



UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE ṬĀHAR AL-ḤADDĀD (1899-1935) A TRAVÉS DE SUS INFLUENCIAS¹

AN APPROACH TO ṬĀHAR AL-ḤADDĀD'S (1899-1935) THOUGHT THROUGHOUT HIS INFLUENCES

Tatiana HERNÁNDEZ-JUSTO
Universidad de Granada

Resumen

El pensador Ṭāhar al-Ḥaddād (1899-1935) es una figura clave del pensamiento reformista y modernista en Túnez. En sus obras trató temas tan diversos como la educación, la emancipación femenina, la lucha obrera, la resistencia anticolonial o la reforma de la religión islámica y hoy en día es considerado uno de los padres fundadores del feminismo en el país. En el presente artículo, trataremos de analizar cuáles fueron las influencias recibidas por el autor, ya sean por parte de otros autores tunecinos contemporáneos o europeos.

Palabras clave: pensamiento árabe contemporáneo, reformismo islámico, socialismo, feminismo.

Abstract

Tunisian author Ṭāhar al-Ḥaddād (1899-1935) is a key figure for the Tunisian reformist and modernist thought. In his works he wrote about issues as diverse as education, female emancipation, trade unionism, the anticolonial struggle or Islamic reform and he is considered one of the pioneers of feminism in Tunisia. In this article, I will try to analyze the influences he received, whether from contemporary Tunisian authors or European ones.

Key words: contemporary Arab thought, Islamic reformism, socialism, feminism.

¹ El presente trabajo ha sido realizado en el marco del contrato FPU 16/00395 del Ministerio de Universidades.

1. INTRODUCCIÓN

Ṭāhar al-Ḥaddād (1899-1935) fue un reconocido intelectual tunecino famoso por sus alegatos a favor de la emancipación femenina, el movimiento obrero y la independencia del país. De todas las obras que escribió, las que mayor atención han despertado por parte del mundo académico han sido precisamente las dedicadas a la “cuestión femenina” y al sindicalismo, tituladas *Imrā'atu-nā fī l-šarī'a wa-l-muḥtama'* (*Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad*) y *al-'Ummāl al-tūnisīyyūn wa-zuhūr al-ḥaraka al-niqābiyya* (*Los trabajadores tunecinos y el surgimiento del movimiento sindicalista*), respectivamente. El estudio de sus postulados a favor de las mujeres ha llevado a su consideración como uno de los pensadores modernistas más importantes en Túnez, así como una pieza clave del reformismo y una figura fundacional del feminismo en el país. A menudo calificado como revolucionario e innovador, en realidad, un análisis profundo sobre su pensamiento y las influencias que recibió nos permiten entender mejor y cuestionar estos calificativos, así como sopesar su posición en el conjunto de la narrativa reformista del país y, en general, del mundo árabe en época colonial. El objeto de este artículo es precisamente ese: analizar cuáles son las influencias recibidas por el autor, de qué manera estas se reflejan en su pensamiento y, en general, cómo este se consolida y define.

2. ENTRE ISLĀḤ Y SALAFIYYA: DIVERGENCIAS Y CONVERGENCIAS EN SU PENSAMIENTO FEMINISTA

El punto de partida para analizar este autor es que su pensamiento se enmarca en la órbita del reformismo islámico. Toda su producción está revestida de un fuerte trasfondo religioso, de base coránica, aun cuando el tema sobre el que se está escribiendo no parezca, a simple vista, tener ningún vínculo con la fe. Esto es así, primero, porque Ṭāhar al-Ḥaddād recibió una educación claramente tradicionalista, lo que generó que tuviera conocimientos muy sólidos del Corán, la Sunna y las ciencias islámicas en general y le permitía emplear los textos sagrados para justificar sus posturas, a menudo tildadas de rebeldes, rompedoras y extravagantes. En segundo lugar, resulta evidente que tenía un marcado interés personal por la fe islámica, que consideraba columna vertebral de Túnez en sí misma y elemento inalienable de la identidad nacional, hecho que se ve reflejado en cada una de sus aportaciones literarias, así como en sus artículos periodísticos (Marzūqī y Yahyà, 1963: 210-212). 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 salaḥ o de turāḥ, y que, a través de diversas ideologías y metodologías, pretende construir una modernidad basada en presupuestos endógenos (Macías Amoretti, 2013).

