otra sobre Túnez) y dejó en el aire la posibilidad de que concibiera la composición como enfocada a ambos públicos: el colonizador y el colonizado<sup>812</sup>. Sin embargo, en el cuerpo de la obra únicamente se hace referencia al proletariado tunecino, con el que llega a construirse un diálogo, pues la obra está escrita, en la mayoría de capítulos, en primera persona plural. Además, no parece que tuviera interés alguno por su traducción a otras lenguas, ya que varios de sus amigos manejaban el francés (algunos incluso el alemán o el italiano) y tenemos constancia de que tradujeron textos o manifiestos del movimiento obrero nacionalista e incluso algún que otro discurso entonado por compañeros sindicalistas de al-Ḥaddād, pero nunca se tradujo ni se publicó siquiera en prensa ningún extracto de las obras de este autor en lenguas distintas del árabe.

A nuestro entender, es poco probable que este hecho se debiera a una falta de interés o de medios para llevar a cabo la idea, sino que todo parece indicar que el propio al-Ḥaddād no quiso que esto ocurriera. Sin ir más lejos, la primera publicación que se hizo en francés sobre una de sus obras fue precisamente una introducción y resumen extenso que se publicó al poco de producirse la muerte del autor y que fue firmada por uno de sus amigos, M. Mutafarrij, de la que hablamos cuando revisamos la literatura. Tratándose de una composición tan impactante y que tanto revuelo causó en su época, es un poco sorprendente que la prensa francesa no dispusiera de ningún texto al respecto para acercar su contenido al público europeo y no nos cabe otra posibilidad que el hecho de que el mismo autor se negara a que se tradujeran sus textos.

---

<sup>812</sup> Hamadi Sammoud, “Souci de spécificité...”, pp. 50-51.

#### 7.4.3. La necesidad de introducir nuevas materias en el currículum educativo: las ciencias exactas y la filosofía

Ya hemos visto que, para al-Ḥaddād, las ciencias exactas tenían un papel muy importante en la sociedad moderna y eran una materia clave para la reforma educativa. Se refirió a ellas en todas sus obras, bien de forma expresa o tangencial, y es uno de los principales reclamos de *al-Ta' alīm*. Aunque el currículum educativo se había modificado, al menos en teoría, para incorporar algunas materias al respecto, sabemos que estas reformas no habían surtido el efecto deseado, por lo que, como denunció el autor, apenas se estudiaban en al-Zaytūna. Además de incurrir en problemas para el estudiantado de cara a obtener un puesto en alguna fábrica o empresa moderna, donde los conocimientos de asignaturas como la biología o la química eran sumamente valiosos<sup>813</sup>, había otros problemas derivados de este vacío, que afectaba directamente a las profesiones tradicionalmente asociadas con la mezquita-universidad, como la notaría, la jurisprudencia o la jurisdicción<sup>814</sup>.

La nula preparación en matemáticas, denunció al-Ḥaddād, que sólo se estudiaba de manera superficial y con los más básicos conocimientos, suponía un verdadero escollo a la hora de llevar a cabo repartos de herencias, calcular las dotes de paridad y las compensaciones a las esposas repudiadas, así como los subsidios para las viudas o los salarios, entre otros asuntos. Muchos jueces, aquejados de esta debilidad formativa, incurrían en graves contradicciones e injusticias, muchas veces desviándose claramente de la ley islámica<sup>815</sup>. Este asunto afloró más adelante en otras obras del autor, como *Imrā' tu-nā*, donde se hace especial hincapié en cómo el atraso del currículum educativo en al-Zaytūna afectaba negativamente a las mujeres, a quienes dejaba indefensas frente a la ley, pues los jueces no eran capaces de calcular adecuadamente sus legítimas prestaciones, abusando de agujeros legales para negárselas directamente<sup>816</sup>.

Vemos que en este caso se hace referencia a la necesidad de formar adecuadamente el cuerpo de jurisconsultos como método de sumar votos a favor de la implantación de materias de ciencias en un ámbito muy conservador en el que, como

---

<sup>813</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-Ta' alīm*..., p. 32.

<sup>814</sup> *Ibídem*, p. 30.

<sup>815</sup> *Ibídem*, p. 37.

<sup>816</sup> *Imrā' tu-nā*..., p. 77.

hemos visto, muchos ulemas estaban en contra de este tipo de asignaturas. Quizá el autor pensó que sería más fácil conseguir los apoyos necesarios para la causa apelando a estas circunstancias, pues era más fácil convencer a los detractores de las ciencias de que estas eran necesarias para una función tan clásica y establecida como la jurisprudencia, pero no lo era tanto si el reclamo era poder encontrar trabajo en una fábrica moderna. De cualquier forma, de nuevo se imbrica el pensamiento de al-Ḥaddād con la narrativa del resto de defensores de la reforma educativa, como Qabādū.

Para demostrar que las ciencias naturales y exactas no son ajenas al legado histórico y cultural tunecino, algo que con frecuencia solía echarse en cara de los reformistas, al-Ḥaddād recordó a sus lectores que estas siempre habían formado parte del currículum de al-Zaytūna en la Edad Media y que, además, se estudiaban de manera generalizada en todo el mundo islámico. Por ejemplo, señaló que las ciencias fueron precisamente las que posibilitaron la invención del astrolabio y de los relojes solares. Según su teoría, los árabes fueron los verdaderos promotores del progreso de las ciencias en aquellos tiempos, hasta que su conocimiento fue adquirido por Europa a la par que prohibido en el mundo islámico, sin ninguna base religiosa ni legal. De esta manera, el conocimiento que en época colonial se consideraba como “europeo” era, en realidad, de base árabo-islámica y, por tanto, no podía ser tan herético como decían los conservadores. “Las ciencias son parte de nuestro *turāṭ*”, escribió, “no una mera copia de Occidente”<sup>817</sup>.

La historia y la filosofía son otras de las materias que faltaban en el currículum educativo de al-Zaytūna y que más reclamaba su estudiantado. Sobre la primera, ya hemos visto que al-Ḥaddād demostró una gran preocupación durante toda su carrera, dedicándole textos en su última obra, *Jawāṭir*. En *al-Ta‘alīm* incidió también en los problemas que acarrea su total omisión en la formación de los tunecinos. Según su experiencia, al no tener ninguna otra manera de acceder a datos históricos fiables, el único contacto que la mayoría de la población tenía con la historia era mediante los periódicos, que únicamente reseñaban hechos recientes y sucesos de actualidad. El vacío de conocimiento previo sobre el devenir histórico de su propia nación y del resto del mundo dificultaba muchísimo la comprensión de estos hechos, que los lectores difícilmente podían conectar con su pasado, del que no sabían nada. “No les vemos conexión con nuestro pasado ni

---

<sup>817</sup> *Al-Ta‘alīm*..., p. 38.

podemos aprender de nuestros errores”<sup>818</sup>, dijo el autor, lo que repercutía muy negativamente en la capacidad de reacción, la formación de conciencia y la lucha contra el colonialismo en el país.

Un epígrafe entero de la obra se dedica a analizar la cuestión de la filosofía. Comenzando con un recorrido histórico sobre la ciencia del *kalām* en el mundo árabo-islámico, al-Ḥaddād intentó convencer a sus coetáneos de que el estudio de la filosofía no estaba relacionado con el ateísmo o la irreligiosidad, algo que frecuentemente se esgrimía contra la materia en los debates en torno a la necesidad o no de su inclusión en los planes de estudios. Para ello, el autor recogió diversos ejemplos y testimonios de filósofos de todas las épocas y culturas que, pese a ser muy reconocidos en este ámbito, eran abiertamente creyentes en Dios. Uno de los ejemplos más interesantes que al-Ḥaddād trajo a colación en la obra, es el de los filósofos griegos. Aludiendo a sus posiciones como padres de la filosofía, el autor enumera una larga lista de eruditos, como Platón, Sócrates o Sófocles, y culmina con un alegato: “si la filosofía fuera la puerta a la herejía, ¿no serían estos filósofos ateos (*bilà ilāh*)?”<sup>819</sup>. Ello no solamente demuestra los conocimientos que tenía acerca de filosofía clásica, sino también que estaba al tanto de los reparos que, desde el punto de vista religioso, se tenían contra la materia y que buscó fórmulas para enfrentarse a ellos y diluir los miedos de los ulemas conservadores con ejemplos fehacientes. Además, la elección de palabras para esta cita es bastante curiosa. Utiliza la religión politeísta de la Grecia clásica como método para justificar que la filosofía no es contraria a la fe, ya que si lo fuera estos filósofos habrían sido ateos y no politeístas.

Otra de las referencias constantes en este ámbito es la figura del pensador Averroes, de cuyas teorías al-Ḥaddād demuestra poseer un profundo conocimiento. Insistiendo en la paradoja resultante de la prohibición del estudio de la filosofía, puesto que Dios indicó en el Corán la necesidad de que los creyentes razonaran por sí solos<sup>820</sup>, retoma la misma idea que con los filósofos griegos para demostrar que Averroes, precisamente en cumplimiento de esta obligación moral y religiosa, razonadamente llegó al entendimiento de la existencia de Dios y de su unicidad (*tawḥīd*)<sup>821</sup>. A este hilo, al-

---

<sup>818</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>819</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>820</sup> *Ibidem*.

<sup>821</sup> *Ibidem*, p. 68.

Ḥaddād lanzó un poderoso alegato hacia sus lectores y todos los actores de la reforma educativa, a quienes interpeló con estas palabras:

¿Acaso queremos ser como él (Averroes), que creía en Dios y en la razón, o vamos a seguir los pasos de sus detractores, quemando sus libros y prohibiendo el conocimiento? Esto, ciertamente, conduce a la ignorancia, odiada por Dios.<sup>822</sup>

Las menciones a Averroes sirvieron a al-Ḥaddād para introducir el concepto de *īyṭihād*, del que escribió largo y tendido en otras de sus obras, esta vez incidiendo en su papel como generador de conocimiento. En la época en que la puerta al *īyṭihād* aún no se había cerrado, los eruditos eran libres de debatir distintos puntos de vista entre sí y a través de sus libros; con ello, se generaban nuevas teorías, el conocimiento aumentaba y atravesaba el tiempo de su misma concepción, sirviendo de inspiración para futuras generaciones. De esta manera, una teoría concebida en el pasado continuaba siendo explorada, descubriéndose nuevos datos que permitían ampliarla, desmentirla, corregirla o confirmarla. Así, el conocimiento no era un concepto estanco, sino que se transformaba con el progreso social y científico. Una vez se prohibió el *īyṭihād*, se puso fin a toda esta tradición hasta tal punto que toda aquella persona que no comulgara con el pensamiento hegemónico, en manos de los ulemas más conservadores del país, se convertía virtualmente en un hereje, sufriendo la persecución de sus detractores o debiendo callar sus ideas. La única gran beneficiada de esta situación, denunció al-Ḥaddād, era la ignorancia, que campaba a sus anchas por todo el país:

Generación tras generación se ha venido interpretando el mensaje islámico de una manera o de otra. Sin embargo, en determinado momento los ulemas decidieron cerrar la puerta al *īyṭihād*, acusándolo de traición a la religión. Antaño se podía discrepar entre opiniones y distintos ulemas tenían opiniones diversas sobre cuestiones de religión. Escribían libros al respecto estudiando las ciencias y leyes. Ahora estos libros son ilegales. No se puede tener una opinión distinta a la que los ulemas tienen. (...) A menudo en las clases los profesores explican con prisas a autores del pasado, llegando incluso a transformar sus palabras, presentando unas teorías incorrectas sobre lo que sus libros quisieron decir o incluso obvian a estos autores porque sus ideas son consideradas incorrectas. Sin embargo, ellos realmente

---

<sup>822</sup> *Ibíd.*

aportaron mucho a las ciencias islámicas, a la filosofía y a la cultura de los árabes.  
¡Ojalá a mí me hubieran hablado de estos grandes eruditos!<sup>823</sup>

#### 7.4.4. Las ciencias islámicas: errores, omisiones y la visión hegemónica

Hasta este punto, ninguno de los temas tratados por el autor en *al-Ta'alīm* es demasiado controvertido ni tampoco resulta excesivamente novedoso, pues ya hemos visto que la dinámica de la reforma educativa había seguido un curso muy parecido desde antes de la instauración del protectorado francés. Sin embargo, llegado el momento el autor saca a relucir un ámbito sumamente delicado para la mentalidad tunecina del momento: las ciencias islámicas y su enseñanza en al-Zaytūna. Hemos visto antes que uno de los principales objetivos de la institución era difundir este conocimiento entre la población, y ciertamente lo estaba haciendo, como al-Ḥaddād reconoció en su libro. Sin embargo, ¿qué clase de conocimiento religioso se estaba enseñando en la época? ¿Cuál era la interpretación coránica o legal que se estaba difundiendo? ¿Cómo de *correcto* era con respecto a las fuentes islámicas? Estas cuestiones son abordadas por el autor que, con bastante tino, denuncia la interpretación única que se hacía de dichos temas, que no permitía el debate saludable entre distintos puntos de vista sobre una misma aleya o hadiz y que, a su vez, perpetuaba concepciones que él mismo consideraba “erróneas”. Por ejemplo, pese a tratarse de las únicas asignaturas que solían tener como apoyo algún manual, al-Ḥaddād denuncia los errores que estos libros contenían y cómo malinterpretaban aleyas o hadices hasta llegar, incluso, a sostener lo contrario a lo revelado por Dios en el Corán:

En la universidad se enseñan conocimientos de la Sunna y el Corán, y se fundamentan con hadices. Sin embargo, si se abren las fuentes, uno se percata de que están plagadas de errores. Sin lugar a dudas, hay (aleyas) que fueron descendidas para aclarar (estos vacíos interpretativos) (...), pero estos libros las están interpretando mal.<sup>824</sup>

Sin lugar a dudas, se trata de unos alegatos muy atrevidos y arriesgados para la época, en los que se cuestiona no sólo el *modus operandi* de la institución, sino los conocimientos impartidos por su profesorado e incluso la interpretación religiosa

---

<sup>823</sup> *Ibidem*, p. 63.

<sup>824</sup> *Ibidem*, p. 75.

hegemónica en Túnez. De nuevo vemos que estas afirmaciones siguen la línea de pensamiento de la *salafiyya*, es decir, buscan cuestionar el *statu quo* y actualizarlo, advirtiendo diferencias entre lo que se considera como revelado por Dios y la interpretación imperante en determinada sociedad. Sin embargo, la claridad con la que el autor aborda la cuestión añade aún más polémica a una metodología de reforma que de por sí no estaba libre de críticas y convierte *al-Ta'ālīm* en una obra muy sensible. Quizá este fuera uno de los motivos por los cuales el autor decidió no terminar su redacción o no publicarla.

Al-Ḥaddād ofreció en la obra una detallada justificación de sus acusaciones, en la que explicó, por ejemplo, los problemas derivados del mal uso del proceso de *qiyās* (analogía). Según él, su objetivo originalmente era que los jurisconsultos buscaran paralelismos en el Corán o la Sunna para derivar de ellos nuevas normas que pudieran aplicarse a realidades parecidas a las descritas en estos medios, pero que no figuraban expresamente. En su opinión, la mayoría de las situaciones derivadas de la modernidad entraban precisamente en esta categoría, es decir, evidentemente no aparecían en los textos sagrados por tratarse de nuevas circunstancias. Debido a ello, lo lógico habría sido emplear el *qiyās* para buscar en las fuentes religiosas alguna revelación parecida que pudiera servir de ejemplo para legislar y regular la nueva realidad. Este era, como señaló en la obra, el modo de funcionar de los más sabios eruditos musulmanes, de entre quienes cita a los fundadores de los distintos *madāhib*. No obstante, en el Túnez del momento no se estaba haciendo un buen uso del *qiyās*, sino que se rechazaba por sistema cualquier innovación, por considerarla perniciosa. En el mejor de los casos, se justificaba dicha prohibición apelando al *qiyās* y los jurisconsultos fundamentaban su negativa a modificar las leyes con referencias a cuestiones que, en muchos casos, ni siquiera eran comparables<sup>825</sup>. De esta manera, se publicaban fetuas que, según denunció al-Ḥaddād, no estaban respetando el sentido del *qiyās*, sino que lo invocaban para conseguir la aceptación de la sociedad, dotando estas leyes de un halo religioso. Una buena base educativa en materia religiosa, libre de los prejuicios añadidos con el tiempo y la cultura, era la única manera que el público tenía de defenderse de esta situación, por lo que la renovación de las asignaturas de ciencias islámicas era imperativa.

---

<sup>825</sup> *Ibidem*, p. 76.



Las críticas al abuso y mal uso del *qiyās* sirvieron para introducir otra de las cuestiones que al-Ḥaddād recoge en *al-Ta‘alīm* y que nos resulta especialmente interesante porque toca dos temas fundamentales en su pensamiento: la religión y la emancipación femenina. Tratándose, presumiblemente, de la primera obra que el autor escribió, es muy llamativo que este último punto figure en ella ya en una época tan temprana, lo que ayudaría a reforzar la idea de que al-Ḥaddād fue siempre consciente de los dilemas a los que las mujeres tunecinas se enfrentaban en su época y que, aunque sólo dedicara a ellos la última de sus obras publicadas, trabajó sobre la cuestión desde el inicio de su toma de conciencia como activista por el cambio social.

Es más, este probablemente fuera el punto de partida de las teorías que más adelante desarrolló en su obra más conocida, *Imrā‘tu-nā* y que trataremos posteriormente en más profundidad. Se trata del abuso que se hacía de la autoridad religiosa y masculina sobre las mujeres cuando se les negaban sus derechos como viudas o divorciadas en virtud de malas interpretaciones de textos sagrados. El autor cita específicamente que, en ocasiones, a las divorciadas se les negaba el derecho a la manutención o que los maridos continuaban empleando el triple repudio para romper el matrimonio y luego contrataban a otros hombres que se casaban temporalmente con la esposa con el único fin de que estuvieran nuevamente disponibles para sus maridos originales<sup>826</sup>. La falta de educación de la mayoría de las víctimas impedía que pudieran reclamar justicia ante los juzgados. Además, cuando alguna de ellas elevaba su causa al tribunal correspondiente, este se posicionaba sistemáticamente a favor del exmarido, justificando desde el punto de vista legal esta situación al alegar que se encontraba recogida en las sagradas escrituras. Pero, como denunció al-Ḥaddād en su obra, “esto no se encuentra recogido en ningún texto, ni de la Sunna ni del Corán (...), ni siquiera en las fuentes de los *madāhib*”<sup>827</sup>.

Algunos de los otros puntos que trata el autor respecto a la situación de las mujeres en el país son el periodo de espera que tiene una mujer casada que aguardar antes de que se considere divorciada de su marido si este desaparece sin dejar rastro<sup>828</sup> (el periodo de *‘idda*) y cómo varía en función de si la mujer divorciada menstrúa o no<sup>829</sup>. La obra no profundiza en ninguna de estas cuestiones, sino que simplemente se indican casos del

---

<sup>826</sup> *Ibíd.*, pp. 76.

<sup>827</sup> *Ibíd.*, p. 77.

<sup>828</sup> *Ibíd.*, p. 76.

<sup>829</sup> *Ibíd.*, pp. 77-78.

pasado en que un jurista de los considerados como clásicos hizo uso del *qiyās* y el *iḥtihād* para ofrecer soluciones a distintas situaciones de la vida cotidiana de la época. Acto seguido, se refiere hechos similares en un contexto contemporáneo, con lo cual salta a la vista que, si bien el núcleo del problema es el mismo (un repudio, la ausencia injustificada y extendida en el tiempo de un marido, etc.), la situación histórica, cultural y social era tan distinta que no tenía sentido continuar aplicando las mismas respuestas del pasado sin tener en cuenta si se ajustaban o no a lo requerido en el presente.

En ocasiones, las opiniones de los ulemas no están directamente basadas en los textos de la ley islámica ni del Corán, sino en lo que otras generaciones anteriores decidieron al respecto. En la actualidad, se mantienen estos mismos juicios y opiniones, que proceden de épocas ancestrales, aunque las circunstancias difícilmente son similares. Todo ello provoca un gran malestar para las personas que están implicadas en estos procedimientos legales porque no comprenden algunas sentencias.<sup>830</sup>

En un primer momento, entre los primeros musulmanes y sus descendientes surgieron debates en torno a las aleyas que, relativas a estos temas, resultaban ambiguas o incomprensibles para las mentalidades de la época, por lo que numerosos eruditos y juristas dedicaron años y múltiples esfuerzos a analizar el sentido de la revelación islámica y tratar de encontrar respuesta a estos problemas. Con el tiempo, ello generó ricos debates intelectuales que favorecieron el avance de las sociedades islámicas y que dieron lugar a las diferencias interpretativas entre las distintas escuelas jurídicas. La admiración a sus fundadores y a los juristas del pasado fomentó el seguidismo y la ciega idolatría a estas personas, que se convirtieron en los héroes del islam por ser los únicos capaces de desengranar sus secretos de manera inteligible para el público general, lo que conllevó al anclaje de las tradiciones y a la idea de que ningún pensador actual podría ser mejor que los anteriores, por lo que se cerró la puerta al *iḥtihād*. Esto no solamente repercutió en el anquilosamiento de las teorías jurídicas, sino que también restringió la libertad de las nuevas generaciones de cara a interpretar el Corán y sus leyes, algo que, en realidad, era un derecho de todo musulmán<sup>831</sup>.

---

<sup>830</sup> *Ibidem*, p. 77.

<sup>831</sup> En virtud de Corán LIII:3-4, donde se indica que el Profeta habló por inspiración de Dios y que, en realidad, su mensaje no era propio. Por tanto, ni siquiera el Profeta tiene autoridad real sobre los musulmanes, que deben acercarse a la palabra de Dios de manera personal e individual.

Después (de estos primeros sabios musulmanes que asentaron las bases interpretativas de la ley islámica) llegaron sus seguidores, que expandieron sus ideas por todo *dār al-islām*. La gente empezó a tener miedo de oponerse a sus teorías porque se habían ido estableciendo como norma y porque estos hombres eran considerados como admirables para la *umma*. (...) Así, los califas, reyes y príncipes del islam hicieron llamar a ulemas y hombres sabios para que interpretaran las leyes con arreglo a esta tradición, transmitiéndola siglo tras siglo e impidiendo que cada musulmán viviera el mensaje divino directamente.<sup>832</sup>

A esto se sumaban los problemas causados por las luchas intestinas entre seguidores de una misma escuela por alcanzar prestigio y posiciones de poder como referentes religiosos para la sociedad e incluso entre ulemas de distintas ramas<sup>833</sup>. “Estas competiciones fomentan la fragmentación y la división de la *umma*”<sup>834</sup>, algo sumamente peligroso, especialmente en tiempos de la colonización francesa. Estos dilemas, además, afectaban de lleno al estudiantado de al-Zaytūna, donde “*šuyūj* de distintas sectas compiten entre ellos por reunir en su entorno al mayor número de estudiantes y aumentar así su prestigio”<sup>835</sup>.

## 8. *Al-‘Ummāl al-tūnisīyyūn wa-ḡuhūr al-ḡaraka al-niqābiyya*

Como hemos señalado en el contexto histórico, el medio laboral del Túnez de los años 20 y 30 estuvo especialmente marcado por las grandes transformaciones económicas de las décadas anteriores, así como por las crisis, tanto sociales como agrícolas. El interés de la administración francesa por llevar a cabo una asimilación lo más completa posible del país a nivel económico tuvo un evidente impacto en la situación de los trabajadores tunecinos, ya fuera en los obreros de las fábricas y empresas modernas o en los labriegos. Esto es así porque el proceso se produjo a gran escala en todo el país, desde las zonas de costa y el norte, donde se condensaban la mayoría de los primeros, hasta los territorios del centro y el sur, especialmente marcados por la colonización de las tierras de cultivo. Esta transformación es el telón de fondo de la primera gran obra de Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, cuyos principales objetivos son: por una parte, describir de la manera más

---

<sup>832</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>833</sup> Al-Ḥaddād cita expresamente las escuelas malikí y hanafí.

<sup>834</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>835</sup> *Ibidem*.

objetiva posible el panorama real de la vida de los trabajadores autóctonos, prestando especial atención a las diferencias en el trato que estos recibían con respecto a los trabajadores de nacionalidades distintas. Por otra parte, exponer las circunstancias de la creación de la CGTT, primera central sindical autónoma del país, así como sus métodos para hacer frente a la discriminación laboral y defenderla de las acusaciones a de que fue víctima a lo largo de su corta vida. Por último, establecer vínculos entre los movimientos nacionalista y obrero en el Túnez colonial.

En apartados previos de esta tesis doctoral hemos señalado que la figura clave del sindicalismo tunecino, hoy día considerado como el pionero del mismo, fue Muḥammad ‘Alī al-Ḥammī, uno de los amigos más íntimos del autor que nos ocupa. Sin embargo, resulta evidente que Ṭāhar al-Ḥaddād jugó un papel clave para el movimiento, tanto desde su posición como miembro del comité de propaganda de la CGTT como, una vez esta fue disuelta, a través de la publicación de *al-‘Ummāl* y los numerosos artículos periodísticos que dedicó a cuestiones laborales. Además, el mismo sindicalismo tunecino no puede ser plenamente comprendido si no se tiene en cuenta su aportación a la historia del movimiento obrero del país, porque la suya es la única monografía dedicada a la cuestión que está escrita por un ciudadano tunecino, que cuenta en primera persona las experiencias de este grupo de trabajadores y que, además, es contemporánea a la época en que sucedieron los hechos narrados en la obra. Por todo ello, *al-‘Ummāl* constituye un importantísimo referente para el estudio no sólo de los asuntos que describe en sus páginas, sino también del impacto social que pudo tener el movimiento obrero en las décadas de los 20 y 30 en Túnez, así como de los entresijos políticos e ideológicos tras la represión sufrida por la CGTT. Es, por tanto, una fuente para la historia económica, social y política del país en tiempos de la colonización francesa.

Describiendo la obra, Michel Lelong destaca que, aparte de todas estas cuestiones, es importante analizar el papel que juega la religión islámica en la misma, así como su relación con otros aspectos del pensamiento político del autor que aparecen veladamente mencionados en la obra y que es posible analizar a través de los vocablos que empleó para referirse a cuestiones como “capital”, “proletariado” o “lucha de clases”. En su opinión, el islam es uno de los axiomas más frecuentes de todas las obras del autor y, como trasfondo de la mayoría de ellas, impide la identificación de al-Ḥaddād como un

pensador “de ideología marxista”<sup>836</sup>. Lelong llega a considerar que la obrera era para el autor una faceta más de la justicia social promovida por el islam, es decir, interpreta que el interés de al-Ḥaddād por la situación de los trabajadores partía de una motivación intrínsecamente religiosa y no tanto de la voluntad de luchar contra la discriminación del proletariado en este ámbito. Abū al-Qāsim Muḥammad Kirū parece convenir con esta idea, ya que describe la actividad del autor como “una lucha religiosa” cuyo objeto era purificar el islam<sup>837</sup>.

Si bien es cierto que el islam es el epicentro de la inmensa mayoría de sus composiciones y que está presente en todo su pensamiento, se trate del tema del que se trate, sin embargo, en esta obra estamos ante un caso distinto, puesto que realmente el islam no ocupa un puesto tan relevante como para considerar que el sindicalismo sea, de alguna manera, subsidiario de la religión. Curiosamente, el papel de la fe en *al-‘Ummāl* es prácticamente anecdótico, a diferencia de otras obras de al-Ḥaddād cuyos postulados carecerían de sentido si se los alejara de sus fundamentos religiosos. En la obra que nos ocupa, como veremos más adelante, la religión en todo caso es un argumento para convencer a otros musulmanes de adherirse al movimiento obrero. En algún que otro contexto llegó a convertirse incluso en un escollo para la CGTT, que tuvo que enfrentarse a infundadas acusaciones de sectarismo por parte de sus detractores. Por todo ello, pensamos que un estudio profundo de la obra, tanto desde el punto de vista de su contenido explícito como de la ideología implícita tras sus palabras, puede arrojar luz en cuanto a la posible vinculación del autor con las teorías marxistas y ayudar a comprender cuál fue la postura de al-Ḥaddād respecto a estas, así como su papel en la difusión de las mismas entre el proletariado tunecino.

En *Marxisme et monde musulman*, Maxime Rodinson concluyó que no era fácil encontrar huellas concretas del marxismo en el mundo árabe hasta principios de los años 20, primer punto en que, aunque de forma muy minoritaria, comenzaron a darse atisbos de un movimiento sindicalista vinculado con la II Internacional<sup>838</sup>. Si bien la CGTT de al-Ḥaddād nunca llegó a afiliarse con la misma, tanto por el marco temporal de su creación como por la relación ideológica de sus miembros fundadores con las teorías de Karl Marx, podemos concluir que se insertó en esta cadena narrativa y que a través de

---

<sup>836</sup> Michel Lelong, “Tahar Haddad...”, p. 35.

<sup>837</sup> Abū al-Qāsim Muḥammad Kirū, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād*, p. 91.

<sup>838</sup> Maxime Rodinson, *Marxisme et...*, p. 347.

ella se pueden analizar elementos del pensamiento marxista que estaban presentes en el Túnez colonial. Las circunstancias concretas del movimiento obrero en el país pueden ayudar a explicar por qué la CGTT y, más concretamente, el propio al-Ḥaddād no se decantaron pública ni directamente por el marxismo, aunque asumieran ideas y conceptos. Debemos tener en cuenta que, como hemos visto anteriormente y como también será analizado en profundidad por la obra que nos ocupa, en estos momentos el único vínculo entre el sindicalismo y los tunecinos eran los sindicatos de raigambre colonialista, que actuaban como portavoces de las ideas marxistas, socialistas y, en general, de izquierdas, pero en los que confluían una plétora de contradicciones de difícil resolución. Como Alejandra Ortega Fuentes señaló en su tesis doctoral, estos sindicatos defendían “los derechos de los trabajadores europeos al tiempo que negaban los mismos derechos a los trabajadores locales o ‘indígenas’”<sup>839</sup>. Consecuentemente, la visión que muchos obreros tunecinos tenían de la ideología marxista era segregacionista, colonialista o directamente elitista. De hecho, al-Ḥaddād dio cuenta en su obra de lo complicado que resultaba mantener el equilibrio entre los partidarios del marxismo, interpretado tal cual se concebía en Europa, y aquellos que buscaban una adaptación a los medios locales para eliminar de esta ideología todas las connotaciones peyorativas e imperialistas que los sindicatos franceses habían terminado por agregarle.

El hecho en sí de que el autor tratara estos temas, aunque no fuera de forma profunda ya que no era la intención con la obra, da cuenta de la relevancia que tenían para el movimiento obrero y nos permite estudiar qué consideración tenían dichas teorías en el ámbito sindical y social tunecino, así como qué conceptos tenían más aceptación o se encontraban más extendidos entre los trabajadores y cuáles fueron desechados o transmutados por los actores locales para procurar una simbiosis entre la realidad de la época y los postulados teóricos.

Por lo que respecta al contenido y la forma de *al-‘Ummāl*, el libro cuenta con un prefacio en el que se habla mayoritariamente de Europa, analizando los orígenes del movimiento sindicalista en el continente. En él se da cuenta de varias influencias, principalmente las de Karl Marx e Ibn Jaldūn, quienes llegan ser citados, tanto por el contenido como por la manera en que se explica el proceso. Por ejemplo, la idea de cómo funciona la economía mundial, sus motores (la necesidad, pero también “un sentimiento

---

<sup>839</sup> Alejandra Ortega Fuentes, *El movimiento sindical...*, p. 95.

de superioridad física y mental”<sup>840</sup>) así como el concepto de capital (*ra's al-māl*) y su influencia sobre los actores económicos beben claramente del primero. Respecto del capital se dice que su poder es imparable y que en sus orígenes se hallan las verdaderas causas de la colonización europea<sup>841</sup>. Por lo tanto, ya desde el principio de la obra se deja clara la relación entre colonización y economía y, a su vez, entre nacionalismo y sindicalismo. Esta será profundizada a lo largo de todos los capítulos del libro, en los que, como demostraremos, subyace un profundo afán nacionalista que permea todo el pensamiento económico del autor.

Al mismo tiempo, se esgrime que el egoísmo de los seres humanos es la verdadera fuerza motriz que impulsa la economía<sup>842</sup>, pues es el afán de las personas por acumular bienes, beneficios o lujos lo que las lleva a mejorar los medios de producción o las explotaciones agrícolas. De esta manera, el egoísmo se convierte en el motor de la economía, a la vez que en un enemigo que debe ser controlado si se pretende transformar esta última en base a conceptos como la empatía, la cooperación y la ayuda mutua para lograr una situación socialmente más justa. No se trata de un concepto nuevo ni único en el autor que nos ocupa, sino que Karl Marx ya habló sobre los seres humanos como seres egoístas y teorizó sobre las implicaciones del egoísmo humano en la estructura social y económica capitalista, alegando, como también lo hizo el tunecino, que la mejor manera de escapar a esta situación era optar por el colectivismo, la cooperación y el comunitarismo<sup>843</sup>.

Probablemente la referencia más directa al pensamiento de Karl Marx la encontramos en la definición que ofrece el autor de los estados y las religiones. En su opinión, los obreros y sus familias son las principales víctimas de la explotación (*istiglāl*) a que son sometidos por parte de los patronos. Estos, buscando únicamente sus propios beneficios, los fuerzan a trabajar por salarios ínfimos con el único objeto de enriquecerse a sí mismos, sin tener en cuenta el bienestar de sus obreros en lo más mínimo. El egoísmo, nuevamente, impulsa la economía. Los estados, que deberían velar por sus sociedades, se apoyan en los patronos para aumentar su capital, que es sinónimo de su poder y estatus

---

<sup>840</sup> Ṭāhar al-Haddād, *al-'Ummāl al-tūnisīyyūn wa-zuhūr al-ḥaraka al-niqābiyya*, Tūnis, Maṭba'at al-'Arab bi-Tūnis, 1980, p. 3.

<sup>841</sup> *Ibidem*, pp. 5-6; 12.

<sup>842</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>843</sup> Christopher J. Berry, “Need and Egoism in Marx’s Early Writings”, *History of Political Thought*, 8 (1987), 3, p. 462.

frente a otros estados. Es en este momento en que el autor refiere ideas que podríamos vincular con la teoría de la alienación marxista, diciendo lo siguiente:

Es entonces cuando las religiones y sus representantes se erigen como dulce consuelo a los problemas de los trabajadores, que son explotados por los gobiernos y los patronos, trabajando como esclavos (*'abīd*) sin apenas recibir sueldo. Pero, en lugar de motivarlos a luchar por la mejora de sus circunstancias, estas religiones intentan consolarlos haciéndoles creer que las riquezas de esta vida son pasajeras, mientras que el más allá ofrece delicias eternas para recompensar a quienes sufren en esta vida.<sup>844</sup>

En esta cita se produce una crítica a la actitud de las instituciones religiosas, que, en lugar de velar por la solución de los problemas que aquejan a las personas debido a las injusticias sociales, se limitan a prometer el paraíso en el más allá. Todo ello va en línea con el alegato marxista de que la religión es una forma de alienación que reduce el impulso revolucionario del proletariado y lo distrae de la verdadera causa de su sufrimiento, que no es otra que la explotación<sup>845</sup>.

Por si todo lo anterior no fuera suficiente para demostrar que existen indudables puntos de encuentro entre las teorías marxistas y el pensamiento del autor que nos ocupa, al-Ḥaddād citó explícitamente las obras de Karl Marx, elogiado por haber ofrecido con ellas las herramientas teóricas necesarias para impulsar los cambios sociales y económicos que deseaban los sindicatos y, de manera general, los obreros<sup>846</sup>. Por lo tanto, es imposible hablar de las teorías económicas de al-Ḥaddād sin reconocer las influencias de Marx en sus postulados.

En cuanto a las influencias de Ibn Jaldūn, son más evidentes en la forma de narrar que en el contenido en sí mismo, si bien también existen paralelismos en este último aspecto en cuanto a la definición de la sociedad y de la cooperación humana. En este sentido, al-Ḥaddād calcó la idea del primero a la hora de enumerar los motivos por los cuales los seres humanos se vieron, de alguna manera, “forzados” a cooperar entre sí para satisfacer sus necesidades vitales, dando lugar así a las primeras sociedades<sup>847</sup>. En su

---

<sup>844</sup> *Ibíd.*, p. 5.

<sup>845</sup> Para más información al respecto, véase Ernesto Fajardo Pascagaza, “Crítica marxista de la religión”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 119 (2018), pp. 137-151.

<sup>846</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, pp. 11-12.

<sup>847</sup> Véase *Ibíd.*, p. 1 e Ibn Khaldoun, *La Muqaddima, extraits*, trad. de Jamel-Eddine Ben Cheikh, Alger, Hachette, 1965, p. 51.



opinión, estos motivos fueron meramente pragmáticos: los humanos se unieron para producir porque necesitaban satisfacer sus necesidades biológicas (alimenticias, en primer lugar) y no podían hacerlo adecuadamente si estaban solos, de modo que se vieron en la obligación de cooperar con otros seres humanos para conseguir entre todos los bienes necesarios. No se unieron por un afán de mejorar la vida de la comunidad ni de ayudar al prójimo, sino que en su interior solamente existía la necesidad de satisfacer sus instintos de la manera más rápida y eficaz posible. Así, de nuevo vemos que el egoísmo y la necesidad son los promotores de la economía e incluso, a grandes rasgos, de la propia sociedad, y que no existían factores de justicia, equidad o interés por ayudar a otros seres humanos implicados en el proceso, al menos no en sus orígenes. Esta situación terminó por llevar a al-Ḥaddād a subrayar, como veremos más adelante, que el egoísmo, que seguía siendo promotor de la sociedad y la economía tunecina en su opinión, era la causa de todos los males de sus compatriotas y que su desinterés por remediar la situación y analizar sus causas para poder subvertirlas era el culpable de la ruina y la miseria del país.

Aunque no hemos encontrado ninguna mención explícita al concepto jalduniano de *'aṣabiyya* en la obra que nos ocupa, la idea de la cohesión y de la decadencia de las sociedades está muy presente en la misma. A fin de cuentas, este concepto, entendido como una suerte de voluntad de poder que inspira a una sociedad a anteponer las necesidades y metas comunes a los deseos individuales, es precisamente el que al-Ḥaddād trataba de rescatar. Una lectura profunda de sus teorías sociales y económicas nos demuestra que el alegato a romper con el egoísmo y potenciar la cooperación entre individuos parte directamente de la *'aṣabiyya* de Ibn Jaldūn. Para este último, la *'aṣabiyya*, como sentimiento de pertenencia a un grupo, se refuerza no solo por los vínculos de sangre de los miembros que componen cada conjunto, sino también por la convivencia entre ellos, quizá como elemento más notorio. Luis Ignacio Vivanco Saavedra, que describe el término como uno que incluye también a todas aquellas personas que buscan pertenecer a un conjunto social por razones de supervivencia y, a su vez, luchan por la pervivencia y hegemonía del grupo al que están unidas, incide en la idea de la convivencia y llega a señalar que se trata del factor que más ayuda a consolidar la fuerza de un grupo social<sup>848</sup>.

---

<sup>848</sup> Luis Ignacio Vivanco Saavedra, “Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldūn”, *Opción*, 31 (2000), p. 37.

¿Sería posible interpretar esta convivencia más allá de los términos literales y extrapolarla al ámbito laboral? En toda la producción de al-Ḥaddād encontramos constantes recordatorios de que la nación tunecina es una y única y de que debería mostrarse unida frente al invasor extranjero. Sin embargo, en *al-‘Ummāl* figura también la idea de que los trabajadores son un grupo social concreto y que deberían permanecer cohesionados para alcanzar los objetivos que se proponen. Dicho de otra manera, se anima a aunar fuerzas y posponer los intereses propios en mor de un bien común que repercuta en la vida de todos los trabajadores. Por lo tanto, consideramos que es posible interpretar esto como un tipo de cohesión que se da entre miembros de grupos que “conviven” en el ámbito laboral, es decir, que comparten intereses, a menudo partiendo de situaciones y condiciones similares, y que lo que se está planteando en la obra no es otra cosa que la revitalización de la *‘aṣabiyya* en Túnez como solución a los problemas socio-económicos que sufría el país en la época.

En este prefacio se ponen de manifiesto los conocimientos que el autor tenía sobre el sindicalismo en Europa, así como sobre varias teorías económicas que gozaban de popularidad en este continente. Se habla, entre otras cosas, del impulso ofrecido por el saber científico a la economía o de conceptos como economía desarrollada (*iqtiṣād mutaqaḍdim*), desarrollo (*taqaḍdum* o *taṭwīr*), reparto de riquezas (*i‘ādat al-māl* o *tawzī‘ al-ginà*), privilegios<sup>849</sup> o libertad (*ḥurriyya*). Esta última juega un papel central en toda la obra, al igual que ocurre con *Jawāṭir*. Su vinculación con la riqueza es clave y ayuda a comprender la visión, aparentemente peyorativa, que el autor tenía sobre esta última. Al-Ḥaddād escribió en su obra que los ricos, pese a haberse autodefinido como defensores de la libertad y haber prometido extenderla a todas las clases sociales a través de diversas revueltas y rebeliones, dejaron al margen de la misma a las clases más empobrecidas mediante la redacción de constituciones excluyentes. Lo mismo ocurrió con las promesas de repartir las riquezas entre todos los miembros de la sociedad, nuevamente olvidadas de cara al establecimiento de nuevas leyes. En este sentido, el autor se refirió expresamente a limitaciones a las “libertades de palabra y acción”<sup>850</sup>. Para recuperar estas libertades, los obreros europeos se vieron obligados a participar en largas y duras “luchas

---

<sup>849</sup> Este concepto no aparece, que sepamos, expresado tal cual, sino que se habla sobre “personas que tienen mejor posición social” que otras (generalmente en virtud de su nacionalidad, confesión religiosa o situación económica) o de “aquellos que tienen más influencia y poder” (de nuevo en los mismos términos que antes).

<sup>850</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 6.

contra el capital” y la explotación vinculada al mismo, frecuentemente protegida y reforzada por un aparato legal viciado que no dudaba en levantar contra los obreros las acusaciones de criminalidad más exageradas<sup>851</sup>. Esto nuevamente es una referencia a ideas marxistas en la obra.

Al-Ḥaddād describió en su obra los orígenes del movimiento sindicalista como el resultado natural de estas luchas, definiendo los sindicatos como mecanismos de defensa “contra el despotismo del capital”<sup>852</sup>. En su opinión, estas asociaciones, motivadas por el espíritu de la libertad más absoluta, eran una fuente inagotable de inspiración para los obreros y la sociedad en su conjunto, buscando la expansión de un espíritu independiente, el amor a la libertad, la justa distribución de las riquezas (“los frutos del trabajo”, en sus propias palabras), etc. Mediante ellas se aspiraba a la libertad, el progreso y, en definitiva, la emancipación total de los seres humanos<sup>853</sup>. Los obreros y sus organizaciones son consideradas, en cierta medida, como garantes de la democracia y la libertad, por cuanto se habla de sus luchas para expulsar los gobiernos fascistas (*al-fāšīsiyya*) de Francia<sup>854</sup>, alabándolos como bastión defensivo contra la explotación, el racismo y el absolutismo. Al mismo tiempo, al-Ḥaddād criticó el apoyo de los capitalistas al gobierno de Mussolini en Italia, indicando que con este se agravaron las condiciones de los trabajadores y que se retrocedió con respecto al ámbito de relativa libertad previo<sup>855</sup>. Por ejemplo, se critica que este apoyo se tradujo en el aumento de la jornada laboral, que había sido reducida en el pasado gracias a las luchas de los sindicatos, y en el descenso generalizado de los salarios. En cuanto a Rusia, donde en 1917 se había producido la mayor revolución social de todas las europeas, se presentó el nuevo estado resultante como uno que “encarna los sueños socialistas”<sup>856</sup>, aunque más adelante en la obra veremos que se producen puntualizaciones al respecto que nos permiten entender mejor en qué lado de la balanza social-comunista se insertaría el autor.

La obra cuenta con dieciséis apartados y una conclusión final no muy profunda ni extensa, como es habitual en todas las producciones del autor. A su propia narrativa al-

---

<sup>851</sup> *Ibíd.*

<sup>852</sup> *Ibíd.*, p. 7.

<sup>853</sup> *Ibíd.*

<sup>854</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>855</sup> Para más información sobre la situación del movimiento obrero durante la época, recomendamos la lectura de “Labor Conditions in Fascist Italy”, *Monthly Labor Review*, 57 (1943), 5, pp. 911-931.

<sup>856</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 11.

Ḥaddād añadió numerosas tablas, reseñas de discursos y debates, crónicas, anuncios y notas de prensa para respaldar o aclarar sus opiniones. Ya en el primer capítulo el libro se centra en la situación concreta que se vivía en Túnez, haciendo primero un recorrido sobre el estado de la agricultura y ofreciendo una detallada visión sobre los tipos de obreros que había en la época, el salario que recibían, el número de horas de su jornada laboral y demás cuestiones que permiten analizar detenidamente las condiciones laborales de los mismos. Pero lo que más interesó a al-Ḥaddād no fue solamente dibujar el estado de la cuestión, sino hablar de todos los movimientos que se habían ido sucediendo en busca de mejoras. Para ello, expuso cronológica y detalladamente los sucesos que tuvieron lugar durante distintas huelgas, los procesos de negociación, los encarcelamientos y los debates para fundar la CGTT. Incluso reflejó los diálogos que tuvieron lugar en las distintas reuniones organizadas para tal fin y también recopiló diversas notas de prensa que se publicaron sobre los temas que trató en su obra. En ello reside una de las cuestiones más novedosas de la misma, que nos permite ver de primera mano qué tipo de reacciones suscitó el movimiento sindicalista en la época y nos ofrece varios puntos de vista al respecto, tanto de simpatizantes como de detractores.

El estilo de al-Ḥaddād es, como siempre, algo desorganizado y la obra no está del todo bien cohesionada. Si bien está escrita de forma fluida y rápida de leer, exponiendo los axiomas más complejos de manera sencilla, no parece que el discurso siga un hilo argumentativo del todo definido, por lo que la lectura puede hacerse un tanto complicada. Las ideas se van sucediendo las unas a las otras, a veces sin mucha coherencia, y varias de ellas se repiten reiteradamente a lo largo de toda la obra, quizá en un esfuerzo por señalar su importancia. Es el caso, por ejemplo, de las reivindicaciones relativas a la educación o a la nación tunecina. Debido a ello, el libro no sigue un orden del todo coherente, como ocurre con los capítulos uno y cinco o tres y seis que, a nuestro modo de ver, deberían haber sido correlativos ya que tratan un mismo tema. Por este motivo, en nuestro análisis nos centraremos en seguir un orden relativo a los conceptos y temas tratados y no tanto a cómo fueron narrados por al-Ḥaddād en *al-‘Ummāl* a fin de no caer en repeticiones innecesarias. Pese a todo, el orden original de la obra es el que sigue, con arreglo a los títulos<sup>857</sup> originalmente ofrecidos por el autor:

---

<sup>857</sup> Al-Ḥaddād no designó cada apartado como “capítulos”, simplemente aparecen los títulos en sucesión a lo largo de la obra.

- Introducción.
- La situación socioeconómica en Túnez.
- La preparación de los trabajadores para el sindicalismo.
- Los cargadores.
  - Cómo sucedió la huelga.
  - La huelga de Bizerta.
  - El día 11 de septiembre.
- Los salarios y el coste de vida.
- La expansión del movimiento obrero.
- La CGTT.
  - Sus fundadores.
  - Sus estatutos.
  - La propaganda en el reino.
  - Puntos de vista sobre la CGTT.
- La huelga de Hammām al-Anf.
- Las pugnas por eliminar la CGTT.
- Conclusión.

### 8.1. La situación socioeconómica de Túnez y el estatus de los obreros autóctonos

Como hemos visto, la introducción de la obra se centra principalmente en Europa, sin entrar en detalles sobre cómo los cambios narrados en ella tuvieron una influencia en los países árabes. Lo único que se menciona al respecto es que el capital y el egoísmo de los ricos motivó la expansión colonialista y las conquistas por parte de Europa de todos aquellos territorios que pudieran ser útiles para la expansión de su economía. Sin

embargo, el tema principal de la obra es, evidentemente, la situación en Túnez, por lo que este prefacio es un preámbulo con el que se pueden comparar los hechos que fueron narrados más adelante en el libro. Como no podría ser de otra manera, hay varios capítulos de *al-'Ummāl* que están dedicados a la situación concreta que vivían los distintos tipos de obreros en el país. Gracias a ellos tenemos valiosas referencias sobre la estratificación laboral, las distintas categorías de trabajadores, qué obreros eran más numerosos en el país, sus trasfondos socioculturales o sus condiciones laborales.

En primer lugar, según la obra, se produce una gran separación entre el progreso económico en Europa y en Túnez. La economía europea se considera pujante gracias al desarrollo científico, sobre todo, pero también a las particularidades de sus condiciones. Por una parte, la relativa ausencia de grandes latifundios y el sistema de reparto de tierras no era el mismo en los dos contextos, lo que fomentaba que el capital estuviera mejor distribuido en los países europeos. En Túnez, al contrario, la mayor parte de tierras de cultivo formaban latifundios en manos de solo unos pocos terratenientes, quienes poseían la práctica totalidad de los beneficios derivados de las mismas. Por otra parte, la mentalidad era también un elemento clave a la hora de entender las circunstancias tan dispares de ambos escenarios. En opinión de al-Ḥaddād, sus compatriotas tenían una serie de conceptualizaciones nocivas con respecto a prácticamente cualquier actividad económica, interpretando que atender personalmente sus tiendas y negocios era humillante o, de alguna manera, una ofensa hacia su estatus. La única excepción eran aquellas familias que se dedicaban al comercio de bienes de lujo, como perfumes o sombreros, cuyas tiendas estaban en los zocos. Si tenemos en cuenta que la mayor parte de empresas estaban en manos de nobles o ricos, vemos por qué esto era un problema. Empleaban trabajadores de clases sociales inferiores que, al no tener una vinculación personal sino laboral con el negocio del que se encargaban, no tenían gran interés por hacerlo prosperar. A esto se sumaba la falta de incentivos, con salarios bajos, jornadas laborales interminables y una ausencia total de beneficios colaterales (como acceso a un sistema de seguridad social, escuelas o jardines de infancia para sus hijos)<sup>858</sup>.

Antes de continuar con nuestro análisis sobre la situación retratada por el autor en la obra, consideramos necesario reflexionar brevemente sobre la cuestión orientalista. Como vemos, en *al-'Ummāl* está presente de manera muy evidente una división entre

---

<sup>858</sup> *Ibidem*, p. 14.

“Europa” y “Túnez”, que se describen a lo largo de todo el libro como entes opuestos, tan distantes y diferentes entre sí que el único contacto existente entre ellos es mediante la dominación colonial. Generalmente, se habla de Europa como un conjunto homogéneo, sin tener en cuenta las diferencias existentes entre todos los países del continente. En algunas ocasiones, Europa llega a asimilarse directamente a Francia, empleándose ambos términos de forma casi indistinta, hasta el punto en que este último país parece convertirse en referente de todo el continente europeo. En nuestra opinión, ello demuestra que, si bien el autor estaba, como ya hemos visto, muy al corriente de los sucesos en el resto de países, bien por interés propio ya que los franceses eran los colonizadores de su tierra bien porque consideraba que realmente toda Europa se podía asimilar a Francia, cae frecuentemente en este reduccionismo. Este ejemplo nos muestra que al-Ḥaddād participaba del pensamiento orientalista promovido con la colonización, pero, como indicamos cuando analizamos su obra *Jawātir*, se da en la dirección opuesta. Puesto que el análisis se hace desde “el yo oriental”, no es “el mundo árabe” ni “Oriente” lo que se presenta de forma estereotipada como una unidad monolítica, sino Europa que, en este caso, representa “el otro”. En Europa no caben grandes distinciones entre países y sociedades, ni siquiera dentro de un mismo país, como es Francia, mientras que de Túnez se mencionan pormenorizadamente las circunstancias de sus distintos distritos y regiones e incluso se habla a menudo acerca de las diferencias entre este y otros países musulmanes o árabes, como Irán, Turquía o Egipto.

Sin embargo, el afán de comparar “Europa” con Túnez es una de las columnas vertebrales de todo el libro. Curiosamente, uno de los ámbitos que nunca se comparan al respecto es el de la religión, de ahí que subrayáramos al comienzo de este apartado que no consideramos posible establecer el islam como fundamento y marco para la redacción de la obra que nos ocupa. De todas las comparaciones del ámbito socio-político y económico entre Europa y Túnez, ni una sola vez se tratan cuestiones de fe. Pero, aun así, no hay lugar a dudas de que subyace en la mentalidad de al-Ḥaddād la idea de que existe una separación clara entre ambas entidades y de que la relación entre “Oriente” y “Occidente” es desigual. Se produce en un contexto de jerarquización en el cual “Occidente” establece su hegemonía mediante la dominación, el control y la explotación de “Oriente”. Por ello, independientemente de si se escribe desde los márgenes para justificar una lucha contra la colonización y no desde Europa para impulsar las conquistas imperialistas, nos encontramos ante un libro que es fácil insertar en la narrativa

colonialista. Quizá podríamos hablar de que la obra es un ejemplo de orientalismo invertido, como ocurrió también con otras del autor, tales como *Imrā'tu-nā*.

#### 8.1.1 La *jammāsa*, los aparceros a un cuarto y la situación de los trabajadores del campo

La situación de los trabajadores agrícolas, que al-Ḥaddād conocía de primera mano ya que su familia era originaria del sur del país, estaba marcada por la existencia de notables rurales que despreciaban la industria casi tanto como mezclarse con la plebe. Estos terratenientes, tras la colonización, se habían convertido en instrumentos del gobierno francés y habían perdido gran parte de la autoridad de que gozaran antaño sobre la población del ámbito rural. En nuestro análisis del contexto histórico hemos expuesto ya las implicaciones que la colonización de tierras tuvo para este sector, que se vio gravemente afectado por la pérdida de tierras de cultivo. En su mayoría, los terratenientes vendieron las tierras a los franceses a cambio de lo que en su momento podían parecer pingües beneficios pero que, en realidad, era un valor bastante inferior al que la explotación agraria tenía realmente. También había multitud de casos en los que la existencia de varios títulos de uso y disfrute sobre una misma propiedad daban lugar a problemas que, al elevarse a los tribunales del protectorado, terminaban por resolverse a favor de los colonos, arrebatando los derechos sobre las parcelas en cuestión a los tunecinos<sup>859</sup>.

Ṭāhar al-Ḥaddād, amén de citar el insidioso marco legal puesto impuesto por los franceses, dio algunas claves más para interpretar los motivos por los cuales muchos terratenientes decidieron ponerse del lado de los conquistadores. En su opinión, no solo se trataba de conseguir “beneficios” por la venta de tierras ni de perder los casos en los tribunales, sino que muchas familias no tenían más opción que seguir el juego de poder de los colonos para no incurrir en actos que pudieran conllevar represalias políticas o económicas. En su opinión, “negarse a colaborar o ser rechazado por las autoridades francesas” podía conllevar graves consecuencias, como “el arresto domiciliario”<sup>860</sup>. Si bien podría parecer que este es un juicio exagerado para demonizar a los conquistadores europeos, lo cierto es que varios investigadores han demostrado que el peligro era real<sup>861</sup>

---

<sup>859</sup> Ali Mahjoubi, *Les origines...*, p. 23.

<sup>860</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, p. 15.

<sup>861</sup> Por ejemplo, vid. Georges Soulagnon, *La loi tunisienne...*, p. 33 y Muhammad Hadi Cherif, “Pouvoir beylical”, pp. 54.



y, por tanto, dan la razón al autor acerca de los posibles motivos tras la complacencia de los propietarios agrícolas con respecto a la invasión.

Harber, uno de ellos, encontró varios ejemplos de coacción por parte de organismos o individuos franceses hacia estos terratenientes y demostró que la mayoría de los casos de interés por parte de los primeros sobre las tierras de los segundos terminaban resolviéndose a favor de los franceses<sup>862</sup>. En su opinión, esto no solo se debía al hecho ya mencionado de la parcialidad del sistema judicial, sino también a que muchos tunecinos eran amenazados, tanto sutil como abiertamente, para que cedieran “voluntariamente” sus fincas. A la postre, buena parte de los tunecinos, que ya en el pasado no habían tenido acceso a estos terrenos excepto si provenían de una familia noble o vinculada con la política, quedaron desposeídos de sus tierras, muchos de ellos siendo obligados a emigrar a las ciudades en busca de nuevas oportunidades laborales con las que mantenerse<sup>863</sup>. Otros, abocados a la ruina, terminaron engrosando las filas de campesinos que buscaban trabajo de explotación en explotación.

Además, los cambios en la legislación sobre matriculación de tierras de labranza y sobre los tipos de tenencia posibles también invalidaron y transformaron los sistemas anteriormente vigentes en el país, lo que repercutió negativamente en los tunecinos. Las tierras comunales dejaron de existir como tal. Aunque la teoría era convertir estos territorios en parcelas que pudieran obtenerse a título personal, la mayor parte de los tunecinos que tradicionalmente habían estado en posesión de las mismas se vieron incapaces de asumir los costes de compra. En palabras de Vladimir Lutsky, esto conllevó que “los nómadas y seminómadas tunecinos se convirtieran en meros labriegos de unas tierras que antaño les pertenecían”<sup>864</sup>. Las tierras adquiridas por las autoridades coloniales fueron vendidas o cedidas a colonos para su asentamiento en el territorio, especialmente en el Sahel. En su mayoría se destinaron a la plantación de olivos, uno de los cultivos más provechosos para la economía, especialmente en términos de exportación a Europa.

Por norma general, los contratos de los nuevos cedentes aparceros franceses con los campesinos tunecinos obligaban a estos últimos a encargarse de los árboles de la plantación hasta que esta diera sus primeros frutos, momento a partir del cual la

---

<sup>862</sup> Charles C. Harber, “Tunisian”, p. 309.

<sup>863</sup> Slaheddine Tlatli, *Tunisie Nouvelle: Problèmes et perspectives, bilan de la situation économique, politique, sociale et culturelle*, Tunios, Sefan, 1957, p. 18.

<sup>864</sup> Vladimir Lutsky, *Modern History of the Arab Countries*, Moscow, Progress Publishers, 1968, p. 286.

producción total se distribuiría inequitativamente entre el cedente aparcerero y el aparcerero. Mahfoud Bennoune estima que para 1914 se habían plantado más de 3 millones de olivos con este tipo de contrato<sup>865</sup>. Los frutos, que solían tardar unos 15 años en aparecer, engrosaban casi exclusivamente los beneficios de los colonos, que podían llegar a poseer más de tres latifundios para el cultivo, con lo cual su parte en la cosecha era muy suculenta frente a la parte que se quedaban los labriegos tunecinos.

En este sentido, al-Ḥaddād distinguió dos tipos de obreros del campo: la *jammāsa* (aparceros a un quinto) y los aparceros a un cuarto. Estos últimos eran un grupo de campesinos sin tierras que trabajaban a cambio de una cuarta parte de la cosecha, de ahí el nombre con que eran conocidos (*raba'ā* en árabe), mientras que la *jammāsa* percibía una quinta parte. Acerca de la *jammāsa*, cuando trabajaban para una familia importante o en unas plantaciones lo suficientemente extensas o fructíferas su parte durante los años de buena cosecha era suficiente para vivir, mientras que si había mal año en el campo se veían abocados al hambre y la miseria<sup>866</sup>. El cedente aparcerero podía adelantar el pago o no hacerlo, conforme a lo que dictaba la ley vigente en la época, que era bastante infame y mal recibida entre la población local. No resulta difícil imaginar que, ante la negativa de pago por adelantado, muchos campesinos se vieran obligados a buscar otras plantaciones en las que trabajar para poder obtener su sustento. Sin embargo, la ley de trabajadores del campo les confería un estatus similar al de un esclavo. Sus anteriores cedentes aparceros podían obligarlos a regresar a las tierras de labranza y, si lo dictaminaba un juez, el trabajador podía ser condenado a pagar una multa como indemnización por haberse “fugado”<sup>867</sup>.

Así lo denunció al-Ḥaddād en la obra y, si bien nuevamente puede parecer que se trata de una interpretación exagerada de la realidad, los investigadores le dieron la razón desgranando los pormenores de dicha ley y cómo esta afectaba a la libertad de los campesinos, y no sólo a su situación laboral o jurídica. En vigor en Túnez desde 1885, la ley se inspiraba en un decreto de 1874 que asimilaba a la *jammāsa* a los siervos de la gleba del medievo francés, vinculándolos a las tierras que labraban y a un estatus de servidumbre. Jurídicamente se los consideraba deudores, de tal forma que “pagaban” con

---

<sup>865</sup> Mahfoud Bennoune, “Primary Capital Accumulation in Colonial Tunisia”, *Dialectical Anthropology*, 4 (1979), 2, p. 92.

<sup>866</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, p. 15.

<sup>867</sup> *Ibidem*, p. 17.

su trabajo esta deuda, que debían al cedente aparcerero. Como tal, si huían de las tierras de labranza o se negaban a trabajar para este incurrían en un delito codificado por el código civil francés, que determinaba que ante el impago de la deuda el deudor podía ser castigado con penas de cárcel, trabajos forzados a favor de su acreedor, a retornar a la finca en contra de su voluntad o a pagar una cantidad en concepto de indemnización<sup>868</sup>. La puesta en vigor de un nuevo decreto, cuyo borrador databa ya de 1886, aclaraba que estas medidas podían ser aplicadas siempre que la deuda fuera de, como mínimo, 500 piastras; el encarcelamiento debía ser proporcional a la deuda contraída y ninguna de las medidas anulaba la deuda en sí, que debía seguir siendo pagada por el deudor o sus herederos<sup>869</sup>.

Como decíamos, toda esta situación propició un gran éxodo rural que se tradujo en la llegada a las urbes (sobre todo de las zonas costeras) de un número masivo de trabajadores no cualificados que buscaban empleo. Esto no solo afectó al mercado laboral en las ciudades, sino que tuvo repercusiones decisivas en las zonas rurales. Azzam Mahjoub considera que este fue el verdadero motivo por el cual los colonos llevaron a cabo una campaña de mecanización de las labores agrícolas, porque al haberse quedado sin jornaleros necesitaban mantener la producción de las fincas a toda costa. Es decir, al haber disminuido la mano de obra presente en la región, la única manera de mantener o aumentar el ritmo era la introducción de maquinaria especializada<sup>870</sup>.

La producción del campo pasaba a través de numerosos intermediarios antes de llegar al consumidor final, lo que aumentaba exponencialmente los precios sin que esto repercutiera en mayores ganancias para los labriegos. La mayor parte del porcentaje del precio se repartía entre los transportistas, los compradores al por mayor, los distribuidores, los empaquetadores, etc. Así mismo, una buena parte del precio que pagaba el consumidor final correspondía a impuestos de todo tipo, por lo que el productor sólo percibía una cantidad ínfima del precio tan elevado por el que su producto había sido vendido. Ello conllevaba que los campesinos tuvieran un salario ínfimo, que además tenían que aprender a maniobrar adecuadamente para protegerse ante escenarios de plagas

---

<sup>868</sup> Ali Mahjoubi, *L'établissement...*, pp. 312-313.

<sup>869</sup> *Ibidem*, pp. 315-316.

<sup>870</sup> Azzam Mahjoub, "Économie et société: la formation du "sous-développement", l'évolution socio-économique de la Tunisie précoloniale et coloniale", en Michel Camau et al., *Tunisie au présent. Une modernité au-dessus de tout soupçon?*, Paris, CNRS, 1987, p. 114.

o malas cosechas, momentos en los que no cobrarían nada. Pero, además, los consumidores finales estaban pagando un precio muy elevado por productos de primera necesidad que no estaban subvencionados y que, con el salario que ellos mismos recibían, casi parecían un lujo<sup>871</sup>. Azzam Mahjoub, analizando el delicado equilibrio entre el coste de vida y la media del salario de los tunecinos musulmanes, llegó a la conclusión de que la situación económica real de Túnez en la época era bastante cercana a la descrita por al-Ḥaddād en esta obra<sup>872</sup>. Aunque se centra en los años 50 y 60, Samir Amin, en su estudio sobre la economía del Magreb, analizó el coste de vida durante el protectorado francés en Túnez, contrastándolo con los salarios, alcanzando idénticas conclusiones<sup>873</sup>. Ello pintaba un panorama desolador para las clases más bajas de la sociedad, que a duras penas podían acceder a los alimentos necesarios para su subsistencia, con el agravante de que el precio de productos de primera necesidad, como el pan, la harina, la carne, el azúcar, etc. estaba sometido a constantes subidas, como queda reflejado en la Tabla 1. Subidas que, en algunos casos, son bastante significativas y de difícil asunción para la gran mayoría de la población autóctona, como es el caso de la carne, que en 1923 costaba a 3 francos el kilo y al año siguiente, más del doble: 6,50 francos. No muy distintos son los casos de la harina, el aceite o el café.

<b>Producto</b>	<b>Medida</b>	<b>Julio de 1923</b>	<b>Julio de 1924</b>
Pan	Kilogramo	1.10 francos	1.50 francos
Harina	Kilogramo	1.25 francos	2.10 francos
Aceite de oliva	Litro	4.35 francos	6 francos
Jabón	Kilogramo	2.30 francos	3.30 francos
Café	Kilogramo	8 francos	12 francos
Azúcar	Kilogramo	2.85 francos	3.10 francos
Carne	Kilogramo	3 francos	6.50 francos

Tabla 1. Coste de productos de primera necesidad en Túnez entre los años 1923 y 1924. Fuente: Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 99.

<sup>871</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 21.

<sup>872</sup> Azzam Mahjoub, “Économie et société...”, pp. 116-117.

<sup>873</sup> Samir Amin, *L’économie du Maghreb*, Paris, Éditions de Minuit, 1966, pp. 295-297.

Los índices de consumo, según la misma obra, eran los siguientes:

<b>Producto</b>	<b>Julio de 1923</b>	<b>Julio de 1924</b>
3 kg de pan	3.30 francos	4.50 francos
3 kg de harina	3.75 francos	6.10 francos
Consumo medio de harina y pan:	7.05:2	10.80:2
Aceite de oliva (1/2 litro)	2.15 francos	3 francos
Jabón (1 kg por semana)	0.33 francos	0.50 francos
Café (750 gr por mes)	0.20 francos	0.30 francos
Azúcar (4 kg por mes)	0.38 francos	0.40 francos
Carne (5 kg por mes)	0.50 francos	1.10 francos
Ropa	2 francos	3.20 francos
Tabaco (un paquete por día)	1 franco	1 franco
Alquiler (600 francos anuales)	2.10 francos	1.65 francos
Gastos varios	1.25 francos	1.50 francos
<b>TOTAL</b>	<b>13.43 francos</b>	<b>18.05 francos</b>

Tabla 2. Consumo medio de productos de primera necesidad y gastos generales en Túnez entre los años 1923 y 1924. Fuente: Tāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 100.

Los datos recogidos por el autor en las tablas, que nosotros hemos reflejado arriba, estaban extraídos de un informe hecho por el inspector general de trabajo de la administración francesa en octubre de 1924. Si tenemos en cuenta cuál era la media de ingresos de las familias tunecinas de la época y la contrastamos con el promedio de gastos de la tabla 2, entendemos por qué era la situación de muchas familias era insostenible.

Las fluctuaciones en la oferta y la demanda, sumadas a la inexistencia de un salario mínimo que sirviera de base para determinar cuánto cobraban los campesinos, se añadían a la carestía de los productos esenciales, no sólo alimentarios, sino también aquellos de higiene personal o textiles. Si a ello sumamos la ingente presión fiscal a que

estaban sometidos los tunecinos, especialmente acuciante en el sur y el centro del país, no es difícil imaginar las dificultades que estas familias tenían para conseguir subsistir mes a mes en un ambiente colonial en que simplemente por el hecho de ser tunecinos ya sufrían discriminación y menos oportunidades que otras personas.

No obstante, consideramos importante recalcar que, durante la mayor parte de su estudio, al-Ḥaddād estaba refiriéndose exclusivamente a los tunecinos musulmanes y no a las demás confesiones religiosas del país, ya que había grandes diferencias entre grupos sociales y una de las principales formas para determinar el estatus social y, por tanto, las oportunidades laborales de cada una, residía precisamente en su adscripción religiosa. Ahondaremos en esta cuestión más adelante porque consideramos que no sólo influía en el objeto de estudio de al-‘Ummāl, sino que también nos aporta claves bastante útiles a la hora de analizar el panorama socioeconómico del Túnez colonial.

#### 8.1.2 Los trabajadores industriales

En cuanto a la industria, la división habitual queda reflejada de forma jerárquica en el Gráfico 1 y consistía en: el patrón (*mu'allim*) que supervisaba a los obreros y era el dueño del capital (*ṣāhib ra's al-māl*); el trabajador europeo (*al-'āmil al-urubbī*), que gozaba de mejores condiciones laborales que los trabajadores tunecinos; el maestro u obrero cualificado (*qalfa*), que trabajaba por un salario digno y conocía el trabajo de primera mano y, por último, el aprendiz (*ṣāni'*)<sup>874</sup>. La mayoría de veces este último era menor de edad y su trabajo consistía en asistir a los maestros y aprender sus oficios, aunque con frecuencia era requerido como empleado doméstico por el patrón. Los aprendices percibían únicamente un salario semanal que apenas bastaba para ayudar a su familia, así como ocasionales propinas<sup>875</sup> de los clientes. Debido a que los niños no tenían posibilidad de recibir una educación que los dotara de mecanismos de defensa ante los abusos laborales, eran víctimas de ellos de forma reiterada, lo que constituía una de las mayores preocupaciones para al-Ḥaddād.

---

<sup>874</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, p. 17.

<sup>875</sup> Estas propinas recibían el nombre popular de *ḥalāwa* porque se intuía que serían empleadas para comprar dulces o golosinas.

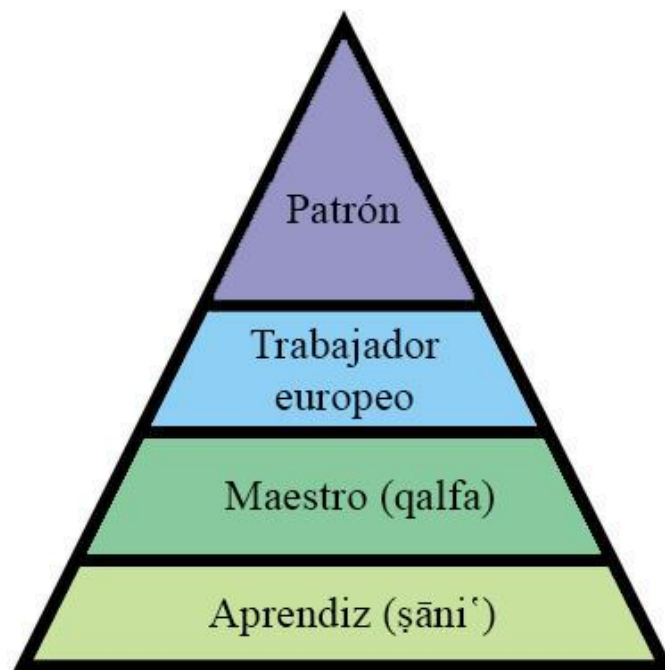


Gráfico 1. Jerarquización laboral según la obra de Ṭāhar al-Ḥaddād. Gráfico base cortesía de vecteezy.com, con licencia CCBy.

La llegada de los franceses supuso el debilitamiento de la industria tradicional del país, como la textil o del aceite. La producción descendió considerablemente porque muchos obreros que originalmente trabajaban en este tipo de empleos fueron absorbidos por la empresa colonial en la construcción de proyectos tales como el ferrocarril o las minas, que requerían grandísimas cantidades de mano de obra. Mientras tanto, los patronos tunecinos, en lugar de reinvertir en sus propias industrias para mejorarlas y poder competir contra las europeas, se desentendieron de estos asuntos, de tal forma que la industria quedó rezagada, al igual que la agricultura. De nuevo nos encontramos ante hechos que posteriormente han sido contratados por diversos investigadores, lo cual demuestra que el autor trató de la manera más objetiva posible todos los asuntos recogidos en *al-ʿUmmāl* y que la información que vertió en ella es fehaciente. Así lo afirman, por ejemplo, Noureddine Sraïeb, Michel Lelong o Hamadi Sammoud<sup>876</sup>.

Pese a este panorama, la exportación presentaba un futuro brillante ya que los bienes producidos por el sector agrícola eran los más demandados, tanto dentro como fuera de las fronteras tunecinas, especialmente a raíz de la plaga de *phyloxera* que asoló

---

<sup>876</sup> Noureddine Sraïeb, “Note sur les dirigeants...”, p. 107; Michel Lelong, “Tahar Haddad...”, p. 30; Hamadi Sammoud, “Souci de spécificité...”, p. 52.

los viñedos europeos escasas décadas atrás. Puesto que no se tomaron medidas adecuadas, la obra denunció que, ante el incremento de las exportaciones, la producción para consumo interno disminuyó, dando lugar a la carestía y la hambruna. Al-Ḥaddād acusó al gobierno de ser responsable de esta situación ante su negativa a fijar los precios y de pronunciarse únicamente para subir los impuestos. Al mismo tiempo, insistió en que siempre que intervenía en agricultura lo hacía a favor de los franceses y en detrimento de los tunecinos y en que solo ayudaba a las sociedades nacionales por medio de subvenciones<sup>877</sup>. De esta manera, el gobierno tunecino se presentó en la obra como cómplice de los colonos e incluso garante de sus intereses en el país y es tildado de apoyar a los europeos antes de proteger a sus propios ciudadanos.

El gobierno no se esfuerza por mejorar la situación de los trabajadores tunecinos ni la de sus familias. Los tunecinos, empobrecidos, son quienes han enriquecido las tierras mediante su esfuerzo y dedicación, pero solamente reciben salarios miserables a cambio. Hoy en día, la mayoría de los frutos de su trabajo se destinan a Francia y otros países de Europa, dejando apenas nada para los tunecinos (...), que tienen que comprar la fruta y la verdura mucho más cara. Y mientras, ¿qué hace el gobierno? Fomentar la importación por sus beneficios económicos, sin pensar en la protección de los campesinos, que no pueden pagar tan exorbitados precios, y subir los impuestos para amasar aún más capital, que luego solamente se destina a pagar la deuda contraída con Europa.<sup>878</sup>

La propuesta del autor para mejorar esta situación pasaba por una mayor implicación gubernamental, combinada con la unión de los trabajadores como medio de lucha y de liberación. En su opinión, si los trabajadores recibieran una correcta educación y dejaran a un lado su egoísmo, podrían unirse para colaborar y exigir mejoras. El sindicato, como canalizador y galvanizador de las demandas de los obreros, suponía una plataforma idónea, porque al tratarse de una asociación de masas podía forzar a las autoridades y los patronos a tomar medidas. No obstante, esta unión se auguraba bastante difícil porque la sociedad tunecina “es egoísta y sólo piensa en su propio beneficio, rechazando unirse para ayudar al prójimo”<sup>879</sup>. Al-Ḥaddād arremetió varias veces contra esta situación y, en general, contra la personalidad de los tunecinos con más poder

---

<sup>877</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, pp. 21-22.

<sup>878</sup> *Ibidem*.

<sup>879</sup> *Ibidem*, p. 20.



adquisitivo, a los que acusó de negarse a reinvertir sus ingresos en mejorar las tierras y de dilapidar el dinero intentando seguir el ritmo de vida de los europeos<sup>880</sup>. Esta dinámica de crítica social continuó en todas sus otras obras. Por ejemplo, hemos visto que es uno de los temas más recurrentes de su colección de aforismos, *Jawāfir*, y que también estaba presente de manera regular en sus composiciones poéticas.

La obra detalla el sistema más habitual para pagar a los jornaleros, que era parecido tanto en la industria como en la agricultura. Se trataba de un sistema de depósito o préstamo mediante el cual se ofrecía un salario basado en las expectativas de productividad del trabajador. Este salario se entregaba a principios de mes, es decir, los jornaleros cobraban a mes adelantado, no a mes vencido como era lo habitual para los trabajadores europeos. El salario se renovaba constantemente para dar cabida a una serie de triquiñuelas que permitían a los patronos retener a los trabajadores en calidad de “deudores” hasta que pasaba el mes y habían repuesto el adelanto con los frutos de su trabajo. Lo más frecuente era que se acordara un salario con respecto a la jornada laboral y la productividad del trabajador, pero que esto último fuera revisado en virtud de los “cambios del mercado”. Estos mismos cambios permitían al patrón subrayar que el salario por hora había disminuido con respecto a lo acordado inicialmente o que el fruto del trabajo realizado se había desplomado, con lo cual habían pagado de más a los obreros. Como no había ninguna legislación que regulara efectivamente estos altibajos, los obreros no tenían protección alguna frente a estas artimañas y se veían abocados a hacer horas extra para conseguir “devolver” el pago que se les había adelantado. En el caso de impago de la supuesta deuda, su importe se deducía del siguiente mes, por lo que el obrero debía trabajar el doble para pagarla y, a la vez, cobrar un sueldo mínimo con el que mantener a su familia<sup>881</sup>.

Hay industrias y fábricas en las que los obreros sufren un abuso aún mayor (que el de los campesinos), puesto que no existe una legislación adecuada para poner un freno a la situación. Ciertamente, es costumbre que los europeos adelanten a los

---

<sup>880</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>881</sup> Por ejemplo, supongamos que un obrero de la industria metalúrgica cobraba 0.20 piastras por cada 9 horas trabajadas al día y se le adelantaba un salario calculado con respecto a estos números. A final de mes, cuando se debían rendir cuentas del número de horas trabajadas y, por tanto, analizar si se había cobrado en consonancia, se lo informaba de que el mercado había cambiado y ahora las horas se pagaban a 0.10. Consecuentemente, el jornalero “debía” dinero a su patrón, que le había adelantado más sueldo del que le correspondía una vez terminado el mes. Esta deuda se deducía del siguiente mes, por lo que el obrero debía trabajar el doble para pagarla y, a la vez, cobrar un sueldo mínimo con el que mantener a su familia.

trabajadores de las fábricas el salario cada mes o cada semana, teniendo en cuenta sus previsiones de lo que van a producir en ese periodo. Pero luego, conforme se acerca el final del mes, los patronos insisten en que el mercado ha cambiado o en que los obreros han trabajado menos de lo esperado. Se quejan, entonces, de haberles pagado de más. Y así, la única solución que tienen los obreros es trabajar el doble para poder ganarse el jornal, mientras el gobierno mira a otro lado...<sup>882</sup>

En la práctica, no solo estaba en duda la veracidad de estos supuestos cambios de mercado, sino que no había manera alguna de comprobar si el salario era adecuado con respecto a los trabajos realizados y tampoco había unanimidad de sueldos para empleados de una misma industria. En función de qué patrón tuvieran o para qué empresa trabajaran, unos tendrían más suerte que otros a la hora de recibir un salario digno por el servicio prestado. A su vez, al estar vinculados al patrón en virtud del salario que les había sido adelantado, los empleados no podían dejar libremente sus puestos para buscar otros mejores y trabajaban hasta extenuarse, “como si fueran esclavos tratando de comprar su libertad”<sup>883</sup>.

### 8.1.3 Las minorías en el ámbito laboral

Antes hemos mencionado que la obra se centra exclusivamente en las realidades de los trabajadores tunecinos de confesión musulmana. Incluso cuando no se especifica claramente, el autor menciona “los trabajadores” o “los trabajadores tunecinos” cuando, en realidad, se está haciendo referencia únicamente a los musulmanes. Cuando se trata del caso contrario, al-Ḥaddād es rápido en denotar a qué grupo concreto se está refiriendo. Este es el caso de los judíos, una minoría confesional con muchas particularidades en el escenario colonial. Por una parte, como ya hemos visto en los capítulos cuatro y cinco, la comunidad judía tunecina no era homogénea. Muchos eran europeos que habían llegado al país en calidad de colonos o como trabajadores para los puestos más elevados de la escala laboral. Ellos estaban al margen de las consideraciones del autor, ya que engrosaban la lista de “empleados europeos” y no entraban en la misma categoría que los demás judíos del país.

---

<sup>882</sup> *Ibíd.*, p. 18.

<sup>883</sup> *Ibíd.*

Por lo que respecta a la comunidad judía autóctona, esta podía dividirse entre judíos tunecinos de raigambre y judíos de ascendencia livornesa. Los livorneses, aunque llevaban muchas décadas viviendo en los territorios de la regencia tunecina, en la práctica solían seguirse considerando europeos o, como mínimo, estaban asimilados a esta esfera política y social<sup>884</sup>. Estaban exentos del cumplimiento de algunas leyes relativas a la comunidad judía local; por ejemplo, no tenían estatus de *ahl al-dimma* y, por lo tanto, no pagaban el impuesto de capitación o *yizya*<sup>885</sup>. Sin embargo, sí que había un grupo de judíos tunecinos que habían estado en el país desde sus orígenes. A estos se los había librado del estatus anteriormente citado sólo con la promulgación del Pacto Fundamental, pero hasta entonces habían estado sujetos a toda una plétora de regulaciones que los discriminaban con respecto a los tunecinos musulmanes. Como resultado, su posición social y económica no distaba de la de estos últimos. Además, la comunidad autóctona nunca había sido bien recibida por sus correligionarios de otras ascendencias, como los livorneses<sup>886</sup>.

El papel de estos tres grupos sociales en la economía del país y en el movimiento obrero depende en gran medida de sus orígenes. Por ejemplo, al estar vinculado a los colonos y los conquistadores europeos, el primer grupo entra en las mismas consideraciones que se hacen respecto de estos trabajadores, por lo que nunca es mencionado en exclusiva por el autor. Cuando al-Ḥaddād mencionaba a los judíos, casi siempre lo hacía en referencia a los autóctonos, ya fueran los livorneses o los de raigambre. No hemos encontrado ningún caso en el que se especifique a cuál de estos dos grupos se estuviera haciendo mención, pero podemos intuirlo analizando qué se dice de ellos, porque cada uno tenía una fama u ocupaba un tipo de puestos diferentes en la escala social, económica e incluso administrativa.

Por ejemplo, los judíos aparecen frecuentemente relacionados con cuestiones de usura, préstamos monetarios o actividades comerciales que reportaban grandes beneficios económicos y que, por norma general, están involucradas en intercambios con Europa u

---

<sup>884</sup> Para más información, vid. Nemrod Etsion-Koren, “The Livornese Jewry in Tunis: Experiences of the Diasporic Community in the Unification of Italy and Beyond, 1830s-1939”, *Journal of Education, Society and Behavioural Science*, 26 (2018), pp. 1-10, DOI: 10.9734/JESBS/2018/42227

<sup>885</sup> Samir Saul, *Intérêts économiques français et décolonisation de l’Afrique du Nord (1945-1962)*, Genève, Librairie Droz. 2016, p. 24.

<sup>886</sup> Chris Rominger, “Debating the ‘Jewish Question’ in Tunisia”, *Historical Reflections*, 46 (2020), 3, p. 34.

otros países “occidentales”. La primera ocasión en que se habla de los judíos en la obra se enmarca en este mismo contexto y se presenta a la comunidad como “el grupo más activo” en el terreno económico, así como el que “genera los mayores beneficios”<sup>887</sup>. En la segunda ocasión, se considera que son la única comunidad tunecina que no seguía los pasos de sus antepasados y que, por consiguiente, no vivía anclada en el pasado<sup>888</sup>. Según la narrativa de al-Ḥaddād, los judíos contaban con activos líquidos que empleaban en préstamos a los agricultores y terratenientes tunecinos (léase musulmanes) y que luego gravaban con altísimos intereses que los hacían imposibles de devolver.

En este sentido, se los acusa veladamente de contribuir al empobrecimiento de los campesinos y de colaborar con los colonos en su plan de conquista de tierras de labranza. Yendo más allá, el autor esgrime que, ante la mala reputación que los musulmanes tunecinos tenían en los países occidentales, los judíos habían llegado a monopolizar las exportaciones agrícolas y toda clase de intercambios económicos con Europa, enriqueciéndose con ello<sup>889</sup>. Los agricultores tunecinos prácticamente no jugaban ningún papel en estos intercambios, excepto ocasionalmente como pequeños intermediarios que apenas recibían un porcentaje ínfimo por su participación en el juego económico:

Los judíos, aprovechándose del desprecio que los europeos sienten por los musulmanes tunecinos, han alcanzado grandes riquezas tras convertirse en interlocutores con los europeos. Se dedican a la exportación de los productos agrícolas que los campesinos tunecinos sacan de la tierra con su esfuerzo, los venden a precios exorbitados en las grandes urbes y metrópolis del continente, y se enriquecen con ello. En cuanto al papel de los agricultores tunecinos, nada hay de ellos más que trabajar la tierra, excepto (...) cuando se requiere su ayuda para consolidar algún intercambio. Entonces, solamente reciben las sobras, que comen de las palmas de las manos de judíos y europeos, y les dan las gracias por tan pequeña paga.<sup>890</sup>

En su estudio sobre el delicado equilibrio de las relaciones entre las comunidades judía y musulmana de Túnez, Maud S. Mandel afirma que buena parte de estas tensiones

---

<sup>887</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 22.

<sup>888</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>889</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>890</sup> *Ibidem*.

tenían un móvil económico<sup>891</sup>. Incluso antes de las grandes revueltas entre confesiones que tuvieron lugar más adelante, en la década de los 50, ya había constantes trifulcas entre unos y otros. Hemos visto algunas de ellas en capítulos anteriores de esta tesis doctoral, lo que demuestra que la situación no era novedosa, sino que más bien se corresponde con una continuidad de los enfrentamientos que se habían venido produciendo en el país ya desde época anterior a la instauración del protectorado. No obstante, el hecho de que este último se viera como una oportunidad económica positiva para la comunidad judía livornesa, que explotó al máximo los beneficios derivados de distintos agujeros legales, y de la facilidad que tenían para asimilarse a los colonos propició aún más el descontento entre los tunecinos musulmanes. Para terminar de galvanizar los problemas, la infame ley de naturalización acrecentó aún más la grieta entre judíos y musulmanes y, puesto que muchos de los naturalizados pertenecían a esta primera confesión, sirvió para asimilarlos todavía más a la esfera francesa y, por tanto, al enemigo colonial.

Si bien es cierta la relativa preponderancia de los judíos en el ámbito comercial y financiero del país<sup>892</sup>, debemos ser cautelosos a la hora de juzgar si la acusación de usura era real y si el impacto económico que tenían era tan perjudicial para la población musulmana. Efectivamente, a diferencia del islam, que prohíbe los préstamos con intereses, el judaísmo no critica la práctica siempre y cuando el dinero lo preste una persona judía a una persona que no lo sea. Analizando las diferencias entre la legislación islámica y la judía con respecto a la usura, Daniel Klein señala que uno de los principales problemas a la hora de encajar las diferencias entre ambas reside en la misma definición del término “usura”<sup>893</sup>. Para el islam, cualquier préstamo al que se afije un interés entraría dentro de este, mientras que para los judíos sólo se considera usura si el préstamo es entre correligionarios. En este sentido, efectivamente los judíos tunecinos prestaban dinero con intereses a sus compatriotas musulmanes, lo cual era visto por las autoridades religiosas islámicas y por los más celosos fieles como un acto de usura, mientras que para los judíos simplemente era un acto financiero como cualquier otro<sup>894</sup>.

---

<sup>891</sup> Maud S. Mandel, “The Politics of Street Riots: Anti-Jewish Violence in Tunisia Before Decolonization”, en Ethan B. Katz, Lisa Moses Leff y Maud S. Mandel, *Colonialism and the Jews*, Indianapolis, Indiana UP, 2017, p. 252.

<sup>892</sup> Chris Rominger, “Debating the...”, p. 40.

<sup>893</sup> Daniel Klein, “The Islamic and Jewish Laws of Usury: A Bridge to Commercial Growth and Peace in the Middle East”, *Denver Journal of International Law and Policy*, 23 (2020), 3, pp. 541, 545-546.

<sup>894</sup> Mahfoud Bennoune, “Primary Capital...”, p. 95.

Analizar hasta qué punto el impacto de los intereses en los préstamos abocó a los terratenientes y, muy especialmente, a los campesinos a la ruina resulta prácticamente imposible. Lo que sí sabemos es que los préstamos, contraídos voluntariamente, eran motivo frecuente de litigios en los juzgados del país, en los que casi siempre ganaba la parte acreedora, en especial después de la reforma del sistema financiero y legal impulsada por el protectorado francés<sup>895</sup>. Esto se debe a que, junto con los judíos, los europeos eran los acreedores más frecuentes y, por tanto, las víctimas de impago de deudas. En este sentido, la ley estaba pensada para apoyarlos, asegurando el cobro del dinero prestado o una compensación económica acorde con el mismo en caso de que el deudor no pudiera o no quisiera pagar su deuda<sup>896</sup>.

Es fácil imaginar que la carga adicional de las deudas contraídas por los campesinos con sus acreedores financieros supuso un gran escollo a la hora de salir de la miseria en la que estaban sumidos ya desde la puesta en práctica de las leyes de colonización de tierras. Sin embargo, teniendo en cuenta que había una serie de prerequisites irrefutables para tener acceso a uno de estos préstamos<sup>897</sup> cuesta imaginar que la “usura” fuera uno de los principales factores para el empobrecimiento del campesinado tunecino musulmán. Por tanto, las acusaciones de al-Ḥaddād de que los judíos “se enriquecían sin vergüenza” y de que los escasos beneficios de los agricultores musulmanes eran “consumidos por las deudas” contraídas<sup>898</sup>, entre otros, con ellos, parecen un tanto exageradas. ‘Abd al-Ḥamīd ‘Abd al-Rāḥid interpreta esta visión del autor como fruto de la vinculación entre los judíos y el capitalismo<sup>899</sup>. En su opinión, los judíos más notorios de la época eran, a su vez, referentes de este último, con su interés exacerbado por acumular riquezas y su negativa a distribuir las entre la sociedad, ni siquiera entre otros judíos de clases más humildes. Siendo al-Ḥaddād un férreo defensor del reparto equitativo de la riqueza y del cooperativismo, no es de extrañar que tuviera reproches con esta actitud. Sin embargo, quizá estén también relacionadas con cuestiones ideológicas, como de justicia social y lucha contra la usura en el marco del islam, así como nacionalistas por la vinculación entre judíos y colonos franceses.

---

<sup>895</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>896</sup> *Ibidem*.

<sup>897</sup> Maud S. Mandel, “The Politics...”, p. 258.

<sup>898</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, pp. 23-24.

<sup>899</sup> ‘Abd al-Ḥamīd ‘Abd al-Rāḥid, “Mawāqif...”, p. 48.

Otra de las categorías sociales que, habiendo despertado el interés del autor desde siempre, pero muy especialmente en los años siguientes a la publicación de la obra que nos ocupa, no aparece reflejada en ningún momento en ella son las mujeres. *Al-‘Ummāl* centra su atención en los trabajadores hombres, ignorando en todo momento la aportación de las mujeres al ámbito laboral. No se habla ni siquiera de las obreras europeas que, según sabemos, eran relativamente numerosas, al menos lo suficiente como para tener sus propios medios de expresión en prensa y alas femeninas en los partidos social-comunistas con presencia en el país. Aunque podría parecer comprensible que no figuraran las aportaciones de estas últimas por el mero hecho de que la obra se centra en las experiencias de los trabajadores tunecinos, no es tan fácil explicar el silencio en cuanto a la participación de mujeres tunecinas en la fuerza laboral. Si bien es cierto que, como al-Haddād describió años más tarde en su obra *Imrā’tu-nā*, el trabajo femenino era prácticamente un tabú social y era mayoritariamente ignorado en los registros oficiales, es necesario señalar que las injusticias denunciadas por el autor en *al-‘Ummāl* afectaban doblemente a las mujeres.

Por una parte, porque las tunecinas tenían muchísimas menos opciones de acceso a puestos de trabajo que las mujeres europeas, e incluso dentro de las tunecinas había distinciones en virtud de la confesión religiosa con que se identificaran, como ocurría incluso con los hombres. Por otra parte, y de nuevo con arreglo a lo recogido en *Imrā’tu-nā* y contrastado por investigadoras posteriores como Dorra Mahfoudh-Draoui<sup>900</sup>, porque muchas trabajaban sin declararlo, en puestos pertenecientes a la economía sumergida o que no tenían legislación al respecto. Por ejemplo, había gran cantidad de empleadas domésticas, como también artesanas y costureras que vendían sus productos en los zocos o a las boutiques europeas, además de las innumerables actividades no remuneradas del ámbito rural relacionadas con la agricultura o la ganadería, pero este tipo de trabajos no estaba adecuadamente reglado, por lo que no existen censos que permitan establecer claramente cuántas mujeres trabajaban en época colonial, qué puestos desempeñaban o cuáles eran las industrias donde había una mayor presencia femenina. Ello, a su vez, quiere decir que estas trabajadoras carecían de un respaldo legal que garantizara el

---

<sup>900</sup> Dorra Mahfoudh-Draoui, *Les femmes tunisiennes dans le travail et le mouvement syndical*, Tunis, Friedrich Ebert Stiftung, 2018, p. 9; Dorra Mahfoudh-Draoui, “Anciennes et nouvelles formes du travail des femmes, à domicile, en Tunisie”, en Monique Gadant y Michèle Kasriel (dir.), *Femmes du Maghreb au présent : la dot, le travail, l’identité*, Paris, CNRS, 1990, p. 162.

cumplimiento de la legislación laboral vigente para otras industrias, así como de un marco jurídico que estableciera salarios, jornadas laborales, descansos, tipos de contratos, etc. Si las leyes prestaban ya muchas carencias en general, cuando la cuestión femenina se incluía en la ecuación aún resultaba mucho más arduo determinar el grado de discriminación sufrida por las trabajadoras, así como las repercusiones que las condiciones laborales tenían en sus vidas y las de sus familiares.

Por este motivo, resulta muy sorprendente que el autor no dedicara ni siquiera un breve párrafo a comentar estos asuntos, que sin duda llamaron su atención posteriormente y de los que escribió con mucha amplitud en su última obra publicada. Quizá precisamente la existencia de tan ricas descripciones sobre las connotaciones laborales y sus implicaciones en el ámbito femenina en *Imrā'tu-nā* se deba no solo a un interés explícito del autor por retratar todas las realidades que convergían en la situación de las mujeres de su país, sino también por rellenar el vacío que se dejó al respecto en esta otra obra. A fin de cuentas, *al-'Ummāl* fue concebida por el autor en su introducción como un documento que reflejara la realidad de los trabajadores tunecinos, entendida en su globalidad, por lo que si deseaba cumplir con dicho objetivo necesariamente habría tenido que incluir también en su narración las experiencias de las miles de mujeres trabajadoras del país.

