

## El Corán en *Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad*, de Ṭāhar Ḥaddād \*

TATIANA HERNÁNDEZ-JUSTO \*\*  
*Universidad de Granada*

**RESUMEN:** El Corán es una de las principales fuentes empleadas por el pensador Ṭāhar Ḥaddād (1899-1935), un autor clave para la conformación del Túnez contemporáneo, como respaldo para presentar sus teorías feministas en plena época colonial. Es más, el autor se engloba en el movimiento del reformismo islámico, fundado por teólogos de la talla de Muhammad ‘Abduh, a quien Ḥaddād consideraba un auténtico modelo a seguir. Pese a ello, el autor tuvo que hacer frente a una acusación de herejía que fue lanzada contra él por los líderes religiosos de su tiempo, los *šuyūj* de la mezquita al-Zaytūna, y fue calificado como heterodoxo por sus enemigos, muchos de ellos, políticos, en casi todos sus planteamientos. En el presente artículo, analizaremos el uso que Ḥaddād da al texto sagrado y sus vínculos con el discurso feminista, con el objetivo de demostrar que estas claras raíces islámicas no impidieron al autor crear un discurso feminista muy directo, incluso en comparación con otros pensadores del marco del feminismo islámico de la época.

**Palabras clave:** feminismo islámico, historia tunecina contemporánea, Ṭāhar Ḥaddād, Corán.

**ABSTRACT:** The Qur’an is one of the main sources which scholar Ṭāhar Ḥaddād (1899-1935), a key to understanding modern-day Tunisia, used to reinforce his feminist theories. It comes as no surprise, considering that he received an Islamic upbringing, studying in the most important mosque-university of his country. Furthermore, he adheres to the Islamic reformism movement, founded by scholars such as Muhammad ‘Abduh, whom Ḥaddād considered a true role model. Despite that, he had to face an accusation of heresy thrown against him by the religious leaders of his time, the *šuyūj*

\* Esta investigación es una versión revisada de Hernández Justo, Tatiana. «El papel del Islam en el pensamiento feminista de ṬĀHAR AL-ḤADDĀD». En Nieves Montesinos Sánchez y Beatriz Souto Galván (coords.), *Laicidad y creencias. Feminismo/s*, 28 (diciembre 2016): 133-146, DOI: 10.14198/fem.2016.28.05.

\*\* El presente trabajo se ha realizado al amparo del contrato FPU16/00395 y en el marco del proyecto de investigación de I+d "Ideología, texto y discurso: narrativas del cambio social en el Norte de África-IDENAF" (FFI2016-76307-R) (MINECO/FEDER).

of al-Zaytuna, and most of his rivals, primarily from the political field. This paper will analyze Ḥaddād's use of the sacred text and its links to the feminist discourse, aiming to demonstrate that those clearly Islamic roots do not deter Ḥaddād from creating a feminist and straight discourse, even when compared to other Muslim feminists of his time.

**Keywords:** Islamic feminism, Contemporary Tunisian History, Ṭāhar Ḥaddād, Qur'an.

## INTRODUCCIÓN: TÚNEZ COMO COLONIA FRANCESA

Ṭāhar Ḥaddād fue un pensador tunecino que, en la actualidad, es considerado como el padre del feminismo en su país. A pesar de que su vida fue breve, fue un activista muy comprometido con diversas facetas de la lucha nacionalista y de la reforma social. Fue miembro del partido constitucionalista, comúnmente conocido como *Dustūr* (Bearman, 1983), durante algunos años, y se dedicó específicamente a la propaganda del movimiento nacionalista (Ziadeh, 1969). Asimismo, participó en la fundación de la primera agrupación sindical autónoma del país (Sraïeb, 1971), la Confederación General de Trabajadores Tunecinos (en adelante, CGTT), para la que también desempeñó el rol de propagandista. Fruto de su dedicación a ambas causas, compuso numerosos artículos periódicos tratando temas que van desde la lucha por la modernización del país a la resistencia a la colonización francesa.