En este sentido, sabemos que el autor que nos ocupa tenía conocimiento de las conferencias impartidas en al-Zaytūna por Muḥammad ‘Abduh (1849-1905) y que, por tanto, conocía de primera mano su pensamiento (Hernández-Justo, en prensa). Esto se refleja, de vez en cuando, en la 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 *iṣlāḥ* 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, 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 y *al-‘ibadāt* u obligaciones de culto) y cuáles corresponden a las *mu‘āmalāt*, es decir, a los asuntos sociales y las relaciones interpersonales. En tanto que se trata de prácticas sometidas a la racionalidad humana y a la interpretación personal (*iḥtihād*), 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 quizá de ‘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 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 (Ahmad y Schaar, 1996: 248). No obstante, hay varios puntos de encuentro en el pensamiento de ambos autores. Uno de los más evidentes es el relativo a la cuestión del velo. Tanto Qāsim Amīn 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 sin que tenga base religiosa alguna e incluso señalan su carácter contrario a las enseñanzas del Corán (Kirū, 1986; Wanās, 1986). Ambos insisten en la necesidad de eliminar esta obsoleta tradición al tiempo que enumeran las múltiples circunstancias bajo las cuales el velo integral es 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 (Amin, 2000: 121). En el caso de al-Ḥaddād, además, incide en que, ya sólo por el mero hecho de tratarse de una adición posterior al mensaje coránico, debería ser completamente erradicado.

Esta es una consideración en la que Amīn no entra, quizá porque su pensamiento suele entenderse como orbitando más hacia el secularismo que 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 (Pacheco Paniagua, 1999: 82) 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 (Azaola Piazza, 2004: 162). Aunque 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 un intelectual “europeizado”, sobre todo porque su formación se había realizado en el marco de un currículum europeo (Ruiz Callejón, 2015: 61), 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, lo esgrimido en su contra era que se había convertido en un hereje. Teniendo esto en cuenta, 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'atu-nā* como una que *rinde pleitesía a las costumbres* y *modus vivendi occidentales* (Veglison, 1996: 297). Esto es algo en lo que ya insistieron Eqbal Ahmad y Stuart Schaar, que lo separan de otros coetáneos suyos, tanto en el propio país magrebí como más allá, que habían recibido una educación pro-europea, notándose esto en sus distintas ideologías y en su producción intelectual (Ahmad y Schaar, 1996: 247). Esta premisa resulta difícil de mantener en el caso del autor que nos ocupa, un pensador que se negó a aprender cualquier lengua extranjera (Weideman, 2016: 51) y que señalaba, abierta y repetidamente, que su fuente y base de todo su pensamiento era el islam (más concretamente, el Corán) y que sus 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 de este. Por tanto, a nuestro juicio, resultan poco acertadas las palabras de la profesora Veglison en el sentido de que la actitud crítica dentro del islam no puede ser identificada irremediamente 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 aún se encuentra inédito.

¿Qué otras influencias pudo haber recibido al-Ḥaddād 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, 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) (Talhi, 1979; Zirikli, s.d.: 43), 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 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 (Ono, 2019: 121-131). Un ejemplo de ello, además del velo integral o los matrimonios forzosos (Ibn ‘āšūr, 2006: 253-254), son aquellas relacionadas con el ornamento femenino, como la prohibición islámica de usar extensiones de pelo o de realizarse tatuajes (Ibn ‘āšūr, 2006: 139). 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 (Ibn ‘āšūr, 2006: 135).

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 salafí y, por ende, beben de las mismas fuentes. La influencia entre ellos 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’atu-nā*. Al-Ḥaddād 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 que al-Ḥaddād lo 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.

3. IBN JALDŪN Y JAYR AL-DĪN AL-TŪNISĪ, REFERENTES NACIONALES

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; 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 de este autor prácticamente en todos sus libros, en especial en los apartados que dedica a realizar análisis históricos, muy inspirados en los del sociólogo medieval. La teoría de la *‘aṣabiyya* (o solidaridad tribal), que juega un papel central en la concepción cíclica del juego de poder entre civilizaciones, es una de las de mayor presencia. Para Ibn Jaldūn, 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 *‘aṣabiyya*, lo que la hace vulnerable a ataques externos (Darling, 2007: 329). 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 de este planteamiento, que llega a poner por escrito en su obra *Jawāṭir* (“Pensamientos”), 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 (Ḥaddād, 1993: 120-121).

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 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 deponer a la cúpula religiosa. 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 *‘aṣabiyya*. 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 *Jawāṭir*, mediante el fomento de la cohesión social, un sistema justo y participativo que permita la instauración de un gobierno centrado en el interés de sus ciudadanos (Ḥaddād, 1993: 32).