Cuando se cita a las mujeres en *al-'Ummāl*, casi siempre se refiere a ellas como víctimas de la situación de que sus maridos están presos, prácticamente como daños colaterales. En no pocas ocasiones se describen “las penurias que las familias (de los trabajadores) sufren” diariamente a causa de las circunstancias del país y de los problemas derivados del abuso en el ámbito laboral<sup>901</sup>. Sin embargo, como también ocurrirá en *Imrā'tu-nā*, existen ejemplos de crítica a ciertos rasgos personales que se consideran como una característica intrínseca de las mujeres o de la “naturaleza femenina”. Es el caso de la supuesta predisposición de estas a imitar el modo de vida de las clases más pudientes, ignorantes del estrés económico que eso suponía para sus familias. En concreto, se las acusa de manipular a sus maridos para conseguir sus objetivos de lujo y riqueza, así como de propiciar matrimonios interesantes para ellas exigiendo grandes dotes para satisfacer sus materialistas deseos, todo ello en los siguientes términos:

---

<sup>901</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, p. 57.



Las mujeres se esfuerzan más que ningún otro tunecino por copiar en todo a los europeos. Les agrada tanto su lujo, su moda y su forma de vida que impulsan a sus padres, maridos y hermanos a complacerlas en todo. Cuando se casan, exigen que sus maridos les otorguen pingües dotes, sin ser conscientes de las dificultades económicas que ello conlleva. Sus padres y madres se ven obligados a hacer fiestas por todo lo alto, porque las mujeres siempre se comparan entre sí y con las europeas y no quieren ser inferiores en los festejos nupciales. Es una moda y cualquiera que no pueda participar de ella o hacer una boda (de estas características) es menospreciado. En sus casas, las mujeres gastan el dinero de la familia sin conciencia en lujos, pues comprar cosas es un hábito para ellas.<sup>902</sup>

Algunas de las cuestiones tratadas de forma superflua o tangencial en *al-'Ummāl* sobre las mujeres luego son tratadas en profundidad en *Imrā'tu-nā*. Aparte de los problemas relacionados con el matrimonio y el dote, mencionados anteriormente, se habla de las discusiones que el dinero (o, mejor dicho, la ausencia del mismo) suscitaba en el ámbito familiar y de cuál era su papel a la hora de propiciar divorcios. Se acusa a la situación económica de ser el motivo detrás del aumento de las rupturas y desavenencias conyugales, como también se insiste en que querer copiar las formas, vestimentas, pasatiempos y viviendas de los europeos constituía un ideal absurdo e inalcanzable que sólo aumentaba la presión para los trabajadores tunecinos<sup>903</sup>.

El último grupo en la fuerza laboral del país que figura en la obra es el de los menores de edad. Anteriormente hemos visto que mencionó esta situación cuando describió la jerarquización del ámbito industrial, diciendo que los niños frecuentemente eran aprendices de los maestros obreros y que sufrían toda clase de abusos por parte tanto de sus superiores como de los patronos. Entre otras cosas, se describe un castigo bastante común en la época que consistía en atar los pies de los niños a un bastón de madera mediante unas sogas, colocar las espaldas del castigado sobre el suelo y, elevando los pies hasta media altura, golpear las plantas desnudas con una cuerda, vara de madera o incluso un cinturón. El instrumento utilizado para atarlos se llamaba *falaqa*<sup>904</sup>. Tanto la *falaqa* como este tipo de uso existían desde antiguo, registrándose su empleo ya en época clásica

---

<sup>902</sup> *Ibíd.*, p. 25.

<sup>903</sup> *Ibíd.*

<sup>904</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, p. 26.

según Abdelbaki Hermassi<sup>905</sup>, pero se popularizó aún más en la época precolonial, alcanzando su cénit durante las primeras décadas del protectorado. Este castigo, que según al-Ḥaddād era habitual “especialmente en los días en que los negocios están llenos y los maestros, enojados”<sup>906</sup>, se daba también fuera del ámbito industrial, por ejemplo, en las peluquerías o los estancos. No existía ninguna ley que prohibiera el abuso, los castigos físicos ni el acoso por parte de patronos u obreros hacia otros trabajadores, con lo que los niños estaban por entero a merced de la ira y el mal humor de sus jefes e incluso de los clientes, que podían, si se enfadaban con ellos, solicitar que les aplicaran este u otros castigos<sup>907</sup>.

En otra ocasión se recoge un ejemplo de cómo, en ausencia de un marco legal que protegiera a los niños, la propia policía abusaba de ellos para sus propios fines. En este caso se trataba de niños porteadores que, habiendo entrado en el local en el que debían entregar la mercancía, eran retenidos por la policía en un pequeño local de los alrededores. Según fuentes consultadas por el autor, esta práctica era muy común en la época, ya que los policías aprovechaban cualquier pequeño error de los niños como pretexto para prenderlos y llevarlos a los calabozos o a los cuarteles para que los limpiaran. Solo recobraban la libertad cuando, pasado un día, hubieran dejado el lugar reluciente<sup>908</sup>. Evidentemente, se trataba de una artimaña cuyo único objetivo era forzar a los niños a la limpieza de estas instalaciones, con lo cual a menudo las excusas para llevárselos presos eran de lo más inverosímiles. Sin embargo, ante la inexistencia de leyes que frenaran estos abusos de poder o de fórmulas que garantizaran la protección de los niños ante acusaciones indebidas, la práctica era muy frecuente.

Con respecto a estos problemas legales, Mary Dewhurst Lewis sostiene que los franceses se negaban a imponer trabas a la explotación infantil porque buena parte de los colonos empleaban a niños en sus fábricas, con lo cual se beneficiaban grandemente de la situación<sup>909</sup>. Al tener que pagarles mucho menos que a los varones adultos, los beneficios de la actividad económica que percibían los patronos eran mayores. Además,

---

<sup>905</sup> Abdelbaki Hermassi, *Mouvement ouvrier en société coloniale. La Tunisie entre les deux guerres*, tesis doctoral, Paris, École Pratique des Hautes Études, VIème section, 1966, p. 57.

<sup>906</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 26.

<sup>907</sup> Hugh D. Hindman, *The World of Child Labor: an Historical and Regional Survey*, New York, Routledge, 2009, p. 56.

<sup>908</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 110.

<sup>909</sup> Mary Dewhurst Lewis, *Divided Rule...*, p. 27.

la inocencia de los niños, su indefensión y su falta de fuerza física implicaban que eran más dóciles, menos dados a protestar, secundar huelgas o manifestarse y, en definitiva, mucho más maleables que los adultos.

Para al-Ḥaddād, existían diversas causas que propiciaban el trabajo infantil, que en la mayoría de casos era forzado. Por una parte, la situación tan terrible de las familias, sumidas en la miseria, sin apenas recursos y con una prole tan numerosa que era difícil abastecerla satisfactoriamente. Ello empujaba a muchos padres a obligar a sus hijos a trabajar donde buenamente pudieran, sin importar lo peligroso que fuera el empleo que hallaran, o incluso a mendigar. Este tipo de trabajo infantil era mucho más habitual en las zonas rurales y empobrecidas del centro y el sur del país, donde la mayoría de las niñas eran contratadas como empleadas domésticas y los niños, como porteadores, aprendices de negocios tradicionales o ayudantes en las minas<sup>910</sup>. Otro de los factores que motivaba el aumento del trabajo infantil era la ausencia de un sistema educativo reglado que obligara a los niños a asistir a clase. La falta de escuelas capaces de dar cabida a todos los niños tunecinos era un problema mayúsculo que fomentaba que muchas regiones no tuvieran ningún centro de enseñanza y, ante la imposibilidad de trasladar a los niños a la escuela más cercana para que pudieran continuar sus estudios, terminaba causando el abandono escolar generalizado<sup>911</sup>. Esto era común en las zonas rurales, donde había pocas instituciones educativas y casi todas eran de difícil acceso para quienes vivían, por ejemplo, en las montañas o el desierto. También era un problema para las niñas, que no podían estudiar prácticamente en ninguna escuela, excepto en las francesas, así que no tenían opción más allá de casarse o trabajar.

Pese a todo, el trabajo infantil no es tratado en profundidad en la obra, aunque sí que se trata de un tema recurrente en *Imrā'tu-nā*. En *al-'Ummāl* aparece mencionado casi siempre de pasada y a menudo como pretexto para introducir otros temas de mayor interés para el autor, tales como la necesidad de establecer un sistema educativo nacional obligatorio o criticar la represión del movimiento obrero. En este sentido, por ejemplo, se menciona la participación de los niños en algunas huelgas y manifestaciones obreras y su intervención para lanzar piedras contra las fuerzas del orden. Este ejemplo sirve para

---

<sup>910</sup> *Ibíd.*, p. 104 y Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā'tu-nā*, p. 120.

<sup>911</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, p. 111.

demostrar que, ante la más mínima afrenta, la policía colonial respondía con la mayor represión posible, disparando gas o balas reales contra los manifestantes<sup>912</sup>.

## 8.2. De la Confederación General de Trabajadores a la Confederación General de Trabajadores Tunecinos: convergencias y divergencias del movimiento obrero en el país

En el capítulo cinco hemos expuesto que antes de la fundación de la confederación tunecina todos los sindicatos del país formaban parte de la Confederación General de Trabajadores, la sección obrera de la SFIO. A pesar de que esta tenía una sección departamental tunecina, consideraba Túnez como parte de Francia y no como un país autónomo, aunque no se trataba de una colonia sino de un protectorado. Algunas de sus medidas entraban en conflicto con el ideario autóctono del país, además de ser partidaria de la asimilación, o suponían una rareza para la población al tratarse de conceptos directamente importados y calcados de Francia y cuyo funcionamiento resultaba extraño para los locales. Por ejemplo, el sistema de “bolsas de trabajo”, directamente copiado de la metrópolis, bajo el pretexto de organizar el trabajo y asegurar el empleo, no era sino un mecanismo para propiciar la generación de una “nueva civilización proletaria”<sup>913</sup>. Las charlas que se promovían en su seno estaban enfocadas al despertar de la conciencia de clase entre los obreros y su fin último era implicarlos en el proceso internacional de la lucha de clases. Estas cuestiones, muy especialmente las referidas a la naturalización, demostraban que la confederación francesa estaba en contra del nacionalismo tunecino. Con ello, frecuentemente se enfrentaba al Dustūr porque negaba la autonomía de Túnez y pretendía su anexión a Francia en todos los niveles. Aunque ahondaremos en estos asuntos en subsiguientes epígrafes, consideramos que es importante no perder de vista este trasfondo, que ayuda a explicar buena parte de las divergencias entre la Confederación General de Trabajadores y la CGTT.

No obstante, puesto que era el único organismo sindical con poder suficiente como para agrupar y dirigir los sindicatos locales, la central sindical francesa contaba con mucho apoyo, especialmente al principio de su instauración en el país, tanto por parte de

---

<sup>912</sup> *Ibíd.*, p. 83.

<sup>913</sup> Darrow Schecter, *La historia de la izquierda desde Marx hasta nuestros días: perspectivas teóricas*, Madrid, Anaya, 2014, p. 156.

obreros europeos como autóctonos. Muchos de sus miembros tunecinos, aunque deseaban la independencia de su país, se oponían a la fundación de una central autónoma tunecina porque consideraban que hacerlo dividiría a los obreros y que el movimiento sindicalista perdería fuerza y no lograría sus objetivos<sup>914</sup>. Bernabé López García, en su estudio sobre política y movimientos sociales en el Magreb<sup>915</sup>, afirma que este último grupo fue paulatinamente desencantándose con la actitud de la central francesa, acusándola de inactividad o de estar instrumentalizando el movimiento obrero a favor de la causa imperialista. Esto último era sumamente paradójico para una institución que se decía internacionalista y cuyo objetivo era “la unión de todos los obreros bajo la bandera del trabajo y no de una nación”, en palabras de Joachim Durel<sup>916</sup>. Como ya puso de relieve López García, ello se debe a que el sindicalismo francés participaba de las mismas estructuras ideológicas que el orientalismo promotor del colonialismo, es decir, negaba la existencia de un “pueblo tunecino propiamente dicho” y, a su vez, estaba “imbuido por la ideal colonial de la misión civilizadora de occidente”<sup>917</sup>. Este trasfondo colonialista, tan rechazado por los obreros autóctonos, es la clave para entender por qué los sindicatos franceses actuaban de manera tan incongruente en Túnez. En la práctica, eran otra plataforma más del colonialismo, ofuscada por ejercer un control lo más estricto posible sobre los trabajadores autóctonos y actuando, en palabras de Ortega Fuentes, como “mecanismos de represión y de restricciones a los derechos laborales y las libertades sindicales de los trabajadores locales”<sup>918</sup>. Desde sus orígenes, los trabajadores tunecinos estuvieron claramente al margen, tanto de los puestos de relevancia internos como de las principales decisiones que tomaba la central, lo que dio lugar a tensiones internas entre sindicalistas de una y otra nacionalidad<sup>919</sup>.

La obra que nos ocupa da buena cuenta del desinterés generalizado con que la Confederación General de Trabajadores acogía las iniciativas locales. La única metodología que promulgaba en el país era la misma que había estado empleando en Francia desde antiguo, es decir, las huelgas. Aunque se mostraba a favor de las mismas,

---

<sup>914</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 110.

<sup>915</sup> Bernabé López García, *Política y...*, p. 61.

<sup>916</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 116.

<sup>917</sup> Bernabé López García, *Política y...*, p. 58.

<sup>918</sup> Alejandra Ortega Fuentes, *El movimiento sindical...*, p. 98.

<sup>919</sup> Abdessalem ben Hamida, *Le syndicalisme tunisien de la deuxième guerre mondiale à l'autonomie interne*, Tunis, Université de Tunis-I, 1989, p. 22.

no prestaba apoyo económico ni social a los huelguistas tunecinos y, en general, dejaba que cada sindicato las organizara de manera independiente:

Cuando los obreros tienen problemas y necesitan que la Confederación General de Trabajadores los ampare, solo reciben de ella palabras. Palabras de apoyo o palabras de ánimo. Notas de prensa, a veces, indicando el derecho de los obreros a la huelga. Pero la Confederación nunca apoya a los trabajadores tunecinos, ni intercede en las negociaciones para plantar cara a los patronos abusivos. Los sindicatos, como los de la metalurgia o los tranvías, están solos ante la huelga, que tienen que organizar con sus trabajadores, y también en las negociaciones, que se llevan a cabo, generalmente, por la contribución de generosos compañeros que se ofrecen voluntariamente para exponer la situación ante un grupo de ricos capitalistas que solamente buscan su esclavitud (*isti'bād*).<sup>920</sup>

Este hecho, que podría parecer beneficioso como un acto de respeto a la voluntad interna de cada unión de trabajadores, significaba en la práctica que los sindicatos actuaban solos y no contaban con el apoyo de la central. Esta se limitaba a pronunciarse a favor o a escribir artículos periodísticos en *Tunis Socialiste*<sup>921</sup>, el órgano de la unión departamental tunecina. Consecuentemente, muchos de los sindicatos menores se veían desamparados y no podían llevar a cabo sus reivindicaciones ya que hacerlo significaba perder la única vía de ingresos que había en sus hogares y la mayoría de las veces no surtía los efectos deseados por falta de presión de grupo.

#### 8.2.1 La Asociación Tunecina de Cooperación Económica (Ŷam`iyya al-Ta`āwan al-Iqtšādī al-Tūnisī), germen de la CGTT

Tras su regreso de Europa, Muḥammad `Alī al-Ḥammī trajo consigo la idea de poner en marcha una cooperativa al estilo de las que había conocido en aquel continente con la esperanza de que ayudar a mejorar la situación del proletariado en su país. Su intención era que mediante esta institución las familias más empobrecidas tuvieran acceso a sustento económico y bienes de primera necesidad con precios accesibles para ellos. También quería que la cooperativa se convirtiera en un factor de cohesión social, que enseñara a los trabajadores que la unión hacía la fuerza y que los vínculos establecidos en

---

<sup>920</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, p. 64.

<sup>921</sup> Vid. Aline Naura, “Les Socialistes...”, pp. 67-68.

virtud de la solidaridad y la empatía podían ayudarlos a luchar contra los abusos de sus patronos<sup>922</sup>.

Para lograrlo, primero buscó entre sus conocidos a aquellas personas que pudieran estar interesadas en formar parte de la cooperativa y trató de ganar apoyo financiero mediante donaciones. La idea era que quienes estuvieran interesados en conformarla aportaran una cantidad económica en función de sus propios medios y capacidades, para ayudar a hacer un fondo económico con el que comprar alimentos, ropa o bienes de higiene personal, para luego vender a los trabajadores asociados. Ṭāhar al-Ḥaddād citó en su obra los nombres de las personas que se encargaron del comité administrativo, cuyo cometido era la redacción de los borradores de los estatutos de la futura cooperativa, así como la elaboración de informes situacionales que permitieran analizar el contexto de actuación y adaptar la idea a las necesidades concretas de los trabajadores tunecinos. Tal y como aparece en la obra, además del autor y al-Ḥammī, fueron: Ḥabīb Ŷā'waduhu, al-'Arabī Māmī, Ṭāhir Būtūriyya y Ṭāhar Ṣafr. Desafortunadamente no hemos encontrado información de estos personajes en ninguna otra fuente y no parece que se tratara de personas influyentes ni que tuvieran un perfil conocido en la época, por lo que prácticamente no hay ningún dato sobre ellos.

El día 29 de junio de 1924 tuvo lugar la asamblea constitutiva de la cooperativa en la Jaldūniyya, descrita por al-Ḥaddād en la obra en los siguientes términos:

El aula magna de la Jaldūniyya pronto se demostró insuficiente para toda la gente que se había reunido en la calle (...). Fue elegido como director de la asamblea el señor *ṣayj* Ṭayyib ben Muṣṭafā, seguido de Maḥmūd Būrgība y 'Uṭmān al-Ka'āk. El proceso comprendió un conjunto de discursos explicativos sobre la naturaleza del proyecto, sus perspectivas de futuro, etc. Estos discursos se hicieron públicos, mas los recogemos en la obra para revalorizarlos. Por cuestiones que explicaremos más adelante, el proyecto no pudo concretarse. El primer discurso lo pronuncié yo mismo<sup>923</sup>.

En primer lugar, vemos que a la reunión asistió Maḥmūd Būrgība, hermano mayor del futuro presidente de la república tunecina, Ḥabīb Būrgība. Por lo tanto, ya desde el primer momento existía un punto de contacto claro entre esta familia y la trayectoria del

---

<sup>922</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, p. 118.

<sup>923</sup> *Ibidem*, p. 34.

autor. Evidentemente, en el seno del *Dustūr* se producirían convergencias más directas entre Ḥabīb Būrgība y Ṭāhar al-Ḥaddād, pero esto nos da pie a pensar que el primero estuvo en todo momento al tanto de las actividades en las que participaba el autor que nos ocupa. De las otras dos figuras que aparecen mencionadas en el texto, ‘Uṭmān al-Ka‘āk (1903-1976) fue un historiador que más adelante llegaría a ocupar el puesto de ministro de asuntos culturales y tanto él como su esposa participaron a menudo, antes incluso de la independencia, en actividades organizadas por organizaciones de mujeres<sup>924</sup>. De Ṭayyib ben Muṣṭafā no hemos encontrado ninguna semblanza.

Con respecto al discurso de apertura de Ṭāhar al-Ḥaddād, se hacía hincapié en el objetivo y la naturaleza de la cooperativa. Si bien necesitaba sustento económico para poder ser puesta en marcha, “su fin no consiste en conseguir beneficios que repartir entre sus participantes”, sino en “comprar todas las existencias de los pequeños comerciantes” en previsión de momentos de penuria económica y carestía a fin de tener un stock disponible para que, llegado ese momento, la gente pudiera comprarlos a la cooperativa con un precio más bajo del que tendrían en el mercado<sup>925</sup>. Esto cumplía un doble objetivo, pues, por una parte, permitía a los vendedores subsistir con las ventas hechas a la cooperativa y, por otra parte, evitaba que los trabajadores empobrecidos tuvieran que pagar precios elevados por productos básicos si estallaba alguna crisis.

En el discurso encontramos rasgos característicos de un lenguaje afín a la ideología socialista y marxista. Por ejemplo, con respecto a la obtención de beneficios a repartir entre participantes, se define esta como una práctica propia “de las sociedades comerciales, cuya única preocupación es obtener beneficios de los que solo se aprovechan los dueños del capital”, todo ello “perjudicando a los consumidores, que son la fuente de su riqueza”<sup>926</sup>. Así, el autor considera que las sociedades cooperativas estaban por encima de las comerciales, porque cumplían una doble función: material y moral (*amr māddī wa amr ma‘wanī*). Describiendo la primera función, menciona el importante papel que estas podían jugar a la hora de “romper el monopolio (*iḥtikār*)” y “luchar contra la especulación (*muḍāraba*)”. En esto último vemos connotaciones religiosas por cuanto el islam es contrario a la usura. En cuanto a la obligación moral, estaba ligada a la educación, interpretando como una necesidad la divulgación de teorías económicas y la instrucción

---

<sup>924</sup> Souad Bakalti, *La femme...*, p. 90.

<sup>925</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 35.

<sup>926</sup> Todas las citas de este párrafo se refieren a la misma página de la nota anterior.



de los obreros en el ámbito emprendedor para que pudieran convertirse en sus propios jefes y “no estar sometidos a los patronos”. Al mismo tiempo, se consideraban comprometidos con las próximas generaciones, a las que pretendían ayudar a salir del círculo vicioso de la miseria y la ruina económica precisamente mediante estas charlas, que los dotarían de herramientas para enfrentarse a la situación.

También hay una breve cuña nacionalista, que podría pasar más o menos desapercibida pero que es posible inferir por el contexto general del pensamiento del autor. Exponiendo el interés de la cooperativa por fomentar la participación ciudadana y el espíritu empresarial entre todos los tunecinos, la ausencia de lo cual era, en su opinión, uno de los motivos para el retraso económico del país, se menciona que esta era “la causa principal (...) del exceso de poder que tienen los administradores de las empresas y sociedades”<sup>927</sup>. Si tenemos en cuenta que en la obra se reitera una y otra vez que la mayoría de veces estos puestos estaban en manos de franceses y europeos, en general, podemos interpretar esta oración como una crítica nacionalista. El argumento empleado sería, por tanto, que falta de educación en cuestiones económicas había llevado al debilitamiento de la economía tunecina y a que la mayoría de grandes empresas fueran extranjeras. Esto, a su vez, implicaba un alto grado de dependencia y fomentaba que los trabajadores tunecinos tuvieran que estar a las órdenes de colonos. Romper esta dinámica, otorgando a los trabajadores locales las herramientas necesarias para poner en marcha sus propios negocios y competir contra los colonos, puede interpretarse como una manera más de ganar autonomía para la nación y de retornar el poder económico a manos tunecinas.

El resto de intervenciones de la velada se centraron en exponer el proyecto al público y explicar los distintos estadios que pretendían conseguirse conforme prosperara la idea. Por ejemplo, al-Ḥammī explicó que, aunque se comenzara por el apoyo económico directo y por la venta de bienes de consumo a los obreros empobrecidos, las perspectivas de futuro incluían dotar a la entidad del crédito suficiente como para poder ofrecer préstamos a aquellos emprendedores que necesitaran un impulso para poner en marcha sus negocios. Con ello se pretendía prescindir de intermediarios y de los banqueros (recordemos, judíos y europeos), cuya reputación no era la mejor e incluía desorbitados intereses. Además, debido a que existían prerequisites de obligado

---

<sup>927</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 36.

cumplimiento para la obtención de un préstamo de estas entidades, que la cooperativa pudiera ofrecerlos abría las puertas a personas que, en otras circunstancias, no habrían cumplido con ellos y, por tanto, no habrían logrado uno.

Por último, el tercer estadio de la evolución de la cooperativa pasaba por la producción, como no podía ser de otra manera. En este ámbito también podemos inferir connotaciones nacionalistas y marxistas, puesto que tanto el discurso de al-Ḥammī como el de al-Ḥaddād presentaban este punto como algo necesario para conseguir la autonomía de los obreros y no tener que depender del capitalismo (ambos empleando el término *ra's al-māl*)<sup>928</sup>. Si de nuevo tenemos en mente quiénes eran estos “capitalistas” vemos el independentismo de fondo y si nos centramos en el término en sí nos damos cuenta de que la lucha contra el capitalismo estaba presente en el ideario de la cooperativa o, como mínimo, de estos dos miembros fundadores.

El día 6 de julio tuvo lugar otra reunión en la que se aprobaron los estatutos y se conformó un comité provisional encargado de percibir las aportaciones de los participantes de la asociación para poder poner en funcionamiento la idea de comprar bienes de primera necesidad y luego revenderlos a mejor precio a los trabajadores. Según la obra, este comité también se encargó de dar propaganda a la cooperativa, organizando reuniones en múltiples partes de la ciudad de Túnez y con previsión de hacerlas extensivas al resto del país. Aunque las circunstancias parecían propicias y el inicio de la cooperativa era prometedor, un episodio muy relevante del movimiento obrero tunecino, que tuvo lugar algún tiempo después de estas reuniones, puso en jaque la idea y transformó la cooperativa en una central sindical autónoma.

## 8.2.2 El estallido de la huelga de los porteadores de Túnez y su repercusión en el movimiento obrero nacionalista

En agosto de 1924 tuvo lugar una potentísima huelga entre los porteadores de la capital del país que causó grandes repercusiones tanto para la política como para el movimiento obrero tunecinos. Avivada por las penurias que la I Guerra Mundial trajo consigo para el país en el plano económico y por la carestía y la hambruna generalizadas tras la devastadora campaña agrícola del año anterior, los obreros tunecinos se pusieron en pie de guerra para exigir una serie de mejoras a su condición laboral que consideraban

---

<sup>928</sup> Ídem, pp. 36 y 43.

indispensables para continuar subsistiendo en un ámbito que, ya de por sí, les era hostil simplemente por ser tunecinos<sup>929</sup>. Sus críticas no solo estaban encaminadas a la igualación de los salarios que estos percibían con respecto a sus colegas europeos, sino que también buscaban que los patronos aplicaran rigurosamente la ley de protección frente a accidentes laborales que, si bien estaba aprobada y sancionada por el protectorado francés, era ignorada de forma sistemática cada vez que el accidentado era tunecino<sup>930</sup>.

Si bien no suele ser uno de los factores citados como promotores de la huelga, Ṭāhar al-Ḥaddād da cuenta en su obra de lo importante que era esta cuestión entre los trabajadores tunecinos, no sólo para los porteadores, sino también para los aparceros del campo y toda clase de obreros industriales a lo largo y ancho del país. En su opinión, la preocupación estaba justificada por el creciente aumento del número de maquinarias sofisticadas que eran utilizadas a diario por trabajadores que no tenían la formación necesaria para operarlas con seguridad y a los que nunca se facilitaba ningún equipo de protección personal<sup>931</sup>. Este hecho se había cobrado la vida de muchos trabajadores y había dejado a otros tantos marcados de por vida, incapacitados hasta el punto en que no podían trabajar, con lo cual no podían generar ingresos para mantener a sus familias. Otro problema colateral que había surgido al abrigo de los vacíos legales de esta legislación era que no permitía a los obreros elegir a sus médicos de trabajo. Aunque pueda parecer anecdótico, se trataba de un dilema real porque muchos de los médicos del país no entendían árabe, de la misma manera en que los trabajadores no entendían francés, por lo que la comunicación entre el paciente y el facultativo era dificultosa si es que llegaba a producirse. Para más inri, tratándose de médicos en su mayoría franceses siempre que les llegaba algún caso del estilo buscaban la manera de favorecer a los patronos europeos frente a las denuncias de los trabajadores que hubieran sido víctima de un accidente, de tal forma que se ahorraran las indemnizaciones pertinentes<sup>932</sup>. En definitiva, se estaba denunciando todo un sistema que favorecía siempre al régimen colonial frente a los derechos de la población tunecina.

---

<sup>929</sup> Juliette Bessis, “Le mouvement ouvrier tunisien: de ses origines à l’indépendance”, *Le Mouvement Social*, 89 (1974), p. 89.

<sup>930</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 109.

<sup>931</sup> *Ibídem*, p. 107.

<sup>932</sup> Sa’d Tawfiq al-Bazāz, *al-Ḥaraka al-‘amāliyya*..., p. 154.

A todo ello debemos sumar otro factor que, si bien no determinante, pudo tener un cierto impacto en el desarrollo de la huelga: el origen étnico-geográfico de los portadores de Túnez. Abdelbaki Hermassi precisa en su obra que buena parte de los mismos procedían de la zona del sur del país o, más concretamente, de al-Ḥamma, en la región de Qābis, precisamente la misma de la que había emigrado la familia del propio Ṭāhar al-Ḥaddād y su compañero al-Ḥāmmī en busca de mejoras <sup>933</sup>. Las condiciones de vida tan duras de la región, la precariedad laboral y las dificultades para satisfacer las necesidades vitales más básicas empujaron a una buena parte de la población de la región a emigrar a Túnez capital en busca de trabajo en las empresas del protectorado, que necesitaban mucha mano de obra. Al llegar a las urbes costeras se encontraron con un panorama que distaba mucho de ser ideal. Aunque encontrar trabajo no era demasiado complicado, las condiciones no eran las mejores, con jornadas eternas y salarios irrisorios, apenas protección social y muy pocos días libres.

Además, la población urbana los consideraba unos pueblerinos burdos, hoscos e ignorantes, y poco a poco se fraguó una imagen plagada de estereotipos en contra de los originarios del sur del país . Todo ello dio lugar a la marginalización social y el ostracismo, de tal forma que los portadores escasas veces se codeaban con los habitantes locales y viceversa. Esto, a su vez, fomentó el estrechamiento de lazos entre los propios portadores, en parte por solidaridad de origen y en parte, también, porque era la única manera de prestarse apoyo mutuo en un ambiente que les era hostil. Ante esta situación no es de extrañar que los portadores fueran una de las comunidades más unidas y, por tanto, más sólidas a la hora de ofrecer resistencia a la explotación y de exigir mejoras. A diferencia de otros empleos en los que había una mayor heterogeneidad entre obreros, los puertos eran un lugar bastante más homogéneo, lo que facilitaba la puesta en marcha de propuestas tales como huelgas o manifestaciones.

La obra que nos ocupa es uno de los mejores referentes para estudiar el desarrollo de la huelga y sus implicaciones en la economía y la política tunecinas posteriores, no sólo porque recoja los hechos desde el punto de vista de quien participó en ellos, sino porque, como mencionábamos al comienzo de este apartado, aporta numerosos documentos que apoyan lo narrado, como recortes de periódico o actas de reuniones. Los investigadores que han analizado y contrastado estos anexos al libro con los originales de

---

<sup>933</sup> Abdelbaki Hermassi, *Mouvement...*, p. 47.

los archivos han llegado a la conclusión de que *al-‘Ummāl* recoge fehacientemente los textos de las fuentes de que fueron extraídos, por lo que podemos estar seguros de la objetividad de lo narrado<sup>934</sup>.

La huelga, que comenzó a finales de julio y terminó el 23 de septiembre de 1924, buscaba el establecimiento de un salario único para todos los trabajadores de puertos en manos del gobierno francés, el aumento del 50% de salario para los días no laborables, el aumento del 33% del salario para las jornadas nocturnas y el pago de 4.50 francos por cada hora extra realizada, teniendo en cuenta que la jornada laboral era de ocho horas. El referente para estas exigencias era la situación de los porteadores en otros puertos franceses, como el de Marsella en donde los trabajos desempeñados eran equiparables. Es decir, existía en este colectivo de trabajadores una conciencia de discriminación e injusticia que los llevó a reclamar condiciones laborales a las de sus homólogos marseleses, mientras que el protectorado, en virtud de un planteamiento eurocentrista y colonialista, consideraba que los trabajadores autóctonos tunecinos no merecían el mismo trato que los franceses.

La huelga, que comenzó a finales de julio y terminó el 23 de septiembre de 1924, buscaba el establecimiento de un salario único para todos los trabajadores de puertos en manos del gobierno francés, el aumento del 50% de salario para los días no laborables, el aumento del 33% del salario para las jornadas nocturnas y el pago de 4.50 francos por cada hora extra realizada, teniendo en cuenta que la jornada laboral era de ocho horas<sup>935</sup>. El referente para estas exigencias era la situación de los porteadores en otros puertos franceses, como el de Marsella. Al tratarse de trabajos equiparables, los tunecinos consideraban que lo más lógico era que sus condiciones laborales fueran equivalentes a las que sus homólogos marseleses tenían, mientras que el protectorado, en virtud de un planteamiento eurocentrista y colonialista, consideraba que los trabajadores autóctonos tunecinos no merecían el mismo trato que los franceses.

*Al-‘Ummāl* recoge en sus páginas una minuciosa crónica de los sucesos acontecidos en este contexto, haciendo referencia especialmente a la dura represión sufrida por los huelguistas por parte de la policía militar francesa. Por ejemplo, ante la persistencia de la movilización y la negativa de los obreros a retomar el trabajo, la policía

---

<sup>934</sup> Por ejemplo, véase Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà, *al-Ṭāhir...*, p. 200.

<sup>935</sup> Datos aportados por Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 55.

estableció barricadas y “no dudó en emplear la fuerza contra los trabajadores”<sup>936</sup> que se reunían en el puerto diariamente a modo de piquete. Como resultado, para el día 28 de agosto muchos huelguistas habían sufrido contusiones y heridas hasta tal punto que decidieron presentar una reclamación en el juzgado. Su intención era exigir que se reconociera su derecho a huelga y que se impidiera a la policía utilizar la fuerza en aquellos casos en que la manifestación fuera pacífica y no existiera peligro ni para las personas ni para los bienes inmuebles del entorno. Como no es de extrañar, esta petición cayó en saco roto, pues si bien fue trasladada al tribunal, fue tergiversada de tal manera que el único resultado de la investigación al respecto fue el arresto de tres huelguistas acusados de haber atentado contra las fuerzas del orden y no a la inversa<sup>937</sup>.

Según al-Ḥaddād, no se trató únicamente de un caso de manipulación por parte de las autoridades francesas, sino que cuestiones tan variopintas como la rivalidad tribal o la animadversión personal entre los implicados jugaron un papel decisivo a la hora de determinar qué obreros fueron detenidos en aquel momento y por qué. Tanto el propio autor como varios investigadores posteriores, entre los que destacamos a Ben Hamida<sup>938</sup>, reflejaron que algunos patronos europeos contrataron miembros de la tribu Warqaliyya<sup>939</sup> para llevar a cabo las tareas que los huelguistas se negaban a hacer. Los contratados se enemistaron rápidamente con los huelguistas, aunque no está claro el motivo exacto. Ningún otro investigador ha indagado en los pormenores, pero al-Ḥaddād apuntó a posibles disputas tribales que se recrudecieron cuando miembros de la tribu Warqaliyya increparon a unos huelguistas que tomaban café en una terraza acompañados del jefe de la tribu Tawātiyya. El asunto terminó en trifulca, con “varias tazas de café siendo hechas añicos” y sillas y mesas “lanzadas por toda la calle”<sup>940</sup>.

Después de aquello, los argelinos aprovecharon cualquier pequeña ocasión para enfrentarse a los tunecinos y echarles la culpa de los choques violentos que, en realidad, prácticamente nunca eran iniciados por ellos. Esto no sólo lo recoge el autor, de cuya imparcialidad podríamos dudar al tratarse de un asunto entre tunecinos y argelinos, sino

---

<sup>936</sup> *Ibíd.*, p. 56.

<sup>937</sup> *Ibíd.*, p. 57.

<sup>938</sup> Abdesslem Ben Hamida, “Marginalité et nouvelles solidarités urbaines en Tunisie à l’époque coloniale”, *Cahiers de la Méditerranée*, 69 (2004), p. 54.

<sup>939</sup> Una tribu amazigh del sur de Argelia. Estaban enfrentados con la tribu Tawātiyya, del sur de Túnez, según el autor.

<sup>940</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, pp. 51-52.

que Ben Hamida y Hermassi también sostienen que no hay ningún indicio que pueda suponer lo contrario, es decir, que la mayor parte de fuentes confirman que los episodios violentos no eran iniciados por los tunecinos en huelga, que solo recurrían a ella para protegerse de los vilipendios y ataques ajenos<sup>941</sup>. Cuando los huelguistas pusieron su reclamación ante el juzgado, este recurrió a los Warqaliyya para identificar algunas cabezas de turco a las que culpar de los hechos y, de esta manera, tres trabajadores tunecinos fueron acusados de haber iniciado los altercados contra la policía, aunque realmente no estuvieron implicados en ellos. En todo caso, la experiencia relatada da buena cuenta de una de las estrategias que utilizó el colonialismo para debilitar, fragmentar o dividir a las poblaciones colonizadas mediante el uso de diversas estrategias, en este caso, la confrontación entre tribus de dos países que estaban bajo el mismo poder colonial.

Como buen nacionalista, al-Ḥaddād muestra gran interés en describir detallada y minuciosamente la represión y el maltrato físico que sufrían los trabajadores tunecinos por parte de las fuerzas del orden francesas, con el objetivo de denunciar la situación de opresión y la subordinación a las que estaba sometido todo el país como consecuencia de un régimen colonial injusto, al que pretendía denunciar por todos los medios a su alcance. En este sentido, señaló que, pese a esta situación, la represión violenta por parte de la policía francesa no se detuvo, sino que aumentó a partir de septiembre, a medida que la huelga iba prolongándose. El día 5 se produjo un gran enfrentamiento entre agentes del protectorado francés y huelguistas. Estos últimos, para “defenderse de los golpes de cinturón y los azotes”<sup>942</sup>, cogieron barras de metal y palos y opusieron resistencia. La policía respondió “arrestando a cinco huelguistas y sentenciándolos, acusados de usar la violencia contra las fuerzas del orden”<sup>943</sup>. Aunque a uno se le relajó la pena, no figurando descrita en la obra, el autor denunció que cuatro de ellos fueron condenados a entre dos y cuatro meses de prisión que tuvieron que cumplir en Argelia y que, una vez cumplida la condena, tuvieron que “volver a Túnez por sus propios medios, malnutridos y sumamente delgados”<sup>944</sup>.

---

<sup>941</sup> Abdesslem Ben Hamida, “Marginalité...”, p. 57; Abdelbaki Hermassi, *Mouvement...*, p. 45.

<sup>942</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 57.

<sup>943</sup> *Ibidem*.

<sup>944</sup> *Ibidem*.

La disrupción de la actividad económica en el puerto propició la rápida intervención de las autoridades del protectorado, interpelados por las distintas empresas afectadas por la huelga. Estas se habían negado a negociar las condiciones con los obreros en varias ocasiones y no dudaron en recurrir al gobierno francés para solicitar “la encarcelación de los huelguistas con tal de poner fin a la misma”<sup>945</sup>. A tal fin, los obreros seleccionaron un par de personas de entre sus filas para representarlos en la mesa de negociación, algo que el protectorado percibió como que se trataba de los máximos responsables de la huelga. Al-Ḥaddād lo describió en los siguientes términos:

Como la mayor parte de los franceses, Compana interpretó que los obreros tunecinos, por ser musulmanes, no tenían independencia ni iniciativa alguna, siguiendo ciegamente a sus líderes como si fueran jefes tribales. Por esta razón, pensó que (estos dos representantes) eran los más influyentes entre los obreros a fin de concluir con la huelga (*i'tiṣāb*) y los señaló como culpables de la misma<sup>946</sup>.

La apreciación del autor hace evidente la ideología orientalista y racista de Compana, que consideraba que los tunecinos vivían anclados en un sistema tribal cuyas repercusiones se sentían incluso en ámbitos tan urbanos como la capital del país y que, por el mero hecho de ser musulmanes, todos los creyentes participaban de esta clasificación.

Las personas escogidas para representar al bando de los huelguistas fueron Bašīr Būdanga, que había sido el portavoz de los obreros ante los medios de comunicación y uno de los principales promotores de la negociación, y Bašīr Fāliḥ, otro de los dirigentes del comité de huelga. Existe muy poca información sobre estas dos figuras porque ninguno de los investigadores que se han dedicado a la huelga han conseguido encontrar más que menciones a ellos. Al respecto, la obra que nos ocupa probablemente sea la fuente más “completa” sobre su rol en las negociaciones y es la única que se refiere a ellos como miembros del comité de huelga. En cualquier caso, lo que sí está claro es que su liderazgo fue más bien un asunto puntual y que habían sido escogidos por votación de todos los huelguistas en virtud de sus dotes de oratoria, ya que esto último se consideraba muy relevante a la hora de obtener una victoria frente a las autoridades y los patronos.

---

<sup>945</sup> *Ibíd.*, p. 58.

<sup>946</sup> *Ibíd.*



Ante el *impasse* al que se vio reducida la negociación tan pronto como comenzó, los huelguistas se reunieron nuevamente para decidir el nombramiento de nuevos representantes en el comité de huelga. Al-Ḥaddād fue de nuevo el único en dar los nombres de los nuevos miembros del mismo, a saber: Muḥammad Jiyyārī, Muḥammad Ṣāliḥ Bilḥasan, Aḥmad Mu’dab y alguien citado únicamente como “al-Zagwānī”<sup>947</sup>. El recién renovado comité se puso en contacto con el Ministerio de Interior para confirmar su negativa a aceptar las propuestas que habían recibido de su parte, todas ellas insuficientes para la causa. Poco después se decidió que una delegación encabezada por Jiyyārī, presidente del comité, se desplazara a la residencia del bey del país, por aquel entonces, Ḥabīb Bey (1858-1929), para pedirle que intercediera ante los franceses y apoyara la causa. Para su sorpresa, se encontraron con la negativa del primer ministro, quien los instó a retomar el trabajo en nombre del bey, que estaba muy “conmovido por los problemas que estaban causando” con su huelga<sup>948</sup>.

El testimonio de al-Ḥaddād nos demuestra cómo el bey era percibido por los trabajadores como un elemento más que jugaba a favor del régimen colonial:

Un grupo de los nuestros se presentó ante el bey, a quien considerábamos como representante del gobierno legítimo del país, para explicarle la situación. Los tunecinos estamos sufriendo bajo el gobierno francés, que apoya a los colonos y fuerza a nuestros ciudadanos a trabajar para ellos como si fueran esclavos (*ka-’abīd*). Tenemos derecho a expresar estas injusticias y a luchar contra ellas para que se reconozca la situación y se solucione. En vistas de que el gobierno francés no iba a solventarla, nos dirigimos al bey de Túnez. Le explicamos los males que nos aquejaban con gran detalle, así como las cargas policiales contra nosotros. Entonces el ministro, en nombre del bey, habló sobre los altercados que los obreros habían fomentado en contra de los miembros de la tribu Warqaliyya. “El bey está muy disgustado con esta situación”, dijo, “y desea que retoméis la actividad laboral cuanto antes y dejéis a un lado esta huelga”. Al escuchar esto, muy ofendido, Jiyyārī respondió: “no hemos venido para pedirle al bey de Túnez que se alíe con el gobierno francés y con quienes nos oprimen. Tampoco hemos venido para pedirle que interceda por nosotros o que tome parte en esta discusión. Estamos aquí para que el bey conozca las graves condiciones de su pueblo y

---

<sup>947</sup> *Ibidem*, p. 60.

<sup>948</sup> *Ibidem*, p. 61.

la opresión a la que somos sometidos los tunecinos por parte de los patronos y la policía. La investigación que el tribunal francés puso en marcha para aclarar esos sucesos ha demostrado la inocencia de los trabajadores tunecinos en huelga y ha reconocido que únicamente se los arrestó para presionar a los huelguistas, y no por su actitud”.<sup>949</sup>

Al punto varios obreros, entre los que se encontraban todos los miembros del comité de huelga, excepto Jiyyārī y al-Zagwānī, fueron arrestados por la policía francesa bajo la acusación de violencia contra otros trabajadores, desórdenes públicos y otras del estilo que no figuran recogidas en *al-'Ummāl* pero que quizá tuvieran que ver con falta de respeto a las autoridades o negativa a rescindir la huelga. Como protesta, el 5 de septiembre se publicó en el periódico *al-Nahḍa* un comunicado que pasaría a ser popularmente conocido como “comunicado rojo”<sup>950</sup> que, bajo el título de *La huelga de los porteadores*, intentaba poner en conocimiento del público más amplio posible la situación, haciendo hincapié en los arrestos indebidos de obreros pacíficos y en cómo, a pesar de lo larga que había sido la huelga, todavía no se había alcanzado ningún acuerdo porque las autoridades francesas, los patronos europeos e incluso el bey de Túnez se negaban a conceder las mejoras exigidas.

Ese mismo día por la tarde se produjo el cierre de la Bolsa de Trabajo, forzada por la policía y durante el transcurso de la cual se produjeron choques violentos entre las fuerzas del orden y algunos obreros que se negaban a ser desalojados. En el marco de este incidente, Jiyyārī y al-Zagwānī fueron citados por Compañía para aceptar unas mejoras ínfimas. Solo se contemplaba un aumento de sueldo solo de un franco y todas las demás peticiones eran desoídas. Si se aceptaba, la subida de sueldo sería efectiva desde que los obreros retomaran el trabajo. También se preveía la formación de un comité tripartito entre representantes de los huelguistas, las compañías y empresas afectadas y la administración francesa para redactar el reglamento laboral para el año siguiente. La propuesta fue inicialmente rechazada en virtud de que no reflejaba sino los intereses de los dos últimos grupos, es decir, patronos y gobierno francés, pero más tarde fue parcialmente aceptada. Los huelguistas accedieron al aumento de sueldo de un franco, pero solamente como medida provisional mientras se acordaba algo mejor, y prometieron

---

<sup>949</sup> *Ibidem*.

<sup>950</sup> Abdelbaki Hermassi, *Mouvement ouvrier...*, p. 56.

poner fin a la huelga el 7 de septiembre. Sin embargo, al-Ḥaddād reflejó en su obra que una buena parte de los obreros en pie de guerra mantuvieron su huelga hasta finales de septiembre, “insatisfechos por lo mediocres que habían sido los avances y los arrestos”<sup>951</sup>.

Abdelbaki Hermassi, estudiando la figura de los porteadores durante la época colonial, concluyó que la huelga, que finalmente tuvo que ser suspendida sin que se hubieran alcanzado sus objetivos, ahondó aún más la brecha ya existente entre los obreros tunecinos y los europeos puesto que estos últimos no habían participado en ella<sup>952</sup>. Juliette Bessis añade que esto era comprensible, especialmente porque los europeos estaban exentos de los problemas de que los tunecinos se quejaban: a ellos los protegía una ley pensada para defender los intereses de los europeos en Túnez y una central sindical, la Confederación General de Trabajadores, que solamente velaba por los intereses de los colonos. Como resultado, buena parte de los huelguistas abandonaron masivamente los sindicatos franceses, desencantados por su escasa implicación en la lucha y como medida de reproche. Quizás este fue el mayor logro de la huelga referida.

A su vez, la huelga dio lugar a la Convención de los Porteadores, un documento marco que regulaba la legislación de contratación y condiciones laborales para este grupo de empleados. Establecía una duración de 8 horas por jornada laboral con un descanso de una hora para el almuerzo, un salario de 15.50 francos en condiciones normales, con un aumento de un décimo para cada hora extra y del doble para las jornadas nocturnas. Al mismo tiempo, el salario se aumentaba a la mitad para los días de fiesta y domingos y se estipulaba un aumento aún mayor para las horas extra que tuvieran lugar en estos días. Para los trabajadores que estaban en La Goleta y alrededores, debido a que debían desplazarse diariamente para trabajar, se establecía una cantidad extra en concepto de indemnización por desplazamiento. Por último, la Convención preveía una reunión anual entre representantes de la patronal y de los sindicatos para revisar las condiciones de la convención y renovarla de cara al próximo año, haciendo especial hincapié en el aumento de los salarios en función del aumento del coste de vida<sup>953</sup>.

Hasta qué punto se respetaban estas condiciones o si se trataba de una parafernalia burocrática y no de una ley con implicaciones reales es cuestionable. Ali Mahjoubi

---

<sup>951</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 62.

<sup>952</sup> Abdelbaki Hermassi, *Mouvement ouvrier...*, pp. 47-48.

<sup>953</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, pp. 62-63.

esgrime, por ejemplo, que, aunque se firmara no se puso en práctica y que ni los salarios aumentaron ni las horas extra se pagaron. De hecho, según sus estudios la situación continuó prácticamente igual que antes de la huelga, especialmente porque algunos meses más tarde el recuerdo del incidente se fue borrando convenientemente de la mente de los patronos, que dejaron de respetar los acuerdos y volvieron a sus anteriores prácticas<sup>954</sup>. Si bien estaban protegidos por la ley, al menos en teoría, los obreros dudaron de hacer ninguna reclama al respecto ante los resultados tan devastadores de una huelga tan larga como la acontecida en 1924 y tras ver que ni siquiera el mismísimo bey de Túnez los apoyaría en su causa.

Otra cuestión a destacar es el debate que estos acontecimientos provocaron entre la población y que, en buena medida, quedan recogidos en la prensa del momento. De este modo, la huelga tuvo una gran repercusión en la prensa obrera del momento e incluso en otros periódicos que se hicieron eco de los altercados, la represión policial y la situación en el puerto de Túnez. Tāhar al-Ḥaddād recopiló varios comunicados de distintos periódicos que daban cuenta del alcance de la cuestión y que, a su vez, nos permite analizar cuál fue la postura de cada uno al respecto. Empezando por *al-Naḥḍa*, el periódico más afín a los tunecinos en huelga, sabemos que fue el medio escogido para la publicación de los comunicados oficiales del comité de huelga, pero también contaba con noticias, escritas por contribuyentes ajenos a los trabajadores del puerto, en las que se explicaba la situación al pueblo. Las notas más largas, así como los análisis más profundos sobre la cuestión, los encontramos entre sus páginas, motivo por el cual *al-Naḥḍa* se convirtió en el principal referente para estudiar la huelga de porteadores de 1924<sup>955</sup>. Tan pronto como estalló se publicó una noticia a página completa en la que el periódico analizaba la situación y exponía los problemas que los trabajadores tunecinos soportaban a diario, así como sus reivindicaciones y exigencias. Algunos días más tarde, hacia finales de agosto, se hizo una nueva reseña que ponía de relieve el pacifismo de los manifestantes y huelguistas frente a la brutalidad policial, destacando que las fuentes médicas consultadas habían constatado numerosas lesiones entre los obreros<sup>956</sup>.

Por su parte, *Tunis Socialiste* se preocupaba más por la adhesión o no de los trabajadores en huelga a la Confederación General de Trabajadores que por los resultados

---

<sup>954</sup> Ali Mahjoubi, *Les origines...*, p. 54.

<sup>955</sup> *Ibidem*.

<sup>956</sup> “I’ tīṣāb al-raṣīf fi Tūnis”, *al-Naḥḍa*, 31/08/1924.

y el desarrollo de la situación. A mediados de agosto daban por sentado que se unirían al sindicato, con apenas unas líneas dedicadas a la huelga en sí misma, mientras que un par de días más tarde anunciaban que los huelguistas habían conformado un sindicato cuya “adhesión a la CGT aún no está decidida”<sup>957</sup>. Un par de días más tarde se anunciaba que se habían decantado por unirse “a una asociación tunecina bajo el patronazgo del Dustūr y del *šayj al-madīna*. Que hagan lo que les parezca”<sup>958</sup>. Ocho días más tarde, en referencia a la brutalidad policial, el periódico defendía a los obreros indicando que, a diferencia de lo sucedido en Francia en contextos similares, en Túnez no se habían producido escenarios de violencia obrera contra las fuerzas del orden y criticando que hubiera sido utilizada en contra de los huelguistas<sup>959</sup>.

Como vemos, resulta evidente que el periódico estaba más interesado por la cuestión sindicalista en sí que por cómo avanzaba la huelga o las posibles repercusiones que tuviera sobre los trabajadores tunecinos. Más que informar al público sobre los hechos que tuvieron lugar en el marco de la misma, ponía la atención en cuándo y cómo se afiliarían a la central sindical francesa, demostrando de manera poco sutil su desdén ante la decisión de no unirse. Ninguna otra nota del periódico trataba de exponer la situación a los lectores, de conmiserarlos para apoyar la causa o siquiera de criticar la actuación de los patronos. Evidentemente, tampoco entraban en si las exigencias de igualar sus salarios a los trabajadores europeos eran pertinentes o no, ni en si había un trasfondo racista o discriminador en el trato recibido por los tunecinos frente a los europeos. Como no había ninguno de este último grupo en el bando huelguista, parecían no tener ningún interés en apoyar activamente la causa. Ello deja nuevamente al descubierto la alineación del sindicalismo francés en Túnez con la ideología colonialista y su nula comunión con las ideas nacionalistas.

Otros periódicos franceses se hicieron eco de la situación en el puerto de la capital con breves reseñas sobre los hechos y demostraron con ello su opinión sobre la misma. En concreto, el diario *Le Petit Matin* se mostró claramente a favor de la administración francesa, criticando a los obreros de usar la violencia, de estar pagados para mantener la huelga por parte de “células contrarias al orden” y de recibir estos fondos de manera ilegal. Incluso se llegó a decir que la orden de la huelga llegó de Francia, y que los obreros

---

<sup>957</sup> “La grève des dockers à Tunis”, *Tunis Socialiste*, Columna de sucesos, 18/08/1924.

<sup>958</sup> “La grève des dockers à Tunis”, *Tunis Socialiste*, Columna de sucesos, 20/08/1924.

<sup>959</sup> “Les dockers à Tunis”, *Tunis Socialiste*, 28/08/1924.

de otras industrias estaban siendo azuzados por sus líderes en la metrópolis para sumarse a esta iniciativa<sup>960</sup>. También cuestionó la actitud de los obreros y su participación en los altercados contra la policía, infiriendo que no podían ser tan inocentes como otros periódicos insistían en decir si “las fuerzas del orden de un estado democrático” habían tenido que interferir contra ellos<sup>961</sup>.

Por su parte, *La Dépêche Tunisien*, un periódico afín a la patronal colonial, sí dio crónicas de la huelga con bastante frecuencia y una supuesta objetividad que quedaba en entredicho cada vez que se mencionaba la violencia policial, la negativa de los obreros de aceptar los acuerdos propuestos por los patronos o los perjuicios que esta huelga estaba causando a la ciudadanía en su conjunto<sup>962</sup>. Desafortunadamente, no hemos podido acceder a este periódico, pero al-Ḥaddād citó en su obra un extracto de lo que él consideraba “el principal pasaje sobre la opinión del periódico con respecto a la huelga”<sup>963</sup>. En ella se comentaba cómo los ciudadanos “no comprendían que unas causas externas a este conflicto o que las simples razones personales, sin fundamento justificado, puedan parar tanto tiempo la actividad en el puerto”<sup>964</sup>.

En *Tunisie française*, también afín a los colonos y la administración francesa, aunque originalmente se centraba en los terratenientes y en las explotaciones agrícolas, se publicó una ofensiva nota de prensa que apuntaba como la verdadera razón tras la huelga al aumento de las apuestas entre los porteadores. En opinión de este periódico, los porteadores querían que se les aumentara el sueldo para poder pagar a los taberneros y sus deudas de juegos ilegales y no porque necesitaran subsistir dignamente<sup>965</sup>.

El estallido de esta gran huelga afectó a la idea original de Muḥammad ‘Alī al-Ḥammī y compañeros como el propio Ṭāhar al-Ḥaddād, que llevaban tiempo trabajando en la consolidación de una cooperación económica tunecina cuyo objetivo fuera ofrecer apoyo y alimentos a las familias de los obreros más empobrecidos y a todos aquellos que, por encontrarse de huelga, vieran sus ingresos totalmente aniquilados<sup>966</sup>. Ante la

---

<sup>960</sup> Esta en concreto fue publicada en el marco de un texto más amplio, sin título ni autor, sobre asuntos diarios, en *Le Petit Matin*, 20/08/1924.

<sup>961</sup> *Le Petit Matin*, 28/08/1924.

<sup>962</sup> Claude Liauzu, “La presse...”, p. 942.

<sup>963</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 72.

<sup>964</sup> *Ibidem*.

<sup>965</sup> *Tunisie française*, 17/08/1924.

<sup>966</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, pp. 120-122.

inactividad de la Confederación General de Trabajadores y su negativa a apoyar a los huelguistas, al-Ḥammī y otros de sus amigos se percataron de que una cooperativa como la que tenían previsto inaugurar se quedaría corta frente a las adversidades por que pasaban los obreros y que era necesario fundar una asociación cuyo objetivo fuera la mejora de las condiciones laborales. Así, tomando como referencia las demandas de los porteadores del puerto de Túnez y analizando las necesidades del resto de los trabajadores del país, la idea de la cooperativa se transformó poco a poco en una central sindical autónoma.

### 8.2.3 Las huelgas de Bizerta, continuación de las de Túnez, como punto de inflexión para el establecimiento de la central sindical autónoma

Otro de los detonantes para este cambio de hoja de ruta fueron las huelgas de Bizerta, al noroeste de la capital, acaecidas solo dos días después de las de Túnez. En ellas participaron más de 115 porteadores y poco a poco se sumaron obreros de otras regiones y empresas, como labriegos, transportistas, personal de mantenimiento del puerto o trabajadores de fábricas de ladrillos de pueblos cercanos<sup>967</sup>. En el transcurso de la situación se produjeron varios arrestos de huelguistas acusados de haber increpado o golpeado a otros compañeros que no secundaban la huelga, aunque la realidad está aún por determinar. Como ocurriera con los arrestos de Túnez, varios testimonios de la época alegaron que no se produjeron choques violentos por parte de los huelguistas, sino que la cuña se empleó como excusa para amedrentarlos y como pretexto para intimidar a los comités de huelga y forzarlos a zanjar el asunto<sup>968</sup>. De hecho, el propio al-Ḥaddād escribió en la obra que el director de justicia francés ordenó la liberación de los obreros, aunque con retraso, porque no encontró manera de justificar los arrestos<sup>969</sup>.

Las exigencias de los huelguistas eran similares a las que se dieron en Túnez: aumento de salarios, establecimiento de igualdad de condiciones para obreros tunecinos y europeos, reducción de la jornada laboral a 8 horas, pago de horas extra, aumento de sueldo por jornadas festivas, etc. Algunos de los grupos en huelga trataron de contactar con los trabajadores europeos para que se sumaran a la huelga o, como mínimo, los apoyaran en sus peticiones. Este fue el caso de los obreros de una de las sociedades que

---

<sup>967</sup> *Ibíd.*, pp. 82-85.

<sup>968</sup> Abdelbaki Hermassi, *Mouvement ouvrier...*, p. 62.

<sup>969</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, p. 73.

operaba en el puerto de Bizerta, Hersent, que tenía en plantilla un gran número de operarios italianos, la mayoría de ellos afines al anarquismo o el comunismo<sup>970</sup>. Debido a la animadversión entre comunistas italianos y socialistas franceses en el país, los tunecinos consideraban que era relativamente fácil hacer que los primeros se sumaran a su causa, aunque solo fuera como medida para enfrentarse aún más a los franceses de la Confederación General de Trabajadores, por lo que trataron de apelar al internacionalismo promovido por la ideología comunista para conseguir sus objetivos<sup>971</sup>. Sin embargo, el resultado no siempre fue el esperado, aunque ahondaremos en la cuestión cuando analicemos el papel del comunismo en el marco del movimiento obrero tunecino.

Lo más interesante de estas huelgas fue que todos los comités organizadores se pusieron de acuerdo en coordinarse simultáneamente, independientemente de si los obreros implicados eran de la misma industria o no, para ejercer una mayor presión y tratar de alcanzar sus objetivos. A tal fin se nombró como portavoz de los huelguistas y coordinador de la acción conjunta de todos los comités a un joven llamado Muḥammad Jamīrī, aunque el verdadero artífice de la idea fue Ṭāhar ben Sālim. Estos dos personajes, de los que no existe demasiada información y que prácticamente sólo figuran citados con nombre en la obra que nos ocupa, se unieron posteriormente a la CGTT. En concreto, el último de los dos tuvo un papel relativamente importante en la organización de las huelgas que esta central propuso.

El día 11 de septiembre Compana se presentó junto con algunos agentes en la casa de uno de los dirigentes de las huelgas y trató de convencerlo para que cesaran en su lucha. Nuestro compañero le pidió que se reuniera con todos en el café que había enfrente. Cuando llegaron los demás huelguistas, preguntaron a Compana por qué habían sido detenidos tantos compañeros cuando no había motivos para ello. Este respondió diciendo: “os hablo con el amor de un padre hacia sus hijos y pensando en lo que es mejor para vosotros; os prometo que se os aumentará el sueldo, pero debéis retomar el trabajo y abandonar esta huelga”. Cuando se le preguntó por las condiciones del aumento de sueldo y por cuánto se aumentaría, Compana no quiso responder. Entonces, nuestros compañeros le dijeron que hablara de esas cuestiones con Jamīrī y ben Sālim. Esto ofendió al francés, que envió sendos agentes a buscarlos, pero Jamīrī acudió solo porque temía que se tratara de un complot contra

---

<sup>970</sup> René Gallissot, *Mouvement ouvrier...*, p. 75.

<sup>971</sup> *Ibidem*.



los huelguistas e insistió en que ben Sālim se mantuviera al margen para poder continuar con sus labores en el comité de huelga si algo le pasaba a él.<sup>972</sup>

Jamīrī aceptó reunirse con Compana, pero pidió a un abogado que se reuniera con él en la comisaría para poder defenderse en caso de que la situación empeorara. Desafortunadamente, no fue posible porque las fuerzas del orden lo impidieron y retuvieron a Jamīrī durante nueve horas en la comisaría, hasta que se hizo aparente que la idea era encarcelarlo y “enviarlo al exilio”<sup>973</sup>.

El revuelo formado cuando esto se hizo público, sumado al arresto improcedente de ben Sālim algunas horas más tarde congregó una multitud en las puertas del juzgado y de la comisaría francesa, tanto de obreros en huelga como de ciudadanos que querían apoyar la causa. La policía empleó la fuerza para dispersarlos, encendiendo aún más los ánimos. Tras dicho episodio se confirmó la orden de exiliar a Jamīrī, aunque no pudieron hacer lo mismo con ben Sālim, puesto en libertad tras 15 horas de retención indebida. Al primero se lo acusaba de lo mismo que habían sido acusados sus antecesores en el puerto de Túnez: empleo de la violencia contra las fuerzas del orden y los demás obreros, desacato de las órdenes del gobierno, desórdenes públicos, etc., todo ello de manera puramente infundada<sup>974</sup>.

Los disturbios se propagaron rápidamente por toda la región y la ciudad de Bizerta desplegó el ejército para cerrar todos los comercios y arrestar a los manifestantes, hecho que conlleva una novedad con respecto a las huelgas de la capital, donde se había desplegado solamente la policía, y demuestra el recrudecimiento de la represión contra el movimiento obrero. Según los datos ofrecidos por al-Ḥaddād, se produjeron más de una veintena de arrestos bajo la acusación de conspiración (*mu'āmara*) y los manifestantes respondieron lanzando piedras contra los franceses. La escalada de la violencia fue tal que se dio orden de no encender las luces de la ciudad aquella noche, a fin de que no se pudieran distinguir unos de otros y se mantuvieran calmados o se dispersaran. La intercesión de ben Sālim y un abogado llegado de la capital, que instaron a los huelguistas a no atacar a los policías para que no pudieran acusarlos de atentar contra las fuerzas del

---

<sup>972</sup> *Ibíd.*, p. 80.

<sup>973</sup> *Ibíd.*, p. 83.

<sup>974</sup> Toda esta información aparece recogida en la obra que nos ocupa, pero también está corroborada por otros autores, como Abdessalem ben Hamida, Juliette Bessis o Abdelbaki Hermassi en las obras ya citadas con anterioridad.

orden, cayó en saco roto cuando el ejército abrió fuego contra los manifestantes, que se defendieron con más piedras. La situación, que continuó durante tres días después del 11 de septiembre, se saldó con cientos de heridos y dos muertos, ambos tunecinos. Por supuesto, Jamīrī fue exiliado tal y como se había venido escuchando de antemano y llevado a Marsella, donde permaneció un mes en prisión<sup>975</sup>.

Como vemos, acusación de conspiración era la baza más frecuentemente empleada contra los obreros insumisos, especialmente contra los presidentes de los comités de huelga o los dirigentes de sindicatos. Esta estratagema servía para clasificarlos como elementos peligrosos contra la autoridad del protectorado, de tal forma que la opinión pública francesa se ponía rápidamente en contra de los acusados. Aunque ya llevaba mucho tiempo empleándose, las administraciones coloniales continuaron abusando de ella a lo largo de toda la duración del dominio galo en Túnez. De hecho, más adelante sería este mismo el cargo por el que se imputó a los dirigentes de la CGTT.

*Al-'Ummāl* es, que sepamos, la única fuente contemporánea a los sucesos que los narra en tal detalle. El resto de fuentes de información al respecto se corresponden con memorias de huelguistas o sindicalistas, ya fueran franceses, tunecinos o italianos, todas ellas escritas con posterioridad; recortes de periódico, bandos oficiales en los que se determinaba el arresto de los obreros y la sentencia judicial por la que se condenaba al líder del comité de huelga al exilio. Hèla Yousfi, citando estos eventos como puntos clave para entender el desarrollo del sindicalismo tunecino, no entra en detalles sobre el alcance de los mismos ni sobre la gravedad de los hechos<sup>976</sup>. Por su parte, Abdessalem ben Hamida comentó que no había suficientes datos disponibles para estudiar en profundidad este periodo del movimiento obrero tunecino porque las pocas fuentes existentes no aportaban toda la profundidad necesaria para corroborar los datos<sup>977</sup>.

Ali Mahjoubi refiere la situación en términos muy similares<sup>978</sup>, mientras que Aḥmad Jālid sostiene que los datos aportados por al-Ḥaddād eran los más completos sobre

---

<sup>975</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, pp. 87-89.

<sup>976</sup> Hèla Yousfi, *L'UGTT, une passion tunisienne. Enquête sur les syndicalistes en révolution (2011-2014)*, Paris, IRMC-Karthala, 2015, p. 15.

<sup>977</sup> Abdessalem ben Hamida, "Le syndicalisme tunisien et la question de l'autonomie syndicale de 1944 à 1956", en Noureddine Sraïeb (coord.), *Le mouvement ouvrier maghrébin*, Paris, CNRS, 1985, p. 15.

<sup>978</sup> Ali Mahjoubi, *Les origines...*, p. 377.

los hechos del 11 de septiembre<sup>979</sup>. Mustapha Kraiem, habiendo consultado numerosos documentos de archivo sobre la cuestión y habiéndolos analizado minuciosamente, da los mismos datos que el autor que nos ocupa, aunque con algunas lagunas de aquello que no figuraba en los textos oficiales (por ejemplo, los llamamientos a la calma y a la no violencia por parte de los miembros del comité de huelga y abogados de los obreros)<sup>980</sup>. Para René Gallissot, la cuestión fue determinante y los datos aportados por la obra objeto de estudio son, de nuevo, los más completos y objetivos al respecto<sup>981</sup>. Por último, el militante Haadj Mohamed Gaaloul pasa de puntillas sobre la cuestión en sus memorias, a pesar de la importancia que tuvo para la configuración del panorama sindicalista tunecino en años sucesivos<sup>982</sup>. En resumen, según todos estos datos podemos considerar que lo relatado por al-Ḥaddād se corresponde de manera bastante imparcial con lo sucedido durante las huelgas de Bizerta y que su testimonio es objetivo.

Para René Gallissot, este fue el punto sin retorno del sindicalismo autóctono, pues al-Ḥammī, que había adquirido un gran prestigio y relevancia entre los huelguistas de Túnez, ganó fama durante las huelgas de Bizerta, hasta donde se había desplazado para animar a los trabajadores, instarlos a mantener la calma y a no caer en la violencia, así como a unirse en hermandad para conseguir fines comunes<sup>983</sup>. Durante la huelga del puerto de Túnez, al-Ḥammī y sus compañeros se habían dedicado a apoyar a los huelguistas y a tratar de concienciar al resto de la sociedad de la importancia que tenían las reivindicaciones que se estaban haciendo y de cómo podían apoyar a los obreros en sus luchas. Al mismo tiempo, habían estado expandiendo su mensaje de unidad y la necesidad de que los obreros se sindicaran para conseguir sus objetivos. Con ello se habían granjeado bastante aliados y muchos trabajadores tunecinos que antaño se habían mantenido al margen del movimiento obrero se unieron activamente a él. Por este motivo, los que estaban en huelga en Bizerta y alrededores se vieron muy motivados por la presencia de al-Ḥammī, quien, además de labores de propaganda y apoyo social puso en marcha una colecta de fondos para repartirlos entre los huelguistas y sus familias a fin de

---

<sup>979</sup> Aḥmad Jālid, *Muḥammad 'Alī al-Ḥammī, rā'id al-ḥaraka al-niqābiyya al-waṭaniyya bi-Tūnis*, Tūnis, Šarika Būbilīgrāf, 2006, p. 37.

<sup>980</sup> Mustapha Kraiem, *Nationalisme et...*, p. 326.

<sup>981</sup> René Gallissot, *Le Maghreb de traverse*, Saint-Denis, Bouchène, 2000, p. 92.

<sup>982</sup> Haadj Mohammed Gaaloul, *Mémoires d'un syndicaliste militant destourien*, Tunis, Imprimerie Rapide, 1981, p. 21.

<sup>983</sup> René Gallissot, *Le Maghreb...*, p. 94.

que pudieran continuar con sus luchas y ejercer la presión necesaria para que tuvieran éxito<sup>984</sup>.

Analizando la situación acontecida durante y después de estas huelgas, varios trabajadores y personas afines al movimiento obrero, sobre todo los pertenecientes al ámbito intelectual, entre los que se encontraba el mismo al-Ḥammī, vieron la necesidad de crear una confederación sindical propiamente tunecina. Los motivos que aludieron fueron varios, entre los que destacan la necesidad de encontrar una vía de protesta propiamente tunecina, que conjugara el sindicalismo y la identidad nacional y de liberarse de la órbita francesa para conseguir sus objetivos. Los fundadores de la CGTT creían que era necesario fundar una confederación que atendiera a la especificidad tunecina para poder movilizar al proletariado sin enajenarlo de sus raíces, pues solo de esta manera el movimiento tendría la acogida esperada entre las clases sociales más desfavorecidas, que no se sentían representados en absoluto en el seno de los sindicatos franceses ni de su central.

#### 8.2.4 La fundación de la CGTT, primera central sindical independiente de Túnez

Hemos visto que la confederación francesa se mostraba contraria a la escisión y que también algunos tunecinos se oponían a ella porque creían que debilitaría el movimiento obrero. No es de extrañar, por tanto, que se sucedieran las confrontaciones en el seno del sindicalismo francés en Túnez y que ambas facciones, pro y anti escisión, mantuvieran acaloradas discusiones acerca de si debía producirse la separación o no. En su obra, al-Ḥaddād recogió los principales debates que tuvieron lugar en la época y explicó los puntos de vista que sostenían sus participantes, principalmente representados por al-Ḥammī, partidario de la fundación del sindicato tunecino, y Joachim Durel, contrario a la escisión. El núcleo de los debates giraba en torno a dos conceptos principales: la pluralidad sindicalista y las acusaciones de sectarismo. Los partidarios de una central sindical tunecina independiente defendían el derecho de su país a tener pluralidad de sindicatos, tal y como ocurría en países europeos como Alemania, Reino Unido o la misma Francia, donde existían distintas confederaciones que agrupaban los sindicatos nacionales en función de sus intereses y siempre a petición de los mismos. Entendían que la rotunda negativa por parte de la unión francesa se fundamentaba en una

---

<sup>984</sup> Juliette Bessis, “Le mouvement...”, p. 89.

comprensión de Túnez como país subyugado a Francia, como parte integrante de Francia. Al-Ḥaddād desarrolló esta postura cuando recogió las intervenciones de al-Ḥammī en los debates, que analizaremos algo más adelante.

Puesto que no existía un argumento suficientemente fuerte para desmontar estas acusaciones de colonialismo encubierto, los contrarios a un sindicato específicamente tunecino se excusaban de dos formas: apelando a la unión como motor de fuerza para el movimiento obrero y acusando a los demás de sectarismo<sup>985</sup>. Para Durel y sus partidarios, la escisión debilitaría la lucha obrera, pero no sólo se oponían a ella por este motivo sino porque la concebían como una separación basada en la religión, que fomentaba la distancia entre trabajadores de una y otra confesión religiosa. Por tanto, no era universalista ni internacional, como debía ser cualquier movimiento obrero. Al basarse, según ellos, en una diferencia de credo para dividir a los trabajadores, discriminaba a los que no eran musulmanes y radicalizaba a los demás, acrecentando sus diferencias con “los otros”<sup>986</sup>. Curiosamente es el argumento contrario, la separación entre europeos y tunecinos, especialmente los musulmanes (que en este caso eran “los otros, los atrasados”), la que el colonialismo trató de emplear para fundamentar su dominación. Como vemos, el mismo eje argumental se emplea de formas distintas según qué sea más conveniente para la consecución del fin perseguido y es instrumentalizado para apoyar puntos de vista que en principio parecen totalmente dispares.

La mejor manera para entender cuál era el estado de la cuestión en el seno del sindicalismo en Túnez es echar la vista a la prensa obrera. La mayoría de sindicatos y partidos representativos contaban con sus propios órganos de propaganda y difusión en prensa en los que regularmente se publicaban artículos analizando la situación y expresando el punto de vista de unos y otros. La mayor parte de la prensa obrera, como hemos visto en los capítulos cuatro y cinco, estaba en manos de europeos. Los italianos habían fundado numerosos periódicos de corte anarquista y comunista en los que, como no era de extrañar, criticaban con frecuencia y relativa ferocidad la postura de la Confederación General de Trabajadores. Al mismo tiempo, el propio Partido Comunista Francés fue uno de los únicos que apoyó la fundación de una confederación de sindicatos autónoma. Para Juliette Bessis, esto no es, como otros investigadores consideran,

---

<sup>985</sup> Al respecto, véase Claude Liauzu, “Classes et races”, p. 873.

<sup>986</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 125.

demostración de una ruptura entre los comunistas europeos en Túnez y en el resto del mundo. Antes, al contrario, se trata de una jugada maestra en total consonancia con las proclamas de la III Internacional en su congreso de junio de 1924, en el que se insistía en la necesidad de que los comunistas colaboraran con las fuerzas nacionalistas locales para “desarrollar una acción antiimperialista en las colonias”<sup>987</sup>. A tal fin, los sindicatos debían convertirse en plataformas de organización para la clase obrera y en centros de difusión de las teorías abanderadas por el comunismo.

Claude Liauzu ofrece otras posibles explicaciones tras el apoyo a la escisión por parte de varios obreros europeos no franceses. Las leyes del protectorado hasta la fecha habían estado más preocupadas por acallar el impacto y el peso de este grupo de obreros en el marco general de la economía del protectorado que por la cuestión tunecina. Sin embargo, las tornas habían ido cambiando paulatinamente de tal forma que para 1924 los obreros tunecinos eran más numerosos que los europeos<sup>988</sup>. Aunque los esfuerzos de la administración francesa se centraron en cooptar y controlar la actividad sindical tunecina a partir de esta fecha, en especial a raíz de las huelgas citadas, anteriormente habían estado claramente enfocados a los obreros europeos no franceses. En este sentido, Liauzu defiende que esta comunidad estaba eternamente enfrentada con los trabajadores franceses y con su forma de entender y practicar el sindicalismo, por lo que podemos interpretar el apoyo de los comunistas, muchos de los cuales pertenecían al grupo afectado, a la escisión con la Confederación General de Trabajadores como una etapa más en esta suerte de guerra dialéctica<sup>989</sup>.

La prensa obrera en el país dio buena cuenta de esta tensión entre todos los grupos involucrados. Abdelbaki Hermassi refiere que la mayor parte de los periódicos que apoyaban la escisión estaban en manos de italianos y que casi todos eran de corte comunista o anarquista, con lo cual se refuerzan las teorías de Bessis y Liauzu<sup>990</sup>. Al mismo tiempo, casi todos los organismos de ideología socialista y la práctica totalidad de los editados por franceses se oponían. En cuanto a la prensa autóctona y en árabe, existe más disparidad. Casi ningún periódico se posicionó claramente a favor o en contra,

---

<sup>987</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>988</sup> Claude Liauzu, “Les syndicats en Tunisie au temps du cinquantenaire”, *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 12 (1973), p. 1033.

<sup>989</sup> *Ibidem*.

<sup>990</sup> Abdelbaki Hermassi, *Mouvement ouvrier...*, pp. 102-110.

tratando de mantener en todo momento una neutralidad que se presupone por la presencia en sus páginas de textos a favor y en contra, sin que hubiera un predominio claro de una tendencia sobre la otra<sup>991</sup>.

Liauzu, que estudió específicamente la prensa obrera europea, llegó a la misma conclusión respecto a la división de perspectivas entre aquellos periódicos de editores italianos frente a los de editores franceses. Ninguno de los nueve italianos que analizó se postuló en contra, mientras que de los diez franceses solamente uno mantuvo un intento de neutralidad que, finalmente, se inclinaba por la unidad<sup>992</sup>.

Con respecto a los periódicos tunecinos, como hemos dicho, mostraban una mayor neutralidad. Al respecto, solamente los afines a la Confederación General de Trabajadores o al Dustūr se mostraban claramente en contra, incluso aunque muchos de estos títulos surgieron después de que la CGTT fuera eliminada por las autoridades del protectorado<sup>993</sup>. Hermassi interpretó esto como una manera de impedir o desalentar nuevas experiencias sindicales autónomas, de tal forma que los futuros sindicalistas tuvieran claro que estos organismos se opondrían a ellas con la misma fuerza que se habían opuesto en el pasado a la CGTT<sup>994</sup>.

Sea como fuere, los partidarios de la fundación de la CGTT no cesaron en su empeño hasta que la fundación de la central autónoma fue una realidad. Al-Ḥaddād dedicó varios capítulos de la obra a explicar la formación de la misma, contando el proceso, las perspectivas y los objetivos de esta central y hablando detalladamente de sus fundadores y de los estatutos de la misma.

Para la realización de este estudio nos centraremos en dos aspectos sostenidos por al-Ḥaddād en su obra: el objetivo de la fundación de la misma y el *modus operandi* que seguía. En cuanto a sus objetivos, aparecen encuadrados en el contexto social tunecino. La obra describe la sociedad tunecina como un ente alejado de la solidaridad y encallado en la tradición y la costumbre, poco dado a absorber el progreso y a realizar cambios

---

<sup>991</sup> *Ibidem*, pp. 111-113.

<sup>992</sup> Claude Liauzu, “La presse ouvrier européenne en Tunisie (1881-1939)”, *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 9 (1970), pp. 936-941.

<sup>993</sup> Claude Liauzu, “La naissance d’une presse syndicale nationale en Tunisie: An Naquib at Tunusi (1933- 1935)”, *Cahiers de la Méditerranée*, 14 (1977), p. 66.

<sup>994</sup> Abdelbaki Hermassi, *Mouvement ouvrier...*, p. 113.

sustanciales<sup>995</sup>. Para el autor, esta cuestión era uno de los principales obstáculos de la lucha obrera, ya que la población en general no se implicaba en sus reivindicaciones, a excepción de aquellas personas estrechamente relacionadas con los huelguistas, como sus familiares. Esta situación hacía que la lucha pasara sin pena ni gloria y no tuviera un verdadero eco social que impulsara su victoria. Por todo ello, uno de los primeros objetivos de la CGTT fue concienciar al grueso de la población de la necesidad de apoyar a los trabajadores y de entender y compartir sus problemas y reivindicaciones. A tal fin se creó un extenso aparato propagandístico del que al-Ḥaddād era uno de los líderes<sup>996</sup>. Como parte de su misión en este ámbito, se centró en el análisis de la situación social de los trabajadores, a la cual dedicó un apartado entero que incluye sus averiguaciones con respecto a los motivos tras el atraso de los tunecinos en el ámbito económico, sus problemas frente a los patronos y la multitud de formas de discriminación de que eran víctimas sistemáticamente<sup>997</sup>. Debido a que ya hemos hablado de muchas de ellas, consideramos innecesario ahondar en la cuestión, por lo que pasaremos directamente a analizar las principales propuestas que el autor ofreció para hacer frente a estas circunstancias. Como es habitual en las obras de al-Ḥaddād, la educación jugó un papel central, puesto que se consideraba llave del progreso y herramienta contra la aculturación, la discriminación, la desigualdad de oportunidades, etc.

Es en este punto donde encontramos el objetivo principal de la CGTT: la reforma social. Para al-Ḥaddād, “más que cualquier otra exigencia, la de la reforma social es primordial en Túnez” ya que sin ella no se podía poner fin a los defectos sociales que habían venido condicionando el fracaso de la lucha obrera hasta la fundación de la CGTT<sup>998</sup>. Con la educación como un mecanismo de reforma, la CGTT se fijó como objetivo generar sindicatos en el seno de aquellas asociaciones sociales que la promovieran, así como la difusión de libros para poner el conocimiento al alcance de los trabajadores y de la sociedad en general. Aunque no se ofrecen detalles sobre el tipo de libros a los que se referían con este objetivo, hay quienes han deducido que, además de los de conocimiento básico sobre matemáticas o lengua árabe, para combatir el

---

<sup>995</sup> Vid., entre otros, Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, pp. 30, 57 y 98.

<sup>996</sup> *Ibídem*, p. 139.

<sup>997</sup> *Ibídem*, pp. 158-169.

<sup>998</sup> *Ibídem*, p. 159.



analfabetismo, la CGTT probablemente tuviera la intención de difundir ideas sindicalistas y de ideologías democráticas y nacionalistas entre sus afiliados<sup>999</sup>.

Aparte de Muḥammad ‘Alī al-Ḥammī, los otros miembros fundadores de la CGTT fueron Ibrahīm Ibn ‘Amr, Muḥammad al-Qaddūr, Bašīr al-Ŷūdi, Mujtār al-‘Ayārī, Maḥmūd al-Kabādī, Muḥammad al-Gannūšī, Bašīr al-Fāliḥ, Aḥmad al-Dar‘ī, Muḥammad al-Jiyārī, Ṭāhir ‘Aŷam y Muḥammad al-Dajlāwī. Las fuentes ofrecen poca información sobre estos personajes más allá de las breves semblanzas escritas por al-Ḥaddād sobre ellos. Nouredine Sraïeb, uno de los investigadores que prestaron atención a poner nombre y apellidos a los participantes de los movimientos obrero y nacionalista en Túnez, confesó que se había encontrado con un gran vacío a la hora de abordar a estos personajes, que raras veces figuraban en ningún archivo o documento más allá de la obra que nos ocupa<sup>1000</sup>. Excepción hecha de los casos muy notables, como al-Ḥammī o al-‘Ayārī, del resto de miembros citados por al-Ḥaddād casi no hay ninguna información disponible. Únicamente figuran en los registros policiales del protectorado a raíz de los arrestos y sentencias de que fueron víctimas.

Casi todos eran líderes de algún sindicato o personas que habían sido muy activas en el movimiento obrero tunecino, además de ser prácticamente todos de la misma edad a excepción de Muḥammad al-Gannūšī y Muḥammad al-Jiyārī, de quienes se dice que eran “bien entrado en la vejez” y “bien maduro”, respectivamente<sup>1001</sup>. Habían sido miembros de la Confederación General de Trabajadores Ṭāhir ‘Aŷam, Maḥmūd al-Kabādī, Mujtār al-‘Ayārī, Ibrahīm Ibn ‘Amr y Muḥammad al-Qaddūr. En cuanto a su adhesión al movimiento nacionalista, Mujtār al-‘Ayārī, Maḥmūd al-Kabādī, Muḥammad al-Gannūšī y Aḥmad al-Dar‘ī fueron miembros activos del Dustūr o del Neo-Dustūr, al menos durante algún tiempo. Por último, tanto Ṭāhir ‘Aŷam como Mujtār al-‘Ayārī eran reconocidos miembros del movimiento comunista en Túnez.

Excepto Muḥammad al-Gannūšī y Muḥammad al-Jiyārī, que no tenían ningún tipo de estudios, todos los demás tenían, como mínimo, sus diplomas de educación primaria. Muḥammad al-Qaddūr tenía “un buen grado de estudios secundarios”<sup>1002</sup> y tanto Maḥmūd al-Kabādī como Bašīr al-Fāliḥ tenían el mismo diploma de estudios que al-

---

<sup>999</sup> ‘Abd al-Ḥamīd ‘Abd al-Rāḥid, “Mawāqif...”, p. 49.

<sup>1000</sup> Nouredine Sraïeb, “Note sur les dirigeants...”, pp. 115-116.

<sup>1001</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, pp. 136-137 y 139-140.

<sup>1002</sup> *Ibídem*, p. 133.

Ḥaddād (el *taṭwī*). Bašīr al-Ŷūdi también había sido alumno en la Gran Mezquita, pero no había obtenido este mismo certificado.

Abdessalem ben Hamida sostiene que la práctica totalidad de los fundadores de la CGTT eran originarios de los Querquenes o, de manera más general, de al-Ḥammā y alrededores. A su juicio, esto se debe a que la mayor parte de los obreros del país procedían de aquella zona, por lo que la presencia de sus ciudadanos era muy fuerte en todos los sindicatos y uniones de trabajadores<sup>1003</sup>. Mustapha Kraiem opina algo similar, señalando que los lazos de solidaridad de origen propiciaban que estos trabajadores se unieran entre sí, conscientes de que, al proceder del “campo” y de las zonas mineras y más empobrecidas, constituían un grupo marginado entre los trabajadores tunecinos del protectorado<sup>1004</sup>. Esto encaja perfectamente con la dinámica que seguía el ámbito laboral tunecino, pues ya hemos visto que en el ámbito de los porteadores también era muy frecuente que la solidaridad de origen jugara un papel determinante a la hora de aglutinar a los obreros y unirlos frente al resto de trabajadores.

De todos ellos, al-Ḥammī dominaba perfectamente tanto la lengua francesa como la alemana, pues ya sabemos que estudió en Berlín y pasó buena parte de su juventud viajando por Europa como chófer de la nobleza otomana. Esta última lengua también la manejaba con soltura Muḥammad al-Qaddūr, aunque no se especifica cómo la aprendió. Por su parte, de Ibrahīm Ibn ‘Amr, Bašīr al-Fāliḥ, Aḥmad al-Dar’ī, Ṭāhir ‘Aḡam y Muḥammad al-Dajlāwī se dice que todos tenían un alto nivel de francés y que podían hablarlo y escribirlo con naturalidad. De hecho, al-Fāliḥ actuaba como traductor e intérprete de la CGTT, pasando a francés sus comunicados de prensa y otras notas de interés, como miembro del comité de propaganda<sup>1005</sup>.

Mientras que una buena parte de los obreros tunecinos eran iletrados en la época, no habiendo recibido apenas educación formal, los dirigentes de la central autónoma tenían una base educativa oficial media y casi todos dominaban alguna lengua extranjera. Este último punto nos resulta especialmente curioso si tenemos en cuenta cómo encajaba al-Ḥaddād en este puzzle organizativo. Cuando analizamos su biografía dimos cuenta de

---

<sup>1003</sup> Abdessalem ben Hamida, “La ville, lieu de transition entre solidarité d’origine et solidarité syndicale”, *Cahiers de la Méditerranée*, 23 (2001), p. 3. Disponible en <http://journals.openedition.org/cdlm/12>. Consulta realizada el 9 de septiembre de 2020.

<sup>1004</sup> Mustapha Kraiem, *Nationalisme et...*, p. 518.

<sup>1005</sup> *Ibíd.*, pp. 136-137.

que el autor no sabía francés ni ningún otro idioma que no fuera árabe, algo que, como vemos, era ciertamente excepcional en el marco del comité central de la CGTT. Por todo ello se le encargaron tareas de divulgación en el ámbito local, diseñadas para captar nuevos miembros para el movimiento obrero y, en definitiva, para la central autónoma. Por ejemplo, sabemos que se le asignó la redacción de notas de prensa y otros comunicados oficiales en árabe<sup>1006</sup>.

Sin embargo, en *al-‘Ummāl* hay varias incongruencias respecto a ello y consideramos importante detenernos brevemente para analizar las posibles implicaciones que pudieran tener. Por una parte, cuando estudiábamos la cuestión de las huelgas de Túnez y Bizerta vimos que esta obra inserta numerosos fragmentos de publicaciones de periódicos franceses. Nos consta que varias de ellas estaban publicadas exclusivamente en lengua francesa, pero figuran traducidas al árabe en la obra que nos ocupa. Podría ser que al-Ḥaddād pidiera a sus amigos que le tradujeran los extractos que llamaran su atención para entender la opinión pública al respecto, pero ¿cómo podía saber qué fragmentos quería traducir si no había podido consultar la fuente original? ¿Tenían por costumbre sus compañeros traducirle todos los apartados de interés, a diario, de todos los periódicos, para mantenerlo informado de la perspectiva francesa? ¿Habría escuchado a alguno de ellos criticar lo publicado en tal o cual periódico, a raíz de lo cual había insistido en que se lo tradujeran para poderlo incorporar a la obra como material de apoyo? ¿De quién son las traducciones en árabe que agregó el autor a *al-‘Ummāl*? Tal vez podrían ser de al-Fālih, pero con quien mayor relación tenía al-Ḥaddād era al-Ḥammī. De este último ya hemos reseñado con anterioridad que solía traducirle las obras de Karl Marx y hablar con él de teorías económicas, así que podría ser él quien lo ayudara con la cuestión de los periódicos, pero ¿qué pasaba cuando él estaba lejos de la capital, haciendo trabajo de campo para la CGTT? ¿Quién informaba a al-Ḥaddād de lo que se decía en la prensa francófona? La ‘rūsī Ḥaddād, su hermano, tampoco sabía francés...

Otra cuestión que nos llama la atención está relacionada con los intercambios y encuentros entre obreros tunecinos (o sus representantes) y miembros del protectorado francés o el movimiento sindicalista galo. En este caso, es posible que algunos de los trabajadores franceses que llevaban años en el país supieran árabe. Esto parece ser cierto en cuanto a Joachim Durel, pero es un hecho que no ocurría lo mismo con Léon Jouhaux,

---

<sup>1006</sup> Eqbal Ahmad y Stuart Schaar, “Tahar Haddad...”, p. 248.

de quien hablaremos con mayor profundidad más adelante. Tampoco está claro que los comisarios, policías y jueces franceses dominaran el árabe tunecino. Por ejemplo, hasta qué punto Compana lo manejaba es cuestionable. En ese caso, cabe imaginar que las discusiones entre unos y otros tendrían lugar en francés, sobre todo si tenemos en cuenta que los dirigentes de comités de huelgas, de que hablábamos anteriormente, dominaban esta lengua, al igual que los compañeros de al-Ḥaddād.

No obstante, en *al-'Ummāl* figuran frecuentemente diálogos sostenidos entre unos y otros en el marco de estos debates. Si el autor, aunque estuviera presente en dichas reuniones, no sabía francés, es imposible que recogiera por escrito los hechos y luego los tradujera al árabe para incorporarlos a su obra. En primer lugar, porque no debía de entender lo que estuviera diciéndose en dicha charla y en segundo lugar, porque para traducirlo al árabe y recopilarlo por escrito necesitaría ayuda externa. Nos queda la duda de cómo recopilaba esos datos, si eran fehacientes o no, si los copiaba algún otro compañero y luego él pedía que se los tradujeran para recogerlos en la obra o si directamente imaginaba las discusiones al hilo de lo que le hubieran comentado sobre el trascurso de las mismas. En este caso, lo que figura en *al-'Ummāl* estaría más cerca de dar cuenta de las intenciones y el desarrollo de la discusión que de lo que se discutiera en sí mismo, es decir, sería más bien una adaptación libre de los hechos que una cita textual de carácter literal.

Por lo que respecta al *modus operandi* de la CGTT, este fue siempre de dos tipos. Por un lado, las huelgas organizadas, pacíficas y reivindicativas, que aparecen descritas en distintos apartados de la obra de al-Ḥaddād. Por otro lado, las reuniones informativas con miembros de distintos sindicatos. Nos detendremos especialmente en este último punto, donde podemos observar más claramente los aspectos que diferencian la confederación francesa de la CGTT y donde, a su vez, se hace más evidente el vínculo entre nacionalismo y movimiento obrero, algo que nos interesa especialmente para la redacción de esta tesis. Al contrario que la Confederación General de Trabajadores, que consideraba la religión como un escollo a la hora de propiciar la unidad de todos los proletarios, la CGTT, en su afán por conectar a todos los trabajadores y hacerlos sentirse parte de un mismo grupo y, sobre todo, en su interés por potenciar la especificidad tunecina como característica propia del movimiento obrero en el país, empleó distintas

herramientas típicamente tunecinas que se encontraban arraigadas en el acervo cultural y permitían a los trabajadores identificarse con las ideas del sindicato.

Entre ellas, podemos destacar el empleo de pasajes coránicos o hadices para justificar o explicar determinados derechos, así como para legitimar ciertas actuaciones o criticar determinadas actitudes. Muḥammad ‘Alī al-Ḥammī, por ejemplo, empleaba versículos coránicos para apelar a los trabajadores iletrados de los pueblos a unirse al movimiento y exigir mejoras, como recoge al-Ḥaddād en su obra. Analizaremos esto con mayor detenimiento en futuros epígrafes, pero considerábamos importante mencionarlo aquí ya que forma parte integral del planteamiento de la CGTT. La filosofía de esta central se plasmó claramente en el emblema de la misma, en el que se observa un obrero liberándose de sus cadenas en una escena que representa a los trabajadores del campo y los de la industria, además del lema de la CGTT: “la libertad por la unión” (*al-ḥurriyya bi-l-ittihād*).



Imagen 1: emblema de la CGTT. Fuente: Tāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 145.

### 8.3. La política y su influencia en la economía tunecina

Como no podía ser de otra manera, las alusiones a la política o la mera presencia de trasfondos ideológicos son recurrentes en toda la obra. Independientemente de que la importancia de los asuntos económicos y sindicales sea clave en la narración, consideramos que aún más importante es el mensaje nacionalista de *al-'Ummāl*, al que dedicaremos un epígrafe aparte más adelante. Sin embargo, antes conviene señalar todos los aspectos relacionados con la política que figuran en la obra, a veces de manera accesoria y otras veces como epicentro de la narrativa misma.