Ḥaddād vivió en una época muy fuertemente marcada por el colonialismo europeo. Este periodo de tiempo, que comprende los años desde la firma del Tratado de El Bardo (1881) (Mahjoubi, 1977) hasta la obtención de la independencia, en 1956, estuvo señalado por la gran crisis económica que se generó al intentar cambiar el sistema productivo del país y modernizarlo con los estándares europeos. Los problemas económicos se tradujeron, al mismo tiempo, en inestabilidad social, azuzada por las numerosas reformas que se hicieron en el país desde Francia. Estas no contaron con el respaldo de la mayoría de la población, que las percibía como un intento por soslayar las tradiciones y estructuras sociales propias de Túnez.

Este contexto socio-económico y político fue determinante a la hora de configurar el pensamiento de Ṭāhar Ḥaddād, que se enmarca, por lo general, en la corriente del reformismo islámico. Al estar implicado en prácticamente todos los grandes eventos que se produjeron a lo largo de su vida, Ḥaddād articula sus teorías en un diálogo con los mismos, empleándolos como ejemplo o refuerzo de su pensamiento. Además de su adhesión incondicional al movimiento independentista nacional, por lo que sirven a esta causa, sus teorías

parten, principalmente, de los textos sagrados del islam, que se emplean como fuente para argumentar cada propuesta que ofrece el autor. En general, podemos decir que toda la obra de Ḥaddād plantea una relectura de las fuentes para actualizar y adecuar el mensaje religioso a la sociedad de su época, imbricando en el discurso temáticas de gran impacto en aquellos tiempos, como la lucha por la liberación de las mujeres o el movimiento obrero.

Existen una gran variedad de cuestiones históricas, políticas, sociológicas, económicas y religiosas que confluyen en el pensamiento ḥaddādí e influyen en la manera en que se articulan sus teorías. Por ello, consideramos que es de vital importancia conocer el contexto de Túnez en la época colonial para poder entender el diálogo que Ḥaddād establece entre sus propuestas y la sociedad de su tiempo.

El protectorado francés se esbozó con la firma del Tratado del Bardo, que no lo establecía de facto, pero otorgaba el control de los asuntos exteriores al gobierno de Francia. El asentamiento oficial del protectorado llegó con la Convención de la Marsa, firmada el 8 de junio de 1883, que dejó en manos del ministro residente francés, más adelante elevado a la categoría de residente general, todos los asuntos del gobierno tunecino. El bey, que históricamente había tenido el control político del país, se convirtió en una figura simbólica que no tenía prácticamente ningún poder real. La relación entre la metrópolis francesa y Túnez fue cambiando a lo largo del tiempo que duró el protectorado, por ejemplo, en un primer momento, se evitó hacer referencia al país magrebí como una parte de Francia y se trató de respetar la autonomía que se le había conferido en la firma del tratado, al menos, de cara al exterior. No obstante, las rivalidades con otras potencias europeas en la zona y las asperezas que fue causando el desarrollo de la colonización hicieron que se modificara la forma en que se entendía el protectorado, que pasó a verse como un territorio que, de alguna manera, era francés (Lewis, 2008). Esta evolución se hizo patente en la transformación de la dinámica interna del gobierno en Túnez, especialmente en el ámbito judicial, y causó un gran descontento entre la población local. El hecho afectó directamente la percepción que los tunecinos tenían de Francia y sus órganos de gobierno y repercutió en el movimiento nacionalista, fortaleciéndolo.

El papel del islam en esta época está muy relacionado con las teorías de Ṭāhar Ḥaddād que analizaremos más adelante. Los ulemas venían disfrutando de un poder religioso y político incontestable antes del establecimiento del protectorado, pero se vieron negativamente afectados por el mismo. Como método para soslayar la resistencia local y disminuir el poder de los tunecinos

en el gobierno, las autoridades francesas fueron reduciendo gradualmente el alcance del poder de los ulemas en los distintos organismos de que formaban parte. Por ejemplo, aunque al inicio del protectorado tenían un peso importante en los juzgados, especialmente cuando se trataba de temas de propiedad agrícola, que se regulaba conforme al derecho islámico, los franceses lograron que se estableciera un nuevo consejo judicial para tratar estos asuntos. En él, cuatro magistrados eran franceses y tres, tunecinos. De esta manera, los magistrados franceses obtuvieron el poder de interpretar a su conveniencia las leyes tocantes a la materia, reduciendo claramente la influencia de la ley islámica conforme se había venido entendiendo tradicionalmente en el país (Abun-Naser, 1987). Así, el *fiqh* (aplicación de la *šarī'a*) sólo se mantuvo intacto en lo que concernía a los temas relacionados con el código de estatuto personal musulmán, que fueron los más tratados por Ṭāhar Ḥaddād.