Este no es el único punto de encuentro entre el filósofo medieval y el autor que nos ocupa. Otro ejemplo es 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 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 (Ḥaddād, 1993: 46). 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 (Tlili, 1972: 131-151).

Continuando con este ministro, si bien hay claras divergencias entre el planteamiento filosófico de Jayr al-Dīn y el de Tāhar 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 el 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 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 (Kurzman, 2002: 40). 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, dicho político realizó a lo largo de su servicio gubernamental numerosas reformas e incluso dejó para la posteridad su legado filosófico en forma ensayo (Khayr al-Din, 2002).

El caso de al-Ḥaddād no es diferente. 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 tuviera lugar en el país, a todos los niveles. Uno de los momentos en que ello queda reflejado es, de nuevo, en su obra *Jawāṭir*, en la que el autor escribe, refiriéndose a la necesidad de transformar la palabrería en actos y, en concreto, 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 Laborales o las Cámaras de Agricultura, Industria y Comercio, cuya influencia será palpable en nuestras vidas (Ḥaddād, 1993: 84-86).

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 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: se trata de la educación. Jayr al-Dīn se esforzó por modernizar el ámbito educativo en su país, por ejemplo, fundando 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 sus antiguos alumnos en la Jaldūniyya, una institución cultural y educativa vinculada a al-Zaytūna. 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 de Ṭāhar al-Ḥaddād. No sólo luchó por continuar la estela reformista del ministro otomano, incluyéndola en todas las obras que compuso, sino que es el tema central de una de las mismas: *al-Ta'ālīm al-islāmī wa-ḥarakat al-iṣlāḥ fī yāma' al-Zaytūna* (*La educación islámica y el movimiento de reforma en la mezquita al-Zaytūna*). Al-Ḥaddād, cuyas expectativas de reforma en este ámbito se habían visto frustradas tanto por su lentitud como por el escaso alcance de las mismas (Ḥaddād, 1993: 54-57), 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 colectivos, como los sindicatos de estudiantes, que sí habían hecho todo lo posible por impulsar el cambio (Ḥaddād, 1981: 33).

Una de las mayores divergencias en temática educativa que presentan ambos autores la encontramos a la hora de enfrentarse al aprendizaje de lenguas extranjeras. El ministro mameluco 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 (Khayr al-Dīn, 1987: 88). Además, esto permitía el intercambio educativo con países europeos, lo que fomentaba la profesionalización del pueblo magrebí. Ṭāhar 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* (Ḥaddād, 1981: 37). 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 a la par que 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 (Adam, 1975: 7-15). Debido a la situación del panorama educativo en los tiempos de al-Ḥaddād, había muy pocas opciones para que los tunecinos recibieran una educación de calidad en lengua árabe, por lo que muchas personas preferían inscribir a sus hijos en liceos franceses (Sraïeb, 1993: 241), 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 (Arnoulet, 1994: 26). 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 coloniales, puesto que los colegios en árabe estaban reservados para los hombres (Ḥaddād, 1989: 192). 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. Es por todo ello que se posiciona a la defensa del árabe, algo que se refleja en su negativa a aprender francés y en su ímpetu por escribir todas sus composiciones en lengua árabe. Con ello 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 interpretarlo 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 europeo y se trataba de una nueva demostración de su faceta como activista 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'atu-nā*. No se trata precisamente de que ambos converjan en su punto de vista al respecto, pues el ministro mameluco no fue muy abierto en cuanto a su postura frente a la situación de las mujeres en Túnez (Clancy-Smith, 2010: 308), 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 (Green, 1976: 229). 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.

4. LA INFLUENCIA DE LAS IDEAS EUROPEAS EN EL PENSAMIENTO DE ṬĀHAR AL-ḤADDĀD: EL CASO DE KARL MARX

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 (2009: 365) y que ha llevado a algunos estudiosos a considerar a al-Ḥaddād como un autor de izquierdas (Lelong, 1962: 35) 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 demuestran las menciones que hace de este en su obra *al-'Ummāl* (Ḥaddād, 2013: 32-33). Fueron las charlas constantes con su amigo Muḥammad 'Alī al-Ḥammī, que acababa de llegar

de Berlín y tenía una buena base de estudios sobre economía política, las que permitieron a al-Ḥaddād, quien 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 (Ḥaddād, 2013: 21). De esta manera, 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 (Majed, 1979: 154), un enlace más entre el movimiento obrero y el nacionalismo tunecino (Hernández-Justo, 2020: 74-85). 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 Schaar², señalan con mucho tino 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, en la que encontramos claros paralelismos entre ambos a la hora de describir los estadios de la historia de la humanidad (Ḥaddād, 2013: 25-37). 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 de nuevo 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 (Ḥaddād, 2013: 28). Aunque expresada de forma más tibia, alude claramente a la famosa expresión del pensador alemán, “la religión es el opio del pueblo” 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.