Una de las apreciaciones más comunes en todo el pensamiento de al-Ḥaddād es el análisis de la mentalidad de sus compatriotas sobre el sistema de gobierno. En *Jawāṭir* encontramos numerosos ejemplos de este tipo, por ejemplo, cuando se critica la inactividad de los tunecinos a la hora de deponer gobiernos corruptos o de enfrentarse a ellos abiertamente y no sólo con las palabras. *Al-'Ummāl* está llena de este tipo de alusiones, como en el siguiente fragmento:

La mayoría del pueblo cree que su dolor y el fracaso con que están familiarizados les ha llegado, con total seguridad, por culpa del poder que los gobierna. El campesino culpa al gobierno de su condición y su debilidad. El artesano culpa al gobierno de tener que malvender sus productos y de estar abocado a la ruina porque no se han puesto frenos a la importación. El comerciante, consumido por las deudas, quejándose de que ningún banco extranjero quiera ofrecerle préstamo alguno, culpa al gobierno de no tener bienes que hipotecar o vender o con los que avalar sus préstamos. Los obreros, quejándose de los salarios ínfimos y de las largas jornadas, culpan al gobierno de no hacer leyes que los protejan ni garanticen su derecho básico a la formación, así como de ejercer el poder de forma no equitativa<sup>1007</sup>.

En opinión del autor, fue “el espíritu antigubernamental” de los diferentes sectores de la sociedad (campesinos, comerciantes, artesanos, obreros, etc.) lo que impulsó la conciencia política en los tunecinos<sup>1008</sup>. Por consiguiente, todo este panorama de inconformismo con el gobierno tenía un grandísimo potencial como impulsor del cambio socio-político que la sociedad necesitaba. Sin embargo, según el autor, el desinterés de sus compatriotas por trabajar y organizarse para conseguir los fines que decían desear conllevó finalmente el anquilosamiento. Así, estos vigorosos inicios terminaron dando

---

<sup>1007</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, p. 31.

<sup>1008</sup> *Ibídem*, p. 32.

lugar a la desidia de la gente, que simplemente se quejaba y criticaba al gobierno, pero sin el menor interés por tomar cartas en el asunto y luchar por las transformaciones y reformas que consideraban necesarias. En este sentido, la obra elogia la fundación del Dustūr y sus intentos por reformar el sistema político a través de largas charlas con las autoridades del protectorado y con la redacción del informe en nueve puntos que mencionamos con anterioridad en el presente trabajo. Como el propio autor recalcó, el objetivo de la obra no era realizar un seguimiento de la acción política en el país, pero era “importante demostrar que (el partido) representaba el primer estadio de la evolución del pueblo” tras largos años de silencio e inactividad<sup>1009</sup>.

Todo ello resulta curioso, porque para cuando se publicó *al-‘Ummāl Ṭāhar al-Ḥaddād* ya había roto todos sus lazos previos con el Dustūr, precisamente en medio de grandes disidencias internas por cuestiones relacionadas con la fundación de la CGTT, como veremos más adelante. Además, la obra no duda en criticar y culpar al partido de la represión sufrida por los dirigentes del sindicato, acusándolos de colaborar con las autoridades y sindicatos franceses para eliminarlos de la esfera pública por temor a perder la hegemonía que tenían en el ámbito nacionalista. Esto demuestra una vez más que el autor intentaba, en la medida de lo posible, ser imparcial ante los hechos históricos que recogía en sus obras y que no dudaba en elogiar lo bueno, como tampoco en criticar lo malo.

### 8.3.1 Colonialismo y colonizadores: el impacto del sistema colonial para los trabajadores autóctonos

Tratándose de un autor nacionalista, no es de extrañar que la causa esté imbricada en toda la obra, incluso en aquellos pasajes en que menos parece tener cabida. Según el autor, la colonización “se ha infiltrado en una sociedad enferma, imponiendo sobre ella su voluntad y promulgando sus leyes”<sup>1010</sup>. Los franceses eran culpables de la miseria económica en que la población autóctona estaba sumida porque “habían acaparado todas las grandes empresas”, como las “minas, ferrocarriles, puertos” o las explotaciones agrícolas más fructíferas<sup>1011</sup>. Encabalgando con lo que acabamos de ver en el anterior epígrafe, el seguidismo y la imitación de los estándares europeos son criticados como un

---

<sup>1009</sup> *Ibíd.*, p. 33.

<sup>1010</sup> *Ibíd.*

<sup>1011</sup> *Ibíd.*, p. 27.

alejamiento de la identidad tunecina<sup>1012</sup>. Tratar de copiar a los colonos no solo denotaba una falta de apego por lo propio, en opinión del autor, sino que debilitaba el espíritu nacional frente al invasor francés.

La colonización, un trasfondo recurrente para explicar las penurias de la situación económica de la época, se analiza en la obra con unos términos muy similares a los que Frantz Fanon empleó en sus ensayos en los años 50 y 60. El complejo de inferioridad, aunque raras veces figura nombrado como tal, está presente de manera recurrente, siempre vinculado a los resultados del imperialismo europeo. Teniendo en cuenta que *al-Ummāl* es bastante anterior a la publicación de *Black Skin, White Masks*, es posible hablar de que los conceptos a los que Fanon finalmente puso nombre y describió en su obra estaban presentes en el ideario de otros sujetos colonizados desde mucho tiempo antes, como es el caso del autor que nos ocupa. Al-Ḥaddād esgrimió en el prefacio de su obra que tanto los franceses en particular como los europeos en general iniciaron la colonización con un móvil económico para expandir sus mercados y poder vender los excedentes de la producción que sobraban en sus países de origen, a la par que para encontrar mano de obra barata, territorios nuevos para cultivar y materias primas necesarias para la evolución de sus industrias, como los fosfatos, los metales o los minerales<sup>1013</sup>. En resumen, desde su punto de vista la colonización tenía como principal objetivo la apropiación de los recursos. Llegados del exterior y con un modo de vida muy diferente al que los tunecinos estaban acostumbrados, forzaron el cambio en el país de tal manera que se convirtieron en los principales referentes para la moda, el progreso y, en general, la modernidad. De esta manera, suscitaron vivas reacciones entre la población local, que generalmente oscilaban entre el extremo del rechazo más profundo y la búsqueda del mantenimiento de las tradiciones propias como método de oposición a la invasión y la admiración más ciega, cuyo único objetivo era alcanzar los mismos valores y estándares que los conquistadores por considerarlos la única vía hacia la felicidad y la prosperidad.

Además del móvil económico tras la colonización, al-Ḥaddād desgranó otros fundamentos sobre los que se sustentaba, así como otros objetivos que las potencias europeas pretendían conseguir a través de la conquista de territorios en Túnez y otros

---

<sup>1012</sup> *Ibíd.*, p. 26.

<sup>1013</sup> *Ibíd.*, p. 5.



países del Magreb. En su opinión, para los europeos lo más provechoso era limitar al máximo la notoriedad y la importancia social de los tunecinos a la par que avivar los deseos de los colonos, porque esto repercutía positivamente en sus planes colonialistas. Por una parte, eliminar el sector más crítico contra sus actividades o, como mínimo, controlar su impacto en la sociedad permitía más facilidades a la hora de continuar con sus acciones de expansión política, cultural y económica en los países conquistados. Por otra parte, la existencia de una masa social interesada en consumir sus productos, trabajar para ellos de buen grado o, en definitiva, copiar sus ideales, incluso en lo ideológico, aseguraba la pervivencia del protectorado y la consecución de sus fines económicos<sup>1014</sup>.

Vemos, por tanto, que, si bien no llegó a definirlo con la claridad con que lo hiciera Fanon más adelante<sup>1015</sup>, al-Ḥaddād percibía este interés de los conquistadores por hacerse necesarios para los autóctonos, por manipularlos, de alguna manera, para conseguir que los tunecinos absorbieran sus costumbres y jugaran el papel que habían diseñado para ellos desde los inicios mismos del proyecto colonial. Rebate con ello la justificación imperialista más empleada sobre cómo este último llevaba el progreso y la modernización a unas sociedades acomplexadas por su atraso y en cuyos ojos los europeos eran salvadores que venían a sacarlos de sus miserias anteriores. Para al-Ḥaddād, tanto como para Fanon, el supuesto complejo de inferioridad no existía antes de la llegada de los conquistadores, sino que fue el fruto de años de un discurso colonialista que dirigía a los sujetos colonizados a que pensarán que era necesario imitarlos.

No todas las formas de manipulación de las autoridades y colonos fueron tan sutiles como la mera propaganda de los lujos y el estilo de vida de los europeos. De hecho, lo que más se aborda en *al-'Ummāl* son las formas más duras y evidentes de la voluntad de los colonos por anular la identidad de los colonizados. En el ámbito laboral eran especialmente visibles, puesto que la discriminación étnica y confesional era real en todos los aspectos. Las posiciones más elevadas de las fábricas y empresas sólo podían ocuparlas quienes tenían nacionalidades europeas, pero muy especialmente aquellos que eran franceses. La obra menciona también el impacto negativo para la población local de la inmigración de trabajadores extranjeros. Estos, de los que se dice que “quizá tenían menos preparación (para determinados puestos) que los tunecinos, pero disponen de

---

<sup>1014</sup> *Ibíd.*, p. 81.

<sup>1015</sup> Frantz Fanon, *Black Skin...*, pp. 83-85.

prioridad” a la hora de ser contratados, así como de “una enorme superioridad en los salarios” a la par que son automáticamente colocados como supervisores de los obreros tunecinos, simplemente en virtud de su nacionalidad<sup>1016</sup>. Dejando al margen la consideración sobre el grado de preparación de los obreros, pues si consideramos que en toda la obra se critica reiteradamente la ausencia de un sistema educativo apropiado y la falta de preparación práctica de los tunecinos para las empresas modernas, es incontestable que el sistema laboral colonial favorecía la contratación de europeos, así como que les ofrecía mejoras absolutamente inalcanzables para la población autóctona.

La conocida ley de naturalización no era sino un instrumento más para asegurar a la administración francesa que estas condiciones se cumplían y lanzaba un poderoso mensaje a la población autóctona: que nunca podrían mejorar su situación socio-económica a menos que se convirtieran en franceses. Por todo ello, los tunecinos se encontraban ante un techo más de hierro que de cristal a la hora de escalar posiciones, tener acceso a mejores salarios o a jornadas laborales más justas, y es que por el mero hecho de no ser franceses no tenían ninguna oportunidad<sup>1017</sup>. Las únicas excepciones procedían del ámbito nobiliario, de los políticos y antiguos mamelucos que, a través de años de servidumbre a la empresa colonial, se habían ganado algunos favores mediante los que se les permitía tener algunos puestos de relevancia o trabajar en estrecha relación con los conquistadores, obteniendo dividendos más suculentos que los de cualquier otro tunecino común<sup>1018</sup>.

Mustapha Kraiem señala en su obra numerosos ejemplos de cómo el aparato colonial francés en Túnez estaba diseñado específicamente para avivar esta necesidad de asimilarse a los nacionales de la metrópolis y cita, entre otros, la inequidad del ámbito laboral, prevista desde el primer momento<sup>1019</sup>. Como investigador, extrajo sus conclusiones del análisis detallado de documentos y materiales de archivo, cartas originales de los ideólogos de la conquista, etc. La obra de al-Ḥaddād demuestra cómo sin tener acceso a estas fuentes clasificadas, algunos tunecinos eran conscientes del

---

<sup>1016</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 46.

<sup>1017</sup> Facundo Alvaredo, Denis Cogneau y Thomas Piketty, “Income Inequality under Colonial Rule: Evidence from French Algeria, Cameroon, Tunisia, and Vietnam and comparisons with British colonies 1920-1960”, *World Inequality Database*, working paper n°14 (2020), p. 16.

<sup>1018</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 43.

<sup>1019</sup> Mustapha Kraiem, *La Tunisie precoloniale*, tomo II, Tunis, Societe Tunisienne de Défusión, 1973, pp. 51-54.

“complot” y trataban de alertar a sus compatriotas de los peligros que entrañaba caer en el juego colonialista. Muchos de los argumentos que esgrimió para concienciar a los tunecinos de la realidad oculta tras las buenas palabras de la administración francesa y sus promesas de llevar el progreso a Túnez fueron confirmados por Kraiem y otros investigadores que le dieron la razón décadas después. Tal es el caso, por ejemplo, de Robert Bernasconi, quien, como ya hemos visto, analizó las incongruencias principalmente ideológicas, pero también legales, que entrañaba el mismo sistema de naturalización<sup>1020</sup>. Aunque esta cuestión no es abordada en profundidad en *al-‘Ummāl*, sí que figura como trasfondo o es implicada en algunos otros contextos, como los problemas para acceder a puestos de responsabilidad en la industria<sup>1021</sup>. A este respecto, al-Ḥaddād escribió:

Ciertamente es imposible para nosotros ser los dueños del capital. Los tunecinos de hoy en día no tenemos la formación necesaria (...). Al mismo tiempo, todos los patronos son europeos. ¿Por qué?, me pregunto (...) Pareciera que el capital solo puede ser tenido por manos europeas...<sup>1022</sup>

Creemos que es interesante recalcar dos cosas de este fragmento. En primer lugar, nos aporta información sobre el estado de la cuestión, es decir, habla de cómo el dinero solía estar exclusivamente en manos europeas. Esto, como hemos visto, fue confirmado por otros investigadores y, por lo tanto, no constituye una exageración, sino un fiel reflejo de la realidad de la época. En segundo lugar, al-Ḥaddād demuestra un pensamiento crítico que busca los orígenes de las circunstancias que lo preocupaban y que trató de cuestionarse el *statu quo* de los dilemas tunecinos. ¿Por qué el dinero siempre estaba en manos europeas y por qué sólo los europeos eran patronos? Se ofrecen aquí dos posibilidades: por una parte, la falta de preparación y formación de los tunecinos implicaba necesariamente una desventaja a la hora de acceder a puestos laborales para los que era obligatorio tener determinados conocimientos científico-técnicos, lo cual, a su vez, repercutía en que los tunecinos no pudieran controlar la economía. Esto es natural y no constituiría por sí mismo una discriminación injustificada, sino que se trataba de algo transitorio que debía remediarse mediante la implantación de un sistema educativo acorde con las necesidades del mercado y de la nueva realidad del país. Como sabemos, el tema

---

<sup>1020</sup> Robert Bernasconi, “The Impossible Logic”, p. 41.

<sup>1021</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 37.

<sup>1022</sup> *Ibíd.*

educativo fue muy relevante para la producción del autor que nos ocupa y veremos que también es recurrente en la obra objeto de comentario. Pero lo más interesante es la segunda causa, que se baraja solamente de manera velada y que podría pasar desapercibida a primera vista: “pareciera que el capital solo puede ser tenido por manos europeas”.

En nuestra opinión, no se trata de una simple oración expresada sin más como resultado del análisis de la situación imperante (donde, ciertamente, era el caso), sino que es una pista que nos deja entrever que el autor era consciente de que el capital estaba en manos europeas porque había un sistema colonial detrás, apoyando y fomentando esta situación desde las sombras. A veces, las sombras eran más evidentes que otras, como cuando se impedía a los trabajadores tunecinos el acceso a determinados puestos simple y llanamente porque el empleador era europeo y desconfiaba de los autóctonos<sup>1023</sup>. Otras veces, el entramado era tan sutil y tan indirecto que resultaba difícil determinar que ciertas actitudes o leyes, incluso, estaban pensadas para tener un efecto concreto sobre estas cuestiones. En este sentido, Mahfoud Bennoune conviene con el autor en que el sistema legal estaba previsto para favorecer el empobrecimiento de los tunecinos, lo que a su vez los desacreditaba a la hora de poner en marcha cualquier iniciativa de emprendimiento y dificultaba enormemente que obtuvieran los créditos necesarios para fundar sus propias empresas<sup>1024</sup>.

Así, la mecánica de la deuda y los préstamos y créditos no sólo favorecían la dependencia de la economía tunecina hacia la europea, sino que también jugaba un papel importante a la hora de permitir o no la existencia de patronos tunecinos. Las únicas opciones que había para estos eran en negocios tradicionales, como las artesanías, que no reportaban grandes beneficios económicos y que, como tal, no se consideraban como amenazantes para la supremacía europea. En materia de comercio, los tunecinos no tenían tantos impedimentos para poner en marcha tiendas o para involucrarse en venta al por menor, pero estaban totalmente marginados y controlados en el ámbito del comercio exterior que, como ya hemos visto, era dominado por europeos como parte intrínseca de todo régimen colonial. Mahjoubi cita, por ejemplo, que prácticamente todas las explotaciones mineras, muchas de las cuales se habían sido afectadas por las leyes de

---

<sup>1023</sup> Ejemplos de ello hay varios a lo largo de toda la obra, como en las pp. 14, 25 o 31.

<sup>1024</sup> Mahfoud Bennoune, “Primary Capital”, p. 89.

propiedad de tierras, estaban en manos europeas para 1920 y que la presencia tunecina en ellas era simplemente como mano de obra<sup>1025</sup>. A su vez, Sraïeb señaló que una de las principales demandas del sindicalismo tunecino era precisamente la búsqueda de más oportunidades de relevancia para los nacionales, cansados de la existencia de leyes que suponían una barrera real y fehaciente y cuya existencia se traducían no sólo la discriminación frente a otros obreros únicamente en base a su nacionalidad, sino en que la tasa de pobreza era siempre mayor entre tunecinos que entre otros habitantes del país<sup>1026</sup>.

El acaparamiento por parte de los colonos de todas las empresas y los medios de producción también fue objeto de debate en la obra. De las empresas de los colonos se dice que “no son explotaciones individuales, sino células de un amplio engranaje internacional” cuyo objetivo era “la suplantación del artesanado tradicional”<sup>1027</sup>. Con esta cita nuevamente queda claro que el autor era plenamente consciente del entramado no sólo francés, sino internacional del imperialismo, y de cómo cada pequeña acción que se sucediera en ámbitos locales para la población autóctona era parte de un macro plan que abarcaba múltiples aspectos de la vida diaria, desde la política y la gobernanza territorial hasta la economía tradicional o la sociedad.

### 8.3.2 Connotaciones ideológicas en *al-'Ummāl*: socialismo, marxismo y democracia

Al inicio de este apartado hemos señalado algunos de los elementos presentes en la obra que permiten vincular el pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād con la corriente marxista. Los vínculos son bastante claros en algunos casos e impregnan toda la narración, dejando claro que, incluso si se duda a la hora de poner la etiqueta de “pensador marxista” al autor, al-Ḥaddād conocía y respetaba las teorías de Karl Marx y el léxico marxista. En cierto sentido, podemos razonar que algunos de los postulados de *al-'Ummāl* sirvieron para promocionar y dar a conocer estas ideas. Sin embargo, el marxismo no es la única ideología presente en la obra, sino que también encontramos un grandísimo corpus de inspiración socialista, que probablemente sea aquella con la que es más fácil identificar a al-Ḥaddād. También encontramos varias sutiles referencias que nos permiten profundizar en el pensamiento democrático del autor, que, como ya hemos visto, terminó

---

<sup>1025</sup> Ali Mahjoubi, *L'établissement...*, p. 298.

<sup>1026</sup> Noureddine Sraïeb, “Note sur les dirigeants...”, p. 100.

<sup>1027</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, p. 46.

cristalizando en *Jawātir*, donde ya no quedan dudas de su postura frente a la democracia, el sufragio universal o la separación entre estado y religión.

Estos temas figuran ya en la introducción de la obra que, como hemos analizado, establece unos vínculos claros entre el socialismo, el sindicalismo y la democracia. Los sindicatos son considerados como una de las materializaciones de los ideales socialistas, amén de la más efectiva a ojos del autor, porque se concentran en promover la libertad de toda la sociedad a través de la liberación de los trabajadores y porque luchan contra toda forma de opresión y discriminación<sup>1028</sup>, al menos, en teoría. En la práctica, las diferentes conceptualizaciones de la acción sindical o de términos tan relevantes como privilegio, discriminación, igualdad o libertad jugaban un papel importante a la hora de determinar qué grado de adhesión con la ideología socialista tenía cada sindicato en concreto y, por tanto, cómo de válidos eran. En este sentido, la obra no duda en poner de relieve las incongruencias internas de la central sindical francesa en Túnez, acusada múltiples veces de promover el colonialismo. Por ejemplo, ante los problemas sufridos por los trabajadores locales era frecuente que los líderes más conocidos del movimiento sindicalista en Túnez, caso de Joachim Durel, mantuvieran reuniones con obreros de determinadas fábricas para animarlos a sindicarse. Generalmente, sus discursos “reivindicaban la libertad y la igualdad, denostando el capital y declarando que el trabajo era la religión de los obreros”, así como “que todo privilegio, bien de raza bien de religión” debía ser abolido para propiciar la unión de los obreros por un objetivo común<sup>1029</sup>. Sin embargo, tan pronto como se incorporaban a la Confederación General de Trabajadores los tunecinos se encontraban ante un panorama muy diferente del promulgado en estas reuniones, y es que “descubrían la injusticia y los privilegios en el mismo seno de los sindicatos que los impulsaban a luchar precisamente contra estos”<sup>1030</sup>.

Al mismo tiempo, resulta sorprendente que hubiera trabajadores directamente excluidos de la posibilidad de sindicarse, como era el caso de los obreros del monopolio del tabaco o los trabajadores musulmanes de los tranvías<sup>1031</sup>. La obra especifica claramente que, en el último caso, sólo los musulmanes tenían prohibido unirse a algún sindicato, mientras que los demás obreros solían estar todos adheridos a uno u otro. Este

---

<sup>1028</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>1029</sup> *Ibidem*, p. 47.

<sup>1030</sup> *Ibidem*.

<sup>1031</sup> *Ibidem*.

hecho, que ya de por sí parece sorprendente, es corroborado por Ali Mahjoubi y Béchir Tlili, quienes subrayan que los obreros debían hacer pública su confesión religiosa si querían integrarse en algún sindicato y que los musulmanes eran sistemáticamente rechazados sin que se les dieran razones de peso<sup>1032</sup>. Probablemente nos encontramos ante el ejemplo más determinante de cómo se rompían los postulados socialistas que se decían defender en el seno de los sindicatos europeos, que discriminaban a otros trabajadores simplemente por su adherencia a una u otra religión.

La mejor manera de superar esas limitaciones pasaba por la asimilación, una vez promulgada la ley de naturalización, con la nacionalidad francesa. Así lo entendían los colonos sindicalistas, que se convirtieron, en palabras de al-Ḥaddād, en “los mayores propagandistas” de esta ley<sup>1033</sup>. Por si ello no fuera suficiente para dejar al descubierto sus prejuicios contra los tunecinos y su apoyo a la causa colonialista, los periódicos afines a la Confederación General de Trabajadores, como *Tunis Socialiste*, publicaron numerosos artículos promocionando las ventajas de adquirir la nacionalidad francesa e instando a los obreros, en particular a aquellos que tenían mayores problemas en sus trabajos, a acogerse a esas leyes para “prosperar en sus puestos laborales” y continuar la “lucha de clases” con más fuerza que antes<sup>1034</sup>. Por un lado, esto deja al descubierto la preconcepción de que los tunecinos tenían menos impacto a la hora de conseguir sus objetivos, porque no se puede explicar de otra manera que se los inste a convertirse en franceses para que sus luchas prosperaran. Al mismo tiempo, demuestra que la mejora en la escala laboral estaba vinculada con la nacionalidad o, en otros casos, con la religión que se profesara, es decir, con la identidad. Pese a tratarse ambas situaciones de algo contra lo que los sindicatos decían luchar, favorecer o animar a la asimilación deja al descubierto que estas mismas entidades participaban de los prejuicios y estereotipos otorgados por el conquistador a la comunidad autóctona. En lugar de enfrentarse a estos privilegios, como decían, los reforzaban.

No es de extrañar, por tanto, que el sindicalismo y el socialismo tuvieran connotaciones muy dispares entre los tunecinos en virtud del tipo de acercamiento y el contacto que hubieran tenido con ellos en el pasado. Para quienes no los conocían más allá de la labor de propaganda de la Confederación General de Trabajadores, no debían

---

<sup>1032</sup> Ali Mahjoubi, *Les origines...*, p. 43; Béchir Tlili, *Socialistes...*, p. 13.

<sup>1033</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, p. 50.

<sup>1034</sup> Véase Ilyās Ṭalḥa, “Tārīj al-ṣiḥāfa...”, p. 167.

de parecer más que ideologías de corte colonial que, disfrazándose de igualitarias, en el fondo sólo eran plataformas de difusión de las ideas imperialistas y su único objetivo con respecto a la población autóctona era cooptar sus luchas en el ámbito laboral para impulsar sus propios y oscuros objetivos. Así lo subrayó Nouredine Sraïeb, quien puso de relieve que uno de los principales escollos para sumar adeptos al movimiento obrero fue precisamente este<sup>1035</sup>. Al mismo tiempo, el Dustūr, tras tomar el relevo político de los Jóvenes Tunecinos, se decía abanderado del socialismo mientras participaba del sistema de privilegios. La mayoría de sus miembros dirigentes pertenecían a la élite ilustrada y sus ideales estaban muy lejos del común de los tunecinos. Ello repercutía también en sus relaciones con la administración del protectorado, porque, como ya ocurriera con sus antecesores, inicialmente no se trató de un movimiento de independencia, sino que buscaban más autonomía en colaboración con los franceses. Todo ello favoreció la vinculación por parte de la población menos instruida del socialismo y el elitismo y la idea de que el socialismo, de alguna manera, pretendía mantener la jerarquización social existente<sup>1036</sup>.

Para la gente con mayores estudios y, especialmente, entre aquellos que se habían informado sobre las corrientes ideológicas más pujantes en Europa, el socialismo era completamente diferente. Los visos que se encontraban en el país se correspondían con una visión sesgada de la ideología, que había sido manipulada por el colonialismo para instrumentalizarla en su justificación de la causa imperialista<sup>1037</sup>. Muchos nacionalistas tunecinos estaban convencidos de que el socialismo era la mejor manera de propiciar no sólo la libertad del país, sino también el progreso en todos los ámbitos, incluso una vez se hubiera alcanzado la independencia. Entendían que se trataba de la única ideología que permitía un equilibrio adecuado entre la modernidad y los elementos tradicionales que constituían el núcleo identitario del país<sup>1038</sup>. Aunque algunos de ellos eran miembros del Dustūr o de la central sindical francesa, no comulgaban completamente con sus ideales. Simplemente interpretaban que estas plataformas eran las únicas que podían avanzar

---

<sup>1035</sup> Nouredine Sraïeb, “Note sur les dirigeants...”, p. 100.

<sup>1036</sup> René Gallissot, *Mouvement ouvrier...*, p. 23.

<sup>1037</sup> Howard C. Reese, *Area Handbook...*, p. 235.

<sup>1038</sup> Para más información, véase Jaafar Majed, *La presse...*, pp. 71-74.



hacia sus objetivos personales o que no había otra manera mejor de implementar el socialismo como doctrina socio-política<sup>1039</sup>.

Muchos de los tunecinos que habían tenido contacto con el socialismo participaban de ideas que estaban lejos de ser factibles en suelo local, bien por la disposición de la sociedad al respecto bien por las circunstancias del terreno político, económico o histórico. Los debates entre quienes promulgaban la necesidad de dar pasos más radicales hacia el socialismo y quienes interpretaban que era imposible sin una preparación previa abundaban en los periódicos de la época. Incluso en las revistas literarias, en las que el tema central no era la política, había, como sabemos, apartados de sociedad o actualidad o ensayos de pensadores, en su mayoría todos ellos afines a esta ideología. Jafar Maajed, analizando los temas más recurrentes de estas publicaciones, encontró que los conceptos teóricos, las divergencias con respecto a cuáles eran más relevantes y las diatribas en torno a la posibilidad de aplicarlos a Túnez solían ocupar los principales puestos<sup>1040</sup>. En *al-'Ummāl* se da un atisbo de esta problemática porque se menciona explícitamente que algunos intelectuales que acababan de llegar de Europa o que se aferraban al socialismo conforme lo habían estudiado en los textos, como el mismo Muḥammad 'Alī al-Ḥammī, tenían ideas imposibles de aplicar en el país. En palabras de al-Ḥaddād, se trataba de un proyecto filosófico de carácter “utópico ante la situación en Túnez”, por lo que no podía ser implementado a menos que se revisara y se lo dotara de grandes dosis de realismo<sup>1041</sup>.

Por lo que respecta al marxismo, además de lo que ya hemos venido analizando sobre la introducción de la obra y otros puntos en los que las influencias del pensamiento de Karl Marx resultan irrefutables, existen otros aspectos que cabe destacar para comprender el papel que esta corriente de pensamiento jugó para Ṭāhar al-Ḥaddād. Zeineb ben Said Cherni, analizando las imbricaciones entre socialismo y marxismo en sus obras, llegó a la conclusión de que, si bien había puntos de encuentro con las teorías más radicales, el autor se posicionó en el lado más conservador de la balanza casi siempre, adoptando una aproximación cautelosa a conceptos como la lucha de clases o la

---

<sup>1039</sup> Ali Mahjoubi, *Les origines...*, p. 50.

<sup>1040</sup> Jaafar Majed, *La presse...*, pp. 83-87.

<sup>1041</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, p. 118.

destrucción del capital<sup>1042</sup>. No obstante, eso no significa que rechazara el marxismo. Más bien refleja su voluntad de tomar los pasos necesarios a un ritmo suficientemente adecuado como para que la población local pudiera asumir estos cambios en lugar de sentirse bombardeada por cuestiones que no podía comprender. La propia obra que nos ocupa es un ejemplo de cómo convenía con algunos de estos pensadores más revolucionarios, como su amigo al-Ḥammī, 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<sup>1043</sup>.

Estamos de acuerdo en que al-Ḥaddād tuvo mucho cuidado a la hora de exponer sus opiniones sobre conceptos tan controvertidos como estos y en que ello no significa que no los valorara o los apoyara. El concepto de lucha de clases no suele aparecer con la formulación más usual en la época, que era *ṣirā' al-ṭabaqāt*<sup>1044</sup>, 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*). Además, el autor se mostraba contrario a una revolución absoluta, argumentando que la lucha de clases no se había producido en el pasado en el país, por lo que la situación era muy diferente a la que se vivía en Europa y, por consiguiente, había que ser cauteloso al aplicar teorías económicas que partían de la existencia previa de dicho conflicto social para tener éxito. No podían ser importadas tal cual, sino que debían adaptarse a la realidad tunecina. En cuanto a la necesidad o no de que se produjera una verdadera lucha de clases al estilo descrito por las obras marxistas, al-Ḥaddād 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<sup>1045</sup>.

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

---

<sup>1042</sup> Zeineb Ben Said Cherni, *Les déparages de l'histoire chez T. El Haddad: Les Trevailleurs, Dieu et la Femme*, Tunis, Editions A. Ben Abdallah, 1986, p. 20.

<sup>1043</sup> *Ibidem*.

<sup>1044</sup> René Gallissot, *Mouvement ouvrier...*, p. 25.

<sup>1045</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, p. 120.

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<sup>1046</sup>.

En este fragmento vemos muchas claves que nos permiten contextualizar mejor la opinión que el autor tenía sobre el autogobierno en Túnez. En su opinión, el país no estaba preparado para que se produjera porque este concepto necesariamente derivaba de un motor social y económico interno, es decir, para que los resultados fueran los deseados, la sociedad en la que se produjera debía poseer en su interior y sin ayuda externa los métodos necesarios para la producción, la organización económica y el progreso. Sin ellos, cualquier lucha estaba abocada a la extinción, pues una vez se suplantara un gobierno por otro, la situación real del país no cambiaría debido a la ausencia de medios de producción y a la debilidad de la economía y los lazos sociales. El tejido interno del país era la mejor garantía para el progreso, por lo que la primera medida que se debía adoptar para alcanzarlo era educar e instruir a la población. De esta manera, el impulso económico, social y político sería interno, sin necesidad de recurrir al tutelaje de otros o a su intervención en los asuntos nacionales. De lo contrario, se corría el riesgo de que naciones externas, disfrazando sus intenciones reales como amor a la libertad y voluntad de ayudar al pueblo que acaba de vivir una lucha interna, posaran sus miras en el control del país.

En otra ocasión describió el término nacionalista como habiendo adquirido un nuevo matiz en el marco de la lucha obrera, diciendo:

Hoy en día tratamos la cuestión de la lucha entre obreros y nacionales. Así, el término “nacionalismo” (*waṭaniyya*), que antes tenía una connotación más general, ha cambiado poco a poco hasta referirse a las ricas clases capitalistas, que viven en la abundancia y son privilegiadas en comparación con el resto del pueblo.<sup>1047</sup>

Con ello vemos que se critica esta deriva en la concepción del término, que había pasado a referirse en exclusiva a la lucha de las clases privilegiadas por la independencia mientras que se habían dejado a un lado los intereses de las masas menos favorecidas. Al-Haddād alegaba que esta traslación semántica se había producido porque la mayor parte

---

<sup>1046</sup> *Ibidem*.

<sup>1047</sup> *Ibidem*, p. 183.

de los líderes del movimiento nacionalista pertenecían a la élite social y, además, estaban en contra de la CGTT y del movimiento obrero:

Tanto es así que nuestros líderes, que deberían pensar en el bien de todos los tunecinos, solo parecen moverse por sus propios intereses. No apoyan la lucha obrera... ¿Es posible que teman que los obreros se conviertan en una fuerza mayor que ellos mismos y que los releven como líderes de la libertad nacional que tanto necesitamos?<sup>1048</sup>

Hay una crítica implícita en esta cita, en la que vemos que, de forma más o menos directa, se alude al miedo de las élites nacionalistas a perder su posición privilegiada como adalides del nacionalismo. Para el autor, quizá este rechazo a la lucha obrera no se sustentaba solo en la diferencia de intereses, sino que tal vez subyaciera el temor a que la CGTT se convirtiera en una plataforma nacionalista más potente que el *Dustūr* y que terminara desbancándolo a nivel social.

Si volvemos a la primera cita, vemos que se contraponen movimiento obrero y nacionalismo, pero no cualquier nacionalismo, sino un nacionalismo elitista. En este sentido, al apoyar el movimiento obrero y no esta concepción de la *waṭaniyya*, pareciera proponerse la necesidad de una lucha de clases: los trabajadores, como garantes de la libertad nacional más global y completa, frente a los “nacionalistas”, que solamente buscaban la mejoría para las clases privilegiadas, sin pensar en el resto de la sociedad. Sin embargo, es cierto que su postura era más precavida que la de otros socialistas y comunistas. Tras evaluar las posibles repercusiones que un conflicto completo podía suponer para el país y temiendo que su conclusión dejara la nación en peores circunstancias que antes de su acaecimiento, al-Ḥaddād optó por buscar métodos alternativos que consiguieran los mismos fines, pero sin ser tan drásticos. Es por ello que recalcó el papel que la reforma educativa tenía que significar para los obreros y para todos los tunecinos en general, porque consideraba que una buena educación acabaría con gran parte de los dilemas nacionales y propiciaría el cambio social que buscaban sin tener que pasar por un enfrentamiento entre compatriotas. En sus propias palabras, “un país como Túnez, que no tiene fuerzas ni para satisfacer sus necesidades más básicas, no puede adoptar la vía de la cooperación” a menos que se produjeran antes una serie de

---

<sup>1048</sup> *Ibíd.*

reformas<sup>1049</sup>. La estratificación social en Túnez y las diferencias entre grupos confesionales era ciertamente un problema, pero quizá la solución más fácil no era eliminar los grupos en sí, sino las diferencias existentes entre ellos, así como los privilegios que algunos tenían por encima de otros.

‘Abd al-Ḥamīd ‘Abd al-Rāḥid destaca que la motivación de al-Ḥaddād por evitar un conflicto social a gran escala tiene poco que ver con un rechazo al concepto en sí y al postulado marxista como tal. En su opinión, simplemente es un ejemplo del pragmatismo del que el autor hacía gala en sus obras, anteponiendo las necesidades apremiantes de la población autóctona y del país como nación frente al exterior a la consecución de unos ideales que, según se vieran, podían parecer utópicos<sup>1050</sup>. Otra de las teorías que ‘Abd al-Rāḥid barajó para justificar su “timidez al tratar estos temas” era que al-Ḥaddād siempre estuvo movido por un espíritu pacifista que rechazaba toda forma de violencia. Así, cuando mencionó la Revolución Rusa como promotora de un estado socialista soñado por todos, no entró en detalles sobre cómo se había alcanzado, casi como si tratara de no alentar a sus lectores más revolucionarios de emplear la violencia como método para alcanzar la reforma<sup>1051</sup>. Nosotros no podemos sino darle la razón, pues consideramos que el análisis de las obras del autor demuestran que su interés era la paulatina transformación de los hechos que denunció en ellas y que nunca apoyó un cambio drástico por considerar que esto conllevaría necesariamente consecuencias nefastas para la sociedad del momento. Nouredine Sraïeb pone el énfasis en que su interés en el marxismo y el socialismo no sólo estaba vinculado con sus ideas económicas, sino en conceptos como el de la dignidad humana, para lo cual aquellas propuestas más radicales podían no siempre ser la mejor opción<sup>1052</sup>. En su opinión, era cuestionable que una lucha interna fuese a ayudar en algo a las clases sociales más empobrecidas a la hora de recuperar su dignidad porque si el resultado era negativo aún serían más vilipendiadas y repudiadas por las clases ganadoras. Por su parte, Hamadi Sammoud señaló, y nosotros convenimos con su teoría, que al-Ḥaddād estaba tan interesado en la democracia que no concebía como válido un movimiento violento para imponer una voluntad, sino que consideraba que lo más apropiado era un cambio socio-político consensuado cuando la sociedad estuviera

---

<sup>1049</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>1050</sup> ‘Abd al-Ḥamīd ‘Abd al-Rāḥid, “Mawāqif...”, pp. 47-48.

<sup>1051</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>1052</sup> Nouredine Sraïeb, “Contribution...”, p. 107.

preparada para ello. Era más acuciante, por ende, propiciar dicha preparación para que el cambio se sucediera de manera orgánica antes de imponerlo por la fuerza<sup>1053</sup>.

Su idea, expresada en numerosas ocasiones a lo largo de toda la obra, parte del contexto socio-económico, pero también del político, así como de su entendimiento de que la educación era esencial para los seres humanos y para mejorar las sociedades. El funcionamiento era sencillo: con la adecuada formación se borrarían aquellos elementos y características peyorativas de la “personalidad tunecina” (como el egoísmo, la falta de interés por el prójimo, el atavismo o la inactividad), lo que daría lugar a una sociedad más conectada entre sí, motivada por la cooperación y la empatía. Las grandes riquezas dejarían de tener sentido y serían repartidas entre el común de la sociedad por el simple hecho de que sus poseedores caerían en la cuenta de que este hecho era beneficioso para la nación en su conjunto y de que acaparar bienes mientras otros se sumían en la miseria era insolidario.

La cooperación y la empatía son primordiales en sus teorías económicas como conceptos éticos de fondo que garantizan la viabilidad de sus propuestas. Están muy inspiradas por el cooperativismo y el asociacionismo europeo<sup>1054</sup>, como él mismo reconoció, que lo habían seducido desde que su compañero al-Ḥammī lo puso en contacto con estas ideas tras su regreso de Berlín:

(...) La cooperación entre trabajadores, como ya ocurre en Europa, es una herramienta muy importante si queremos fomentar el progreso y liberar a los trabajadores de todos sus yugos. No solo fortalecen los vínculos entre personas que sufren una misma injusticia, sino que los ayudan para poder mejorar su situación y luchar por el bien común. La mejor manera de establecer estos lazos entre trabajadores de todo el país es mediante asociaciones, ya que estas ofrecen las herramientas más provechosas para luchar contra el egoísmo.<sup>1055</sup>

Al-Ḥaddād consideraba que dotarían a la sociedad de los elementos aglutinadores necesarios para propiciar la unidad interna, lo cual era esencial para que sus ideales políticos, económicos y sociales se consiguieran ya que, en su opinión, ninguna nación que no estuviera movida por una fuerza interna podía conseguir los objetivos que se

---

<sup>1053</sup> Hamadi Sammoud, “Souci...”, p. 51.

<sup>1054</sup> Para más información, vid. Kimberly A. Zeuli, Robert Cropp y Marvin A. Schaars, *Cooperatives: Principles and practices in the 21st century*, Wisconsin, Universidad, 2004, pp. 5-14.

<sup>1055</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, p. 50.

hubiera fijado<sup>1056</sup>. Por supuesto, el socialismo y el igualitarismo participaban de estas ideas, como mínimo en la teoría, porque consideraban que las comunidades son más fuertes cuanto más unidas están y que para propiciar esos vínculos era importante promover la cooperación entre sus miembros. Así, la cooperación era a la vez un método y un resultado<sup>1057</sup>.

Curiosamente, entre los grupos socialistas y comunistas del país se produjeron distintas reacciones ante la fundación de la CGTT, lo que también puede ayudar a comprender la percepción que de ellos tenía el autor. Los abanderados del socialismo, la SFIO (con su ala sindical, la Confederación General de Trabajadores) y el Dustūr, fueron los más agrios detractores de la central sindical autónoma, como veremos más adelante. Por su parte, el Partido Comunista Francés (PCF) y los obreros e intelectuales que se identificaban con esta ideología afrontaron la fundación de la CGTT en dos fases diferentes que al-Ḥaddād y Hammadi Sammoud verificaron más tarde<sup>1058</sup>. En un primer momento, el PCF trató de cooptarla, algo que también intentó la propia SFIO y que fue recibido con el desdén generalizado de los miembros de la CGTT. Sin embargo, esta estrategia fracasada dio rápidamente paso a una nueva relación que se basaba en la cooperación, en lugar de buscar la asimilación de la nueva central<sup>1059</sup>. Al-Ḥaddād expuso en su obra que los vínculos establecidos entre los huelguistas tunecinos y los comunistas, frecuentemente estigmatizados por los ámbitos sindicalistas mayoritarios europeos, dio lugar a una fase de entendimiento y a un cambio interno del comunismo en el país. En sus propias palabras, “las ideas revolucionarias traídas por los comunistas europeos desde sus lugares de origen” fueron mutando hasta ser finalmente “abandonadas a favor de la reforma”<sup>1060</sup>.

Merece la pena hacer un inciso en este punto y tratar de establecer lazos entre el pensamiento del autor que nos ocupa y el comunismo. Por una parte, como hemos visto al analizar su obra *Jawāṭir* y como también se ve a veces en *al-‘Ummāl*, la opinión personal de al-Ḥaddād sobre el comunismo no era positiva en lo más mínimo. Es cierto que en esta última obra todas las referencias que se hacen a dicha ideología tienen un

---

<sup>1056</sup> *Ibídem*, p. 119.

<sup>1057</sup> ‘Abd al-Ḥamīd ‘Abd al-Rāḥid, “Mawāqif...”, p. 46.

<sup>1058</sup> Hammadi Sammoud, “Souci...”, p. 47.

<sup>1059</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 122.

<sup>1060</sup> *Ibídem*.

tacto y una manera lo más objetiva y neutral posible de exponer los hechos, pero esto no ocurre en otros de sus trabajos, donde no hay muchas dudas de que el autor no comulgaba con el comunismo. Algunas explicaciones posibles, como ya hemos dicho, parten o bien del desdén del comunismo por la religión, algo que evidentemente no casaba con los ideales del autor, o bien, como podría inferirse de *al-'Ummāl*, por la asociación entre comunismo y violencia:

Hemos mencionado en el pasado que la conciencia obrera ha evolucionado como los hombres a lo largo de la historia. Su crecimiento se completó con el gradual incremento de las ideas y los esfuerzos que los seres humanos han vertido para luchar contra quienes se oponen a ellos, es decir, los miembros de las clases privilegiadas. (...). Con el tiempo, esta evolución ha dado lugar a dos corrientes, una de los intelectuales revolucionarios y otra pacífica. (...). Los intelectuales revolucionarios, cortando todos sus vínculos con la negociación, consideraron que ciertos derechos no podían conseguirse mediante ella, sino mediante la lucha para acabar con la arrogancia y supremacía de los capitalistas. Esta corriente de pensamiento tiene por objetivo la eliminación de toda forma de propiedad, algo que sólo puede conseguirse mediante una verdadera revolución. Esta corriente se conoce como socialista internacionalista, o también como comunista a raíz de las victorias de Moscú después de la Guerra Mundial. Sin embargo, la mayoría de los socialistas se negaron a dar este paso tan radical porque consideran que la estrategia (para liberar a los obreros) debe estar basada en la negociación y en la concienciación a través de la educación y que solo los actos pacíficos pueden lograr este objetivo<sup>1061</sup>.

Aquí vemos que la idea que el autor tenía de ambas corrientes era opuesta: el comunismo buscaba sus fines a través de la violencia si era necesario, mientras que el socialismo intentaba mantener siempre un ambiente de diálogo entre las partes implicadas hasta negociar los objetivos comunes, siempre mediante métodos no violentos. Ya que todos los miembros de la CGTT, pero muy especialmente Muḥammad 'Alī al-Ḥammī y Ṭāhar al-Ḥaddād estaban categóricamente en contra del uso de la violencia en las huelgas y manifestaciones y apostaban siempre por el conflicto estratégico no violento a fin de

---

<sup>1061</sup> *Ibídem*, pp. 119-120.



deslegitimar la represión y la violencia ejercidas por el gobierno y la policía francesas<sup>1062</sup>, no es de extrañar que este último se mostrara contrario a los comunistas.

No obstante, estimamos necesario hacer otras consideraciones. Hemos visto en el capítulo cinco que el comunismo no era bien aceptado por la mayoría de la población y que, aprovechándose de ello y por interés propio de enfrentarse a esta ideología, el protectorado lo empleó repetidas veces como excusa y pretexto para controlar y reprimir los movimientos sociales que se oponían a él, aunque sus vínculos con la ideología en cuestión fueran inexistentes e inventados. Este fue el caso del movimiento nacionalista en al-Zaytūna, por ejemplo. Sin embargo, el PCF fue el único en apoyar la fundación de la CGTT y *al-Ummāl* recoge varios ejemplos de militantes que apoyaron las huelgas y los métodos propuestos por esta central, como por ejemplo Robert Beck (1897-1943), de quien se dice que tuvo un papel relevante para arengar a los obreros durante el recrudecimiento de las huelgas de Bizerta el día 11 de septiembre de 1924<sup>1063</sup>. Existe relativamente poca información sobre este personaje, aunque sabemos que era militante del PCF y miembro de la CGTT y que trabajaba para el periódico *Il Proletario*, a causa de lo cual fue condenado a un año de prisión por la administración francesa<sup>1064</sup>. Tras abandonar Túnez, debido a su implicación con el Comintern durante la Guerra Civil Española y durante la II Guerra Mundial en Francia, fue capturado y entregado a los nazis, que lo fusilaron en París<sup>1065</sup>.

En este sentido, aunque la CGTT trató de mantenerse lo más neutral posible ante las principales corrientes internacionales en materia de sindicalismo, varios de sus miembros fundadores o de sus afiliados se mostraron partidarios de la vía comunista en más de una ocasión. Para contextualizar mejor la situación debemos ubicarnos en los momentos previos a la fundación de la central, cuando los debates entre sus partidarios y sus detractores eran intensos. A fin de tratar de ganar la discusión, Joachim Durel pidió a Léon Jouhaux, líder del sindicalismo francés y personaje bastante respetado entre los

---

<sup>1062</sup> Para una visión más profunda sobre los conflictos estratégicos no violentos y su aplicación en un contexto de resistencia colonial, véase Mario López-Martínez, “La resistencia civil examinada: de thoreau a Chenoweth”, *Polis: revista latinoamericana*, 43 (2016), vol. 15, pp. 43-46.

<sup>1063</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>1064</sup> Martin Thomas, *Empires of Intelligence: Security Services and Colonial Disorder After 1914*, California, UP, 2008, p. 338.

<sup>1065</sup> Claude Pannetier, “Beck Robert, Louis”, en *Le Maitron: Fusillés, Guillotínés, Exécutés, Massacrés: 1940-1944*, Aubervilliers, Éditions de l’Atelier, 2007-2021, disponible en <https://fusilles-40-44.maitron.fr/?article16077> Consulta realizada el 11 de mayo de 2021.

sindicalistas tunecinos<sup>1066</sup>, que se personara en el país y tratara de hacer desistir a los disidentes de fundar una central autónoma al margen de la Confederación General de Trabajadores. Su llegada fue un punto de inflexión en los debates sobre la creación de una confederación tunecina independiente. La unión sindical de al-Ḥaddād y al-Ḥammī escribió un documento en francés detallando lo sucedido hasta el momento y pidiendo a Jouhaux que se reuniera con ellos en la Bolsa de Trabajo, donde solían realizar sus encuentros, para poder debatir sobre la cuestión. No obstante, el encuentro fue bastante infructuoso. La única copia escrita que había sobre esta reunión, presidida por Jouhaux y a la que acudieron tanto miembros de la Confederación General del Trabajo como de la CGTT, se perdió tras las pesquisas policiales que tuvieron lugar más adelante, y sólo quedaba, en el momento en que al-Ḥaddād relató su obra, un breve resumen. Sin embargo, puesto que el mismo autor estuvo presente en esta reunión, la relató en *al-'Ummāl* detallando las intervenciones de los representantes de ambos bandos.

Pese a que tanto Jouhaux como Durel intentaron hacer prevalecer su postura sobre cómo la creación de la CGTT debilitaría el movimiento obrero y convencer a los trabajadores de que la fuerza necesaria para obtener victorias laborales solo se conseguiría mediante la unidad, los partidarios de la fundación de la central autónoma ganaron la batalla dialéctica y establecieron la CGTT. Llegado este punto, Jouhaux inquirió a los fundadores cuál sería su estrategia a seguir de cara a la adhesión de los sindicatos a una internacional u otra, lo cual realmente pretendía averiguar la alineación ideológica de la CGTT entre socialismo o comunismo. Tanto Muḥammad 'Alī al-Ḥammī como Mujtār al-'Ayārī, representantes del lado rupturista en el debate, se mostraron abiertos a cualquiera de las dos opciones e indicaron que la central se mantendría neutral, permitiendo a los sindicatos participantes escoger su propia alineación. Ellos respetarían cualquiera que fuera la decisión de cada sindicato, aunque personalmente ambos se decantaron por la III Internacional, es decir, por la comunista, porque se sentían más cercanos a ella que a la socialista<sup>1067</sup>.

---

<sup>1066</sup> Paris: 1879-1954, secretario general de la Confederación General de Trabajadores en Francia desde 1909 hasta 1947, ocupó varios cargos en el ámbito internacional del movimiento obrero, como el de vicepresidente de la Federación Sindical Internacional e incluso recibió el premio Nobel de la paz en 1951. Para más información, vid. Bernard Georges, "JOUHAUX Léon, Henri", en *Maitron*, disponible en <https://maitron.fr/spip.php?article24800>. Consulta realizada el 20 de septiembre de 2020.

<sup>1067</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, pp. 106 y 109.

Esto no nos sorprende, pues ya sabemos que el último había sido miembro de la Federación Comunista desde antiguo. Al mismo tiempo, deja claro que, como ya defendió Juliette Bessis en su obra, el pensamiento de Muḥammad ‘Alī al-Ḥammī no era ajeno al comunismo y, aunque otros investigadores posteriores, especialmente tunecinos, han intentado maquillar estas influencias, son inseparables de su concepto de acción social<sup>1068</sup>. Lo más probable es que las connotaciones peyorativas que el comunismo tenía en el ámbito popular tunecino de los años 70 y 80, cuando se produjeron la mayoría de las investigaciones sobre la CGTT, permearan la objetividad de los análisis y trataran de encubrir esta faceta de al-Ḥammī para no vincularlo con un movimiento que, en aquella época, no era socialmente bien recibido<sup>1069</sup>.

Sin embargo, sí da muestras de que en el círculo de amistades Ṭāhar al-Ḥaddād había bastantes comunistas y que ninguno de ellos representaba esa variante tan violenta que él parecía reprochar... por lo que no cabe sino cuestionarse el por qué de esta visión tan peyorativa al respecto. Incluso podría ser que el autor estuviera confundiendo los grupos más radicales del comunismo, más cercanos al anarquismo que otra cosa, con el comunismo en su conjunto, aunque sería extraño teniendo en cuenta lo bien informado que estaba al respecto. Teniendo estos referentes tan loables, en sus propios términos, de personas que se identificaban como comunistas<sup>1070</sup> frente a aquellos que, siendo baluartes del socialismo en Túnez, tenían una moral y una forma de actuar tan reprochable como Durel y el resto de socialistas franceses, es un enigma que se sintiera así con respecto al comunismo.

Existe otra connotación ideológica que podemos extraer de este encuentro entre sindicalistas franceses y tunecinos y es, nuevamente, el trasfondo colonialista del socialismo francés de la época. Jouhaux se puso de parte de la unión francesa al considerar que la CGTT era una división sectaria y racial. Concluyó reconociendo el derecho de los tunecinos a escoger su organización, pero asegurando que terminarían volviendo a la confederación francesa con el tiempo, como si esta unión fuera la única posibilidad para englobar la lucha sindicalista<sup>1071</sup>. Ello nos demuestra que tanto él como quienes eran afines al sindicalismo francés participaban del colonialismo en su idea de que los

---

<sup>1068</sup> Juliette Bessis, “Le mouvement...”, p. 91.

<sup>1069</sup> Para más información, vid. René Gallissot, *Le Maghreb...*, pp. 97-100.

<sup>1070</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 130.

<sup>1071</sup> *Ibídem*, p. 112.

tunecinos, como sujetos subalternos y marginados, inferiores en algún que otro sentido a los colonizadores, nunca podrían conseguir sus victorias (en este caso, en el ámbito laboral) si no eran ayudados por las fuerzas coloniales, que no tenían la capacidad necesaria para ser independientes ni siquiera a la hora de exigir sus derechos laborales.

Pese a todo lo anterior, el PCF no dejaba de participar, como hemos visto anteriormente, del entramado colonialista al que difícilmente escapaba. Con frecuencia participaba del mismo lenguaje paternalista y salvador que sus contrincantes franceses imperialistas y protagonizó algún que otro episodio más que cuestionable con respecto a los ideales que decía defender. Por ejemplo, Bessis escribió sobre cómo, pese a apoyar una de las primeras huelgas promovidas por la CGTT, propuso que “los obreros europeos (italianos, en su mayoría) que se solidarizaran con los tunecinos” percibieran de la central una indemnización más elevada que estos últimos, “aceptando con ello la cuestionable idea, muy enraizada entre los europeos, de que ‘los obreros europeos tenían mayores necesidades que los tunecinos’”<sup>1072</sup>.

Otro de los trasfondos ideológicos presentes en la obra es el democrático. Ya hemos visto que al-Ḥaddād era un autor claramente afín a la democracia, como demostró hacia el final de su vida en su última obra, *Jawāṭir*. Aunque no de manera tan evidente, en *al-'Ummāl* también hay alegatos prodemocráticos, como en el siguiente ejemplo, en el que se habla sobre la soberanía nacional:

Ciertamente los gobiernos, movidos por su buena fe y su sinceridad hacia su pueblo, son los únicos capaces de garantizar que se consiguen (los ideales de mejoras sociales y laborales), pero ¿qué gobierno lo haría si no es aguijoneado por la impetuosa fuerza de su pueblo, afianzada a través de diversas asociaciones que, cada una con sus ámbitos de actuación, persiguen un mismo objetivo mientras someten (al gobierno) a la soberanía nacional y lo fuerzan a actuar?<sup>1073</sup>.

A su vez, el sistema promovido por la CGTT para tomar decisiones internas e incluso de cara a la elección de los representantes de cada comisión era claramente democrático. Al describir cómo la central autónoma, en sus esfuerzos por hacer que todos sus miembros se sintieran escuchados, promovía votaciones para cualquier decisión importante y cómo “todos los votos valían lo mismo”, con independencia de la posición

---

<sup>1072</sup> Juliette Bessis, “Le mouvement...”, p. 91.

<sup>1073</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, p. 38.

social que tuviera quien los emitiera, al-Ḥaddād defendió este sistema como “el más perfecto sistema de gobierno” y confesó su deseo de que “todas las decisiones importantes de este país” siguieran el mismo procedimiento<sup>1074</sup>. Una vez más ello da muestras de su adhesión incondicional a la democracia, especialmente a los valores de sufragio universal y soberanía nacional que son la espina central del sistema.

Aunque pueda parecer un poco alejado, es posible inferir este último elemento en el marco de sus defensas sobre el sistema interno de la CGTT frente a las acusaciones de sectarismo que recibió por parte de la Confederación General de Trabajadores francesa. Ya que entrañan un tema muy relevante para toda la obra y, por sus propias características, serían demasiado extensas, dedicaremos un epígrafe completo al análisis de estas implicaciones. Gracias a ello, podremos ahondar no sólo en el vínculo entre movimiento obrero e independentismo en el Túnez colonial, sino también en el entramado democrático del pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād.

### 8.3.3 El movimiento obrero como plataforma nacionalista: el papel de la CGTT como galvanizadora de la lucha anticolonial entre las clases obreras de Túnez<sup>1075</sup>

La Confederación General de Trabajadores intentó frenar a toda costa la fundación de una central sindical autónoma porque consideraba que esta pondría en jaque su hegemonía en el movimiento obrero del país. Por una parte, tener un referente distinto del francés para los sindicatos tunecinos suponía que las decisiones de la Confederación General de Trabajadores ya no serían respetadas ni acatadas por la mayoría y que perderían el poder de control que ejercían sobre esos obreros. Por otra parte, en el marco del sistema colonial era importante que los franceses centralizaran toda la acción sindicalista para evitar el surgimiento de potentes plataformas contestatarias con el protectorado. En este sentido, la CGTT suponía un doble peligro: en primer lugar, porque si era exitosa alcanzaría un gran nivel de influencia entre las clases obreras, las más numerosas del país, a las que podrían manipular para fines distintos del sindicalismo. En segundo lugar, porque la existencia de un grupo organizado tan masivo como este que

---

<sup>1074</sup> *Ibídem*, p. 140.

<sup>1075</sup> Parte de los contenidos de este epígrafe han sido publicados en T. Hernández-Justo, “El movimiento obrero como plataforma para la liberación nacional a través de la obra *al-‘Ummal al-tūnisiyyun wa zuhūr al-ḥaraka al-niqābiyya* (1927) de Ṭāhar Ḥaddād”, *REIM*, 28 (2020), pp. 74-85.

estuviera al margen del control de la administración francesa podía animar a otros a fundar asociaciones de resistencia en otros campos.

Para oponerse a la fundación de la CGTT sin demostrar abiertamente sus ulteriores motivos, la central francesa tuvo que buscar la manera de disfrazar sus preocupaciones para que fueran atractivas a los tunecinos que creían en la lucha obrera por sí misma. De esta manera, encontraron que lo más efectivo era acusar a los separatistas de racismo y de sectarismo, ambas cuestiones muy serias y con connotaciones muy fuertes para los obreros. Los partidarios de la Confederación General de Trabajadores creyeron estas críticas y, como hemos visto anteriormente, defendían que el único método que era efectivo para defender los derechos del proletariado en Túnez era la unión de todos los trabajadores. En su opinión, una duplicidad de centrales sindicales conllevaría la atomización del poder, lo que tendría graves repercusiones para la causa. Además, tener dos organismos de referencia para los sindicatos del país podría ser contraproducente, especialmente si estaban enfrentados entre sí, porque uno intentaría echar por tierra los esfuerzos del otro y, al criticarlo, frenaría sus iniciativas, como las huelgas o las concentraciones. Sin embargo, esta narrativa deja al descubierto que se trataba, ante todo, de una cuestión de poder. La existencia de dos centrales no tenía por qué conllevar una fractura en el seno del movimiento obrero ya que ambas podían colaborar en sus luchas comunes. ¿Por qué, entonces, se oponía la Confederación General de Trabajadores a la fundación de la CGTT? Podemos interpretar esto como rechazo a cualquier iniciativa que pudiera poner en entredicho la hegemonía de la confederación francesa a la hora de dirigir y controlar a los trabajadores.

El racismo era, además, un tema muy caliente en la época. Los tunecinos lo sufrían sistemáticamente ya desde antes de la instauración oficial del protectorado, pero sus repercusiones habían crecido considerablemente a raíz del recrudecimiento del mismo. El hecho de que los obreros sufrieran una mayor interseccionalidad aún que el resto de clases sociales de Túnez era evidente, como hemos analizado en otros epígrafes, y tanto la obra de al-Ḥaddād como los artículos de periódicos de la época demuestran la creciente preocupación de los intelectuales y las personas más instruidas al respecto. Las clases sociales más bajas, si bien no tan conscientes de los mecanismos más sutiles empleados para reforzar esta segregación, al sufrir en sus carnes los resultados de la misma eran plenamente conscientes de que el mero hecho de ser tunecinos ya suponía un problema

de cara a encontrar trabajo, conseguir mejoras en los puestos laborales o tener un salario digno. Bastaba con contrastar su situación con la de sus otros colegas de nacionalidades europeas para percatarse de que algo en el engranaje institucional colonial había sido diseñado para discriminarlos en virtud de su etnia.

En cuanto al sectarismo, era una acusación a doble banda. Por una parte, porque los tunecinos acusaban a los franceses de promocionar el cristianismo, de discriminar a las personas en virtud de su adscripción religiosa (por ejemplo, a la hora de conseguir un trabajo en la administración pública) o de ofrecer ventajas fiscales a quienes no eran musulmanes. En los capítulos cuatro y cinco de este trabajo hemos hablado de cómo el ambiente estaba tan crispado entre los europeos cristianos y los tunecinos musulmanes que cualquier pequeña chispa que saltara entre ambas comunidades podía dar lugar rápidamente a disturbios, como durante los entierros de musulmanes nacionalizados franceses o más adelante, con el Congreso Eucarístico de Cartago. Sin embargo, en este momento eran los franceses los que estaban acusando a la CGTT de intentar trasladar esta división religiosa al ámbito laboral, separando el proletariado en virtud de su confesión. Curioso es que ahora el hecho sí mereciera críticas, pero la Confederación General de Trabajadores nunca se hizo eco en *Tunis Socialiste* de ningún problema causado por los franceses cristianos contra los tunecinos musulmanes, lo cual era la norma. Esto era visto como un ejemplo más de la doble moral del protectorado y sus tentáculos imperialistas por parte de los tunecinos más críticos con el régimen, que no dudaron en escribir al respecto para mostrar su apoyo a la fundación de la CGTT<sup>1076</sup>. La insistencia del autor en que la central tunecina no se basaba en ninguno de estos principios segregacionistas puede ser interpretada no solamente como una manera de defenderla frente a sus críticos más voraces, sino también como un alegato a mantener la religión al margen de las preocupaciones de los obreros, para los que se deseaba una igualdad plena independientemente de credo o nacionalidad.

Al esgrimir estos argumentos para tratar de impedir la separación entre centrales sindicales, la Confederación General de Trabajadores dejó al descubierto su verdadera preocupación: que la CGTT se convirtiera en una plataforma nacionalista que expandiera esta ideología entre el proletariado autóctono. Los partidarios de la formación de

---

<sup>1076</sup> Por ejemplo, Abdelbaki Hermassi, *Mouvement ouvrier...*, p. 111 y Claude Liauzu, “Classes et...” p. 873.

sindicatos independientes querían salir de la confederación francesa porque la veían como un organismo partidario del protectorado. En Francia existían diversos sindicatos, muchos de ellos unidos bajo confederaciones distintas, y la Confederación General del Trabajo no se pronunciaba contra estas otras<sup>1077</sup>. Sin embargo, cuando los tunecinos querían constituir confederaciones nuevas, estaba en contra. La única razón que explicaba este rechazo, en opinión tanto de al-Ḥammī como de al-Ḥaddād, residía en que la Confederación General del Trabajo veía Túnez como parte integrante de Francia, por lo que preferían que se unieran a la confederación gala antes de que se presentaran en la Internacional como una independiente<sup>1078</sup>.

Hastados por la situación y por el inmovilismo en que estaban estancados, al-Ḥammī y sus partidarios siguieron adelante y pusieron en marcha la CGTT para aglutinar estos nuevos sindicatos que querían alejarse de la órbita francesa. Ante el rechazo de la misma y la propagación de notas de prensa donde se tachaba a los sindicatos tunecinos de ser “un proyecto islámico que mina la unidad obrera”<sup>1079</sup>, los partidarios de la fundación de la CGTT se vieron obligados a lanzar un comunicado desmintiendo estas acusaciones y llamando a los trabajadores, con absoluta independencia del credo que profesaran o la raza con que se identificaran, a unirse a su asociación. Este comunicado, publicado en árabe y en francés, fue recogido por al-Ḥaddād en su obra como muestra de que la CGTT estaba abierta al diálogo, mientras que la otra unión pretendía enfrentar obreros contra obreros en función del sindicato al que pertenecieran<sup>1080</sup>.

El hecho de que todas las obras de este autor tienen un marcado trasfondo nacionalista es algo que ya hemos podido constatar a lo largo de lo expuesto previamente. *Al-‘Ummāl*, en la medida en que se trata de un relato exento de exageraciones e invenciones, da cuentas de cómo la dinámica de debate previa a la fundación de la CGTT orbitó claramente en torno a la cuestión de la independencia. La oposición de la confederación francesa se basó, primero y ante todo, en el rechazo a la idea de que una

---

<sup>1077</sup> Los compañeros del autor no dudaron en declararlo ante Jouhaux durante la reunión en Túnez, como se recoge en Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, pp. 109-110, pero también se da cuenta de esta situación en multitud de obras que analizan el sindicalismo francés en las colonias. Sirvan de ejemplo Juliette Bessis, “Le mouvement...”, p. 89 y Samir Jouini, *L’action syndicale en Tunisie et démocratisation des mécanismes institutionnels du système politique et du système d’emploi*, tesis doctoral, Québec, Université Laval, 2018, p. 119.

<sup>1078</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-‘Ummāl*, p. 106.

<sup>1079</sup> *Ibídem*, p. 100.

<sup>1080</sup> *Ibídem*, p. 103.



agrupación sindical autónoma fuera necesaria en Túnez, entendiendo este como parte de Francia. Cualquier pequeño gesto por parte de los dirigentes de la CGTT sería utilizado en su contra como acusación de sectarismo, racismo o independentismo.

En este sentido, por ejemplo, al-Ḥaddād recogió una conversación que tuvo lugar durante una reunión de al-Ḥammī con un grupo de trabajadores de Mitlawī, en la que este último aludió a unos versículos del Corán para animar a los obreros a unirse al movimiento sindicalista<sup>1081</sup>. Con ello la CGTT llegaba a un público más amplio de una manera mucho más directa que como lo había venido haciendo la confederación francesa. Este poder para aglutinar y convencer a la gente de la necesidad de llevar a cabo reformas profundas en el país, sumado a las quejas de los dirigentes de la confederación francesa, llevaron a las autoridades del protectorado a tomar medidas contra la CGTT. Dichas medidas estuvieron encaminadas a dismantelar las reuniones de la confederación y evitar la adhesión de nuevos miembros y la propagación del movimiento a otras regiones, como recogió al-Ḥaddād en su obra<sup>1082</sup>. La situación empujó a los obreros a manifestarse contra el gobierno y a buscar alternativas, como reunirse en casas particulares. Sin embargo, puesto que las reuniones eran publicitadas en los periódicos locales, tampoco estaban exentas de presencia policial, aunque se llevaran a cabo en domicilios.

En medio de esta agitada situación, Muḥammad ‘Alī al-Ḥammī fue citado por las autoridades francesas para acudir a comisaría y responder ante la acusación de emplear el Corán para avivar la llama revolucionaria de los obreros en Mitlawī, lo que, según estas, demostraba que la CGTT era una organización religiosa. El acusado se defendió argumentando que estaba intentando que los trabajadores, que no conocían otros medios, entendieran el movimiento obrero. La discusión tomó un matiz anticolonialista cuando el comisario expuso que la CGTT era innecesaria puesto que ya existía una confederación francesa para unificar los sindicatos y al-Ḥammī respondió que Túnez, como protectorado y no colonia, tenía gobierno propio y no había leyes que prohibieran la formación de una confederación de sindicatos tunecinos. Finalmente se concedió a al-Ḥammī ocho horas para que debatiera con el resto de miembros de la confederación y la disolviera, amenazando con tomar cartas en el asunto de lo contrario<sup>1083</sup>. No obstante, la reunión no

---

<sup>1081</sup> *Ibídem*, pp. 148-155.

<sup>1082</sup> *Ibídem*, pp. 158-160.

<sup>1083</sup> *Ibídem*, p. 163.

sólo ignoró las amenazas y mantuvo en pie la CGTT, sino que sirvió para ayudar en la organización de la próxima huelga sostenida por la agrupación de sindicatos.

Hacia el final de la obra se exponen el arresto de los dirigentes de la CGTT y las campañas de prensa en torno a la cuestión. Al respecto, al-Ḥaddād escribió:

Ciertamente esta situación no fue bien recibida por el PCF y el Dustūr, que se opusieron a los arrestos. (...) Pero la prensa, con sus constantes publicaciones acusando a los líderes de la CGTT de toda clase de mentiras, sembró poco a poco el camino para la intervención francesa. Tanto es así que, algún tiempo más tarde, Joachim Durel citó a varios delegados del Dustūr y a representantes del Partido Reformista (*al-Ḥizb al-Islāhī*) y del Gran Consejo para una reunión. (...) En su opinión, los miembros de la CGTT que habían sido arrestados eran un peligro para el orden público y su objetivo final no era otro que un complot contra Francia. (...) Tras largo tiempo, los convenció también de que la Confederación General del Trabajo tenía un carácter internacional (...), mientras que la CGTT solo era tunecina y esto era racista y discriminatorio... Pero nada se dijo sobre la falta de implicación de la Confederación General del Trabajo para apoyar las huelgas de los tunecinos. (...) Pasado un tiempo, quienes se habían reunido con Durel quedaron convencidos de que la CGTT no tenía razón para existir, y por ello al día siguiente se produjo la publicación de un comunicado firmado por todos ellos, excepto Durel. Este comunicado (...) insta a todos los obreros tunecinos que se habían afiliado a la CGTT a abandonarla y volver a la Confederación General del Trabajo.<sup>1084</sup>

Consideramos de vital importancia hacer un inciso en este momento para aclarar unas cuantas cosas que suscitan dudas respecto a la reunión de Durel con representantes de la esfera política tunecina. En la obra, al-Ḥaddād describió la relación entre el Dustūr y el PCF en los siguientes términos:

El PCF, que recientemente ha roto sus vínculos con Moscú, sólo ha colaborado con el Dustūr porque desea combatir el protectorado. ¿Pero qué otra cosa puede hacer el comunismo contra el capitalismo sino avivar las huelgas en los centros industriales de mayor relevancia para el país? En efecto, el PCF ha establecido una sede para enseñar a los obreros a obedecer las huelgas y a recurrir a la fuerza si es necesario.

---

<sup>1084</sup> *Ibíd.*, pp. 183-185.

El vínculo entre el Dustūr y el PCF se ha roto con la CGTT, pues uno de sus miembros, Mujtār al-‘Ayārī, es comunista.<sup>1085</sup>

En este fragmento se demuestran varias cosas. En primer lugar, que el Dustūr y los comunistas sí estaban aliados políticamente, aunque solo en lo tocante a la lucha anticolonial. Esto lo sabemos porque al-‘Ayārī y los otros miembros de la CGTT que también militaban en el PCF así lo indicaron a sus compañeros. También refuerza el apoyo recibido por la central sindical autónoma tunecina por parte del PCT y el resto de fuerzas comunistas puesto que, además, existen referencias ya citadas sobre cómo partidarios del PCT apoyaron las huelgas de la CGTT y se enfrentaron a las autoridades del protectorado en términos claramente anticoloniales. De hecho, como veremos en breve, uno de los principales implicados en los procesos judiciales de represión contra la CGTT era un reconocido comunista corso. Por último, demuestra que entre apoyar al Dustūr o apoyar a la CGTT, el PCT escogió la central sindical.

Ello puede deberse a múltiples causas, pero consideramos que las más factibles son, por un lado, que el PCT estaba muy implicado en el movimiento obrero, como no podía ser de otra manera, y multitud de sus miembros formaban parte de sindicatos a lo largo y ancho de la regencia de Túnez. Por supuesto, quizá le interesara defender y proteger a sus propios militantes, implicados en la represión contra los sindicalistas independentistas. Pero, por otro lado, cabe la posibilidad de que se tratara de una estrategia política: viendo los cambios que estaban teniendo lugar en el terreno socio-político, quizá el PCT comprendió que la CGTT constituía una mejor plataforma de apoyo a la revolución nacionalista, ya que tenía mayor arraigo que el Dustūr en aquellos momentos y, además, la consideración social de la central estaba superando rápidamente la del partido constitucionalista. Tengamos en cuenta que muchos de sus antiguos militantes, como el propio Ṭāhar al-Ḥaddād, habían abandonado el partido por considerarlo anquilosado y estimar que no hacía lo suficiente por impulsar la liberación del país. Como él, otros tantos habían escogido plataformas de sociedad civil más implicadas con lo local y con mayor potencia de difusión, como la CGTT lo era entre los trabajadores y sus familias, por lo que esta había ganado una considerable importancia social.

---

<sup>1085</sup> *Ibíd.*, p. 183.

El 12 de noviembre de 1925 se inició un proceso judicial por el que se juzgaba a los implicados por complot contra Francia. En el banquillo de los acusados se sentaron varios miembros de la CGTT, así como el comunista Jean Paul Finidori. El juicio duró cinco días, la mayoría de los cuales se dedicaron a recoger testimonios de ambos bandos. Durante este tiempo, la gendarmería y el ejército destacaron numerosos efectivos para garantizar el orden tanto dentro de la sala como fuera, en la plaza de los tribunales, donde se reunían diariamente cientos de personas para seguir el procedimiento judicial. Finalmente hubo tres dirigentes, al-Ḥammī, al-'Ayārī y Finidori, que fueron condenados a diez años de exilio y otros tres, Muḥammad al-Gannūšī, 'Alī al-Karūwī<sup>1086</sup> y Maḥmūd al-Kabādī, que fueron condenados a cinco años de exilio. Todos ellos, excepto Kabādī, que apeló y logró permanecer un mes más en Túnez, pero fue finalmente exiliado, partieron hacia Italia el 28 de ese mismo mes<sup>1087</sup>. Tanto la causa del arresto como la forma en que Durel consiguió poner de su parte a los representantes de los partidos políticos tunecinos (que, recordemos, estaban principalmente compuestos por una élite ilustrada profrancesa que buscaba más la autonomía que la independencia plena) no fue la acción sindical per se, sino que se debió al temor de la existencia de un supuesto complot contra Francia. Fue el deseo de independencia y el fomento del sentimiento nacionalista entre la clase obrera lo que sentó en el banquillo de acusados a varios miembros de la CGTT y lo que finalmente los condenó al exilio.

Así lo atestiguó al-Ḥaddād en su obra, pero también hay otros testimonios que justifican esta idea. El mismo Jean Paul Finidori, en sus memorias, defendió que su acusación se debía tanto a su participación en el movimiento comunista como a su “pertenencia a la CGTT, una plataforma de liberación nacional para la clase obrera”<sup>1088</sup>. Claude Liauzu sostuvo que el propio Ḥabīb Būrgība consideró la CGTT como un elemento nacionalista<sup>1089</sup>. Por su parte, Abdelbaki Hermassi convino con esta idea y demostró que las acusaciones contra sus miembros fueron en clave de complot contra

---

<sup>1086</sup> No disponemos de mucha información biográfica sobre este obrero más allá de que se trataba de un miembro regular de la CGTT que prestó su casa para las reuniones de la central sindical tras el cierre por parte de las autoridades francesas de la Bolsa de Trabajo, donde se habían venido llevando a cabo hasta entonces.

<sup>1087</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>1088</sup> Jean-Paul Finidori (aut.) y Habib Romdhane (comp.), *Écrits et combats. Pour une Tunisie juste et indépendante*, Tunis, Nadhar (Nazar), 2018, p. 153.

<sup>1089</sup> Claude Liauzu, “Bourguiba...”, p. 23.

Francia, tal y como al-Ḥaddād denunció, y no por ser parte del movimiento obrero<sup>1090</sup>. Hay que tener en cuenta que los obreros tenían derecho a sindicarse y que no se había podido demostrar que los sindicatos afines a la CGTT hubieran participado en disturbios violentos ni promovido huelgas de estas características, sino todo lo contrario<sup>1091</sup>. Por lo tanto, la única manera de condenar a los imputados era implicarlos o acusarlos de mayores crímenes, tales como complot contra Francia o alentar la disidencia frente al protectorado.

El concepto de la CGTT como plataforma nacionalista estuvo presente ya desde los orígenes de su fundación. El propio al-Ḥaddād describió los debates y las diatribas entre partidarios y detractores como una cuestión de “equilibrio de poder”, con la confederación francesa completamente opuesta a la idea de ceder ni siquiera un poco de su espacio y fuerza a una entidad autónoma autóctona<sup>1092</sup>. Ello demuestra nuevamente su percepción sobre las sutilezas del juego colonial y cómo las asociaciones e instituciones que se decían liberadoras o ajenas a ese sistema eran, en realidad, cómplices del mismo. A esto se refirió también en otra ocasión en su obra, criticando más duramente esta postura, diciendo:

Aun así, las asociaciones europeas que se dicen defensoras del internacionalismo revolucionario no están libres de egoísmo. Ciertamente se consideran a sí mismas como el origen y la fuente de toda la fuerza (del movimiento), en tanto que ven las otras instituciones como (si tuvieran que ser) sostenidas por ellas.<sup>1093</sup>

## 9. *Imrā'tu-nā fī l-šarī'a wa-l-muḥtama'*

Al-Ḥaddād destacó por su interés por los temas sociales y políticos más importantes de su época, entre los que encontramos la situación económica, que abordó en *al-'Ummāl al- tūnisīyyūn wa-zuhūr al-ḥaraka al-niqābiyya*, y la situación jurídico-social de las mujeres en Túnez, a la que dedicó su última y más célebre obra publicada,

---

<sup>1090</sup> Abdelbaki Hermassi, *Mouvement ouvrier...*, p. 261.

<sup>1091</sup> Al-Ḥaddād recogió los testimonios de varias personas ajenas a la CGTT, como patronos italianos de algunas de las fábricas o empresas afectadas por las huelgas que esta central promovió, en los que confesaron que la CGTT medió y promovió la negociación, evitando que los huelguistas cayeran en la violencia. Según el autor, el propio inspector general de trabajo testificó que conocía personalmente a al-Ḥammī y al-'Ayārī y que los tenía en alta estima en virtud de su buen hacer durante las huelgas... Parece que el instructor fue mandado callar por sus propios compatriotas en virtud de que “era un trabajador público de la administración francesa”, es decir, en base a postulados claramente colonialistas. Ṭāhar al-Ḥaddād, *al-'Ummāl*, p. 183.

<sup>1092</sup> *Ibídem*, p. 74.

<sup>1093</sup> *Ibídem*, p. 183.

donde trató sus problemas y su relación con el islam y la sociedad. Sin embargo, no es la primera obra de temática feminista surgida en el país, puesto que antes de su publicación ya se habían puesto en circulación otras como *Risāla fī-l-mar'a*, de Aḥmad Ibn Abī Diyāf<sup>1094</sup> en 1856 o *L'esprit libéral du Coran*, de 'Abd al-Azīz al-Ṭa'ālbī en 1905. A su vez, Zayn al-'Ābidīn Sanūsī, amigo íntimo de al-Ḥaddād, había venido dedicando buena parte de sus esfuerzos, tanto a nivel personal como en calidad de editor de revistas literarias, a denunciar los problemas que afectaban a las mujeres y proponer soluciones al respecto<sup>1095</sup>. No obstante, sí nos encontramos ante la más conocida en el ámbito, ya que desde el primer momento fue el foco de atención tanto de reformistas como de conservadores. Es por ello que *Imrā'tu-nā fī l-šarī'a wa-l-muḥtama'* se ha consolidado, a lo largo del tiempo, como su obra más estudiada y traducida.

Al-Ḥaddād comenzó la preparación y redacción de la misma durante sus años como estudiante en la Escuela de Derecho de Túnez, es decir, cuando ya se había graduado de al-Zaytūna (a partir de 1920). Esto le permitió verter en ella sus conocimientos sobre *šarī'a*, exégesis coránica y hadiz, que quedan fielmente reflejados a lo largo del libro. La premisa de la obra está íntegramente ligada al público para el que presumiblemente se preparó la misma: uno mayoritariamente masculino. Como ya señaló el investigador Muḥammad Kīrū, la de al-Ḥaddād era una lucha por “liberar la mentalidad del pueblo a través de la liberación de la mujer”<sup>1096</sup>, es decir, su interés por la liberación femenina partía no de un interés único por mejorar las condiciones de las mujeres de su país, sino de entender esta como un paso necesario para la liberación del pueblo tunecino en general. En efecto, la intención principal del autor era demostrar que no fue el islam el que causó los problemas y atrasos de las sociedades islámicas, sino la interpretación que los exégetas y ulemas, todos ellos hombres, hicieron del mismo a través de los siglos. De esta manera, el objetivo final es liberar “el espíritu del hombre de opiniones falsas y de contradicciones con el espíritu del islam”<sup>1097</sup>. Por este motivo, buena parte de la

---

<sup>1094</sup> Túnez 1802/3-1842, secretario y consejero de los beyes del país, jugó un papel clave para la promulgación del Pacto Fundamental. Cayó en desgracia, lo que le valió el apartarse de la política durante algún tiempo, pero fue restaurado gracias a la insistencia de Jayr al-Dīn, su pupilo. Dedicó los últimos años de su vida a redactar una historia de Túnez desde la conquista árabe, convirtiéndose esta en una obra de referencia. A. Abdesslem, s. v. “Ibn Abi 'l-Diyāf”, *EP*, vol. III, Leiden, Brill, 1979, p. 684.

<sup>1095</sup> Para más información, en especial en lo referido a sus propias obras, véase Ali Chennoufi, *Mohammed es-Senoussi, l'homme et l'ouvre*, Tunis, Universidad, 19778, pp. 118-143.

<sup>1096</sup> Muḥammad Kīrū, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād*, Tunis, Imprimerie Moderne, 1957, p. 115.

<sup>1097</sup> *Ibidem*.

introducción de *Imrā'tu-nā* se centra, por un lado, en analizar las diferencias entre la situación de las mujeres en los países occidentales y en los orientales<sup>1098</sup> y, por otro lado, en demostrar que el islam no era el culpable de sus males en Túnez. En sus propias palabras:

Hoy en día, las personas se dividen en dos grupos respecto a la mujer: los que la apoyan y los que se oponen a ella (...), pero en Occidente son distintos a Oriente. La diferencia entre ellos es muy grande, tal y como lo es la diferencia entre sus mujeres y las nuestras, ya que en Europa están de acuerdo en educar a la mujer y trabajan juntos para ello.<sup>1099</sup>

Así, al-Ḥaddād comparó esta situación de progreso femenino con la vivida en su tierra, donde denunció que se hallaban relegadas a una posición social y familiar claramente inferior a la de los hombres, confinadas por entero a los límites del hogar y sin ninguna posibilidad real de formar parte activa de la sociedad y el progreso del país. Tanto las autoridades francesas como buena parte de los colonos europeos que vivían en Túnez en la época culpaban sistemáticamente al islam de estos desajustes en la condición de las mujeres, pero el autor defendía que el islam, bien entendido, había supuesto un avance para los derechos de estas con respecto a la época preislámica. Entre otras cosas, señaló que gracias al Corán las mujeres ganaron el derecho a tener una dote y participar en la herencia que dejaran sus parientes, algo que en la *Yāhiliyya* no ocurría (la dote era para la familia de la mujer que se casaba y las mujeres eran parte de la herencia dejada por sus difuntos parientes, no beneficiarias de la misma<sup>1100</sup>).

Sabemos, pues, que la mujer en la época preislámica era una herencia del hombre (...). Si sabemos esto nos damos cuenta de cómo el islam eleva la posición de la mujer puesto que la saca de una condición semejante a la esclavitud y su lugar es como el del hombre.<sup>1101</sup>

---

<sup>1098</sup> De nuevo mantenemos los términos conforme los escribió su autor, sin que reflejen la opinión de la redacción de la presente tesis doctoral. Esta idea comparativa ya había sido expresada anteriormente por otros autores, como el pensador egipcio Rifa' al-Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873) en su libro *Tajlīs al-ibrīz fī taljīs Bārīz* (1834). Ver: Alain Roussillon, "Intellectuels en crise dans l'Égypte contemporaine", en G. Kepel e Y. Richard, (eds.), *Intellectuels et militants de l'Islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990 y Alain Roussillon, *La pensée islamique contemporaine, acteurs et enjeux*, Paris, Téraèdre, 2005.

<sup>1099</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā'tu-nā*, p. 6.

<sup>1100</sup> Nayer Honarvar, "Behind the Veil: Women's Rights in Islamic Societies", *Journal of Law and Religion*, 6 (1988), vol. 2, p. 381.

<sup>1101</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā'tu-nā*, p. 6.

El autor situó el islam como el primer movimiento en el contexto árabe que otorgó a las mujeres derechos civiles, así como en contestar la mentalidad tradicional, plagada de prejuicios contra ellas, y en darles un estatus idéntico al de los hombres<sup>1102</sup>. No obstante, al-Ḥaddād consideró que, debido a la situación en la época de la revelación, Dios determinó que un cambio brusco no sería positivo para la sociedad, por lo que decidió generar medidas transitorias que permitieran a la población la gradual eliminación de ciertas costumbres o su sustitución por otras nuevas<sup>1103</sup>. Es aquí cuando entra en juego una de las principales aportaciones teóricas de al-Ḥaddād al reformismo islámico: la teoría de las medidas transitorias, de la que hablaremos con mayor detenimiento algo más adelante.

Como se puede apreciar, existen grandes paralelismos entre su forma de pensar y redactar la obra y las composiciones de sus antecesores salafíes, como Muḥammad ‘Abduh, y es que no hay muchos ejemplos en la obra de cuestiones que el autor no achaque a la mala interpretación del texto coránico. La inmensa mayoría de los problemas a los que, según él, se enfrentaban las mujeres de su época estaban enraizados en una interpretación errónea, hecha por los hombres, que perseguía un claro objetivo: mantener el *statu quo*, perpetuar la hegemonía del sexo masculino y continuar prácticas culturales que los favorecieran y que el islam, correctamente interpretado, había abolido. Este es el caso, por ejemplo, de la poliginia.

En cuanto a su forma, la obra se divide en dos mitades. La primera gira en torno a la situación de las mujeres en el marco del *fiqh*, es decir, se refiere a todas aquellas circunstancias que habían consolidado un ámbito jurídico hostil a la emancipación femenina, como la herencia. Es en este apartado en el que la teoría de las medidas transitorias juega un papel central, hallándose de trasfondo en la práctica totalidad de los temas tratados. Para demostrar su amplio conocimiento del estado de la cuestión y del punto de vista de otros eruditos y ulemas del país, esta sección se cierra con un anexo que recoge preguntas lanzadas por el autor a diferentes autoridades religiosas, pertenecientes a distintas *madāhib*, acerca de algunos de los temas más importantes que se habían tratado, tales como el enclaustramiento, el velo, el *ṭalāq* o la jurisprudencia.

---

<sup>1102</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>1103</sup> *Ibíd.*, p. 13.



En la segunda mitad, de carácter más sociológico, la obra estudia todos aquellos aspectos que fomentaban el atraso y la marginalización de las mujeres y que tenían un origen social, como el acceso a la educación o el trabajo. Como no es de extrañar, algunos asuntos, como los relacionados con el matrimonio, figuran extensamente tanto en una como en otra de las partes del libro, donde se analizan desde perspectivas diferentes. *Imrā'tu-nā* se cierra con una breve conclusión en la que el autor lamentó, desde la humildad más sincera, no haber podido hacer nada más por impulsar el cambio social en Túnez e indicó su intención de continuar la lucha hasta que todas las mujeres tunecinas fueran libres y con ello su país estuviera más cerca de la libertad absoluta.

En realidad, hoy en día tenemos un papel de transmisión (*dawr intiqāl*) que nos lleva a la muerte. Es evidente, con nuestras circunstancias, que nos lleva a quedarnos tal y como estamos. Pero si escogemos permanecer como hasta ahora, debemos prepararnos para afrontar todos aquellos factores de la vida moderna que nos causan decepción y que tanto reprobamos. Si permanecemos como lo hemos hecho hasta ahora, no entenderemos nada del progreso de otros países, sino que seguiremos esperando y deseando que nos llegue como por arte de magia. Lo que verdaderamente tenemos que hacer es entender la necesidad de educar a las próximas generaciones y prepararlas para el futuro, descubrir nuestras fortalezas para poderlas potenciar y atajar nuestras debilidades, pues hasta ahora ya hemos demostrado que nuestra ignorancia (*yāhl*) en esta vida, nuestra estupidez (*ḥumq*) y nuestro egoísmo (*anāniyya*) son pecado (*aṭīma*).<sup>1104</sup>

### 9.1. Parte jurídica

En este primer apartado, la metodología que el autor empleó para denunciar los abusos y lagunas del sistema y proponer mejoras o cambios en los mismos fue la ya clásica de la *salafīyya*: releer las fuentes sagradas en las que supuestamente se basaban estas legislaciones para comprobar si estaban siendo correcta o incorrectamente interpretadas. En función de la respuesta, se ofrecía una solución u otra. En caso de que la cuestión objeto de estudio no figurara como tal en los textos religiosos, se determinaba que dicha ley carecía de fundamento y que, por tanto, se trataba de una adhesión posterior

---

<sup>1104</sup> Ibídem, p. 209.

a las fuentes primigenias. En este sentido, la respuesta al problema pasaba por eliminarla del código legal, de forma que este estuviera en consonancia con los designios divinos.

En caso de que la ley se inspirara en algún texto que figuraba explícito en el Corán o la Sunna, se llevaba a cabo un procedimiento de análisis exhaustivo para determinar si la interpretación que se estaba haciendo del texto base era correcta y detectar, en su caso, errores, omisiones e interferencias culturales que pudieran haber fomentado una lectura discriminatoria. Tras este procedimiento, la ley debía ser reevaluada y ajustada para reflejar la correcta interpretación de sus fundamentos religiosos, de tal forma que se adecuara al verdadero sentido de la revelación, a su espíritu o a su intencionalidad última, que no siempre se correspondía con la textualidad. Como tal, este apartado da muestra del amplio y profundo conocimiento de su autor en materia de ley islámica, derecho, jurisdicción, jurisprudencia e incluso exégesis coránica.

En Túnez, al-Ḥaddād no fue el pionero de la puesta en marcha de este modo de análisis, que bebe claramente de ‘Abduh y al-Afgānī, ni tampoco el último. Ni siquiera fue el erudito que lo llevara hasta sus límites, sino que más bien fue uno de los muchos reformistas que buscaban en esta interpretación no sólo una manera de hacer prosperar sus propuestas, que potencialmente generarían menos rechazo al fundamentarse en la tradición y la religión, sino de impulsar un cambio social, político y económico interno, basado en el legado cultural y el pasado histórico locales, en lugar de limitarse a copiar las fórmulas del progreso en otros países, como Francia o Reino Unido. Para lograrlo, una de las maneras en que trató de convencer de que sus teorías sobre el origen cultural de determinadas prácticas sociales eran ciertas fue compararlas entre las culturas beduinas y las urbanas, posiblemente como influencia de Ibn Jaldūn.

Al hacerlo, consiguió demostrar que muchas de ellas variaban considerablemente, algunas veces incluso hallándose presentes solamente en uno de los dos contextos socio-culturales, mientras que estaban ausentes del otro. Con ello, quedaba claro que estas prácticas se basaban en costumbres locales, no teniendo vínculos reales con la revelación islámica, todo lo cual anulaba su validez. De esta manera, no sólo se trataba de un movimiento reformista claramente islámico, en el caso que nos ocupa, sino también nacionalista. El esfuerzo de al-Ḥaddād por localizar en el propio *turāṭ* aquellos aspectos beneficiosos para su programa de renovación nacional desmiente, por tanto, la acusación

de occidentalización que le llegó de parte de algunos autores, tanto coetáneos<sup>1105</sup> como posteriores<sup>1106</sup>.

A lo largo de toda su vida, al-Ḥaddād se mostró como un férreo defensor del derecho de los musulmanes a practicar libremente el *iḥtihād*, acusando a la élite conservadora de haberlo paralizado para perpetuar su hegemonía. En *Imrā'tu-nā*, además, este procedimiento adquiere un valor vital ya que se trata de la principal metodología que permite a los creyentes determinar cuándo una ley estaba siendo malinterpretada. Como sugerencia para ayudar en el proceso a sus correligionarios, la obra propone que cada persona analice todos aquellos aspectos de su vida diaria que puedan generarle dudas con respecto a su adecuación al mensaje coránico preguntándose por los motivos de la revelación islámica al respecto<sup>1107</sup>. Por ejemplo, si la premisa del islam es que los seres humanos sólo deben someterse ante Dios, cualquier legislación contemporánea que supusiera un límite a sus libertades y que no figurara como tal en el Corán estaba violando el sentido de esta religión y, por tanto, debía ser abolida. Esta sugerencia demuestra la clara inspiración del autor en la teoría de *maqāṣid*, un concepto que trata de poner de relieve la intención que Dios tenía en mente en el momento de la revelación<sup>1108</sup>. Esta teoría, que tuvo su punto álgido de desarrollo durante la Edad Media<sup>1109</sup>, fue abrazada por el jurista andalusí al-Šāṭibī (m. 1388)<sup>1110</sup>, hoy en día considerado como una autoridad en el ámbito, aunque sus teorías no fueron comúnmente aceptadas hasta que ‘Abduh las identificó como un importante principio de la ley islámica tras su visita a Túnez en 1884<sup>1111</sup>. Desde entonces, recibió la atención de múltiples eruditos, entre quienes destacan

---

<sup>1105</sup> Véase Muḥammad al-Šāliḥ ben Murād, de quien hablaremos más adelante.

<sup>1106</sup> Caso de la ya citada Josefina Veglison.

<sup>1107</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā'tu-nā*, p. 13.

<sup>1108</sup> Para una información más detallada, vid. Gamal Eldin Attia, *Towards Realization of the Higher Intentions of Islamic Law: Maqāṣid al-Sharī'ah a Fundamental Approach*, London, International Institute of Islamic Thought, 2007, pp. 1-25.

<sup>1109</sup> Para más información al respecto, véase Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, London, International Institute of Islamic Thought, 2008.