En el terreno intelectual, encontramos, principalmente, tres corrientes de pensamiento que analizan extensa y profundamente la cuestión colonial. Ya desde la época de la *Nahḍa* o renacimiento árabe (Pormann, 2006), se configuran dos de las líneas más importantes: por un lado, nos encontramos una corriente que, en un diálogo con el progreso occidental, busca encontrar las claves para la reforma social y nacional en los grandes pensadores europeos, especialmente Karl Marx. Los pensadores vinculados a esta escuela fueron frecuentemente acusados de «estar europeizados» o al servicio de los intereses extranjeros en sus respectivos países, sobre todo cuando se produjo la primera ola de colonización en el mundo árabe. A menudo se vinculó a Ḥaddād con esta corriente debido a su forma de comparar Túnez con Francia o el resto de Europa o porque raras veces citaba a pensadores árabes (Sammoud, 1974).

Por otro lado, la corriente del reformismo islámico iniciada por Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī y continuada por Muḥammad 'Abduh, entre otros, planteaba una relectura de las fuentes tradicionales para fomentar una visión nueva y más pura del islam, alejándolo de añadidos culturales posteriores que no estaban presentes en el mensaje original. El reformismo islámico tuvo un gran impacto en la sociedad tunecina (Lelong, 1960), en particular, y árabe, en general, de la época y, con más o menos matices y más o menos énfasis en algún eje temático en concreto, es la corriente de pensamiento a la que mejor se adscribe Ṭāhar Ḥaddād. Esto es así porque, a pesar de lo dicho sobre sus referencias a pensadores occidentales, el autor que nos ocupa parte siempre del Corán y de las fuentes islámicas y no propone una ruptura con las mismas, sino una relectura para adecuarlas a la época y la sociedad.

## EL PENSADOR ṬĀHAR ḤADDĀD, BREVES APUNTES EN TORNO A SU VIDA Y OBRAS

Ḥaddād nació en Túnez capital en 1899 y murió en la misma ciudad en 1935. Su familia era de origen campesino y procedía del sur, una de las regiones más empobrecidas del país, motivo por el cual emigró a la zona norte. Se trataba de una familia de clase media, vinculada al conservadurismo religioso (Sraïeb, 1967).

No tenemos mucha información sobre su madre, pero se sabe que su padre, a la muerte de su único hermano, regentó durante mucho tiempo el puesto de venta de aves de corral que este tenía en el zoco principal de la ciudad. Ḥaddād tuvo varios hermanos, algunos de los cuales fallecieron a edad temprana. El hermano al que estaba más unido, Laroussi Ḥaddād, fue quien entregó los manuscritos de Ṭāhar a distintos investigadores y editores para que se estudiaran y pusieran en circulación cuando su hermano falleció. A él le debemos, por ejemplo, la versión de 1993 de *Les pensées*, la colección de ensayos breves que Ḥaddād compuso en 1933 y que, hasta la fecha, estaba sólo parcialmente publicada (Ḥaddād, 1993).

Ṭāhar Ḥaddād estudió en al-Zaytūna (Chater, 2000) y frecuentó el Colegio Sadiqī (Sraïeb, 1994), una institución modernista que trataba de completar y modernizar la formación de los alumnos de la mezquita-universidad, ofreciendo una gran variedad de actividades extracurriculares, así como reuniones científicas y visitas culturales (Sraïeb, 1994). De esta manera, aunque recibió una educación eminentemente tradicionalista (Vermeren, 2002), presentó gran predisposición al estudio de materias como la ciencia, a la que confirió una gran importancia en sus obras, puesto que la consideraba promotora de la modernidad y del progreso (Ḥaddād, 1993: 46).