² 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, aunque de manera breve.

No obstante, algunos de los investigadores que rehúsan 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 (Lelong, 1962: 35). 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 por 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 (Ḥaddād, 1985: 118), 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 (Ḥaddād, 2013: 33). Este tipo de influencias recibidas por el autor a nivel teórico han sido analizadas por ‘Abd al-Ḥamīd ‘Abd al-Rāḥid, pero sin señalar abiertamente que, si bien proceden del pensamiento socialista en general, el autor que nos ocupa bebe claramente de Karl Marx (‘Abd al-Rāḥid, 1986: 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 (Ḥaddād, 2013: 141), 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, 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 (Ḥaddād, 2013: 142).

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

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 análisis, 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 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, siendo este último un movimiento para el cual la noción de cambio es un término islámico cuya aplicación es vital para sobreponerse a los problemas derivados del atraso del mundo árabe (Ahmad, 1967: 109). 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 (Ahmad, 1967: 84-86).

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 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 (Laṭīfī, 1986: 58-68).

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 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.

BIBLIOGRAFÍA

- ‘Abd al-Rāḥid, ‘A. H. (1986): “Mawāqif al-Ṭāhar al-Ḥaddād min al-ṭawra wa-l-islāḥ min jilāl kitābi-hi: al-‘Ummāl al-Tūnisīyūn”, *Al-Ḥayāt al-Ṭaqāfiyya*, 39, pp. 46-53.
- ADAM, A. (1975): “Le changement culturel dans le Maghreb indépendant : acculturation ou reculturation?”, *Revue de l’Occident Musulman et de la Méditerranée*, 19, pp. 7-15.
- AHMAD, A. (1967): “Problems of Islamic modernism with special reference to Indo-Pakistan Sub-continent”, *Archives de Sociologie des Religions*, 23, pp. 107-116. DOI: <https://doi.org/10.3406/assr.1967.2619>
- AHMAD, Eqbal y SCHAAR, Stuart (1996): “Tahar Haddad. A Tunisian Activist Intellectual”, *The Maghreb Review*, 21, 3-4, pp. 240-255.
- AMIN, Q. (2000): *La nueva mujer*, trad. de Juan Antonio Pacheco Paniagua, Madrid, Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, p. 121.

- ARNOULET, F. (1994): “L'enseignement congréganiste en Tunisie aux XIXe et XXe siècles”, *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 72, pp. 26-36. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1994.1650>
- AZAOLA PIAZZA, B. (2004): “Participación política y social de la mujer egipcia”, *Feminismo/s*, 3, pp. 161-174. DOI: <https://doi.org/10.14198/fem.2004.3.11>
- CLANCY-SMITH, J. A. (2010): *Mediterraneans: North Africa and Europe in an Age of Migration, C. 1800-1900*, California, Universidad.
- DARLING, L. T. (2007): “Social Cohesion ("Asabiyya") and Justice in the Late Medieval Middle East”, *Comparative Studies in Society and History*, 49, 2, pp. 329-357. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0010417507000515>
- GREEN, A. H. (1976): “Political Attitudes and Activities of the Ulama in the Liberal Age: Tunisia as an Exceptional Case”, *International Journal of Middle East Studies*, 7, 2, pp. 209-241. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0020743800023187>
- Ḥaddād, ṭ. (1981): *al-Ta'alīm al-islāmī wa-ḥarakat al-iṣlāḥ fī yāma' al-Zaytūna*, ed. Muḥammad Anwar Būsnina, Tūnis, al-Aṭlasiyya li-l-Našr.
- (1985): *Les travailleurs tunisiens et l'Emergence du Mouvement Syndical*, trad. de Abderrazak Halioui, Tripoli, Maison Arabe du Livre.
- (1989): *Imrā'atu-nā fī l-šarī'a wa-l-muḥtama'*, Tūnis, Al-Dār Al-Tūnisiyya li-l-Našr.
- (1993): *Jawāṭir*, ed. de Hédi Balegh, Tūnis, SNIPE.
- (2013): *La naissance du mouvement syndical tunisien*, trad. de Muhammad Ben Larbi, Paris, L'Harmattan.
- HERNÁNDEZ-JUSTO, T. (2020): “El movimiento obrero como plataforma para la liberación nacional a través de la obra *Al-'ummāl al-tūnisīyyūn wa-zuhūr al-ḥaraka al-niqābiyya* (1927) de Ṭāhar Ḥaddād”, *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 28, pp. 74-85. (en prensa): “Principales corrientes ideológicas en el Túnez colonial: del reformismo islámico a los movimientos de izquierdas”, *Estudios de Asia y África*.
- HOURANI, A. (2009): *Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939*, New York, Cambridge UP.
- Ibn 'Āšūr.
- (2006): *Ibn Ashur: Treatise on Maqāṣid al-Sharī'ah*, Herndon, International Institute of Islamic Thought.
- Khayr al-Din. (1987): *Essai sur les reformes necessaires aux etats musulmans*, Aix-en-Provence, EDISUD.
- Khayr al-Din. (2002): “The Surest Path” (trad. de Charles Kurzman), en Charles Kurzman (ed.), *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, s.l., Oxford University Press.
- Kirū, A. Q. M. (1986): “Makānat al-Ṭāhir al-Ḥaddād bayna da'āt taḥrīr al-mar'a al-'arabiyya”, *Al-Ḥayāt al-Ṭaqāfiyya*, 39, pp. 24-33.
- KURZMAN, C. (2002): *Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, Oxford, Universidad, 2002.
- Laṭīfī, R. (1986): “Al-fikr al-iṣlāḥī min jilāl šī'r wa-jawāṭir al-Ṭāhir al-Ḥaddād”, *Al-Ḥayāt al-Ṭaqāfiyya*, 39, pp. 58-68.