<sup>1110</sup> Su fecha de nacimiento se desconoce, pero gracias a su *kunya* sabemos que su familia debía de proceder de Xàtiva, aunque él nació en Granada. Fue un jurista e imam malikí autor de varios libros, entre los que destacan uno sobre las innovaciones religiosas y *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-šarī'a*, en la que se recogen sus aportaciones a la teoría de *maqāṣid*. Murió en Granada. Para más información sobre su teoría, véase Ahmad al-Raysuni, *Imam Al Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intentions of Islamic Law*, London, Institute of Islamic Thought, 2005, pp. 73-168; Maribel Fierro, “al-Šāṭibī, Abū Ishāk Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad al-Lakhmī al-Šāṭibī al-Garnāṭī” en *EP*, Leiden, Brill, 1997, vol. IX, pp. 364-365.

<sup>1111</sup> Hitomi Ono, “The Family in the Thought of Ibn ‘Āshūr: Islamic Traditions and Modern Patriarchy”, *Orient*, 56 (2021), pp. 69-90.

Ibn ‘Āšūr, quien en 1946 publicó una obra sobre *maqāṣid al-šarī’a* que se convirtió en un referente en todo el mundo islámico<sup>1112</sup>.

Uno de los principales puntos de interés de la obra de al-Šāṭibī es que tendió un puente entre las doctrinas malikí y hanafí. Para ello reconcilió conceptos de la primera, como *maṣlaḥa* (beneficio o interés), *‘āda* (costumbre) o *ḥiyal* (estratagemas jurídicas que permiten eludir la ley), con otros de la segunda que tenían trasfondos comunes, como *istiḥsān* (conveniencia), *‘urf* (uso) o *dalāla* (interpretación), respectivamente<sup>1113</sup>. En el contexto del Túnez colonial, donde ambas doctrinas convivían (la malikí por uso y costumbre y la hanafí por ser la oficial del Imperio Otomano), resulta fácil entender por qué esta obra fue tan relevante para los estudiosos de *maqāṣid*. Al-Šāṭibī definió y analizó la naturaleza de los fundamentos jurídicos de la ley islámica e hizo hincapié en que no todas las cuestiones legales eran de obligado cumplimiento en todo momento y lugar, sino que había algunas que sí (*taklīf*) y otras que eran situacionales (*waḍ’ī*). Para desentramarlas, consideraba que había que prestar atención a la intención tras cada ley y comprender plenamente las circunstancias y el contexto de su revelación, así como los motivos por los cuales se había consolidado en la jurisprudencia islámica. Para llevar a cabo este procedimiento era clave tener en mente el interés o el beneficio que pudiera causar dicha ley para la comunidad de creyentes en su conjunto o para las personas que se encontraran en medio de un litigio. La idea central era que debía obrarse con atención a la conveniencia de la ley y su aplicación sobre cada hecho particular. Además, al-Šāṭibī consideraba que en este juego convergían, y muchas veces también se enfrentaban, dos intenciones distintas: la del legislador (*qaṣd al-šārī’*) y aquella del obligado (*qaṣd al-mukallaḥ*). En su opinión, el obligado generalmente intentaba conseguir una interpretación legal que lo beneficiara, absolviéndolo de sus acusaciones o de las retribuciones que debiera pagar como resultado del juicio. Por su parte, el legislador tenía la obligación moral y religiosa de interpretar la ley en virtud de la intención de Dios al revelarla, siendo totalmente objetivo y sin ceder ante la presión social o la costumbre si esta iba en contra de lo que Dios había ordenado.

Al-Ḥaddād tomó también de al-Šāṭibī su concentración en el Corán como principal fuente de la ley islámica, restando importancia a otras, como el *qiyās* (analogía)

---

<sup>1112</sup> Ibídem.

<sup>1113</sup> E. Navarro i Ortiz y J. Lirola Delgado, “al-Šāṭibī, Abū Ishāq”, en *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 7, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012, pp. 354-364.

o la *iymā'* (consenso), aunque por motivos muy distintos. Al-Šāṭibī estimaba que para poder extraer adecuadamente principios legales del Corán era necesario tener profundos conocimientos sobre las circunstancias de la revelación, gramática árabe, historia o las tradiciones del Profeta, por lo que no se interesó tanto por otros métodos de deducción legal. Por su parte, al-Ḥaddād recurrió principalmente al Corán porque entendía que este ofrecía mayor flexibilidad interpretativa que las tradiciones jurídicas posteriores. El Corán podía leerse y entenderse sin necesidad de intermediarios por parte de cualquier persona musulmana, pero los postulados jurídicos expuestos por ulemas y cadíes desde antaño no estaban tan abiertos a la libre interpretación.

Aunque no aparece mencionado en el texto, ni explícita ni implícitamente, como tampoco se hace referencia a la teoría en sí misma, es posible que al-Ḥaddād hubiera leído el libro de al-Šāṭibī o, como mínimo, resúmenes del mismo, puesto que todo el trasfondo metodológico y teórico de sus ideas está presente en buena parte del apartado judicial de *Imrā'tu-nā*. Lo que sí está claro es que conocía las teorías de al-Gazālī<sup>1114</sup>, otro de los grandes eruditos de *maqāṣid al-šarī'a* y discípulo del anterior, ya que figura varias veces referenciado a lo largo de esta misma parte del libro. Su interés por el concepto de *maqāṣid* aparece reiteradas veces a lo largo de la obra y es central para entender sus postulados reformistas, pero uno de los ejemplos que mejor resume su opinión al respecto es el siguiente:

Vemos claramente que el espíritu de la ley islámica es mucho más profundo y duradero que sus textos, que pueden ser afectados parcialmente por el paso del tiempo y el desarrollo de la sociedad.<sup>1115</sup>

El apartado judicial de *Imrā'tu-nā* consta de los siguientes capítulos y subapartados:

---

<sup>1114</sup> Nacido en Gazala (Irán) en torno a 1057 y muerto en Tus (mismo país) en 1111, fue discípulo de uno de los primeros teóricos de la teoría de *maqāṣid al-šarī'a*, el iraní al-Ŷuwaynī, fue profesor de *fiqh* y recibió una gran variedad de títulos honoríficos por sus labores como jurista y jurisconsulto. Tras una crisis existencial, abandonó su puesto para peregrinar a La Meca en 1095 y, tras legar toda su riqueza a su familia y a obras de caridad, se convirtió en asceta. Publicó varias obras, entre las que se incluye una autobiografía de gran valor literario, y su principal aportación a la teoría de los fundamentos de la ley islámica reside en la categorización de cada ley en función de qué necesidades cubra. Para más información, véase Farook Salami, "The Maqasid Theory in Imam Ghazali's View: Textual Analytical Study", *International Journal of Qur'anic Research*, 3 (2012), 2, pp. 178-214; W. Montgomery Watt, "al-Ghazālī, Abū Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad al-Ṭūsī", *EP*, Leiden, Brill, 1983, vol. II, pp. 1038-1041; Jayr al-Dīn al-Zirikli, "al-Gazālī", *al-A'lam*, vol. 8, pp. 247-248.

<sup>1115</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā'tu-nā*, p. 38.

- La mujer<sup>1116</sup> en el islam:
  - Consideración de la mujer como individuo.
  - Derechos civiles: testimonio y judicatura.
  - Derecho de la mujer de manejar sus propios asuntos.
  - Derecho de la mujer a vivir su propia vida.
  - La herencia.
  - El islam y la fornicación (*zinā*).
- El matrimonio en el islam:
  - Elección del esposo.
  - Obligaciones.
  - Relaciones sexuales.
  - La procreación.
  - La poliginia.
  - Las esposas del Profeta.
- Antes de la ruptura del matrimonio:
  - Acerca del compañerismo (entre esposos).
  - Del arbitraje.
- El divorcio en el islam:
  - El sentido del *ṭalāq*.
  - El *ṭalāq* definitivo.
  - El derecho al divorcio.
  - Compensación económica en casos de *ṭalāq*.

---

<sup>1116</sup> En adelante, el uso de singular corresponde al autor, sin que refleje la opinión de le autore de la presente tesis doctoral.

- Anexo con preguntas y respuestas a varios ulemas.
- Conclusiones al apartado jurídico: “volver al islam”.

Esta parte del libro recuerda a los tratados de jurisprudencia clásicos, puesto que está plagada de referencias al Corán y la Sunna para fundamentar las teorías propuestas. Básicamente, la estructura de cada capítulo es como sigue:

- Presentación del tema objeto de análisis.
- Estado de la cuestión: aplicaciones, usos y costumbres en el Túnez colonial.
- Exposición de los fundamentos religiosos que se esgrimían como fuente.
- Análisis y exégesis de los mismos. Frecuentemente, aquí se incluyen también referencias a textos de juristas medievales que, aun siendo considerados como marginales por la visión imperante de la época, respaldan la opinión de al-Ḥaddād.
- Relación de cambios propuestos para adaptar la realidad a la esencia del mensaje coránico.

#### 9.1.1. La mujer en el islam

Este capítulo se dedica a todas aquellas cuestiones que derivan de la interpretación del papel de la mujer en el islam, especialmente en lo relativo a las aleyas que lo mencionan directamente. Algunos de los asuntos son tratados de manera superficial, como ocurre con el infanticidio, que es el primero y del que simplemente se refieren varias aleyas (Corán XVI:58-59 y LXXXI: 1-14) para señalar la prohibición de esta práctica<sup>1117</sup>, pero sirven como introducción a otros que eran de mayor relevancia para la época, como es la consideración de las mujeres como individuos en la sociedad. A este respecto, la clave para comprender cuál es la visión del islam respecto de las mujeres se presenta al estudiar el comportamiento del Profeta para con ellas. Mientras que en el Túnez colonial muchos hombres tenían una plétora de prejuicios contra las mujeres, tales como que eran ignorantes, débiles, díscolas o disolutas, el Profeta demostró a sus coetáneos, conforme

---

<sup>1117</sup> *Ibíd.*, p. 15.

se recoge en varios hadices, que eran igualmente dignas del islam y que su intelecto no estaba por detrás del de los hombres.

El profeta se reunía a menudo con mujeres para explicarles el mensaje islámico y sus deberes. Ciertamente les mostró un profundo respeto y estima, que nunca antes habían recibido de ningún hombre, lo que las animó al islam. El Profeta nunca creyó que estas reuniones fueran una pérdida de tiempo, algo que los hombres de la *Ŷāhiliyya* creían, como muchos siguen creyendo hoy. Quería iluminar sus mentes con conocimiento y sabiduría para prepararlas en el ejercicio de sus derechos, recibidos del islam. (...) La atención que el islam presta a la mujer es palpable porque en el Corán hay una azora completa dedicada a ella, llamada *al-Nisà*, además de que se la menciona en muchas otras azoras y aleyas que explican sus derechos.<sup>1118</sup>

Otro ejemplo de cómo el islam valoraba a las mujeres igual que a los hombres lo encontramos, según el autor, en que el Corán no distinguió entre sexos a la hora de establecer el derecho a la propiedad privada, a comprar y vender bienes o incluso a trabajar. Estos asuntos, que aparecen textualmente reflejados<sup>1119</sup>, demostraban, según defendió al-Ḥaddād, que la intención de Dios era que ambos sexos fueran tratados con equidad en lo que respecta a sus derechos y obligaciones civiles. Su teoría se reforzaba por el hecho de que la revelación rompió con la costumbre de que las mujeres no pudieran poseer bienes (estos pasaban directamente a sus padres o maridos, puesto que ellas no tenían capacidad jurídica), así como por la posibilidad que abrió el libro sagrado a que las mujeres actuaran como regentes sobre los bienes de sus hijos menores de edad<sup>1120</sup>.

No es comprensible que el islam otorgara a la mujer estos derechos, que la mayoría de *maḏāhib* ratifican, a la par que la consideraba naturalmente incapacitada para ejercerlos (...), por tanto, podemos entender el impacto que el islam esperaba que tuvieran estos derechos en su intelecto y su mente.<sup>1121</sup>

Todos estos ejemplos, sumados a la ausencia de menciones expresas a la cuestión, hacían más que dudoso que el Corán hubiera pretendido negar a las mujeres determinados derechos civiles que se había establecido a lo largo del tiempo. En particular, el testimonio de las mujeres y el acceso a la judicatura eran dos de los más relevantes, puesto que el

---

<sup>1118</sup> *Ibíd.*, pp. 15-16.

<sup>1119</sup> Por ejemplo, Corán IV:32.

<sup>1120</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 19.

<sup>1121</sup> *Ibíd.*



primero tenía una consideración menor que en el caso de los hombres y el segundo les estaba directamente vedado. Con respecto a la judicatura, el autor argumentó que la interpretación del *fiqh* de las *madāhib* “permite a la mujer el mismo procedimiento de judicatura entre la gente que al hombre”, y añadió que incluso algunos contemporáneos de los compañeros del Profeta “confirmaron que esto era aceptable”<sup>1122</sup>. En época colonial, no obstante, las mujeres no podían siquiera matricularse en la Escuela de Derecho para prepararse para esta función porque la tradición les había impedido acceder a cualquier puesto de responsabilidad jurídica, sin que ello figurara expresamente en el Corán. Por lo tanto, se trataba de un acto de malinterpretación de los fundamentos religiosos, de ignorancia o de omisión el que había llevado a esta situación. En resumidas cuentas, era un acto de *innovación (bida’)* con respecto a las leyes coránicas, había sido introducido en las sociedades islámicas a posteriori y carecía de base religiosa. El propio autor razonó su interpretación en los siguientes términos:

En el sagrado Corán no hay referencia a ninguna actividad, sin importar lo elevada que sea, tanto en el gobierno como en la sociedad, que esté vedada para la mujer. Ciertamente ello demuestra que estas cuestiones no son la esencia del islam o habrían figurado extensamente en el Corán.<sup>1123</sup>

El testimonio, en cambio, sí aparecía descrito en las sagradas escrituras con un valor inferior al del hombre, concretamente, la mitad<sup>1124</sup>; por ello, cualquier propuesta de reforma se enfrentaba al rechazo de los conservadores, que consideraban que constituía una innovación y que cambiaba lo designado por Dios. Para justificar la necesidad de abolir esta ley, al-Ḥaddād tuvo que buscar las causas de la medida en el Corán y analizar por qué se había optado por hacerla descender aun siendo discriminatoria. A este respecto, determinó que “la mujer no estaba acostumbrada a aparecer delante de un hombre y testificar” en la época de la revelación, y que los hombres no las creían y consideraban que erraban con mucha frecuencia<sup>1125</sup>.

Ya que estas causas tenían una fácil solución, una vez esta se alcanzara la medida podría ser abolida; dicho de otra manera, lo único que era necesario para que el testimonio de las mujeres tuviera el mismo valor que el de los hombres era, por un lado, que las

---

<sup>1122</sup> *Ibíd.*, p. 18.

<sup>1123</sup> *Ibíd.*

<sup>1124</sup> Corán II:282.

<sup>1125</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā’ tu-nā*, p. 17.

mujeres se acostumbraran a tener esta responsabilidad y, por otro, que los hombres las creyeran y confiaran en ellas. De nuevo era necesario repensar el objetivo o el espíritu subyacente del Corán al descender estas aleyas y es que, si el islam tenía por objeto mejorar la vida de los creyentes, no había ningún motivo para la pervivencia de leyes discriminatorias si las causas por las que se habían revelado ya no existían en el contexto presente.

En este marco de análisis entran en juego tanto los conceptos de *'aqīda*, *'ibadāt* y *mu'āmalāt*, de los que hablamos en el capítulo seis, como la teoría de las medidas transitorias. Por una parte, al-Ḥaddād se esforzó en toda la obra en tratar de demostrar que la legislación relativa a las mujeres pertenecía al último de los tres términos mencionados, es decir, era cuestión de relaciones sociales y, por tanto, podía ser reinterpretado y moldeado en función de las necesidades de cada contexto histórico-social de la *umma*. Esto le granjeó no pocas críticas, ya que la mayoría de autores interpretaban toda legislación explícitamente mencionada en el Corán como inmutable (por cuanto la palabra de Dios es infalible e invariable y válida para todo tiempo y circunstancia) y varios de los temas que él trató en su época caían, como acabamos de ver, en este grupo. Por lo que respecta a la teoría de las medidas transitorias, se trata de la estratagema teórica que al-Ḥaddād ideó para superar esta barrera, un método que permitía convencer a sus detractores de la necesidad de introducir reformas y modificaciones en aquellos aspectos de la ley islámica que figuraban en el Corán.

La teoría de las medidas transitorias parte de la situación social previa al advenimiento del islam, un contexto en el que la sociedad era fuertemente patriarcal y en el que las tradiciones que perpetuaban la hegemonía masculina estaban profundamente arraigadas en la mentalidad popular. La idea era que Dios trató de hacer desaparecer las prácticas denigrantes y discriminatorias contra las mujeres (y contra otros sectores de la sociedad, como los esclavos), pero estimó inapropiado hacerlo de forma súbita porque no habría sido “prudente, ni la sociedad estaba preparada para estos cambios tan radicales”<sup>1126</sup>. En su lugar, se revelaron en el Corán una serie de medidas que estaban a medio camino entre la situación previa al islam y el ideal que se esperaba alcanzar, de tal forma que los cambios fueran más paulatinos y graduales para evitar el caos (*fitna*). Recaía en los musulmanes la obligación de interpretar el motivo de la revelación de estas

---

<sup>1126</sup> *Ibídem*, p. 29.

medidas y analizar si debían seguir en vigor tal cual figuraban en las fuentes escritas o si debían adaptarse a los nuevos escenarios llegados con la modernidad.

Esta teoría es fundamental para comprender el planteamiento de al-Ḥaddād en *Imrā' tu-nā*, ya que es la base sobre la que se construyen la mayoría de sus propuestas más innovadoras. Uno de los respaldos que empleó para justificarla fue el ejemplo de la esclavitud, una práctica que figuraba en el Corán de manera explícita, pero que había sido abolida en Túnez años antes. Los abolicionistas, así como el propio autor, acostumbraban a buscar en el Corán cualquier elemento que les permitiera inferir que la esclavitud era negativa para la humanidad y que se trataba de una práctica detestable que debía ser eliminada. El argumento más rotundo lo encontramos en la aleya IV:92, en la que Dios insta a la creación a liberar a los esclavos. ¿Por qué Dios no la prohibió, sino que la desanimó? Según al-Ḥaddād, nos encontramos ante un nuevo caso de medida transitoria: la tenencia de esclavos era algo tan habitual en el sistema social y económico de la época preislámica que ilegalizarla abruptamente habría supuesto el colapso de los propios sistemas en sí mismos, lo que habría sido un claro error.

Además, habría peligrado la adhesión de muchas personas y tribus que mantenían esclavos al islam, que habrían visto la religión como un perjuicio para su *modus vivendi*<sup>1127</sup>. El islam no podía permitírselo, ya que necesitaba, en estos primeros momentos, del poder político que estos actores sociales podían granjearle y de su influencia sobre otros grupos. No obstante, no había duda para la mayoría de contemporáneos del autor de que el islam era, ante todo, una religión de libertad en que la única servidumbre y sumisión debida era a Dios, por lo que no tenía sentido que se perpetuara la esclavitud. Quizá por este motivo, aunque hemos visto que tras la abolición en Túnez de la misma se produjeron numerosos episodios de rechazo a la medida, la práctica totalidad de la esfera religiosa permaneció silente ante los hechos y no se criticó un cambio que, a todas luces, modificaba una ley explícitamente recogida en el Corán. Si esta ley había podido ser cambiada, ¿por qué no se podía aplicar el mismo razonamiento para ajustar a la nueva realidad social otros aspectos de la ley islámica que se habían quedado atrasados?

---

<sup>1127</sup> *Ibíd.*, p. 35.

El autor alegaba que, para comprender el sentido de una ley completamente, era necesario estudiar la intención final de la misma y no bastaba con entender el texto literal que la recogía. Por esta razón, las teorías de las medidas transitorias y de *maqāsid* están íntimamente ligadas y sirven de mutuo apoyo para fundamentar las propuestas de la obra. En el ejemplo de la esclavitud, al-Ḥaddād hizo referencia al Profeta y su relación con sus propias esclavas para demostrar no sólo que el islam pretendía abolir la esclavitud desde el principio, sino que las claves interpretativas para analizar la posición de las mujeres en la sociedad también podían inferirse de estas aleyas. A este respecto, escribió:

El Profeta liberó esclavos para demostrar que la relación entre un hombre y una mujer debía basarse en la igualdad y no debía ser como la existente entre un hombre libre y una sierva.<sup>1128</sup>

De esta cita deducimos que las bases para actuar con equidad con las mujeres y tratarlas como iguales a los hombres se hallan incluso en los ejemplos de la vida del Profeta. Al tratarse de una fuente sumamente respetada por los musulmanes, que deben intentar seguir sus pasos para actuar con rectitud, entendemos que la intención de al-Ḥaddād era dar múltiples motivos a los creyentes para que se unieran al movimiento de emancipación femenina.

En numerosas ocasiones, *Imrā'tu-nā* centra su atención en desmentir malas interpretaciones del Corán mediante el análisis del contexto de la revelación y de la intención de Dios al promulgar determinadas leyes. Por ejemplo, en el delicado asunto del velo integral y el enclaustramiento, ambas costumbres sociales muy arraigadas en el Túnez colonial, resultaba imperioso demostrar que no tenían un trasfondo religioso claro y que incluso en época del Profeta hubo varias interpretaciones sobre las aleyas que se esgrimían tradicionalmente para justificar su imposición. En este sentido, encontramos una plétora de ejemplos en los que el Corán otorgó los mismos derechos civiles y obligaciones sociales a ambos sexos reconocidos, así como los mismos castigos por cometer crímenes similares. Esto puede llevar a interpretar que, en el fondo, el islam pretendía la total equidad entre sexos, aunque tuviera que producirse de manera escalonada o paulatina. Basta con hacer referencia a la siguiente aleya, una de las varias comentadas por al-Ḥaddād en la obra, para entender este razonamiento:

---

<sup>1128</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā'tu-nā*, p. 37.

¡Busca en lo que Dios te ha dado la Morada Postrera, pero no olvides la parte que de la vida de acá te toca! ¡Sé bueno, como Dios lo es contigo! ¡No busques corromper en la tierra, que Dios no ama a los corruptores!<sup>1129</sup>

Este versículo no señala el género de la persona a quien está dirigido, es decir, podemos interpretar que se refiere a todos los creyentes, independientemente de si son hombres, mujeres o personas de género no binario. De aquí que el autor señale que si el Corán insta a los musulmanes a buscar y disfrutar de la “parte que de la vida de acá te toca”, ¿cómo era posible que hubiera leyes que discriminaran a las mujeres y les impidieran disfrutar de la creación de Dios? La única respuesta posible, como señala la obra, es que estas últimas se basaban en malas lecturas de la aleya y en interpretaciones erróneas que consideraban, sin que figurara expresamente en el Corán, que estaba refiriéndose en exclusiva a los hombres<sup>1130</sup>. Aunque varias de las costumbres sociales de la época eran discriminatorias contra las mujeres, al-Ḥaddād aludió en este caso en concreto a aquellas que obligaban a las mujeres a permanecer encerradas en casa y les impedían disfrutar de la naturaleza. “La mujer tiene los mismos derechos que el hombre a disfrutar de las cosas buenas de la vida”, escribió, por lo que era necesario que también pudiera, como sus compañeros masculinos, “disfrutar de la naturaleza y de las cuatro estaciones del año sin cubrirse con sobretodos y velos”<sup>1131</sup>.

La costumbre del enclaustramiento no sólo impedía a las mujeres salir de casa, sino que cuando lo hacían las obligaba a ir completamente cubiertas, de manera que tampoco en esos momentos estaban en las mismas condiciones que los hombres, que no tenían ninguna obligación más allá de cubrir sus partes nobles<sup>1132</sup>. Aunque no figuraba expresamente en ninguna ley, estaba tan arraigada en la sociedad que ya hemos visto el vivo rechazo con que se recibía cualquier alteración a la tradición, como ocurrió a las pioneras del desvelo (*sufūr*)<sup>1133</sup>. Sin embargo, ni el velo ni el enclaustramiento tenían fundamento coránico, no sólo desde el punto de vista de al-Ḥaddād, sino también de otros

---

<sup>1129</sup> Corán XXVIII:77.

<sup>1130</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 22.

<sup>1131</sup> *Ibídem*.

<sup>1132</sup> Para más información, vid. Caridad Ruíz de Almodóvar, “El enclaustramiento de la mujer en la sociedad islámica”, *Estudios de Historia y Arqueología Medievales*, V-VI (1985), pp. 65-68.

<sup>1133</sup> Aunque se centre en el caso de Egipto, resulta muy pertinente revisar las explicaciones de Caridad Ruíz-Almodóvar y Sel sobre algunas de las reacciones a que las mujeres se enfrentaban cuando se rebelaban contra el enclaustramiento y el velo integral ya que la situación era muy parecida en ambos países. Vid. *Historia del movimiento feminista egipcio*, Granada, Universidad, 1989, pp. 110-113.

intelectuales y reformistas anteriores, como hemos ido mencionando. El autor que nos ocupa, en concreto, se centró en desmentir esta supuesta obligación religiosa insistiendo en que el Corán sólo prohibía indecencias<sup>1134</sup> y que estas no estaban circunscritas al sexo de quienes las cometieran, sino que eran aplicables a toda la humanidad<sup>1135</sup>. En su opinión, además, no había ninguna gran diferencia “entre el *niqāb* y el bozal que ponemos a los perros para que no muerdan a los viandantes”<sup>1136</sup>, lo cual demostraba que se trataba de una costumbre denigrante para las mujeres.

La terminología empleada por el autor respecto al velo es ambigua. En ocasiones emplea el término *niqāb*, refiriéndose expresamente al trozo de tela con que se cubre la cara de las mujeres (excepto una pequeña franja para los ojos), pero otras veces utiliza *ḥiḡāb*, que se refiere en exclusiva al velo que cubre la cabeza y el cuello. No hemos encontrado una razón sistemática para el empleo de una o la otra, que van alternando en toda la obra incluso cuando lo más apropiado debería ser utilizar la contraria. Por ejemplo:

En su forma actual, el *ḥiḡāb* no es sino una manera de atraer la atención, como la máscara de los ladrones que evita que sean identificados cuando cometen sus crímenes o que sean detenidos. Siendo así, ¿por qué seguimos aferrándonos a él?<sup>1137</sup>

Lo lógico en este caso habría sido referirse al *niqāb*, pues se está hablando de un velo en la cara que impide la correcta identificación de la gente, y sin embargo se ha escogido el término más general para velo. Otro ejemplo se refiere al *ḥiḡāb* como uno de los factores que impiden a las mujeres el acceso a la educación y a “obtener las habilidades necesarias para manejar el presupuesto familiar y sus vidas diarias”<sup>1138</sup>, cuando quizá lo más adecuado habría sido nuevamente usar la palabra *niqāb*, pues difícilmente un pañuelo que cubre la cabeza puede imponer restricciones ante el acceso a la educación, mientras que uno que cubra la cara es considerablemente más intrusivo. También se acusa al *ḥiḡāb* de ser “un obstáculo entre los hombres y las mujeres a la hora de escoger de entre todos

---

<sup>1134</sup> Corán VII:33: “Di: «Mi Señor prohíbe sólo las deshonestidades, tanto las públicas como las ocultas, el pecado, la opresión injusta, que asociéis a Dios algo a lo que Él no ha conferido autoridad y que digáis contra Dios lo que no sabéis»”.

<sup>1135</sup> Como en Corán XXIV:30: “Di a los creyentes que bajen la vista con recato y que sean castos. Es más correcto. Dios está bien informado de lo que hacen” y 31: “Y di a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas (...)”.

<sup>1136</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 173.

<sup>1137</sup> *Ibíd.*, p. 178.

<sup>1138</sup> *Ibíd.*, p. 177.

ellos a su futuro cónyuge”<sup>1139</sup>, porque impedía que se conocieran en persona y mantuvieran una relación de amistad previa a determinar si eran compatibles o no de cara a un posible matrimonio. Sin embargo, parece plausible interpretar que estaba refiriéndose al velo que cubre el rostro femenino, el verdadero impedimento para ello. De ello se deduce que el término *ḥiḡāb* empleado por el autor tiene un significado genérico, sin entrar en detalles o especificaciones, refiriéndose a cualquier tipo de tela que cubre la cabeza de la mujer en su totalidad o solo la parte de la cara, mientras que cuando quiere especificar solamente esto último opta por el término concreto de *niqāb*.

En su opinión, el *sufūr* no era el causante del aumento de los comportamientos moralmente reprochables, sino que había factores como la miseria social y económica que jugaban un papel mucho más importante<sup>1140</sup>. Las actitudes disolutas de los hombres eran también una de las causas que propiciaban los actos que la cúpula religiosa decía impedir con la imposición del velo. Por ejemplo, al-Ḥaddād mencionó en la obra que los ulemas conferían al velo la potestad de proteger y minimizar el “riesgo” de actitudes tales como “la sodomía (*al-liwāṡ*) y el lesbianismo (*al-musāḥaqa*)”<sup>1141</sup>, pero, según el autor, el resultado real era el opuesto, ya que la falta de contacto natural entre los sexos femenino y masculino propiciaba que ambos buscaran placer carnal con otros miembros de su propio sexo.

No obstante, este pensamiento no implica la aceptación de la homosexualidad, que en la época aún no era una orientación sexual socialmente aceptada por sí misma, ni mucho menos válida o aceptable, independientemente de si se refiere a hombres o mujeres. La idea que pervive es que la homosexualidad tiene “causas”, en este caso fomentadas por la separación entre mujeres y hombres y la estrecha convivencia entre personas del mismo sexo. Con lo cual, se promulga la erradicación del velo, entre otras cuestiones, en virtud de su fomento de la “práctica”, no solamente como elemento discriminatorio contra las mujeres. El velo afecta también a los hombres, a quienes, en cierta medida, empuja a actitudes cuestionables desde el punto de vista social. Como inciso, la otra propuesta lanzada por el autor para minimizar estos males pasa por propiciar los matrimonios a edades tempranas<sup>1142</sup> (que no entre impúberes), de tal forma

---

<sup>1139</sup> *Ibíd.*, p. 174.

<sup>1140</sup> *Ibíd.*, pp. 180-181.

<sup>1141</sup> *Ibíd.*, p. 175.

<sup>1142</sup> *Ibíd.*

que las necesidades físicas de las personas se satisfagan cuanto antes en el marco de una institución legal que se considera la espina dorsal de toda la sociedad, como analizaremos más adelante.

Precisamente las mismas aleyas mencionadas por al-Ḥaddād como demostración de la igualdad de trato frente a hombres y mujeres era esgrimida por los defensores del velo y el enclaustramiento como fundamento religioso, argumentando que en XXIV:31 se obligaba a las mujeres a no enseñar sus “adornos” excepto a algunos parientes masculinos en concreto, por lo que debían permanecer siempre veladas, alejadas de la vista de los hombres o recluidas en sus hogares. Para luchar contra esta concepción, al-Ḥaddād desplegó en la obra toda una serie de tácticas interpretativas basadas en la teoría de los fundamentos de la revelación (*maqāṣid*), así como su propio esfuerzo interpretativo, concluyendo que lo único que el texto prohibía era “moverse con intención de exhibirse”, que no se trataba de prohibir que las mujeres mostraran sus *adornos* o atributos *per se*, sino sólo a “mostrarlos con intenciones indecentes surgidas de la corrupción moral o de una mala educación”<sup>1143</sup>. Para respaldar su conclusión, comparó las opiniones de algunos compañeros del Profeta sobre esta aleya con las interpretaciones de famosos juristas posteriores y alegó que “si el velo hubiera sido apoyado por el Profeta”, “los compañeros del Profeta y nuestros grandes eruditos no habrían tenido puntos de vista diferentes al respecto”<sup>1144</sup>.

Por lo tanto, no puede demostrarse que llevar el velo que hemos impuesto a la mujer como una obligación religiosa, así como permanecer en casa o cubrirse el rostro sean una parte integral del islam.<sup>1145</sup>

El velo (nuevamente el término genérico *ḥiṣāb* es empleado en este caso), impuesto sobre las mujeres como método de “conferirles inmunidad frente a la tentación del mal”, era “una manera de utilizar la religión para esconder el egoísmo intrínseco” de los hombres<sup>1146</sup>. Se trataba, además, de una manera de discriminar aún más a las mujeres en cuanto a sus derechos civiles, porque se les prohíben cosas que a los hombres se les permiten. En este sentido, por ejemplo, se esgrime que el velo servía a los hombres para llevar una vida disoluta sin que sus mujeres pudieran hacer nada contra ellos, ya que las

---

<sup>1143</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>1144</sup> *Ibidem*.

<sup>1145</sup> *Ibidem*.

<sup>1146</sup> *Ibidem*, pp. 173-174.



esposas estaban obligadas a permanecer recluidas en casa y el velo (*hiyāb*) “les impide presenciar la vida disoluta” de sus maridos<sup>1147</sup>.

Al mismo tiempo, evitar que las mujeres pudieran salir de casa o quitarse el velo facial era un impedimento a la hora del ejercicio de sus derechos legales, como para testificar en algún caso judicial, o para manejar sus asuntos económicos. Esto constituía una violación de las leyes coránicas y abría la puerta al fraude, porque sus identidades podían ser muy fácilmente suplantadas<sup>1148</sup>. Muchas mujeres ni siquiera eran conscientes de que se les estaban arrebatando estos derechos, “como si sus vidas y sus propiedades fueran insignificantes”<sup>1149</sup>. Otro de los motivos de peso para demostrar que se trataba de un añadido cultural y no de un precepto religioso era el hecho de que su existencia podía retrotraerse a tiempos anteriores a la revelación coránica. En aquellas tribus en que su uso era habitual, lo usaban tanto hombres como mujeres<sup>1150</sup>. Es por ello que al-Ḥaddād señaló que era una costumbre únicamente en las zonas urbanas y en algunos pueblos, puesto que la gente de los desiertos seguía sus instintos y consideraba el uso de un velo (*hiyāb*) como algo molesto o incluso un estorbo en su día a día.

Por último, los motivos por los que se rechazaba su eliminación también fueron analizados desde una perspectiva social. En este sentido, llamó la atención sobre cómo el desvele era criticado en las ciudades, donde se lo consideraba como una puerta a la aculturación y a la depravación moral, mientras que estos mismos detractores no criticaban el hecho de que las mujeres de los pueblos no llevaran velo (*hiyāb*)<sup>1151</sup>. Todo ello hizo que el autor llegara a la conclusión de que no se trataba únicamente de fundamentos religiosos, sino que más bien estaban vinculados a la modernidad y a la identidad cultural. De esta manera, no podía deducirse que el uso del velo fuera un axioma de la religión, puesto que no había ningún indicio que llevara a pensar que el arraigo religioso era menor entre estas tribus beduinas, la gente de los pueblos y los habitantes de las grandes ciudades tunecinas.

Con las leyes de la herencia ocurría algo semejante y nuevamente se hizo un gran despliegue de conocimientos de *maqāṣid* e *iṭihād* y del ya clásico análisis de las

---

<sup>1147</sup> *Ibidem*, p. 175.

<sup>1148</sup> *Ibidem*, p. 177.

<sup>1149</sup> *Ibidem*.

<sup>1150</sup> *Ibidem*, p. 173.

<sup>1151</sup> *Ibidem*, p. 174.

circunstancias de la revelación para demostrar que el orden en que fueron reveladas las aleyas al respecto demostraba la intención de Dios de abolir las diferencias entre sexos. La metodología empleada por el autor no dista mucho de las tradicionales obras de análisis de la ley islámica, aunque con giros más modernos e inspirados en la *salafiyya*. Aun así, sus conclusiones, especialmente en lo que respecta a la herencia, en concreto, sí son más innovadoras que muchas de las propuestas de otros reformistas anteriores o coetáneos.

Como premisa, sabemos que el mero hecho de que el islam otorgara a las mujeres derechos de herencia ya suponía un grandísimo avance con las situaciones anteriores, como hemos señalado al comienzo de este apartado. Ello demostraba, según al-Ḥaddād, que la intención del islam era igualar el trato de hombres y mujeres y que no hubiera distinciones entre ellos. Por este motivo, elevó la posición de las mujeres y les confirió por escrito derechos que los hombres de la época preislámica tenían, pero de los que ellas carecían; al hacerlo, “mejoró la condición de la mujer y la salvó de su situación anterior, comparable con la esclavitud”<sup>1152</sup>. En *Imrā’ tu-nā* se insiste en que el orden en que fueron reveladas las aleyas relativas a la herencia es clave para interpretar la voluntad de Dios respecto a la evolución histórica de esta institución. Por ello, la primera aleya descendida al respecto es IV:7<sup>1153</sup>, donde simplemente se indica que las mujeres y los hombres tienen el mismo derecho a heredar de sus padres y parientes. No se especifican ni la proporción ni los límites de este derecho, entendiéndose, por tanto, que es idéntico e indistinto del sexo de los herederos.

Sin embargo, debido a lo radical que era este mandato en un contexto en el que las mujeres nunca habían tenido derecho a heredar, se revelaron aleyas que modificaban esta medida<sup>1154</sup> con lo que podríamos considerar como disposiciones transitorias. Es

---

<sup>1152</sup> *Ibídem*, p. 28.

<sup>1153</sup> “Sea para los hombres una parte de lo que los padres y parientes más cercanos dejen; y para las mujeres una parte de lo que los padres y parientes más cercanos dejen. Poco o mucho, es una parte determinada”.

<sup>1154</sup> Corán IV:11-12: “Dios os ordena lo siguiente en lo que toca a vuestros hijos: que la porción del varón equivalga a la de dos hembras. Si éstas son más de dos, les corresponderán dos tercios de la herencia. Si es hija única, la mitad. A cada uno de los padres le corresponderá un sexto de la herencia, si deja hijos; pero, si no tiene hijos y le heredan sólo sus padres, un tercio es para la madre. Si tiene hermanos, un sexto es para la madre. Esto, luego de satisfacer sus legados o deudas. De vuestros ascendientes o descendientes no sabéis quiénes os son más útiles. Ésta es obligación de Dios. Dios es omnisciente, sabio. A vosotros os corresponde la mitad de lo que dejen vuestras esposas si no tienen hijos. Si tienen, os corresponde un cuarto. Esto, luego de satisfacer sus legados o deudas. Si no tenéis hijos, a ellas les corresponde un cuarto de lo que dejéis. Si tenéis, un octavo de lo que dejéis. Esto, luego de satisfacer vuestros legados o deudas. Si los herederos de un hombre o de una mujer son parientes colaterales y le sobrevive un hermano o una hermana, entonces,

decir, se trataría de regulaciones que sólo debían de estar en vigor mientras se transitaba hacia el objetivo definitivo de Dios, que era la instauración de una herencia igualitaria. El análisis de las circunstancias de la revelación (el revuelo social causado por la instauración de una herencia igualitaria en un momento en que la sociedad no estaba preparada para ello), así como de las intenciones de Dios (instaurar una herencia igualitaria), sirvieron a al-Ḥaddād para concluir que las aleyas que modificaban la primera no eran abrogatorias, sino temporales, entrando en juego de nuevo su teoría de las medidas transitorias.

Respecto a la reacción de la sociedad preislámica e inmediatamente posterior ante el descendimiento de estas novedosas leyes, el autor señaló que los hombres buscaron métodos de mantener la herencia solamente para sus descendientes varones, algo que constituía la “evasión de los derechos de herencia otorgados por el islam a la mujer”, así como una reliquia de época preislámica que “otorgaba todos los derechos de herencia al hombre”<sup>1155</sup> por las tradiciones de sucesión. Estas últimas indicaban que los descendientes de los hijos mantenían el apellido paterno, aumentando así el linaje y haciendo que todas sus pertenencias se quedaran en el clan paterno. Sin embargo, según la obra los descendientes de las hijas adoptaban, como la propia mujer casada, el apellido de la familia con la que se hubiera casado la mujer, de manera que sus bienes abandonaban la familia original (del padre de la hija) para pasar a la familia del marido de la hija.

Esta idea se mantiene a día de hoy, especialmente en zonas rurales y pueblos donde persisten estas actitudes. En lugar de permitir a la mujer cumplir sus obligaciones sociales mediante el ejercicio de los derechos que el islam le ha dado, los musulmanes han retrocedido a prácticas y creencias de época preislámica.<sup>1156</sup>

Otro de los argumentos sostenidos por quienes se mostraban en contra de igualar la herencia entre sexos era que, en los tiempos de la revelación, la mayoría de la gente consideraba que era una obligación masculina proteger a la familia y el clan, así como mantenerlos económicamente, por lo que los hombres se exponían diariamente a mayores riesgos que las mujeres. De esta manera, la herencia se consideraba una “recompensa”

---

les corresponde, a cada uno de los dos, un sexto. Si son más, participarán del tercio de la herencia, luego de satisfacer los legados o deudas, sin dañar a nadie. Ésta es disposición de Dios. Dios es omnisciente, benigno”.

<sup>1155</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 29.

<sup>1156</sup> *Ibíd.*

por su mayor implicación en la vida social y por tener que soportar mayores cargas económicas<sup>1157</sup>. Para rebatir este punto de vista, tenemos que tener en cuenta dos factores: por un lado, ¿se estaban manteniendo, en el momento de la redacción de *Imrā' tu-nā*, estas circunstancias?; por otro lado, ¿era la legislación sobre herencia discriminatoria contra las mujeres en todos los contextos o existían varios escenarios posibles y casos en los que era más igualitaria?

Sobre el primer punto resultaba evidente que se trataba de una cuestión de contexto histórico y social. No todas las sociedades islámicas presentaban las mismas costumbres y tradiciones, por lo cual no en todas ellas eran los hombres los principales defensores y proveedores económicos de las familias. De hecho, podría decirse que esto último también era una medida transitoria: mientras las mujeres no estuvieran preparadas para proteger y defender su patria y sus familias y para apoyar y sostener económicamente estas mismas, los hombres, que estaban más preparados para ello, debían realizar esta función. Pero la idea era que las mujeres fueran, en cumplimiento de sus obligaciones morales, religiosas y sociales, incorporándose activamente al ejército y a todos los sectores económicos de sus respectivos países, de tal forma que estuvieran en igualdad de condiciones que los hombres y ya no tuvieran que ser defendidas y mantenidas por ellos<sup>1158</sup>. En el momento en que se alcanzara esta condición, la idea de ofrecer más herencia a los hombres para recompensarlos por sus mayores esfuerzos estaría totalmente desfasada.

Para demostrarlo, citamos un párrafo de la obra que, si bien extenso, consideramos que es de vital importancia para ejemplificar el pensamiento del autor y que, además, contiene algunas de sus más rompedoras ideas con respecto a las mujeres (si bien está haciendo referencia a la situación en Europa):

Hoy la mujer está plenamente implicada en todas las áreas de la vida como consecuencia del cambio de actitud que ha ocurrido con el tiempo y que le ha permitido tener acceso a una educación adecuada. La mujer está involucrada en los ámbitos industrial, agrícola y comercial. Trabajan en fábricas de metalurgia y en la minería, a la par que se adentran en las aventuras humanas de la época, como la exploración de los océanos en avión. (...) La mujer hoy en día está preparándose

---

<sup>1157</sup> *Ibíd.*

<sup>1158</sup> *Ibíd.*, p. 31.

para cumplir con sus obligaciones en el servicio militar. En muchos países europeos, son activas en el ámbito judicial y en la administración pública. La mujer ha conseguido mucho y ha demostrado ser válida en una miríada de áreas, lo que le ha permitido continuar trabajando para conseguir todo lo que se propone. Estas victorias han supuesto un gran avance con respecto a su oscuro pasado y le han permitido adquirir independencia de los hombres, tomando responsabilidad de sus propios asuntos y cooperando (económicamente) con ellos para proveer lo necesario para sus vidas. Esto es una clara prueba de que su condición anterior no tenía nada que ver con su sexo, sino que meramente era una de las muchas etapas de su evolución social.<sup>1159</sup>

En este texto, además de señalar todos aquellos aspectos de la vida social, económica y política en que las mujeres habían ganado terreno con respecto a su punto de partida, tenemos dos ideas que nos parecen especialmente relevantes. Por una parte, la referencia a las mujeres en el servicio militar. Hasta donde abarcan nuestros conocimientos, no tenemos constancia de que en la época de redacción de *Imrā'tu-nā* hubiera ningún otro reformista, islámico o no, en países árabes que estuviera defendiendo el derecho de las mujeres a participar en el ejército de sus países, por lo que esta se presenta como una propuesta innovadora y ciertamente rupturista con la tradición anterior. Es el único punto del libro en que se menciona, pero no por ello resulta menos interesante, porque nos da la visión de que al-Ḥaddād creía en la igualdad plena en todos los niveles, incluso en los más tradicionalmente reservados para los hombres. No ocurre lo mismo a la inversa, quizá porque la obra está pensada para hablar a hombres sobre mujeres, y no al contrario ni sobre hombres. Nos referimos a la total ausencia de referencias a cómo estos pueden o deben ganar terreno en aquellos ámbitos tradicionalmente reservados a las mujeres, como la crianza de los hijos, las tareas domésticas o el cuidado de los miembros más ancianos de las familias.

Por otra parte, nos parece especialmente poderosa la última parte del texto, en la que se hace referencia a la victoria de las mujeres sobre los prejuicios y estereotipos pasados y a su adquisición de “independencia (*istiqlāl*) de los hombres”. Esto reconoce que las mujeres estaban tradicionalmente sometidas a la autoridad masculina en todos los ámbitos de sus vidas y otorga un nuevo matiz a la emancipación. Es una *necesidad* para las mujeres liberarse y, en cierta medida, es una obligación de la sociedad contribuir al

---

<sup>1159</sup> *Ibíd.*, pp. 31-32.

cumplimiento de esto último. La sociedad requería que las mujeres fueran libres y, para ello, debían liberarse en primer lugar de esa autoridad, tomando las riendas de su propio destino (o la responsabilidad de sus propios asuntos, en palabras de al-Ḥaddād) y cooperando (la expresión empleada en árabe es *taḥqīq al-ta'āwun ma'-hu*) con los hombres, especialmente en el terreno económico. No se habla de sustituirlos ni de que estos pasaran a un segundo plano y las mujeres ocupen el primero. Se trataba en todo momento de encontrar un equilibrio en el cual el sexo de la persona no influyera a la hora de determinar su valía para la sociedad o su papel en la misma.

En cuanto a los motivos por los cuales las mujeres tradicionalmente se habían visto relegadas a puestos sin gran relevancia en la vida pública e incluso, en cierto sentido, en la vida familiar, el autor alegó que no se trataba de algo inherente a su sexo y que no tenía nada que ver con su condición de mujeres, sino que era una etapa que, como otras tantas, se superaba en el camino hacia el progreso. Al no ser permanente, no tenía sentido que la legislación sobre las mujeres fuera inalterable, porque, como demostró al-Ḥaddād en su obra, la mayor parte de reglas al respecto estaban basadas en aspectos de su personalidad o su condición física que eran mutables y que se circunscribían a momentos históricos y evolutivos concretos. Por lo tanto, una vez superados las leyes debían reevaluar la situación para adaptarse al grado de desarrollo de las mujeres como actores sociales.

La obra hace una distinción entre las mujeres tunecinas y las “europeas”, a las que se refería en el párrafo que hemos citado, indicando que la situación era muy diferente entre ambas. Las primeras estaban todavía cerca de aquel estereotipo de mujer encerrada, ignorante e incapaz de trabajar y defenderse a sí misma, mientras que en Europa y Occidente (de nuevo, en palabras del autor) las mujeres se habían liberado a sí mismas y los hombres habían cooperado con ellas hasta pintar el panorama del que se hace mención. En cierta manera, este era un ejemplo de superación y progreso al que las mujeres tunecinas debían aspirar, tomándolo como inspiración para romper con las ataduras de las tradiciones anquilosadas y los prejuicios en torno a su sexo<sup>1160</sup>. A este respecto, se insiste en la premisa de cuestionarse los motivos por los cuales el islam fue revelado y tratar de analizar en qué medida determinadas circunstancias tienen estos en cuenta o los están ignorando deliberadamente. “Yo no creo”, escribió al-Ḥaddād, “que el islam, en esencia,

---

<sup>1160</sup> *Ibidem*, p. 32.

quiera disputar esta igualdad” ya que las causas por las cuales se había interpretado la existencia de una “superioridad del hombre sobre la mujer se han desvanecido y la mujer ahora tiene los medios necesarios” para valerse por sí sola, cumplir con sus obligaciones en la vida y disfrutar de todos sus derechos<sup>1161</sup>.

Este párrafo nos ayuda a comprender la primera pregunta que nos hacíamos (si las circunstancias por las cuales las leyes de herencia eran discriminatorias se mantenían en el momento en que se redactó la obra), pero hay otro punto más en que al-Ḥaddād se centró para demostrar la necesidad de cambiar la legislación vigente. Se trata de la diversidad de escenarios y casos concretos ante los cuales las mujeres podían heredar más o menos que los varones en el mismo grado de parentesco. La premisa es sencilla: si existían circunstancias en las cuales la discriminación contra las mujeres en materia de herencia no se daba o se veía considerablemente modificada, ello podía interpretarse como que las leyes de herencia no discriminaban a las mujeres por cuestión de sexo. Si el factor determinante para que dos personas en mismo grado de parentesco percibieran más o menos herencia entre ellas no podía reducirse al sexo asignado, no podemos inferir que la herencia fluctuara solo en virtud de este. Para demostrarlo, al-Ḥaddād trajo a colación varios ejemplos, entre los que destacamos el caso de una persona que muriera sin dejar descendencia, pero sí ascendencia. El Corán señala que la madre del difunto hereda un tercio de lo que este haya dejado<sup>1162</sup> y múltiples juristas y ulemas de todos los tiempos interpretaron este tercio como “un tercio de la totalidad de lo que poseyera el difunto”<sup>1163</sup>. En este caso, “la existencia de un marido que herede la mitad de lo que su difunta esposa dejara en herencia” suponía que la parte que le correspondiera heredar al padre de la difunta sería “menor que la parte que heredaría la madre”, que sería un tercio *del total* de la herencia, antes de deducir la parte del marido, “aunque ambos tuvieran el mismo grado de parentesco”<sup>1164</sup>. Por lo tanto, no podemos deducir que el islam otorgara menor herencia a las mujeres por el mero hecho de serlo, puesto que hay casos en los que estas recibían mayor herencia que los hombres en su mismo grado de parentesco.

El islam no dio visiones definitivas sobre la personalidad de la mujer con el sentido de juicios que se mantuvieran válidos e invariables en el tiempo (...), solo hay textos

---

<sup>1161</sup> *Ibíd.*

<sup>1162</sup> Corán IV:11.

<sup>1163</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 30.

<sup>1164</sup> *Ibíd.*

que exponen la debilidad y el atraso de la mujer en la vida como resultado de su situación en el tiempo y basándose en el hecho de que su mantenimiento era responsabilidad del hombre. Los juristas musulmanes han justificado que la mujer reciba menos herencia porque el hombre era responsable de mantenerla (...), pero no hay razón por la cual esta postura deba mantenerse inmutable en el tiempo.<sup>1165</sup>

Como conclusión, se dan dos argumentos claros para abolir esta discriminación y ajustar las leyes de herencia de manera que sean equitativas entre los sexos: por una parte, que no discriminaban a las mujeres en función de su sexo, por lo que no debían ser interpretadas como basadas en una condición inalterable, sino que tenían otras causas. Por otra parte, que dichas causas podían y debían cambiar y, por lo tanto, una vez lo hicieran también las leyes deberían adaptarse a los nuevos contextos.

Hay otras cuestiones difíciles que permanecen sin resolver, como la autoridad absoluta del marido en el divorcio y la poliginia. Sin embargo, igual que fue posible para el islam abolir la esclavitud en función de su amor por la libertad, también será posible con el tiempo establecer la igualdad entre el hombre y la mujer en todas las cosas una vez que las condiciones de dicha evolución se cumplan.<sup>1166</sup>

Aunque en el libro no se llegue a establecer por completo la igualdad entre estos dos sexos, no son pocas las referencias que dejan claro que la intención del autor era alcanzar una igualdad plena. En nuestra opinión, las propuestas de al-Ḥaddād deben interpretarse en la misma clave en que él interpretó los fundamentos de la ley islámica, es decir, son opciones transitorias que ofrecían solución a problemas de la época, sin que se tratara de soluciones definitivas. Al igual que el panorama social había evolucionado desde el advenimiento del islam y, por tanto, sus textos debían ser reinterpretados, en un contexto social en que las teorías de al-Ḥaddād se quedaran cortas también sería necesario reevaluar la situación y ofrecer alternativas que se acercaran aún más a la deseada igualdad.

Otra de las cuestiones relativas a la ley islámica sobre la que era necesario reflexionar era la severidad de los castigos e, incluso, la utilidad de los mismos. Los castigos eran concebidos como una manera de hacer a la gente desistir de cometer algún crimen, no como la consecuencia de los mismos. De esta manera, no estaban diseñados

---

<sup>1165</sup> *Ibíd.*

<sup>1166</sup> *Ibíd.*, pp. 37-38.



para ser administrados, sino con la esperanza de no tener que ser puestos en funcionamiento nunca<sup>1167</sup>. No obstante, la actitud de la mayor parte de la sociedad tunecina en la época colonial era muy distinta, pues pensaba que la mejor manera de erradicar los crímenes era castigarlos de la manera más estricta posible, frecuentemente con cadena perpetua o condenas a muerte<sup>1168</sup>. Esta opinión era contraria a la intención de la ley islámica y, además, demostraba no ser todo lo efectiva que debería para atajar los crímenes. La propuesta que la obra ofrece para frenar delitos e infracciones pasa por analizar las causas que los originan para evitar su comisión, en lugar de castigarlos una vez ya han tenido lugar. Lo más importante era, por ende, educar a la población en sus derechos y deberes, en lo que era “moralmente correcto y lo que no”<sup>1169</sup>, en virtud de que:

Si analizamos el islam cuidadosamente, nos percatamos de que se preocupa mucho más por la educación moral (de los creyentes) que por crear capítulos de la ley islámica.<sup>1170</sup>

Vemos nuevamente que la intención de la revelación es el telón de fondo para analizar esta circunstancia y, para demostrarlo, esta vez se utiliza como ejemplo la fornicación (*zinā*). Las relaciones sexuales fuera del matrimonio están severamente prohibidas por el islam porque “sólo buscan el placer carnal, sin querer hacer frente a las obligaciones que de él se derivan”<sup>1171</sup>. En este sentido, se muestran como opuestas al matrimonio, que se fundamenta, según el autor, en el amor, el afecto y el cumplimiento de las obligaciones conyugales y familiares. El delito de *zinā* conlleva también problemas para los posibles hijos resultantes de dichas uniones extramatrimoniales. Por una parte, no pueden ser reconocidos, ya que hacerlo sería reconocer que se ha cometido el crimen; esto quiere decir que esos hijos pasan a ser hijos de nadie e, incluso, pueden llegar a ser abortados (un crimen todavía más grave que el anterior, según al-Ḥaddād<sup>1172</sup>). Por otra parte, al desentenderse sus padres de ellos, los niños quedan completamente desamparados, sin ningún tutor legal que vele por ellos y por sus intereses.

Esta obligación, la *nafaqa*, recaía sobre los padres de cada niño hasta que este alcanzara la madurez necesaria (la edad varía en función de cada escuela de derecho, pero

---

<sup>1167</sup> *Ibidem*, p. 43.

<sup>1168</sup> *Ibidem*, p. 44.

<sup>1169</sup> *Ibidem*.

<sup>1170</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>1171</sup> *Ibidem*, p. 39.

<sup>1172</sup> *Ibidem*.

en el Túnez de la época se consideraba para los varones la pubescencia y para las mujeres, dos años después de haberse casado<sup>1173</sup>), por lo que, si el niño carecía de padres, el estado debía hacerse cargo de él. Sin embargo, el país no contaba en la época con las infraestructuras necesarias para acoger a los huérfanos ni a los niños abandonados y, por supuesto, tampoco tenía los medios económicos necesarios para mantenerlos. Por todo ello, cometer fornicación no sólo atentaba contra la voluntad divina, sino contra los posibles hijos resultantes del acto.

La legislación sobre castigos respecto a este crimen estaba muy clara en el Corán y variaba en función de si las personas implicadas estaban casadas<sup>1174</sup> o eran solteras<sup>1175</sup>. En el primer caso, el Corán estipulaba un castigo aún más grave, porque se consideraba que se había atentado también contra el cónyuge, al que se había engañado y perjudicado socialmente (su honor quedaría manchado, así como su reputación), por lo que la pena era muerte por lapidación. Sin embargo, para que esta pena pudiera ser administrada era vital que se presentaran cuatro testigos que pudieran demostrar fehacientemente que el crimen había sido cometido, algo bastante difícil de obtener.

Además, siguiendo las prescripciones del Corán, quienes acusaran a alguien, especialmente a una mujer, de cometer fornicación sin tener pruebas suficientes eran considerados como mentirosos y calumniadores y se les aplicaba la pena a ellos<sup>1176</sup>. Por toda esta cuestión, en la época colonial no se aplicaba condena alguna ya que era prácticamente imposible demostrar que se había cometido adulterio o fornicación<sup>1177</sup>. Según el autor, esta situación llevaba a la gente a actuar impunemente, considerando que sus actos no iban a tener ninguna repercusión sobre sí mismos. Tampoco tenían una educación moral que les hubiera hecho entender la gravedad de los hechos, con independencia de que la justicia no pudiera castigarlos.

---

<sup>1173</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>1174</sup> Corán XXIV:2: “Flagelad a la fornicadora y al fornicador con cien azotes cada uno. Por respeto a la ley de Dios, no uséis de mansedumbre con ellos, si es que creéis en Dios y en el último Día. Y que un grupo de creyentes sea testigo de su castigo”.

<sup>1175</sup> Para más información respecto a los castigos por fornicación, véase Delfina Serrano Ruano, “La lapidación como castigo de las relaciones sexuales no legales (*zinā*) en el seno de la escuela malikí: doctrina, práctica legal y actitudes individuales frente al delito (ss. XI y XII)”, *Al-Qanṭara*, 26 (2005), 2, pp. 449-473.

<sup>1176</sup> Corán XXIV:4-9.

<sup>1177</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā’ tu-nā*, p. 42: “no administrar castigo por *zinā* ante la imposibilidad de hallar evidencias no significa que una persona sea inocente o que no haya castigo (...), pero la legislación tunecina actual no prohíbe la fornicación/adulterio excepto que se cometa sin consentimiento”.

Pero la fornicación, además de ser uno de los pecados más graves contra Dios<sup>1178</sup>, conllevaba otro problema para la sociedad: el descenso de nacimientos. Siempre en palabras del autor, debido a la falta de medios para formalizar matrimonios con arreglo a la tradición imperante en la época, de la que hablaremos con mayor detenimiento en el apartado social, algunas personas desistían de casarse, pero no de mantener relaciones sexuales, lo cual, en suma, los convertía en fornicadores. Para evitar las consecuencias finales, evitaban por todos los medios tener descendencia, de manera que la población tunecina decrecía mientras aumentaba la europea. En este sentido, vemos cómo el pecado de *zinā*, que en principio podría parecer muy poco vinculado con la cuestión colonial, se convierte en un factor que la favorece. Esto preocupó profundamente a al-Ḥaddād, quien escribió:

Si no empezamos a actuar contra el descenso de la población, terminaremos sirviendo a los que quieren aumentar sus números en nuestra tierra y expulsarnos a nosotros de ella.<sup>1179</sup>

Así, la situación adquiriría un matiz nacionalista y, con ello, se convertía en una materia de resolución imperativa. Ya hemos visto que, según el autor, la severidad de los castigos no iba en detrimento de la comisión de crímenes, lo que se reflejaba en que continuaran cometiéndose tanto adulterio como fornicación. Además, las dificultades para demostrar el crimen y, con ello, castigarlo hacía que los implicados salieran indemnes la mayor parte de las veces, de tal forma que no había ninguna disuasión útil a la hora de atajar la situación. Es por ello que al-Ḥaddād defendió la necesidad de cambiar de táctica e implementar un sistema de valores morales que hiciera comprender a las personas la gravedad del pecado *antes* de que lo cometieran, de manera que se evitara el crimen en lugar de buscársele un castigo. El problema era que el país no contaba con los medios necesarios para poner esto en práctica:

Mas establecer un castigo severo nos es más fácil aquí en Túnez que asumir los costes de poner en marcha un nuevo sistema educativo que aumente nuestro espíritu y lo mejore. Como resultado, nos apasiona más la severidad del castigo y tenemos más fe en sus efectos beneficiosos.<sup>1180</sup>

---

<sup>1178</sup> Corán XVII:32.

<sup>1179</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 43.

<sup>1180</sup> *Ibíd.*

Para concienciar a sus compatriotas de que su propuesta era más atinada que las que se habían llevado a cabo hasta la fecha y demostrar que, además, estaba más cercana al espíritu del islam que los estrictos castigos, al-Ḥaddād se refirió a ejemplos de la vida del Profeta en los que él mismo había instado a otros a “ocultar” sus castigos, arrepintiéndose en sus adentros y con Dios, o a perdonar a quienes se habían arrepentido del pecado. Muḥammad demostró con su ejemplo que era preferible perdonar a los pecadores y a los criminales antes que administrar serios castigos contra ellos, puesto que el mismo Corán recogía que quienes se arrepentían debían ser perdonados<sup>1181</sup>. En concreto, hay dos casos en los que el Profeta desoyó las acusaciones o confesiones de adulterio que dos personas (un hombre y una mujer) hicieron, en momentos distintos, ante él. Hasta en tres ocasiones los ignoró, prefiriendo que se arrepintieran y enmendaran a sí mismos, pero finalmente ambos exigieron un castigo. Después de haber cedido a sus súplicas, en las dos ocasiones escuchó de los verdugos que los acusados se habían arrepentido y habían solicitado verlo, pero no fueron oídos, lo que causó el enfado del Profeta con los ejecutores. Este insistió en que se perdonara a quienes pedían piedad y se arrepentían<sup>1182</sup>.

Existe otro ejemplo de la compasión del Profeta y de cómo se mostraba a favor del perdón y no de instaurar castigos, como recoge al-Ḥaddād en su obra:

Según un hadiz, le dijeron (a Muḥammad) que uno de los hombres que solía ir a rezar diariamente a la mezquita y se sentaba tras él iba siempre ebrio. El Profeta respondió a los que se lo contaron: “un día sus oraciones acabarán con este hábito suyo”, y se negó a castigar al hombre. Al cabo del tiempo, el hombre se arrepintió plenamente y dejó de beber para siempre.<sup>1183</sup>

Esto parecía determinar que el espíritu verdadero del islam no residía en la severidad de los castigos, sino en la compasión hacia el pecador, en el perdón de los pecados y en que cada creyente fuera consciente de sus actos, se arrepintiera de los mismos y pidiera perdón a Dios. Ello llevó al autor a denunciar el “gran trecho existente

---

<sup>1181</sup> Por ejemplo, en Corán XXIV:5.

<sup>1182</sup> Estos dos casos figuran en la recopilación de hadices de Muslim (libro 17, hadices 4194-4210) y de Abū Dawūd.

<sup>1183</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 44.

entre la forma en que el islam remedia los males sociales”<sup>1184</sup> y la manera en que se reaccionaba en época colonial en Túnez.

#### 9.1.2. El matrimonio en el islam

La cuestión de la fornicación y el adulterio, traída a colación de los castigos y la educación moral en el país, entroncaba directamente con otro de los principales temas tratados por el autor en *Imrā' tu-nā* como era el matrimonio en el islam<sup>1185</sup>. El marco legal es analizado en esta primera parte del libro, que se centra en el estudio de la legislación respecto al mismo, mientras que las costumbres sociales son el centro de atención de la segunda parte de la obra. Ya hemos visto que al-Ḥaddād definía el matrimonio como una unión basada en el amor, la compasión, el deseo de procrear y el cumplimiento de las obligaciones conyugales y familiares. Era también el único marco legítimo para la consecución del placer carnal, puesto que los actos sexuales extramatrimoniales eran percibidos como un grave pecado. Por ello, del matrimonio, siempre entendido como la unión de un hombre con una mujer, se derivaban una serie de derechos y obligaciones que ambos cónyuges debían tener en cuenta. Asimismo, el objetivo final de la institución no era otro que la procreación (*al-ta'mīr*), puesto que el matrimonio era la única manera de establecer una descendencia legalmente reconocida.

Existían múltiples regulaciones, algunas de ellas recogidas en el Corán y otras extraídas de hadices, que giraban en torno al concepto del matrimonio, qué tipos de unión existían, cuáles eran las condiciones para que se considerara válido, etc. Entre otras, la elección de esposo o esposa era una de las más importantes para las mujeres, puesto que el islam conllevó grandes cambios con respecto a las tradiciones previas e instauró pautas muy concretas para que se pudiera llevar a cabo. Todas estas afectaron a las mujeres, en su mayoría de forma positiva. Por ejemplo, según el autor el Profeta aclaró en varios hadices que un matrimonio sólo podía ser válido si ambos cónyuges habían dado su consentimiento pleno y voluntario a la unión, sin coacción por parte de ningún familiar y sin haber sido engañados al respecto, incluso cuando se trataba de muchachas o niñas que

---

<sup>1184</sup> *Ibíd.*, p. 45.

<sup>1185</sup> El término empleado en la obra es *nikāḥ*, que hace más referencia al contrato matrimonial en sí mismo.

eran tímidas o demasiado jóvenes (en cuyo caso, su silencio se entendía como un consentimiento<sup>1186</sup>).

Los ulemas posteriores interpretaron hadices y versículos del Corán de distinta forma a la hora de establecer el marco jurídico del matrimonio y entendieron el consentimiento femenino en otros términos. Así, mientras que la escuela ḥanafī defendía que toda mujer “que hubiera alcanzado la edad” adecuada tenía “el mismo derecho que el hombre de elegir a su esposo”, la tradición había desvirtuado e incluso pervertido esto, porque “los guardianes legales permiten a las niñas que se casen antes de llegar a la madurez”<sup>1187</sup>, en cuyo caso la necesidad de que dieran o no su consentimiento no estaba tan clara.

Ciertamente deberíamos esperar a que la mujer alcance la edad de la madurez para permitirle ejercer este derecho en tiempo y forma. Lo que, es más: es mucho mejor para el esposo esperar más tiempo para que ella tome la decisión correcta y alcance la edad a la que pueda tener hijos sin perjuicio para su salud.<sup>1188</sup>

En la época solía esgrimirse que las mujeres, con su ignorancia del funcionamiento de la sociedad y de los tiempos modernos, no podían tomar buenas decisiones respecto a algo tan serio como un matrimonio, por lo que se justificaba que se les impidiera ejercer el derecho de elegir con quién desposarse. Esto era doblemente discriminatorio: en primer lugar, se estaba negando un derecho otorgado por Dios a las mujeres cuando no había fundamento para ello (como que la mujer en cuestión no estuviera legalmente capacitada, por ejemplo), es decir, se estaba haciendo sin base legal ni religiosa. En segundo lugar, se estaba dando por sentado que el mero hecho de ser mujer implicaba que una persona fuera ignorante, erraba más o era menos apta para tomar decisiones. “La mujer, como el hombre, los padres o los tutores, puede tomar tanto buenas como malas decisiones”, alegó al-Ḥaddād, a la par que cuestionaba los intereses ocultos tras muchos matrimonios firmados por los padres o tutores legales. En este sentido destacó dos ejemplos:

¿Cuántas veces vemos padres que sacrifican el matrimonio y la felicidad de sus hijas a favor de estatus, dinero o posición social? Estos matrimonios se basan en obtusos

---

<sup>1186</sup> *Ibíd.*, p. 47.

<sup>1187</sup> *Ibíd.*

<sup>1188</sup> *Ibíd.*

errores surgidos de tradiciones como casar a la hija con su primo o con algún *šayj* sufí, sin importar si son compatibles entre sí. Lo mismo pasa con tutores legales que rompen acuerdos hechos por los (difuntos) padres de sus protegidas si estas tienen herencia con el único objetivo de casarlas con sus hijos o con alguien a quienes ellos dominen para poder quedarse con la herencia de las protegidas (...), de tal forma que la pobre niña pierde sus bienes y su felicidad (*sa'āda*).<sup>1189</sup>

Es interesante que, cuando se refiere al matrimonio, al-Ḥaddād frecuentemente mencione este como motivo de felicidad o infelicidad para las mujeres, por lo que parece darse a entender que esto último es un factor importante a la hora de determinar si un matrimonio era beneficioso o no. Un matrimonio provechoso y correcto con arreglo a las intenciones de Dios y del islam sería, por ende, aquel que se basara sobre el amor, el respeto y las obligaciones mutuas, siempre que con él ambos cónyuges alcanzaran la felicidad. Es evidente que esto último estaba muy vinculado con el derecho a elegir esposo o esposa, ya que muchas veces el principal problema de los matrimonios infelices era, precisamente, que los cónyuges no se habían casado voluntariamente, sino forzados por factores sociales o familiares. En casos extremos, podía llevar a huidas de casa e incluso al suicidio (*al-intihār*), un espinoso tema que es tratado de puntillas en *Imrā'tu-nā*, pero del que se dice que “afecta tanto a mujeres como a hombres jóvenes que son forzados a aceptar matrimonios concertados por sus padres, sin importar si son compatibles o no”<sup>1190</sup>. La felicidad en el matrimonio también repercutía en los hijos resultantes del mismo, que se describían como “el único consuelo, a veces, que tiene la mujer que ha sido casada contra su voluntad” o que no hubiera encontrado “la felicidad que deseaba tener en su matrimonio”<sup>1191</sup>.

En las reglamentaciones de la ley islámica existían una serie de obligaciones y derechos derivados del contrato matrimonial que recaían en la esposa y el esposo, aunque la interpretación que cada escuela jurídica hacía de los mismos variaba considerablemente. Sin embargo, según *Imrā'tu-nā* el Corán recogía únicamente una obligación matrimonial, que es exclusiva del hombre: “el mantenimiento (económico) de su esposa e hijos, basándose en que estos no tienen los medios para hacerlo por sí solos”<sup>1192</sup>. Al-Ḥaddād la interpretó como la única obligación que figura explícita, no

---

<sup>1189</sup> *Ibíd.*, p. 48.

<sup>1190</sup> *Ibíd.*

<sup>1191</sup> *Ibíd.*, p. 49.

<sup>1192</sup> *Ibíd.*

destacando ninguna otra ni para hombres ni para mujeres, e insistiendo en que, de haberlas, serían idénticas para ambos contrayentes.

El mantenimiento y la crianza de los hijos no era considerado como una obligación de la madre, sino como un derecho al que incluso podía renunciar si así lo deseaba. En ese caso era el padre quien tenía que encontrar un sustituto o una persona que pudiera encargarse de los hijos<sup>1193</sup>. “La mujer incluso puede excusarse del derecho a dar de mamar a sus hijos”, escribió, y alegó que había algunas *maḍāhib* que llegaban a estipular la obligatoriedad de pagar a las madres por dar el pecho. En su opinión, en cambio, esto era una interpretación errónea de un pasaje coránico<sup>1194</sup> en el que se estaba haciendo alusión a alimentar y vestir a la esposa que amamanta al bebé, pero entendiéndose que esta está divorciada y pasando su periodo de espera legal (*‘idda*), ya que “si la mujer no está divorciada, tiene derecho a estas cosas independientemente de si está (dando el pecho a un bebé) o no”<sup>1195</sup>. ¿Por qué, para al-Ḥaddād, cuidar de los hijos no era una obligación de las madres, mientras que la mayor parte de sus coetáneos lo consideraban como tal? Su respuesta la hallamos en el siguiente fragmento:

Cuidar de los hijos es la principal obligación de las madres *mientras no existan guarderías*, que han demostrado dar buenos resultados en criar nuevas generaciones libres de los errores y problemas del pasado y que les otorgan todo lo que necesitan para la vida.<sup>1196</sup>

Es decir, es otra de esas medidas transitorias a las que nos hemos venido refiriendo desde el principio. En la actualidad de la composición de la obra, las mujeres no tenían con quién dejar a sus hijos si ellas deseaban trabajar o tenían otras obligaciones, por lo que su principal misión en la familia era cuidarlos. Si esta situación cambiaba, es decir, si se construían las infraestructuras necesarias para que los niños pudieran ser atendidos correcta y seguramente al margen de sus hogares, las madres podrían dejar a un lado esta obligación, que volvería a ser un derecho que podrían ejercer o no a voluntad, y dedicarse a cualquier otro menester que les pareciera necesario o importante. Es más, este ejemplo parece demostrar que, en opinión del autor, era preferible que los progenitores no criaran a los hijos, ya que estos les inculcarían las mismas formas que ellos habían recibido de

---

<sup>1193</sup> *Ibíd.*

<sup>1194</sup> Corán II:233.

<sup>1195</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā’ tu-nā*, p. 50.

<sup>1196</sup> *Ibíd.*, p. 50, cursiva de le investigadore.



niños y, por tanto, no los prepararían para los cambios de un mundo tan activo como el Túnez colonial.

Existe un ejemplo más que demuestra el punto de vista de al-Ḥaddād con respecto a la crianza de los hijos y que, además, resulta muy innovador con respecto a lo que se estaba escribiendo en la época, ya que el autor deja caer que es una obligación compartida entre ambos progenitores:

Dejando a un margen lo importantes que son estas instituciones para relegar a las mujeres de determinadas labores, las esposas tienen la obligación de colaborar con sus maridos para formar una vida en común, como en la crianza de los hijos.<sup>1197</sup>

Con esta cita vemos que la obligación de las mujeres es cooperar con sus maridos en todos los aspectos, incluyendo el cuidado de los hijos. De ahí que inferamos que la crianza debe ser compartida y que los padres también tienen la obligación de participar de ella, algo no muy frecuente en el contexto social tunecino de principios del siglo XX, donde se entendía que este era un ámbito exclusivamente reservado para las mujeres.

Nos parece muy importante este avance en materia de igualdad si tenemos en cuenta que, como hemos comentado anteriormente, al-Ḥaddād entendía que el objetivo final de un matrimonio era procrear. ¿Qué sentido tenía formar una familia en común y luego abandonar a la esposa en sus “obligaciones” para con los hijos, no participando nunca? Esto contradecía el mismo pensamiento de que los derechos y obligaciones matrimoniales eran compartidos por ambos cónyuges, algo en lo que el autor no cesó de insistir. No obstante, como vemos en el ejemplo anterior y se repetirá más adelante, las opiniones que transmite al-Ḥaddād en su obra a veces son contradictorias. En varias ocasiones en el transcurso de todo el libro su opinión fluctuó entre la crianza compartida y la obligación exclusivamente materna de criar a los hijos, desdiciéndose una y otra vez hasta el punto en que no queda claro cuál era su verdadera propuesta al respecto.

La idea de que todo musulmán debía casarse con objeto de procrear se justifica por un hadiz<sup>1198</sup> considerado como correcto (*ṣaḥīḥ*), lo que implica que las relaciones sexuales son necesariamente obligatorias en todo matrimonio. Sin embargo, cabe preguntarse si existían otros motivos para el mantenimiento de relaciones sexuales más

---

<sup>1197</sup> *Ibíd.*

<sup>1198</sup> Recopilado en *Sunan Ibn Māyāh*, hadiz 1846, que reza: “Casaos y procread y yo me jactaré de vuestros números ante las naciones”.

allá de la procreación. A este respecto, el islam describía el sexo como parte integrante de la naturaleza humana y, por tanto, como una necesidad biológica<sup>1199</sup>. Con ello se hace evidente que el aspecto social más importante era la perpetuidad de la raza humana, pero que existían también factores individuales que motivaban la intimidad entre personas, como el propio disfrute carnal. Según ello, se trataría de un derecho de todo ser humano, con independencia de su sexo, que es la manera en que lo interpretó al-Ḥaddād: “cada cónyuge tiene derecho al placer y se ve perjudicado si no se cumple con esta obligación”<sup>1200</sup>.

El Corán establece que la abstinencia voluntaria sólo podía ser permitida por un máximo de cuatro meses, a partir de los cuales podía disolverse el matrimonio ya que la abstinencia sexual (*īlā*) estaba prohibida<sup>1201</sup>. Aun así, no todos los juristas de la época estaban de acuerdo en que el placer carnal fuera un derecho de las mujeres, hasta el punto en que sí se podía anular o disolver un matrimonio por petición del marido si la esposa se negaba al mantenimiento de relaciones sexuales, pero no siempre sucedía lo mismo si era el esposo el que se negaba, estaba ausente o no podía mantenerlas<sup>1202</sup>.

Esta decisión tiene que ver con la interpretación de si las relaciones sexuales (*waṭ*) son tan necesarias como el comer para la mujer. (...) Si la intención (al negarles el divorcio por incumplimiento del marido) es evitar la tan odiada ruptura del matrimonio, no debería hacerse causándoles un perjuicio tan grande a las mujeres, algunas de las cuales pueden terminar cometiendo un delito.<sup>1203</sup>

Por tanto, había que tener en cuenta varios factores a la hora de determinar si era justo o no que se concediera a una mujer el divorcio por causas tales como defectos físicos o enfermedades que impidieran las relaciones sexuales, o incluso por ausencia prolongada del marido. En primer lugar, si la mujer lo deseaba y el marido no satisfacía su deseo sexual, se estaba perjudicando a la esposa y se le estaba negando un derecho reconocido por el Corán, lo cual atentaba contra los preceptos religiosos. En segundo lugar, era una obligación dentro del matrimonio, lo cual constituía el incumplimiento del contrato matrimonial. En tercer lugar, ponía en riesgo la integridad moral de la sociedad, puesto

---

<sup>1199</sup> Zulie Sachedina, “Islam, Procreation and the Law”, *International Family Planning Perspectives*, 16 (1990), 3, p. 108.

<sup>1200</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā’ tu-nā*, p. 52.

<sup>1201</sup> Corán II:226-227.

<sup>1202</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā’ tu-nā*, p. 53.

<sup>1203</sup> *Ibíd.*

que cabía la posibilidad de que el cónyuge afectado (en este caso, la mujer, pero podría ser también el hombre) buscara satisfacer sus necesidades fuera del matrimonio, cometiendo adulterio. Por último, el propio Corán establecía el periodo máximo de cuatro meses de abstinencia permitidos a partir de los cuales se decretaba automáticamente el divorcio.

En resumidas cuentas, podría parecer bastante evidente que, con independencia de si la esposa tenía los medios económicos suficientes para subsistir ante la ausencia del marido (algo que alegaban determinados juristas para no conceder el divorcio), la abstinencia sexual prolongada era motivo más que suficientemente justificado para decretar la ruptura de la unión. Sin embargo, en Túnez no se estaba cumpliendo regularmente, para perjuicio de las esposas, quienes quedaban abocadas a una vida de insatisfacción personal y física mientras esperaban el regreso de un marido que, en la práctica, las había abandonado<sup>1204</sup>. Además, al no poderse divorciar tampoco podían contraer nuevas nupcias para encontrar un cónyuge que sí cumpliera con sus obligaciones matrimoniales.

Esta idea conlleva grandes peligros morales, puesto que una mujer necesita a su esposo como un esposo necesita a su esposa. La paciencia es algo finito y no podemos esperar que uno sea abstinentemente. A pesar de todo lo anterior, hay mucha controversia en nuestros juzgados sobre este asunto. ¡Oh, si tan solo los ulemas volvieran a los versículos coránicos que establecen cuatro meses como límite para la abstinencia voluntaria, pronunciando el divorcio tras este periodo, seguro que entenderían mucho mejor este asunto!<sup>1205</sup>

Aparte de las ya mencionadas consecuencias para las mujeres, la abstinencia o ausencia de un cónyuge repercutía en la procreación, lo que llevó al autor a tratar otros temas vinculados con este último, como el matrimonio mixto. En principio, el Corán permitía el matrimonio de los musulmanes con cualquier mujer “de la Gente del Libro” (*ahl al-kitāb*)<sup>1206</sup>, es decir, con cualquier monoteísta<sup>1207</sup>, pero las disposiciones en torno a las mujeres no eran tan claras. En época colonial, en Túnez estaba prohibido el

---

<sup>1204</sup> *Ibíd.*, p. 54.

<sup>1205</sup> *Ibíd.*

<sup>1206</sup> Corán V:5.

<sup>1207</sup> Aunque la interpretación de “Gente del Libro” varía en distintos contextos histórico-sociales, la más aceptada es que se considera “Gente del Libro” a cristianos, judíos y zoroastras. Para más información, vid. G. Vajda, “Ahl al-Kitāb”, *EP*, Leiden, Brill, versión en línea consultada el 19/11/2020.

matrimonio entre mujeres musulmanas con cualquier persona que no practicara el islam, pero incluso en este punto existían controversias. Por ejemplo, en su *tafsīr* coránico, Ibn ‘Ašūr, explicando la cuestión, llegó a la conclusión de que ningún versículo coránico lo prohibía expresamente, porque la prohibición de contraer nupcias con “asociadores”, “politeístas” o “idólatras” era común para hombres y mujeres<sup>1208</sup>, como se desprende de la siguiente aleya:

No os caséis con mujeres asociadoras hasta que crean. Una esclava creyente es mejor que una asociadora, aunque ésta os guste más. No caséis con asociadores hasta que éstos crean. Un esclavo creyente es mejor que un asociador, aunque éste os guste más. Ésos os llaman al Fuego, en tanto que Dios os llama al Jardín y al perdón si quiere, y explica Sus aleyas a los hombres. Quizás, así, se dejen amonestar.<sup>1209</sup>

Analizando los orígenes de la prohibición vigente en la época, Ibn ‘Ašūr llegó a la conclusión de que se había instaurado por analogía (*qiyās*) y mediante el consenso (*iymā*) de todos los ulemas, pero que no existía ningún texto sagrado referido a la misma<sup>1210</sup>. Su visión es la misma que muchas feministas actuales, como Asma Barlas, sostienen, ya que consideran esta prohibición como el fruto del patriarcado<sup>1211</sup>. Ibn ‘Ašūr comenzó a escribir su *tafsīr* en 1956, bastante tiempo después de la publicación de *Imrā’ tu-nā*, lo que nos permite observar la evolución de la cuestión en el pensamiento religioso tunecino. Por ejemplo, al-Ḥaddād mismo no entró en estudiar el origen de la misma, dándola directamente como válida y sin cuestionar, como sí lo hizo con otras tantas materias relacionadas con las mujeres, si tenía suficiente fundamento religioso o no. De su obra se desprende que la prohibición es correcta con respecto al Corán y lo único que se señala es que sus motivos no eran, como los que presumiblemente se esgrimían desde fuera del islam, que esta religión tuviera un odio intrínseco contra las demás. “Si este fuera el motivo”, escribió el autor, “¿cómo puede explicarse que un musulmán sí pueda casarse con una cristiana o judía y que esta pueda seguir practicando su religión?”<sup>1212</sup>.

---

<sup>1208</sup> Ibn ‘Ašūr, *Tafsīr al-tahrīr wa al-tanwīr*, Tūnis, al-Dār al-Tūnisiyya li-l-Našr, 1970, vol. 2, p. 359.

<sup>1209</sup> Corán II:221.

<sup>1210</sup> Ibn ‘Ašūr, *op. cit.*, p. 359.

<sup>1211</sup> Asma Barlas, “Believing Women” in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’ān*, Austin, Universidad de Texas, 2002, p. 79.

<sup>1212</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā’ tu-nā*, p. 54.

Al-Ḥaddād alegó que los verdaderos motivos por los cuales estaba prohibido el matrimonio de una musulmana con cualquiera que no fuera su correligionario había que buscarlos en las tradiciones relacionadas con la parentela. Según estas, los hijos de una mujer eran hijos “de la familia de su marido” también en cuestiones de religión, por lo que pasaban a ser cristianos, judíos o zoroastras. El islam interpretaba que la transmisión y la herencia de características familiares era por línea paterna, de manera que un hombre musulmán casado con una judía tendría un hijo musulmán, pero no a la inversa<sup>1213</sup>. No obstante, al-Ḥaddād innovó con respecto al entendimiento de esta prohibición en la época porque, para él, debería ser extensible también a hombres musulmanes. Desde su punto de vista, de la misma manera que el matrimonio interreligioso causaba la pérdida de musulmanes si la madre era musulmana, pero el padre no, el riesgo de aculturación seguía existiendo a la inversa. Para demostrarlo, se refirió a los no pocos casos en los que un musulmán casado con una mujer francesa se había acogido a esa nacionalidad, con la consiguiente pérdida para las naciones musulmana y tunecina. “Casarse con una mujer europea aumentaría el número de elementos foráneos en la nación musulmana, así como a la adhesión de nuevas morales y tradiciones”<sup>1214</sup>, un riesgo nada desdeñable si tenemos en cuenta el trasfondo nacionalista de todo el pensamiento de al-Ḥaddād.

Es impactante que algunos juzgados de nuestro país, siguiendo la ley francesa, no se opongan al matrimonio entre musulmanas y europeos no musulmanes, porque esto aumenta sus números (de los no musulmanes), lo que beneficia a sus comunidades. Hay muchos ejemplos de estos casos en nuestro país, mas ni el gobierno ni los juzgados de la ley islámica han hecho nada al respecto. (...) Permitir el matrimonio con judías o cristianas (también) ha conllevado que releguemos nuestra autoridad<sup>1215</sup>. Perder nuestra autoridad significa perder nuestra identidad. Esto demuestra nuevamente cómo el islam se adapta a las circunstancias mutables, para bien o para mal, y es el motivo por el que mantiene su carácter eterno. Sin embargo, hay un gran trecho entre los fundamentos para la vida que el islam nos ha legado y la situación que vivimos hoy en día, que cercena nuestra identidad hasta hacerla desaparecer por completo.<sup>1216</sup>

---

<sup>1213</sup> *Ibidem.*

<sup>1214</sup> *Ibidem.*

<sup>1215</sup> Se refiere a que las mujeres europeas se acogen a la legislación de sus respectivos países en materia de estatus personal, lo que quiere decir que cualquier disputa matrimonial entre una europea y un tunecino se terminaba resolviendo en los juzgados europeos. Así, los juzgados tunecinos perdían autoridad.

<sup>1216</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 54.

Como vemos, nos encontramos nuevamente ante un elemento nacionalista frente al colonizador con el objetivo de preservar la identidad propia, que en este caso se resuelve tanto en contra de las mujeres como de los hombres. La propuesta no es solamente aplicar la pretendida prohibición coránica del matrimonio entre musulmanas y no musulmanes, sino que se aboga por prohibir todo tipo de matrimonio interreligioso en el que uno de los dos cónyuges sea musulmán, bajo el pretexto de mantener la unidad social, fortalecer la identidad autóctona y aumentar la población para hacer frente al invasor europeo. No nos sorprende en demasía si tenemos en cuenta que, como hemos analizado en el capítulo siete, este debate era muy importante para el autor, que ya se refirió a él en algunos de sus artículos periodísticos. También en aquellos, sus propuestas fueron muy parecidas a las que se ofrecen en *Imrā'tu-nā* y se terminó anteponiendo la causa nacionalista a cualquier otra cuestión, como los derechos de las mujeres en este caso.

El último aspecto del matrimonio en que al-Ḥaddād centró su atención en este apartado del libro fue la poliginia, una práctica contra la que se pronunció tajante y claramente, diciendo:

La poliginia (*ta'addud al-zawâāt*) no tiene ningún fundamento en el islam, en mi opinión. Antes, al contrario, se trata de uno de esos males de la época preislámica contra los que el islam luchó mediante su procedimiento transitorio.<sup>1217</sup>

Su principal argumento para demostrar su teoría como correcta es que las dos aleyas que se refieren a la poliginia estipulan una condición vital para que esta sea posible: que el marido sea justo con todas sus esposas<sup>1218</sup>. Esto, a simple vista, puede parecer bastante subjetivo puesto que la justicia no aparece definida con claridad en el Corán, es decir, no se especifica a qué se refiere con “ser justo con todas las esposas”. No obstante, más adelante aparece negado por el propio texto sagrado cuando se dice: “no podréis ser justos con vuestras mujeres, aun si lo deseáis”<sup>1219</sup>. El autor interpretó estas dos aleyas en clave de medidas transitorias, defendiendo la intención de Dios de anular por completo la poliginia y establecer la monogamia como única modalidad matrimonial válida. El problema era que la sociedad preislámica estaba acostumbrada a esta práctica, que a veces se percibía como benévola en la medida en que evitaba a las mujeres que no eran vírgenes

---

<sup>1217</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā'tu-nā*, p. 55.

<sup>1218</sup> Corán IV:3.

<sup>1219</sup> Corán IV:129.

(viudas o repudiadas) estar solas en el mundo ante la imposibilidad de casarse de nuevo (porque “nadie deseaba una esposa que no era virgen”<sup>1220</sup>).

En primer lugar, el islam limitó la práctica a un máximo de cuatro esposas, mientras que antes el número era ilimitado, lo que ya daba muestras de la intención de Dios de eliminarla de raíz. En segundo lugar, al imponer como condición necesaria la justicia y, acto seguido, insistir en que ningún hombre alcanzaría jamás esta condición a ojos de Dios, realmente se estaba prohibiendo la práctica. La tradición había ignorado las partes del texto sagrado donde se aclaraba bajo qué circunstancias era lícita y bajo cuáles no y había transformado la institución en un derecho de los hombres siempre y cuando fueran equitativos con sus esposas en los aspectos material, es decir, en cuanto a manutención, y carnal, esto es, en cuanto al número de relaciones sexuales. No se podía, por tanto, tener una esposa “favorita” y abandonar a las demás, sin darles atención, un hogar, ropa y alimento; pero mientras se cumpliera con estas obligaciones, la poliginia se entendía como lícita<sup>1221</sup>.

Al contrario de esta opinión hegemónica, al-Ḥaddād alegaba que el texto coránico, bien interpretado, estaba pensado para eliminar la práctica y que, aunque no se intuyera por las aleyas a que nos hemos referido, se podía inferir por el mero hecho de que el islam era una religión de igualdad y justicia. “No puede haber igualdad con múltiples esposas”, insistió, y se cometía injusticia contra las mujeres cada vez que se aceptaba la poliginia porque “del mismo modo que el marido necesita sentir que su esposa es solo suya, la esposa también desea que el marido sea solo suyo”<sup>1222</sup>.

A lo largo de la historia, la mujer ha suprimido estos pensamientos (de deseo carnal), que los hombres expresan sin problema, de una manera muy injusta, hasta tal punto que se han producido problemas en la paz y la felicidad de la vida matrimonial.<sup>1223</sup>

El problema de la poliginia, especialmente en cuanto a la cuestión de la justicia, no era solamente moral, sino que repercutía legalmente en las personas implicadas. Como ejemplo, al-Ḥaddād menciona una anécdota que él mismo dijo haber vivido en las calles de Bizerta, donde vio a una mujer con un par de niños pequeños que aseguraba haber sido expulsada de su hogar por su marido, instigado por un hijo de otra de sus esposas. Esta

---

<sup>1220</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 55.

<sup>1221</sup> *Ibíd.*

<sup>1222</sup> *Ibíd.*, p. 56.

<sup>1223</sup> *Ibíd.*

señora acudió a la justicia, donde el magistrado resultó haber sido compañero de estudios de al-Ḥaddād. Pero cuando el caso estaba a punto de ser sentenciado se ordenó el traslado del mismo a los juzgados de Túnez, a los que la mujer no tenía manera de acceder porque no contaba con ningún tipo de respaldo económico (su presunto marido la había abandonado dos años atrás y se negaba a reconocer siquiera que estaban casados, incumpliendo también con el deber de manumisión de los hijos de ambos). Así, el autor lamentaba que ni él ni su compañero habían podido hacer nada por la señora, más que ofrecerse a ayudarla económicamente e instar a otros conocidos a hacer lo mismo, porque “aunque el juez (amigo de al-Ḥaddād) escribió al juez de Túnez, nunca recibió una respuesta”<sup>1224</sup>.

Este ejemplo es solo una de las múltiples calamidades e infortunios que se derivan de la poliginia, y aun así muchos hombres se entusiasman con ella bajo la protección de la *ṣarī'a*. ¡Qué miserables y qué ignorantes somos!<sup>1225</sup>

*Imrā'tu-nā* criticaba la opinión de aquellos que aludían a que, si la poliginia realmente estaba prohibida por el Corán, el Profeta habría tenido que dejar algunas de sus esposas y quedarse solamente con una, cosa que no sucedió. Para el autor, había múltiples respuestas a esta situación, comenzando con que, como ser humano, el Profeta no era perfecto y tenía sus inclinaciones carnales. Es más, si tenemos en cuenta que las esposas del Profeta se consideraban como Madres de los Creyentes y que, por mandato divino, no podían contraer un segundo matrimonio tras haberse casado con Muḥammad<sup>1226</sup>, comprendemos que, de haber disuelto el matrimonio con todas ellas excepto con una, estas mujeres habrían permanecido solas el resto de sus vidas, sin poder tampoco disfrutar de los placeres carnales, algo que habría resultado “mucho más injusto para ellas”<sup>1227</sup>. Un último fundamento al respecto es que el Profeta no apoyaba la disolución de matrimonios excepto por causas muy concretas; en su caso, solamente disolvió dos de sus matrimonios, ambos por petición de sus esposas y siempre antes de que tuviera lugar la consumación. Esto, que demuestra que las mujeres podían tomar la iniciativa en la ruptura del matrimonio, sería un argumento explotado más adelante por al-Ḥaddād en la obra.

---

<sup>1224</sup> *Ibíd.*

<sup>1225</sup> *Ibíd.*

<sup>1226</sup> Corán XXX:53.

<sup>1227</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā'tu-nā*, p. 57.



Además de los fundamentos desde el punto de vista legal, existían una miríada de motivos que, desde la perspectiva social, hacían evidente que se trataba de una institución perniciosa no solo para las mujeres involucradas en ella, sino también para sus hijos. La poliginia era uno de los principales factores a la hora de sembrar la discordia en el ámbito familiar y, por tanto, una de las principales causas de *ṭalāq* en Túnez. Por ejemplo, debido a la costumbre de que todas las esposas vivieran en la misma casa, a menudo había problemas entre ellas, que se acusaban las unas a las otras de no cumplir con sus distintos roles en la organización del hogar o de haber conspirado contra las demás. Los celos eran el foco de numerosas disputas en las que los hijos terminaban participando, forzados a ponerse de una parte o de la otra. De esta manera, la discordia causada por “el apetito carnal de los hombres”, causante de la poliginia, era culpable de multitud de *ṭalāq*<sup>1228</sup>.

### 9.1.3. Antes de la ruptura del matrimonio

Este es un brevísimo capítulo que sirve de preámbulo al siguiente, dedicado por entero a las cuestiones relacionadas con el divorcio<sup>1229</sup>. Sin embargo, pese a ser el más corto de la obra contiene algunas de las disposiciones más sorprendentes de todo el pensamiento feminista de al-Ḥaddād, como el relativo a la violencia doméstica. Esta se enmarca en el subepígrafe dedicado al compañerismo que, según el autor, debe de ser el marco de actuación de toda relación matrimonial.