Como decíamos al comienzo de este capítulo, sus primeras incursiones en el ámbito literario vinieron de la mano de su participación en el partido político Dustūr, para el que compuso numerosos artículos periodísticos. El interés por la participación en prensa lo acompañaría hasta su muerte, por lo que se trata de un autor con una gran producción en este soporte. Las temáticas que trata en la misma se corresponden, por norma general, con aquellas a las que dedicó obras más extensas, principalmente: la causa nacionalista, la lucha obrera, la liberación de las mujeres y el interés por la reforma social.

Ḥaddād también compuso un *dīwān* poético en que trata temas similares (Jālid, 1966), la ya mencionada colección de ensayos breves y una obra, titulada *al-Ta'ālīm al-islāmī wa-ḥarakat al-iṣlāḥ fī yāma' al-Zaytūna* (*La educación islámica y el movimiento de reforma en al-Zaytūna*), que versa sobre la reforma educativa. No obstante, sus obras más conocidas son *al-'Ummāl al-tūnisīyyūn wa-zuhūr al-ḥaraka*

*al-niqābiyya* (Los trabajadores tunecinos y el surgimiento del movimiento sindicalista), sobre el movimiento obrero, e *Imrā'tu-nā fi l-Šarī'a wa-l-muýtama'* (Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad). En el presente estudio, nos centraremos en la última obra, que contiene sus teorías feministas y sus principales aportaciones a la cuestión de la emancipación de las mujeres.

### EL CORÁN EN LA OBRA *NUESTRA MUJER EN LA LEY ISLÁMICA Y LA SOCIEDAD*

La obra que nos ocupa es una de las más conocidas de su autor. Se trata de un libro que, dividiéndose en dos partes, plantea todos los problemas a los que las mujeres de la época de Ṭāhar Ḥaddād se enfrentaban diariamente. Es una obra de estilo cercano, directo y muy reiterativo, que está pensada para poder ser entendida por personas de todas las clases sociales. A tal fin, Ḥaddād incluye multitud de ejemplos y explicaciones sobre los temas que trata, con el objetivo de acercarlos al público y hacerlos más accesibles.

Fue compuesta y publicada por primera vez en 1930. La obra recibió tales críticas, incluso antes de salir a la venta, que fue retirada de circulación rápidamente. Habrá que esperar hasta después de que Ḥaddād muriera para poder ver una nueva edición y, esta vez sí, una puesta en valor de la misma. Esto fue posible gracias a que, terminado el periodo colonial y estando en el poder ya Ḥabīb Burgība, la vieja élite que se había enfrentado a las teorías del pensador tan férreamente había caído y había sido sustituida por reformistas afines al régimen. Debido al interés del recién nombrado presidente de Túnez por las ideas de Ḥaddād, este propició una revalorización de las mismas e impulsó la difusión de sus obras, lo que contribuyó a una mejor recepción de sus escritos. El colofón al merecido reconocimiento de *Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad* llegó cuando se promulgó el Código Tunecino de Estatuto Personal (Chaouachi, 1997), que está basado en este libro e integra en él algunas de las propuestas más características de Ḥaddād (Borrmans, 1979), como la abolición de la poligamia y el repudio (Charni, 1988).

La redacción comienza con un prólogo en que el autor recrimina a los tunecinos haber relegado a las mujeres al ámbito doméstico y haber ignorado su educación (Bakalti, 1990) y sus necesidades durante siglos. Según Ḥaddād, el interés por mantener la división de sexos y la supremacía del hombre es la base sobre la cual se sustentan decenas de prácticas culturales que oprimen a las mujeres y que, a menudo, no guardan relación alguna con el texto sagrado

ni sus disposiciones. El autor realiza varias comparaciones a lo largo de esta primera introducción, generalmente con Europa, lamentando que Túnez y los demás países árabes no hayan mostrado ningún interés por promocionar la igualdad y propiciar el avance de las mujeres que, como parte integrante de la sociedad, son de vital importancia a la hora de asegurar la libertad nacional y el progreso del país. Así, vemos claramente que las líneas centrales de la obra van a ser tres: por un lado, el interés por la liberación femenina como apoyo a la liberación nacional; por otro lado, la necesidad de instruir a las mujeres (Şayyādī, 1986), no sólo en sus derechos y obligaciones como ciudadanas, sino también como musulmanas; por último, la importancia de la religión y su papel a la hora de respaldar los derechos por los que se lucha en la obra.