- LELONG, M. (1962): "Tahar Haddad et la civilisation du travail", *IBLA*, 25, 1, pp. 31-48.
- MACÍAS AMORETTI, J. A. (2013): "La *naḥḍa* como despertar político en el Magreb: tensiones históricas y conceptuales en el pensamiento de Mālik Bennabī", *Anaquel de Estudios Árabes*, 24, pp. 85-104. DOI: https://doi.org/10.5209/rev_ANQE.2013.v24.42629
- MAJED, J. (1979): *La presse littéraire en Tunisie de 1904 à 1955*, Túnez, Universidad.
- Marzūqī, M. y Yahyà, J. b. H. (1963), *al-Ṭāhir al-Haddād: ḥayātu-hu, turāṭu-hu*, Tūnis. ONO, H. (2019): "The Concept of the Family and Gender Norms: The Works of Tunisian Islamic Scholar Ibn 'Āshūr", *Gender Studies*, 21, pp. 121-131.
- PACHECO PANIAGUA, J. A. (1999): *El pensamiento árabe contemporáneo: rupturas, dilemas, esperanzas*, Sevilla, Mergablum, 1999.
- RUIZ CALLEJÓN, E. (2015): "Qasim Amin y John Stuart Mill: las razones de la esclavitud femenina", *Feminismo/s*, 26, pp. 57-81. DOI: <https://doi.org/10.14198/fem.2015.26.04>
- SRAÏEB, N. (1993): "L'idéologie de l'école en Tunisie coloniale (1881-1945)", *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 68-69, pp. 239-254. DOI: <https://doi.org/10.3406/remmm.1993.2570>
- TALHI, M. (1979): "Ibn 'Āshūr" en *Encyclopaedia of Islam*, 2ª edición; Leiden, Brill, 1979, vol. III, p. 720.
- TLILI, B. (1972): "La notion de 'Umrān dans la pensée tunisienne précoloniale", *ROMM*, 12, pp. 131-151.
- VEGLISON, J. (1996): "Reflejo de la literatura occidental en la producción tunecina contemporánea", *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos, Sección Islam*, 45, pp. 295-311.
- Wanās, M. (1986): "Iškāliyya taḥrīr al-mar'a wa-faḍā'āti-hā al-naẓariyya", *Al-Ḥayāt al-Taḳāfiyya*, 39, pp. 54-57.
- WEIDEMAN, J. (2016): "Tahar Haddad after Bourguiba and Bin 'Ali: a reformist between secularists and islamists", *International Journal of Middle East Studies*, 48, 1, pp. 47-65, DOI: <https://doi.org/10.1017/S0020743815001464>
- ZIRIKLI, J. D. (s. d.): "Ibn 'Āshūr", *al-A'lām : qāmūs tarājīm li-ashhar al-rijāl wa-al-nisā' min al-'Arab wa-al-musta'ribīn wa-al-mustashriqīn*, Bayrūt, Dār al-'Ālam li-l-Malāyīn, vol. 8, p. 43.

Tatiana HERNÁNDEZ-JUSTO

Universidad de Granada
ORCID: 0000-0001-5714-1806