La vida conyugal debía buscar la armonía de todos los miembros del hogar familiar, evitando en la medida de lo posible cualquier actitud que pudiera dar pie a su disolución, puesto que esta era considerada como el acto permitido más odiado por Dios<sup>1230</sup>. En este sentido, al-Ḥaddād interpretó algunos pasajes coránicos, como Corán II:231, en clave de “la más estricta prohibición posible” de que los maridos maltrataran a sus esposas o les causaran daño alguno, porque se entendía que ello podía abrir la puerta a la ruptura del matrimonio o, “aún peor, puede llevar a la mujer a perder su pureza y moral”<sup>1231</sup>. La mayor parte de versículos relativos al divorcio o a métodos para evitar que

---

<sup>1228</sup> *Ibídem*, p. 150.

<sup>1229</sup> En todo momento se emplea en árabe la palabra *ṭalāq* (literalmente, repudio) para referirse a ella, aunque veremos que no todos los ejemplos de los que habla el autor en la obra caben en la tradicional acepción de la misma.

<sup>1230</sup> Según el siguiente hadiz: “de los actos permitidos por Dios, el más odiado por Él es el repudio” (*Sunan Abū Dawūd*, libro 6, hadiz 2172).

<sup>1231</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 59.

esta tuviera lugar están enfocados a un público masculino, lo que, según el autor, se debe interpretar teniendo en cuenta el contexto de la Arabia preislámica, en que los hombres tenían más autoridad que las mujeres en el seno familiar y conyugal. A este respecto, en palabras del autor, el islam reconocía la “influencia del hombre sobre la mujer y su habilidad para corregir o corromper a esta última”<sup>1232</sup>.

Precisamente en virtud de esta supuesta influencia, el Corán otorgó a los hombres, como método para encaminar correctamente a las esposas rebeldes<sup>1233</sup>, el “derecho de disciplinarlas (*ḥaqq al-ta’dīb li-hunna*) de manera razonable”<sup>1234</sup>, siempre de forma gradual y con la violencia física como último recurso. Según esta interpretación, el procedimiento para amonestar a una esposa insumisa sería, en primer lugar, hablarlo con ella y dejarle claro que su comportamiento era incorrecto. Si esto no funcionara, se podría proceder con la abstinencia sexual durante un breve periodo de tiempo y, en último lugar y solo si lo anterior no diera resultado, el marido podría “golpearla” (con la raíz *daraba*)<sup>1235</sup>.

Algunos ulemas interpretan que esta acción (la de golpear a la esposa insumisa) no puede suponer nada más allá de rozarla con el bajo de la ropa, como para avergonzarla de su comportamiento y guiarla de nuevo por el buen camino. (...) Este es uno de los ejemplos que demuestran que el islam tenía en cuenta el atraso de las mujeres frente a los hombres en cuanto a educación y capacidades mentales, dándole al marido el derecho de golpear a su esposa, según sus costumbres (...). Pero no puede deducirse de esta (aleyá) que el islam permite al hombre herir a la mujer golpeándola.<sup>1236</sup>

Si tenemos en cuenta la teoría de las medidas transitorias, podríamos argumentar que se trataría de una de ellas, es decir, una vez las causas (en opinión del autor, el “atraso de las mujeres frente a los hombres en educación y capacidades mentales”) que justifican la medida cesaran de tener sentido, la medida quedaría invalidada. Sin embargo, al-Ḥaddād nunca se pronunció al respecto ni habló de la transitoriedad de la misma, sino que la asumió como una medida perenne cuando más adelante sostuvo que “respecto a

---

<sup>1232</sup> *Ibíd.*, p. 60.

<sup>1233</sup> El texto no especifica qué se entiende por “rebeldía”. No se emplea la palabra *nuṣūd*, sino *mutamarrida*, es decir, rebelde o desobediente.

<sup>1234</sup> *Ibíd.*

<sup>1235</sup> *Ibíd.*

<sup>1236</sup> *Ibíd.*

permitir a los hombres racionales que amonesten a sus esposas incultas (*gayr mutaqqafāt*)”, con objeto de reanudar la convivencia armoniosa y la vida conyugal, “no hay nada malo en ello mientras se huya del *ṭalāq*”<sup>1237</sup>. De estas palabras se desprende que, siempre y cuando el objetivo fuera evitar un mal mayor (en este caso, la ruptura del matrimonio), todo hombre “racional” tenía permitido golpear a su esposa en caso de que esta fuera “inculta” o insumisa o estuviera poniendo en juego la integridad de la armonía familiar. En ningún momento figura una explicación de qué cualidades se consideran necesarias para que un hombre fuera tenido como “racional”, ni aquellas que hacían a una esposa susceptible de ser amonestada, más allá de que fuera “inculta”. No obstante, las mujeres que consideraran que se las había castigado injustamente o en exceso podían recurrir a la justicia: “si una mujer ha sido herida de cualquier manera o si se ha violado un derecho que el islam le ha otorgado, puede elevar su caso ante el juzgado para que le sea restaurado”<sup>1238</sup>.

No se entró en detalles sobre qué se consideraba “herida de cualquier manera”, ya que un simple golpe podría ser entendido como parte de la definición, según se interpretara, ni se tenía en cuenta que, como el propio autor denunció en múltiples ocasiones, los jueces no siempre eran imparciales y no protegían a las mujeres ante estos casos<sup>1239</sup>. Es bastante sorprendente que se proponga el acudir al juzgado como solución fácil y rápida ante cualquier abuso doméstico sin perder de vista que en el capítulo anterior el mismo al-Ḥaddād recogió ejemplos que demostraban que las mujeres, ante casos relacionados con la vida matrimonial, eran víctimas de la corrupción del sistema judicial. Es más, en el apartado social de la obra se menciona que, ante disputas insignificantes en el hogar, los hombres rurales eran muy dados a agredir a sus mujeres<sup>1240</sup>.

Todo ello no puede sino generar dudas sobre la interpretación que el autor hizo de esta medida. Por ejemplo, si sólo los “hombres ignorantes” agredían a sus esposas, ¿acaso los hombres rurales eran generalmente ignorantes en opinión de al-Ḥaddād? También cabe la posibilidad de que los considerara como un ejemplo negativo, es decir, una demostración de lo que no había que interpretar de este derecho de amonestar a las

---

<sup>1237</sup> *Ibíd.*, p. 61.

<sup>1238</sup> *Ibíd.*

<sup>1239</sup> Sin ir más lejos, a este mismo respecto llegó a escribir textualmente: “los tribunales religiosos siempre legislan en contra de las mujeres, que entran en un matrimonio siendo jóvenes y vírgenes, pero lo abandonan siendo unas viudas desfloradas” a las que presumiblemente nadie deseaba. Véase p. 139.

<sup>1240</sup> *Ibíd.*, p. 1498.

esposas. No obstante, teniendo en cuenta la frecuencia con que denunció el abuso de esta autoridad no podemos sino cuestionarnos por qué no fue más contundente al respecto, como sí lo fue con otras muchas prácticas que consideraba desviadas del sentido puro del islam. Algo más adelante en la obra incluso se refirió a lo muy común que era que, ante las constantes desavenencias entre cónyuges, el marido recurriera a la violencia doméstica contra su esposa. En esta ocasión, no se circunscribían los hechos al ámbito rural, sino que más bien hablaba de contextos urbanos. Para referirse a la violencia del hombre contra la mujer empleó un término sumamente descriptivo:

Cuando el matrimonio continúa en esta situación (de desavenencias), se convierte en una tortura y un dilema al que se suman los constantes gritos y críticas, salvo cuando el hombre levanta su martillo (*maṭāriq*) contra su esposa.<sup>1241</sup>

Aquí el hombre ejercía la violencia de manera cruel y descontrolada, a juzgar por el término empleado como metáfora, que es martillo. Podemos interpretar, por ende, que está haciendo referencia a grandes demostraciones de fuerza y que, por lo tanto, no entran en esta teoría de que los maridos pueden disciplinar a sus esposas con justicia cuando ellas sean ignorantes. Pero es interesante que, sabiendo que esta interpretación abría la puerta a los abusos indiscriminados por parte de los maridos, no alegara que era transitoria. De su obra se desprende frecuentemente que los hombres tergiversan las interpretaciones coránicas a su favor simplemente para proteger y hacer perdurar su hegemonía. Siendo tan consciente de ello, resulta muy llamativo que no previera el abuso que se haría de su teoría, puesto que no había manera de que nadie juzgara a un hombre en función de si realmente estaba disciplinando con justicia o no, ni si tenía derecho a hacerlo en virtud del grado de “ignorancia” de su mujer. Si una de estas mujeres, víctimas de abusos y de una violencia “exacerbada”, en opinión del autor, acudía a un tribunal, ¿cuántas posibilidades reales tenía de que sus quejas fueran escuchadas? En la obra tenemos numerosos ejemplos de cómo la justicia apoya el patriarcado y la supremacía de los hombres, por lo que cuesta imaginar que estas mujeres tuvieran algún respaldo por parte de un sistema legal viciado y parcial.

No menos sorprendente es el hecho de que no se cuestione este supuesto “derecho” exclusivo del hombre, como sí se cuestionan otros, cuando incluso en época medieval había grandes divergencias en torno a la interpretación de la mencionada aleya

---

<sup>1241</sup> *Ibíd.*, p. 145.

como justificación del permiso de golpear a las esposas<sup>1242</sup>. Según los postulados ofrecidos previamente por el autor en *Imrā'tu-nā*, si el objetivo final del islam era la igualdad completa entre sexos, ¿estaría también permitido el uso de violencia contra un marido insumiso en el caso contrario? ¿Y si una mujer era más instruida que su “inculto” marido, tendría derecho a amonestarlo en las mismas condiciones? ¿Se refería la aleya en exclusivo a los hombres sobre las mujeres o, como medida transitoria, realmente implicaba que cualquiera de los dos cónyuges tendría ese derecho si el otro cónyuge era insumiso y presentaba un falso conocimiento de sus obligaciones maritales?

Todas estas preguntas quedan sin respuesta ante un tema de vital importancia que, sin embargo, no recibió mucha mayor atención por parte del autor ni fue ampliado, que sepamos, en artículos ni aforismos publicados a posteriori. Lo único que se menciona es que, llegado el momento, para asegurarse de que la resolución del conflicto matrimonial era justa para ambos implicados, se podía designar, según el Corán, un par de “árbitros”, uno de cada familia, para intentar hacer entrar en razón a los implicados y que se retomara la armonía en la vida matrimonial<sup>1243</sup>. En este sentido, la única conclusión que podemos extraer es que la pervivencia del matrimonio estaba por encima de la felicidad en el seno conyugal y era más importante que el derecho de una esposa a la integridad física y a ser tratada con equidad.

Sin embargo, es bastante contradictorio con el resto de la dinámica de una obra que, escasas páginas atrás, había defendido el derecho de las mujeres a escoger sus propios maridos buscando la felicidad. Tanto o más contradictorio si tenemos en cuenta que en el apartado social se rechaza categóricamente una tradición que supuestamente estaba muy arraigada en el ámbito rural tunecino<sup>1244</sup> y que consistía en que el esposo azotara varias veces a la esposa con una caña de olivo envuelta en telas el día en que la conocía por primera vez para dejarle claro su posición en la familia y en la vida y para que ella fuera sumisa y dócil<sup>1245</sup>.

---

<sup>1242</sup> Para más información, véase Nawal H. Ammar, “Wife Battery in Islam: A Comprehensive Understanding of Interpretations”, *Violence Against Women*, 13 (2007), 5, pp. 516-526.

<sup>1243</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā'tu-nā*, p. 61.

<sup>1244</sup> Aunque no la recoge textualmente, Al-Manṣūr al-Ṣayyādī se refiere también a ella en “Al-Ṭāhir...”, p. 40.

<sup>1245</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā'tu-nā*, p. 128.

#### 9.1.4. El divorcio en el islam

Entendiendo como objeto del matrimonio la procreación, *Imrā' tu-nā* defendía que los hijos tenían derecho a crecer en un hogar armónico y feliz, por lo que, si los progenitores no tenían una buena relación entre ellos, se veían afectados colateralmente. En ese caso, era preferible tanto para la pareja como para su descendencia “liberarlos del vínculo existente entre ambos”<sup>1246</sup>, es decir, proceder a el divorcio. En el islam, el único método disponible para tal fin era el *ṭalāq*<sup>1247</sup>, que suele ser traducido en español como *ṭalāq*, una costumbre de época preislámica mediante la cual el marido podía divorciarse unilateralmente de su esposa. En la *Ŷāhiliyya*, el *ṭalāq* era ilimitado y sus reglas no estaban claramente definidas. El marido podía repudiar a su esposa en cualquier circunstancia, con cualquier causa o incluso sin justificación, y podía revocarlo y volverlo a pronunciar tantas veces como quisiera<sup>1248</sup>. Ante esta situación, parece bastante evidente que el islam, al poner frenos y reglas a la institución, mejoró la posición de las mujeres, que a partir de entonces tenían derechos derivados de la ruptura del matrimonio.

Entre otros, el *ṭalāq* quedaba estrictamente legislado en virtud del número de veces que podía pronunciarse, cuánto tiempo debía pasar entre su pronunciación y la disolución *de facto*, las circunstancias en las cuales era válido y aquellas en las que no y las disposiciones que había que realizar a favor de la esposa repudiada, como la manutención debida, el periodo de espera legal que tenía que transcurrir entre el *ṭalāq* y su siguiente casamiento, o si podía o no llevarse los bienes que hubiera adquirido durante la duración de la unión<sup>1249</sup>.

En primer lugar, el *ṭalāq* quedaba limitado a un máximo de tres veces, pero cada vez que se pronunciaba los procedimientos y las consecuencias eran distintas<sup>1250</sup>. La primera vez que un marido repudiaba a su esposa, había un periodo de espera legal (*'idda*) durante el cual se mantenían todas las obligaciones hacia ella y, si se arrepentían, el matrimonio seguía estando vigente. Si al término del periodo de espera no se habían reconciliado, el matrimonio se consideraba disuelto, pero podían volverse a casar si así lo

---

<sup>1246</sup> *Ibídem*, p. 62.

<sup>1247</sup> Para más información, véase J. Schacht y A. Layish, “Ṭalāk”, *EP*<sup>2</sup>, Leiden, Brill, versión en línea consultada el 21/11/2020.

<sup>1248</sup> Furqan Ahmad, “Understanding the Islamic Law of Divorce”, *Journal of the Indian Law Institute*, 45 (2003), 3-4, p. 485.

<sup>1249</sup> Vid. John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, New York, Syracuse University Press, 1982, pp. 30-36.

<sup>1250</sup> *Ibídem*, pp. 487-490.

deseaban. Si, después de reanudar la vida conyugal, el marido repudiaba por segunda vez a la esposa, este *ṭalāq* era irrevocable y automático. Se continuaba necesitando un periodo de espera legal, que es el tiempo en el que una mujer repudiada no está disponible para un segundo matrimonio y durante el cual sigue recibiendo manutención del marido que la está repudiando. En esta ocasión, si el marido original quería volver a casarse con la mujer a la que había repudiado dos veces consecutivas, esta tenía que contraer nupcias antes con otro marido, consumir dicho matrimonio y, después, romperlo. Solo de esta manera volvía a estar disponible para el primer marido. El último tipo de *ṭalāq* es el triple *ṭalāq*, uno igualmente irrevocable, pero tras el cual es imposible que el marido y la esposa se puedan volver a casar.

Aunque el *ṭalāq* es, como hemos visto, el acto permitido más odiado por Dios según la Sunna del Profeta, este se permitía en el islam exclusivamente al abrigo de circunstancias desesperadas que impidieran el correcto desarrollo de la vida familiar y conyugal o que pudieran suponer un peligro para el crecimiento de los hijos<sup>1251</sup>. Existían opiniones divergentes en cuanto a qué circunstancias hacían permisible el *ṭalāq* y cuáles no, o bajo qué condiciones podía considerarse como nulo. Algunas escuelas, como veremos más adelante, consideraban aceptable que el marido pronunciara la fórmula de *ṭalāq* bajo estado de embriaguez o cólera, mientras que otras lo consideraban inadmisibles<sup>1252</sup>. En cualquier caso, el Corán estipuló que toda mujer repudiada tenía derecho a recibir una compensación económica<sup>1253</sup>, incluso cuando no se hubiera consumado el matrimonio<sup>1254</sup>, y que los bienes que hubiera recibido o adquirido durante la duración del mismo le debían ser respetados y entregados, así como la dote<sup>1255</sup>, excepto si era declarada culpable de conducta inmoral<sup>1256</sup>.

No obstante, al-Ḥaddād no convenía con las interpretaciones imperantes en la época acerca del número de veces que podía pronunciarse el *ṭalāq*. En su opinión, éste sólo podía producirse dos veces seguidas, porque el islam, para castigar a los hombres que se tomaban el asunto “a la ligera”, les impuso “una pena detestable para la mentalidad

---

<sup>1251</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 62.

<sup>1252</sup> Syed Jaffer Hussain, “Legal Modernism in Islam: Polygamy and Repudiation”, *Journal of the Indian Law Institute*, 7 (1965), 4, p. 392 y Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 63.

<sup>1253</sup> Corán II:229

<sup>1254</sup> Corán XXXIII:49.

<sup>1255</sup> Corán IV:20-21.

<sup>1256</sup> Corán IV:19.

árabe: que la mujer se tenga que casar con un segundo hombre antes de estar nuevamente disponible” para su primer marido, del que había sido repudiada ya dos veces<sup>1257</sup>. Esto lo infería del Corán, donde se dice: “el *ṭalāq* se permite dos veces”<sup>1258</sup>. De la misma aleya interpretó también que se permitía a la esposa “dejar a su marido, a cambio de una compensación económica, si no está contenta con su matrimonio”<sup>1259</sup>, algo con lo que no todos los juristas convenían. A su vez, se posicionó en contra del triple *ṭalāq* instantáneo, una costumbre social que permitía al marido repudiar definitiva e irrevocablemente a su esposa en el acto, como si hubieran tenido lugar las tres fases del *ṭalāq*, simplemente con pronunciar alguna fórmula concreta tal como “sufres *ṭalāq* por tres veces”.

Quienes creen que el *ṭalāq* es definitivo si se pronuncia por primera vez con alguna fórmula tal como la empleada tras tres veces están en un claro error. (...) No hay nada bueno en que una pareja que se ha separado tres veces vuelva a estar junta, como dice el Corán. (...) Después de que los cónyuges se hayan separado dos veces y no hayan conseguido volver a estar juntos, no hay manera de que el matrimonio se pueda reparar. (...) Por eso, quienes interpretan las aleyas coránicas de manera que tergiversan su sentido real es un insulto a la ley islámica, porque el objetivo de los jueces es castigar a quienes no respetan la ley.<sup>1260</sup>

Algunos juristas fundamentaban su interpretación de que estas aleyas permitían un tercer *ṭalāq* alegando que sentían pena de las parejas que no eran felices. En cuanto a al-Ḥaddād, consideraba que permitirles que se casaran de nuevo no resolvía el problema, ya que dos rupturas eran suficientes para hacer ver que el matrimonio no era viable. La respuesta era simplificar todo el procedimiento del *ṭalāq* y “reducir el triple pronunciamiento a uno solo”<sup>1261</sup>, siempre manteniendo los beneficios y reglas para las parejas que estipulaba el Corán (como la recompensa económica para la repudiada).

En cuanto al hecho en sí de que el *ṭalāq* fuera un derecho exclusivamente masculino, al-Ḥaddād interpretó que este le fue concedido por el Corán, de nuevo, en virtud de que, en la época del advenimiento del islam, los hombres estaban más preparados para tomar este tipo de decisiones que las mujeres, que siempre habían vivido

---

<sup>1257</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 64.

<sup>1258</sup> Corán II:229.

<sup>1259</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 64; el fragmento al que elude es Corán II:229: “Y, si teméis que no observen las leyes de Dios, no hay inconveniente en que ella obtenga su libertad indemnizando al marido”.

<sup>1260</sup> *Ibíd.*, p. 65.

<sup>1261</sup> *Ibíd.*



en la ignorancia<sup>1262</sup>. No obstante, para permitir que las esposas estuvieran protegidas frente a las infracciones y abusos de sus maridos, se entendía que el sistema legal las defendía de estas situaciones, con la posibilidad, incluso, de que el juez obligara al marido a repudiarla si consideraba que era necesario para mantener la integridad y la felicidad de la esposa<sup>1263</sup>. Esto también se infería de la aleya anteriormente citada, en la que el Corán reconocía este derecho. Podría decirse que constituye un nuevo ejemplo de las contradicciones del autor, que consideraba la descripción coránica del *ṭalāq* como literal e inamovible mientras que interpretaba las aleyas sobre herencia como algo transitorio.

Pese a ello, el sistema judicial tunecino en época colonial dejaba mucho que desear a este respecto. No sólo desoía sistemáticamente todas las quejas de las esposas desesperadas por divorciarse de maridos violentos, lujuriosos o inmorales, sino que había permitido la estratagema del segundo marido para permitir a una pareja doblemente repudiada volver a estar junta:

El marido puede escoger un “marido de una o dos noches” para su esposa doblemente repudiada a fin de que esta pueda regresar legalmente a él. Esta práctica es legal mediante una fetua que se promulgó expresamente (para tal fin) por un ulema de la corte islámica. Los ulemas han aumentado el problema interpretando el *ṭalāq* no como un acto con consecuencias, sino como algo que se dice en cualquier estado distinto del sueño, la falta de atención o la coerción. Una vez se pronuncia la fórmula, no hay marcha atrás. (...) Incluso hay ulemas que creen que (pronunciar la fórmula) en estado de embriaguez es vinculante, como para castigar al hombre por su comportamiento. ¿No se dan cuenta de que están castigando a la esposa y los hijos, antes que al marido, a quienes abocan a la miseria? (...) El divorcio no es una forma de permitir al marido que actúe conforme a sus inclinaciones y caprichos, dejando a la esposa enteramente a su merced.<sup>1264</sup>

Ante esta situación, al-Ḥaddād llegó a la conclusión de que, si realmente quería respetarse y preservarse el espíritu de la ley islámica y el sentido real del divorcio y el matrimonio en el islam, el *ṭalāq* debía dejar de existir tal y como se conocía en la época. Para él, la existencia de un derecho unilateral del marido, que podía utilizarlo a voluntad, incluso sin motivos justificados y sin tener en cuenta las consecuencias de sus actos para

---

<sup>1262</sup> *Ibídem*, p. 66.

<sup>1263</sup> *Ibídem*, p. 67.

<sup>1264</sup> *Ibídem*, p. 68.

con su esposa e hijos constituía una ofensa a los motivos por los que Dios permitió el divorcio. Además, en la época no era necesario registrar ni arbitrar los casos de *ṭalāq*, bastando con que el marido pronunciara la fórmula “*anti ṭāliq*” (estás repudiada) para que se considerara válido y efectivo, lo cual dejaba a merced de la ira, la ignorancia o la incapacidad de sus maridos a las esposas<sup>1265</sup>.

Por todo lo anterior, el autor alegó que la única manera de administrarlo con la justicia y equidad características del islam era retirar este derecho a los maridos y otorgarlo a tribunales de divorcio. Para ello, evidentemente el primer paso era establecer estos tribunales. Algunos similares estaban funcionando en Europa desde hacía años y habían demostrado ser mucho más justos a la hora de disolver matrimonios por causas justificadas y de determinar cuál de los cónyuges era el causante de los problemas que habían derivado en el divorcio. Sin embargo, muchos musulmanes se oponían sistemáticamente a ello porque consideraban que vulneraba el derecho coránico de los hombres de repudiar a sus esposas, lo cual constituía una innovación.

Para convencerlos de lo contrario, al-Ḥaddād señaló en su obra numerosos motivos por los cuales era mucho más apropiado y respetuoso con la intención de la ley islámica que este derecho se reformara. Uno de los motivos esgrimidos era el abuso del derecho de *ṭalāq* que muchos hombres hacían cuando se casaban exclusivamente para satisfacer sus deseos carnales, repudiando a sus esposas cuando se cansaban de ellas o querían “probar otra cosa”. Al hacerlo no sólo estaban ignorando el sentido verdadero del *ṭalāq*, sino también atentando contra la integridad de las esposas y pasando por alto los consejos del Corán y del mismo Profeta.

Ciertamente, hoy tenemos muchos casos de hombres que, para satisfacer sus deseos carnales, hoy se casan con una mujer pálida, mañana con una morena, adquieren muchachas vírgenes ofreciéndoles a sus padres sustanciosas dotes... En realidad, están comprando mujeres como compran cualquier otro objeto, simplemente para su satisfacción sexual, y las cambian por otras cuando se cansan.<sup>1266</sup>

Esta situación no era, a ojos del autor, muy distinta del matrimonio temporal (*nikāḥ al-mut'a*), que estaba prohibido en todas las escuelas jurídicas sunníes.

---

<sup>1265</sup> *Ibíd*em, p. 69.

<sup>1266</sup> *Ibíd*em, pp. 69-70.

Es muy sorprendente saber que ciertos juristas musulmanes permiten a un hombre que despose a una mujer con la intención de repudiarla pasado un breve periodo de tiempo y sin advertírselo a ella antes ni especificar en el contrato qué circunstancias lo harían a él tomar esta decisión. (...) Estos mismos eruditos son los que prohíben al hombre pensar en las mujeres como quien piensa en platos que pueden degustar a voluntad, refiriéndose al hadiz: “la maldición de Dios caiga sobre aquel que prueba y luego repudia”.<sup>1267</sup>

Esto demuestra que al-Ḥaddād estaba muy preocupado por el derecho al honor de las mujeres víctimas de estos casos, estimando necesario que se frenara el abuso del *ṭalāq* para salvaguardar su integridad. Sus descripciones pintaron un panorama bastante desolador para las mujeres, quienes caían en la trampa del matrimonio creyendo que serían felices en él solo para descubrir, tiempo después, que su marido las había desposado para satisfacer sus deseos físicos y, una vez se cansara de ellas, las abandonaría para siempre. La situación también se revestía de un cariz social ya que los hombres que tenían esta reputación normalmente recurrían a muchachas de clases sociales más bajas que ellos o a sirvientas.

Esta situación dejaba claro que la ausencia de tribunales específicos suponía la falta de protección de las víctimas frente a los citados abusos, si bien los tribunales de la ley islámica eran los que regulaban estos casos cuando se interponía alguna denuncia. Es curioso que al-Ḥaddād insistiera en la necesidad de establecer tribunales para proteger a las víctimas de estos abusos, acusando la debilidad del sistema de causar grandes inconvenientes para las mujeres, mientras que escasas páginas atrás había defendido el sistema legal islámico diciendo que cualquier mujer cuyos derechos se vieran vulnerados podía recurrir a él para que le fueran restituidos.

¿Cómo justificar que se pudiera eliminar un derecho coránico a los hombres y se transfiriera a la cúpula judicial? Desde el punto de vista popular, esto incurría en un abuso de poder porque el texto sagrado había ofrecido el derecho al *ṭalāq* sólo a los hombres y no había establecido ningún tipo de procedimiento legal obligatorio para validarlo. Sin embargo, podía deducirse la posibilidad de llevar a cabo esta reforma si se analizaban análogamente dos casos. En primer lugar, el derecho al *ṭalāq* era solo para los maridos. En segundo lugar, el derecho a administrar y gastar los bienes y las riquezas personales

---

<sup>1267</sup> Ibídem, p. 73.

como cada uno guste era solo del dueño de dichas riquezas. Sin embargo, como al-Ḥaddād alegó, la ley islámica permitía que se requisaran las riquezas de quienes las dilapidaban, no eran competentes o las gastaban en contra de sus propios intereses. En este sentido, mediante la imposición de una tercera persona como guardiana de la fortuna, se impedía su despilfarro.

Pensemos que la fortuna no causa un daño a nadie, excepto al propio dueño. Por tanto, si este es el caso con ella, ¿cómo es posible que se permita al marido el derecho unilateral de disolver el matrimonio, sin buscar medios que aseguren que lo ejerce responsablemente? ¿Acaso el islam considera más importante salvaguardar las riquezas que el matrimonio, considerando que el matrimonio es el pilar de la existencia humana y el punto de partida de las próximas generaciones de nuestra sociedad?<sup>1268</sup>

El establecimiento de juzgados de divorcio permitiría salvaguardar los intereses de todas las partes implicadas (ambos cónyuges y sus parientes, sus hijos, etc.), protegiendo la familia y la sociedad de fragmentaciones motivadas únicamente por los impulsos masculinos. A su vez, se garantizaba un mayor control de los mismos, así como la normalización de los procedimientos jurídicos involucrados. De esta manera, se subrogaban los juzgados en lugar de los maridos para determinar cuándo procedía y cuándo no un divorcio, pero esta “pérdida de derechos individuales se subordinaba a los derechos de la sociedad en su conjunto”<sup>1269</sup>, algo que encajaba perfectamente con el interés del islam por anteponer el bien común al propio.

Además, “dejar la decisión únicamente en manos del marido significa dejar el destino y los sentimientos de la esposa al azar, condenándola a una vida de degradación”<sup>1270</sup>, algo que ejemplifica la preocupación de al-Ḥaddād por las mujeres como seres individuales y no en función de su papel en el matrimonio. Como ocurría con la cuestión del cuidado de los hijos, esta opinión varía a lo largo de la obra y el autor no pareció ofrecer una respuesta sólida ni una visión unificada. En ocasiones era más importante el papel de las mujeres en un marco concreto, ya fuera social, familiar o laboral, y, en otros casos, como el que nos ocupa actualmente, el centro de la cuestión era la consideración individual de las mismas. En el transcurso del presente apartado

---

<sup>1268</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>1269</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>1270</sup> *Ibidem*, p. 71.

ahondaremos en esta cuestión cuando analicemos sus propuestas con respecto a la vida conyugal o las labores domésticas.

Otro de los motivos por los cuales convenía la creación de estos tribunales era generar un registro y estadísticas que permitieran analizar las causas y motivos principales por los que las parejas solicitaban divorciarse, de tal forma que pudieran analizarse y buscárseles soluciones. De esta manera, podría componerse una suerte de manual que ayudara a los jueces a tomar las decisiones correctas en función de quién tuviera la culpa de las desavenencias matrimoniales, qué circunstancias concurrieran, qué tipo de compensaciones debían ofrecerse a cada parte implicada, etc. El interés del autor al respecto residía también en un afán de análisis social, como él mismo reconoció, puesto que menciona un episodio en el que intentó encontrar dichos registros en los juzgados de la ley islámica que habían tratado casos de *ṭalāq* y, para su decepción, no halló ningún tipo de información al respecto. “Tenemos una grandísima necesidad de introducir reformas” en este ámbito<sup>1271</sup>, alegó, pero esta labor era imposible si no se tenían datos que permitieran extraer conclusiones y ofrecer respuestas rápidas y efectivas para las familias afectadas.

Hacer funcionar estos juzgados era una responsabilidad social en la que todos debían participar, mediante la formación de jueces especializados, la preparación de la gente para aceptar las resoluciones alcanzadas por ellos y el entendimiento tanto del sentido islámico del matrimonio como del *ṭalāq*. Es por ello que al-Ḥaddād insistió en que la sociedad necesitaba ser partícipe de la reforma, incluso desde antes de que el caso llegara a los juzgados, considerando necesario el establecimiento de un sistema educativo sólido, para ambos sexos, que los preparara para la vida conyugal y para ejercer correcta y justamente sus derechos y obligaciones para con el otro cónyuge. “La moral es el objetivo definitivo de la ley islámica”<sup>1272</sup>, por lo que una buena educación en la materia podría ayudar a resolver pacíficamente buena parte de los problemas derivados de la desviación moral o de las tradiciones culturales incompatibles con el islam.

Por último, la creación de estos tribunales permitiría aplicar la legislación coránica en materia de compensación económica por disolución de matrimonios. En el Corán se estipulaba claramente que todo divorcio conllevaba una compensación a la parte

---

<sup>1271</sup> *Ibíd.*, p. 73.

<sup>1272</sup> *Ibíd.*, p. 74.

afectada<sup>1273</sup> y detallaba las circunstancias mediante las cuales se determinaba qué parte compensa a cuál y a qué cuantía ascendía la compensación. Por ejemplo, siempre que se estableciera que el causante de la ruptura era el marido, este estaba obligado a pagar la manutención de la esposa divorciada durante el periodo de espera legal<sup>1274</sup>, con independencia de si el matrimonio había sido consumado o no, y a darle la dote aún no rembolsada. En caso de que no hubiera sido consumado, se le entregaba mitad de la dote<sup>1275</sup> y si la cuantía de la misma no había sido establecida en el contrato matrimonial, era obligatorio que un juez determinara la “dote de paridad”<sup>1276</sup>. Si era la esposa la que había pedido el divorcio tenía que pagar al marido la *jul'* (compensación en este tipo de casos)<sup>1277</sup>; si se determinara que ella había causado la división del matrimonio mediante actos inmorales, entonces renunciaba a sus posesiones del hogar y a toda la dote<sup>1278</sup>.

Pese a que estas eran las disposiciones coránicas, la ausencia de tribunales que regularan el divorcio impedía que se procediera con arreglo a lo estipulado. Por ejemplo, constantemente había casos de jueces que no obligaban al marido a pagar la compensación por *ṭalāq*<sup>1279</sup>, no había manera de calcular la dote de paridad. Tampoco se atendía a la intención de Dios al hacer descender estos versos, que, según al-Ḥaddād, era “compensar a la mujer por las oportunidades que había perdido de construir una familia con otra persona”<sup>1280</sup>. Independientemente de si el matrimonio se había consumado o no, la mujer se había preparado para él y ya había pagado el coste de oportunidad, incluso si finalmente se rompía el compromiso antes de que se hubiera formalizado. De esta manera, si el marido era el culpable, aunque no fuera su intención haber dejado el compromiso en suspenso, la mujer tenía derecho a que se le pagara este coste de oportunidad.

Generalmente, nuestros tribunales de ley islámica no ofrecen ninguna recompensa a la mujer repudiada, sin importar qué tipo de divorcio (haya tenido lugar), salvo si este ha tenido lugar poco tiempo después de la consumación, en cuyo caso se le permite (quedarse con) los bienes de la casa. (...) Se basan en la opinión de algunos

---

<sup>1273</sup> Corán II:241.

<sup>1274</sup> Corán XXXIII:49.

<sup>1275</sup> Corán II:237.

<sup>1276</sup> Caridad Ruiz-Almodóvar, “La dote en los Códigos de Estatuto Personal de los países árabes”, *MEAH*, sección hebreo, 49 (2000), p. 324.

<sup>1277</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 75.

<sup>1278</sup> Corán II:229.

<sup>1279</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 134.

<sup>1280</sup> *Ibídem*, p. 76.

ulemas que sostiene que el marido sólo tiene obligación de pagar manutención a la esposa repudiada durante la *'idda* hasta que la esposa pueda volver a casarse y que esto es, en sí mismo, la compensación. Esta interpretación no es correcta con el Corán (...). Los tribunales europeos ofrecen recompensa incluso cuando se rompe un compromiso honesto por causas ajenas a la voluntad del hombre, porque entienden que el daño (para la mujer) es real y ya está hecho, con independencia de las intenciones del marido (...). El principio básico es que una mujer no pierda sus derechos por culpa de la actuación de un hombre sin que haya ningunas consecuencias para este. (...) Estamos acostumbrados a no ver los perjuicios que causamos a las mujeres con el matrimonio y el divorcio, como si fueran receptáculos sin alma, incluso cuando el Corán, en realidad, aboga por la justicia entre hombres y mujeres.<sup>1281</sup>

Es importante tener en cuenta que había múltiples escenarios en que la imposibilidad de pedir un divorcio discriminaba a las mujeres, obligadas a mantener una vida familiar o conyugal con la que no estaban felices y que, en muchos casos, podía llegar incluso a ser un problema para su integridad física o su salud. Por ejemplo, en el caso de que uno de los cónyuges fuera adicto al alcohol, o incluso en el supuesto de que alguno contrajera una enfermedad crónica contagiosa. El marido podía divorciarse de la esposa si ella la había contraído, pero, según el autor, esta no tenía la opción, sino que debía soportarla y, con total probabilidad, contagiarse<sup>1282</sup>. Incluso cuando la enfermedad podía poner en jaque la salud de los futuros hijos, muchos maridos, cuyas esposas raras veces tenían acceso a hospitales y médicos, insistían en procrear, lo que generaba riesgos innecesariamente elevados para la mujer y la futura prole. A este respecto, al-Ḥaddād promulgó la necesidad de establecer proyectos de planificación familiar que estuvieran enfocados a generar niños sanos en lugar de una multitud de hijos, todos ellos enfermos. “Ciertamente no hay ningún beneficio en los grandes números, pues es mejor tener pocos hijos” que gozaran de buena salud a “tener un gran número de hijos enfermos”<sup>1283</sup>.

Otro ejemplo de cómo afectaba la imposibilidad de romper el matrimonio por parte de una esposa era en el marco de los matrimonios con gran diferencia de edad o con contrayentes menores. En este último caso, tanto los niños como las niñas eran víctimas de la tradición, que permitía a los padres escoger cónyuges para sus hijos y casarlos si

---

<sup>1281</sup> *Ibíd.*, p. 77.

<sup>1282</sup> *Ibíd.*, p. 142.

<sup>1283</sup> *Ibíd.*

eran menores de edad, aunque la consumación del matrimonio quedaba supeditada a la pubertad<sup>1284</sup>. La diferencia residía en que los hombres, una vez alcanzada la mayoría de edad, podían repudiar a sus esposas, por lo que tenían una manera de romper este tipo de matrimonios forzosos, mientras que ellas carecían de una salida a la situación más allá de tratar por todos los medios que sus maridos se cansaran de ellas y las repudiaran, según la obra. Por este motivo, la única manera de evitar estos problemas era establecer una edad mínima adecuada a partir de la cual era posible el matrimonio, de manera que ningún tutor legal o padre pudiera casar a sus hijos menores de edad y sin su consentimiento<sup>1285</sup>.

Incluso entre los matrimonios que se formulaban en un arrebató de pasión, cuando uno de los contrayentes había visto al otro y se había creído enamorado a primera vista, el *ṭalāq* era un beneficio para los maridos, que podían disolver los contratos cuando se cansaran de la esposa o si se daban cuenta de que habían cometido un error y de que realmente no eran compatibles<sup>1286</sup>. Las mujeres, en cambio, no tenían forma de romper el matrimonio, por lo que estaban a la espera de que sus maridos las repudiaran para poder contraer nupcias con otro hombre más adecuado para ellas.

#### 9.1.5. Anexo con preguntas y respuestas a varios ulemas y conclusión del apartado judicial

Cuando analizamos el pensamiento de al-Ḥaddād mencionamos que este libro compartía con la obra magna del ministro Jayr al-Dīn la idea de anexionar textos firmados por autoridades religiosas para respaldar las teorías expuestas en cada una u ofrecer otros puntos de vista al respecto. En el caso de *Imrā' tu-nā*, al-Ḥaddād entregó un cuestionario de doce preguntas relacionadas con cuestiones jurídicas a seis ulemas hanafíes y malikíes: al-Jaṭṭāb Bušnāq<sup>1287</sup>, 'Uṭmān ben Ḥamīda Ibn al-Ju'ya<sup>1288</sup>, Muḥammad 'Abd al-'Azīz ben

---

<sup>1284</sup> Ibídem, p. 140.

<sup>1285</sup> Ibídem, p. 141.

<sup>1286</sup> Ibídem, pp. 145-146.

<sup>1287</sup> Nacido en 1896 y muerto en 1984, fue profesor de al-Zaytūna, juez del Consejo Judicial y muftí hanafí. Vid. Maḥmūd Šammām, *A 'lām min al-Zaytūna*, Tūnis, al-Šarika al-tūnisiyya li-l-funūn wa al-rasm, 1996.

<sup>1288</sup> Nacido en 1873 y muerto en 1933, fue uno de los maestros de al-Ḥaddād en la mezquita-universidad. Trabajó en la universidad como maestro, pero también fue notario. Al mismo tiempo, heredó de su padre una tienda de *šawāšīy* en el zoco, donde al-Ḥaddād solía ir a hacerle compañía y estudiar con él. Era hanafí. Vid. Arnold H. Green, *The Tunisian...*, pp. 257-258.



Yūsuf ben Aḥmad ben ‘Uṭmān, más conocido como ‘Abd al-‘Azīz Ū‘ayyit<sup>1289</sup>, Bilḥasan ben Muḥammad al-Nayyār<sup>1290</sup>, Ibn ‘Āšūr y Bayram VI<sup>1291</sup>. La lista de preguntas era la siguiente<sup>1292</sup>:

1. ¿Tiene la mujer derecho a escoger su marido o es un derecho de su tutor legal? Si no hay acuerdo entre el candidato propuesto por el tutor y la opinión de la mujer, ¿quién tiene la palabra definitiva al respecto?
2. Si, tras la consumación del matrimonio, uno de los cónyuges contrae un defecto que imposibilite la unión carnal, ¿cuándo se considera “tragedia inevitable”<sup>1293</sup>?
3. Si el marido se ausenta del hogar conyugal durante largo tiempo, ignorando sus obligaciones conyugales, ¿tiene derecho la esposa a solicitar el divorcio o, siempre y cuando reciba dinero para su manutención, debe esperar su regreso? ¿Qué ocurre cuando el marido ha desaparecido?
4. Si el marido ha pronunciado la fórmula estando enfadado o ebrio, ¿sigue siendo válido el *ṭalāq*, o únicamente se contempla en casos de incompatibilidad entre los cónyuges?
5. ¿Existe algún sistema para proteger a la esposa contra el abuso del derecho a *ṭalāq* por parte de su marido? ¿Tiene el marido derecho a repudiar a su esposa en cualquier momento y sin ninguna restricción?
6. ¿Permite la ley a la esposa solicitar el divorcio?

---

<sup>1289</sup> Nacido en 1886 y muerto en 1970, estudió en al-Zaytūna y el Colegio Ṣādiqī. Fue profesor en ambas instituciones, amén de juez del Juzgado de Propiedad Mixta. Ocupó, además, los cargos de muftí, *ṣayy al-islām* malikí y ministro de Justicia. Vid. H. Green, *The Tunisian...*, pp. 266-267.

<sup>1290</sup> Nacido en 1876 y muerto en 1952, era hijo de un muftí malikí. Estudió en al-Zaytūna, donde ejerció como profesor. Fue muftí malikí y también era miembro de la cofradía sufi Ṣāḍiliyya. Vid. Arnold H. Green, *The Tunisian...*, pp. 273-274.

<sup>1291</sup> Su nombre completo era Aḥmad ben Muḥammad Bayram y falleció en 1937. Hijo de Bayram V, de quien hemos hablado con anterioridad en la presente tesis doctoral, fue, como su padre, educado en al-Zaytūna, donde enseñó durante la mayor parte de su vida. Fue nombrado *ṣayy al-islām* malikí en 1911, cargo que ocupó hasta 1933. Vid. Arnold H. Green, *The Tunisian...*, pp. 243-244.

<sup>1292</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā‘tu-nā*, pp. 78-79.

<sup>1293</sup> Se designaba de esta manera a aquellas circunstancias que, aun de reconocido perjuicio para una de las partes implicadas, no permitían la anulación del matrimonio, sino que se entendía que debían ser soportadas con paciencia. Vid. Asma Barlas, “*Believing Women*”, p. 83.

7. ¿Puede la esposa acusar de adulterio a su marido o es este un derecho exclusivamente masculino? En ese caso, ¿en qué se basa esta decisión?
8. ¿Puede un hombre desposar a una mujer con intención de divorciarse de ella pasado un tiempo concreto? ¿Es este tipo de matrimonio válido?
9. En el hogar familiar, ¿es la esposa igual que su marido en cuanto a autoridad y obligaciones? ¿Qué ocurre si una esposa se niega a hacer lo que su marido le ordena?
10. ¿Hay alguna limitación para la mujer a la hora de disponer de su riqueza? ¿Necesita contar con la autorización o tutela de su marido o tutor legal?
11. ¿Qué consideración social tiene la mujer? ¿Puede ser imán o jueza o tener alguna otra responsabilidad pública?
12. ¿Qué partes de su cuerpo se consideran privadas (*'awra*) y deben ser cubiertas para preservar su virtud moral?

En cuanto a la primera pregunta, todos los participantes respondieron que, siempre y cuando la mujer fuera mayor de edad y no estuviera mentalmente incapacitada por orden legal, tenía derecho a escoger su marido y no podía ser obligada a casarse con alguien con quien ella no deseara desposarse. Los hanafíes añadían, además, que la firma del tutor legal o padre de la mujer no era necesaria para el contrato legal, que ella podía firmar por sí sola<sup>1294</sup>, mientras que los malikíes la consideraban obligatoria<sup>1295</sup> excepto Bayram VI, que no se pronunció al respecto. Si la mujer era menor de edad, su padre o tutor legal tenía la autoridad definitiva. No obstante, el tutor legal de la mujer podía presentar un recurso ante el juzgado si consideraba que el matrimonio no era adecuado para ella, pero el juez tenía la última palabra sobre si ordenaba o no su disolución. En este sentido, las diferencias de opinión entre unos y otros ulemas se corresponden claramente a divergencias doctrinales de cada escuela jurídica, pues la hanafí es la única que permite a las mujeres el consentimiento directo al matrimonio, sin intercesión de sus tutores legales<sup>1296</sup>. Además, todas las respuestas corroboran la tesis de al-Ḥaddād de que una mujer no podía ser casada contra su voluntad y de que tanto hombres como mujeres tenían

<sup>1294</sup> Al-Jaṭṭāb Bušnāq y 'Uṭmān ben Ḥamīda Ibn al-Juḡa. Vid. Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, pp. 80 y 83.

<sup>1295</sup> *Ibídem*, pp. 90, 92 y 97.

<sup>1296</sup> Louis Milliot y François-Paul Blanc, *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris, Éditions Dalloz, 2001, pp. 300-301.

derecho a la elección de sus futuros cónyuges, con independencia de que sus familias hubieran adoptado alguna decisión al respecto. Evidentemente, que se permitiera a los padres casar a los hijos antes de que estos cumplieran la edad legal necesaria para ello generaba un vacío en la ley, ya que durante este periodo estaban a merced de los padres o tutores legales, que podían obligarlos a desposarse sin su consentimiento. Es por ello que al-Ḥaddād insistía en la necesidad de reformar la ley de tal manera que sólo se permitieran los matrimonios entre personas mayores de edad<sup>1297</sup>.

La misma unanimidad de respuestas la encontramos, por ejemplo, cuando se preguntó acerca del derecho de las mujeres de administrar sus propios bienes y riquezas sin intercesión del marido ni del tutor legal. Todos los entrevistados se mostraron de acuerdo en esto, siempre y cuando la mujer fuera mayor de edad<sup>1298</sup>.

También estuvieron de acuerdo en que cualquier matrimonio legalmente establecido, con independencia de si el marido tenía la intención de romperlo de antemano, era válido siempre y cuando no hubiera estipulado el periodo tras el cual repudiaría a la esposa antes o durante la firma del contrato matrimonial. En palabras de ‘Abd al-‘Azīz Ŷu‘ayyit, “es permisible para el marido tener para sus adentros la intención de repudiar, el contrato matrimonial es válido”<sup>1299</sup>. El único que se mostró rotundamente en contra fue Bayram VI, pero podría ser que entendiera la pregunta como si estuviera refiriéndose al matrimonio temporal (*nikāḥ al-mut‘a*), porque su respuesta fue: “poner un límite de tiempo al matrimonio invalida el contrato”<sup>1300</sup>. En este sentido, efectivamente todas las escuelas de derecho sunníes interpretan que delimitar temporalmente el matrimonio en el contrato lo invalidaba, pero los demás ulemas entendieron la pregunta con la intención con que al-Ḥaddād la formuló, es decir, como el matrimonio que se formula con intención de divorciar a la esposa para que esta vuelva a estar disponible para su anterior marido.

---

<sup>1297</sup> El Código de Estatuto Personal de Túnez, promulgado en 1956, una vez el país obtuvo la independencia, convirtió en realidad esta idea al prohibir expresamente que dos personas se casaran si una de ellas no había dado su consentimiento expreso y voluntario, poniendo así fin al derecho de los progenitores de desposar a sus descendientes en contra de su voluntad. Para más información, vid. Carmelo Pérez Beltrán, “Una ley en constante evolución: el derecho de familia en Túnez desde la independencia a la actualidad”, *MEAH árabe*, 60 (2011), pp. 235-254.

<sup>1298</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā‘tu-nā*, pp. 82, 84, 92, 95, 100 y 104.

<sup>1299</sup> *Ibídem*, p. 92.

<sup>1300</sup> *Ibídem*, p. 104.

Otra pregunta que todos los entrevistados respondieron más o menos de la misma manera fue la relativa a la acusación de adulterio (*li'ān*) contra el marido. Para todos los cuestionados, la mujer no tenía derecho a usarla porque el marido tenía derecho a contraer matrimonio con más de una mujer. Esto quería decir que la primera esposa no podía estar segura de que realmente fuera adulterio ya que el marido no tenía la obligación de hacerle saber que estaba casado con otras mujeres simultáneamente<sup>1301</sup>. También se esgrimía que la acusación de adulterio tenía como objeto proteger al marido de tener que aceptar como hijos propios a los nacidos de la relación extramatrimonial de su esposa, porque legalmente estaba obligado a hacerlo, lo que conllevaba una sobrecarga para su economía y una afrenta a su línea sucesoria<sup>1302</sup>.

El único que ofreció una justificación diferente para explicar que este fuera un derecho exclusivo del hombre fue al-Jaṭṭāb Bušnāq, quien alegó que estaba “vinculado con el derecho del hombre a disponer de su propiedad (*mulk*) como guste” y que “una mujer no tiene el monopolio de su marido”, aludiendo aquí a la poliginia supuestamente permitida por el Corán<sup>1303</sup>. Como vemos, aunque la segunda parte de la justificación es común a la opinión de los otros ulemas consultados, la primera parte de su explicación implica que la mujer era, de alguna manera, “la propiedad” del hombre y que por este motivo él podía disponer de ella como deseara, mientras que los hombres, aun estando casados, nunca eran “propiedad” de sus esposas.

Milliot y Blanc, que estudiaron esta figura legal, llegaron a la conclusión de que su uso nunca fue muy extendido en la mayor parte del mundo árabe, si bien sí era más frecuente en Túnez, Egipto y la ciudad de Fez. Además, indicaron que había sutiles diferencias entre el resultado que podía propiciar esta acusación contra las mujeres, puesto que para el rito malikí se asimilaba a *ṭalāq* triple (absoluto e irrevocable), los hanafíes daban al marido la potestad de retirar sus acusaciones, asimilándolo, por tanto, al *ṭalāq* revocable<sup>1304</sup>. Ninguno de los ulemas consultados por al-Ḥaddād se pronunció respecto a esto, pero todos estuvieron de acuerdo en que el espíritu de la ley estaba movido por proteger a los hombres de aquellas mujeres que quisieran hacer pasar a sus hijos

---

<sup>1301</sup> Por ejemplo, vid. p. 83.

<sup>1302</sup> *Ibidem*, pp. 91-92.

<sup>1303</sup> *Ibidem*, p. 81.

<sup>1304</sup> Louis Milliot y François-Paul Blanc, *Introduction...*, pp. 386-387.

ilegítimos por hijos del marido, algo que los investigadores franceses también pusieron de relieve<sup>1305</sup>.

Con respecto a la ausencia prolongada del marido o a que este ignorara deliberadamente sus obligaciones conyugales, encontramos distintas opiniones que no solamente varían en función de la escuela jurídica de adscripción de cada ulema, sino también según el punto de vista de cada uno en particular. Para al-Jaṭṭāb Bušnāq, la esposa tenía la obligación de solicitar un préstamo a favor de su marido, si ella podía pagarlo y su marido era pobre o en caso de que este fuera incapaz de pagar su manutención, y no tenía derecho al divorcio. Por analogía, la esposa tampoco podía solicitar la anulación de su matrimonio o el divorcio en caso de que su marido estuviera desaparecido, fuera en las circunstancias que fuese, se conociera su paradero o no. Sin embargo, señaló con bastante tino que algunos de sus compañeros de profesión creían que esta situación no podía mantenerse durante más de cuatro años, periodo tras el cual el matrimonio debía considerarse automáticamente disuelto<sup>1306</sup>.

La idea de esperar un periodo concreto de años para determinar si el matrimonio debía o no disolverse también la mencionaron ‘Abd al-‘Azīz Ū‘ayyīṭ, quien consideraba que debía ser de tres años<sup>1307</sup> e Ibn ‘Āšūr, quien convino en cuatro años<sup>1308</sup>. Para Bayram VI, no existía ningún caso en el que la mujer pudiera solicitar el divorcio, independientemente del tiempo que pasara o de sus circunstancias. Para Bilḥasan ben Muḥammad al-Naŷŷār, si se demostraba que el marido tenía la intención de perjudicar a su esposa al alejarse de ella, el matrimonio se disolvía pasados cuatro meses<sup>1309</sup>. Este baile en los periodos de espera o en las circunstancias concretas que podían permitir a la mujer solicitar la disolución de su matrimonio tiene que ver con la diferencia de opiniones entre eruditos y ulemas de épocas anteriores, cada uno de los cuales, independientemente de a qué escuela jurídica pertenecieran, ofreció distintas opciones y soluciones para cada supuesto<sup>1310</sup>.

---

<sup>1305</sup> *Ibídem*, p. 384.

<sup>1306</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā‘tu-nā*, pp. 80-81.

<sup>1307</sup> *Ibídem*, p. 90.

<sup>1308</sup> *Ibídem*, p. 93.

<sup>1309</sup> *Ibídem*, p. 98.

<sup>1310</sup> Louis Milliot y François-Paul Blanc, *Introduction...*, pp. 344-345.

En muchos casos, los ulemas establecieron diferentes cursos de acción en función de cuáles fueran las circunstancias de la ausencia del marido. Por ejemplo, si se encontraba localizable, al-Jaṭṭāb Bušnāq, ‘Uṭmān ben Ḥamīda Ibn al-Juḡa, ‘Abd al-‘Azīz Ŷu‘ayyit, Bilḥasan ben Muḥammad al-Nayḡār e Ibn ‘Āšūr consideraban que el juez debía ponerse en contacto con él y exigirle que retornara o que continuara pagando la manutención de su esposa. Si él se negaba a pagarla, tras un periodo de espera (que sólo este último establece como de una duración no superior a un año), el matrimonio se disolvía<sup>1311</sup>.

Si había desaparecido y no se tenían noticias de él, debía analizarse si se encontraba en un país musulmán o si había desaparecido en un país donde hubiera conflictos armados en activo. En el primer caso, todos estaban de acuerdo en que, si no era posible localizar al marido durante más de tres años desde la fecha de su desaparición, el divorcio se concedía a la esposa. En caso de que hubiera desaparecido en combate, las opiniones se dividían entre quienes consideraban que tenían que pasar cuatro años como máximo antes de que se considerara disuelto el matrimonio y quienes opinaban que no era posible disolverlo hasta que no hubiera pasado “tanto tiempo como para considerar muerto al marido”<sup>1312</sup> o “hasta que todos sus contemporáneos hayan muerto”<sup>1313</sup>, incluso si los recursos del marido se habían consumido y la esposa no estaba recibiendo manutención alguna por su parte.

Esta gran variedad de respuestas permitía al autor demostrar la validez de su postura, es decir, sostener su teoría de que el Corán y la ley islámica no establecían esto claramente, dejando a la interpretación de los juristas la resolución necesaria. Por este motivo, tradicionalmente se habían alcanzado distintas soluciones ante el problema de la ausencia prolongada del marido, aplicándose en cada región en función de su adscripción a una escuela jurídica u otra, de las costumbres locales, del tipo de jueces que estuvieran aplicando la ley o de la opinión de la mayoría de la población. Con ello se veía una gran disparidad a la hora de hacer cumplir la ley, dejando a mujeres musulmanas en las mismas condiciones más o menos protegidas simplemente en función del lugar donde residieran o el juzgado al que acudieran. Esto llevó a al-Ḥaddād a recalcar la necesidad de unificar el sistema legal tunecino y de poner en común todas las opiniones respecto a estas

---

<sup>1311</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Imrā’ tu-nā*, p. 93.

<sup>1312</sup> *Ibídem*, p. 91.

<sup>1313</sup> *Ibídem*, p. 83.

circunstancias de manera que se alcanzara una respuesta única para un problema común, reformando la justicia y haciéndola más equitativa para toda la población.

Por lo que respecta a aquellas enfermedades sobrevenidas en uno de los cónyuges tras la consumación del matrimonio tampoco existía una visión única entre los entrevistados. Todos los ulemas estuvieron de acuerdo en que el marido no tenía derecho a la disolución (judicial) de su matrimonio simplemente porque podía repudiar a su esposa, estuviera enferma o no, cuando lo creyera oportuno. De esta manera, el derecho a solicitar a un juzgado la ruptura del matrimonio por enfermedad posterior a la consumación era visto como algo reservado a la esposa<sup>1314</sup>. Al-Jaṭṭāb Bušnāq consideraba que la esposa podía ejercer este derecho ante casos de lepra, locura o imposibilidad de mantenimiento de relaciones sexuales, pero no en todos aquellos casos en los que la enfermedad no afectara a estas últimas. ‘Uṭmān ben Ḥamīda Ibn al-Juḡa consideraba que ninguna de las dos partes, fuera cual fuera la enfermedad sobrevenida sobre el otro cónyuge, podía pedir la anulación del matrimonio si esta se había contraído después de la consumación. Para Ibn ‘Āšūr, se podía solicitar la disolución independientemente de qué tipo de enfermedad se hubiera contraído y si además se demostraba que se había contraído antes del matrimonio y que esta condición se había ocultado a la esposa, se debía aumentar la indemnización pagada por divorcio<sup>1315</sup>.

Las preguntas relativas a esto último demostraron un mayor grado de desacuerdo entre eruditos. Por ejemplo, al-Jaṭṭāb Bušnāq, en respuesta a la cuarta pregunta, contestó que “el marido tiene derecho a beneficiarse de su esposa en compensación por la dote que ha pagado (por ella)”<sup>1316</sup>. Esta respuesta no solo ponía en duda el concepto islámico de dote, que se concebía como un regalo del marido a la esposa y no como el “precio” de la esposa, pagado a la familia por el marido como compensación<sup>1317</sup>, sino que parecía asumir que la esposa, al haber sido “comprada”, no era sino un objeto más que pertenecía al marido hasta que este pronunciara la fórmula del *ṭalāq*. Esta formulación sería válida, según el ulema, siempre y cuando no se hubiera pronunciado en un arranque de ira<sup>1318</sup>.

---

<sup>1314</sup> Por ejemplo, vid. p. 80.

<sup>1315</sup> *Ibídem*, p. 93.

<sup>1316</sup> *Ibídem*, p. 81.

<sup>1317</sup> El cambio sobrevenido con el islam se refleja incluso en el término coránico para dote, *mahr*, que antiguamente se refería a esto último. Para una evolución del mismo, véase O Spies, “Mahr”, *ET*, Leiden, Brill, versión en línea consultada el 24/11/2020.

<sup>1318</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā’ tu-nā*, p. 81.

Para ‘Uṭmān ben Ḥamīda Ibn al-Juʿā, la fórmula era válida mientras no la hubiera pronunciado un hombre menor de edad, loco o dormido<sup>1319</sup>, mientras que para Ibn ‘Āṣūr, Bilḥasan ben Muḥammad al-Naʿyār, Bayram VI y ‘Abd al-‘Azīz Ū‘ayyīṭ era válida siempre, independientemente del estado del marido al pronunciarla, porque el *ṭalāq* “está vinculado a un suceso y, cuando este se produce y se pronuncia (el *ṭalāq*), este tiene lugar en el acto”<sup>1320</sup>. Resulta pertinente hacer un inciso para analizar estas respuestas, que no son las comunes dentro de sus respectivas escuelas jurídicas. Por ejemplo, la escuela hanafí insiste en que en todo acto de *ṭalāq* debe existir la intención expresa del marido de disolver el matrimonio y esta intención tiene que estar apoyada con evidencias. La ausencia de una intención clara o de los respaldos necesarios para comprobarla invalidan el *ṭalāq*<sup>1321</sup>. Las opiniones expuestas por los ulemas hanafíes consultados, al-Jaṭṭāb Buṣnāq e Ibn al-Juʿā, no recogen esta condición, por lo que se alejan de los postulados de la escuela a la que representan. Para la malikí no existe este requisito de la intención, por lo que el *madḥab* acepta incluso aquellas verbalizaciones del *ṭalāq* que se producen a modo de broma. Los ulemas malikíes a los que al-Ḥaddād hizo su pregunta, a diferencia de los hanafíes, sí respondieron con arreglo a la tradición de su escuela jurídica, indicando que no había ningún caso en el que el *ṭalāq* no fuera válido.

En este sentido, todos los ulemas consultados consideraron que el *ṭalāq* era un derecho exclusivo del hombre contra el cual la esposa no tenía ninguna protección más allá de solicitar la compensación legalmente establecida según cada caso de *ṭalāq*. Es decir, el marido podía repudiar a sus esposas cuando y como deseara y las mujeres no podían alegar nada en su contra, como que él fuera culpable de las desavenencias familiares, para protegerse contra el mismo. El único jurisconsulto que señaló una interesantísima diferencia frente al resto fue al-Jaṭṭāb Buṣnāq quien, apelando a que la mujer mayor de edad podía convertirse en su propio guardián legal según la escuela hanafí, determinó que “si la mujer pone una cláusula” en el contrato matrimonial en la que afirme que “ella misma es su guardiana legal”, en este caso “puede ejercer este derecho como y cuando quiera”<sup>1322</sup>.

---

<sup>1319</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>1320</sup> *Ibidem*, p. 91.

<sup>1321</sup> Felipe Maíllo Salgado, s. v. “*ṭalāq*”, *Diccionario de derecho islámico*, Gijón, Trea, 2005, p. 399.

<sup>1322</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrāʿtu-nā*, p. 81.



Estas respuestas no son del todo coherentes con lo que las escuelas malikíes y hanafíes legislaban al respecto. Por ejemplo, en la primera estaba permitida la cesión por parte del marido del derecho de *ṭalāq* a su esposa, pero ninguno de los ulemas malikíes consultados lo menciona. Si bien esta cesión se consideraba reprobable, era válida desde el punto de vista legal<sup>1323</sup>. Milliot y Blanc señalan que esta cesión se basa en el *tafwīd*, un tipo de mandato fiduciario irrevocable a través del cual el marido podía ceder el derecho a cualquier persona, incluida la propia esposa. En este sentido, si bien indican las controversias existentes en torno a la cuestión, destacan la existencia de dos tipos de cesión que el marido podía otorgar a la esposa: a través del “derecho de elección” (*ijtiyār*) o voluntariamente (*mašī’a*). En el primer tipo, la mujer podía escoger continuar con el matrimonio o solicitar su disolución, en cuyo caso se consideraba automáticamente que se había producido el repudio irrevocable. Por su parte, en el segundo tipo, aunque también se daba la elección de continuar con el matrimonio, la esposa podía escoger cuál de las tres fórmulas (revocable, irrevocable o *ṭalāq* triple).

Los motivos por los cuales una mujer podía solicitar el divorcio también variaban en función de qué ulema estuviera analizando el caso. Para al-Jaṭṭāb Bušnāq, cualquier caso de violencia doméstica, malos tratos o faltas contra su integridad física, moral o económica constituían motivo más que suficiente para que se le otorgara judicialmente el divorcio, mientras que las desavenencias no se consideraban como causa justificada<sup>1324</sup>. Lo mismo pensaban ‘Abd al-‘Azīz Ū’ayyīṭ y Bilḥasan ben Muḥammad al-Naŷŷār. Para ‘Uṭmān ben Ḥamīda Ibn al-Juŷa, no había motivos para que una mujer se separara de su marido por causas de desavenencias, ya que “ha escogido a su marido libre y voluntariamente”<sup>1325</sup>. Según Ibn ‘Āšūr, ante situaciones de maltrato se podían divorciar, mientras que ante desavenencias convenía recurrir a mediadores, como se estipulaba en el Corán<sup>1326</sup>. Por último, Bayram VI, aunque conciso, fue muy ambiguo, pues respondió a esta pregunta como sigue: “que pida lo que desee con el argumento que desee, pero Dios no siempre juzga conforme queremos”<sup>1327</sup>. De aquí no podemos intuir si pretendía que cada caso se evaluara uno a uno, determinando que no era posible establecer una

---

<sup>1323</sup> Louis Milliot y François-Paul Blanc, *Introduction...*, p. 365.

<sup>1324</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā’ tu-nā*, p. 81.

<sup>1325</sup> *Ibídem*, p. 83.

<sup>1326</sup> *Ibídem*, p. 94.

<sup>1327</sup> *Ibídem*, p. 104.

única respuesta, o si lo que quería decir era que, independientemente de qué quisiera la esposa, Dios iba a responder conforme quisiera él, probablemente en contra de ella.

Con respecto a compartir las obligaciones del hogar y la familia o al rol que tenía que cumplir la esposa en este ámbito, prácticamente todos los encuestados estuvieron de acuerdo en que la mujer no estaba sometida a la autoridad del marido en este ámbito, excepto en lo tocante a cumplir con sus obligaciones conyugales (principalmente en materia de sexo)<sup>1328</sup>. A estas obligaciones había que sumar el derecho del hombre de prohibir que su esposa saliera de casa, según al-Jatṭāb Bušnāq<sup>1329</sup>. Milliot y Blanc, en su análisis sobre las circunstancias legales de los países árabes contemporáneos a través de la historia, exponen que, debido a la malinterpretación de unos versículos coránicos, que realmente estaban dirigidos únicamente a las esposas del Profeta<sup>1330</sup>, históricamente se permitía, desde el punto de vista legal, que los maridos pudieran impedir a sus esposas recibir visitas<sup>1331</sup>. A la postre, esta interpretación dio pie también a que se extendiera la regla para incluir también el derecho de impedir a las esposas salir de casa, de ahí la respuesta del ulema.

En opinión de Bilḥasan ben Muḥammad al-Nayyār, los textos en que se basaba la ley islámica “instan a la mujer a obedecer a sus maridos, siempre dentro de los límites del respeto mutuo”, pero en ningún momento permitían a los maridos abusar de su autoridad. Además, “toda decisión requiere del acuerdo de ambas partes tras ser consultadas”<sup>1332</sup>. Respondiendo a esta cuestión, Ibn ‘Āšūr se mostró partidario de la total igualdad entre sexos, pues alegó que la mujer tenía derechos sobre el hombre de la misma manera en que el hombre los tenía sobre la mujer y que ambas partes, en caso de que la otra hubiera ignorado o incumplido sus obligaciones, podían forzarlos a hacerlo, independientemente de si se trataba del marido o de la esposa<sup>1333</sup>. También se pronunció a favor de esta última ‘Abd al-‘Azīz Ŷu‘ayyit, quien consideraba que, por más que las labores y cuestiones relacionadas con el hogar estaban generalmente gobernadas por “los usos y costumbres” locales, el marido jamás podía “obligar a su esposa a encargarse de todas las tareas domésticas” y que, incluso en aquellos casos en los que se interpretara que la esposa tenía

---

<sup>1328</sup> Por ejemplo, vid. p. 104.

<sup>1329</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>1330</sup> Corán XXXIII:32-33.

<sup>1331</sup> Louis Milliot y François-Paul Blanc, *Introduction...*, p. 336.

<sup>1332</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā‘tu-nā*, pp. 110-101.

<sup>1333</sup> *Ibidem*, p. 95.

que hacer algo, “ella aún podía forzar a su marido a hacerlo”<sup>1334</sup>. ‘Uṭmān ben Ḥamīda Ibn al-Juʿyā, por su parte, opinaba que había que analizar las circunstancias desde dos puntos de vista: el moral y el legal. Desde este último, la esposa no tenía ninguna autoridad sobre el marido, mientras que sus derechos legítimos se circunscribían a recibir una manutención suficiente, ropa y un hogar en que vivir. Sin embargo, desde el punto de vista moral “la esposa es la compañera del marido” y, como tal, “comparte con él toda responsabilidad y obligación en la administración del hogar y todo lo relacionado con este”<sup>1335</sup>. Ahondaremos en la cuestión de las tareas domésticas en el análisis del segundo apartado del libro, pero es interesante reflexionar sobre las contestaciones ofrecidas por los ulemas en este aspecto porque nos demuestra una visión muy particular respecto de lo que era considerado como terreno femenino en el hogar y lo que no.

La penúltima cuestión planteada por al-Ḥaddād quizá sea la que más variedad de respuestas suscitó de todas. Por una parte, demuestra claramente la diversidad de perspectivas dentro de cada escuela jurídica y entre ellas, a la par que pone de relieve la opinión personal de cada jurista acerca del papel de las mujeres en la sociedad y cómo este influía en la interpretación que cada uno hiciera de unos textos religiosos que se presuponen idénticos para todos los musulmanes (sunníes, en este caso). Incluso había desavenencias o matices que se ponían de relieve entre miembros de una misma escuela jurídica, como la hanafí. Por ejemplo, mientras que al-Jaṭṭāb Bušnāq consideraba que las mujeres no podían ocupar puestos de responsabilidad en la administración y el gobierno de un país porque “esto supondría abandonar las obligaciones que se esperan de ellas, como dar a luz y criar a los hijos”<sup>1336</sup>, sí se mostraba a favor que de ocuparan el puesto de imam de la mezquita siempre y cuando sólo la frecuentaran otras mujeres y ella, en lugar de delante o en frente de las demás musulmanas, se pusiera en el centro de las congregadas. Por su parte, ‘Uṭmān ben Ḥamīda Ibn al-Juʿyā convenía en que no podía liderar la oración entre creyentes masculinos, porque Dios temía que los creyentes se distrajeran de la oración, pero determinó que tenía derecho a ocupar cualquier puesto en la judicatura y a pronunciar juicios, lo que, a sus ojos, la facultaba para ocupar “cualquier otra posición para la que tenga las habilidades necesarias”<sup>1337</sup>.

---

<sup>1334</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>1335</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>1336</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>1337</sup> *Ibidem*, p. 85.

En virtud de lo dispuesto por la escuela malikí, tanto ‘Abd al-‘Azīz Ū‘ayyīṭ como Bayram VI consideraban que no podían ocupar cargos judiciales, aunque este último sí contemplaba que actuara como imam ante un grupo de mujeres, en términos similares a los definidos por al-Jattāb Bušnāq. Por su parte, Bilḥasan ben Muḥammad al-Naŷŷār defendió el derecho de las mujeres a ser juezas siempre y cuando se evaluara caso por caso y se determinara que la candidata a ocupar dicho puesto era apropiada para el mismo<sup>1338</sup>. De todos ellos, el único en mencionar el derecho de las mujeres a la educación y a educar a otras personas (no especificando el sexo de estos últimos) fue Ibn ‘Āšūr, quien, sin bien no se oponía a que ocuparan puestos en la judicatura, sí rechazaba que se convirtieran en juezas<sup>1339</sup>. Sin embargo, Ibn ‘Āšūr fue también el único que, refiriéndose a la variedad de opiniones respecto de qué puestos estaban vedados para las mujeres y cuáles no, refirió que algunos eruditos y califas habían permitido a las mujeres formar parte de las fuerzas armadas y que, ante la diversidad de ideas en torno a estas y otras profesiones, no había una clara respuesta sobre qué tipo de responsabilidades podían adquirir las mujeres en la esfera pública, política o religiosa<sup>1340</sup>.

En cuanto al velo integral o a qué partes del cuerpo femenino debían permanecer cubiertas en todo momento, no se alcanzó un consenso claro entre los cuestionados. La mayoría de ellos se mostraban a favor de que se cubriera todo, a excepción de la cara, las manos y los pies<sup>1341</sup>. Sin embargo, algunos ulemas consideraban que incluso la cara debía cubrirse si se consideraba que podía “inducir a la tentación”<sup>1342</sup>. A este respecto, Ibn ‘Āšūr consideraba que era “aconsejable” que se cubriera, pero sin indicar sus motivos exactos, e hizo referencia a que el nivel cultural y educativo de los musulmanes, así como las costumbres sociales imperantes en cada país y región, jugaban un papel muy importante a la hora de determinar qué era moralmente aceptable y qué no en un ámbito como este, que no figuraba, en su opinión, explícitamente en el Corán<sup>1343</sup>. Únicamente Bayram VI y Bilḥasan ben Muḥammad al-Naŷŷār consideraban que una mujer debía mantener todo su cuerpo completamente cubierto, a excepción de los ojos (en opinión del segundo, sólo

---

<sup>1338</sup> *Ibidem*, p. 102.

<sup>1339</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>1340</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>1341</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>1342</sup> *Ibidem*, p. 92.

<sup>1343</sup> *Ibidem*, pp. 96-97.

uno de ellos); el primero, en virtud del “aumento de la desviación moral” en la sociedad<sup>1344</sup>, mientras que el segundo lo infería del Corán<sup>1345</sup>.

En este sentido, la respuesta más interesante de todas las recibidas por el autor a su consulta fue, sin lugar a dudas, la de ‘Uṭmān ben Ḥamīda Ibn al-Juʿyā, no sólo por su extensión (tratándose de la respuesta más larga de todas las preguntas y entrevistados), sino también por sus pinceladas ideológicas. En su opinión, el islam solamente prohibía a las mujeres aparecer en público con ropa provocativa (sin entrar en más detalles), pero no especificaba el tipo de vestimenta que debían llevar o qué partes de su cuerpo debían cubrir más allá de sus genitales<sup>1346</sup>. La teoría de que las mujeres debían mantener su rostro cubierto con un velo “surge de las mentes de ciertos exégetas” que estaban “influenciados por costumbres populares y el ambiente en que crecieron”<sup>1347</sup>.

Esta gente incluso cree que es una obligación religiosa que las mujeres cubran sus rostros en público. (...) En realidad, es el resultado de las mentes obtusas de estos eruditos, influenciadas por costumbres populares y porque han interpretado el Corán de manera que se corresponda con sus propias ideas, corrompiendo sus palabras para hacerlas convenir con sus intereses.<sup>1348</sup>

Acto seguido, el jurista analizó los vocablos que, según estos estudiosos, eran empleados en el Corán para obligar a las mujeres a adoptar una vestimenta u otra, tales como *ḥiṣāb*, *ḥimār* o *ḥiṣāb*. Con ello trató de desmontar sus teorías insistiendo en que se habían interpretado de manera incorrecta tanto desde el punto de vista religioso como lingüístico, otorgando a estos vocablos significados que no tenían en la época de la revelación y que se correspondían únicamente con usos locales y culturales<sup>1349</sup>. Los matices ideológicos se hacen más evidentes cuando se refiere a estas costumbres como parte de la identidad personal y, al mismo tiempo, nacional de cada pueblo, diciendo:

No pretendo que las personas abandonen sus costumbres o intercambien su identidad nacional, ¡al contrario! Me refiero a que están acusando a la religión islámica injustamente de algo que está muy profundamente anclado en la tradición. Estos son los mismos eruditos que prohíben a las mujeres hablar en público bajo el pretexto de

---

<sup>1344</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>1345</sup> *Ibidem*, pp. 102-103.

<sup>1346</sup> *Ibidem*, pp. 82-83.

<sup>1347</sup> *Ibidem*, p. 85.

<sup>1348</sup> *Ibidem*, pp. 85-86.

<sup>1349</sup> *Ibidem*, p. 87.

que la voz es *'awra* y debe permanecer oculta. ¡Si tan solo hubieran reflexionado sobre el Corán!<sup>1350</sup>

Esta cita aclara la postura de 'Uṭmān ben Ḥamīda Ibn al-Ju'ya con respecto a las intrusiones culturales en el corpus religioso, algo que lo posiciona ideológicamente en el mismo ámbito que la *salafiyya* y, a la vez, que el propio Ṭāhar al-Ḥaddād. Además, las nociones de patria, identidad, cultura y pueblo están presentes en su discurso, lo que también nos da atisbos de su posición con respecto al movimiento nacionalista, especialmente cuando insistió en que su propuesta no era alejarse de las costumbres y de la identidad nacional, sino simplemente no confundir esta última con las obligaciones y preceptos del islam.

Este anexo nos sirve para comprender varios temas. En primer lugar, que ni siquiera dentro de una misma escuela jurídica se tenían las mismas opiniones sobre las leyes relativas a las mujeres. De haber sido así, 'Uṭmān ben Ḥamīda Ibn al-Ju'ya y su compañero hanafí, al-Jaṭṭāb Bušnāq, habrían ofrecido respuestas similares a las preguntas que al-Ḥaddād les planteó, pero no siempre fue así, como en el caso de la contracción de enfermedades o defectos que imposibilitaran el mantenimiento de relaciones sexuales. Esto se debe a que tanto la doctrina hanafí como la malikí reconocen las fuentes suplementarias de la ley como válidas y fiables, y aceptan que puedan derivarse de ellas leyes de aplicación general la comunidad de creyentes<sup>1351</sup>. En virtud de qué fuentes secundarias conocieran mejor o con cuáles estuvieran más de acuerdo, cada ulema podía presentar divergencias con respecto a la opinión de otros compañeros de la misma escuela jurídica.

En el caso de los malikíes, vemos también la influencia del pensamiento reformista en cada ulema. Aquellos que se alineaban personalmente con la corriente, como Ibn 'Āšūr, intentaron conjugar de alguna manera la práctica doctrinal de su *madhab* con sus propias opiniones respecto a la necesidad de cambiar algunos elementos de la misma. Esto lo vemos reflejado, por ejemplo, cuando se preguntó por profesiones a las que las mujeres no debían tener acceso o por las enfermedades del marido que permitirían a una mujer solicitar el divorcio.

---

<sup>1350</sup> Ibídem, pp. 89-90.

<sup>1351</sup> Noel J. Coulson, *Historia del derecho islámico*, Barcelona, Bellaterra, 1998, pp. 101-102.

Incluso se pone de manifiesto que el pensamiento de un mismo ulema podría parecer inconsistente, siendo muy estricto en aspectos como el *ṭalāq* y mucho menos severo en cuestiones como las tareas domésticas. También cabe preguntarse si estos ulemas estaban siendo conscientes de las múltiples formas en que sus palabras podrían interpretarse con respecto a los derechos de las mujeres, especialmente en aquellos ámbitos en los que mencionaron que hombres y mujeres eran iguales. Dicho de esta manera, uno podría intuir que la igualdad era extensiva a todos los campos de la vida, tanto pública como privada, pero más adelante varios de ellos se desdijeron, circunscribiendo a las mujeres a la vida familiar.

Todo ello refuerza la teoría de al-Ḥaddād de que, si estas leyes estaban realmente insertadas en el corazón del islam como religión, habrían sido expuestas en los textos sagrados de forma mucho más clara y contundente, de tal manera que no dieran lugar a error ni a distintas interpretaciones. Si tomamos como ejemplo los pilares de la fe, vemos que no hay ninguna clara divergencia al respecto entre las diferentes escuelas jurídicas, mientras que temas tan importantes para el día a día de los musulmanes como el rol de cada sexo en la sociedad no parecen ser tan transparentes. Solo de esta manera, es decir, entendiendo que el Corán fue deliberadamente ambiguo para dar cabida a la reinterpretación y adaptación de sus disposiciones al respecto, se hace más comprensible que hubiera musulmanes que consideren que el islam prohíbe a las mujeres el acceso a la judicatura mientras que para otros era perfectamente válido.

Como hemos visto, no se trata únicamente de diferencias de opinión entre distintos estudiosos de la *ṣarī'a*, sino que entran en juego aspectos como la educación recibida, el ambiente familiar, el ámbito urbano o rural o el trasfondo cultural y social de cada comunidad de creyentes. Es comprensible que, en temas tan sensibles como los roles sociales, este tipo de factores tengan un gran peso a la hora de definir el marco general de interpretación de las aleyas relativas a los mismos. Ello nuevamente refuerza la perspectiva del autor de que el Corán no pretendía hacer estas últimas obligatorias, infalibles e inalterables, sino que se trataba exclusivamente de una serie de guías que se ofrecían a la comunidad como punto de partida, no como destino final.

En resumen, *Imrā' tu-nā* trató de demostrar en su apartado jurídico que las leyes islámicas, interpretadas en consonancia con los motivos de su revelación y de acuerdo con los cambios históricos, sociales y económicos de cada región, deberían tender a

eliminar toda discriminación entre sexos, ya que el objetivo final de Dios con el islam era “la igualdad entre toda la creación”<sup>1352</sup>. Así lo demostraba, por ejemplo, el hecho de que los castigos y las recompensas no variaran entre creyentes en función de su sexo, sino de las buenas o malas acciones cometidas, de tal forma que lo único que ponía a una persona por delante de otra ante Dios y la hacía su preferida era que hubiera actuado con justicia y según los principios religiosos<sup>1353</sup>.

Por desgracia para nosotros, los musulmanes, muchos de los ulemas y sabios del islam no han entendido los objetivos tras la transitoriedad de las leyes con respecto a la mujer y (entienden) el hecho de que la mujer sea inferior al hombre como algo estable. No se dan cuenta de que esto es para preparar al hombre, ¡y (esta situación) no tiene nada que ver con el islam! (...) Parece que la mentalidad de los árabes y de la mayoría de musulmanes del mundo en cuanto a la mujer es más fuerte que lo que el islam quiere, que es el respeto y la bondad para toda la creación.<sup>1354</sup>

## 9.2. Parte social

En este segundo apartado se abordan todos los temas, relacionados con la situación de las mujeres, que tenían un origen social o cultural y que se encontraban firmemente arraigados en la mentalidad tunecina. Algunos de los puntos tratados en el apartado judicial, como el uso del velo integral, se vuelven a analizar en esta ocasión con intención de determinar hasta qué punto las tradiciones locales jugaban un papel importante en el establecimiento de determinadas costumbres discriminatorias y cómo podían reformarse para permitir el progreso a la par que mantener la identidad cultural. Por este motivo, hemos tomado la decisión de analizar exclusivamente aquellos aspectos que no hubieran sido tratados con anterioridad o que presenten novedades significativas en este apartado con respecto del previo.

Con este apartado se pone de manifiesto el interés de al-Ḥaddād por buscar la explicación de los hechos sociales del momento y su pretensión de identificar todos aquellos problemas, deficiencias, necesidades y preferencias que ayudaran a comprender las acciones o interacciones de los individuos en el Túnez colonial. Para hacerlo, se valió

---

<sup>1352</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 107.

<sup>1353</sup> *Ibíd.*

<sup>1354</sup> *Ibíd.*, pp. 108-109.



de sus propios conocimientos empíricos, describiendo experiencias personales, actitudes hacia las mujeres, prejuicios o pensamientos que estaban muy arraigados en el inconsciente de sus coetáneos. Basándose en la observación minuciosa de la realidad de su época, aportó reflexiones que ofrecen un contrapunto entre las realidades sociales del momento y la opinión crítica de un erudito que se posicionaba en el lado opuesto del debate sobre la emancipación femenina.

En su búsqueda por explicar las razones y causas de los diferentes aspectos culturales y comportamientos sociales que consideraba nocivos para las mujeres de su país, trata de explicar por qué y cómo suceden sin llegar a utilizar nunca una metodología de investigación social. Dicho de otra manera, no utiliza un método de recopilación y análisis de datos, como podrían ser cuestionarios o entrevistas, algo que sí empleó en la parte jurídica, aunque solo fuera de manera más o menos rudimentaria. En cierto sentido, al basar sus explicaciones en su experiencia y en el conocimiento de su propio entorno social, su papel es similar al de un observador participante. Comparte con los investigados el contexto, la experiencia y la vida cotidiana, conociendo directamente toda la información que poseen los sujetos de estudio sobre su propia realidad. No está al margen de la investigación que presenta, sino que forma parte de la misma, a la que aporta sus propias perspectivas y vivencias personales. Esto le permite ofrecer datos y matices muy concretos y exhaustivos a sus descripciones, algo que de otra manera difícilmente habría sido posible, ya que su estudio sobre la emancipación femenina partía del conocimiento de primera mano de los hechos.

Para conjugar todas estas circunstancias, que a veces pueden parecer contradictorias en la obra del autor, debemos tener en cuenta que al-Ḥaddād no era un sociólogo. En estos momentos, la sociología general estaba en su primera fase de desarrollo y, por tanto, no estaba tan extendida en el contexto colonial<sup>1355</sup>. Además, en Túnez, durante esta época, la mayoría de las personas que se dedicaban a ella pertenecían al ámbito de los colonos. Así, la escuela sociológica de mayor presencia en la época era el estructuralismo funcionalista de Durkheim, que dominaba la escena en Francia. Al igual que ocurrió con el sindicalismo, los colonos importaron sus trasfondos investigadores desde la metrópolis, por lo que Túnez y sus otros territorios magrebíes

---

<sup>1355</sup> Imed Melliti y Dorra Mahfoudh, “Les sciences sociales en Tunisie. Histoire et enjeux actuels”, *Sociologies pratiques*, 19 (2009), p. 127. DOI: 10.3917/sopr.019.0125.

estaban muy pendiente de lo que ocurriera allí, absorbiendo sus teorías, métodos y conceptos. La transmisión de ideas y conocimientos entre las colonias y protectorados franceses en el norte de África era frecuente y servía para reforzar aún más esta dinámica<sup>1356</sup>. En el caso de Túnez, esto se explica principalmente porque durante la primera fase de la sociología en el país, que podríamos fechar entre el establecimiento del protectorado y los años 20, este campo estaba, en palabras de Imed Melliti y Dorra Mahfoudh, “marcado por la obra de una miríada de ‘amateurs’ de la investigación sociológica”, como médicos, militares y funcionarios del sistema colonial que se habían trasladado al país y explicaban sus contactos con la sociedad tunecina de manera rudimentaria y sin un verdadero trasfondo sociológico formal, con solo unas pocas excepciones<sup>1357</sup>.

Es precisamente a esta situación a la que se intentó dar respuesta posteriormente, a través del desarrollo de la ciencia en terreno tunecino, con referentes nacionales o, como mínimo, árabes, a través de un proceso consciente de “indigenización”<sup>1358</sup> de la disciplina<sup>1359</sup>. Este procedimiento tuvo como resultado un creciente interés por la obra y el pensamiento de al-Ḥaddād, que se tradujo, como vimos en el capítulo tres, en el aumento de las publicaciones al respecto, particularmente a partir de los años 70 y 80. Las aportaciones de Aḥmad Jālid, Abū Al-Qāsim Muḥammad Kirū y al-Munṣaf Wanās se insertan perfectamente en este marco contextual y son ejemplo de cómo la sociología tunecina se intenta desmarcar de los postulados de origen colonial para basar sus investigaciones en figuras internas, como pueden ser Ibn Jaldūn o el propio Ṭāhar al-Ḥaddād. Por ejemplo, Jālid destaca la importancia de este último autor como uno de los primeros reformistas del país que no se dedicó en exclusiva a mencionar los ajustes necesarios para modernizar Túnez, sino que basó sus exposiciones en la investigación empírica de la sociedad, sus problemas y circunstancias, algo original en la época<sup>1360</sup>. Kirū, por su parte, destacó su papel como un intelectual que, además de presentar

---

<sup>1356</sup> Jacques Berque, “Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine”, *Annales. Economies, sociétés, civilizations*, 3 (56), p. 304.

<sup>1357</sup> Imed Melliti y Dorra Mahfoudh, “Les sciences sociales...”, p. 128. DOI: 10.3917/sopr.019.0125.

<sup>1358</sup> Aunque este es el término empleado en la obra citada y por los primeros autores que llevan a cabo el proceso, razón por la cual lo hemos reflejado como tal, consideramos más apropiado emplear “decolonizar” o “decolonización”, que son los términos que se usan en la actualidad para este mismo proceso. En adelante, nos referiremos a él como tal.

<sup>1359</sup> Georges Sabagh e Iman Ghazalla, “Arab Sociology Today: A View From Within”, *Annual Review of Sociology*, 12 (1986), p. 374.

<sup>1360</sup> Aḥmad Jālid, “Fikr al-Ṭāhir...”, p. 10.

problemáticas y posibles soluciones a las mismas, participaba activamente de la vida social, por lo que sus aportaciones eran “internas” y estaban “respaldadas por el conocimiento empírico”, insistiendo en el interés de sus aportaciones como observador participante y no como mero investigador externo a los hechos descritos en sus obras<sup>1361</sup>. Por último, Wanās destacó las minuciosas descripciones de hechos sociales llevadas a cabo por al-Ḥaddād en *Imrā’tu-nā* como una novedad frente a las anteriores aportaciones al debate de la “cuestión femenina”, que habían girado en torno a la opinión personal de quienes participaban del mismo y no tanto a la observación más o menos objetiva de la realidad social del momento<sup>1362</sup>.

La mayor parte de los temas tratados se refieren al ámbito familiar, la educación, el acceso a puestos laborales o las costumbres relacionadas con el matrimonio. La división de capítulos y epígrafes es la siguiente:

- La educación de las mujeres como esposas y madres:
  - La cultura laboral.
  - El cuidado del hogar.
  - La educación intelectual.
  - La educación moral.
  - Ser una buena esposa.
  - La salud y la higiene.
- La autoridad dentro del hogar:
  - Los matrimonios forzados.
  - Las tradiciones como obstáculos para el matrimonio.
- Los matrimonios con poca preparación.
  - Los matrimonios con impedimentos.
  - La capacidad económica y el matrimonio.

---

<sup>1361</sup> Abū Al-Qāsim Muḥammad Kirū, “Makānat al-Tāhar...”, p. 32.

<sup>1362</sup> Al-Munṣaf Wanās, “Iṣkālīyya taḥrīr...”, pp. 55-56.

- Las víctimas de los arrebatos de pasión.
- Ejemplos de la vida conyugal:
  - La miseria social.
  - Las exigencias de la modernidad de hoy en día.
- La educación oficial para las niñas musulmanas:
  - Nuestra<sup>1363</sup> opinión sobre el asunto.
  - La educación de las mujeres.
  - La crianza de niñas.

Como ocurría con el apartado judicial, normalmente todos los objetos de estudio se someten a la misma metodología de análisis, mediante la cual se trata de alcanzar una conclusión sobre la problemática vigente y cómo solventarla. En este caso, el procedimiento metodológico empleado por el autor fue el que sigue:

- Presentación del tema a tratar.
- Estado de la cuestión: aplicaciones, usos y costumbres en el Túnez colonial.
- Análisis de aquellos aspectos que constituían un detrimento para el avance social o que suponían la discriminación injustificada contra las mujeres.
- Evaluación de cómo estas circunstancias afectaban a la sociedad tunecina en general.
- Relación de cambios propuestos para adaptar la realidad a los nuevos tiempos, haciendo especial hincapié en métodos para que la identidad cultural nacional no se diluyera ni se viera alterada.

Al-Ḥaddād se mostró muy interesado por la comparación entre las condiciones de las mujeres en los ámbitos rural y urbano. En su opinión, las rurales<sup>1364</sup>, por sus circunstancias, estaban sometidas a un régimen totalmente distinto al de las mujeres en

---

<sup>1363</sup> El autor se refería a la postura de la población tunecina, en general, al respecto.

<sup>1364</sup> El término utilizado es “mujeres beduinas”, pero realmente se está haciendo referencia a las mujeres de zonas rurales, de ahí que hayamos optado por esta última traducción.

las grandes ciudades. En ocasiones, estos cambios eran positivos, ya que algunos de los males que aquejaban a las mujeres presentaban una incidencia mayor en ambientes más expuestos al contacto con extranjeros o con la modernidad europea. Sin embargo, en otros casos las beduinas sufrían una mayor interseccionalidad porque sus labores, generalmente más arduas que en la urbe, se sumaban a las condiciones discriminatorias contra el sexo femenino, lo que repercutía en peores o más severas restricciones y cargas para ellas.

### 9.2.1 La educación de las mujeres como esposas y madres

Hemos visto que la cuestión educativa es una piedra angular del pensamiento de al-Ḥaddād y que prácticamente todas sus obras la abordan de una u otra forma. En *Imrā'tu-nā*, se analizan dos perspectivas distintas: por una parte, la educación tradicional, no oficial, que se ofrecía a las mujeres en los hogares antes de que se casaran; por otra parte, las escasas opciones de acceso a educación oficial en escuelas, institutos o universidades. En cualquiera de los dos casos, la premisa era que la educación disponible para la juventud tunecina estaba basada en conocimientos tradicionales y en las metodologías atrasadas que se habían venido utilizando siglo tras siglo, de tal manera que los hijos, independientemente de su sexo, eran educados en los mismos términos y valores que sus padres, y estos lo habían sido como todos sus antecesores antes que ellos. Esta situación conllevaba el total abandono del pensamiento crítico, que no era fomentado en el seno del hogar porque se temía que conllevara la rebeldía de los hijos<sup>1365</sup>.

De esta manera, podría decirse que lo que al-Ḥaddād estaba criticando era la socialización de género, especialmente en lo tocante a las mujeres, argumentando que era el origen de buena parte de los problemas sociales que más gravemente afectaban a este género. La socialización de género, presente en la práctica totalidad de las sociedades humanas, no solo contribuye a la división de género y a aumentar las diferencias entre oportunidades en virtud del género de cada persona, sino que es un elemento vital para comprender la conceptualización del yo individual, la identidad de cada persona y sus propias expectativas y actitudes ante la vida y las situaciones de posible injusticia social de que pueda ser víctima<sup>1366</sup>. Una vez las personas han sido divididas en función del género que se les asigna al nacer, mediante la socialización se imponen una serie de

---

<sup>1365</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā'tu-nā*, p. 117.

<sup>1366</sup> Vid. Jean Stockard, "Gender Socialization", en Janet Saltzman Chafetz (ed.), *Handbook of the Sociology of Gender*, Cham, Springer, 2018, pp. 215-227.

normas, valores, expectativas y costumbres concretas a cada uno de los géneros socialmente codificados. Mediante este procedimiento, las personas son expuestas desde el nacimiento al sistema, que los insta a comportarse de manera que encajen en los roles de género socialmente descritos para cada uno<sup>1367</sup>.

En el caso del Túnez colonial, los únicos géneros codificados eran los binarios (hombre y mujer). La división de género era tan fuerte que la diferencia de trato, de oportunidades o de derechos entre los individuos leídos como hombres y los leídos como mujeres estaba muy marcada. Esta división estaba codificada, en muchos casos, en la propia ley, que establecía tratamientos dispares en virtud del género asignado al nacer<sup>1368</sup>. Sin embargo, buena parte de los problemas legales derivaban precisamente de la interpretación sesgada de las fuentes, como denunció al-Ḥaddād, y de la intromisión del patriarcado cultural y social en la lectura de las mismas. Precisamente por esta cuestión resultaba necesario hacer un trabajo de base cambiando el sistema social y la valoración que se tenía de cada género, desde todos los puntos de vista, para que se produjera un cambio de mentalidad que permitiera lecturas más justas y equitativas de las fuentes coránicas. Dicho de otra manera, si no se llevaba a cabo esta transformación de valores, perviviría el sesgo de género en la sociedad y en las leyes e incluso cabía la posibilidad de que, aunque las leyes se actualizaran y adecuaban para suavizar o eliminar la discriminación por cuestiones de género, se continuaran usando las leyes anteriores por costumbre y por rechazo contra las novedades, que se veían como “impuestas”<sup>1369</sup>.

---

<sup>1367</sup> Para más información, véase Beverly I. Fagot, Carie S. Rodgers y Mary D. Leinbach, “Theories of Gender Socialization”, en Thomas Eckes y Hanns M. Trautner (eds.), *The Developmental Social Psychology of Gender*, New York y London, Taylor & Francis, 2000, pp. 65-90.

<sup>1368</sup> En el apartado sobre las preguntas y respuestas de los ulemas al autor hemos visto que muchos incidían en que la ley islámica era imparcial porque “a igual crimen, igual castigo” sin importar el género de quien lo hubiera cometido. Sin embargo, esto no demuestra la realidad del sistema judicial, pues, como hemos demostrado en nuestro análisis y tal y como ya denunció al-Ḥaddād en su obra, existían numerosas leyes discriminatorias que se aplicaban teniendo en cuenta exclusivamente el género asignado al nacer a cada persona.

<sup>1369</sup> Aunque su estudio está basado en la época actual, Maher M. Abu-Hilal, Said Aldhafri, Muna Al-Bahrani y Mohammad Kamali ofrecen un contexto histórico que explica la continuidad de las prácticas en el presente. En este, demuestran el rechazo social con que fueron recibidos aquellos intentos de cambios legales en países árabes que no estaban aún preparados para realizarlos, como cuando se prohibió el uso de velo integral en Jordania, pero la mayor parte de la población se mostró en contra hasta el punto en que hubo que derogar la ley. Véase Maher M. Abu-Hilal, Said Aldhafri, Muna Al-Bahrani y Mohammad Kamali, “The Arab Culture and the Arab Self: Emphasis on Gender”, en Ronnel B. King y Allan B. I. Bernardo, *The Psychology of Asian Learners*, Singapur, Springer, 2016, pp. 125-138.

La mayor parte de la sociedad tunecina consideraba que esa segregación de géneros tenía un trasfondo religioso en todos los aspectos, algo que tanto los intelectuales de la época, como el propio al-Ḥaddād, como los investigadores contemporáneos han tratado de matizar a lo largo de los años. Por ejemplo, As'ad AbuKhalil considera que solo una pequeña parte de todas las costumbres sociales que imponen la segregación de géneros tiene verdaderamente un trasfondo coránico y que la mayoría de los argumentos que se han venido empleando históricamente para justificarlos son, en realidad, interferencias culturales<sup>1370</sup>.

El principal vehículo de transmisión de la socialización de género era la educación, tanto la oficial como la que se recibía en el ámbito familiar. En este sentido, el sistema vigente en la época era idéntico al “*Banking Concept of Education*” acuñado por Paulo Freire<sup>1371</sup>. Amani Hamdan, por su parte, demostró que el estado actual del sistema educativo en la mayoría de los países árabes sigue siendo idéntico a la época colonial y a las primeras instituciones educativas oficiales de la independencia, con la prevalencia casi absoluta de este mismo concepto, especialmente en lo que respecta a la educación femenina<sup>1372</sup>.

En la época del protectorado, como alega en *Imrā' tu-nā*, esta era la situación para todas las personas, independientemente de su género, por lo que la costumbre afectaba tanto a mujeres como a hombres. No obstante, era especialmente grave en el primer caso, ya que muchas niñas únicamente accedían a los conocimientos tradicionales, que eran fruto de la socialización de género, sin posibilidad de ampliarlos o contrastarlos en escuelas públicas. Con respecto a las limitaciones de este tipo de conocimientos, eran múltiples. Por ejemplo, era difícil adaptarlos a los cambios tan vertiginosos que estaban teniendo lugar en el Túnez colonial y, como señaló el autor, tampoco podían ser impartidos en aquellas regiones en las que no había una tradición previa. Al mismo tiempo, muchas maestras de escuela enseñaban a las niñas casi exclusivamente labores domésticas, como costura, bordado o ganchillo, ya que se consideraba que estas

---

<sup>1370</sup> As'ad Abu Khalil, “Gender boundaries and sexual categories in the Arab world”, *Feminist Studies*, 15 (1997), p. 94.

<sup>1371</sup> Para más información sobre el concepto, léase Paulo Freire, “The ‘Banking’ Concept of Education”, en David Bartholomae y Anthony Petrosky, *Ways of Reading*, Boston, Bedford- St. Martin’s, 2008, pp. 242-254.

<sup>1372</sup> Amani Hamdan, “Arab Women’s Education and Gender Perceptions: An Insider Analysis”, *Journal of International Women’s Studies*, 8 (2006), pp. 54-59.

habilidades eran necesarias para las mujeres en su condición de futuras madres y amas de casa. Estas nociones se complementaban con lo enseñado por las madres a sus hijas, frecuentemente en temas relacionados con las labores domésticas como cuidar de la casa, cocinar, limpiar o cuidar de los hermanos pequeños y los futuros hijos. Más allá de esta situación, las niñas adquirirían pocos conocimientos y tenían escasas opciones de recibir una educación formal.

Las previsiones empeoraban considerablemente si la muchacha pertenecía a una familia humilde o empobrecida, puesto que se la requería en el ámbito familiar para llevar a cabo toda clase de trabajos, tanto dentro como fuera de la casa, de tal forma que tenía pocas oportunidades de aprender las habilidades que supuestamente se requerían de ella de cara a un futuro matrimonio<sup>1373</sup>. Algunas de ellas se ofrecían a trabajar para empresarias extranjeras que tenían tiendas o ateliers. En estos casos, como señala el autor, las muchachas recibían una paga ínfima por sus trabajos, que se vendían a dos o tres veces el costo de producción y cuyos beneficios iban a parar a la patrona<sup>1374</sup>. Según se describe en el libro, las industrias textiles solían ofrecer mejores salarios, pero esta opción solo estaba disponible en aquellos lugares donde hubiera alguna que fuera pujante, como, por ejemplo, donde hubiera ganadería ovina.

Aquellos a quienes pertenecen la lana o la seda o que pueden comprarla pueden conseguir pingües beneficios en estas industrias. Por ejemplo, muchos hogares son capaces de conseguir lo necesario para el mantenimiento de sus familias al completo por un año simplemente con el trabajo de las mujeres (en este tipo de industrias), porque hace falta muy poco capital inicial y suelen crecer pronto conforme a las condiciones del mercado. Al mismo tiempo, muchos hombres, que dependen de la labor de las mujeres en los telares de sus casas, malgastan su tiempo con juegos de cartas o en habladurías.<sup>1375</sup>

Esto nos demuestra que las cuestiones relacionadas con la consideración de las mujeres en la sociedad y en el ámbito laboral estaban muy ligadas la una a la otra e incluso el racismo jugaba un papel importante en la ecuación. Este último afectaba a las mujeres tunecinas por encima de las europeas a la hora de acceder a un trabajo y, especialmente, a la hora de recibir una remuneración justa por él, con las primeras cobrando mucho

---

<sup>1373</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 118.

<sup>1374</sup> *Ibíd.*

<sup>1375</sup> *Ibíd.*, p. 119.



menos que las segundas. Pero, además, la interseccionalidad las golpeaba muy duramente, pues tenían que compaginar la discriminación sexual (simplemente por ser mujeres) con la racial<sup>1376</sup>, con su condición como sujetos colonizados, con su edad (el trabajo infantil estaba aún peor pagado que el de las mujeres adultas, como indicó el autor en sus otras obras) e incluso con su trasfondo (las mujeres pobres tenían muchas menos opciones que las de familias mejor posicionadas socialmente). Por esta cuestión, al-Ḥaddād denunció que las mujeres de las capas más bajas de la sociedad no tenían expectativas de matrimonio más allá de aquellas dentro de su mismo escalafón social, porque los hombres de mejores familias preferían una esposa que fuera más docta en las tareas domésticas y que, además, tuviera alguna otra habilidad en cuanto a las labores de aguja. Ello, sumado a su imposibilidad de escalar posiciones en la jerarquía social por sí mismas, se traducían en que una mujer nacida en un ambiente pobre probablemente siempre estuviera abocada al mismo, sin expectativas de mejorar su posición social<sup>1377</sup>.

Para al-Ḥaddād, la posibilidad de tener acceso a buenos puestos de trabajo era necesaria no sólo para el desarrollo de las mujeres como sujetos individuales, sino porque repercutía claramente tanto en sus hogares como en las vidas de sus hijos. Además, era importante para garantizar la igualdad entre los sexos, ya que, si las mujeres podían contribuir a la economía familiar y cooperar con sus futuros maridos, estos las tendrían en mejor consideración, lo que, a la larga, repercutiría en la consideración social de las mujeres en su conjunto. Sobre esto último, escribió:

Además, ofrecen una poderosa protección tanto para la esposa como para sus hijos en caso de defunción del marido o de que este contraiga una enfermedad crónica que le impida trabajar. ¡Pobre de aquella mujer que esté necesitada y no cuente con ninguna protección! (...) Tras haber llevado una vida protegida en virtud de su estatus social, lo único que le queda es buscar trabajo como criada en las casas de los ricos, como cocinera, costurera o sirvienta. Y si esto no es suficiente para cubrir sus necesidades, sus hijas serán empleadas también como criadas.<sup>1378</sup>

Como resultado de las dificultades económicas a las que este último grupo de mujeres estaban sujetas, muchas de ellas caían presas de las promesas de aquellos

---

<sup>1376</sup> Para más información sobre la cuestión, véase Jennifer Anne Boittin, “Feminist Mediations of the Exotic: French Algeria, Morocco and Tunisia, 1921–39”, *Gender and History*, 22 (2010), pp. 131-150.

<sup>1377</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 119.

<sup>1378</sup> *Ibídem*, p. 120.

hombres que, atraídos por su belleza o sus atributos, las desposaban con la única intención de aprovecharse de ellas y satisfacer sus deseos carnales. Esto es algo de lo que al-Haddād ya advirtió en el apartado jurídico de la obra, haciendo hincapié en que los matrimonios debían establecerse sobre las bases del respeto, el amor y el deseo de formar una familia y no solamente para satisfacer la lujuria de los contrayentes. Sin embargo, como lamentó en esta ocasión, pocas eran las opciones moralmente válidas para estas mujeres, cuya situación debía achacarse exclusivamente al hecho de que la cultura tunecina “había ignorado la educación y preparación de las mujeres”<sup>1379</sup>. Como resultado, “nunca hemos sentido las bases de sistemas que garanticen” la supervivencia de familias que han perdido al principal sostén económico, que pueden ser fácilmente “víctimas de las avariciosas garras de los lobos”<sup>1380</sup>. Estamos, por tanto, ante una crítica a las propias bases culturales de la sociedad tunecina, más allá de la situación colonial del país, aunque ello haya contribuido a su agravamiento. De ahí la necesidad de cambio y adaptación.

Con avidez sociológica, al-Haddad analiza las relaciones, interacciones e interrelaciones que se producen en el ámbito familiar propio del Túnez de principios del siglo XX, exponiendo ejemplos de la vida cotidiana que él ha vivido, visto o que él conoce de primera mano. En su opinión, esta tradición de que las madres enseñaran a las hijas cómo manejar sus hogares era, además, fuente de toda clase de desavenencias entre cónyuges una vez se producía el matrimonio, ya que cada familia estaba acostumbrada a una manera diferente de hacer las cosas. En consecuencia, a menudo el marido discutía con la esposa sobre cómo esta debía organizar el hogar, preparar la comida o cuidar de los hijos, porque la forma que ella tenía de hacerlo era diferente a la que el marido había crecido viendo en su propio hogar. A su vez, el falso entendimiento de que el marido tenía la obligación de mantener en todo a la esposa y de que esta no tenía ninguna obligación de trabajar, ni dentro ni fuera del hogar, llevaba a muchas jóvenes, infatuadas con la vida moderna y los lujos, a exigir compras constantes, porque “lo que más le gusta a la mujer es comprar cosas nuevas, sin pensar en su precio”<sup>1381</sup>, según el autor. Independientemente de que se trate de una generalización que podría no ajustarse a la realidad, esta actitud servía en muchas ocasiones como catalizador de disputas entre cónyuges y, según parece, era una de las estratagemas que las esposas encontraban para forzar a sus maridos a

---

<sup>1379</sup> *Ibidem.*

<sup>1380</sup> *Ibidem.*

<sup>1381</sup> *Ibidem.*

repudiarlas cuando querían escapar de un matrimonio con el que no se encontraban a gusto<sup>1382</sup>.

Este tipo de actitudes eran más frecuentes en los ámbitos urbanos que en los rurales, donde las amas de casa se enfrentaban a menos tareas, pero más arduas (como recoger agua o moler trigo) mientras, como hemos visto más adelante, muchas veces los maridos no trabajaban tanto porque podían depender exclusivamente de los ingresos de las esposas. De nuevo nos encontramos, probablemente, ante una generalización que quizá no refleje de forma justa la realidad en el campo tunecino de época colonial, pero que parece ser lo suficientemente extendida como para que figure en la obra, en la que se acusa a este tipo de hombres de dilapidar su fortuna en cafeterías o cantinas, jugando a las cartas y apostando<sup>1383</sup>.

A pesar de ello, las mujeres en el campo suelen ser más obedientes y sumisas ante sus maridos que las mujeres de las ciudades, quizá por la naturaleza más ruda de los hombres beduinos. En cuanto a las mujeres de las ciudades, suelen pelear más para conseguir sus objetivos, en lugar de someterse fácilmente. No obstante, están guiadas por la ignorancia y no saben distinguir sus derechos de sus obligaciones. Por consiguiente, el control (en el hogar conyugal) se basa en sus humillantes derrotas o sus grandes victorias, las cuales llevan por igual a la desintegración de la vida conyugal.<sup>1384</sup>

Esto no era todo lo que las familias enseñaban a sus hijos, independientemente de su sexo, sino que también pasaban de generación en generación toda clase de creencias populares basadas en cuentos, leyendas, historias de miedo y magia, como la existencia de fantasmas, casas embrujadas o monstruos, o la creencia de que los espectros de quienes murieron con odio se transformaban en serpientes, entre otras muchas supersticiones. La obra cita expresamente la creencia en la magia, en los amuletos o en el hecho de que visitar santuarios otorgaba dones y cumplía deseos, así como la idea de que los santones sufíes podían hacer que las mujeres fueran más o menos fértiles o que los hijos que esperaban nacieran sanos o enfermos<sup>1385</sup>. Las jóvenes eran presa fácil de hechiceros y charlatanes que las engatusaban diciendo que sus conjuros les otorgarían el amor o la

---

<sup>1382</sup> *Ibidem*, p. 121.

<sup>1383</sup> *Ibidem*.

<sup>1384</sup> *Ibidem*.

<sup>1385</sup> *Ibidem*, p. 122.

obediencia de sus maridos, estafándolas constantemente con sus falsedades. A este mismo tipo de personas recurrían cuando se encontraban enfermas o lo estaban sus hijos, porque carecían de las más mínimas nociones sobre qué hacer ante casos como un simple resfriado. Incluso a la hora de dar a luz, muchas mujeres sin recursos se veían obligadas a buscar parteras que no tenían ninguna formación oficial ni los conocimientos necesarios para propiciar un parto seguro, lo que contribuía a la elevada tasa de mortalidad materna<sup>1386</sup>. Desconociendo los beneficios de la actividad física e incluso considerando que los niños físicamente activos eran portadores de infortunio, las madres los castigaban hasta que cesaran en su afán<sup>1387</sup>. Como consecuencia, no solo la salud de las esposas estaba en peligro, sino también la de sus hijos.

El análisis de estos alegatos nos remite nuevamente a la influencia del pensamiento del racionalismo y, muy especialmente, de la *salafiyya* en al-Ḥaddād, porque este último estaba igualmente en contra del sufismo y del islam popular por considerar que se trataba de elementos culturales, exógenos al ideario religioso, pero que se le habían ido incorporando con el paso de los años.

El autor denunció esta práctica, acusándola de fomentar la ignorancia entre las próximas generaciones, en términos muy estrictos:

Las familias tunecinas no se preocupan por el desarrollo intelectual de sus pequeños y no los animan a reflexionar sobre las cosas, haciendo que nuestra juventud crezca en la ignorancia y la estupidez. (...) Los niños tienen una naturaleza predispuesta a la inteligencia y a la curiosidad por todo lo que los rodea. En lugar de animar esta curiosidad (...) o de dejar su desarrollo en manos de educadores, las familias la consideran un mal presagio, interpretando que son genios (*yūnūn*) malignos los que hablan en lugar de sus hijos, simplemente porque no están acostumbrados a esta actitud.<sup>1388</sup>

Aunque la costumbre era idéntica con independencia del sexo de los hijos, los hombres tenían acceso a una educación más formal y objetiva en las escuelas, aunque no muchos accedieran por falta de fondos o porque sus familias no quisieran prescindir de la mano de obra en casa o en sus campos. En cambio, las mujeres, confinadas a sus hogares desde la más tierna infancia, no tenían manera de descubrir que todas estas leyendas y

---

<sup>1386</sup> *Ibíd.*, pp. 158-159.

<sup>1387</sup> *Ibíd.*, p. 128.

<sup>1388</sup> *Ibíd.*

comentarios no eran más que falsedades impuestas para desanimarlas de investigar y reflexionar sobre los sucesos del día a día. Además del problema que esta situación conllevaba para el desarrollo intelectual de las mujeres, el hecho de que, como madres, transmitieran estos supuestos conocimientos a sus hijos generaba un círculo vicioso en que las nuevas generaciones se viciaban por las supersticiones y el atavismo de sus progenitores y familiares.

La educación moral que los niños recibían se producía en el mismo ámbito y con la misma metodología. A esto había que sumar, además, la idea de que los progenitores tenían toda la autoridad en el hogar y eran infalibles, mientras que sus hijos debían obedecerlos ciega y silenciosamente en todo momento. Así, al-Ḥaddād denunció la violencia y los exacerbados castigos que se administraban ante la más mínima muestra de desobediencia por parte de un hijo. En su opinión, esta situación hacía que, en lugar de crecer en un ambiente de protección y convivencia, los niños crecieran atemorizados y soñando con el día en que ellos fueran la máxima autoridad en sus hogares, de tal forma que nadie pudiera llevarles la contraria ni ofenderlos<sup>1389</sup>. Teniendo en cuenta que los niños son fácilmente impresionables y que todas las vivencias tenidas durante la infancia tienen un impacto claro en el desarrollo de sus mentes y personalidades adultas<sup>1390</sup>, todo ello avivaba la espiral de miseria, que se repetía generación tras generación. El ambiente en el hogar tenía, a su vez, un peso muy grande a la hora de definir las personalidades y actitudes futuras de los niños. Por ejemplo, la miseria económica, las desavenencias conyugales, los malos tratos entre progenitores y las disputas familiares alimentaban el miedo y la violencia en los hijos, víctimas bien de forma directa o colateral<sup>1391</sup>.

En cuanto a la educación moral exclusivamente referida a las mujeres, desde la infancia se les inculcaba que la única manera de mantener intacto su honor era no salir de casa, porque cualquier excursión al exterior, excepto por causas de fuerza mayor justificada, podía dar lugar a habladurías que pusieran en entredicho su reputación. De esta manera, se justificaba el enclaustramiento como método para evitar a las mujeres ser el blanco de estos rumores, lo que, en realidad, “no es sino un disfraz de buenas palabras

---

<sup>1389</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>1390</sup> María Ángeles Cerezo, “El impacto psicológico del maltrato: primera infancia y edad escolar”, *Journal of the Study of Education and Development*, 18 (1995), p. 143.

<sup>1391</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 124.

e intenciones para lo que realmente son los celos de los hombres”<sup>1392</sup>. Además de tratarse de una práctica cultural que no tenía fundamento religioso, como ya demostró el autor en el apartado judicial de *Imrā’ tu-nā*, el enclaustramiento suponía una miríada de problemas e impedimentos para las mujeres, incluso desde el punto de vista del ejercicio de sus derechos. Pero, además, suponía un inconveniente para su desarrollo intelectual y moral, porque lo que tradicionalmente se les había ido inculcando en este último campo les confería determinadas características negativas, como la timidez, la falta de confianza en sí mismas o el miedo a hablar en público. Incluso en materia de estado físico, las mujeres se veían aquejadas por la falta de ejercicio, la imposibilidad de disfrutar de aire puro o la falta de costumbre al caminar largos tramos, hasta tal punto que su propia salud se veía afectada por el enclaustramiento<sup>1393</sup>.

La falta de contacto con la realidad social y con los sucesos del día a día generaban en las mujeres temor ante cualquier anuncio oficial para ellas o sus maridos, como citaciones del juzgado, por ejemplo, porque no podían comprenderlo y tenían miedo de que fuera algo nefasto. Al sentirse ignorantes, evitaban preguntar por vergüenza o por temor a que se burlaran de ellas, con lo cual continuaban especulando, viviendo con ansiedad ante el más mínimo cambio que se producía en sus vidas. A la vez, las únicas personas a las que podían recurrir para calmar su pánico o sus dudas eran sus maridos o sus padres, lo que fomentaba en estos la idea de la fragilidad, debilidad, ignorancia y timidez de las mujeres, todas ellas características nada positivas, prejuiciosas y estereotipadas, que afectaban la forma en que estos dos sexos se relacionaban entre sí. A este respecto, al-Ḥaddād describió la situación como derivada del “dominio masculino sobre la mujer”, una situación instaurada con el único objetivo de reafirmar al hombre su supremacía y, puesto que, cuando una mujer buscaba refugio en un hombre para que la ayudara a comprender la realidad o le aclarara sus dudas y temores, “la sonrisa del hombre es la del fuerte dominando al débil, mientras él interpreta el comportamiento de ella como la delicadeza y debilidad” intrínsecas del sexo femenino<sup>1394</sup>.

---

<sup>1392</sup> *Ibíd.*, p. 125.

<sup>1393</sup> *Ibíd.*, p. 126.

<sup>1394</sup> *Ibíd.*, p. 127.

En resumen, al Haddad parte del convencimiento de que la ausencia total de interés por la educación de las mujeres que se vivía de continuo en los hogares tunecinos tenía una plétora de repercusiones, todas ellas negativas, en el seno conyugal y familiar.

#### 9.2.2 La autoridad dentro del hogar y los matrimonios con poca preparación

Al-Ḥaddād era de la opinión de que la mayoría de los conflictos que se producían en el seno familiar y que acababan conduciendo a el divorcio podían solventarse fácilmente de dos maneras: mediante la educación y la corresponsabilidad en el hogar. La educación era la herramienta más potente para acabar con todas aquellas tradiciones que, infundadas desde el punto de vista religioso y sin ningún beneficio para la sociedad, suponían un obstáculo para las familias. Una buena educación erradicaría todas las presuposiciones erróneas acerca de la salud, daría a los cónyuges acceso a puestos de trabajo que permitieran la subsistencia de sus familias y eliminaría las falsas creencias que se inculcaban a los niños para darles miedo y que los acompañaban durante toda su vida. Al mismo tiempo, prepararía a los jóvenes para saber manejar adecuadamente las finanzas del hogar y les enseñaría sus derechos y obligaciones tanto en el día a día como en el ámbito familiar, de tal forma que nadie tratara de aprovechar vacíos legales o tradiciones arcaicas para imponer su autoridad por la fuerza. La educación debía de llevarse a cabo de tal manera que “se diera a los estudiantes tareas que permitan desarrollar su independencia”<sup>1395</sup>, su sentido de la obligación, el amor por el buen trabajo y el respeto a los demás. En cuanto al reparto equitativo de las tareas en el hogar y la corresponsabilidad de ambos cónyuges, se trataba, más que nada, de no sobrecargar a uno de ellos con toda la responsabilidad y la toma de decisiones del hogar, de tal forma que el otro pudiera criticarlo si este fallaba, y de que los dos fueran los únicos responsables, por igual, de todo lo que ocurriera en la familia, sin interferencias ni injerencias externas.

La falta de un sistema fuerte que inculcara estos valores en la sociedad tenía nefastas repercusiones en la vida familiar, especialmente entre los recién casados, porque muchas veces eran los padres de uno u otro cónyuge los que pretendían llevar las riendas del nuevo hogar. A este respecto, al-Ḥaddād, como perspicaz observador participante, vuelve a recurrir a descripciones detalladas de situaciones, eventos, interacciones y comportamientos que son observables en su entorno y en su sociedad, en general, y de

---

<sup>1395</sup> *Ibíd.*, p. 131.

los que tiene conocimiento a través de diversos medios. Así, cita, por ejemplo, cómo las madres de los esposos buscaban domeñar a las esposas para que hicieran las cosas conforme ellas mismas las harían, criticándolas constantemente ante cualquier error o desavenencia e incluso forzando a sus hijos a repudiarlas cuando no cumplían con sus expectativas. Al mismo tiempo se habla de las madres de las esposas, quienes trataban de aumentar su fortuna por medio del casamiento, haciendo todo lo posible por propiciar un *ṭalāq* si no estaba satisfecha con la actitud de su yerno, con el único objeto de casar de nuevo a sus hijas con otro candidato más maleable y apropiado<sup>1396</sup>.

En nuestro país no se prepara a los hijos para el futuro ni mediante la educación ni mediante la cultura. Están bajo la autoridad de sus padres, que les ofrecen todo (...), así que, si ellos mueren los hijos dilapidan la herencia, incapaces de invertirla en su beneficio, porque no saben lo que les conviene. Si son menores, además, están bajo el control de sus tutores legales, que controlan esta herencia con tiranía.<sup>1397</sup>

¿Qué ocurría cuando una esposa se negaba a cumplir con las órdenes de su marido? Hemos visto que, desde el punto de vista legal, las esposas no tenían la obligación de hacer lo que sus esposos les dijeran; sin embargo, desde el punto de vista social, esta tradición era la norma. A este respecto, el autor nos habla de una institución llamada “Casa Virtuosa” (el término empleado por el autor es *dār ṡawād*, pero estas prisiones se referencian indistintamente con esta forma o como *dār al-ṡawād*) a la que se enviaba a este tipo de mujeres. Según la obra que nos ocupa, el funcionamiento era el siguiente: un hombre elevaba a un cadí sus quejas sobre su esposa y este la destinaba al hogar de alguna familia de reconocida honra e inmaculada moral para que “aprendiera de ellos”. Durante el tiempo que la esposa pasaba fuera, su acceso a ropa y comida era limitado, de tal forma que, entre las estrechuras y el ejemplo de los demás, terminara arrepintiéndose de sus actos y rogando volver con su marido. Una misma mujer podía ser enviada tantas veces como hiciera falta a este tipo de casas, lo que, en opinión de al-Ḥaddād, demostraba que no servían para nada, ya que, si realmente esta experiencia sirviera para cambiar la forma de actuar de las esposas insumisas, no sería necesario enviarlas una y otra vez<sup>1398</sup>.

Las Casas Virtuosas eran, en la práctica, como prisiones para las mujeres, obligadas a trabajar como criadas para la familia “de acogida”. No obstante, no deben ser

---

<sup>1396</sup> *Ibídem*, p. 130.

<sup>1397</sup> *Ibídem*, p. 131.

<sup>1398</sup> *Ibídem*, pp. 133-134.



confundidas con las prisiones al uso, puesto que a estas últimas sólo se accedía tras un juicio y no había distinción de etnia, nacionalidad o confesión religiosa, al menos en principio, para ser condenada a una de ellas<sup>1399</sup>. Como señalan Tchaïcha y Arfaoui, se encontraban en la mayoría de grandes ciudades del país y bastaba con que un cadí o un tutor legal determinaran que era necesario el ingreso de alguna mujer en una de ellas para que la condena se hiciera oficial<sup>1400</sup>. En ocasiones, más de una mujer era encerrada en la misma casa y todas cumplían con las labores más arduas y menos agradables de las que tenían lugar en un hogar, como limpiar los retretes, cocinar, lavar la ropa o remendarla. La duración del castigo no estaba establecida de antemano, y muchas veces sólo se rescindía cuando la esposa cedía en sus quejas o exigencias o cuando rogaba intensamente volver al hogar conyugal<sup>1401</sup>. Únicamente las mujeres musulmanas podían ser internadas en estas instituciones, mientras que las tunecinas judías y cristianas o las europeas no. Dalenda Largueche expone que también las mujeres que no estaban casadas podían ser destinadas a estas Casas Virtuosas. Era el caso, en especial, de las jóvenes que no aceptaban casarse con los candidatos propuestos por sus padres. En este caso, solamente salían de la institución cuando accedían al casamiento<sup>1402</sup>.

Hay distintas versiones sobre quiénes tenían el control del proceso “correctivo” en las Casas Virtuosas, una institución solamente presente en Túnez, pero no en otros países magrebíes<sup>1403</sup>. Por una parte, autores como el propio al-Ḥaddād señalan la existencia de un matrimonio a cargo de la estadía de las mujeres rebeldes, con el marido recibiendo el título de *ḡayyidā* y la esposa, el de *ḡayyida*<sup>1404</sup>. Sin embargo, otras investigaciones parecen haber encontrado casos en los que únicamente estaba al mando una mujer anciana o mayor<sup>1405</sup>. Como Le Gall y Perkins señalan, la existencia de este tipo de casos demuestra, por un lado, que las mujeres eran sujetos subalternos con un lugar marginal en la sociedad patriarcal, que las concebía como instrumentos sumisos y

---

<sup>1399</sup> Michel le Gall y Kenneth Perkins (ed.), *The Maghrib in Question: Essays in History and Historiography*, Austin, University of Texas Press, 1997, p. 246.

<sup>1400</sup> Jane D Tchaïcha y Khedija Arfaoui (ed.), *The Tunisian Women's Rights Movement: From Nascent Activism to Influential Power-broking*, Routledge, 2017, p. 46.

<sup>1401</sup> Latifa Lakhdar-Ghoul, “Dar al-Jawad: Aproche préliminaire d'une prison domestique”, *IBLA*, 56 (1993), 1, p. 49.

<sup>1402</sup> Dalenda Largueche, “*Dar joued* ou l'oubli dans la mémoire”, en Fanny Colona y Zakya Daoud (ed.), *Etre marginal au Maghreb*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1993, pp. 177-190.

<sup>1403</sup> En Egipto existía una institución similar, denominada Casa de la Obediencia (*dār al-ṭā'a*), de la que dan cuenta numerosas fuentes, entre otras Caridad Ruiz-Almodóvar y Sel, *Historia del...*, p. 25.

<sup>1404</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā'tu-nā*, p. 134.

<sup>1405</sup> Michel le Gall y Kenneth Perkins (ed.), *The Maghrib...*, p. 233.

subordinados para satisfacer los deseos e intereses de los hombres. Pero, al mismo tiempo, también nos permite comprender el rol de las mujeres en la estructura patriarcal de la sociedad tunecina del momento, y cómo las únicas y escasas posiciones de poder que podían alcanzar estaban supeditadas al mantenimiento y la transmisión de las mismas estructuras de poder que las oprimían, como cuando se convertían en *ḡayyidāt* de alguna Casa Virtuosa.

A diferencia de lo que parecen interpretar algunas investigadoras, al-Ḥaddād no menciona en la obra su postura respecto de esta institución. Efectivamente, la plantea como inútil por cuanto no cumplían con su objetivo, de tal forma que las mujeres que padecían estas condenas no siempre acababan como sus esposos o padres habrían deseado (es decir, sumisas y dóciles). En este sentido, podríamos decir que las consideraba ineficaces y desfasadas. Sin embargo, no ofrece una opinión contundente al respecto ni dice expresamente que deban ser eliminadas. Simplemente menciona, bastante más adelante en la obra y sin que esté en estrecha relación con las Casas Virtuosas en concreto, que la mejor manera para eliminar los problemas que llevaban al *ṭalāq* o a las desavenencias entre cónyuges (y de aquí deducimos que también se refiere a las distintas problemáticas que pudieran llevar a un marido a buscar el internamiento de su esposa en una de estas instituciones) era el establecimiento de tribunales de divorcio<sup>1406</sup>.

Otro de los apartados de los que se habla en la parte sociológica de la obra es, a su vez, una de las cuestiones que sirven para enlazar las teorías feministas con las económicas en el marco del pensamiento de al-Ḥaddād: las tradiciones relativas a los casamientos. Aunque existían muchas, el autor se refería expresamente a las fiestas, banquetes y dotes necesarios para establecer una boda, siempre desde el punto de vista social a partir de descripciones detalladas de situaciones, eventos, interacciones y comportamientos observables que nuestro autor expone y analiza (pues ya hemos visto que sólo el último elemento era necesario desde el punto de vista legal).

La costumbre de hacer grandísimos festejos, invitando a cuanta más gente, mejor, así como las peculiaridades de los banquetes y su duración era un problema a la hora de establecer un matrimonio y frecuentemente se convertía en motivo de disputas entre las familias de los cónyuges. Pero, además, constituían un reflejo del sistema social de clases,

---

<sup>1406</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 135.

ya que las celebraciones variaban considerablemente en función de la clase social de los contrayentes y también se veían reflejadas en los matrimonios de miembros de clases distintas. Por una parte, las clases pudientes veían estos actos como oportunidades de demostrar su estatus y pujanza ante sus rivales, tanto políticos como económicos, a quienes pretendían apabullar con sus extravagancias. Por otra parte, las clases media y baja trataban de parecerse a las clases privilegiadas, copiando en la medida de lo posible sus tradiciones y costumbres, a menudo invirtiendo cantidades exorbitadas de dinero que luego debían reponer con grandes intereses y préstamos inviables

Estas costumbres suponen una carga mayor para las clases baja y media. Si no pueden pagar (los gastos relacionados con ellas), se ven obligados a vender sus casas o sus tierras, a pedir un crédito o a rehipotecar sus posesiones, hasta que son consumidos por las deudas.<sup>1407</sup>

La preocupación de al-Ḥaddād por estas personas, víctimas de unas tradiciones culturales que no eran sostenibles en absoluto, es evidente en toda *Imrā' tu-nā*. La falta de previsión y de educación básica respecto a las finanzas personales y domésticas era uno de los principales problemas a la hora de establecer un matrimonio con garantías de futuro. Muchas veces, la pobreza y la miseria social impedían al marido ganar el dinero necesario para mantener a su esposa e hijos, incluso para aquellos hombres que realmente tenían la voluntad de hacerlo. En este sentido, el autor ya puso de relieve que la situación no dependía exclusivamente de los trabajadores ni de que muchos no tuvieran idea de cómo ahorrar, sino que aquellos que eran honrados y trataban por todos los medios de sacar adelante a sus familias no podían hacerlo por culpa de la situación laboral que tenían. La mayor parte de ellos eran obreros de escasa o ninguna cualificación, con lo que sus trabajos estaban mal pagados. Había un altísimo índice de paro y la miseria y la ruina económica se entremezclaban diariamente con la social, repercutiendo de manera violenta sobre las vidas de las mujeres<sup>1408</sup>. De hecho, la situación económica forma parte del trasfondo de buena parte del libro que nos ocupa hasta tal punto que algunos autores han interpretado que el interés del autor por las mujeres vino a raíz de su preocupación por los obreros. Así lo interpretó, por ejemplo, Aḥmad Jālid, quien sostiene la teoría de que al-Ḥaddād estaba decepcionado por la falta de apoyo que la causa obrera había recibido

---

<sup>1407</sup> *Ibíd.*, p. 136.

<sup>1408</sup> *Ibíd.*, p. 143.

de parte de sus compañeros y este fue el motivo por el cual cambió de interés y se dedicó a escribir sobre las mujeres del país<sup>1409</sup>.

No debemos perder de vista que al-Ḥaddād era un autor musulmán y que, en la mayoría de sus obras, parece referirse exclusivamente a un público correligionario, dejando al margen las confesiones minoritarias del país. En varias ocasiones a lo largo de su obra sobre “los trabajadores tunecinos”, que quizá habría que interpretar directamente como “los trabajadores tunecinos musulmanes”, se contrastan las experiencias laborales de los judíos y los musulmanes tunecinos. Lo mismo ocurre en *Imrā’ tu-nā*, cuando se mencionan aspectos de la situación económica que afectaban a los últimos, pero no a los primeros. Por ejemplo, se habla de cómo los tunecinos eran más propicios a sufrir pobreza y desempleo que los judíos, porque “la mayoría de los grandes proyectos económicos están en manos de empresas estatales, compañías francesas o judíos”<sup>1410</sup>. Es interesante que muchas veces se refiera a la nación tunecina sin distinguir entre confesiones religiosas y otras tantas, como en este caso, demuestre una sensibilidad distinta cuando se habla de judíos tunecinos. De los demás trabajadores se dice que constituían la mayoría de la plantilla de estos empresarios y que, pese a ser quienes hacían los trabajos más agotadores físicamente, eran los que menos cobraban<sup>1411</sup>. A esto se sumaba el hecho de que sólo se permitía el uso de maquinaria a los oficiales de la administración o a los líderes de los proyectos, siempre europeos, con el fin de atraerlos a ellos y sus familias y “hacer más atractivo su asentamiento en Túnez”<sup>1412</sup>.

Otra de las realidades que al-Ḥaddād achacó a las costumbres matrimoniales era el aumento de la soltería entre los menos pudientes, algo que no solamente atentaba contra el Corán, sino que también suponía el debilitamiento de la sociedad tunecina frente al invasor francés. Quienes, no sin grandes esfuerzos y penurias, lograban reunir los fondos necesarios para casarse, “se encuentran consumidos por las deudas y los intereses” a pagar<sup>1413</sup>. Como señaló el autor, a menudo se culpaba a las esposas o a sus familias de estas circunstancias, acusando a las mujeres, por una parte, de materialismo, de ignorancia sobre la situación financiera de sus pretendientes o de exigir demasiada dote. Sin

---

<sup>1409</sup> Aḥmad Jālid, “Fikr al-Ṭāhir...”, p. 12.

<sup>1410</sup> *Ibídem*, p. 155.

<sup>1411</sup> *Ibídem*, p. 156.

<sup>1412</sup> *Ibídem*.

<sup>1413</sup> *Ibídem*, p. 137.

embargo, realmente la esposa no solía exigir la dote en la mayoría de los casos, siendo sus progenitores quienes la establecían de antemano, porque muchas veces, como hemos visto, aunque se consideraba un derecho de la esposa terminaba en manos de su familia. Así, la dote se convertía en el epicentro de más problemáticas derivadas no sólo de su dotación económica, sino también de disputas en torno a quién tenía derecho a quedárselo si el matrimonio se disolvía, con muchos maridos considerando que la dote era el precio que habían “pagado” por la esposa y que, si esta no funcionaba de acuerdo a sus intereses y expectativas, debían devolverles el dinero o los regalos con que la habían “adquirido”<sup>1414</sup>. El mismo concepto se aplicaba a aquellas familias que necesitaban más mano de obra en el hogar y, para ello, casaban a los hijos mayores con esposas jóvenes, muchas veces en contra de la voluntad de estas últimas, a cuya familia pagaban elevadas dotes a cambio<sup>1415</sup>.

En el marco de la crítica a las costumbres matrimoniales, el propio autor nuevamente volvió a lanzar una idea prejuiciosa sobre las mujeres tunecinas de la época que bien podría ser más una generalización que una realidad fehaciente, puesto que consideró que “estaban enamoradas de las tradiciones, de las que eran esclavas, así como de mantener las apariencias”<sup>1416</sup>. Con esto se refería tanto a las esposas como a sus madres o tías y con ello parecía participar del concepto de que las mujeres eran las causantes de estos gastos tan ingentes de cara a la celebración de una boda. O quizás pudiéramos interpretar en esta cita una alusión a cómo las mujeres, como parte de la propia estructura social, no podían escapar de ella y, por ende, asumían sus valores, a menos que pudieran mantener una actitud crítica hacia la misma. Si bien, tras lo que parece ser un alegato de culpabilidad contra las mismas, resume la cuestión volviendo nuevamente sobre la educación e insistiendo en que, si las mujeres estuvieran al tanto del coste de vida, los costes reales de mantener una casa y una prole, etc., probablemente no exigirían estas frivolidades para casarse, sino que preferirían ahorrarlo de cara al futuro familiar<sup>1417</sup>.

La gente piensa en cómo cumplir con las tradiciones y en cuánto tendrán que gastarse en la celebración del casamiento y su banquete, pero deberían pensar en invertir este

---

<sup>1414</sup> *Ibíd.*, p. 138.

<sup>1415</sup> *Ibíd.*, p. 140.

<sup>1416</sup> *Ibíd.*, p. 136.

<sup>1417</sup> *Ibíd.*

dinero en sus hogares y en emplearlo para mejorar la calidad de vida de sus familias.<sup>1418</sup>

### 9.2.3 Ejemplos de la vida conyugal

Como hemos visto, varias de las cuestiones legales que se abordaron en la primera mitad de *Imrā'tu-nā* son vueltas a analizar desde la óptica social en la segunda mitad del libro, incidiendo en cuestiones como la socialización de género. En especial, en este capítulo cobra mayor protagonismo el papel del autor como observador participante, ya que narra diversas realidades de la vida diaria familiar y conyugal en el Túnez colonial para poner de relieve sus causas y consecuencias. Sabemos que al-Ḥaddād no dudó en acusar actitudes o pensamientos negativos de los hombres hacia las mujeres que hoy día podríamos denominar como machismo, así como aquellas las estructuras de la sociedad que podríamos clasificar como patriarcales, como causantes del enclaustramiento, una práctica de la que fue un férreo detractor durante toda su vida. Por ejemplo, en el marco de los matrimonios forzosos, especialmente aquellos en los que la esposa era menor de edad y el marido mucho mayor que ella, se menciona como una de las excusas ofrecidas por los hombres como justificación que “muchos prefieren que sus futuras esposas crezcan en un ambiente en el que no conozcan a nadie más que a su futuro marido”<sup>1419</sup>. Esto sucedía porque los hombres tenían celos y deseaban ser, como alegó el autor en otras ocasiones que ya hemos revisado, los únicos a los que sus esposas conocieran en toda su vida, más allá de sus parientes cercanos.

En esta ocasión, el enclaustramiento se presenta como un mal incluso para los hijos del matrimonio, puesto que se daban casos de niños que, aun diciendo ir a la escuela, terminaban en malas compañías, por la calle, ausentándose injustificadamente, simplemente porque sus padres no los podían llevar al colegio; el padre, porque tenía que ir a trabajar; la madre, porque “las mujeres respetables no salen nunca de sus hogares”<sup>1420</sup>. Esta mención se refiere al sentir popular de que las mujeres que salían a menudo de casa, en especial aquellas que lo hacían solas, no eran honorables. Para evitar manchar su reputación o ser el foco de las habladurías sinsentido de la gente, las madres no podían acompañar a los hijos a la escuela en lugar de sus padres. Otra cosa que les estaba vedada

---

<sup>1418</sup> *Ibíd.*, p. 143.

<sup>1419</sup> *Ibíd.*, p. 141.

<sup>1420</sup> *Ibíd.*, p. 152.

era salir a hacer la compra, por lo que tenían que enviar a sus maridos, de quienes al-Ḥaddād se conmisera por sus múltiples labores tras un largo día de trabajo. El autor menciona que las mujeres tunecinas “preferirían cualquier cosa que ellas mismas hubieran comprado”<sup>1421</sup> antes que otras cosas compradas para ellas por sus maridos simplemente porque las habían elegido en persona, independientemente de si el objeto escogido por sus maridos era de mejor calidad o de si ellas habían sido estafadas en el proceso. Aquí vemos nuevamente cómo al-Ḥaddād tampoco escapa a ciertas visiones estereotipadas y prejuiciosas en torno a las mujeres, propias de los valores del sistema patriarcal y su visión de la “naturaleza femenina”, puesto que las describe en los siguientes términos:

Ciertamente la mujer siempre se siente atraída por las cosas que son agradables a la vista a causa de su belleza o por su precio porque gustan de ser el centro de atención y comentarios entre las demás, así como de ser admiradas por sus posesiones.<sup>1422</sup>

No es la primera vez que el autor esgrime esta clase de comentarios estereotipadores y generalistas, que en este caso se amplían con su explicación sobre la causa de estos antojos:

Mientras la mujer siga estando en casa, como una esclava (*yāriyya*) a los órdenes de su marido en lugar de como su compañera, elucubrará razones para rebelarse e intentar sacar el máximo provecho posible para sí misma.<sup>1423</sup>

La teoría era que las mujeres, al tener prohibido (desde el punto de vista social, como mínimo) trabajar, consideraban que todo aquello que les pedían a sus maridos constituía su “sueldo” por el trabajo que realizaban en el hogar y con la crianza de los niños, de tal forma que intentaban elevarlo siempre que podían exigiendo cada vez más y más cosas, puesto que ello sería lo “propio de la naturaleza femenina”. En opinión del autor, la solución para evitar esta actitud compulsiva era elevar el estatus de las mujeres en los hogares, haciéndolas partícipes de las cuentas y de la administración de los mismos. Siendo así, podemos interpretar esta característica como un defecto causado por la falta de responsabilidad de las mujeres en los asuntos domésticos, así como por su escasa preparación para dicha tarea. Sin embargo, en la primera cita no hay lugar a equívocos,

---

<sup>1421</sup> *Ibíd.*

<sup>1422</sup> *Ibíd.*, p. 153.

<sup>1423</sup> *Ibíd.*, p. 154.

porque lo que se está diciendo sobre la personalidad “de las mujeres” no aparece circunscrito por ninguna circunstancia transitoria, sino que se ofrece como un dato objetivo. Algo más adelante se suaviza un poco la visión, alegando que era la situación de miseria económica y las estrechuras vividas durante su infancia la que “empuja a las jóvenes a una existencia material con la cual puedan satisfacer sus deseos”<sup>1424</sup>.

Existen otras tantas apreciaciones sobre las mujeres que podríamos ubicar dentro de esta misma tendencia más conservadora, como que son más necesarias que los hombres en los hogares<sup>1425</sup>, sin que exista ninguna justificación sobre los motivos por los cuales se da esta circunstancia, que son chismosas “por naturaleza” o que se quejan o protestan con frecuencia<sup>1426</sup>, muy a menudo sin motivos reales para ello, como en el siguiente ejemplo:

La única manera que tiene (la mujer) de aligerar la carga de sus preocupaciones es visitar a sus familiares o amiguitas (*ṣuḥayba*), a quienes se queja recalcitrantemente de las penurias que tiene que soportar o con quienes habla constantemente de la última moda, lo que fulana o mengana llevaban puesto tal día u otras cosas insignificantes (que consideran) motivo de asombro, reproche o admiración.<sup>1427</sup>

Volviendo al enclaustramiento, al-Ḥaddād consideró que “no había ninguna razón, ni lógica ni aceptable” para mantener esta arcaica costumbre social, incluso ante la presencia de numerosos riesgos y tentaciones para las mujeres en las calles. En este sentido, mencionó expresamente a los “depredadores” de muchachas ignorantes que, yendo solas por la calle o a visitar las tumbas de los santos más cercanos, caían presas de sus artimañas para conseguir sexo fácilmente. En su opinión, las mujeres eran blanco fácil para este tipo de sujetos “porque no iban acompañadas”, pero ello no justificaba la decisión de encerrarlas en casa, ya que no había “nada malo en que una mujer disfrute, apreciando las cosas buenas junto a su marido”<sup>1428</sup>.

Encontramos varias cosas interesantes en estas opiniones. Por una parte, se considera que la “causa” de que las mujeres sean presa fácil es que no van acompañadas y no la educación o la existencia de este tipo de hombres. Es decir, incide más en la

---

<sup>1424</sup> *Ibíd*em, p. 157.

<sup>1425</sup> *Ibíd*em, p. 154.

<sup>1426</sup> *Ibíd*em, p. 164.

<sup>1427</sup> *Ibíd*em, p. 154.

<sup>1428</sup> *Ibíd*em.



víctima que en el victimario. Quizá cabría preguntarse por qué el autor no arremetió contra ellos de manera más contundente ni reparó en métodos para proteger a las mujeres más allá de que fueran acompañadas. En segundo lugar, al-Ḥaddād parece sugerir que las mujeres pueden disfrutar tranquilamente de las cosas buenas, pero únicamente en compañía de sus maridos. No se contempla la posibilidad de que las mujeres salgan solas de casa sin tener problemas de algún tipo y la única solución ofrecida es que salgan con sus maridos. La educación, que frecuentemente es esgrimida como la mejor arma para defender a mujeres y hombres de los vicios, las tentaciones y las malas compañías, sólo se ofrece en calidad de convertir a las mujeres en “buenas esposas y compañeras” de sus maridos, y para que “colaboraran con ellos”<sup>1429</sup>. Al mismo tiempo, se plantea la necesidad de que “la buena educación, las aspiraciones y las mentes de niños y niñas sean las mismas” o de que, como mínimo, se reduzcan las diferencias entre estos dos sexos<sup>1430</sup>, lo que contradice claramente lo anterior, puesto que los maridos no tienen obligación de estar en compañía de sus esposas si quieren salir a disfrutar de la vida más allá de sus hogares.

La falta de libertad de las mujeres, así como la escasez de opciones para salir a disfrutar de la vida, se consideran como factores que aumentan (pero no causan por sí solos) estos “defectos” de la personalidad de las mujeres. A su vez, el bombardeo de propaganda al que la población está constantemente expuesta alimenta esta problemática “con sus impresionantes anuncios sobre los productos de las fábricas europeas”<sup>1431</sup>. Cabe preguntarse cómo de real era el peso de este factor en unas mujeres que, como al-Ḥaddād nunca dejó de denunciar, vivían recluidas en sus hogares. Unos hogares que, además, raras veces tenían ventanas<sup>1432</sup>.

Buena parte de la miseria social de que la población tunecina era víctima estaba vinculada con la crisis económica, como hemos visto, que no solamente afectaba a los padres de familia, incapaces de ganar suficiente como para mantener el costo de vida, sino también a las mujeres y los hijos. En este sentido, reincidiendo en lo mencionado en *al-‘Ummāl*, al-Ḥaddād denunció el trabajo infantil, una “plaga” que afectaba especialmente a los niños de familias pobres, tanto en el ámbito urbano como en el rural.

---

<sup>1429</sup> *Ibidem*.

<sup>1430</sup> *Ibidem*.

<sup>1431</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>1432</sup> *Ibidem*, pp. 153 y 163.

Muchas veces estos niños eran forzados por sus padres a trabajar para complementar la renta familiar, con lo que no podían ir al colegio. Al amparo del más absoluto silencio legal, pues no había leyes que lucharan contra esta situación<sup>1433</sup>, incluso las administraciones públicas y las empresas coloniales contrataban niños para labores físicamente extenuantes ya que solamente les pagaban la mitad del sueldo que cobrara un hombre adulto para esa misma tarea. Así, el autor acusó a la compañía estatal de tabaco de tener en plantilla unos trescientos niños a los que iba reemplazando por otros conforme crecían con el único fin de no tener que subirles el sueldo<sup>1434</sup>.

El nacionalismo también está muy presente en este apartado, como cuando se menciona, con relación a la miseria económica, que muchas familias del campo, viendo que sus producciones no eran rentables, se habían visto obligadas a vender o alquilar sus tierras a terratenientes europeos, quedándose a labrarlas por unas pagas ínfimas e irrisorias. No sólo la situación económica había contribuido a ello, sino que también había una serie de “factores sociales y políticos”, que no se desarrollan en detalle, los que habían forzado a estas familias a “dejar sus tierras en manos de los colonos extranjeros”<sup>1435</sup>. Al mismo tiempo, aunque “la industrialización de la producción reportaría pingües beneficios económicos” para los tunecinos, al-Ḥaddād acusó al gobierno de haber dejado este proceso en manos de factores externos y empresas francesas, de tal forma que los tunecinos nunca veían los beneficios, y de “salvar” (literalmente) solo a un pequeño número de tunecinos “otorgándoles la nacionalidad francesa para que tuvieran las mismas ventajas” que estos últimos, todo ello con el apoyo de las compañías europeas en el país<sup>1436</sup>.

La historia del desarrollo moderno en Oriente se remonta a sus contactos con la sociedad occidental actual. El pasado bebe claramente de la historia de la ocupación europea. Los victoriosos son indiferentes (a los conquistados), a quienes se imponen, y los empujan a imitarlos en sus ropas y modo de vida, que los conquistados ven como fuente de beneficios.<sup>1437</sup>

---

<sup>1433</sup> Hugh Hindman (ed.), *The World of Child Labour*, New York, M.E. Sharpe, 2009, p. 175.

<sup>1434</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 156.

<sup>1435</sup> *Ibidem*, p. 155.

<sup>1436</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>1437</sup> *Ibidem*, p. 163.

Desde el punto de vista ideológico, este fragmento representa un ejemplo de cómo la narrativa colonial impregna también el pensamiento anticolonial hasta el punto en que este último repite los mismos esquemas, paradigmas y dinámicas internas que el colonial. Por ejemplo, pese a tratarse de un autor muy nacionalista nos encontramos con que da como cierto que el avance de “Oriente” sólo se ha dado por contacto con Occidente, reproduciendo así el discurso paternalista imperialista mediante el cual se justificaba la conquista del Magreb con el pretexto de llevar la tecnología y el progreso a estos territorios “subdesarrollados”. Al hacerlo, refleja la visión orientalista del mundo árabe y se hace eco del discurso de autores como Mannoni, demostrando la paradójica realidad de aquellos sujetos subalternos que, en palabras de Albert Memmi, “critican la colonización, pero han absorbido sus ideas hasta tal punto que las repiten, aunque con palabras distintas”<sup>1438</sup>.

La solución ofrecida por el autor ante esta situación de atraso pasa por “aprender los métodos” de los europeos para saber cómo han alcanzado esas cotas de progreso tan elevadas y “luchar por conseguir una vida semejante”<sup>1439</sup>. El problema, en su opinión, era que los tunecinos sólo habían aplicado esta última propuesta en el ámbito más superficial posible, es decir, habían intentado copiarlos en sus bebidas, comidas, indumentarias u hogares, mientras que habían dejado de lado el esfuerzo por aprender sus técnicas productivas y sus teorías políticas.

Las mujeres son nuevamente el foco de críticas respecto a esta actitud tan hedonista, porque son las principales víctimas de la propaganda extranjera y las primeras que, a causa de su ignorancia con respecto al coste de vida, insisten en llevar una vida lo más parecida posible a las riquezas de los conquistadores<sup>1440</sup>. Sin embargo, la culpa es compartida entre las mujeres y los hombres, acusados de haber propiciado dicha actitud:

La mujer es humillada y criticada por esto, pero no los hombres, porque esta es la vida que habíamos deseado para ella. Mientras ella camina este camino en la vida, satisface nuestro deseo mientras deja de prestar atención a sus obligaciones. Mas la mujer no está en contacto con los europeos, por lo que no puede ser influenciada por ellos. La mujer busca nuestra aceptación para conseguir una parte de esta vida que

---

<sup>1438</sup> Albert Memmi, *The Colonizer...*, p. 143.

<sup>1439</sup> *Ibíd.*

<sup>1440</sup> *Ibíd.*, p. 164.

deberíamos estar compartiendo. Si realmente odiáramos la inmoralidad de las mujeres y que se quitaran el velo, ellas no se habrían atrevido a tomar este camino.<sup>1441</sup>

Este pasaje nos parece muy interesante por varios motivos. En primer lugar, se critica la doble moral masculina frente a las mujeres, a las que la sociedad critica por hacer las mismas cosas que ve con buenos ojos si las hacen los hombres. Por otro lado, se alega que la culpa real no es de las mujeres, sino de los hombres que, aunque las acusen de inmoralidad o de materialismo, realmente están esperando que ellas actúen así en la medida en que esto satisface los deseos masculinos. Esto se complementa con otro alegato del estilo en el que se refuerza la teoría de que los hombres, especialmente los depredadores sexuales, son los causantes de las relaciones inmorales, el divorcio o la prostitución porque “incitan a las mujeres”, a las que la sociedad tenía la costumbre de culpar sistemáticamente, en especial si estaba soltera<sup>1442</sup>.

Las mujeres, a la larga, se ven como un instrumento para el placer masculino, uno que no es capaz de pensar por sí solo conforme se deduce de que, sin los hombres animándolas a tomar estas decisiones, ellas no se habrían atrevido a, entre otras cosas, quitarse el velo (nuevamente se refiere al término árabe *sufūr*). Si bien se critica la actitud de los hombres, esta idea de la falta de iniciativa de las mujeres no solo desbarata, sino que cuestiona los avances de las mujeres tunecinas que tomaron por sí solas la decisión de quitarse el velo facial o de exigir más derechos para sus congéneres. Así, se silencian y anulan, tanto virtualmente como de facto, todos estos esfuerzos y luchas. Como diría Gayatri Chakravorty Spivak<sup>1443</sup>, eminente representante de la subalternidad, la voz de las activistas y pioneras tunecinas es desoída mientras un hombre hablaba en lugar de ellas para exigir a otros hombres lo que las mujeres, según su opinión, no eran capaces de demandar por sí solas.

No menos interesante es la cuña acerca del poco contacto existente entre las mujeres tunecinas y los europeos, hasta el punto en que se desmonta el pretexto de la época que acusaba a estos últimos de influenciar a las mujeres locales para tomar tal o cual decisión en cuanto a modo de vida o identidad propia. Esto contradice flagrantemente los alegatos previos de al-Ḥaddād en los que se criticaba a los colonos y sus compañías

---

<sup>1441</sup> *Ibidem*.

<sup>1442</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>1443</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *¿Puede hablar...?*, p. 55.

de anuncios de lavar el cerebro de las mujeres mediante sus masivas campañas de propaganda.

Las madres son presentadas como las causantes de que “la mitad de la sociedad viva en la oscuridad”, acusadas de transmitir a sus hijas valores tradicionales mediante la crianza<sup>1444</sup>. A su vez, estas mujeres los transmitían a sus hijos, repitiendo la espiral de ignorancia. Con este alegato se exime de culpa a los padres, que ni siquiera estaban interesados por la educación de su prole, de quienes no se dice nada. Asimismo, las madres también son responsables de los accidentes domésticos acontecidos a sus hijos, bajo el pretexto de que “sus descuidos” propician que los niños pequeños se hieran con objetos punzantes, los fogones o el agua hirviendo, o que rompan objetos de valor que caen en sus manos, como los platos, porque las madres no les estaban prestando atención o no tenían intención de educarlos adecuadamente. A su vez, el desorden de los hogares, causados por la falta de interés de las mujeres en “cumplir con sus obligaciones para con sus familias” propicia que los hombres frecuenten restaurantes y otros locales europeos en busca del “orden y la limpieza” de que sus casas carecen, a menudo derivando en antros de poca reputación. Todo ello conlleva que los cónyuges pasen “muy poco tiempo juntos, excepto cuando duermen, comen, se visten o mantienen relaciones sexuales”. La sociedad acusaba a estas mujeres de no ser suficientemente competentes en las labores domésticas, consideradas como su obligación, y esta situación fomentaba el matrimonio de tunecinos con europeas<sup>1445</sup>.

Por una parte, vemos que, pese a haber criticado anteriormente el hecho de que los maridos forzaran a las mujeres a ocuparse de las tareas domésticas en solitario, esta realidad no se rebate en ningún momento de la obra. Al-Ḥaddād nunca es claro con sus propuestas para cambiar esta situación ni anima o insta a sus congéneres para que ayuden en las labores del hogar. Lo mismo ocurre con la crianza de los hijos. En este último caso, además, se llega a acusar directamente a las madres de los males sobrevenidos sobre sus menores, eximiendo a los hombres de toda culpa. Sin embargo, se está reconociendo que los hombres de la época pasaban poco tiempo en casa y nunca se implicaban en la educación de los hijos, lo que los convierte también en culpables de la situación. Si se motivara la coeducación de los hijos y la crianza compartida, del mismo modo que se

---

<sup>1444</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 175.

<sup>1445</sup> Todas las citas textuales de este párrafo se refieren a la p. 167.

motiva el aumento de responsabilidad de las esposas a la hora de tomar decisiones relacionadas con la administración de las finanzas familiares, estos problemas se minimizarían y dejarían de ser “culpa de las madres”. Además, en el pasaje se da por supuesto que todos los hogares tunecinos son ruinosos, destartalados y desordenados, y que la culpa es principalmente de las amas del hogar, que no tienen interés alguno en organizar sus domicilios. Los hombres participan en crear el caos, por ejemplo, cuando “dejan la ropa y otras cosas”<sup>1446</sup> donde les apetece, pero la mayor parte de la carga recae sobre las mujeres.

Esta falta de reacción concreta contra la situación refleja que el pensamiento del autor que nos ocupa no está libre del sesgo de género, aunque intente luchar contra él en varios ámbitos. En el caso de los cuidados, un mundo tradicionalmente reservado para las mujeres en todas las sociedades patriarcales, al-Ḥaddād no llega a denunciar que se trata de una relación de poder donde la dominación sobre las mujeres y su explotación suponen la supervivencia y el beneficio de los hombres, así como la reproducción social. En este contexto patriarcal, los cuidados son vistos no como un trabajo, sino como una obligación personal que recae sobre las mujeres simplemente por el hecho de serlo. Además, dedicarse a ellos no conlleva ningún tipo de reconocimiento social, antes, al contrario: es percibido como una obligación, por lo que, en la mayoría de los casos, no merece siquiera agradecimiento<sup>1447</sup>. El propio autor no rebate estos conceptos, sino que, de alguna manera, los perpetúa al no posicionarse claramente a favor de la inserción de los hombres en el ámbito de los cuidados familiares y del hogar. Así, no reconoce la existencia de la deuda patriarcal<sup>1448</sup> ni tampoco se interesa por la misma, sino que pone el foco de su atención en la necesidad de que las mujeres reciban una educación “apropiada” para llevar a cabo estas labores correctamente, sin cuestionar que los cuidados no deberían ser algo a lo que las mujeres debieran estar obligadas simplemente por razón de su sexo y/o género.

Con respecto a las tareas domésticas, Kathrin Klausning, en su estudio sobre el *tafsīr* de Ibn ‘Āšūr, determinó que la cuestión no aparecía en los comentarios coránicos

---

<sup>1446</sup> *Ibíd.*

<sup>1447</sup> Vid. Cristina Carrasco, Cristina Borderías y Teresa Torns, “El trabajo de cuidados: antecedentes históricos y debates actuales”, en *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, Madrid, Los libros de la Catarata, 2019, pp. 5-25.

<sup>1448</sup> Para más información, véase Cristina Carrasco Bengoa, Carme Díaz Corral, Inés Marco Lafuente *et al.*, “Expolio y servidumbre; apuntes sobre la llamada deuda de cuidados”, *Revista de Economía Crítica*, 18 (2014), pp. 48-59.

pre-modernos, que se centraban en recalcar la supuesta obligación coránica de las esposas de obedecer a sus maridos<sup>1449</sup>. Sus otras obligaciones consistían en estar sexualmente disponibles para ellos, mantener su castidad y vigilar los bienes de sus maridos. En ningún caso se encontraron referencias de los exégetas a las tareas domésticas; de aquí que Klausning concluya que la idea de que las mujeres tuvieran que centrarse en la crianza de los hijos y las tareas del hogar es de raigambre eurocentrista. En su opinión, este concepto, que surgió en la Europa burguesa del siglo XIX, se popularizó en los territorios conquistados durante la colonización y fue así como se introdujo en el pensamiento de los exégetas de principios del siglo XX. Con estos conocimientos de trasfondo, vemos que el pensamiento de al-Ḥaddād se enmarca en dicha dinámica y que había absorbido esta concepción de que las mujeres debían ser las encargadas de las tareas domésticas.

Otro ejemplo más de estas contradicciones a la hora de hablar de la responsabilidad compartida para con los hijos lo encontramos cuando se señala el velo como causante de que las madres no puedan acompañar a sus hijos a jugar al aire libre, con el consiguiente aumento de enfermedades en los pequeños. En este caso se alega que “esta es principalmente una responsabilidad de las madres hacia sus hijos”, mientras que se reconoce que “los padres trabajan y no consideran que esta sea una de sus obligaciones”<sup>1450</sup>.

Siguiendo con este hilo argumentativo, parece ser que es la actitud de las mujeres en los hogares, donde están, de alguna manera, dejando a un lado sus obligaciones, la que fomenta los matrimonios con extranjeras. Así, de nuevo se culpa sutilmente a las mujeres de esta situación que era absolutamente detestable y reprochable desde el punto de vista del nacionalismo del que al-Ḥaddād hizo gala a lo largo de toda su producción. En opinión de Ben Saïd Cherni, la cuestión es importante porque en la obra constantemente se hacen referencias a cómo la evolución y el progreso de las mujeres eran promotores del progreso tunecino en general, considerándose “el paradigma femenino como un símbolo de la autoconstrucción nacional”<sup>1451</sup>. De esta manera, el telón de fondo de la emancipación femenina es el marco nacionalista, cuyo objetivo primordial es la construcción de una

---

<sup>1449</sup> Kathrin Klausning, “Two Twentieth-century Exegetes between Traditional Scholarship and Modern Thought: Gender Concepts in the tafsīrs of Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’ī and al-Ṭāhir Ibn ‘Āshūr”, en Andreas Görke y Johanna Pink, *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, Oxford, UP, 2014, pp. 435-436.

<sup>1450</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā’ tu-nā*, p. 176.

<sup>1451</sup> Zeineb ben Saïd Cherni, “Les exigences...”, p. 52.

nación independiente, el fomento del espíritu nacionalista y la predisposición a la modernidad tanto a nivel productivo y económico como social e intelectual.

Esto se ve muy claramente cada vez que se hace referencia a la necesidad de que las madres instruyeran a sus hijos con estos parámetros de amor a la patria y rechazo al conquistador extranjero. Es incuestionable que al-Ḥaddād tenía un interés genuino por la mejora de las condiciones de vida de las mujeres tunecinas, pero también resulta muy evidente que buena parte de este interés se fomentó por su adhesión a la causa nacionalista, para la cual las madres jugaban un papel muy importante. Como personas sobre las que recaía el cuidado de los niños durante su primera infancia, el papel de las mujeres como madres era clave para el nacionalismo tunecino<sup>1452</sup>. También Aḥmad Jālid lo subraya e insiste en que parte de la motivación tras la lucha por la emancipación femenina en el pensamiento de al-Ḥaddād responde a fines nacionalistas e incluso sindicalistas<sup>1453</sup>. Para él, las mujeres eran víctimas de un sistema familiar anticuado y anquilosado en el que no se les inculcaba la necesidad de impulsar la libertad nacional ni las mejoras laborales y, al mismo tiempo, no estaban instruidas en temas de política ni de actualidad. Esto último, a su vez, fomentaba su total desinterés por la cuestión de la independencia, algo que debía atajarse cuanto antes si se pretendía dar el empuje necesario para expulsar a los franceses del país.

De nuevo se generalizan características y rasgos de la personalidad o el aspecto físico de las mujeres, en esta ocasión de las europeas, de quienes se dice que encantan a los hombres tunecinos “con sus sonrisas” porque “se mueven con gracia” y cuya postura y comportamiento “reflejan sus pensamientos más profundos” en virtud del tipo de educación recibida durante su infancia y juventud. Todo esto lleva a los hombres jóvenes que buscan la modernidad a “caer en el embrujo de la mujer europea”<sup>1454</sup>, que tiene una “voz suave, una figura elegante, ropa sofisticada y habilidades para coser y cocinar”<sup>1455</sup>.

Las mujeres europeas se presentan como personas de buen gusto y talento para la decoración de interiores, la cocina o la moda. “Son buenas manejando el presupuesto doméstico” y controlando ingresos y gastos. También “tienen habilidades para criar a sus hijos y avituallarlos” para los desafíos del futuro y son “un ejemplo” de moral y buena

---

<sup>1452</sup> Zeineb ben Saïd Cherni, “Rapports homme-femme...”, pp. 110-111.

<sup>1453</sup> Aḥmad Jālid, “Fikr al-Ṭāhir al-Ḥaddād...”, p. 13.

<sup>1454</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 168.

<sup>1455</sup> *Ibídem*, p. 170.



educación a través de sus propios actos, lo que “incluye un tipo de ética vital muchas veces inaccesible para la mujer árabe”. Por lo que respecta a las mujeres tunecinas (y aquí no se especifica confesión religiosa, pero debemos intuir que se circunscribe a las musulmanas), se las presenta como personas que “no están preparadas para nada de esto”, inclusive para la vida en el hogar, algo a lo que supuestamente deberían estar bien acostumbradas<sup>1456</sup>. Otra vez encontramos que los patrones del patriarcado subyacen en la conceptualización de las mujeres en el ideario del autor, si bien trata de revertir o subvertir algunas de las más flagrantes en esta obra. No obstante, debemos tener en cuenta que la finalidad de estos fragmentos probablemente no fuera destacar las virtudes de las “mujeres occidentales” sobre las tunecinas, sino demostrar los motivos subyacentes tras la decisión de los hombres tunecinos de desposarlas en lugar de casarse con mujeres nacionales.

Otros ejemplos de ello son sus definiciones de las europeas como personas que, ante el más mínimo problema en un hogar multicultural, intentaban por todos los medios llevar el caso a los tribunales franceses, donde tenían más oportunidades de salir victoriosas que sus esposos tunecinos, puesto que “estas leyes no están diseñadas” para ellos<sup>1457</sup>. En este contexto también vemos alegatos nacionalistas, como cuando se critica a las mujeres europeas por intentar por todos los medios otorgar su nacionalidad a los hijos, porque según la ley de naturalización vigente los padres podían acordar esta de antemano (de mutuo acuerdo) o esperar a que los hijos se decantaran por una o por otra una vez alcanzaran la mayoría de edad<sup>1458</sup>.

La mujer da vida a la nación y a través de ella, esta crece y se desarrolla. Es nuestra principal esperanza de cara a las próximas generaciones. Las mujeres europeas no son apropiadas para nosotros y no están preparadas para integrarse en nuestra vida. Por lo tanto, deberíamos casarnos únicamente con mujeres de nuestra misma cultura. Si estas no se corresponden con los ideales extranjeros, en lugar de abandonarlas, deberíamos propiciar su desarrollo a la par que protegerla de los evidentes peligros que esto puede conllevar.<sup>1459</sup>

---

<sup>1456</sup> Todas las citas textuales de esta sección se refieren a la p. 168.

<sup>1457</sup> *Ibíd.*, p. 169.

<sup>1458</sup> *Ibíd.*, p. 170.

<sup>1459</sup> *Ibíd.*

En esta cita vemos varias muestras de la ideología colonialista, así como de la persistencia del patriarcado. Por ejemplo, se menciona que las mujeres europeas no son apropiadas para los hombres tunecinos ni pueden integrarse en la cultura local, demostrando una clara división entre el conquistador extranjero y la población conquistada, un “ellas” versus “nosotros” que calca el discurso imperialista de la época. Se habla de la necesidad de propiciar el matrimonio endógamo, en este sentido aplicado exclusivamente al ámbito cultural, para proteger la identidad cultural tunecina frente al extranjero. Si bien es comprensible que se antepusieran, como ya ocurrió en otras ocasiones, los intereses nacionalistas a la lucha por la emancipación femenina, que se supedita la última a la primera y, especialmente, que se participe del lenguaje colonialista demuestra la pervivencia de estas estructuras ideológicas en un pensamiento muy a menudo considerado como “revolucionario”, como es el caso del autor que nos ocupa. En cuanto al patriarcado, un nuevo reflejo de este trasfondo lo hallamos hacia el final de la cita, donde se menciona expresamente la percibida obligación o necesidad de los hombres de proteger a las mujeres de los riesgos que su propio progreso podría traer consigo. Ciertamente es importante implicar a los hombres en el progreso de las mujeres, porque, en general, toda la sociedad tiene un papel que cumplir en la lucha contra la discriminación y a favor de la igualdad de todos los géneros, y no solo del masculino y el femenino. Sin embargo, cuando este se preconiza como necesario volvemos a ver cómo las luchas de las propias mujeres se silencian o se consideran insuficientes y cómo los hombres retoman este papel salvador de las mujeres que, para más inri, deben ser protegidas del peligro.

Este capítulo de la obra presenta numerosos ejemplos de contradicciones entre las propuestas que se describen en el apartado judicial para mejorar la posición jurídico-social de las mujeres y lo que se considera una obligación de las mismas de cara a la sociedad o la familia. Por ejemplo, mientras que en el primer apartado vimos que no se consideraba obligatorio que las mujeres se encargaran de las labores domésticas, en este se asevera que “ciertamente es un deber de las mujeres arreglar la casa, ordenarla, limpiarla y disponer la decoración con gusto”<sup>1460</sup>. También se asegura que “el *sufūr* es una realidad nueva” cuyo detonante ha sido “la civilización occidental”<sup>1461</sup>, cuando en el apartado judicial se ofrecían numerosos ejemplos de eruditos musulmanes que, ya desde

---

<sup>1460</sup> *Ibíd.*, p. 176.

<sup>1461</sup> *Ibíd.*, p. 179.

la época medieval e incluso con anterioridad, cuestionaban el uso del velo y abogaban por su abolición. Eso sí, en su opinión, las conversaciones de sus coetáneos a favor o en contra del velo solían centrarse con demasiada frecuencia en que el desvelo era “el resultado de la infiltración de las costumbres europeas” en las tunecinas, sin que este fuera el único factor<sup>1462</sup>. Sin embargo, con ello no desmiente que participe de la idea, sino que le confiere una importancia relativa comparada con todos los otros factores que propiciaban su auge.

Con respecto a la doble moral de sus correligionarios (intuimos que se refiere en exclusiva a los musulmanes, como en el resto de su obra, porque cita el *ṭalāq*), al-Ḥaddād consideraba que todas aquellas personas que decían estar preocupados por la pureza y la decencia de las mujeres, a las que imponían el uso del velo como salvaguarda contra todos los citados males, realmente no estaban convencidos de ello. En su opinión, la mejor arma contra la indecencia y las actitudes licenciosas de las mujeres no era enclaustrarlas y velarlas, sino “evitar causarles celos, puesto que rompen sus corazones”, y menciona explícitamente: “evitar la fornicación, la homosexualidad, la poliginia, los matrimonios forzosos y el derecho ilimitado de los maridos a repudiarlas”<sup>1463</sup>. Asimismo, para que las mujeres pudieran tomar partido en la sociedad y ocupar posiciones de responsabilidad, era necesario que los hombres las respetaran y “no las vieran como objeto de tentación o como quien incita los sentimientos lujuriosos”, sino que “debían ser tratadas siempre con decoro cuando estaban en compañía de hombres”<sup>1464</sup>. Esta postura contrasta mucho con su posterior definición sobre cómo debía ser una mujer:

La mujer debería mantener su feminidad (*unūta*), su gracia y su hermosura, pero por la vía de la buena educación y compostura, así como calmando las almas heridas, siendo la inspiración de los poetas y los artistas, la música de los músicos a quienes transfiere sentimientos y emociones (...). Esto no se consigue actuando de modo vulgar en la calle, donde la vida pública y la privada se entremezclan. Esta actitud impide a la mujer cumplir con sus obligaciones y retarda su progreso. También implica que no se las tome en serio como miembros productivos de la sociedad

---

<sup>1462</sup> *Ibíd.*, p. 180.

<sup>1463</sup> *Ibíd.*

<sup>1464</sup> *Ibíd.*, p. 181.

cuando son responsables de una actitud excesiva y de inflamar los sentimientos de los jóvenes.<sup>1465</sup>

De nuevo las estructuras patriarcales se intercalan e interfieren con el pensamiento de un autor considerado como feminista y rompedor en muchos otros aspectos de su producción, pero que no llega a escapar de muchos de los valores anclados en dichas estructuras. En este caso se describe la necesidad de mantener gran parte de lo que podríamos considerar la “esencia patriarcal” tradicionalmente asociada con la “naturaleza” de las mujeres, como la belleza física, la feminidad, el recato, la compostura y se le confieren una serie de características pasivas, tales como la inspiración de emociones y sentimientos, que la cosifican. Las mujeres son consideradas como fuentes de inspiración por el mero hecho de su sexo, pero sólo mientras cumplan con las expectativas que la sociedad espera de ellas. Se condenan las actitudes “vulgares” en la calle, a las que se atribuye la culpa de que las mujeres no sean tomadas en serio por la sociedad, mientras que no se cuestiona el hecho en sí de que las mujeres no sean tomadas en serio. La culpa recae sobre ellas y sobre sus actitudes, como si las únicas mujeres que fueran víctimas de esta situación fuesen aquellas moralmente censurables. La principal causa por la que son reprochables estos comportamientos es que las mujeres inciten sexualmente a los hombres, sin que se plantee la falta de contención de los hombres como factor en la ecuación.

Así, entre las propuestas ofrecidas por el autor para solucionar las problemáticas analizadas en este apartado, se encuentra la introducción de formación profesional acorde a las necesidades de la época, de tal forma que “tengamos el control de nuestros propios medios de producción” en lugar de depender del conquistador extranjero y de sus productos y factorías; reconocer y aumentar los derechos de las familias, así como los de los trabajadores, a quienes se debía aumentar el sueldo y pagar adecuadamente. También se proponía la creación de más hospitales y centros de salud, que debían diseminarse por todo el territorio nacional en lugar de concentrarse en las grandes ciudades o la costa, para que la población local tuviera acceso a ellos, así como promocionar hábitos de vida saludable y unas normas básicas de higiene y salud preventiva. Por último, se aconsejaba la reestructuración urbana, eliminando el chabolismo y los guetos y sustituyendo todas las viviendas anticuadas y en malas condiciones por nuevos edificios más amplios,

---

<sup>1465</sup> *Ibíd.*

luminosos y bien preparados para garantizar “la longevidad y un crecimiento libre de defectos físicos en la medida de lo posible”<sup>1466</sup>.

#### 9.2.4 La educación oficial para las niñas musulmanas

El capítulo dedicado a la educación de las mujeres dentro de sistema escolar francés es bastante breve, especialmente si tenemos en cuenta que se trata de una de las piedras angulares del activismo de al-Ḥaddād, aunque se trata de un tema que trata en otros muchos apartados del libro desde otros puntos de vista. En su preámbulo encontramos un estado de la cuestión en el que se demuestran tanto la escasez de infraestructuras dedicadas a la instrucción para niñas musulmanas como lo precario de los currículos educativos al respecto. El protectorado francés, considerado como el principal promotor en la institución de centros del estilo para mujeres, se presenta como algo que debe ser analizado con precaución, porque tras su fachada de interés por el bienestar y el progreso femenino se hallan intereses colonialistas. Por ejemplo, se acusa a la administración francesa de establecer asignaturas de propaganda imperialista en estas escuelas, donde se difunden teorías como las ventajas y beneficios de que Túnez sea un país subordinado a Francia<sup>1467</sup>.

La obra menciona el panorama educativo, del que hemos hablado también en los capítulos cinco y siete, con escuelas para niñas musulmanas en las que se enseñaba un poco de instrucción básica (lectura y escritura en árabe y en francés), pero en las que la mayor parte del peso docente se destinaba a enseñar artes y oficios tradicionales, como tejer, hilar o coser. La única excepción era una escuela para niñas musulmanas de la que se comenta que “depende del Departamento de Interior y está fundada por el Departamento de Bienes Habices”<sup>1468</sup>. En cuanto al resto de las escuelas oficiales puestas en marcha por el gobierno, solamente enseñaban educación primaria y únicamente durante un año, ya que el resto del tiempo se dedicaba nuevamente a preparar a las muchachas para desarrollar trabajos artesanales que permitieran su subsistencia<sup>1469</sup>. Asimismo, se da cuenta de una única mujer tunecina en la educación

---

<sup>1466</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>1467</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>1468</sup> *Ibidem*.

<sup>1469</sup> Ahmed Chabchoub las menciona extensamente en su obra y corrobora con ello los datos ofrecidos por Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā'tu-nā*, p. 188.

superior universitaria, mencionando que estudiaba en la Facultad de Medicina de París. Con toda probabilidad al-Ḥaddād estaba refiriéndose a Tawḥīda Ben al-Šayj, de quien informamos en el capítulo cinco.

Como resultado, las familias que deseaban la instrucción de sus hijas se veían forzadas a enviarlas a escuelas francesas para que pudieran continuar su educación, pero aun así no eran muchos los casos ya que “muy pocos tutores legales están de acuerdo con la educación francesa” por miedo a la aculturación y a los problemas culturales derivados de ella<sup>1470</sup>. Entre las opciones que las mujeres tenían para entrar en una escuela en el país, estas podían ser aceptadas en los colegios de los misioneros católicos, principalmente los jesuitas, así como en sus orfanatos, como corroboró Sraïeb<sup>1471</sup>, algo que al-Ḥaddād encontraba reprochable, principalmente en virtud de que toda la docencia allí era confesionalmente cristiana, y el resultado de la falta de interés de sus correligionarios por instruir a las mujeres<sup>1472</sup>.

Para el autor, el desinterés del gobierno por crear escuelas femeninas y el hecho de que las familias hubieran de enviar a sus hijas a estudiar a liceos franceses generaba el desapego de las mujeres hacia su identidad cultural y su patria, su adoctrinamiento a favor del protectorado francés, el odio hacia las tradiciones y costumbres tunecinas y la aversión a todo lo que les recordara a su ámbito familiar y hogareño, que consideraban retrógrado y anticuado. Al mismo tiempo, propiciaba las actitudes consumistas que se venían considerando intrínsecamente naturales en las mujeres, a la par que la disolución de matrimonios. Esto último se fundamentaba, en su opinión, porque las mujeres instruidas no querían casarse con hombres tunecinos, a los que consideraban igualmente retrógrados, y porque no tenían ninguna intención de valorar la institución familiar ni de respetar los derechos y obligaciones de la vida marital<sup>1473</sup>.

Hablar con estas mujeres instruidas sobre los derechos sexuales, de la familia y del hogar es fútil, puesto que no conocen sus significados ni valoran los principios de la educación moderna en los hijos. Quien conoce a una de estas mujeres no las oye hablar de otra cosa que no sea la última moda en ropa y colores, las ocasiones

---

<sup>1470</sup> *Ibidem*.

<sup>1471</sup> Nouredine Sraïeb, “L’idéologie”, p. 242.

<sup>1472</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā’ tu-nā*, p. 188.

<sup>1473</sup> *Ibidem*, p. 189.

apropiadas para ponerse cada tipo de traje, las boutiques en que comprar tal o cual cosa, los peinados más elegantes o modernos y los mejores salones de estética.<sup>1474</sup>

La generalización sobre este tipo de personas se ampliaba también a los hombres que habían recibido una educación parecida, en escuelas occidentales, con la salvedad de que estos últimos estaban más interesados en gastar sus ahorros en lujos y productos europeos que en hablar de moda<sup>1475</sup>. La culpa recaía, en palabras del autor, “en el sistema educativo del presente”, que constituía el factor más importante a la hora de impulsar “esta rebelión contra todo lo viejo o tradicional”<sup>1476</sup>.

Sin embargo, la opinión del pueblo en cuanto a la educación de las mujeres dejaba mucho que desear desde el punto de vista de un reformista como al-Ḥaddād, que enumeró en su obra los argumentos más frecuentes que se empleaban por los detractores de la instrucción femenina para criticar a quienes la defendían. Entre otros, el autor señaló que cualquier intento educativo centrado en la religión, la lengua árabe o la historia nacional era mejor recibido por el pueblo “llano” que los que pretendían la instauración de un sistema moderno, con asignaturas científicas y un currículum enfocado a preparar al estudiantado para superar los desafíos de la vida contemporánea<sup>1477</sup>.

Otro argumento era que la educación masculina debía ser prioritaria ya que los hombres tenían un peso más importante que las mujeres en la sociedad. Para al-Ḥaddād, esto constituía un ejemplo de la ignorancia más profunda de su pueblo porque el único resultado esperable de esta postura era que “se ampliara aún más el gran abismo entre los sexos”, dificultando todavía más la cooperación entre ambos de cara a establecer una sociedad fuerte y unida frente a las problemáticas de la ocupación francesa y del subdesarrollo del país<sup>1478</sup>.

La educación, siempre desde el punto de vista de al-Ḥaddād, es considerada una obligación religiosa y moral en el marco de la fe islámica, que tanto en el Corán como en numerosos hadices insta a todos los creyentes a buscar el conocimiento y rehuir de la ignorancia y el seguidismo atávico<sup>1479</sup>. Esta obligación era extensiva a todos los sexos,

---

<sup>1474</sup> *Ibidem*, p. 190.

<sup>1475</sup> *Ibidem*.

<sup>1476</sup> *Ibidem*.

<sup>1477</sup> *Ibidem*, p. 191

<sup>1478</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>1479</sup> *Ibidem*, p. 193.

entre los que no había ninguna diferencia en cuanto a ella, pero la cúpula religiosa y la interpretación posterior a la revelación la había dejado de lado, hasta tal punto que las ciencias, que originalmente gozaron de gran popularidad y de un amplio desarrollo en todo el mundo islámico, fueron paulatinamente obviadas en los currículos educativos<sup>1480</sup>. Aunque el abandono de las ciencias y el desdén por la educación afectaban a los hombres también, era la educación femenina la que se veía desde una óptica peor, puesto que se le achacaba el “contribuir a la depravación moral y a la degradación de las costumbres”<sup>1481</sup>.

Esto había afectado muy negativamente a la sociedad en general, en especial si tenemos en cuenta que el autor consideraba que una de las principales obligaciones y responsabilidades de las mujeres era la educación de las próximas generaciones, como ya hemos visto. En este apartado de *Imrā' tu-nā* prima la necesidad de convencer al resto de la sociedad, pero, sobre todo, a los hombres, de que la educación femenina reportaría beneficios para la sociedad en su conjunto debido precisamente a esta realidad. Si las madres no eran capaces de distinguir lo bueno de lo malo, no sabían manejar los presupuestos domésticos, no eran capaces de trasladar a los niños el amor por la patria ni los principios religiosos, no tenían buenas dotes para las labores domésticas, no sabían cocinar menús nutritivos para sus familias ni tenían idea de cómo reaccionar ante distintas emergencias sanitarias, los principales damnificados serían sus hijos<sup>1482</sup>. Con estos postulados resulta claro que el principal motivo para promover la educación femenina pasa por los beneficios para otros miembros de la sociedad que esto propiciaría. En cierto sentido, el propio autor aclaró que parte de su motivación para enfocar el asunto desde esta perspectiva residía en que la sociedad tunecina no estaba preparada para pensar en la igualdad entre géneros, ni mucho menos para aceptarla<sup>1483</sup>. No obstante, en nuestra opinión hay muchos apartados de *Imrā' tu-nā*, especialmente en la parte judicial, que contestan esta actitud y pugnan por eliminar la brecha existente, por lo que no terminamos de entender esta postura como justificación para incidir en una serie de estereotipos e ideas patriarcales que no benefician a las mujeres por sí solas, sino por su impacto en

---

<sup>1480</sup> Esta teoría es ampliada y analizada con mucha mayor profundidad en *al-Ta'alīm*, por lo que no insistiremos en ella en el presente capítulo.

<sup>1481</sup> *Ibídem*, p. 194.

<sup>1482</sup> *Ibídem*, p. 193, 196-199.

<sup>1483</sup> *Ibídem*, p. 196.



otras personas. ¿Hasta qué punto se está pensando en las mujeres como individuos y no como instrumentos de la sociedad y de las familias?

Por ejemplo, se menciona la imperiosa necesidad de educar a las mujeres de Túnez “para que no se vean frustradas por las obligaciones femeninas”, para evitar que “dejaran a un lado los asuntos domésticos”, pasando “la mayor parte de su tiempo fuera de casa”, de modo que empezaran a preocuparse únicamente “por sí mismas y por la consecución de sus placeres, levantando los ánimos de los hombres mientras ruegan ser estériles” para no tener que dar a luz ni criar a los hijos, “a los que consideran un estorbo”<sup>1484</sup>. Al mismo tiempo, se señala el avance logrado en Europa en este mismo ámbito, indicando que la correcta educación de las mujeres las ha convertido en excelentes y habilidosas madres<sup>1485</sup>. Como en el epígrafe anterior, en este afloran prejuicios y estereotipos contra las mujeres, tanto tunecinas como europeas, a las que se confiere una mirada colonialista: las europeas, por una parte, son avanzadas, modernas y buenas madres, mientras que las tunecinas sufren el doble de retraso que el común de sus sociedades y, por tanto, son peores que las primeras. De alguna manera la educación debe de servir para aliviar esta brecha entre ambas, aspirando a que las tunecinas progresen hacia las supuestas cualidades positivas de las mujeres europeas.

No obstante, este capítulo de la obra también contiene algunas de las ideas más innovadoras con respecto a la posición social de las mujeres o a su consideración como individuos. Por ejemplo, se critica que las mujeres fueran concebidas meramente “como un medio para satisfacer nuestros deseos carnales o como criadas domésticas”, que fueran “tratadas como animales” o que se las educara de tal forma que “se sienten incompetentes e inferiores” como seres humanos<sup>1486</sup>. En este mismo sentido y como ejemplo de las contradicciones presentes a lo largo de todo el libro, se alude a la responsabilidad y culpa de los hombres en este proceso, considerando que “lo que ocurre a las mujeres es el resultado de la ignorancia de los hombres”<sup>1487</sup>. También se habla de la necesidad de alimentar en las mujeres el gusto por las bellas artes y de animarlas a expresar sus sentimientos contribuyendo a la herencia cultural y literaria de su país mediante el interés por la poesía, la música y la pintura. Es interesante señalar que el término empleado para

---

<sup>1484</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>1485</sup> *Ibidem*.

<sup>1486</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>1487</sup> *Ibidem*.

referirse a esto último es *taṣwīr*, un concepto que refiere claramente al arte figurativo, que se consideraba moral y religiosamente prohibido en el Túnez colonial<sup>1488</sup>. Esto constituye un elemento rupturista con la tradición y demuestra que el autor pensaba más allá de los esquemas tradicionales al considerar que la representación figurativa era un modo de expresión personal y que, como tal, debía ser enseñado a las mujeres<sup>1489</sup>.

Otra de las propuestas más innovadoras para la época fue abogar por la introducción de asignaturas de educación física como obligatorias para el currículum de niños y niñas, considerándolas indispensables para el correcto desarrollo físico y mental de los seres humanos. No tenemos conocimiento de que ningún otro reformista, promotor de la educación o defensor de los derechos de las mujeres estuviera, en época semejante, insistiendo en la cuestión del ejercicio físico y el deporte para las mujeres<sup>1490</sup>, lo cual constituye en sí mismo un hecho relevante. No tan innovadores son los motivos esgrimidos para ello, que incluyen, entre otros, la necesidad de las mujeres de mejorar “su fuerza y productividad” para hacer frente satisfactoriamente a los “peligros del embarazo y el parto, así como para su papel específico en la sociedad”<sup>1491</sup>. Ello refleja nuevamente un interés mayor por el cumplimiento de los roles de género que algo genuinamente encaminado a la mejora de la condición de las mujeres.

En general, podemos resumir que el programa educativo propuesto por al-Ḥaddād en la obra tiene tres puntos centrales. En primer lugar, se busca la instauración de un sistema nacional y nacionalista, universal, pensado para englobar tanto a hombres como a mujeres. En segundo lugar, las mujeres deben participar con igualdad de oportunidades que los hombres en las materias de ciencias, educación física, matemáticas, etc. Sin embargo, las mujeres son las únicas para las que se intuye la necesidad de asignaturas específicamente diseñadas para ayudarlas a enfrentarse a las tareas domésticas, mientras que los hombres no figuran en ningún momento como posibles beneficiarios de estas materias ni se menciona que sean necesarias para ellos. Por último, insistimos en que una buena parte de la motivación para impulsar la educación femenina, más allá de su

---

<sup>1488</sup> Respecto a esta cuestión, véase Priscilla P. Soucek, L. M. Landau y Silvia Naef, “*Taṣwīr*”, *EF*<sup>2</sup>, Leiden, Brill, versión en línea consultada el 4/12/2020 y, más concretamente, Thomas Walker Arnold, *Painting in Islam. A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*, New York, Dover, 1965, pp. 100-105.

<sup>1489</sup> Sobre esta cuestión ahondó Al-Munṣif al-Ṣayyādī, “*al-Ṭāhir...*”, pp. 38-40.

<sup>1490</sup> Tansin Benn, Symeon Dagkas y Haifaa Jawad, “Embodied faith: Islam, religious freedom and educational practices in physical education”, *Sport, Education and Society*, 16 (2011), 1, p. 19.

<sup>1491</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, p. 200.

innegable interés por la mejora de las condiciones sociales y familiares de las mujeres tunecinas, es también el papel que ellas jugaban a la hora de transmitir conocimientos a las nuevas generaciones a través de su descendencia<sup>1492</sup>.

Pese a todo, para tratarse del epígrafe dedicado a la educación y ser esta una cuestión que, como sabemos, siempre despertó el interés de al-Ḥaddād, resulta sumamente breve comparado con los demás. Algo semejante ocurre con las conclusiones a toda la obra, que se circunscriben a escasos cuatro párrafos en los que el autor pone de relieve las diferencias entre la vida soñada por sus compatriotas y la actualidad de la época, acusando al atavismo, la cerrazón religiosa y el recelo contra los cambios de ser causantes del atraso sufrido por Túnez<sup>1493</sup>.

### 9.3. Publicación y repercusión

La obra fue publicada por la imprenta Maṭba'at al-'Arab, liderada por Zayn al-'Ābidīn Sanūsī, en el año 1930, tras una campaña de microcrédito a la que contribuyeron buena parte de los amigos y conocidos del autor<sup>1494</sup>. El 17 de octubre de aquel año tuvo lugar una velada de presentación a la que acudieron tanto al-Ḥaddād como muchos de sus amigos. Gracias a Muḥammad al-Marzūqī y Ŷīlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà, que publicaron el discurso pronunciado por al-Ḥaddād en la ocasión, sabemos que este giró en torno a la defensa del movimiento a favor de la emancipación de las mujeres, que había sufrido grandes críticas desde que se conociera la intención de al-Ḥaddād de publicar esta obra. Por ejemplo, el autor puso de relieve la importancia del acto, considerándolo como el primero de su calibre e hizo un llamamiento a “luchar contra la hipocresía de nuestra sociedad y defender y honrar públicamente la lucha por la emancipación femenina”<sup>1495</sup>. Aprovechando la reunión para señalar la doble moral del Dustūr respecto al cambio social, el autor acusó al pueblo tunecino, especialmente a las élites conservadoras y a los ulemas tradicionalistas, de haber perpetuado ideas antiguas sin tener en cuenta que la sociedad del país nunca podría ser libre sin liberar a las mujeres del atavismo y de las tradiciones anquilosadas. “Si no se reforma nuestra sociedad en lo tocante a la mujer”,

---

<sup>1492</sup> Así lo opina también Aḥmad Jālid, “Fikr al-Ṭāhir...”, pp. 19-21.

<sup>1493</sup> Ṭāhar al-Ḥaddād, *Imrā' tu-nā*, pp. 210.

<sup>1494</sup> Maurice Borrmans, *Statut personnel...*, p. 125.

<sup>1495</sup> Muḥammad al-Marzūqī y Ŷīlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, p. 123.

alegó, “toda reforma es vana, porque la mujer es una gran parte de nuestra vida y de nuestra sociedad”<sup>1496</sup>.

No nos sorprende demasiado que una buena parte de los fundamentos que se esgrimieron para justificar la importancia de las mujeres en la sociedad se refirieran a su papel como progenitoras y educadoras de las próximas generaciones, pues este asunto fue central en toda la obra que nos ocupa. La mujer como “madre de la sociedad” debía ser defendida, liberada y educada para lograr el avance de todo el país, especialmente por cuanto su progreso repercutiría en la educación que ofrecieran a sus hijos en el seno de la familia y, por tanto, tenía un impacto decisivo en ámbitos como el fomento de la identidad nacional. Finalmente, el discurso agradeció la ayuda y el apoyo de todos los presentes, aunque, lamentablemente, no ofrece ningún nombre. Sabemos, eso sí, que Sanūsī, el editor del libro, asistió, así como algunos periodistas amigos de al-Ḥaddād que luego escribieron reseñas sobre el asunto en diversos medios.

No obstante, antes incluso de la puesta en circulación del libro ya se había hecho pública su introducción, precisamente en las páginas de *al-‘Ālam al-Adabī*<sup>1497</sup>. Al mismo tiempo, el periódico *al-Ṣawāb* había venido publicando numerosos artículos del propio Ṭāhar al-Ḥaddād en los que se adelantaba el contenido de la obra y se trataban monográficamente (y, a veces, de manera superficial) algunos de los elementos clave del mismo. Todo ello dio lugar a numerosas reacciones, muchas de ellas adversas, entre el público tunecino. Por ejemplo, los miembros del partido constitucionalista se opusieron a la obra, como ya lo habían hecho con anterioridad contra la Confederación General de Trabajadores Tunecinos, por miedo a que se produjera un levantamiento de masas que amenazara su hegemonía política y social en el país, más que por convicción demostrada<sup>1498</sup>.

Lo mismo ocurrió con la cúpula religiosa, aunque aquí hay que distinguir bien los motivos latentes para las vivas reacciones contrarias que suscitó la obra. Por una parte, resulta evidente que ciertos *šuyūj* de al-Zaytūna la criticaron desde el convencimiento de que su autor estaba equivocado y de que su interpretación de la ley islámica era incorrecta y pernicioso, en la medida en que abría la puerta a posibles modificaciones de la misma

---

<sup>1496</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>1497</sup> Jaafar Majed, *La presse littéraire*, p. 123.

<sup>1498</sup> Eqbal Ahmad y Stuart Schaar, “Tahar Haddad”, p. 252.

o alteraciones del orden social establecido. No obstante, tampoco debemos perder de vista el marco general en el que se movían, puesto que, como hemos visto, los Viejos Turbantes y los ulemas más conservadores del país fueron uno de los pilares sobre los que las autoridades francesas del protectorado buscaron apoyarse para instituir la nueva administración colonial, es decir, tenían una cierta posición social, respaldada por los europeos, que les confería autoridad, no sólo en el marco del desempeño de sus funciones religiosas, legales o administrativas, sino también sociales. Es comprensible que, ante una obra que cuestionaba todos estos privilegios y situaba su origen en el seguidismo al invasor extranjero y en la interpretación forzosa e incorrecta, de manera consciente, además, del texto sagrado, se sintieran amenazados<sup>1499</sup> y trataran por todos los medios de deslegitimarla y desprestigiar a su autor.

Sin embargo, no hay que olvidar que en ese mismo año había tenido lugar en Cartago el 30º Congreso Eucarístico Internacional<sup>1500</sup>, hecho al que nos referimos anteriormente, y que fue percibido por los nacionalistas como un atentado contra la soberanía tunecina. Habiéndolo permitido y habiendo, incluso, participado en el mismo, los Viejos Turbantes estaban en el centro de un huracán social, político e incluso religioso del que necesitaban salir para conservar su estatus. La ocasión para ello se les presentó con la publicación de *Imrā' tu-nā*, de repercusión más que notable y que les permitió distraer la atención de la opinión pública hacia un tema mucho menos dañino para su propia reputación<sup>1501</sup>.

De esta manera, comenzaron a publicarse numerosos artículos periodísticos en contra de las tesis de al-Ḥaddād, aun cuando algunos de los autores reconocieron no haber leído siquiera la misma<sup>1502</sup>, y la obra tuvo una gran y negativa presencia mediática. En medio de las críticas, algunos periódicos se cuestionaron por qué determinados *šuyūj* de al-Zaytūna, como Ibn 'Ašūr, habían participado en su redacción, preguntándoles si el autor había tergiversado sus palabras al incluirlas en las conclusiones del capítulo jurídico. Ellos se defendieron alegando que, si bien al-Ḥaddād había mandado dichas consultas y había redactado palabra por palabra sus respuestas en el libro, con lo cual estaban conformes con esta parte, el resto de la obra demostraba oponerse a la ley

---

<sup>1499</sup> Nouredine Sraïeb, "Contribution", p. 129.

<sup>1500</sup> Jacques Alexandropoulos, "Entre archéologie...", pp. 51-68.

<sup>1501</sup> Tāhar al-Ḥaddād, *Muslim Women...*, p. 23.

<sup>1502</sup> Nouredine Sraïeb. "Contribution", pp. 107.

islámica, es decir, que el autor estaba equivocado<sup>1503</sup>. Para revisar y sancionar el contenido de la obra y, en su caso, impedir su puesta en circulación, el comité director de al-Zaytūna (*naẓāra ‘ilmiyya*) instituyó una comisión compuesta, entre otros, por Ibn ‘Ašūr, ‘Abd al-‘Azīz Ŷa’īt<sup>1504</sup> e Ibn al-Ḥasan al-Nayyār<sup>1505</sup>. El 28 de octubre de 1930 la comisión concluyó que el libro constituía ataques contra el Profeta y contra los preceptos coránicos y declaró que su autor era un impío (*takfīr*)<sup>1506</sup>. La polémica, seguida muy de cerca por diversos periódicos, rápidamente cambió el término por el de hereje (*kāfir*), término con el que sus principales críticos comenzaron a referirse al autor.

En un breve lapso de tiempo de apenas unos meses en el año 1931 se publicaron nada más y nada menos que cinco obras refutando las teorías expuestas por al-Ḥaddād en su libro: *al-Ḥidād ‘alā mar’at al-Ḥaddād aw radd al-jaṭa wa-l-fīkr wa-l-bida’ allati hawāhā kitāb Imrā’ tu-nā fi l-šarī’a wa-l-muḥtama’* (*Luto por la mujer de al-Ḥaddād, o la refutación del error, el pensamiento y la herejía en que incurre el libro Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad*), de Muḥammad al-Šāliḥ ben Murād<sup>1507</sup>; *Šumūl al-aḥkām al-šarī’a li awwal al-umma wa ajrihā* (*Colección de los pilares de la ley islámica para la primera umma y para la última*), de Muḥammad al-Bašīr al-Nayfar<sup>1508</sup>; *Rūḥ al-islām wa naqd ārā al-mulḥidīn* (*El espíritu del islam y crítica a la perspectiva del hereje*), de Muḥammad al-Šāfi’ī ben Muḥammad al-Naftī<sup>1509</sup>; *Sayf al-ḥaqq ‘alā man lā yarā al-ḥaqq*

<sup>1503</sup> Maurice Borrmans, *Statut personnel...*, p. 139.

<sup>1504</sup> Túnez, 1886-1970, hijo de una familia de intelectuales y ulemas, estudió teología en al-Zaytūna, fue muftí malikí y ministro de justicia, amén de uno de los redactores del futuro Código de Estatuto Personal. Para más información, Muḥammad Būzǧiba, *al-Šayj al-Jalīl Muḥammad al-‘Azīz Ŷa’īt: al-fatāwā wa-l-iyāhādāt*, Tūnis y Bayrūt, al-Dār al-Mutawastīyya li-l-Našr, 2010.

<sup>1505</sup> Estudió y se graduó en al-Zaytūna y era miembro de la cofradía *madaniyya*. De hecho, fue quien le otorgó la *iyāza* a Muḥammad al-Madanī al-Quṣaybī al-Madyūnī, de quien hablaremos más adelante. El texto completo de dicha *iyāza* está disponible en <https://www.madaniyya.com/?%D8%A5%D8%AC%D8%A7%D8%B2%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D8%B3%D9%8A%D8%AF%D9%8A-%D8%A8%D9%84%D8%AD%D8%B3%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%AC%D8%A7%D8%B1-%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%AF%D9%8A-%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF>, consulta realizada el 17/7/2020.

<sup>1506</sup> Maurice Borrmans, *Statut personnel...*, p. 129.

<sup>1507</sup> Ca.1880-1979. Ulema educado en al-Zaytūna que terminó convirtiéndose en *šayj al-islām*. Véase Arnold H. Green, *The Tunisian...*, pp. 259-260.

<sup>1508</sup> Descendiente de una celeberrima familia de ulemas y muftíes, se educó en al-Zaytūna y el Colegio Šādiqī y fue uno de los maestros que tuvo Tāhar al-Ḥaddād. Ocupó cargos como juez y mufti malikí de la Regencia. Consúltese Aḥmad Ṭuwaylī, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād, rā'id al-ḥadāta fi-l-‘ālam al-‘arabī*, Tunis, Sotepa Graphic, 2001, p. 47.

<sup>1509</sup> Nafta, 1883-Túnez, 1938. Fue miembro del partido constitucionalista, vivió y viajó por todo Túnez y parte de Argelia, siendo encarcelado o puesto en seguimiento numerosas veces con motivo de su activismo

(*La espada de la verdad contra quien no ve la verdad*), de ‘Umar ben Ibrāhīm al-Barrī al-Madanī<sup>1510</sup> y *al-Lubāb fī iṭbāt al-ḥiṣāb bi-l-Sunna wa-l-Kitāb* (*La esencia de la confirmación del velo en la Sunna y el Corán*), de Muḥammad al-Madanī al-Quṣaybī al-Madyūnī<sup>1511</sup>. A ellos se sumaron una pléthora de panfletos en los que se acusaba a al-Ḥaddād de herejía e impiedad, de haber criticado a Dios y el Corán y de haberse vendido a los invasores extranjeros. Debido a que prácticamente todas las obras versaban sobre los mismos temas y los refutaban de manera similar, centraremos nuestra atención en las más importantes, bien por su contenido, por resumir las demás o por el impacto que alcanzaran en la época.

Tanto *Rūḥ al-islām*, de Muḥammad al-Šāfi‘ī ben Muḥammad al-Naftī, como *Sayf al-ḥaqq*, de ‘Umar ben Ibrāhīm al-Barrī al-Madanī fueron las dos críticas más mordaces que recibió Ṭāhar al-Ḥaddād, porque estaban respaldadas por la comisión de investigación que al-Zaytūna puso en marcha contra el autor y porque ambas contaban con una extensa introducción a cargo de figuras muy importantes del ámbito islámico en Túnez, tales como Aḥmad Bayram<sup>1512</sup>, el propio Ibn ‘Ašūr o al-Ṭayyib ben Maḥmūd Bayram<sup>1513</sup>. En resumen, la tesis defendida por ambos libros era que las mujeres no eran iguales a los hombres en ningún ámbito de la vida, ni a nivel intelectual, ni desde el punto de vista religioso, y que interpretar las leyes coránicas relativas a esta desigualdad como transitorias o fruto de la costumbre de una época determinada era atentar contra la integridad del propio Corán y poner en duda la veracidad de la palabra de Dios<sup>1514</sup>. *Sayf*

---

político. Era un reconocido orador y pensador. Publicó varios poemarios y libros y era un férreo defensor de la no-violencia, sosteniendo que las guerras eran una plaga para el islam. Vid. *Mu‘yam al-Bābtayn li-l-šu‘arā’ al-‘arabiyya fī-l-qarnayn al-tāsi’ ‘āšir wa-l-‘āširīn*. Disponible en <https://www.almoajam.org/lists/inner/5812>, consulta realizada el 16/7/2020.

<sup>1510</sup> De origen ḥiṣāzī, se educó entre Medina y Siria y ocupó cargos jurídicos en distintos lugares. Tras asentarse en Túnez, se hizo amigo del secretario general del Dustūr, Muḥammad Muḥyī al-Dīn al-Qulaybī. Estaba en contra de cualquier tipo de reformismo, llegando a criticar al escritor egipcio Ṭaha Ḥusayn en los mismos términos que a al-Ḥaddād en esta misma obra. Vid. Aḥmad Ṭuwaylī, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, p. 43.

<sup>1511</sup> Graduado de la mezquita-universidad, donde terminó dando clase, era miembro de la cofradía sufí ‘Alawiyya, una rama derivada de la Šādiliyya, y había sido discípulo de su fundador. Para más información Muḥammad Maḥfūz, *Tarāyīm al-mu‘allifīn al-tūnisīyyīn*, Bayrūt, Dār al-Gārb al-Islāmī, s. d., vol. IV, p. 291-296.

<sup>1512</sup> Túnez, 1875-1937, descendía de una familia notable de religiosos tunecinos y fue ulema y profesor hanafí de la mezquita-universidad antes de convertirse en *šayj al-islām*, cargo que ocupó hasta 1933. Arnold H. Green, *The Tunisian...*, p. 243.

<sup>1513</sup> Túnez, ca. 1881-, hijo de un cadí y muftí hanafí. Arnold H. Green, *The Tunisian...*, pp. 243-244.

<sup>1514</sup> Maurice Borrmans, *Statut personnel...*, p. 141.

*al-ḥaqq*, además, culminaba con una larga sátira poética hacia al-Ḥaddād y sirvió de antecedente para el resto de las críticas que se publicaron en lo sucesivo.

La obra de Muḥammad al-Ṣāliḥ ben Murād, que contaba con una venia (*iḡāza*) de la mezquita-universidad, analizó punto por punto todos los elementos tratados por al-Ḥaddād en su obra original y los refutaba con argumentos extraídos de hadices o reinterpretando los mismos pasajes coránicos que al-Ḥaddād utilizó para defender su punto de vista de tal manera que se mantuviera el *status quo* previo a la publicación. Para este *ṣayj* de al-Zaytūna, el estilo de al-Ḥaddād no era “ni musulmán ni libertino, sino que se parece a los métodos empleados por los religiosos cristianos contra el islam”<sup>1515</sup>. De entre todos los aspectos que al-Ḥaddād reflejó en su obra, ben Murād prestó especial atención a la esclavitud, la herencia y el matrimonio. Primero, citó y analizó las disposiciones jurídicas que tradicionalmente se habían empleado para perpetuar las costumbres en torno a cada una de estas materias. Por ejemplo, tras repasar la historia de la esclavitud en el seno del islam concluyó que se trataba de una institución benévola, humanitaria, incluso, y que su objetivo era guiar y enseñar al que estaba perdido. En lo concerniente a la herencia, justificó con citas coránicas que la repartición entre sucesores era una ley explícita, que no había sido alterada por la interpretación de los ulemas, sino que figuraba tal cual en el Corán, lo que, por tanto, la configuraba como una ley inalterable e infalible.

Con respecto al matrimonio, ben Murād se centró principalmente en tres cuestiones: la poligamia, la ruptura del matrimonio y la libertad de elección de los cónyuges. En cuanto a la primera, la mayoría de sus argumentos giran en torno a la necesidad de proteger a viudas y mujeres repudiadas de la soledad, los problemas sociales y la ruina económica, considerando que era muy recomendable que se casaran, incluso aunque fuesen las terceras o cuartas esposas de su marido, antes de verse abandonadas a su suerte. Como, de nuevo, interpretó que esta ley era coránica y que al-Ḥaddād había errado en su lectura de las aleyas al respecto, insistió en que se trataba de una ley que no podía ser modificada y cuestionó la teoría de al-Ḥaddād de que se trataba de una costumbre preislámica que el Corán había mantenido como medida transitoria. En cuanto a la ruptura del matrimonio, como la mayoría de los críticos con que al-Ḥaddād se

---

<sup>1515</sup> Muḥammad al-Ṣāliḥ ben Murād, *al-Ḥidād ‘alā mar’at al-Ḥaddād aw radd al-jaṭa wa-l-fikr wa-l-bida’ allati ḥawāhā kitāb Imrā’tu-nā fi l-ṣar’a wa-l-muḡtama’*, Tunis, Imprimerie Tunisienne, s.d., pp. 10-13, citado por Maurice Borrmans, *Statut personnel...*, p. 142.



encontró, reiteró que el divorcio, siempre por repudio (*talāq*) y no por divorcio (entendido, este, como una copia del sistema francés), era un derecho exclusivo del hombre que figuraba de manera explícita en el libro sagrado y que no podía ser abolido<sup>1516</sup> porque ello incurriría en un cambio respecto a la palabra revelada por Dios, lo cual constituía una herejía. Por lo que respecta a la libertad de elección de los cónyuges, básicamente se repetía la teoría de que los padres “consideraban a los hijos como una extensión de sí mismos”<sup>1517</sup>, por lo que evidentemente siempre iban a elegir a favor de sus descendientes, viendo los posibles candidatos matrimoniales desde la objetividad, mientras que si se permitía a los hijos decidir en función de sus sentimientos, probablemente fueran engañados o actuaran bajo los influjos del amor y sin pensar en las consecuencias de sus actos.

En cuanto a *al-Lubāb fī iṭbāt al-ḥiyāb*, al-Madanī se centró en el capítulo sobre el uso del velo. Para él, las mujeres eran el máximo constituyente de la sociedad tunecina por cuanto eran madres de la patria, lo cual exigía que debieran mostrarse más rectas y estrictas que nadie a la hora de defender la identidad nacional. De esta manera, instrumentalizó la lucha por el desvelo como una lucha contra la occidentalización<sup>1518</sup>, situándose en la órbita del Dustūr y de los nacionalistas tradicionalistas que consideraban que cualquier alteración de las tradiciones tunecinas suponía la pérdida de unidad frente al invasor francés, podía interpretarse como fruto de la asimilación al colonizador y, en definitiva, diluía la identidad nacional. De esta manera, al-Madanī obtuvo mucho respaldo entre la población autóctona y su obra fue bastante conocida en poco tiempo. Su estilo, a medio camino entre la retórica árabe clásica y el populismo, caló rápidamente entre todas las capas de la sociedad tunecina, no solo entre las más humildes, lo que favoreció la difusión de sus teorías. La obra fue tan popular que se reeditó en dos ocasiones en la década de los 30 (habiendo sido publicada solamente en 1931) y, más adelante, en 2014.

*Al-lubāb fī iṭbāt al-ḥiyāb*<sup>1519</sup> es otra de las críticas más feroces que existen a las teorías de al-Ḥaddād. A lo largo de sus 110 páginas, defendía que el velo era una

---

<sup>1516</sup> Maurice Borrmans, *Statut personnel...*, p. 144.

<sup>1517</sup> Ídem, p. 143.

<sup>1518</sup> Muḥammad al-Madanī al-Quṣaybī al-Madyūnī, *al-Lubāb fī iṭbāt al-ḥiyāb bi-l-Sunna wa-l-Kitāb*, Tūnis, Dār al-Ḥadīth bi-Tūnis, 2014, p.17.

<sup>1519</sup> Existe una versión en línea a cargo de la cofradía Madaniyya, disponible en <https://www.madaniyya.com/?%D8%A7%D9%84%D9%84%D8%A8%D8%A7%D8%A8-%D9%81%D9%8A-%D8%A5%D8%AB%D8%A8%D8%A7%D8%AA->

obligación coránica desde el punto en que las primeras aleyas relativas al mismo fueron reveladas y que, entre otras cosas, era una de las únicas salvaguardas existentes entre los creyentes y el vicio carnal, protegiendo a las mujeres, ayudándolas a ser distinguidas de las prostitutas, evitando la lujuria de los hombres y los malos pensamientos<sup>1520</sup>. Se acusaba a al-Ḥaddād de haber interpretado equívocamente dichas aleyas y, además, de haberlo hecho a sabiendas, puesto que había sido educado en al-Zaytūna y conocía la tradición malikí. Todo ello, según al-Madanī, demostraba que el autor que nos ocupa se había vendido a la causa francesa, aun diciéndose un compatriota, y que pretendía alienar a las mujeres tunecinas de sus raíces. Consideró que la obra seguía la estela de una serie de casos en que determinados ciudadanos habían expresado públicamente su rechazo al velo y lo habían considerado como una tradición anquilosada que debía ser eliminada, citando, por ejemplo, un incidente en que un tunecino judío había levantado la ira de al-Zaytūna promulgando dichos alegatos hasta tal punto que el bey interfirió para destituirlo de su posición en la administración pública y recordar que el velo era un símbolo nacional<sup>1521</sup>.

Ciertamente, este hombre (refiriéndose a Ṭāhar al-Ḥaddād) no ha tenido en cuenta que el *ḥiyāb* es una seña de la identidad tunecina, sino que, bajo la influencia del pensamiento de quienes nos han conquistado, lo describe como un trozo de tela sin ningún interés ni beneficio para la sociedad musulmana. Es una gran desgracia (*miḥna kabīra*) que un estudiante de al-Zaytūna no tenga en cuenta que el *ḥiyāb* es un mandato coránico cuyo objetivo es glorificar a la mujer (sic.) y honrarla, apartándola del pecado. Pero también es una seña de que es musulmana, algo que los tunecinos no deberíamos olvidar en estos tiempos.<sup>1522</sup>

En resumen, podemos decir que parte de las críticas que recibió *Imrā'tu-nā* procedían claramente del ámbito religioso conservador y de sus aliados políticos, como es el caso del Dustūr. En opinión de Borrmans, esto se debía a que ambos grupos consideraban que el islam constituía “el único sector de resistencia contra las pretensiones del protectorado”, lo que motivaba su más vivo rechazo ante cualquier atisbo de reforma<sup>1523</sup>. Pese a todo, algunos amigos de al-Ḥaddād y otros progresistas que apoyaban

---

[%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%AC%D8%A7%D8%A8](#) a 17/7/2020, pero nos referimos a la edición física de 2014.

<sup>1520</sup> Muḥammad al-Madanī al-Quṣaybī al-Madyūnī, *al-Lubāb*..., p. 32.

<sup>1521</sup> *Ibíd.*, pp. 33-35.

<sup>1522</sup> *Ibíd.*, pp. 34-35.

<sup>1523</sup> Maurice Borrmans, *Statut personnel*..., p. 146.

la emancipación femenina salieron al encuentro de esta polémica publicando artículos en los que se mostraban a favor de las teorías del autor o lo respaldaban frente al aluvión de críticas. Uno de esos ejemplos lo encontramos en un escrito de 1930 de Zayn al-‘Ābidīn Sanūsī<sup>1524</sup>, en el que se insiste en que las acusaciones y críticas contra al-Ḥaddād no estaban, en su mayoría, fundamentadas desde el punto de vista racional, sino que simplemente se repetían entre sí, prácticamente como si sus detractores estuvieran copiándose los unos a los otros por falta de algo mejor que esgrimir.

En su opinión, procedían de personas incultas, retrógradas e ignorantes de la realidad de la época y del verdadero sentido de la historia y de las ciencias islámicas, que se limitaban a escudarse en los textos sagrados para fundamentar sus puntos de vista pese a no haber leído ni entendido el mensaje lanzado por el autor en *Imrā’ tu-nā*. Era especialmente preocupante que buena parte de las quejas contra la obra procedieran de profesores de al-Zaytūna, que deberían ser doctos en *‘ulūm al-dīn* y, por tanto, deberían ser los primeros en percatarse de que al-Ḥaddād no estaba haciendo sino una relectura de las fuentes islámicas basada en su raciocinio, algo que estaba permitido y animado por el Corán. Las acusaciones de irreligiosidad o herejía llegadas de este ámbito eran alarmantes, no sólo por la gravedad de las mismas y por la repercusión social que tenían, sino porque estas personas eran las encargadas de educar a las nuevas generaciones de tunecinos. Si las estaban educando en “seguir a ciegas sus teorías, sin cuestionarlas”<sup>1525</sup>, no estaban cumpliendo con su deber de fomentar el espíritu crítico entre el alumnado. Además, Sanūsī criticó a estos *šuyūj* de estar presentando sus propias opiniones como si fueran mandatos religiosos, cuando en realidad estaban basadas en malinterpretaciones del mensaje islámico.

Como no es de extrañar, la cuestión de la educación femenina ocupó un lugar central en la discusión generada en torno al libro. Sanūsī se posicionó a favor del autor y empleó citas coránicas y hadices para respaldar su teoría de que el Corán instaba a todos los creyentes, independientemente de su sexo, a instruirse y buscar el conocimiento allá donde fuera. “Esto”, escribió, “sí figura en la Sunna del Profeta, pero quienes se oponen a ello dicen que el Corán lo prohíbe”<sup>1526</sup> y, por lo tanto, estaban fallando en su

---

<sup>1524</sup> Zayn al-‘Ābidīn Sanūsī, “Hal min ‘amal?”, *al-Zahra*, 16/11/1930, *apud* Muḥammad al-Marzūqī y Ŷīlānī b. al-Ḥāȳ Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, pp. 108-113.

<sup>1525</sup> *Ibídem*, p. 108.

<sup>1526</sup> *Ibídem*, p. 109.

comprensión del mensaje religioso a la par que ignorando una obligación moral y religiosa. En este sentido, Sanūsī insistió en la necesidad de seguir la senda *salafī*, es decir, releer las fuentes sagradas desde la objetividad para ver cuál es su sentido original y analizar cómo la cultura y la historia han influido en el entendimiento que se tenía del Corán en el Túnez colonial. Las negativas reacciones frente al movimiento de educación femenina era un problema que tocaba múltiples aspectos de la vida social, económica y cultural del país. Por una parte, se negaba a las mujeres el acceso a puestos laborales decentes, porque no tenían la preparación necesaria para ostentarlos, pero, a su vez, se impedía que las mujeres pudieran defenderse de los abusos de poder de los que eran víctimas en su día a día, tanto por parte de la sociedad como de las instituciones. También, como el mismo al-Ḥaddād señaló en su obra, abría la puerta a la aculturación y la asimilación, ya que aquellas familias que deseaban instruir a sus hijas se veían obligadas a matricularlas en escuelas cristianas o europeas, en general, donde perdían contacto con la historia y la cultura de su propio país y se insensibilizaban frente a la colonización francesa, que terminaban por ver con buenos ojos.

Parece que la aculturación ya no nos importa tanto... Preferimos que haya pocas escuelas, a las que sólo van un puñado de niñas pudientes de clase alta, y que se aculturen allí a tener una educación amplia y de calidad para niñas musulmanas porque nos da miedo el resultado.<sup>1527</sup>

Para Sanūsī, la cuestión se insertaba en el marco de una narrativa aún mayor, relativa a la reforma educativa en general. El rechazo con que buena parte de la población percibía la educación, tomándola como una pérdida de tiempo o algo superfluo, excepto entre la población ilustrada y burguesa, se acrecentaba cuando las élites instrumentalizaban el concepto mismo de educación a su favor. Sanūsī señaló, por ejemplo, que los ulemas estaban en contra de la instrucción de las masas populares por temor a que estas se percataran de los abusos de autoridad que, revestidos de un halo religioso, la cúpula religiosa protagonizaba a diario. Al mismo tiempo, los líderes políticos se oponían a la educación por temor a ser reemplazados por nuevas generaciones más preparadas e instruidas, que cuestionaran su posición social. El análisis de esta cuestión nos permite demostrar que Sanūsī, como al-Ḥaddād, era un nacionalista al margen de la política hegemónica del Dustūr, contra quien se enfrentó en varias

---

<sup>1527</sup> *Ibíd.*, p. 110.

ocasiones. La mayoría de ellas estuvieron motivadas por las contradicciones internas del partido, como en este caso.

Otro de los temas que aborda el artículo en cuestión es el enclaustramiento, contra el cual se rescatan los mismos fundamentos que en *Imrā'tu-nā* para demostrar que no se trata de un mandamiento religioso, sino de un añadido cultural que se ha anquilosado ante la inacción de los ulemas, a quienes se acusa de estar más preocupados por mantener su hegemonía y su posición social que por depurar el islam de falsedades. “El velo es un escollo para el libre desarrollo de la mujer y de las relaciones interpersonales”<sup>1528</sup>, terció, y un obstáculo para el avance de la sociedad. La doble moral de los hombres que decían estar a favor del progreso, pero criticaban la integración femenina en la vida pública debía ser erradicada cuanto antes si el país quería encaminarse a una verdadera renovación en todos los niveles. Además, el enclaustramiento impedía a las mujeres unirse a la fuerza laboral, lo que repercutía negativamente en la economía tunecina. El motivo por el que, según Sanūsī, los hombres se negaban a que las mujeres trabajaran era miedo. “Los jóvenes y los maridos”, alegó, “temen que la mujer sea quien gane el sustento de la familia porque dejarán de poderlas dominar y manejar bajo la presión económica”<sup>1529</sup>. Esta cita es un ejemplo que demuestra que Sanūsī era plenamente consciente del funcionamiento del patriarcado en el ámbito económico y lo denunciaba abiertamente, algo no muy frecuente en la época, donde la mayoría de los alegatos contra el mismo son mucho más suaves.

El periodista fue más allá al insinuar que era el “orgullo de los hombres”<sup>1530</sup> lo que estaba en jaque, puesto que los detractores del cambio social se oponían al mismo por motivos egoístas y centrados en su lugar en la familia, en la sociedad y en el mundo. “Quienes critican las ideas de al-Ḥaddād simplemente tienen miedo de perder su autoridad”<sup>1531</sup>, no hablando por interés real y genuino por la sociedad tunecina ni por el progreso, sino porque no desean que se cuestione su papel y su poder. Es por ello, como denunció en el texto, que muchos hombres se decían a favor del progreso y de las reformas sólo de manera superficial, puesto que cuando se planteaba algún programa de cambios

---

<sup>1528</sup> *Ibidem*, p. 109.

<sup>1529</sup> *Ibidem*, p. 111.

<sup>1530</sup> *Ibidem*.

<sup>1531</sup> *Ibidem*.

profundos, como el propuesto por al-Ḥaddād en *Imrā'tu-nā*, lo refutaban tratando de demostrar que no era el momento o que era inviable.

Como hemos visto en el capítulo cinco, esta postura era bastante común entre la sociedad del momento, especialmente entre los líderes políticos nacionalistas, que insistían en que la reforma social (particularmente en materia feminista) debía esperar a que el país alcanzara la independencia a fin de no dividir los esfuerzos entre diversos objetivos. Esta situación exasperaba a Sanūsī, que acusó a quienes participaban de este pensamiento de estarse excusando para no tomar cartas en el asunto y de tener una doble moral: internamente, no querían que se produjera cambio alguno, pero de cara al exterior se decían defensores de la emancipación femenina y del avance del país. “Ahora no es el momento” se convirtió en una cuña para silenciar las luchas de todas aquellas personas que no opinaban igual que la élite o cuyas batallas eran marginales para el movimiento nacionalista, como las mujeres o los obreros. En opinión de Sanūsī, la búsqueda de nuevos frentes de batalla donde luchar contra la opresión, tuviera el origen que tuviera, nunca podía causar la división interna en un pueblo conquistado, sino aumentar esfuerzos y victorias contra el atraso social. Además, esto podía repercutir muy positivamente en el movimiento nacionalista al sumar a la causa de la libertad nacional a personas que, llegadas de distintos ámbitos, quizá no se hubieran sentido interpeladas por el mismo hasta el momento. Por ello, la reacción adversa del Dustūr ante las teorías de al-Ḥaddād en *Imrā'tu-nā* era señal de que el partido no deseaba la existencia de ningún agente social, político ni económico con capacidad suficiente como para liderar movimientos de resistencia o de activismo al margen de los propuestos por el Dustūr, puesto que lo consideraban como un posible enemigo. Así las cosas, el movimiento feminista, por su poder como aglutinador social y su potencial para sumar a la causa a una buena parte de la sociedad, representaba un peligro que debía ser evitado a toda costa, motivo por el cual el partido nacionalista criticó tan duramente a al-Ḥaddād y a quienes estaban a favor de sus ideas.

En defensa de este último, Sanūsī escribió:

Ahora no es el momento, dicen, como los emperadores a sus súbditos, como si ellos supieran cuándo es el momento y cuándo no. Nunca será el momento de luchar por

la justicia si se piensa como ellos (...). Deberíamos ser como al-Ḥaddād, que lucha contra la injusticia allá donde la ve.<sup>1532</sup>

Para Sanūsī, su amigo fue un “héroe que no le teme a nada”<sup>1533</sup>, pues, consciente de que la sociedad de la época no estaba preparada para sus discursos y sabedor de lo arriesgado que era publicar una obra tan incisiva como *Imrā’ tu-nā*, no cejó en su empeño de defender lo que creía justo, “creando el momento oportuno para ello, en lugar de esperar a que este llegara”<sup>1534</sup>.

La conclusión del artículo es interesante porque nos da muestras de las vivas reacciones que suscitó la obra. Por ejemplo, Sanūsī reseña la recepción de numerosos artículos y cartas amenazadoras contra su revista, *al-‘Ālam al-Adabī*, a raíz de la publicación de la introducción del libro. La mayor parte de ellos lo acusaban de promover una vida disoluta, así como de herejía y de la devaluación de los valores morales y decían haber puesto tanto la obra como el propio periódico en conocimiento de las autoridades religiosas para que lo juzgaran, esperando que Sanūsī, como editor, “se arrepintiera y sufriera las consecuencias de sus actos”<sup>1535</sup>. Ello nos demuestra que, además de las refutaciones que hemos mencionado al inicio de este capítulo, la opinión pública también se puso en contra de al-Ḥaddād y de quienes lo defendieron, participando de las acusaciones de la élite conservadora. Finalmente, Sanūsī citó la aleya IX:105<sup>1536</sup>, en la que está inspirado el título del artículo, dedicándola a todos los ignorantes que habían calumniado al autor y a todos aquellos que luchaban por la emancipación femenina, diciendo: “debemos pensar y trabajar por la igualdad, aunque otros nos critiquen, porque Dios dijo: “yo veo vuestras obras y os retribuiré por ellas””<sup>1537</sup>.

Además de este hubo otros tantos artículos defendiendo el libro, así como inculpándolo. En general, la mayoría de los partidarios de al-Ḥaddād publicaban en periódicos como *al-‘Ālam al-Adabī* y *Īarīdat al-Zamān* mientras que sus detractores escribían en *al-Zahra* o *al-Nadīm*. Hubo un tercer periódico, *al-Naḥḍa*, en que se

---

<sup>1532</sup> *Ibídem*, p. 112.

<sup>1533</sup> *Ibídem*.

<sup>1534</sup> *Ibídem*.

<sup>1535</sup> *Ibídem*, p. 113.

<sup>1536</sup> “Di: «¡Allá vosotros! Dios verá vuestras obras, así como Su Enviado y los creyentes»”, trad. de Julio Cortés.

<sup>1537</sup> Zayn al-‘Ābidīn Sanūsī, “Hal min ‘amal?”, *al-Zahra*, 16/11/1930, recogido por Muḥammad al-Marzūqī y Ūlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād...*, p. 113.

publicaron tanto artículos a favor como en contra. Muḥammad al-Fāḍil Ibn ‘Āšūr da cuenta en su obra del desarrollo del debate entre ambos grupos, que giraba en torno a temas clave como el velo islámico o la educación, sin llegar a ninguna conclusión clara respecto a los mismos. En este sentido, al-Fāḍil Ibn ‘Āšūr demuestra en su obra que la problemática estaba anquilosada y que ni los partidarios de la emancipación femenina ni sus contrarios lograban encontrar los argumentos suficientes para convencer a sus opositores e impulsar la situación<sup>1538</sup>.

Después de analizar las vivas reacciones que suscitó la publicación de este libro, cabe reflexionar sobre qué clase de teorías estaban siendo expuestas en él y hasta qué punto perpetuaban o trasgredían normas sociales y tabúes religiosos. En este sentido, muchos autores consideran que las de al-Ḥaddād eran ideas revolucionarias<sup>1539</sup> que rompían una buena parte de los estereotipos contra la mujer presentes en la época y que ponían en entredicho el *statu quo* de las autoridades hegemónicas en la sociedad (por una parte, los ulemas en la vida pública; por otra parte, los maridos y padres en la vida privada). Sin embargo, un análisis más profundo de las mismas demuestra que, salvo en ocasiones muy concretas, no se trata de innovaciones frente a los alegatos que otros defensores de la causa habían hecho en el pasado y que muchas de sus teorías parten del corpus reformista puesto en marcha años atrás, tanto en Túnez como en otros países del mundo islámico, por lo que no pueden considerarse como novedosas. Así lo opina Borrmans<sup>1540</sup>, quien fundamentaba su opinión en que la mayor parte de las respuestas ofrecidas por los ulemas consultados en el apartado judicial respaldaban su visión sobre los derechos de las mujeres en el matrimonio (como el derecho a escoger marido o la obligación de compensar económicamente a las mujeres en casos de *ṭalāq*).

Por su parte, Ali Merad sostiene que las ideas de al-Ḥaddād, en la medida en que proponen un regreso al espíritu islámico entendido como “original”, no pueden ser interpretadas en clave revolucionaria<sup>1541</sup>. Convenimos con ambas posturas, especialmente con la de Merad, puesto que, en la medida en la que se insertan en la dinámica del

---

<sup>1538</sup> Muḥammad al-Fāḍil Ibn ‘Āšūr, *al-Ḥaraka al-‘adabiyya wa-l-fikriyya fī Tūnis*, Tūnis, al-Dār al-Tūnisiyya li-l-Našr, 1972, pp. 161-163.

<sup>1539</sup> Munṣaf Wanās, “Ishkālīyya taḥrīr...”, p. 58; Aḥmad Jālid, “Fikr al-Ṭāhir...”, p. 12; Abū Al-Qāsim Muḥammad Kirū, “Makānat al-Ṭāhar...”, p. 26.

<sup>1540</sup> Maurice Borrmans, *Statut personnel...*, p. 138.

<sup>1541</sup> Ali Merad, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paris y La Hague, Mouton, 1968, p. 323.



reformismo islámico y promueven una relectura basada en las fuentes y en interpretaciones marginales de los textos sagrados, algunas de las cuales se remontan a los tiempos del Profeta y sus compañeros, no creemos que pueda considerarse que el pensamiento contenido en la obra sea realmente rompedor. Dicho de otra manera, no proponen una ruptura radical con toda la tradición anterior, sino que rescatan de la misma aquellos aspectos que se consideran positivos y se pretende sustituir con ellos las costumbres perniciosas del presente.

## 10. Conclusiones

1. La producción de Ṭāhar al-Ḥaddād está directamente vinculada con el contexto histórico, político, económico, social y cultural de Túnez de las primeras décadas del siglo XX y, más concretamente, con algún suceso de actualidad en su época o con alguna cuestión social que suscitó debate en el contexto. De este modo, su implicación con la causa nacionalista coincide con el inicio del movimiento independentista en el país. Su interés por el sindicalismo está íntimamente ligado al nacionalismo, pero también responde a una época muy convulsa en materia laboral y a un momento histórico en que se sucedieron numerosas e importantes huelgas en todo el país, en múltiples sectores económicos. Cuando compuso su obra sobre la mezquita al-Zaytūna no solo era un estudiante viviendo en sus propias carnes aquellos problemas, sino que el movimiento estudiantil estaba muy activo en aquellos momentos, reclamando mejoras, actualizaciones del currículum, una educación de mayor calidad, etc. Finalmente, sus críticas a la discriminación de las mujeres también formaban parte del debate cotidiano, no solo de Túnez sino de todo el mundo árabe desde finales del siglo anterior.

Todavía no está del todo claro cuáles fueron las influencias que pudo recibir o cuál fue su relación tanto con el marxismo como con el reformismo islámico. A lo largo de nuestra investigación hemos podido constatar que existen algunas referencias en sus obras que demuestran que leyó o conoció las obras de Karl Marx, a quien respetaba profundamente, así como de Jayr al-Dīn al-Tūnisī, de quien incluso tomó ideas para el formato de algunas secciones de sus propias obras. En el primer caso, desconocemos si el conocimiento de Marx sería de primera mano o a través de referencias secundarias. Otro de los autores a quienes mencionó a menudo fue Muḥammad ‘Abduh, hecho que demuestra su interés por la *salafiyya*, o al-Gazālī, de quien extrajo el marco teórico para

fundamentar sus propuestas de reformas legales, justificadas con la teoría de *maqāsid al-šarī'a*.

2. A lo largo de toda su producción, de una u otra forma, el autor compara Túnez con Europa y asimila esta última con la modernidad, cumpliéndose así las teorías de Hamid Dabashi sobre cómo se produce una sistemática comparación entre los contextos “Orientales” y los “Occidentales” como parte fundamental de un juego de poder donde se pretende aseverar la supremacía del último sobre el primero. Sin embargo, nos damos cuenta rápidamente de que, a diferencia de cómo se había venido realizando esta dialéctica en el pasado, al-Ḥaddād emplea la comparación con una doble intención, que va alternándose de una forma líquida, tanto que a veces cuesta diferenciar cuándo empieza una y termina la otra. Por un lado, el reflejo de Occidente se presenta como un modelo a seguir, rescatando de esta visión las partes provechosas para Túnez y, de manera más general, para todos los países árabes (en ocasiones, incluso es extensible a todos los países islámicos). Pero, por otro lado, también se destacan las flaquezas y errores de Occidente, en el caso de al-Ḥaddād, casi exclusivamente referido a la Europa colonial, y se contraponen con las bondades locales e intrínsecas de lo arabo-islámico o de la identidad tunecina en sí misma. Si bien en la época era frecuente que los pensadores se decantaran por una u otra de estas perspectivas, resulta novedosa la manera en que el autor era crítico con la realidad de su tiempo, sin rechazar de lleno ni abrazar ciegamente la “modernidad colonial”, ya mencionada por Dabashi, y, muy especialmente, cómo intercala y entrelaza ambas facetas.

En al-Ḥaddād encontramos lo que hemos denominado “orientalismo invertido” en tanto que él construye una visión monolítica, sesgada y generalista de Occidente. En lugar de ser “Oriente” el concepto que se presenta de esta manera, puesto que al-Ḥaddād conocía perfectamente las diferencias entre los distintos países árabes e islámicos, en este caso es Europa la entidad que aparece una y otra vez como si fuera un conjunto monolítico y homogéneo. No se tienen en cuenta las diferencias entre los países que componen el continente, dando por sentado que todos ellos están al mismo nivel de desarrollo o que todos participan de las mismas ideas coloniales, aun cuando esto raras veces fue así. Por extensión, cuando se habla de Europa muchas veces debemos leer realmente “Francia”, puesto que la mayor parte del tiempo es el país con el que se está asimilando el resto del continente. Al-Ḥaddād, por tanto, no entra en distinciones sobre el imperialismo inglés y

el colonialismo francés o el protectorado español, por poner algún ejemplo; para él toda colonización es similar y tiene los mismos móviles y objetivos: absorber las materias primas y los recursos de los países conquistados bajo el pretexto paternalista de llevarles el progreso y la modernidad. Pero también hay múltiples ejemplos en los que se percibe el orientalismo interiorizado de al-Ḥaddād, como cuando se incide en el concepto de subdesarrollo o se habla sobre el “atraso social” de Túnez solamente en comparación con Europa, como si esta última fuera la única fuente de modernidad y el espejo en que el resto de sociedades debieran mirarse para calcular si habían alcanzado determinado grado de desarrollo y modernidad o no. Aunque se critica la asimilación ciega de la modernidad europea y se intenta abogar siempre por una vía intermedia o por apropiarse elementos de la misma para luego dotarlos de unos matices autóctonos que tengan en cuenta el legado histórico-religioso de la sociedad tunecina, existen algunas incongruencias al respecto.

3. Las obras de al-Ḥaddād son obras de resistencia política y nacionalista contra el protectorado francés y de lucha por el cambio social, mientras que su aportación estrictamente literaria es secundaria. Por este motivo la cuestión de la hegemonía, la dominación de unos sobre otros y de la discriminación es, sin lugar a duda, la piedra angular sobre la que orbitan todas las teorías del autor. Es por ello que al buscar en sus textos estos elementos ideológicos no sólo estamos analizando su postura respecto de los mismos, sino que estamos analizando los textos más allá de la forma y el contenido general que puedan tener. Esto es así porque entendemos que, cuando al-Ḥaddād escribe, por ejemplo, sobre la necesidad de liberar a las mujeres tunecinas, no sólo está haciendo un reclamo feminista y de lucha contra la discriminación, sino que, en realidad, está posicionándose ideológicamente contra la desigualdad social y el abuso de poder ejercido tanto por las estructuras patriarcales propias del sur del Mediterráneo, como por el poder colonial ejercido por Francia. Por este motivo, en sus obras representó la situación de injusticia que sufría la sociedad en distintos niveles, analizando el origen de la misma, denunciando el resultado de un ejercicio de poder abusivo, que trató de desmontar y contestar a través de sus trabajos. El suyo se configura, por ello, como un discurso claramente contrahegemónico, formulado desde la periferia de una sociedad subordinada al poder colonial y en continua lucha contra el abuso de poder, proveniente tanto de las autoridades del protectorado como de la sistémica discriminación de género.

La obra de al-Ḥaddād es una voz escrita desde los márgenes de la historia colonial, desde una situación de subordinación política y social, y de menores privilegios que los franceses y el resto de población europea en Túnez. Sin embargo, también es una voz privilegiada dentro del contexto nacional en que surge. Aunque pertenecía a una familia de clase media, al-Ḥaddād recibió una educación bastante esmerada en la mejor institución árabe de su país, al-Zaytūna, y su condición de hombre le granjeaba una serie de prerrogativas a las que la población no masculina no tenía acceso. Evidentemente, sus privilegios no estaban al mismo nivel de la élite nacionalista o religiosa de Túnez, pues hemos visto cómo ambas se opusieron a él en numerosas ocasiones por considerarlo un enemigo a batir, pero no estaba, en cualquier caso, en la base de la pirámide social de su país. Por todo ello, la de al-Ḥaddād es una voz que ha sido interpretada, leída, recordada u olvidada de múltiples maneras en función de los intereses de cada momento y grupo social en particular. En primer lugar, durante su vida, recibió rechazo y aceptación a partes iguales, aunque el primero solió pesar más que el segundo, sobre todo porque quienes se oponían a sus ideales tenían plataformas más amplias para difundir sus mensajes de refutación y para influir en la opinión pública. Además, sus argumentos se interpretaban indistintamente de una u otra manera, llegándose a utilizar una misma cita tanto a favor como en contra de sus ideas. Esto último no se debe exclusivamente a un deseo de manipular o utilizar sus tesis, sino a que, como hemos ido señalando a lo largo de la presente tesis doctoral, algunas veces sus propios mensajes eran ambiguos o contradictorios, dando lugar a interpretaciones diferentes. Tras su muerte, su legado cayó mayoritariamente en el olvido, debido posiblemente a los problemas que tuvo que superar ya en vida, tanto contra la censura colonial como contra la religiosa, ejercida por parte de la élite de los ulemas tunecinos, a lo que habría que añadir el monopolio de la escena sociopolítica de Ḥabīb Burgība durante todo su mandato. A lo largo de las décadas posteriores a su defunción, su rescate del olvido se produce precisamente en los años 70 y 80, coincidiendo con el surgimiento de los estudios decoloniales y subalternos. Y es en este contexto académico en el que podemos englobar la mayor parte de la producción en torno al autor y su obra: son estudios que tratan de rescatar sus aportaciones para reinsertarlas en la narrativa histórica del Túnez colonial, restaurando estas voces marginalizadas.

Como sujeto subalterno consciente, está claro que al-Ḥaddād intentó sobrepasar y subvertir esa condición mediante su trabajo intelectual. No lo hizo tratando de pasar de

una categoría a la otra abrazando las trampas que el sistema colonial parecía ofrecer a los tunecinos que deseaban escalar posiciones sociales, como pudiera ser la naturalización, sino que buscó romper las barreras impuestas por el colonialismo contra la población autóctona. En cuanto a los conceptos de progreso y modernidad, hemos visto que su pensamiento siempre abogó por una vía intermedia que no supusiera ni la asimilación ciega de cualquier modernidad occidental ni el rechazo radical a la misma. Para él, tan importante era seleccionar de la “modernidad occidental” aquello que fuera beneficioso para su país como dotar estos conceptos y procesos de un carácter más afín a la identidad puramente tunecina, es decir, enraizarlos en la historia y la cultura local para darles un sentido trascendente más allá de la importación ideológico-económica.

4. La obra de al-Ḥaddād, sin ser extensa, es diversa, pero su telón de fondo es siempre el nacionalismo. Con respecto a su producción poética, sus aportaciones no fueron especialmente novedosas ni considerables. En concreto, sus aproximaciones a la literatura fueron tangenciales y simplemente escogió este formato para difundir aún más sus teorías sociales y no tanto por vocación poética. Ello se percibe en los temas, idénticos al resto de formatos que probó, o en la existencia de parecidos razonables entre sus poemas y los de sus compañeros literatos de la época, que sugieren, como ya señalaron Muḥammad al-Marzūqī y ʿĪlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà, que estamos ante un poeta amateur que solo consideraba la literatura como una fórmula más para acercar a sus lectores la reforma social.

Por lo que respecta a su faceta periodística, las conclusiones que extraemos son similares. Los temas sobre los que escribió eran importantes para la época, especialmente en lo relativo a la ley de naturalización, a la que dedicó la mayor parte de los artículos de mayor impacto que redactó, pero no aparecen tratados con toda la profundidad que se requería y, en la mayoría de las ocasiones, son retomados dentro de sus obras mayores. De este modo, por ejemplo, escribió sobre cuestiones de nacionalismo, pero este tema, estando presente en la práctica totalidad de su producción, figura de manera mucho más extensa y detallada en obras como *al-'Ummāl* o *Jawāʿtir*. Con el resto de materias a las que su pluma prestó atención, como la acción sindicalista o la situación de las mujeres, sucede lo mismo: los artículos escritos sobre ellas son una especie de resumen o un extracto de asuntos sobre los que profundizó mucho más en sus otras obras. Por lo tanto, si los analizamos en comparación con ellas, vemos que no suponen novedades en el

tratamiento de los mismos y que aluden a sus libros para continuar el debate, casi como si el objetivo de sus artículos periodísticos fuera dirigir a los lectores a sus obras mayores.

Siendo una obra inconclusa, además de la primera que escribió al-Ḥaddād, *al-Ta'alīm* es distinta al resto de su producción. Aunque se centra en una cuestión que fue muy importante para el autor, como es la educación, *al-Ta'alīm* es básicamente una recopilación de las críticas más frecuentes contra el sistema educativo de al-Zaytūna, un alegato en defensa de las luchas del estudiantado por el cambio educativo. Al mismo tiempo, su recolección de los principales pensadores egresados de la misma y su viaje a través de su historia, más que ofrecer una perspectiva objetiva y completa sobre ambas cuestiones, son tratados como respaldo a sus alegatos sobre la imperiosidad de llevar a cabo una reforma educativa en profundidad; es decir, no parece que el autor tuviera la intención de realizar un estudio pormenorizado sobre la evolución histórica de la institución o sobre sus más brillantes egresados, sino que simplemente se anexan para tratar de demostrar que la Mezquita-universidad se había anquilosado y que debían introducirse cambios sustanciales en la enseñanza. Cabe destacar especialmente su interés por la situación socio-económica del estudiantado, pues menciona la necesidad de que la educación tuviera en cuenta la situación de sus ámbitos familiares y de incorporar reformas enfocadas a mejorar la calidad de vida de quienes cursaban estudios en al-Zaytūna. Por ejemplo, defendía que era necesario incluir menús más nutritivos y equilibrados o dar horas libres para que el estudiantado pudiera dispersarse y descansar el tiempo suficiente. Al mismo tiempo, puso de relieve la importancia de fomentar el espíritu crítico en la educación a través del intercambio de ideas entre estudiantes y docentes, en lugar de simples clases magistrales.

Al mismo tiempo, *al-Ta'alīm* es la primera de sus obras en tener un claro trasfondo religioso. Es muy importante enmarcarla en el movimiento estudiantil de la época, que a veces estuvo avivado por las conferencias de grandes referentes del reformismo islámico, pero no hay que perder de vista que el autor tuvo siempre presente la importancia de la religión islámica en el contexto educativo. Al-Zaytūna no dejaba de ser una institución educativa religiosa y, por lo tanto, la base de su currículum era islámica. En ello se apoyó el autor para alegar que el islam jamás podía constituir un argumento válido para impedir el avance y la modernización curricular, porque, en su opinión, el papel de la religión

islámica era siempre revivificador y suponía una lucha contra los anclajes del pasado y el anquilosamiento y una búsqueda por la renovación constante.

De todas las obras menores del autor, *Jawāṭir* es la que mayores innovaciones supone, tanto desde el punto de vista formal como de contenidos. Además de ser la última obra que escribió, es importante porque resume todo su pensamiento, añade algunos matices a temas ampliamente discutidos en sus otras grandes obras y, sobre todo, nos ofrece claves sobre su pensamiento político que están prácticamente ausentes de sus otros libros. Destacamos que es la única obra en la que figuran claros alegatos a favor de la democracia, concretamente en los ámbitos de la separación entre el poder religioso y el estado, el sufragio universal y la soberanía nacional. Aunque algunos de estos alegatos puedan inferirse leyendo entre las líneas de *al-'Ummāl o Imrā'tu-nā*, es en *Jawāṭir* donde figuran más abiertamente. Ello puede deberse, en parte, a que refleja la madurez intelectual del autor, pero también podría ser que él mismo se permitiera ser más incisivo en ella que en el resto de sus obras, ya que no parece que tuviera intención de publicar estos aforismos. En cualquier caso, resulta muy interesante para perfilar aspectos de su pensamiento político hacia el final de sus días y demuestra su incansable lucha por el cambio social. Al mismo tiempo, también deja claro que el autor no dejó de estar al tanto de las novedades, tanto históricas y políticas como intelectuales, incluso durante sus peores momentos, lo que demuestra un espíritu de superación y de renovación constante.

5. *Al-'Ummāl*, que fue la primera obra que publicó en vida, demuestra que, pese a tratarse de un reformista islámico para quien la religión tenía un papel central, al-Ḥaddād tenía claro que había determinados aspectos de la sociedad en los que el islam no era un elemento dominante, como es el caso del movimiento sindicalista. Era más importante para él presentar el sindicalismo como un aglutinador social que no discriminaba ni distinguía entre trabajadores de distinta confesión religiosa, por lo que el islam no es relevante en esta obra. Es un libro de temática económica y social, pero también nacionalista. Como hemos defendido anteriormente, al-Ḥaddād concebía la CGTT como un órgano de resistencia anticolonial además de una plataforma de lucha contra la explotación laboral. Así se desprende de *al-'Ummāl*, que hace hincapié en las alianzas de la Confederación General del Trabajo, percibida como una herramienta más de la colonización francesa, con el Dustūr. Ambas entidades acusaban a la central autónoma de estar tramando un complot contra Francia, de ser racista por excluir a los trabajadores

Europeos o de ser sectarista por promover el islam entre sus filas y negar la entrada a quienes no practicaban esta religión. Todas estas acusaciones demostraban que el motivo por el cual se arremetió contra la CGTT era porque se trataba de una plataforma nacionalista, lo que, a su vez, deja clara la convicción del autor de que podía y debía existir un vínculo entre la lucha obrera y la lucha nacionalista: la liberación de los obreros solo se produciría completamente cuando la nación tunecina estuviera libre del yugo de la colonización.

Uno de los grupos sociales a los que dedicó especial atención en su obra fue la infancia, puesto que el trabajo infantil era muy frecuente en el Túnez colonial. Así, algunas de sus propuestas van encaminadas a la mejora de las condiciones de la infancia trabajadora, como la subida de los salarios, la limitación de la jornada laboral para estos trabajadores o la prohibición de contratar niños para trabajar en determinados tramos horarios, como de noche o de madrugada. Al mismo tiempo, se demuestra una profunda preocupación por la situación social y familiar de estos niños y, aunque la obra no se posiciona abiertamente en contra del trabajo infantil, parece buscar, a la larga, su erradicación, puesto que se alega una y otra vez que el lugar de los niños deberían ser las escuelas.

6. Por lo que respecta a su última obra publicada, *Imrā'tu-nā*, son muchas las conclusiones que podemos extraer. Es indudable que su impacto fue determinante a la hora de ayudar a definir itinerarios para la reforma social y la emancipación femenina, así como para el movimiento feminista del país. Antes hemos mencionado que el Club Tahar Haddad se fundó en los años 70, precisamente el momento en que el movimiento feminista toma fuerza en Túnez, y ello es un claro ejemplo de que el feminismo tunecino siempre consideró a al-Ḥaddād como un referente innegable. Su papel como pionero de la emancipación femenina es incuestionable, hasta tal punto que se contempla la inspiración del Código Tunecino de Estatuto Personal en sus teorías, si bien el gobierno republicano independiente no fue tan abierto a la hora de señalarlo como ideólogo del mismo.

Son muchas las aportaciones que esta obra hizo a favor de la emancipación de las mujeres, como hemos reseñado en esta tesis, pero *Imrā'tu-nā* también da cuenta de numerosos prejuicios que el propio autor tenía sobre las mujeres, como la supuesta obsesión de estas por el lujo o su inclinación hacia el consumismo. Consideramos que



esto es un reflejo de ciertas ideas patriarcales, e incluso misóginas, interiorizadas por al-Ḥaddād en tanto que era un hombre influenciado también por las férreas estructuras patriarcales de su espacio y de su tiempo. La obra no da ningún viso de tener conciencia de esta situación, sino que asume dichas cuestiones como consustanciales a la propia naturaleza del género femenino. La cuestión afecta negativamente a algunos de los postulados que el autor mantiene en su obra. Uno de los más evidentes es el hecho de que al-Ḥaddād no espera en ningún momento que las mujeres participen activamente en la lucha por su propia emancipación, sino que parece concebirlas como sujetos pasivos que deben ser liberados por los hombres. Esto sucede porque, en su opinión, las mujeres tunecinas de su época estaban demasiado ocupadas con sus quehaceres diarios en el hogar y con la familia, así como con sus tradiciones, a las que tenían un apego excesivo.

Igualmente, determinados roles de género, que son claves de la opresión de las mujeres, ni siquiera son cuestionados por el autor. En muchas ocasiones, puede decirse que la obra tiene en cuenta el papel social que se espera de las mujeres por encima de sus propios intereses o aspiraciones personales. De este modo, se presenta una y otra vez a las mujeres como madres, dando a entender que su principal función en la sociedad es la procreación y los cuidados en general. Muchas de las exigencias teóricas sobre educación femenina vienen precisamente encaminadas a dotar a las madres de los conocimientos necesarios para llevar a cabo la correcta crianza de los hijos y no tanto a defender los derechos educativos de las propias mujeres como factor de emancipación de estas. De igual modo, aunque se habla de la necesidad de incorporar un currículum educativo moderno que cuente con ciencias, deportes y lenguas extranjeras, no se plantea la igualdad curricular para hombres y mujeres, sino que se asume como un hecho natural que las mujeres tengan asignaturas de labores domésticas, mientras que no se expresa lo mismo en referencia a los hombres.

También estimamos pertinente poner de relieve que no se mencionan ni se analizan los roles y estereotipos de género masculinos y cómo estos afectan negativamente a las mujeres. Aunque se menciona que es una obligación compartida de los cónyuges trabajar conjuntamente en el hogar, luego no se dan pautas concretas para que esto se tradujera en una acción real por parte de los hombres. Se perpetúa así la visión de que las mujeres deben encargarse de la crianza de los hijos, pero no se habla de la necesidad de que los hombres se impliquen en ella. Se menciona que, desde el punto de

vista jurídico, la ley islámica no obliga a las mujeres a llevar a cabo las labores domésticas, pero nunca se menciona cómo esto podría solventarse ni se llega siquiera a entrever la idea de que los hombres participaran en estas tareas.

El mismo título de la obra ya es bastante problemático, según qué óptica empleemos para analizarlo. Se llama “nuestra mujer”, lo cual ya implica cierta “posesión” al utilizar el adjetivo posesivo, pero realmente se tiene una visión demasiado monolítica de una realidad mucho más heterogénea, en el sentido de que solo se está hablando de las mujeres tunecinas, musulmanas y malikíes. Se dejan al margen tanto mujeres adscritas a otras escuelas jurídicas como mujeres no sunníes o no musulmanas de la sociedad tunecina. Esto lanza el mensaje de que “la mujer tunecina” es una, única y concreta (de ahí también el empleo del singular). Al mismo tiempo, no se propone un marco jurídico unificado para todas las mujeres tunecinas, algo que suponía un verdadero problema para las mujeres del país y causaba multitud de agravios comparativos. Tratándose de una obra en la que el islam es, sin lugar a dudas, el eje central, es admirable que se realicen alegatos muy novedosos y progresistas en aquel contexto histórico-social, tales como el derecho de que las mujeres pudieran ocupar cargos en la judicatura, que el testimonio femenino dejara de considerarse inferior al masculino o que la poliginia se entendiera como prohibida por Dios. Sin embargo, otros aspectos igualmente importantes para las mujeres de la época no son tratados de la misma manera; por ejemplo, cuando se habla sobre la violencia contra las mujeres, especialmente en el ámbito matrimonial, se justifica que los maridos la ejerzan cuando estas son rebeldes. Tampoco se cuestiona el deber de obediencia de la esposa al esposo ni se proponen reformas en la ley en temas tan delicados como la tutela de la descendencia tras la disolución del matrimonio.

Hay cuestiones que son tratadas de forma ambigua en la propia redacción de la obra, como cuando se utilizan indistintamente términos como *niqāb* y *ḥiḡāb*, pese a que tienen significados diferentes. Ello genera dudas sobre qué tipo de vestimenta está siendo objeto de críticas: si el pañuelo en la cabeza que cubre el cabello y, en ocasiones, el cuello y las orejas, o el velo facial que solamente deja al descubierto una pequeña rendija a la altura de los ojos. Así, resulta difícil saber si se está criticando la imposición de una determinada prenda sobre las mujeres, por el mero hecho de ser impuesta, o si lo que se está criticando es el velo integral porque es un símbolo del enclaustramiento (práctica

que, según la obra, debía desaparecer del ideario tunecino) o porque interfiere en el día a día de las mujeres sobre quienes se impone.

7. Es incuestionable que el pensamiento de Ṭāhar al-Ḥaddād sentó un precedente claro y relevante para el movimiento feminista de años sucesivos. Su reformismo, aunque eminentemente islámico, estaba enmarcado en un profundo racionalismo que lo llevó a cuestionar toda costumbre y tradición discriminatoria e injusta, inclusive las más arraigadas en su sociedad, para impulsar un cambio social profundo. Algunas de las teorías que defendió en su vida y a través de sus obras, como la defensa del derecho a la propiedad privada, el acceso al mercado laboral, la eliminación del enclaustramiento, el derecho a la elección libre y voluntaria del cónyuge, o las críticas al velo, no solo fueron clave para el desarrollo del feminismo en Túnez, sino que tuvieron eco en otros países del entorno. Cabe destacar, además, que, hasta la fecha, se lo considera el primer reformista árabe en tocar temas como la herencia, que, al tratarse de una materia descrita literalmente en el Corán, frecuentemente fue incuestionada por el resto de pensadores de la época. Al-Ḥaddād, en cambio, se pronunció a favor de la reforma de esta ley, apelando a la necesidad de eliminar la discriminación que sufrían las mujeres al recibir la mitad que cualquier pariente masculino en mismo grado de parentesco. Esta lucha, que todavía no se ha ganado en Túnez ni ningún otro país árabe o musulmán, hoy en día sigue bebiendo de sus argumentos para continuar avanzando en materia de derechos.

Buena parte de las críticas que recibió partían del desconocimiento y de la negativa a razonar con las propuestas del autor. En cierta medida, quienes lo criticaron raras veces habían leído su obra y muchos aseguraron que se habían negado a ello por cuestiones ideológicas, con lo cual estaban refutando teorías que no habían siquiera estudiado. En la mayoría de casos, los argumentos empleados para rebatir sus propuestas se repetían sistemáticamente sin tener en cuenta si eran adecuados o no, además de tratarse de los mismos argumentos con independencia del tema que se estuviera refutando. Casi todos ellos partían de interpretaciones tradicionales y conservadoras del mensaje coránico, asentadas sobre el patriarcado y la cisheteronormatividad, con un marcado sesgo de género. Ninguno de los autores cuyas obras originales hemos podido consultar rebatió a al-Ḥaddād en un diálogo con sus propuestas; se limitaron a listar las lecturas tradicionales del islam, como si ello fuera suficiente para denunciar que al-Ḥaddād, al haberse salido de la norma, estaba innovando o tergiversando el mensaje coránico. Además de por

convicción, también cabe destacar que hubo una estrategia de distracción de la atención pública en toda la campaña de desprestigio de que al-Ḥaddād fue víctima, pues la participación de la élite religiosa en el Congreso de Cartago había causado el rechazo del pueblo y la polémica con Imrā'tu-nā sirvió como para desviar la atención.

Viendo cómo muchas de sus teorías siguen vivas en la actualidad a través del movimiento feminista, el sindicalismo o directamente gracias a la acción de clubes y asociaciones culturales y feministas surgidas bajo su estela, entendemos que su legado pervive en la actualidad, momento en que, además, ha cobrado nueva relevancia a raíz de los cambios sociales producidos durante las Primaveras Árabes. Ya hemos hablado sobre el asunto de la ley de herencia, pero existen otros vínculos entre el pensamiento de al-Ḥaddād y la actualidad, como puede ser la relación entre sus teorías y la de pensadores tunecinos contemporáneos, como Mohamed Charfi. Otra muestra de ello es el número de publicaciones que estudian sus aportaciones y que han visto la luz en los últimos veinte años, la mayoría de las cuales, eso sin, son nuevas traducciones de sus libros.

## 11. Abstract

The aim of this doctoral thesis is to study the works of the Tunisian thinker Ṭāhar al-Ḥaddād (1899-1935) in order to analyze his thought, his ideology and his proposals, linking these elements with the socio-political and economic context of the colonial era in which he lived. Ṭāhar al-Ḥaddād is known as a nationalist, as well as a defender of the emancipation of women and the rights of workers. Throughout his life, he wrote two complete and one incomplete books, a collection of aphorisms, several newspaper articles and numerous poems, as well as a Qur'ānic commentary that remains unpublished. Of all his contributions, the first two that we have mentioned have been the ones that have received the most attention from the academic world, which began to rescue his legacy from the seventies onwards. In his lifetime, both works were highly controversial, drawing fierce criticism from the *Dustūr* party, the settlers, and Tunisia's conservative religious elite.

This thesis is divided into ten chapters, the first of which is a presentation. The second chapter sets out the objectives, the theoretical framework and the methodology

that we have employed. The third one corresponds to the state of the art, while chapters four and five comprise an overview of the historical, political, social and economic circumstances that were key for al-Ḥaddād and his production. The sixth chapter analyzes his biography and his thinking, as well as the most notorious influences present in his works. Chapter seven delves into his minor works, while chapters eight and nine are devoted to his major ones. The last chapter collects the conclusions that can be drawn from our research. To facilitate condensing the information, this summary will incorporate aspects of the context, biography, thought and influences received by the author as it analyzes his works, in such a way as to offer an integrated and not segmented, view of the thesis.

Our main objective is, therefore, to analyze all his works in order to have a vision of his production as a whole and to establish links between all the themes and formats that he employed. This will allow us to determine which issues were most important to the author, why he chose different platforms to write each work or what ideological elements supported his compositions. Our methodology will be, on the one hand, the study of original works in Arabic and, on the other hand, the use of Critical Discourse Analysis (CDA) as an analysis tool. The latter will facilitate the location of the ideological elements that we mentioned earlier, which, in turn, will offer us the necessary perspective to align the author with the cultural, political and intellectual environment of his time. Regarding the theoretical framework, we will be basing our research on theories such as orientalism, post-orientalism and decolonial and subaltern studies. Being a colonized subject and one in which numerous matrixes of domination converged, al-Ḥaddād was clearly a subaltern subject who was fully aware of it.

All of this leads us to a primary need, which is to locate the historical context of colonial Tunisia and, specifically, the political and cultural milieu in which al-Ḥaddād was involved. Being an author closely linked to the social events of his time, his work cannot be fully understood if the situation in the country is not taken into account at all times, since most of his production was generated in response to situations of discrimination or injustice that occurred in the day to day and drew his attention. Perhaps the key is to understand the struggle that was taking place in the country between settlers and the native population and how it was being channeled through various platforms. The

better-known of all of them was the Dustūr party, although it was more autonomous than independent, of which the author became a member from its very foundation (in 1920).

Part of this thesis is devoted to determining some biographical aspects of the author, which are not always obvious. Al-Ḥaddād was born in the capital Tunis in 1899 (although some sources cite other dates, this is confirmed by his brother) and belonged to a middle-class family. His father was a poultry seller in one of the city's souks, and his mother, of whom little is known, was illiterate. He had several siblings of whom only one survived. He studied at al-Zaytūna after attending the *kuttāb* and graduated with a basic diploma called *taṭwī'*. Not long after that, he was employed as accountant in a local charity for some time, but later left it to devote himself entirely to social reform. Shortly before he joined the Dustūr, al-Ḥaddād had been publishing newspaper articles on nationalist issues, but his activity intensified after entering the party. In 1924, his contributions to the problematic Law of Naturalization, promulgated in December 1923, nearly monopolized all of his journalistic production during that date. Al-Ḥaddād harshly criticized not only the law or its adherents, but also the spirit that had fostered it. In this regard, he argued that the true interest of the French was to dilute the Tunisian identity, gradually turning it into "French", to eliminate any attempt at independence and to ensure the loyalty of the colonized to the metropolis. In doing so, he demonstrated that he was fully aware of the ins and outs of the colonial system and his status as a subordinate subject.

Regarding his work, we can distinguish two major categories: minor works, formed by a *dīwān*, newspaper articles, *al-Ta'ālīm al-islamī wa-ḥarakat al-iṣlāḥ fī yāma' al-Zaytūna* (*Islamic education and the reform movement at al-Zaytūna mosque*) and *Jawāṭir* (*Thoughts*), a collection of aphorisms; and his two major works, entitled *Al-'ummāl al-tūnisīyyūn wa-zuhūr al-ḥaraka al-niqābiyya* (*Tunisian workers and the rise of trade unionism*) and *Imrā'tu-nā fī l-ṣarī'a wa-l-mu'ytama'* (*Our woman in Islamic law and society*).

Al-Ḥaddād contributed poems to the literary journals of the time, most of which dealt mainly with nationalist themes or social criticism, with some exceptions of lyrical content that is easy to interpret as feelings awakened in the author by the socio-political situation he was experiencing. These poems are usually considered as circumstantial, that is, they are not the fruit of the author's express interest in cultivating himself as a poet,

but rather that he used poetry as a platform to spread his messages of social change among readers. In fact, some researchers have even pointed out the inspiration of al-Ḥaddād in other poets of the time, indicating that the author in question was rather an ‘amateur poet’. He demonstrated with his poems his early interest in social reform, as well as a keen eye to analyze the circumstances of his environment, locate problems and offer solutions.

As an example of this, during his time as a student at the great al-Zaytūna mosque, he began writing *al-Ta‘alīm*, whose objective was to contribute to the movement for educational reform. In it, he analyzed the history of the institution, its situation at the time from the perspective of the student body, as well as the problems derived from the scarce updating of the teaching methodology and the educational curriculum. Although he did not complete it, the book constitutes a reference of great interest for the study of the institution, as well as on the very active student movement in colonial Tunisia.

*Al-Ta‘alīm* is one of the author's works that was published posthumously. The other one was *Jawāḥir*, which briefly collects al-Ḥaddād's opinion on topics as varied as democracy, independence, female emancipation or capitalism. It is the last one that he wrote and, since it was not intended to be published, in it we find his sharpest opinions on these delicate matters. In addition, it is especially interesting because, when comparing his contributions on topics such as feminism or trade unionism with those that he included in his other works, we see that an evolution took place and that *Jawāḥir* is a reflection of the maturity of his ideas and of curation of his thought. In fact, some of the issues he dealt with in this work are absent from the others or appear only in a veiled and superficial way.

As for his major works, the first was *al-‘Ummāl*, dedicated to the trade union question. Due to his friendship with key figures of the labor movement in the country, such as Muḥammad ‘Alī al-Ḥammī, and his own personal experience as the son of a vendor in the souk, al-Ḥaddād always had the lives of those who belonged to the working class very much in mind. Social injustices, added to economic ones and colonialism, were a great obstacle for the majority of the Tunisian population of the time, who belonged to this class. For this reason, al-Ḥaddād collaborated with al-Ḥammī and other colleagues in devising an economic cooperative whose objective was to distribute consumer goods to the poorest workers. This project never saw the light of day as the outbreak of some historic strikes in Tunis, Bizerte and the surrounding areas modified the original plans.

This book responds directly to its historical context. In 1924, a massive strike took place among the porters of the Tunisian port and gradually spread to other cities and industries in the country. The lack of cooperation on the part of the French trade union center, the Confédération Générale du Travail (CGT), and the police repression suffered by the strikers led al-Ḥammī, al-Ḥaddād and the rest of those who wanted to found the cooperative to rethink the project as something more meaningful. Thus, they decided to help organize the demonstrations and support the strike committees to achieve their objectives. Little by little, they forged the idea of founding an autonomous Tunisian trade union center, which was not under the scope of the CGT and, therefore, was outside the colonial ideology that permeated the previous one and about which native trade unionists complained often.

Al-Ḥammī recruited various personalities from Tunisian trade unionism into the ranks of this new central, which was called the Confédération Générale des Travailleurs Tunisiens (CGTT), as well as al-Ḥaddād. The latter held the post of chief of propaganda, for which he wrote numerous newspaper articles. However, the founding of a central that was not controlled by the French was a clash between European trade unionists and Tunisian nationalists and, more specifically, between Joachim Durel (CGT) and al-Ḥammī (CGTT). Due to friction between both sides and the ideological and strategic position of the Dustūr, the party opposed the founding of the CGTT, which prompted al-Ḥaddād to leave it. In addition, the Dustūr, together with the French central, harassed the members of the CGTT, especially its founders, through a campaign that sought to turn public opinion against them. All this, added to the accusation that the CGTT was a nationalist body that promoted a plot against France and that promoted racism and religious sectarianism, served as a pretext for the colonial authorities to intervene and imprison or exile the majority of its leaders. Of the founding members, the only one who escaped such a fate was precisely al-Ḥaddād, although the reasons why remain unclear.

As a way to restore his comrades' honor, as well as to reveal the truth behind the political ins and outs of the French confederation and the Dustūr, al-Ḥaddād wrote *al-Ummāl* in 1927. Although it was only in circulation for a short time, since it was censored by the French authorities, the work is key to understanding the economic environment of the time, as well as the most notable events of the trade unionist scene of the 1920s in Tunisia. The work addresses important issues such as the chronicles of the strikes in



Tunisia and Bizerte, the difference between wages and the cost of living in the country or the true involvement of the CGTT with the nationalist movement. At the same time, it gives an account of the influence of socialist and Marxist ideologies on the author's thought, with references to Karl Marx, among others.

The harsh repression suffered by the trade union center led to its almost immediate dismantling, so al-Ḥaddād focused his efforts on another aspect of social reform: female emancipation. Aware of the advances in this matter that were taking place in neighboring countries, al-Ḥaddād entered the Law School and began to write a monographic work dedicated to the issue, *Imrā'tu-nā*, which would quickly become his best-known book, as well as the most controversial one. The work is divided into two parts, the first of which focuses on legal issues that discriminated against women and that, in his opinion, were mainly due to biased interpretations of the Qur'ānic and prophetic message. Issues such as the essence of women in Islam as believers and as members of humanity, inheritance, marriage and its dissolution, polygyny or seclusion are discussed here, and the author's most innovative proposals are collected, such as the prohibition of polygyny and the need to reform inheritance laws to make them equal between men and women. It follows in the footsteps previously left by authors such as Muḥammad 'Abduh, whom al-Ḥaddād admired, which in some way makes it possible to link the author's thinking with the Islamic reformism movement (*salafiyya*). This first section closes with the opinion of several '*ulamā*' of different legal schools to whom al-Ḥaddād sent questions related to its contents, imitating the style of one of the key works of Jayr al-Dīn al-Tūnisī, of whom he considered himself an admirer. '*Ulamā*' such as al-Jaṭṭāb Bušnāq, Ibn 'Āšūr and Bayram VI, of great prestige in their time, participated in this section. Collecting their answers, which showed great discrepancies both between different legal schools and often even within the same one, allowed the author to demonstrate to his readers that there was no unanimity on most issues and that, therefore, the Qur'ān could be open to different interpretations: one of which was his own.

The second half is devoted to social and cultural aspects involving various types of discrimination against women, such as the lack of options to educate Muslim girls, traditions around dowry, childrearing, the authority at home or the debate surrounding which spouse the housework should fall on. The book was published in 1930, but it was quickly withdrawn from circulation by the French authorities, who gave in to the

insistence of Tunisia's more conservative religious elite. In addition to the political reasons behind this rejection, it is clear that the book, which questioned a good part of the social foundations of Islam in the country, was widely rejected and harshly criticized by the most conservative sectors. Various al-Zaytūna *'ulamā'* and professors published pamphlets, newspaper articles, and even entire books to criticize and refute al-Ḥaddād's proposals on female emancipation. In a short time, the situation took on a personal face and the criticism turned into personal attacks and a campaign of harassment against the author that ended up confining him in his home, both from fear of physical attacks and for health reasons. He was prevented from taking the Law School graduation exam and his *taṭwī'* was also confiscated (although there is controversy over this last point because his brother denied it in an interview). The stress he was subjected to during the time, added, perhaps, to previous conditions, caused his health to deteriorate until his death a few years later, in 1935. Tuberculosis is often referred to as the cause of his death, although he also suffered from cardiovascular problems that could have aggravated the situation.

## 12. Conclusions

1. Ṭāhar al-Ḥaddād's production is directly linked to the historical, political, economic, social and cultural context of Tunisia in the first decades of the twentieth century and, more specifically, to some current event in his time or to some issues that sparked debate in the context. In this way, his involvement with the nationalist cause coincides with the beginning of the independence movement in the country. His interest in trade unionism is closely linked to nationalism, but it also responds to a very turbulent time in labor affairs and to a historical moment in which numerous and important strikes took place throughout the country, in multiple economic sectors. When he composed his work on the al-Zaytūna mosque, he was not only a student experiencing those problems on his own flesh, but the student movement was also very active at that time, demanding improvements, updates to the curriculum, a higher quality education, etc. Finally, his criticisms of discrimination against women had been a part of the daily debate, not only in Tunisia, but in the entire Arab world since the end of the previous century.

It is still not entirely clear what influences he received or what was his relationship to both Marxism and Islamic reformism. Throughout our research we have been able to verify that there are some references in his works that show that he read or knew the works of Karl Marx, whom he deeply respected, as well as Jayr al-Dīn al-Tūnisī, from whom he even took ideas for the format of some sections of his own works. In the first case, we do not know if the knowledge of Marx would be first hand or through secondary references. Another one of the authors whom he often mentioned was Muḥammad 'Abduh, a fact that demonstrates his interest in *salafīyya*, or al-Gazālī, from whom he extracted the theoretical framework to support his proposals for legal reforms, justified by the theory of *maqāṣid al-ṣarī'a*.

2. Throughout his entire production, in one way or another, the author compares Tunisia with Europe and assimilates the latter with modernity, thus confirming Hamid Dabashi's theories on how there is a systematic comparison between “Oriental” contexts and the “Westerners” as a fundamental part of a power game intended to assert the supremacy of the latter over the former. However, we quickly realize that, unlike how this dialectic had been carried out in the past, al-Ḥaddād uses comparisons with a double intention, which alternates in a liquid form, so much so that it is sometimes difficult to differentiate when one begins and the other ends. On the one hand, the reflection of the West is presented as a model to follow, rescuing from this vision the parts that are beneficial for Tunisia and, more generally, for all Arab countries (sometimes it is even extended to all Islamic countries). But, on the other hand, the weaknesses and errors of the West also stand out, in the case of al-Ḥaddād, almost exclusively referred to colonial Europe, and they are contrasted with the local and intrinsic benefits of the Arab-Islamic milieu or the Tunisian identity itself. Although at the time it was common for thinkers to opt for one or the other of these perspectives, the way in which the author was critical of the reality of his time is surprising, without neither rejecting completely nor blindly embracing ‘colonial modernity’. already mentioned by Dabashi. It is particularly interesting to how both facets are intertwined and connected through al-Ḥaddād’s work.

In al-Ḥaddād’s thought we find what we have called ‘reversed orientalism’ as he constructs a monolithic, biased and generalist vision of the West. Instead of ‘Orient’ being the concept that is presented in this way, since al-Ḥaddād knew first-hand the differences between the various Arab and Islamic countries, in this case Europe is the entity that

appears again and again as if it were a monolithic and homogeneous construct. The differences between the countries that make up the continent are not taken into account, assuming that they are all at the same level of development or that they all share the same colonial ideas, even though this was rarely the case. By extension, when speaking of Europe many times we must actually read 'France', since most of the time it is the country with which the rest of the continent is being assimilated. Al-Ḥaddād, therefore, does not enter into distinctions about English imperialism and French colonialism or the Spanish protectorate, for example; to him, all colonization is similar and has the same motives and objectives: to absorb the resources of the conquered countries under the paternalistic pretext of bringing progress and modernity to them. But there are also multiple examples in which al-Ḥaddād's internalized orientalism is perceived, such as when the concept of underdevelopment is emphasized or the 'social backwardness' of Tunisia is discussed only in comparison with Europe, as if the latter were the only source of modernity and the mirror in which the rest of societies should look at themselves to estimate whether they had reached a certain degree of development and modernity or not. Although the blind assimilation of European modernity is criticized and an attempt is made to always advocate a middle way or to appropriate elements of it and then endow them with autochthonous nuances that take into account the historical-religious legacy of Tunisian society, a certain degree of contradiction persists.

3. Al-Ḥaddād's works are works of political and nationalist resistance against the French protectorate and of struggle for social change, while their strictly literary contribution is secondary. For this reason, the issues of hegemony, domination and discrimination are, without a doubt, the cornerstone of all of the author's theories. That is why by searching his texts for these ideological elements we are not only analyzing his position regarding them, but we are also analyzing the texts beyond their form and general content. This is so because we understand that, when al-Ḥaddād writes, for example, about the need to liberate Tunisian women, he is not only making a feminist and anti-discrimination claim, but is actually ideologically positioning himself against social inequality and the abuse of power exercised both by the patriarchal structures of the southern Mediterranean, and by the colonial power exercised by France. For this reason, he represented the situation of injustice suffered by society at different levels, analyzing its origin, denouncing the result of an abusive exercise of power, which he tried to dismantle and contest. His is configured, therefore, as a clearly counter-hegemonic

discourse, formulated from the periphery of a society subordinate to colonial power and in a continuous fight against the abuse of power, coming from both the protectorate authorities and the systematic gender discrimination.

Al-Ḥaddād's is a voice written from the margins of colonial history, from a situation of political and social subordination, and of less privilege than the French and the rest of the European population in Tunisia. However, it is also a privileged voice within the national context in which it arises. Although he belonged to a middle-class family, al-Ḥaddād received a rather careful education in the best Arab institution in his country, al-Zaytūna, and his status as a man earned him a series of prerogatives that the non-male population did not have access to. Despite the fact that his privileges were not at the same level as the nationalist or religious elite of Tunisia, since we have seen how both of them opposed him on numerous occasions because they considered him an enemy to beat, he was not, in any case, at the base of the social pyramid of his country. For all these reasons, al-Ḥaddād's is a voice that has been interpreted, read, remembered or forgotten in multiple ways depending on the interests of each moment and particular social group. In the first place, during his life, he received rejection and acceptance in equal parts, although the former tended to outweigh the latter, especially since those who opposed his ideals had broader platforms to spread their rebuttal messages and to influence the public opinion. In addition, his arguments were interpreted indistinctly in one way or another, even using the same quotes both for and against his ideas. The latter is not exclusively due to a desire to manipulate or use his thesis, but rather because, as we have been pointing out throughout this doctoral thesis, sometimes his own messages were ambiguous or contradictory, giving rise to different interpretations. After his death, his legacy mostly fell into oblivion, possibly due to the problems he had to overcome in his lifetime, both against colonial and religious censorship, exercised by the elite of the Tunisian '*ulamā*'. The monopoly of the sociopolitical scene by Ḥabīb Burgība throughout his mandate also affected the author's legacy. Throughout the decades after his death, the rescue from oblivion came precisely in the 70s and 80s, coinciding with the emergence of decolonial and subaltern studies. And it is in this academic context that we can encompass most of the production around the author and his work: these are studies that try to rescue his contributions, to reinsert them into the historical narrative of colonial Tunisia, restoring these marginalized voices.

As a conscious subaltern subject, it is clear that al-Ḥaddād tried to overcome and subvert this condition through his intellectual work. He did not do so by trying to move from one category to the other by embracing the traps that the colonial system seemed to offer to Tunisians who wanted to climb social positions, such as naturalization, but rather sought to break down the barriers imposed by colonialism against the indigenous population. Regarding the concepts of progress and modernity, we have seen that his thought always advocated a middle path that did not involve either the blind assimilation of any Western modernity or the radical rejection of it. For him, to select from ‘Western modernity’ what would be beneficial for his country in order to endow these concepts and processes with a character more akin to the purely Tunisian identity was critically important. Therefore, his aim was to root them in the history and local culture and give them a transcendent sense beyond mere ideological-economic import.

4. Al-Ḥaddād's work, without being extensive, is diverse, but its background is almost always nationalism. With regard to his poetic production, his contributions were not particularly new or considerable. More specifically, his approaches to literature were tangential and he simply chose this format to further disseminate his social theories and not so much for the sake of a poetic vocation. This can be seen in the topics, identical to the rest of the formats that he tried, or in the existence of reasonable similarities between his poems and those of his fellow writers of the time, which suggest, as Muḥammad al-Marzūqī and ʿĪlānī b. al-Ḥāȳy Yahyà have already pointed out, that we stand before an amateur poet who only considered literature as one more formula to bring social reform closer to his readers.

With regard to its journalistic facet, the conclusions we draw are similar. The topics on which he wrote were important for the time, especially in relation to the law of naturalization, to which he devoted most of his most impactful articles, but they do not appear with all the depth that was required and, in most cases, they are featured in more depth within his major works. Thus, for example, he wrote on questions of nationalism, but this theme, being present in practically all of his production, figures in a much more extensive and detailed way in works such as *al-'Ummāl* or *Jawāṭir*. With the rest of the matters to which his pen paid attention, such as trade unionism or the situation of women, the same thing happens: the articles written about them are a kind of summary or an extract of matters on which he delved much more in depth in his other works. Therefore,

if we analyze all of them under a comparative lense, we see that they do not suppose novelties in the treatment of the issues at hand and that they allude to their books to continue the debate, almost as if the objective of his articles was to direct readers to his major works.

Being an unfinished work, in addition to the first one that al-Ḥaddād wrote, *al-Ta'alīm* is different from the rest of his production. Although it focuses on an issue that was very important to the author, such as education, *al-Ta'alīm* is basically a compilation of the most frequent criticisms against the educational system of al-Zaytūna, an allegation in defense of the struggles of the student body for educational change. At the same time, his collection of the main thinkers graduated from it and his journey through its history, rather than offering an objective and complete perspective on both issues, are treated as support for his allegations about the imperative need of carrying out an in-depth educational reform. In other words, it does not seem that the author intended to provide a detailed study on the historical evolution of the institution or on its brightest graduates, but simply annexed both to try to show that the Mosque-university had become stagnant and that it should be subjected to substantial changes. His interest in the socio-economic situation of its students is particularly noteworthy, as he mentions the need for education to take into account the situation of the family environment and to incorporate reforms aimed at improving the quality of life of those who studied in al-Zaytūna. For example, he defended that it was necessary to include more nutritious and balanced meals or to give free hours so that the students could rest long enough. At the same time, he emphasized the importance of fostering a critical spirit in education through the exchange of ideas between students and teachers, rather than simple lectures.

Alongside this, *al-Ta'alīm* is the first of his works to have a clear religious background. It is very important to frame it in the student movement of the time, which was sometimes enlivened by the conferences of great leaders of Islamic reformism, but we must not lose sight of the fact that the author always kept in mind the importance of the Islamic religion in the educational context. Al-Zaytūna was a religious educational institution and therefore the basis of its curriculum was Islamic. The author relied on this to argue that Islam could never constitute a valid argument to prevent the advancement and modernization of the curriculum, because, in his opinion, its role was always revivifying and involved a struggle against stagnation and a search for constant renewal.

Of all the minor works al-Ḥaddād wrote, *Jawāṭir* is the one that represents the greatest innovations, both from a form and content point of view. In addition to being the last work he wrote, it is important because it sums up all his thoughts, adds some nuances to topics widely discussed in his other, larger works and, above all, offers us clues about his political thought that are practically absent from his others books. We emphasize that it is the only work in which there are clear allegations in favor of democracy, specifically in the areas of the separation between religious power and the state, universal suffrage and national sovereignty. Although some of these allegations can be inferred by reading between the lines of *al-'Ummāl* or *Imrā'tu-nā*, it is in *Jawāṭir* that they appear most openly. This may be due, in part, to the fact that it reflects the author's intellectual maturity, but it could also be that he allowed himself to be more incisive in *Jawāṭir* than in the rest of his works, since it does not seem that he intended to publish these aphorisms. In any case, the book is very interesting to outline aspects of his political thought towards the end of his days and shows his tireless fight for social change. At the same time, it also makes it clear that the author did not cease to be aware of developments, both historical and political as well as intellectual, even during his worst moments, which shows a spirit of improvement and constant renewal.

5. *Al-'Ummāl*, which was the first work he published in life, shows that, despite being an Islamic reformer for whom religion played a key role, al-Ḥaddād was clear that there were certain aspects of society in which Islam was not a dominant element, as is the case with the trade union movement. It was much more important for him to present trade unionism as a social unifying force that did not discriminate or distinguish between workers of different religious confessions, therefore Islam is not relevant in this work. It is a book with an economic and social theme, but a clearly nationalist background. As we have previously argued, al-Ḥaddād conceived the CGTT as an organ of anti-colonial resistance as well as a platform for the fight against labor exploitation. This is clear from *al-'Ummāl*, which emphasizes the alliances of the General Confederation of Labor, perceived as one more tool of French colonization, with the *Dustūr*. Both entities accused the autonomous central of being plotting treason against France, of being racist for excluding European workers or of being sectarian for promoting Islam among its ranks and denying entry to those who did not practice said religion. All of these accusations showed that the reason for attacking the CGTT was because of its role as a nationalist platform, which, in turn, makes clear the author's conviction that there could and should



be a link between the workers' struggle and the nationalist struggle: the liberation of the workers would only take place completely when the Tunisian nation was free from colonization.

One of the social groups to which he paid special attention in his work was childhood, since child labor was very common in colonial Tunisia. Thus, some of its proposals are aimed at improving the conditions of working children, such as raising wages, limiting working hours for these workers or the prohibition of hiring children to work in certain hours, such as night or early morning. At the same time, a deep concern for the social and family situation of these children is shown and, although the work does not openly position itself against child labor, it seems to seek, in the long run, its eradication, since it alleges over and over again that the place of the children should be the schools.

6. Regarding his last published work, *Imrā' tu-nā*, there are many conclusions that we can draw. Undoubtedly, its impact was decisive in helping to define itineraries for social reform and female emancipation, as well as for the country's feminist movement. We mentioned earlier that the Club Tahar Haddad was founded in the 70s, precisely the moment when the feminist movement gained strength in Tunisia, and this is a clear example that Tunisian feminism always considered al-Ḥaddād as an undeniable reference. His role as a pioneer of female emancipation is unquestionable, to such an extent that the inspiration of the Tunisian Code of Personal Status is contemplated in his theories, although the independent republican government was not so open when it came to pointing him out as its ideologue.

There are many contributions that this work made in favor of the emancipation of women, as we have outlined in this thesis, but *Imrā' tu-nā* also accounts for numerous prejudices that the author himself had about women, such as their alleged obsession with luxury or their inclination towards consumerism. We consider this to be a reflection of certain patriarchal, and even misogynistic, ideas internalized by al-Ḥaddād insofar as he was a man also influenced by the rigid patriarchal structures of his context. The work does not give any sign of being aware of this situation, but assumes these issues as inherent to the very nature of the female gender. The question negatively affects some of the postulates that the author maintains in his work. One of the most obvious is the fact that al-Ḥaddād does not at any time expect women to participate actively in the struggle

for their own emancipation, but he seems to conceive them as passive subjects to be liberated by men. This happens because, in his opinion, the Tunisian women of his time were too busy with their daily chores at home and with their families, as well as with their traditions, to which they were excessively attached.

Likewise, certain gender roles, which are key to the oppression of women, are not even questioned by the author. On many occasions, it can be said that the work takes into account the social role expected of women over and above their own personal interests or aspirations. In this way, women are presented as mothers, implying that their main function in society is procreation and care in general. Many of the theoretical demands on female education are precisely aimed at providing mothers with the necessary knowledge to carry out the correct upbringing of their children and not so much to defend the educational rights of women themselves as a factor for their emancipation. Similarly, although there is talk of the need to incorporate a modern educational curriculum that includes science, sports and foreign languages, curricular equality is not proposed for men and women, but it is assumed as a natural fact that women have courses of housework, while the same is not expressed in reference to men.

We also consider it pertinent to highlight that male gender roles and stereotypes and how they negatively affect women are not mentioned or analyzed. Although it is stated that it is a shared obligation of the spouses to work together at home, no concrete guidelines are given for this to translate into real action on the part of men. Thus, the vision that women should be responsible for raising children is perpetuated, but there is no mention of the need for men to become involved in it. It is mentioned that, from the legal point of view, Islamic law does not oblige women to carry out housework, but it is never mentioned how this could be solved nor is there even a glimpse of the idea that men should participate in these chores.

The very title of the work is already problematic enough, depending on which perspective we use to analyze it. It is called 'our woman', which already implies a certain 'possession' by making use of the possessive adjective, but, in fact, there is a monolithic vision of a much more heterogeneous reality, in the sense that it is only talking about cisgender Tunisian women who are both Muslim and Maliki. Women from other legal schools, non-Sunni, non-Muslim or transgender women from Tunisian society are left out. This sends the message that 'Tunisian women' are one, unique and concrete (hence

also the use of the singular). At the same time, a unified legal framework is not proposed for all Tunisian women, something that posed a real problem for the women of the country and caused a multitude of comparative grievances. Being a work in which Islam is, without a doubt, the central axis, it is admirable that very new and progressive allegations are made in that historical and social context, such as the claim that women could occupy positions in the judiciary, that female testimony was no longer considered inferior to male or that polygyny was understood as being prohibited by God. However, other aspects equally important for women of the time are not treated in the same way. For example, when talking about violence against women, especially in the marital sphere, husbands are justified in exercising it when their wives are rebellious. Neither is the wife's duty of obedience to the husband questioned, nor are reforms to the law proposed on issues as delicate as the guardianship of the offspring after the dissolution of the marriage.

A number of issues are treated ambiguously in the writing of the work itself, for example, when terms such as *niqāb* and *ḥiḡāb* are used interchangeably, despite having different meanings. This raises doubts about what type of clothing is being criticized: either the headscarf that covers the hair and, sometimes, the neck and ears, or the facial veil that only reveals a small slit at the height of the eyes. Thus, it is difficult to know if the imposition of a certain garment on women is being criticized, for the mere fact of being imposed, or if what is being criticized is the full veil because it is a symbol of seclusion (a practice that, according to the work, should disappear from the Tunisian milieu) or because it interferes in the day-to-day life of the women on whom it is imposed.

7. It is unquestionable that the thought of Ṭāhar al-Ḥaddād sets a clear and relevant precedent for the feminist movement of successive years. His reformism, although eminently Islamic, came from a deep rationalism that led him to question all discriminatory and unjust customs and traditions, including those most deeply rooted in his society, in order to promote profound social change. Some of the theories that he defended in his life and through his works, such as the right to private property, access to the labor market, the elimination of seclusion, the right to free and voluntary choice of the spouse, or criticism to the veil, were not only key to the development of feminism in Tunisia, but also had an echo in other neighboring countries. It should also be noted that, to date, he is considered the first Arab reformer to touch on issues such as inheritance, which, being a matter described literally in the Qur'ān, was frequently unquestioned by

the rest of the thinkers of the time. Al-Ḥaddād, on the other hand, spoke out in favor of the reform of this law, appealing to the need to eliminate the discrimination suffered by women by receiving half that of any male relative in the same degree of kinship. This fight, which has not yet been won in Tunisia or any other Arab or Muslim country to date, today continues to reflect on his arguments to advance in the matter of rights.

Much of the criticism he received stemmed from ignorance and refusal to reason with the author's proposals. To some extent, those who criticized him had rarely read his work and many claimed that they had refused to do it due to ideological reasons, thereby refuting theories they had not even studied. In most cases, the arguments used to refute his proposals were systematically repeated regardless of whether they were adequate or not, in addition to being the same arguments irrespective of the issue that was being refuted. Almost all of them came from traditional and conservative interpretations of the Qur'ānic message, based on patriarchy and cisheteronormativity, with an acute gender bias. None of the authors whose original works we have been able to consult contested al-Ḥaddād in a dialogue with his proposals; they limited themselves to listing the traditional readings of Islam, as if that was enough to denounce that al-Ḥaddād, having stepped away from the norm, was innovating or distorting the Qur'ānic message. In addition to belief, it should also be noted that there was a strategy to distract public attention throughout the smear campaign that al-Ḥaddād was a victim of, since the participation of the religious elite at the Congress of Carthage had caused the rejection of the people and the polemic with *Imrā'tu-nā* served as a diversion.

Seeing how many of his theories are still alive today through the feminist movement, trade unionism or directly thanks to the action of cultural and feminist clubs and associations that emerged under his wake, we understand that his legacy lives on today. Furthermore, it has gained new relevance as a result of the social changes that occurred during the Arab Springs. We have already talked about the issue of the law of inheritance, but there are other links between al-Ḥaddād's thinking and today, such as the relationship between his theories and that of contemporary Tunisian thinkers, for example, Mohamed Charfi. Another example of this is the number of publications that study al-Ḥaddād's contributions and that have seen the light in the last twenty years, most of which are new translations of his books.

### 13. Bibliografía

- ‘ABD AL-RĀḤID, ‘Abd al-Ḥamīd, “Mawāqif al-Ṭāhar al-Ḥaddād min al-ṭawra wa-l-islāḥ min jilāl kitābi-hi: al-‘Ummāl al-Tūnisiyyūn”, *Al-Ḥayāt al-Taqaḥfiyya*, 39 (1986), pp. 46-53.
- ‘ABD AL-RAḤMAN, ‘Awāṭif, *Dirāsāt al-ṣiḥāfa al-‘arabiyya al-mu‘āšira*, Bayrūt, Dār al-Fārābī, 1989.
- ‘ABDUH, Samīr, *al-Mar’a al-‘arabiyya bayna tajalluf wa taḥarrur*, Bayrūt, Dār al-Fann al-Ŷadīd, 1980.
- ‘AŶĪLA, Nāḥia al-Warīmī Bū, *Ḥafriyyāt fī-l-jiṭāb al-jaldūnī: uṣūl al-salafīyya wa waham al-ḥadāṭa al-‘arabiyya*, Dimašq, Dār Batrā li-l-Našr wa-l-Tawzī’, 2008.
- ‘AYYĀŠĪ, Mujtār, *Bī’yya al-Zaytūnīyya 1910-1945: musāhama fī tārij al-Ŷāmi’a al-islāmiyya*, Tūnis, Dār al-Turkī li-l-Našr, 1990.
- *Dirāsāt fī al-tārij al-ṭaqāfi: tārij al-tarbīyya wa-l-ḥarakāt al-šababīyya fī Tūnis*, Tūnis, La Manouba, 2015.
  - *Ecoles et société en Tunisie, 1930-1958*, Tunis, CERES, 2003.
- “CARBONARI”, en *Encyclopædia Britannica*, 2012. Disponible en: <https://www.britannica.com/topic/Carbonari>. Consulta realizada el 29 de abril de 2020.
- “LABOR CONDITIONS in Fascist Italy”, *Monthly Labor Review*, 57 (1943), 5, pp. 911-931.
- “YOUNG TUNISIANS”, en *Encyclopædia Britannica*, 2018. Disponible en: <https://www.britannica.com/topic/Young-Tunisians>. Consulta realizada el 5 de febrero de 2020.
- ‘IMĀRA, Muḥammad, *al-Manay’ al-islāḥī li-l-imām Muḥammad ‘Abduh*, Al-Iskandariyya, Bibliotheca Alexandrina/Maktabat al-Iskandariyya, 2005.
- *al-Islām wa-l-mar’a fī rā’y al-imām Muḥammad ‘Abduh*, al-Qāhira, Nahḍat Mašr, 2006.
  - *al-Salaf wa-l-salafīyya*, al-Qāhira, Wizārat al-Awqāf, 2007.
  - *al-Tafsīr al-mārkisī li-l-islām*, al-Qāhira, Dār al-Šurūq, 1992.

- *Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī: mawqiz al-šarq wa-faylusūf al-islām*, al-Qāhira, Dār al-Šurūq, 1988.

ABASSADE, Élise, “L’Union des femmes de Tunisie et l’Union des jeunes filles de Tunisie, 1944-1957. Deux associations féminines et communistes?”, *Monde(s)*, 8 (2015), pp. 197-216. DOI: <https://doi.org/10.3917/mond1.152.0197>

- “Un “peuple” au féminin? Étude de deux journaux féminins communistes de Tunisie (1945-1946)”, *Genre & Histoire*, 24 (2019), disponible en <http://journals.openedition.org/genrehistoire/4657>, consulta realizada el 22/9/2020.

ABBASI, Driss, *Entre Bourguiba et Hannibal. Identité tunisienne et histoire depuis l’indépendance*, Paris y Aix-en-Provence, Karthala e IREMAM, 2005.

ABDELJAOUAD, Mahdi, “Mathematics Education in Islamic Countries in the Modern Time: a Case Study of Tunisia”, en Alexander Karp y Gert Schubring (ed.), *Handbook on the History of Mathematics Education*, New York, Springer, 2014, pp. 405-428. DOI: 10.1007/978-1-4614-9155-2\_20

ABDEL-MALEK, Anouar, “Orientalism in Crisis”, *Diogenes*, 44 (1963), 11, pp. 103-140. DOI: <https://doi.org/10.1177/039219216301104407>

- *Anthologie de la littérature arabe contemporaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.

ABDELMOULA, Mohamed, *L’université Zaytounienne et la société tunisienne*, tesis doctoral, Paris, CNRS, 1971.

ABDESSELEM, Ahmed, “Muḥammad al-Šādiq Bey”, *EF*<sup>3</sup>, Leiden, Brill, 1993, pp. 451-452.

- *Les historiens tunisiens des XVIIe, XVIIIe et XIXe siècles. Essai d’histoire culturelle*, Túnez, Universidad, 1973.

ABU KHALIL, As’ad, “Gender boundaries and sexual categories in the Arab world”, *Feminist Studies*, 15 (1997), pp. 91-104. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF02860610>

ABU-HILAL, Maher M., ALDHAFRI, Said, AL-BAHRANI, Muna y KAMALI, Mohammad, “The Arab Culture and the Arab Self: Emphasis on Gender”, en

- Ronnel B. King y Allan B. I. Bernardo, *The Psychology of Asian Learners*, Singapur, Springer, 2016, pp. 125-138. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-981-287-576-1\\_8](https://doi.org/10.1007/978-981-287-576-1_8)
- ABU-LUGHOD, Lila, *Do Muslim Women Need Saving?*, London y Cambridge, Harvard UP, 2013. DOI: <https://doi.org/10.4159/9780674726338>
- ABUN-NASR, Jamil M., *A History of the Maghrib*, London, New York, Melbourne: Cambridge UP, 1975.
- *The Tijaniyya Order, a Sufi Order in the Modern World*, London, Toronto y New York, Oxford UP, 1965.
- ADAM, André, “Le changement culturel dans le Maghreb indépendant: acculturation ou reculturation?”, *ROMMM*, 19 (1975), pp. 7-15. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1975.1311>
- AHMAD, Aziz, “Iṣlāḥ”, *EP*, vol. IV, Leiden, Brill, 1978, pp. 141-171.
- “Problems of Islamic modernism with special reference to Indo-Pakistan Sub-continent”, *Archives de Sociologie des Religions*, 23 (1967), pp. 107-116. DOI: <https://doi.org/10.3406/assr.1967.2619>
- AHMAD, Eqbal y SCHAAR, Stuart, “Tahar Haddad. A Tunisian Activist Intellectual”, *The Maghreb Review*, 21 (1996), 3-4, pp. 240-255.
- AHMAD, Furqan, “Understanding the Islamic Law of Divorce”, *Journal of the Indian Law Institute*, 45 (2003), 3-4, pp. 484-508.
- ALEXANDER, Christopher, *Tunisia: from Stability to Revolution in the Maghreb*, London y New York, Routledge, 2016. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315715049>
- ALEXANDROPOULOS, Jacques, “Entre archéologie, universalité et nationalisme: le 30e congrès eucharistique international de Carthage (1930)”, *Anabases*, 9 (2009), pp. 53-70. DOI: <https://doi.org/10.4000/anabases.343>
- ALVAREDO, Facundo, COGNEAU, Denis y PIKETTY, Thomas, “Income Inequality under Colonial Rule: Evidence from French Algeria, Cameroon, Tunisia, and Vietnam and comparisons with British colonies 1920-1960”, *World Inequality*

Database, working paper n°14 (2020). DOI:  
<https://doi.org/10.1016/j.jdeveco.2021.102680>

AMAR, Emile, “La Khaldouniyya, une Université Musulmane en Tunisie”, *Revue du Monde Musulman*, 3 (1907), pp. 352-363.

AMĪN, ‘Uṭmān, *Rā’id al-fikr al-maṣrī, al-imām Muḥammad ‘Abduh*, al-Qāhira, Maḡlis al-A’lā li-l-Ṭaqāfa, s. d.

AMIN, Qasim, *La nueva mujer*, trad. de Juan Antonio Pacheco Paniagua, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2000.

AMIN, Samir, *L’économie du Maghreb*, Paris, Éditions de Minuit, 1966. DOI:  
<https://doi.org/10.3917/minui.amins.1966.01>

AMMAR, Nawal H., “Wife Battery in Islam: A Comprehensive Understanding of Interpretations”, *Violence Against Women*, 13 (2007), 5, pp. 516-526. DOI:  
<https://doi.org/10.1177/1077801207300658>

AMMAR, Samia, “Autour de la condition féminine en Tunisie”, *Chimères*, 83 (2014), 2, pp. 93-98. DOI: <https://doi.org/10.3917/chime.083.0093>

ANDERSON, Lisa, *The State and Social Transformation in Tunisia and Libya, 1830-1980*, Princeton, Universidad, 1987. DOI:  
<https://doi.org/10.1515/9781400859023>

ANNABI, Hassan El-, “L’”Autre” à travers le journal La Tunisie Française”, *Cahiers de la Méditerranée*, 66 (2003), pp. 321-332. DOI:  
<https://doi.org/10.4000/cdlm.1000>

ARNOLD, Thomas Walker, *Painting in Islam. A Study of the Place of Pictorial Art in Muslim Culture*, New York, Dover, 1965.

ARNOULET, François, “L’enseignement congréganiste en Tunisie aux XIXe et XXe siècles”, *ROMMM*, 72 (1994), pp. 26-36. DOI:  
<https://doi.org/10.3406/remmm.1994.1650>

– “Les rapports tuniso-ottomans de 1848 à 1881 d’après les documents diplomatiques”, *ROMM*, 47 (1988), pp. 143-152. DOI:  
<https://doi.org/10.3406/remmm.1988.2222>



- ASHFORD, Douglas E., “Neo-Destour Leadership and the “Confiscated Revolution””, *World Politics*, 17 (1965), pp. 215-231. DOI: <https://doi.org/10.2307/2009348>
- ATTIA, Gamal Eldin, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqāṣid al-Sharī‘ah a Fundamental Approach*, London, International Institute of Islamic Thought, 2007.
- AUDA, Jasser, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*, London, International Institute of Islamic Thought, 2008. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvkc67tg>
- AYA SMITMANS, María Teresa, *Los árabes: ¿entre el panislamismo y el fundamentalismo islámico?*, Bogotá, Red Oasis, 2009.
- AYADI, Taoufik, *Mouvement réformiste et mouvements populaires à Tunis (1906-1912)*, Tunis, Universidad, 1986.
- AYALON, Ami, *The Press in the Arab Middle East: A History*, New York, Oxford UP, 1995. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195087802.001.0001>
- AZAOLA PIAZZA, Bárbara, “Participación política y social de la mujer egipcia”, *Feminismo/s*, 3 (2004), pp. 161-174. DOI: <https://doi.org/10.14198/fem.2004.3.11>
- BAKALTI, Souad, *La femme tunisienne au temps de la colonisation (1881-1956)*, Paris, L'Harmattan, 1996.
- BARAKĀT, Halīm, *Al-muʿtama‘ al-‘arabī al-mu‘āṣir, baḥṭ istiṭlā‘ī iʿyīmā‘ī*, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Ārabiyya, 2001.
- BARBOZA NÚÑEZ, Esteban, “Del enclave a la metrópolis: algunos problemas de la crítica poscolonial contemporánea”, *Letras*, 44 (2008), pp. 225-237.
- BARLAS, Asma, “Believing Women” in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’ān, Austin, Universidad de Texas, 2002.
- BARRIE, Christopher, “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 (2017), 4, pp. 707-725. DOI: <https://doi.org/10.1111/nana.12254>

- BAZĀZ, Sa'd Tawfiq al-, *Al-ḥaraka al-'amāliyya fī Tūnis (1924-1956)*, Ammān, Zahrān li-l-Našr, 2009.
- BELING, Willard A., "W.F.T.U. and Decolonisation: A Tunisian Case Study", *The Journal of Modern African Studies*, 4 (1964), 2, pp. 551-564. DOI: 10.1017/S0022278X00004638
- BEN HAMIDA, Abdessalem, "La ville, lieu de transition entre solidarité d'origine et solidarité syndicale", *Cahiers de la Méditerranée*, 23 (2001), pp. 69-77. DOI: <https://doi.org/10.4000/cdlm.12>
- "Le syndicalisme tunisien et la question de l'autonomie syndicale de 1944 à 1956", en Noureddine Sraïeb (coord.), *Le mouvement ouvrier maghrébin*, Paris, CNRS, 1985, pp. 10-24.
  - *Le syndicalisme tunisien de la deuxième guerre mondiale à l'autonomie interne*, Tunis, Université de Tunis-I, 1989.
  - "Marginalité et nouvelles solidarités urbaines en Tunisie à l'époque coloniale", *Cahiers de la Méditerranée*, 69 (2004), pp. 51-61. DOI: <https://doi.org/10.4000/cdlm.745>
- BENASSAR Bartolomé y SAGNES Jean (dir.), *Histoire du syndicalisme dans le monde: des origines à nos jours*, Toulouse, Privat, 1995.
- BENATTAR, César, SEBAÏ, el-Hadi y ETTÉALBI, Abdelaziz, *L'esprit libéral du Coran*, Paris, Ernest Leroux Éditeur, 1905. Disponible en The Internet Archive, <https://archive.org/details/LespritLiberalDuCoran/> Consulta realizada el 4 de marzo de 2020.
- BENJAMIN, Roger, *Orientalist Aesthetics: Art, Colonialism, and French North Africa, 1880-1930*, California, UP, 2003. DOI: <https://doi.org/10.1525/9780520924406>
- BENN, Tansin, DAGKAS, Symeon y JAWAD, Haifaa, "Embodied faith: Islam, religious freedom and educational practices in physical education", *Sport, Education and Society*, 16 (2011), 1, pp. 17-34. DOI: <https://doi.org/10.1080/13573322.2011.531959>

- BENNOUNE, Mahfoud, "Primary Capital Accumulation in Colonial Tunisia", *Dialectical Anthropology*, 4 (1979), 2, pp. 83-100. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00264988>
- BEN-SAID CHERNI, Zeineb, "Les exigences theoriques de la modernite et la pensee critique de Tahar Haddad", *IBLA*, 59 (1996), pp. 43-55.
- "Rapports homme-femme au sein du couple et devenir social chez Tahar el-Haddad", *Actes du Colloque des relations interpersonnelles dans la famille maghrébien*, Tunis, 27-30 octobre 1986, Túnez, Cérès, pp. 109-118.
  - *Les déparages de l'histoire chez T. El Haddad: Les Trevaillleurs, Dieu et la Femme*, Tunis, Editions A. Ben Abdallah, 1986.
- BERNASCONI, Robert, "The Impossible Logic of Assimilation", *Journal of French and Francophone Philosophy - Revue de la philosophie française et de langue française*, 19 (2011), 2, pp. 37-49. DOI: <https://doi.org/10.5195/jffp.2011.490>
- BERQUE, Jacques, "Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine", *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 3 (56), pp. 296-324. DOI: <https://doi.org/10.3406/ahess.1956.2554>
- BERRY, Christopher J., "Need and Egoism in Marx's Early Writings", *History of Political Thought*, 8 (1987), 3, pp. 461-473.
- BESSIS, Juliette, "Le mouvement ouvrier tunisien: de ses origines à l'indépendance", *Le Mouvement Social*, 89 (1974), pp. 85-108. DOI: <https://doi.org/10.2307/3807127>
- *Maghreb, questions d'histoire*, Paris, L'Harmattan, 2003.
- BESSIS, Sophie y BELHASSEN, Souhayr, *Bourguiba*, Tunis, Editions Elyzad 2012.
- *Femmes du Maghreb: l'enjeu*, s. l., J.C. Lattès, 1992.
- BESSIS, Sophie, *Histoire de la Tunisie: de Carthage à nous jours*, Paris, Tallandier, 2019. DOI: <https://doi.org/10.3917/talla.bessi.2019.01>
- BHABHA, Homi, *The Location of Culture*, London, Routledge, 1994.
- BLACK, Antony, *The History of Islamic Political Thought, From the Prophet to the Present*, Edinburgh, UP, 2011.

- BLACKMAN, Alexandra, “Ideological Responses to Settler Colonialism: Political Identities in Post-Independence Tunisia”, *SSRN*, 2019. DOI: <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3251615>
- BOITTIN, Jennifer Anne, “Feminist Mediations of the Exotic: French Algeria, Morocco and Tunisia, 1921–39”, *Gender and History*, 22 (2010), pp. 131-150. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0424.2010.01582.x>
- BORREGO SIERRA, Francisco José, “*Nuestra mujer en la ley y en la sociedad* de Taher al-Haddad (Túnez, 1899-1935)”, en Katja Torres Calzada y Francisco José Borrego Sierra (eds.), *La mujer musulmana: desde la traducción a la realidad*, Sevilla, Arcibel, 2010, pp. 163-190.
- BORRMANS, Maurice. “Documents sur la famille au Maghreb de 1940 à nos jours (avec les texts législatifs marocains, algériens, tunisiens et égyptiens en matière de statut personnel musulman)”, *Oriente Moderno*, 59, 1-5 (1979), pp. I-X/1-438.
- *Statut personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris y La Haye, Mouton, 1977. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110819526>
- BOUVERESSE, Jacques, *Un parlement colonial? Les Délégations financières algériennes 1898-1945*, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2008.
- BRESSLER, Charles, *Literary Criticism: and Introduction to Theory and Practice*, New Jersey, Prentice Hall, 1999.
- BROWN, Leon Carl, “The many faces of colonial rule in French North Africa”, *ROMM*, 13-14 (1973), pp. 171-191. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1973.1201>
- *The Tunisia of Ahmad Bey, 1837-1855*, Princeton, Universidad, 1974.
- BŪZGĪBA, Muḥammad, *al-Šayj al-Jalīl Muḥammad al-‘Azīz Ŷa‘īṭ: al-fatāwā wa-l-īytihādāt*, Tūnis y Bayrūt, al-Dār al-Mutawastīyya li-l-Našr, 2010.
- CAHEN, Claude, “Dhimma”, *EP<sup>2</sup>*, Leiden, Brill, 1983, vol. II, pp. 227-231.
- CAMAU, Michel y GEISSER, Vincent (eds.), *Habib Bourguiba. La trace et l’héritage*, Aix-en-Provence, Karthala, 2004.

- CARLSTON, Donald, “On the Nature of Social Cognition: my Defining Moment”, *The Oxford Handbook of Social Cognition*, Oxford, UP, 2013, pp. 3-15. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199730018.001.0001>
- CARRASCO BENGOA, Cristina, DÍAZ CORRAL, Carme, MARCO LAFUENTE, Inés *et al.*, “Expolio y servidumbre; apuntes sobre la llamada deuda de cuidados”, *Revista de Economía Crítica*, 18 (2014), pp. 48-59.
- CARRASCO, Cristina, BORDERÍAS, Cristina y TORNS, Teresa, “El trabajo de cuidados: antecedentes históricos y debates actuales”, en *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y políticas*, Madrid, Los Libros de la Catarata, 2019, pp. 5-25.
- CEREZO, María Ángeles, “El impacto psicológico del maltrato: primera infancia y edad escolar”, *Journal of the Study of Education and Development*, 18 (1995), pp. 135-158. DOI: <https://doi.org/10.1174/02103709560575541>
- CHABCHOUB, Ahmed, *École et modernité en Tunisie et dans les pays arabes*, Paris, L’Harmattan, 2000.
- CHAKRABARTY, Dipesh, “Subaltern Studies and Postcolonial Historiography”, *Nepantla: Views from South*, 1 (2000), pp. 9-32.
- CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri, *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata, 2011.
- *Crítica de la razón postcolonial: hacia una crítica del presente evanescente*, Madrid, Akal, 2010.
- CHAOUACHI, Saida, “Le statut juridique de la femme en Tunisie”, en Aïcha Belarbi, Fattouma Benabdenbi Djerrari, Saida Chaouachi *et al.*, *Droits de citoyenneté des femmes au Maghreb*, Casablanca, Le Fennec, 1997, pp. 191-207.
- CHARRAD, Mounira, *States and Women’s Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*, California, UP, 2001.
- CHATER, Khalifa, “Zaytūna”, *EI<sup>2</sup>*, vol. X, Leiden, Brill, 2000, pp. 488-490.
- *Insurrección et repression dans la Tunisie du XIXe siècle: la Mehalla de Zarrouk au Sahel (1864)*, Túnez, Universidad, 1978.

CHENNOUFI, Ali, *Mohammed es-Senoussi, l'homme et l'ouvre*, Tunis, Universidad, 1978.

CHENOUFI, Moncef, "Al-Tha'ālibī", *EF*, vol. X. Leiden: E.J. Brill, 2000, pp. 424-425.

- "The role of Tunisian student movements from 1900 to 1975", en varios aut., *The Role of African student movements in the political and social evolution of Africa from 1900 to 1975*, s. I., Unesco Publishing, 1994, p. 126-150.

CHÉRIF, Mohamed Hadi, "Expansion européenne et difficultés tunisiennes de 1815 à 1830", *ROMM*, 8 (1970), pp. 111-114. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1970.1035>

- "Les mouvements paysans dans la Tunisie du XIXe siècle", *ROMM*, 30 (1980), pp. 21-55. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1980.1888>
- "Pouvoir beylical et contrôle de l'espace dans la Tunisie du XVIIIe siècle et des debuts du XIXe siècle", en Pierre Robert Baduel et al., *États, territoires et terroirs au Maghreb*, Paris, CNRS, 1985, pp. 49-61.

CHERRI, Carlos Leonel, "Edward Said, Homi Bhabha y los estudios literarios", *El hilo de la fábula*, 13 (2013), pp. 189-203. DOI: <https://doi.org/10.14409/hf.v1i13.4527>

CHOATE, Mark I., "The Tunisia Paradox: Italy's Strategic Aims, French Imperial Rule, and Migration in the Mediterranean Basin", *California Italian Studies*, 1 (2010), pp. 1-20. DOI: <https://doi.org/10.5070/C311008861>

CHOUËIRI, Youssef M., *Modern Arab Historiography: Historical Discourse and the Nation-State*, London, Routledge-Courzon, 2003.

CLANCY-SMITH, Julia A., "L'école Rue du Pacha, Tunis: l'enseignement de la femme arabe et "la Plus Grande France" (1900-1914)", *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 12 (2000), DOI: <https://doi.org/10.4000/clio.186>.

- "Women, Gender and Migration along the Mediterranean Frontier: Pre-Colonial Tunisia, c.1815–1870", *Gender and History*, 17 (2005), 1, pp. 62-92. DOI: 10.1111/j.0953-5233.2005.00372.x
- *Mediterraneans: North Africa and Europe in an Age of Migration, C. 1800-1900*, California, Universidad, 2010.

- CLEVELAND, William L., "The Municipal Council of Tunis, 1858-1870: a Study in Urban Institutional Change", *International Journal of Middle East Studies*, 9 (1978), pp. 33-61. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0020743800051680>
- CLIFFORD, John, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge, Massachusetts y London, Harvard UP, 1988. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvjf9x0h>
- COULSON, Noel J., *Historia del derecho islámico*, Barcelona, Bellaterra, 1998.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 2. Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe*, Madrid, Alianza, 1981.
- *Historia del pensamiento en el mundo islámico. 1. Desde los orígenes hasta el siglo XII en Oriente*, Madrid, Alianza, 2000.
- DABASHI, Hamid, *Arab Spring: The End of Postcolonialism*, London, Zed Books, 2012. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781350222946>
- *Brown Skins, White Masks*, London y New York, Pluto Press, 2011.
  - *Can non-Europeans Think?*, London, Zed Books, 2015. DOI: <https://doi.org/10.5040/9781350218840>
- DARLING, Linda T., "Social Cohesion ("Asabiyya") and Justice in the Late Medieval Middle East", *Comparative Studies in Society and History*, 49 (2007), 2, pp. 329-357. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0010417507000515>
- DAVISON, Roderic H., *Reform in the Ottoman Empire, 1856-1876*, Princeton, Universidad, 1963. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781400878765>
- DEMEERSEMAN, André, "Aspect humain des réformes de Khéreddine en Tunisie", *IBLA*, 20 (1957), pp. 317-350.
- "Tahar Haddâd et le Concept d'Efficacité", *IBLA*, 138 (1976), 39, pp. 277-281.
- DETERMANN, Jörg Matthias, *Space Science and the Arab World. Astronauts, Observatories and Nationalism in the Middle East*, London y New York, I.B. Tauris, 2015.

- DEWHURST LEWIS, Mary, “Geographies of Power: the Tunisian Civic Order, Jurisdictional Politics, and Imperial Rivalry in the Mediterranean, 1881-1935”, *The Journal of Modern History*, 80 (2008), p. 803. DOI: <https://doi.org/10.1086/591111>
- *Divided Rule: Sovereignty and Empire in French Tunisia, 1881-1938*, California, UP, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1525/california/9780520279155.001.0001>
- DIAMOND, Irene y QUINBY, Lee, *Feminism & Foucault: Reflections on Resistance*, Boston, Northeastern University Press, 1988.
- DIJK, Teun A. Van, “Algunos principios de la teoría del contexto”, *ALED, Revista latinoamericana de estudios del discurso*, 1 (2001), pp. 70-71.
- “Análisis crítico del discurso”, *Revista austral de ciencias sociales*, 30 (2016), pp. 203-222. DOI: <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2016.n30-10>
  - “Análisis del discurso ideológico”, *Versión*, 6 (1996), pp. 15-43.
  - “Critical Discourse Analysis”, en Deborah Tannen, Heidi E. Hamilton, y Deborah Schiffrin (eds.), *The Handbook of Discourse Analysis*, Malden, John Wiley & Sons, 2015, pp. 466-485. DOI: <https://doi.org/10.1002/9781118584194.ch22>
  - “Ideología y análisis del discurso”, *Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 29 (2005), pp. 9-36.
  - “Principles of Critical Discourse Analysis”, *Discourse and Society*, 4 (1993), 2, pp. 249-283. DOI: <https://doi.org/10.1177/0957926593004002006>
- DĪN, Khayr el-, *Essai sur les reformes neccesaires aux etats musulmans*, Aix-en-Provence, EDISUD, 1987.
- DIYĀF, Aḥmad Ibn Abī, *Consult Them in the Matter: A Nineteenth-Century Islamic Argument for Constitutional Government*, trad. de Leon Carl Brown, Fayetteville, Arkansas UP, 2005.
- DJAÏT, Hichem, *Europa y el islam*, Madrid, Libertarias, 1990, p. 83.
- DONKER, Teije Hidde y NETTERSTRØM Kasper Ly, “The Tunisian Revolution and the Governance of Religion”, *Middle East Critique*, 26 (2017), 2, pp. 137-157. DOI: <https://doi.org/10.1080/19436149.2017.1285469>



- DUREL, Joachim, “Autour du maraboutisme”, *Tunis Socialiste*, 19/10/1923.
- ELBOUSTY, Moulay Younes, “Abu al-Qasim al-Shabbi's ‘The Will to Live’: galvanising the Tunisian revolution”, *The Journal of North African Studies*, 18 (2013), pp. 159-163, DOI: <https://doi.org/10.1080/13629387.2012.729719>.
- ELIAS, Elias Hanna, *La presse árabe*, París, Éditions Maisonneuve & Larose, 1993.
- ELLOUMI, Mohamed, “Les terres domaniales en Tunisie: Histoire d’une appropriation par les pouvoirs publics”, *Études Rurales*, 192 (2013), pp. 43-60. DOI: <https://doi.org/10.4000/etudesrurales.9888>
- ENDE, W., “Salafiyya”, *EF*, vol. VIII, Leiden, Brill, 1995.
- ENTELIS, John P., “Reformist Ideology in the Arab World: The Cases of Tunisia and Lebanon”, *The Review of Politics*, 37 (1975), 4, pp. 513-546.
- Entrevista de Julia Clancy-Smith a Tawhīda Ben al-Šayj en 1998, recopilada por el Center for History and New Media en Women in World History, Primary Sources, disponible en línea: <http://chnm.gmu.edu/wwh/p/184.html>
- ESPOSITO, John L., *Women in Muslim Family Law*, New York, Syracuse UP, 1982.
- ESSNOUSSI, Mohammed, *Épanouissement de la fleur ou étude sur la femme dans l’islam*, trad. de Mohammed Mohieddin Essnoussi y Abd el Kadr Kebaïli, Tunis, Imprimerie Rapide, 1987.
- ETSION-KOREN, Nemrod, “The Livornese Jewry in Tunis: Experiences of the Diasporic Community in the Unification of Italy and Beyond, 1830s-1939”, *Journal of Education, Society and Behavioural Science*, 26 (2018), pp. 1-10, DOI: 10.9734/JESBS/2018/42227
- FAGOT, Beverly I., RODGERS, Carie S. y LEINBACH, Mary D., “Theories of Gender Socialization”, en Thomas Eckes y Hanns M. Trautner (eds.), *The Developmental Social Psychology of Gender*, New York y London, Taylor & Francis, 2000, pp. 65-90.
- FAIRCLOUGH, Norman y FAIRCLOUGH, Isabella, “A procedural approach to ethical critique in CDA”, *Critical Discourse Studies*, 15 (2018), 2, pp. 169-185. DOI: 10.1080/17405904.2018.1427121

- FAIRCLOUGH, Norman y WODAK, Ruth, “Critical discourse analysis”, en Teun A. Van Dijk (ed.), *Discourse as Social Interaction. Discourse Studies: A Multidisciplinary Introduction*, vol. 2, Thousand Oaks, California, Sage, pp. 258–284.
- FAIRCLOUGH, Norman, *Language and Power*, London y New York, Taylor and Francis, 2015.
- FAJARDO PASCAGAZA, Ernesto, “Crítica marxista de la religión”, *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, 119 (2018), pp. 137-151. DOI: <https://doi.org/10.15332/25005375.5054>
- FANON, Frantz, *Black Skin, White Mask*, London, Pluto Press, 2008.
- FARAG, Nadia, “The Lewis Affair and the Fortunes of *al-Muqtataf*”, *Middle Eastern Studies*, 8 (1972), 1, pp. 73-83. DOI: <https://doi.org/10.1080/00263207208700195>
- FAYÇAL, Cherif, *La Tunisie dans la tourmente de la Seconde Guerre mondiale, 1938-1943*, Tunisie, Centre de Publication Universitaire, 2014.
- FIERRO, Maribel, “al-Shāṭibī, Abū Ishāk Ibrāhīm b. Mūsā b. Muḥammad al-Lakhmī al-Shāṭibī al-Garnāṭī”, *EF<sup>2</sup>*, Leiden, Brill, 1997, vol. IX, pp. 364-365.
- FINIDORI, Jean-Paul Finidori (aut.) y ROMDHANE, Habib (comp.), *Écrits et combats. Pour une Tunisie juste et indépendante*, Tunis, Nadhar (Nazar), 2018.
- FINIDORI, Jean-Paul y LOUZON, Robert, *Batailles ouvrières: la C.G.T. tunisienne et les impérialistes français des années 20*, Paris, C. Desobry, 1981.
- FOUCAULT, Michel, *Madness and Civilization: a History of Insanity in the Age of Reason*, London y New York, Routledge, 2001.
- FRANCES, Hon y BOLTON, P. Bolton (comp.), *Report: The Strategy and Tactics of World Communism*, suplemento IV, Washington, United States Government Printing Office, 1948.
- FREIRE, Paulo, “The ‘Banking’ Concept of Education”, en David Bartholomae y Anthony Petrosky, *Ways of Reading*, Boston, Bedford-St. Martin’s, 2008, pp. 242-254.

- FRUMA, Zachs y HALEVI, Sharon, *Gendering Culture in Greater Syria. Intellectuals and Ideology in the Late Ottoman Period*, London y New York, I.B. Tauris, 2015. DOI: <https://doi.org/10.5040/9780755608768>
- GAALOUL, Haadj Mohammed, *Mémoires d'un syndicaliste militant destourien*, Tunis, Imprimerie Rapide, 1981.
- GALLISOT, René, "FINIDORI Jean-Paul", *Le Maitron*, versión en línea disponible en <https://maitron.fr/spip.php?article50036>, consulta realizada el 31 de marzo de 2020.
- *Mouvement ouvrier, communisme et nationalisme dans le Monde Arabe*, Paris, Ed. Ouvrières, 1978.
  - *Le Maghreb de traverse*, Saint-Denis, Bouchène, 2000. DOI: <https://doi.org/10.3917/bouch.galli.2000.01>
- GANIAGE, Jean, *Les origines du protectorat français en Tunisie (1861-1881)*, Túnez, Berg Éditions, 2015.
- GAUMER, Benoît, *L'organisation sanitaire en Tunisie sous le Protectorat français (1881-1956)*, Lévis, Les Presses de l'Université Laval, 2006.
- GAZĀL, Muṣṭafā Fawzī ben 'Abd al-Laṭīf, *Da 'wat Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī fī mizān al-islām*, Rīyāḍ, Dār Ṭayyiba, 1983.
- GEORGES, Bernard, "JOUHAUX Léon, Henri", en *Maitron*, disponible en <https://maitron.fr/spip.php?article24800>. Consulta realizada el 20 de septiembre de 2020.
- GHAZAL, Amal M., "Tensions of Nationalism: the Mzabi Student Missions in Tunis and the Politics of Anticolonialism", *Int. J. Middle East Stud.*, 47 (2015), pp. 47-63. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0020743814001445>
- GHOUL, Fayçal el-, "Les sociétés musulmanes de bienfaisance dans la Tunisie des années 1930", *Cahiers de la Mediterranee*, 63 (2001), pp. 53-67. DOI: <https://doi.org/10.4000/cdlm.11>
- GLAß, Dagmar, "Creating a Modern Standard Language from Medieval Tradition: The Nahda and the Arabic Academies", en Stefan Wening (ed.), *The Semitic*

- Languages: An International Handbook*, Berlin y Boston, De Gruyter y Mouton, 2011, pp. 835-843.
- GOBE, Eric, *Les avocats en Tunisie de la colonisation à la révolution (1883-2011)*, Paris, Karthala, 2013. DOI: <https://doi.org/10.3917/kart.gobe.2013.01>
- GOLDZIJER, I. y JOMIER, J., “Djamāl al-Dīn al-Afghānī”, EI2, vol. II, Leiden, Brill, 1983, pp. 416-419.
- GÓMEZ GARCÍA, Luz, *Diccionario de islam e islamismo*, Madrid, Espasa, 2009.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio, *El orientalismo desde el Sur*, Barcelona, Anthropos, 2006.
- GREEN, Arnold H., “A comparative historical analysis of the Ulama and the state in Egypt and Tunisia”, *ROMM*, 29 (1980), pp. 31-54. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1980.1873>
- “Political Attitudes and Activities of the Ulama in the Liberal Age: Tunisia as an Exceptional Case”, *International Journal of Middle East Studies*, 7 (1976), 2, pp. 209-241. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0020743800023187>
  - *The Tunisian Ulama 1873-1915*, Leiden, Brill, 1978.
- GUEZMIR, Khaled, *Jeunes Tunisiens*, Tunis, Alif, 1986.
- GUHA, Ranajit y SPIVAK Gayatri (eds.), *Selected Subaltern Studies*, New York, Oxford UP, 1988.
- GUHA, Ranajit, *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Cambridge, Massachusetts y London, Harvard UP, 1997.
- *Elementary Aspects of Peasant Insurgency*, Durham, Duke UP, 1999.
  - *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, Delhi, Oxford UP, 1982.
- H., Rabaa, “Homage postume à Taher Hadded”, *Tunisie Numerique*, 14/12/2015, versión en línea, disponible en: <https://www.tunisienumerique.com/tunisie-hommage-posthume-a-taher-hadded/275938>. Consulta realizada el 5 de febrero de 2016.

HADDAD, Gibril Fouad, “Tropology and Inimitability: Ibn ‘Āshūr’s Theory of tafsīr in the Ten Prolegomena to al-Tahrīr wa’l-tanwīr”, *Journal of Qur’anic Studies*, 21 (2019), 1, pp. 50-111. DOI: <https://doi.org/10.3366/jqs.2019.0368>

ḤADDĀD, Tāhar al-, *al-‘Ummāl al-tūnisīyyūn wa-zuhūr al-ḥaraka al-niqābiyya*, Tūnis, Maṭba‘at al-‘Arab bi-Tūnis, 1980.

- *al-Ta‘alīm al-islāmī wa-ḥarakat al-iṣlāḥ fī yāma‘ al-Zaytūna*, ed. de Muḥammad Anwar Būsnina, Tūnis, al-Aṭlasiyya li-l-Našr, 1981.
- *Dīwān*, ed. de Muḥammad Anwar Būsnina, Tūnis, al-Aṭlasiyya li-l-Našr, 1997.
- *Imrā‘tu-nā fī l-šarī‘a wa-l-muḥtama‘*, Tūnis, Al-Dār Al-Tūnisīyya li-l-Našr, 1989.
- *Jawāḥir*, ed. de Hédi Balegh, Tūnis, SNIPE, 1993.
- *Jawāḥir*, ed. de Muḥammad Anwar Būsnina, Tūnis, al-Dār al-‘Arabiyya li-l-Kutub, 1975.
- *La naissance du mouvement syndical tunisien* (trad. de Muhammad Ben Larbi), Paris, L’Harmattan, 2013.
- *Les pensées et autres écrits*, trad. de Noureddine Sraïeb, Oran, C.R.I.D.S.S.H., 1984.
- *Les travailleurs tunisiens et l’Emergence du Mouvement Syndical*, trad. de Abderrazak Halioui, Tripoli, Maison Arabe du Livre, 1985.
- *Muslim Women in Law and Society. Annotated translation of al-Ṭāhir al-Ḥaddād’s Imra‘tunā fī ‘l-sharī‘a wa l’-muḥtama‘*, with an introduction, trad. de HUSNI, Ronak y NEWMAN, Daniel L., London y New York, Routledge, 2010.
- *Notre Femme dans la Charia et la Société: Plaidoyer pour une réforme sociétale*, trad. de Manoubia Meski, Tunis, Éditions Nirvana, 2018.

HAMDAN, Amani, “Arab Women’s Education and Gender Perceptions: An Insider Analysis”, *Journal of International Women’s Studies*, 8 (2006), pp. 52-64.

HAMIDA, Abdesslem Ben, “Identité tunisienne et représentation de l’Autre à l’époque coloniale”, *Cahiers de la Méditerranée*, 66 (2003), pp. 333-347. DOI: <https://doi.org/10.4000/cdlm.100>

HARBER, Charles C., “Tunisian land-tenure in the early French protectorate”, *Muslim World*, 63 (1973), pp. 307-315. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1973.tb03131.x>

- HARDMAN, Ben, *Islam and the Métropole: A Case Study of Religion and Rhetoric in Algeria*, New York, Peter Lang Publishing, 2009.
- HARGREAVES, Alec G., FORSDICK, Charles y MURPHY, David, *Transnational French Studies: Postcolonialism and Littérature-Monde*, Liverpool, UP, 2010.  
DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt5vj3c>
- HAVEN, Elisabeth Cornelia van der, “The Abolition of Slavery in Tunisia (1846)”, *The Bey, the mufti and the scattered pearls: Shari'a and political leadership in Tunisia's Age of Reform -1800-1864*, Tesis doctoral, Leiden, Universidad, 2006.  
Disponible en <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/4968>. Consulta realizada el 13 de febrero de 2019.
- HEDIA, Khadhar, “La Révolution Française, le Pacte Fondamental et la première Constitution tunisienne de 1861”, *ROMM*, 52-53 (1989), pp. 132-137.
- HERMASSI, Abdelbaki, *Mouvement ouvrier en société coloniale. La Tunisie entre les deux guerres*, tesis doctoral, Paris, École Pratique des Hautes Études, VIème section, 1966.
- HERNÁNDEZ-JUSTO, T., “El movimiento obrero como plataforma para la liberación nacional a través de la obra *al-‘Ummal al-tūnisiyyun wa zuhūr al-ḥaraka al-niqābiyya* (1927) de Ṭāhar Ḥaddād”, *REIM*, 28 (2020), pp. 74-85. DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2020.28.004>
- “El papel del islam en el pensamiento feminista de Ṭāhar al-Ḥaddād”, *Feminismo/s*, 28 (2016), pp. 133-146. DOI: <https://doi.org/10.14198/fem.2016.28.05>
  - “Principales corrientes ideológicas en el Túnez colonial: del reformismo islámico a los movimientos de izquierdas”, *Estudios de Asia y África*, en prensa.
- HIJAB, Nadia, *Womanpower*, Cambridge, UP, 2011.
- ḤILMĪ, Muṣṭafā, *al-Salafiyya bayna al-‘aqīda al-islāmiyya wa-l-falsafa al-garbiyya*, al-Iskandariyya, Dār al-Da’wa al-Iskandariyya, s. d.
- HINDMAN, Hugh D. (ed.), *The World of Child Labour*, New York, M.E. Sharpe, 2009.

- *The World of Child Labor: an Historical and Regional Survey*, New York, Routledge, 2009.

HONARVAR, Nayer, “Behind the Veil: Women’s Rights in Islamic Societies”, *Journal of Law and Religion*, 6 (1988), vol. 2, pp. 355-387. DOI: <https://doi.org/10.2307/1051156>

HOPWOOD, Derek y TERRY, Sue Mi, *Habib Bourguiba of Tunisia: The Tragedy of Longevity*, London, Palgrave MacMillan, 2016.

HOURANI, Albert, “Islam and the Philosophers of History”, *Middle Eastern Studies*, 3 (1967), 3, pp. 206-268. DOI: <https://doi.org/10.1080/00263206708700074>

HOUSSE, Leila el, “Italians in Tunisia: between regional organisation, cultural adaptation and political division, 1860s-1940”, *European Review of History-Revue européenne d’histoire*, 19 (2012), 1, pp. 163-181. DOI: <https://doi.org/10.1080/13507486.2012.643613>

HUSSAIN, Syed Jaffer, “Legal Modernism in Islam: Polygamy and Repudiation”, *Journal of the Indian Law Institute*, 7 (1965), 4, pp. 384-398.

IBN ‘ĀŠŪR, *Ibn Ashur: Treatise on Maqāṣid al-Shari‘ah*, Herndon, International Institute of Islamic Thought, 2006.

- *Tafsīr al-tahrīr wa al-tanwīr*, Tūnis, al-Dār al-Tūnisiyya li-l-Našr, 1970.

IBN ‘ĀŠŪR, Muḥammad al-Fāḍil, *al-Ḥaraka al-‘adabiyya wa-l-fikriyya fī Tūnis*, Tūnis, al-Dār al-Tūnisiyya li-l-Našr, 1972.

IBN KHALDOUN, *La Muqaddima, extraits*, trad. de Jamel-Eddine Ben Cheikh, Alger, Hachette, 1965.

IRWIN, Robert, “The Real Discourses of Orientalism”, en François Puillon y Jean-Claude Vatin, *After Orientalism: Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-Appropriations*, Boston, Brill, 2015, pp. 18-30. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004282537\\_003](https://doi.org/10.1163/9789004282537_003)

ISLAHI, Abdul Azim, “The economic ideas of two Tunisian statesmen: Khayr al-Din al-Tunisi and Bayram al-Khamis”, en *Economic thinking of Arab Muslim writers*

during the nineteenth century, Londres, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 78-105.

DOI: [https://doi.org/10.1057/9781137553218\\_5](https://doi.org/10.1057/9781137553218_5)

- “The economic ideas of two Tunisian statesmen: Khayr al-Din al-Tunisi and Bayram al-Khamis”, en *Economic thinking of Arab Muslim writers during the nineteenth century*, Londres, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 78-105. DOI: [https://doi.org/10.1057/9781137553218\\_5](https://doi.org/10.1057/9781137553218_5)

JÄGER, Siegfried, “Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos”, en Ruth Wodak y Michael Meyer (comp.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, London, Sage, 2001, p. 52.

JĀLID, Aḥmad, “Fikr al-Ṭāhir al-Ḥaddād al-islāḥī”, *Al-Ḥayāt al-Ṭaqāfiyya*, 39 (1986), pp. 10-23.

- “Al-Ṭāhir al-Ḥaddād, al-šā’ir al-siyāsī”, *Al-Fikr*, 4 (1966), pp. 21-26.
- *al-Ṭāhar al-Ḥaddād wa-l-bī’a al-tūnisiyya fī al-ṭuluṭ al-‘awwal min al-qarn al-‘iṣrīn*, Tūnis, Al-Dār al-Tūnisiyya li-l-Našr, 1967.
- *al-Ṭāhir al-Ḥaddād wa-l-bi’ah al-tūnisiyya fī-l-ṭuṭ al-awwal min al-qarn al-iṣrīn*, Tunis, al-Dār al-Tūnisiyya Li-l-Našr, 1967.
- *Muḥammad ‘Alī al-Ḥammī, rā’id al-ḥaraka al-niqābiyya al-waṭaniyya bi-Tūnis*, Tūnis, Šarika Būbiligrāf, 2006.

JAMMES, R., “At-Tahir al-Haddad, une victime de l’intolérance au XXème siècle”, *L’Afrique et l’Asie Modernes*, 3 (1963), pp. 39-43.

JANDORA, John W., “Buṭrus al-Bustānī, Arab consciousness and Arabic revival”, *The Muslim World*, 74 (1984), 2, pp. 71-84. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1984.tb03273.x>

JOMIER, J., “Coup d’oeil rapide sur les institutions d’enseignement, suivi d’une étude sur la pédagogie de à l’École Coranique”, *IBLA*, XII (1949), pp. 319-346.

JOUINI, Samir, *L’action syndicale en Tunisie et démocratisation des mécanismes institutionnels du système politique et du système d’emploi*, tesis doctoral, Québec, Université Laval, 2018.



- JULIEN, Charles-André, “Colons françaises et Jeunes-Tunisiens (1882-1912)”, *Revue Française d’Histoire d’Outre-Mer*, 194-197 (1967), pp. 87-150. DOI: <https://doi.org/10.3406/outre.1967.1445>
- KAROUI, Hachmi, “La résistance populaire à l’occupation française (1881) chez les élites tunisiennes, désaveu et oubli”, en Jean-Claude Vatin, Jacques Fremeaux, Laurence Michalak et al., *Connaissances du Maghreb. Sciences sociales et colonisation*, Paris, CNRS, 1984, pp. 401-421.
- KAYYĀL, Bāsima, *Tatawwar al-mar’a ‘abara al-tārīj*, Bayrūt, Mu’assasa ‘Izz al-Dīn li-l-Ṭibā’a wa-l-Našr, 1981.
- KAZDAGHLI, Habib, “Communautés méditerranéennes de Tunisie. Les Grecs de Tunisie: du Millet-i-rum à l’assimilation française (XVIIe-XXe siècles)”, *REMM*, 95-98 (2002), pp. 449-476. DOI: <https://doi.org/10.4000/remmm.243>
- KEDDIE, Nikki Ragozin, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamāl ad-Dīn ‘al-Afghānī*, Berkeley, University of California Press, 1983. DOI: <https://doi.org/10.1525/9780520342125>
- *Sayyid Jamal al-Din al-Afghani: A Political biography*, Berkeley, University of California Press, 1972.
- KHALED, Ahmed, *La Posterité du Traité moderniste de Tahar Haddad: Notre femme dans la Chari’a et la société*, Tunis, Champs-Élysées, 2002.
- KING, Richard, *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and the Mystic East*, London, Routledge, 1999.
- KINSEY, David C., “Efforts for Educational Synthesis under Colonial Rule: Egypt and Tunisia”, *Comparative Education Review*, 15 (1975), 2, pp. 172-187. DOI: <https://doi.org/10.1086/445529>
- KIRŪ, Abū Al-Qāsīm Muḥammad, “Makānat Al-Ṭāhir Al-Ḥaddād bayna dacāt taḥrīr al-mar’a al-‘arabiyya”, *Al-Ḥayāt al-Taqaḏfiyya*, 39 (1986), pp. 24-33.
- *al-Ṭāhir al-Ḥaddād*, Tūnis, Imprimerie Moderne, 1957.
- KLAUSING, Kathrin, “Two Twentieth-century Exegetes between Traditional Scholarship and Modern Thought: Gender Concepts in the tafsīrs of Muḥammad

- Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī and al-Ṭāhir Ibn 'Āshūr”, en Andreas Görke y Johanna Pink, *Tafsīr and Islamic Intellectual History: Exploring the Boundaries of a Genre*, Oxford, UP, 2014, pp. 419-440.
- KLEIN, Daniel, “The Islamic and Jewish Laws of Usury: A Bridge to Commercial Growth and Peace in the Middle East”, *Denver Journal of International Law and Policy*, 23 (2020), 3, pp. 535-554.
- KOLLUOGLU-KIRLI, Biray, “From Orientalism to Area Studies”, *The New Centennial Review*, 3 (2003), 3, pp. 93-111. DOI: <https://doi.org/10.1353/ncr.2004.0007>
- KRAIEM, Mustapha, *La Tunisie precoloniale*, tomo II, Tunis, Societe Tunisienne de Défusion, 1973.
- *Le parti communiste tunisien pendant la période coloniale*, Tunis, Éditions de l'Université de Tunis-I, 1997.
  - *Nationalisme et syndicalisme en Tunisie (1918-1929)*, Tunis, Imprimerie de l'U.G.T.T., 1976.
- KRIEKEN, G. S. Van, *Khayr al-Dīn et la Tunisie (1850-1881)*, Leiden, Brill, 1976.
- “Khayr al-Dīn Pasha”, *EF<sup>2</sup>*, vol. IV, Leiden, E.J. Brill, 1978, pp. 1153-1155.
- KURZMAN, Charles (ed.), *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, s.l., Oxford UP, 2002.
- LAKHDAR-GHOUL, Latifa, “Dar al-Jawad: Aproche préliminaire d'une prison domestique”, *IBLA*, 56 (1993), 1, pp. 49-64.
- LANDAU, J. M., “Kuttāb”, *EF<sup>2</sup>*, vol. V, Leiden, E.J. Brill, 1998, pp. 567-570.
- LAPIDUS, Ira M., *A History of Islamic Societies*, Cambridge, UP, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139048828>
- LARGUECHE, Dalenda, “Dar joued ou l'oubli dans la mémoire”, en Fanny Colona y Zakya Daoud (ed.), *Etre marginal au Maghreb*, Paris, CNRS, 1993, pp. 177-190.
- LATĪFĪ, Ramaḍān, “Al-fikr al-iṣlāḥī min jilāl šī'r wa-jawāṭir al-Ṭāhir al-Ḥaddād”, *Al-Ḥayāt al-Ṭaqāfiyya*, 39 (1986), pp. 58-68.

- LAUZIÈRE, Henri, *The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century*, New York, Columbia UP, 2016. DOI: <https://doi.org/10.7312/columbia/9780231175500.001.0001>
- LÁZARO DURÁN, M<sup>a</sup> Isabel, “La familia al-Bustānī. Su implicación en la Nahḍa siro-libanesa. Notas biográficas e índice bibliográfico”, *MEAH árabe*, 36 (1987), pp. 317-347.
- “La lengua árabe y su reforma. La visión de Buṭrus al-Bustānī y su labor lingüística y lexicográfica”, *MEAH árabe*, 34-35 (1985-1986), pp. 247-269.
- LE GALL, Michel y PERKINS, Kenneth (ed.), *The Maghrib in Question: Essays in History and Historiography*, Austin, University of Texas Press, 1997.
- LEAVITT, Donald M., “Darwinism in the Arab World: the Lewis Affair at the Syrian Protestant College”, *The Muslim World*, 71 (1981), 2, pp. 85-98. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1981.tb03430.x>
- LEGHAM, Hachemi, *La constitution tunisienne de 1861*, Tunis, Éditions Chems, 1989.
- LELONG, Michel, “Tahar Haddad et la civilisation du travail”, *IBLA*, 25 (1962), 1, pp. 31-48
- LEMS, Johanna Martine, MIJARES MOLINA, Laura y TÉLLEZ DELGADO, Virtudes, “Constructing subaltern Muslim subjects: The institutionalization of Islamophobia”, *REIM*, 24 (2018), pp. 1-8. DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2018.24.001>
- LEVEAU, Rémy, “Evolution de la stratification sociale au Maghreb”, *ROMM*, 33 (1982), pp. 97-112. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1982.1942>
- LEWIS, B., PELLAT, Ch. y SCHACHT, J., “Dustur (i)”, *EF<sup>3</sup>*, Leiden, Brill, 1983, vol. II, pp. 638-640
- LIAUZU, Claude y SOUMILLE, Pierre, “La Gauche française en Tunisie au printemps 1906: le Congrès Républicain, Radical et Socialiste de Tunis”, *Le Mouvement Social*, 86 (1974), pp. 55-78. DOI: <https://doi.org/10.2307/3806975>
- LIAUZU, Claude, “Classes et “races”, luttes sociales et nationales”, *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 11 (1972), pp. 871-892.

- “La naissance d'une presse syndicale nationale en Tunisie: An Naquib at Tunusi (1933- 1935)”, *Cahiers de la Méditerranée*, 14 (1977), pp. 65-72. DOI: <https://doi.org/10.3406/camed.1977.1430>
- “La presse ouvrier européenne en Tunisie (1881-1939)”, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 9 (1970), pp. 933-955.
- “Les syndicats en Tunisie au temps du cinquantenaire ”, *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 12 (1973), pp. 1031-1044.

LING, Dwight L., “Planners of protectorates: Cambon in Tunisia and Lyantey in Morocco”, *Muslim World*, 64, 3 (1974), pp. 220-227. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1974.tb03159.x>

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé, “Constitucionalismo y participación política en los estados del Norte de África: una visión histórica”, *REIM*, 6 (2008), pp. 5-51.

- “Los arabistas españoles “extramuros” del orientalismo europeo (1820-1936)”, *REIM*, 21 (2016), pp. 107-117.
- *Orientalismo e ideología colonial en el arabismo español (1840-1917)*, Granada, Universidad, 2011.
- *Política y movimientos sociales en el Magreb*, Madrid, Siglo XXI de España Editores, 1989.

LÓPEZ-MARTÍNEZ, Mario, “La resistencia civil examinada: de Thoreau a Chenoweth”, *Polis: revista latinoamericana*, 43 (2016), vol. 15, pp. 41-65.

LUTSKY, Vladimir, *Modern History of the Arab Countries*, Moscow, Progress Publishers, 1968.

MAAMOURI, Mohamed, “The linguistic situation in independent Tunisia”, *American Journal of Arabic Studies*, 1 (1973), pp. 50-65.

MACÍAS AMORETTI, Juan A., “El post-orientalismo como marco teórico: posibilidades y limitaciones desde el análisis del discurso intelectual magrebí”, en Luz Gómez García (ed.): *Islam y desposesión: resignificar la pertenencia*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2019, pp. 217-234.

- “Narratives of social change in the Maghreb: ideology, discourse... democracy”, *REIM*, 25 (2018), pp. 1-11. DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2018.25.001>

- “La naḥḍa como despertar político en el Magreb: tensiones históricas y conceptuales en el pensamiento de Mālik Bennabī”, *Anaquele de Estudios Árabes*, 24 (2013), pp. 85-104. DOI: [https://doi.org/10.5209/rev\\_ANQE.2013.v24.42629](https://doi.org/10.5209/rev_ANQE.2013.v24.42629)

MADANĪ AL-QUṢAYBĪ AL-MADYŪNĪ, Muḥammad al-, *al-Lubāb fī iṭbāt al-ḥiṣāb bi-l-Sunna wa-l-Kitāb*, Tūnis, Dār al-Ḥadīṭ bi-Tūnis, 2014.

MAHFOUDH, Dorra y MAHFOUDH, Amel, “Mobilisations des femmes et mouvement féministe en Tunisie”, *Nouvelles Questions Féministes*, 33 (2014), 2, pp. 14-33. DOI: <https://doi.org/10.3917/nqf.332.0014>

MAHFOUDH-DRAOUI, Dorra, “Anciennes et nouvelles formes du travail des femmes, à domicile, en Tunisie”, en Monique Gadant y Michèle Kasriel (dir.), *Femmes du Maghreb au présent: la dot, le travail, l'identité*, Paris, CNRS, 1990, pp. 159-172.

- *Les femmes tunisiennes dans le travail et le mouvement syndical*, Tunis, Friedrich Ebert Stiftung, 2018.

MAḤFŪZ, Muḥammad, *Tarāyīm al-mu'allifīn al-tūnisiyyīn*, Bayrūt, Dār al-Gārb al-Islāmī, s. d., vol. IV.

MAHJOUB, Azzam, “Économie et société: la formation du “sous-développement”, l'évolution socio-économique de la Tunisie précoloniale et coloniale”, en CAMAU, Michel et al., *Tunisie au présent. Une modernité au-dessus de tout soupçon?*, Paris, CNRS, 1987, pp. 109-123. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.iremam.2551>

MAHJOUBI, Ali, “The period of the Protectorate and the establishment of independent Tunisia”, s.v. “Tunisia”, *EI<sup>2</sup>*, v. X, Leiden, Brill, 2000, p. 651.

- *L'établissement du protectorat français en Tunisie*, Túnez, Universidad, 1977.

MAÍLLO SALGADO, Felipe Maíllo Salgado, *Diccionario de derecho islámico*, Gijón, Trea, 2005.

MAJED, Jaafar, *La presse littéraire en Tunisie de 1904 à 1955*, Túnez, Universidad, 1979.

- MANDEL, Maud S., “The Politics of Street Riots: Anti-Jewish Violence in Tunisia Before Decolonization”, en Ethan B. Katz, Lisa Moses Leff y Maud S. Mandel, *Colonialism and the Jews*, Indianapolis, Indiana UP, 2017, pp. 251-272. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1zxxz145.14>
- MANNONI, Octave, *Prospero and Caliban: the Psychology of Colonization*, New York, Praeger, 1964.
- MANTRAN, Robert, “L’évolution des relations politiques entre le gouvernement ottoman et les odjaks de l’ouest du XVIe au XIXe siècle”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 2-3 (1964), pp. 51-65. DOI: [https://doi.org/10.1501/Tarar\\_0000000289](https://doi.org/10.1501/Tarar_0000000289)
- MARQUS, Iliyās, *Tārīj al-aḥzāb al-šu'biyya fī-l-waṭan al-'arabī*, Bayrūt, Dār al-Ṭalī'a, 1964.
- MARSTON SPEIGH, R., “A Modern Tunisian Poet: Abu al-Qasim al-Shabbi (1909-1934)”, *International Journal of Middle East Studies*, 4 (1973), 2, pp. 178-189. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0020743800027434>
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, “Capítulo I: Claves del desencuentro entre Occidente y el Mundo Árabe”, *Cuadernos de estrategia*, 142 (2009), pp. 21-47.
- “El Occidente y el Islam en la Edad Media”, *Acta historica et archaeologica mediaevalia*, 13 (1992), pp. 103-115.
  - “Religión y cultura en el marco de las relaciones entre cristianismo e islam”, *Quaderns de la Mediterrània*, 9 (2008), pp. 376-383.
- MARZOUKI, Ilhem, *Le mouvement des femmes en Tunisie au XXème siècle*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1993.
- MARZŪQĪ, Muḥammad al- y B. AL-ḤĀYŶ YAḤYĀ, Ŷīlānī, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād: ḥayātu-hu, turātu-hu*, Tunis, Maison Bouslama, 1963.
- MCDOUGALL, James, “État, société et culture chez les intellectuels de l’islām maghrébin (Algérie et Tunisie, 1890-1940) ou la Réforme comme apprentissage de “l’arriération””, en Odile Moreau (ed.), *Réforme de l’état et réformismes au Maghreb, XIXème-XXème siècles*, Paris, L’Harmattan, 2009, pp. 296-297.

- MCKAY, Donald Vernon, “The French in Tunisia”, *Geographical Review*, 35 (1945), 3, pp. 368-390. DOI: <https://doi.org/10.2307/211326>
- MÉCHAT, Samya El, *Le nationalisme tunisien: scission et conflits, 1934-1944*, Paris, L’Harmattan, 2002.
- MELLITI, Imed y MAHFOUDH, Dorra, “Les sciences sociales en Tunisie. Histoire et enjeux actuels”, *Sociologies pratiques*, 19 (2009), pp. 125-140. DOI: 10.3917/sopr.019.0125.
- MEMMI, Albert, *The Colonizer and the Colonized*, London, Earthscan, 2003.
- MERAD, Ali, *Le Réformisme musulman en Algérie de 1925 à 1940*, Paris y La Hague, Mouton, 1968.
- MESAWI, Mohammed el-Tahir el-, “Muslim Reformist Action in Nineteenth-century Tunisia”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 25 (2008), 2, pp. 49-82. DOI: <https://doi.org/10.35632/ajis.v25i2.400>
- MEZZADRA, Sandro, CHAKRAVORTY SPIVAK, Gayatri, TALPADE MOHANDY, Chandra Talpade et al., *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008.
- MICAUD, Camille, *Tunisia, the Politics of Modernization*, London y New York, Frederik A. Praeger, 1964.
- MILLIOT, Louis y BLANC, François-Paul, *Introduction à l’étude du droit musulman*, Paris, Éditions Dalloz, 2001.
- MONTANA, Ismael E., *The Abolition of Slavery in Ottoman Tunisia*, Florida, UP, 2013. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvx0729p>
- MONTETY, Henri de, “Les données du problème tunisien”, *Politique étrangère*, 1 (1952), pp. 447-466, DOI: <https://doi.org/10.3406/polit.1952.2691>.
- MONTGOMERY WATT, W., “al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Tūsī”, *EP*, Leiden, Brill, 1983, vol. II, pp. 1038-1041.
- MOORE, Clement Henry, “The Neo-Destour party of Tunisia: a structure for democracy?”, *World Politics*, 14 (1962), pp. 461-482. DOI: <https://doi.org/10.2307/2009363>

- MUTAFARRIJ, M., “Notre femme dans la loi et dans la société, traduit de Tahir el Haddad”, *REI*, 9 (1935), III, pp. 201-230.
- Mu'ḡam al-Bābtayn li-l-ṣu'arā' al-'arabiyya fī-l-qarnayn al-tāsi' 'āšir wa-l-'āširīn*. Disponible en <https://www.almoajam.org/lists/inner/5812>, consulta realizada el 16/7/2020.
- NAFI, Basheer M. (ed.), *Islamic Thought in the Twentieth Century*, London, I. B. Tauris, 2004.
- NAURA, Aline, “Les socialistes de Tunisie devant la crise de 1929 et ses conséquences politiques”, *Le Mouvement Social*, 78 (1972), pp. 65-93. DOI: <https://doi.org/10.2307/3807053>
- NAVARRO I ORTIZ, E. y LIROLA DELGADO, Jorge, “al-Šāṭibī, Abū Ishāq”, en *Biblioteca de al-Andalus*, vol. 7, Almería, Fundación Ibn Tufayl de Estudios Árabes, 2012, pp. 354-364.
- NOUSCH, André, “La crise de 1930 en Tunisie et les débuts du neo-Destour”, *ROMM*, 8 (1970), pp. 113-125. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1970.1083>
- OKOTH, Assa, *A History of Africa: African Nationalism and the De-Colonialization Process*, Nairobi, Nairobi, 2006.
- ONO, Hitomi, "The Concept of the Family and Gender Norms: The Works of Tunisian Islamic Scholar Ibn 'Āshūr", *Gender Studies*, 21 (2019), pp. 121-131.
- “The Family in the Thought of Ibn 'Āshūr: Islamic Traditions and Modern Patriarchy”, *Orient*, 56 (2021), pp. 69-90.
- ORTEGA FUENTES, Alejandra, *El movimiento sindical en Túnez y Egipto: colaboración, disidencia y renovación*, tesis doctoral, Madrid, UAM, 2015.
- OUALDI, M'hamed, “Acteurs et objets de procédures d'identification: les mamelouks au service des beys de Tunis (XVIIe - XIXe siècles)”, *REMMM*, 127 (2010), en línea. DOI: <https://doi.org/10.4000/remmm.6704>
- *Esclaves et maîtres, les mamelouks des beys de Tunis du XVIIe siècle aux années 1880*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2011. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.pSORbonne.2469>



- PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio, *El Pensamiento Árabe Contemporáneo. Rupturas, dilemas, esperanzas*, Sevilla, Mergablum, 1999.
- PELLEGRIN, Arthur, *Histoire de la Tunisie. Depuis les origines jusqu'a nos jours*, Túnez, Librairie Namura, 1948.
- PENNETIER, Claude, “Beck Robert, Louis”, en *Le Maitron: Fusillés, Guillotínés, Exécutés, Massacrés: 1940-1944*, Aubervilliers, Éditions de l'Atelier, 2007-2021, disponible en <https://fusilles-40-44.maitron.fr/?article16077> Consulta realizada el 11 de mayo de 2021.
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo, “La ley tunecina sobre la eliminación de la violencia contra la mujer: la norma y el debate”, *REIM*, 25 (2018), pp. 32-59. DOI: <https://doi.org/10.15366/reim2018.25.003>
- “Panorámica sobre el status social de la mujer magrebí”, *MEAH árabe-islam*, 40-41 (1991-1992), pp. 303-335.
  - “Una ley en constante evolución: el derecho de familia en Túnez desde la independencia a la actualidad”, *MEAH árabe-islam*, 60 (2011), pp. 235-254.
- PERKINS, Kenneth J., “Mustafa Khaznadar (1817-1878)”, en *Historical Dictionary of Tunisia*, Lanham, Boulder, New York y London, Rowman and Littlefield, 2016, p. 180.
- *A History of Modern Tunisia*, Cambridge, UP, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9781139162227>
- PETRUCCI, Filippo, “The Dispute between Italy and France in Tunisia: the Role of Language and the Position of the Italian Jewry”, en Yaron Harel y Mauro Perani (eds.), *The Jews in Italy: Their Contribution to the Development and Diffusion of Jewish Heritage*, Boston, Academic Studies Press, 2019, pp. 344-358. DOI: <https://doi.org/10.1515/9781644690260-019>
- PICKETT, Brent L., “Foucault and the Politics of Resistance”, *Polity*, 28 (1996), 4, pp. 445-466.
- PINTO, Roger, “Les conventions du 3 juin 1955 entre la France et la Tunisie”, *Annuaire Français de droit International*, 1 (1955), pp. 53-66, DOI: <https://doi.org/10.3406/afdi.1955.1144>

- POUILLON, François, “Is Orientalism, dead or alive? A French history”, en François Puillon y Jean-Claude Vatin, *After Orientalism: Critical Perspectives on Western Agency and Eastern Re-Appropriations*, Boston, Brill, 2015, pp. 3-17. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004282537\\_002](https://doi.org/10.1163/9789004282537_002)
- PRAKASH, Gyan, “Subaltern Studies as Postcolonial Criticism”, *The American Historical Review*, 99 (1994), 5, pp. 1475-1490. DOI: <https://doi.org/10.1086/ahr/99.5.1475>
- RAMNATH, Maia, “Non-Western Anarchism and Postcolonialism”, en Carly Levy y Matthew S. Adams (eds.), *The Palgrave Handbook of Anarchism*, s.l., Palgrave, MacMillan, 2018, pp. 678-679. DOI: [https://doi.org/10.1007/978-3-319-75620-2\\_38](https://doi.org/10.1007/978-3-319-75620-2_38)
- RAMZI-ABADIR, Sonia, *La Femme Arabe au Maghreb et au Machrek, fiction et réalités*, Alger, Entreprise Nationale du Livre, 1986.
- RAYSUNI, Ahmad al-, *Imam Al Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intentions of Islamic Law*, London, Institute of Islamic Thought, 2005.
- REESE, Howard C., *Area Handbook for the Republic of Tunisia*, Washington DC., US Government Printing Office, 1970.
- Residencia General de Francia en Túnez, Dossiers Políticos, cartón X, dossier 1° (222(2)3), diciembre de 1925 a marzo de 1934.
- ROBERTS, Stephen H., *The History of French Colonial Policy, 1870-1925*, London, Routledge, 2019. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429057502>
- RODENBECK, John, “Edward Said and Edward William Lane”, en Paul Starkey y Janet Starkey, *Travellers in Egypt*, London, I.B. Tauris, 1980, pp. 233-243.
- RODINSON, Maxime, *Marxisme et Monde Musulman*, Paris, Le Seuil, 1972. DOI: <https://doi.org/10.3406/raipr.1973.1616>
- RODRÍGUEZ FERNÁNDEZ, Antonia, “Aproximación a los términos taqaddum/ta’ajjur en la prensa de la modernidad: la revista al-Muqtataf (1856-1962)”, *MEAH árabe*, 50 (2001), pp. 253-267.

- ROMINGER, Chris, “Debating the ‘Jewish Question’ in Tunisia”, *Historical Reflections*, 46 (2020), 3, pp. 31-54. DOI: <https://doi.org/10.3167/hrrh.2020.460303>
- ROUSSILLON, Alain, “Intellectuels en crise dans l’Égypte contemporaine”, en G. Kepel e Y. Richard, (eds.), *Intellectuels et militants de l’Islam contemporain*, Paris, Seuil, 1990.
- *La pensée islamique contemporaine, acteurs et enjeux*, Paris, Téraèdre, 2005.
- RUIZ CALLEJÓN, Encarnación, “Qasim Amin y John Stuart Mill: las razones de la esclavitud femenina”, *Feminismo/s*, 26 (2015), pp. 57-81. DOI: <https://doi.org/10.14198/fem.2015.26.04>
- RUIZ-ALMODÓVAR, Caridad, “La dote en los Códigos de Estatuto Personal de los países árabes”, *MEAH hebreo*, 49 (2000), pp. 321-330.
- *Historia del movimiento feminista egipcio*, Granada, Universidad, 1989.
  - “El enclaustramiento de la mujer en la sociedad islámica”, *Estudios de Historia y Arqueología Medievales*, V-VI (1985), pp. 65-68.
- SAADOUN, Haim, “The Ottoman Period under the Husaynid beys”, s.v. “Tunisia”, en *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, vol. IV, pp. 548-549.
- SABAGH, Georges e GHAZALLA, Iman, “Arab Sociology Today: A View From Within”, *Annual Review of Sociology*, 12 (1986), pp. 373-399. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.so.12.080186.002105>
- ŠABBĪ, Lilya al, “Bašīra Ben Murād wa ḥarakat al-niswiyya al-islāmiyya”, *al-Zamān*, 9/3/1982.
- SACHEDINA, Zulie, “Islam, Procreation and the Law”, *International Family Planning Perspectives*, 16 (1990), 3, pp. 107-111. DOI: <https://doi.org/10.2307/2133308>
- SAFRAN, William, “Socialist Party”, en *Encyclopædia Britannica*, s.d.. Disponible en: <https://www.britannica.com/topic/Socialist-Party-France>. Consulta realizada el 29 de abril de 2020.
- SAID, Edward, *Orientalismo*, México, Debolsillo, 2016.
- SALĀMA, Bašīr Ben, “al-Ṭāhir al-Ḥaddād al-manādīl wa-l-adīb”, *Al-Ḥayāt al-Taḳāfiyya*, 39 (1986), pp. 6-9.

- SALAMI, Farook, “The Maqasid Theory in Imam Ghazali's View: Textual Analytical Study”, *International Journal of Qur’anic Research*, 3 (2012), 2, pp. 178-214.
- SALEM, Norma, *Habib Bourguiba. Islam and the Creation of Tunisia*, Beckenham, Sidney y Dover, Croom Helm LTD., 1984.
- SALGUERO ESTEBAN, Laura, “La cuestión femenina en la prensa de la modernidad: la revista *al-Muqtataf* (1876-1952)”, *MEAH-AI*, 48 (1999), pp. 353-368.
- SĀLIM, Aḥmad y BASYŪNĪ, ‘Amr, *Mā ba’d al-salāfiyya*, Rīyād, Markaz Namā’li-l-Buḥūt wa-l-Dirāsāt, 2015.
- ŠAMMĀM, Maḥmūd, *A’lām min al-Zaytūna*, Tūnis, al-Šarika al-Tūnisiyya li-l-Funūn wa al-Rasm, 1996.
- SAMMOUD, Hamadi, “Souci de spécificité chez un intellectuel tunisien: Tahar Haddad”, *IBLA*, 133 (1974), 37, pp. 45-67.
- SANTUCCI, Jean Claude, “Noureddine SRAÏEB (1936-2005)”, *Insaniyat*, 27 (2005), pp. 9-16. DOI: <https://doi.org/10.4000/insaniyat.7589>
- SANŪSĪ, Zayn al-‘Ābidīn al-, *al-‘Ālam al-adabī*, enero de 1930, vol. I.
- SARQUÍIS, David J., “La modernización de Japón durante la era de la Restauración Meiji”, *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, 131 (2018), pp. 75-98.
- SAUL, Samir, *Intérêts économiques français et décolonisation de l’Afrique du Nord (1945-1962)*, Genève, Librairie Droz, 2016. DOI: <https://doi.org/10.3917/droz.saul.2016.01>
- *Intérêts économiques français et décolonisation de l’Afrique du Nord (1945-1962)*, Genève, Librairie Droz., 2016. DOI: <https://doi.org/10.3917/droz.saul.2016.01>
- ŠAYYĀDĪ, al-Manḡī al-, “Al-Khaldūniyya”, *EF<sup>2</sup>*, vol. IV, Leiden, Brill, 1978, p. 924.
- “Al-Tāhir al-Ḥaddād wa-naz’ati-hi al-tarbawīyya”, *Al-Ḥayāt al-Taḡāfiyya*, 39 (1986), pp. 34-45.

- SCHACHT, J. y LAYISH, A., “Ṭalāk”, *EP<sup>2</sup>*, Leiden, Brill, versión en línea consultada el 21/11/2020.
- SCHECTER, Darrow, *La historia de la izquierda desde Marx hasta nuestros días: perspectivas teóricas*, Madrid, Anaya, 2014.
- SCHWARTZ, Benjamin I., “Presidential Address: Area Studies as a Critical Discipline”, *Journal of Asian Studies*, 40 (1980), p. 22. DOI: <https://doi.org/10.2307/2055035>
- SEBAG, Paul, *Communistes de Tunisie, 1939-1943. Souvenirs et documents*, Paris, L’Harmattan, 2001.
- SÉGLARD, Dominique, “Foucault à Tunis: A propos de deux conférences”, *Foucault Studies*, 4 (2007), pp. 7-18. DOI: <https://doi.org/10.22439/fs.v0i4.892>
- SEGURA, Antoni, *El Magreb: del colonialismo al islamismo*, Barcelona, Universidad, 1994.
- SERRANO RUANO, Delfina, “La lapidación como castigo de las relaciones sexuales no legales (zinā) en el seno de la escuela malikí: doctrina, práctica legal y actitudes individuales frente al delito (ss. XI y XII)”, *Al-Qanṭara*, 26 (2005), 2, pp. 449-473. DOI: <https://doi.org/10.3989/alqantara.2005.v26.i2.105>
- SETHOM, Hafedh, “Tunisia”, en *EP<sup>3</sup>*, vol. X, Leiden, Brill, 2000, pp. 642-643.
- SHINAR, P. Shinar, “Ibn Ghidhāhum”, *EI – Supplement fascicules 5-6*, Leiden, Brill, 1982, p. 387.
- SIDIQI, Fatima, NOWAIRA, Amira y EL KHOLY, Azza, *Women writing Africa: The Northern Region*, New York, The Feminist Press at The City University of New York, 2009.
- ŠIMLĪ, Munyī al-, *Jayr al-Dīn Bāšā*, Túnez, Al-Dār al-Tūnisīyya li-l-Našr, 1968.
- SLAMA, B., *L’insurrection de 1864 en Tunisie*, Tunis, Maison Tunisienne d’Édition, 1967.
- SMIDA, Mongi, *Khereddine: ministre réformateur, 1873-1877*, Tunis, Maison Tunisien d’Édition, 1970.

- SORENSEN, David S., *An Introduction to the Modern Middle East: History, Religion, Political Economy, Politics*, London, Routledge, 2018. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429495410>
- SOUCEK, Priscilla P., LANDAU, L. M. y NAEF, Silvia, “Taṣwīr”, *EP*, Leiden, Brill, versión en línea consultada el 4/12/2020.
- SOUISSI, Mohammed, “al-Ṣādikiyya”, *EP*, vol. VIII, Leiden, Brill, 1995, pp. 726-728.
- “Science européenne et enjeux éducatifs en Tunisie de 1850 à l’indépendance”, *ROMM*, 72 (1994), pp. 53-59. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1994.1652>
- SOULMAGNON, Georges, *La loi tunisienne du 1er de juillet 1885 sur la propriété immobilière et le régime des libres fonciers*, Paris, Librairie du Recueil Sirey, 1933.
- SPIES, O., “Mahr”, *EP*, Leiden, Brill, versión en línea consultada el 24/11/2020.
- SRAÏEB, Noureddine, “Contribution à la connaissance de Tahar el Haddad (1899-1935)”, *ROMM*, 4 (1967), pp. 99-132. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1967.965>
- “Élite et société: l’invention de la Tunisie de l’état-dynastie à la nation moderne”, en Michel Camau (ed.), *Tunisie au présent. Une modernité au-dessus de tout soupçon?*, Paris, Éditions du CNRS, 1987, pp. 65-96. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.iremam.2550>
  - “Enseignement, élites et systèmes de valeur: le Collège Sadiki de Tunis”, *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 10 (1971), pp. 37-52.
  - “Islam, réformisme et condition féminine en Tunisie: Tahar Haddad (1898-1935)”, *CLIO, Histoire, Femmes et Sociétés*, 9 (1999), pp. 75-92. DOI: <https://doi.org/10.4000/clio.285>
  - “L’idéologie de l’école en Tunisie coloniale (1881-1945)”, *ROMM*, 68-69 (1993), pp. 239-254. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1993.2570>
  - “Note sur les dirigeants politiques et syndicalistes tunisiens de 1920 à 1934”, *ROMM*, 7 (1971), pp. 91-118. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1971.1102>
  - *Le Collège Sadiki de Tunis: 1875-1956. Enseignement et nationalisme*, Paris, CNRS, 1995.

- STOCKARD, Jean, “Gender Socialization”, en Janet Saltzman Chafetz (ed.), *Handbook of the Sociology of Gender*, Cham, Springer, 2018, pp. 215-227. DOI: [https://doi.org/10.1007/0-387-36218-5\\_11](https://doi.org/10.1007/0-387-36218-5_11)
- TAÏEB-CARLEN, Sarah CARLEN, Amos, *The Jews of North Africa: from Dido to De Gaulle*, Lanham, University Press of America, 2010.
- ṬALḤA, Ilyās, “Tārīj al-ṣiḥāfa al-maktūba fī buldān šimāl Ifrīqiya”, *Maʿallat al-Maʿarifa li-l-Buḥūt wa-l-Dirāsāt al-Tārijiyya*, 14 (2017), pp. 170-199.
- ṬARRĀZĪ, Fīlīb Dī, *Tārīj al-ṣiḥāfa al-ʿarabiyya*, Bayrūt, Maṭbaʿat al-Adabiyya, 1913.
- ṬAWĪLĪ, Aḥmad, *al-Ṭāhir al-Ḥaddād rāʿid al-ḥadāthah fī al-ʿālam al-ʿArabī*, Túnez, A. al-Ṭawīlī, 2001.
- TCHAÏCHA, Jane D y ARFAOUI, Khedija (ed.), *The Tunisian Women’s Rights Movement: From Nascent Activism to Influential Power-broking*, London, Routledge, 2017. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781315177915>
- TEMIMI, Abdeljélil, “Considérations nouvelles sur la révolution d’Ali ben Gadehem”, *ROMM*, 7 (1970), pp. 171-185.
- *Recherches et documents d’histoire maghrébine. La Tunisie, l’Algérie et la Tripolitaine de 1816 à 1871*, Tunis, Presses Universitaires de France, 1971. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1970.1062>
- TENGOUR, Habib y JORIS, Pierre, *Poems for the Millenium*, vol. 4, California, UP, 2013, pp. 277-280.
- THOMAS, Martin, *Empires of Intelligence: Security Services and Colonial Disorder After 1914*, California, UP, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1525/california/9780520251175.001.0001>
- *The French Empire Between the Wars: Imperialism, Politics and Society*, Manchester, UP, 2005.
- TIBAWI, A. L., “English-speaking Orientalists: a critique of their approach to Islam and Arab nationalism (First Part)”, *The Muslim World*, 53 (1963), 3, pp. 185-204. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1963.tb01156.x>

- “English-speaking Orientalists: a critique of their approach to Islam and Arab nationalism (Second Part)”, *The Muslim World*, 53 (1963), 4, pp. 298-313. DOI: <https://doi.org/10.1111/j.1478-1913.1963.tb01170.x>

TLATLI, Slaheddine, *Tunisie Nouvelle: Problèmes et perspectives, bilan de la situation économique, politique, sociale et culturelle*, Tunis, Sefan, 1957.

TLILI, Béchir, “Contribution à l’étude de la pensée sociale et politique de Bayram V (1840-1889)”, *ROMM*, 15-16 (1973), pp. 327-343. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1973.1253>

- “Éléments pour un aproche de la pensé socio-économique de Kheredine (1818-1889)”, *ROMM*, 9 (1971), pp. 119-152. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1971.1103>
- “La notion de ‘Umrân dans la pensé tunisienne précoloniale”, *ROMM*, 12 (1972), pp. 131-151. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1972.1168>
- “Note sur la notion d’état dans la pensée de Ah’mad Ibn Abi Ad’-d’Iyaf, réformateur tunisien du XIXe siècle (1804/5-1874)”, *ROMM*, 8 (1970), pp. 141-170. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1970.1085>
- *Crises et mutations dans le monde islamo-méditerranéen contemporain (1907-1918). 2 – Libéralisme, socialisme et syndicalisme*, Túnez, Universidad, 1978.
- *Les rapports culturels et ideologiques entre l’Orient et l’Occident, en Tunisie, au XIXeme siècle (1830-1880)*, Túnez, Universidad, 1974.
- *Socialistes et Jeunes-Tunisiens a la veille de la Grande Guerre (1911-1913)*, Túnez, Universidad, 1974.

TOUMI, Mohsen, *La Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

TRIULZI, Alessandro, “Italian –speaking communities in early nineteenth century Tunis”, *ROMM*, 9 (1971), pp. 153-184. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1971.1104>

TSUR, Yaron, “‘Ahd al-Amān”, *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, vol. I, Leiden y Boston, Brill, 2010, pp. 93-94.



- TUWAYLĪ, Aḥmad, al-Ṭāhir al-ḥaddād, *rā'id al-ḥadāṭa fī-l-‘ālam al-‘arabī*, Tunis, Sotepa Graphic, 2001.
- VAJDA, G., “Ahl al-Kitāb”, *EI<sup>2</sup>*, Leiden, Brill, versión en línea consultada el 19/11/2020.
- Varios autores, *Dustur: aperçu sur les constitutions des états arabes et islamiques*, Leiden, Brill, 1966.
- VARTAN, Gregorian, *Islam: a Mosaic, Not a Monolith*, Washington DC, Brookings Institution Press, 2003.
- VEGLISON, Josefina, “Reflejo de la literatura occidental en la producción tunecina contemporánea”, *MEAH árabe*, 45 (1996), pp. 295-311.
- VELASCO DE CASTRO, Rocío, “Arabismo y colonialismo español: Pascual de Gayangos y la cuestión marroquí”, *Norba: revista de historia*, 22 (2009), pp. 245-262.
- VERMEREN, Pierre, “Le temps des pionniers”, en *La formation des élites marocaines et tunisiennes: des nationalistes aux islamistes, 1920-2000*, Paris, Éditions de la Découverte & Syros, 2002, pp. 45-81.
- VIVANCO SAAVEDRA, Luis Ignacio, “Características esenciales del pensamiento historiográfico de Ibn Jaldún”, *Opción*, 31 (2000), pp. 27-43.
- WANĀS, al-Munṣaf, “Iškāliyya taḥrīr al-mar’a wa-faḍā’āti-hā al-naḍariyya”, *Al-Ḥayāt al-Taqāfiyya*, 39 (1986), pp. 54-57.
- WARĪMĪ BŪ ‘AŶĪLA, Nāyia al-, *Ḥafriyyāt fī-l-jiṭāb al-jaldūnī: uṣūl al-salafiyya wa waham al-ḥadāṭa al-‘arabiyya*, Dimašq, Dār Batrā li-l-Našr wa-l-Tawzī’, 2008.
- WEEDON, Chris, *Feminist Practice and Poststructuralist Theory*, Oxford, Blackwell’s, 1987.
- WEIDEMAN, Julian, “Tahar Haddad after Bourguiba and Bin ‘Ali: a reformist between secularists and islamists”, *International Journal of Middle East Studies*, 48 (2016), 1, pp. 47-65, DOI: <https://doi.org/10.1017/S0020743815001464>
- WODAK, Ruth, “Between Theory, Method and Politics: Positioning of the Approaches to CDA”, en Ruth Wodak y Michael Meyer, *Methods of Critical Discourse Analysis*, London, Sage, 2001, pp. 14-31.

- “Las nociones de ‘crítica’, ‘ideología’ y ‘poder’”, en Ruth Wodak y Michael Meyer (comp.), *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 29-31.
- ÛAD‘ĀN, Faḥmī, *Usūs al-taqaddum ‘inda mufakkirīn al-islām*, Amman, Dār al-Šurūq, 1988.
- YAZIDI, Béchir Yazidi, *La politique colonial et le domaine de l’état en Tunisie, de 1881 jusqu’à la crise des années trente*, Tunis, Sahar, 2005.
- YOUSFI, Hèla, *L’UGTT, une passion tunisienne. Enquête sur les syndicalistes en révolution (2011-2014)*, Paris, IRMC-Karthala, 2015.
- YOUSSEF ZAYZAFOON, Lamia Ben, “Body, home and nation: the production of the Tunisian “Muslim woman” in the reformist thought of Tahar al-Haddad and Habib Bourguiba”, *The production of the Muslim woman: negotiating text, history and ideology*, Lanham, Lexington Books, 2005, pp. 95-136.
- YVER, G. y EMERIT, M. “Aḥmad Bey”, *El<sup>2</sup>*, vol. I, Leiden, Brill, 1979, pp. 281-282.
- ZA‘FĀN, al-Hayṭam, “Zuhūr al-ḥarakāt al-niswiyya fi-l-‘ālam al-‘arabī wa-mašrū‘ taḥrīr al-mar’a”, *Maḃallat al-Bayān, al-Taqrīr al-Istirāṭiyī*, 11 (2014), pp. 119-134.
- ZAIDI, S. F., *Victorian Literary Orientalism*, New Delhi, APH, 2010.
- ZIADEH, Nicola A., “Tāḥir Al-Ḥaddād” en ‘Umar Riḃā Kahhāla (ed.), *Mu‘ṃam al-mu‘allaḃīn. Tarāḃīm mušannifī al-kutub al-‘arabiyya*, Dimašq, Maṭba‘at al-Tarqī, 1957-61, vol. V, pág. 33.
- *Origins of Nationalism in Tunisia*, Beirut, Librarie du Liban, 1969.
- ZIRARI, Hayat, “Los derechos de las mujeres en Marruecos: balance y perspectivas”, en Senén Florensa (dir.), *IEMed: Mediterranean Yearbook 2010*, pp. 282-288.
- ZIRIKLI, Jayr al-Dīn al-, “al-Gazālī”, *al-A‘lam*, vol. 8, pp. 247-248.
- ZMERLI, Sadok, *Les precurseurs*, Tunis, Editions Bouslama, 1964.
- ZOUGHAMI, Neila, “Quel féminisme dans les groupes-femmes des années 80 en Tunisie?”, *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 28 (1989), pp. 443-453.

## 14. Índice de abreviaturas

CNRS – Centre National de la Recherche Scientifique

CT – *Les Cahiers de Tunisie*

EI – *Encyclopaedia of Islam*

IBLA – *Revue de l'Institute des Belles-Lettres Arabes*

MEAH – *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*

ROMM - *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*

SNIFE – Société Nouvelle d'Impression, de Presse et d'Édition

REI – *Revue d'Études Islamiques*

## 15. Anexo documental

1. Fotografía de Ṭāhar al-Ḥaddād (hacia 1927).



Fuente: [https://es.wikipedia.org/wiki/Tahar\\_Haddad#/media/Archivo:Tahar\\_Haddad.jpg](https://es.wikipedia.org/wiki/Tahar_Haddad#/media/Archivo:Tahar_Haddad.jpg) (17/9/2021).

Dominio público.

2. Imagen de la tumba del autor en el cementerio de Ýallāz.



Fuente: [Yamen](#), CC4.0:

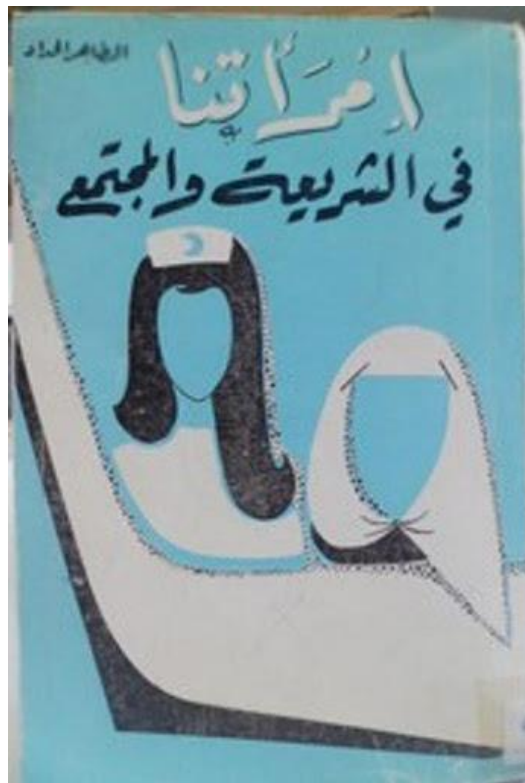
[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tombs\\_in\\_the\\_Djellaz\\_cemetery\\_15082020\\_030.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tombs_in_the_Djellaz_cemetery_15082020_030.jpg)

(17/9/2021)

3. Busto del autor en al-Ḥamma tras la vandalización de 2015.



5. Portada de la obra *Imrā 'tu-nā fī l-šarī'a wa-l-muŷtama'*.



Fuente: <http://www.credif.org.tn/> (18/9/2021).