La primera parte de Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad está dedicada a los asuntos que tienen que ver con la ley islámica (*şarī'a*) y su interpretación en el país. Debido al indudable vínculo que existe entre esta y el Corán, las referencias al mismo son frecuentes y, a menudo, constituyen el núcleo de la argumentación sobre las propuestas ofrecidas. Tratándose este del apartado más importante del libro, en él se palpa claramente el carácter reformista de Ḥaddād, que plantea una relectura de las leyes islámicas con arreglo a lo que realmente se establece en el Corán y la tradición del Profeta, y no tanto en la consagración posterior de prácticas basadas en la interpretación de juristas concretos. Para la realización del presente estudio, nos centraremos en analizar el uso del Corán al tratar los temas principales de este primer apartado del libro. El segundo apartado, dedicado a cuestiones de sociología, presenta menos referencias y, en general, se redunda en los temas vistos en el primer apartado, motivo por el cual lo excluimos de este artículo.

Las principales menciones al Corán se producen, por norma general, sin citar directamente la aleya a la que hacen referencia. Entendemos que se trata de una decisión que Ḥaddād tomó para agilizar la lectura, puesto que la gran mayoría de musulmanes de su época memorizaban el Corán como parte de su educación fundamental (Jomier, 1949), recibida en escuelas coránicas (llamadas *kuttāb*), por lo que era innecesario redundar en datos. Sin embargo, las explicaciones que da son suficientes para localizar rápidamente los fragmentos del texto sagrado a los que hace referencia.

Ḥaddād expone, por ejemplo, que el principio fundamental para interpretar adecuadamente la ley islámica, ofrecido por el Corán como guía indispensable, es la igualdad de todos los seres humanos. De esta manera, el autor argumenta, basándose en el texto sagrado, que las leyes relativas a herencia que fueron reveladas en su momento deben actualizarse según este principio,

del mismo modo que lo habían hecho ya las leyes relativas a la esclavitud. El autor se refiere, en concreto, a las aleyas 7 y 11 de la azora IV, que expresan la obligación de dejar herencia a las mujeres, pero lo hacen en términos claramente desiguales: la mitad de lo que equivalga a un varón en su mismo grado de parentesco. Según el autor, estas aleyas deben entenderse en su contexto de revelación, un momento en que la sociedad árabe no dejaba herencia a las mujeres, sino que consideraba que estas eran parte integrante de la herencia de los varones. Consecuentemente, al establecer la obligatoriedad de dejarles herencia, el Corán suponía una gran mejora para la situación de las mujeres antes de la revelación. Siguiendo con el principio de igualdad promulgado por el texto sagrado en toda su redacción, Ḥaddād entendía que era necesario aplicarlo con justicia en su época, otorgando a las mujeres la misma porción de herencia que a los hombres, porque su interpretación de estas aleyas coránicas es que se trata de medidas transitorias entre la situación previa y la situación deseada por Dios (la igualdad entre todos los seres humanos), que deben ser ajustadas a la época. En este sentido, Ḥaddād es uno de los primeros (y únicos, en este momento) feministas árabes que abogan por la herencia igualitaria, pues este tema era bastante delicado y, por ello, frecuentemente olvidado o deliberadamente ignorado por los otros feministas de su época.

El repudio, un derecho exclusivo del hombre que permite a este romper unilateralmente el matrimonio, es el acto permitido más odiado por Dios, según la *Sunna* (conjunto de dichos, hechos y omisiones del profeta y considerada como una de las fuentes del derecho islámico). Este hecho en sí es suficiente para que Ḥaddād defienda que había llegado el momento de dar un paso definitivo a favor de Dios y acabar con esta tradición, asentada sobre costumbres culturales preislámicas que, al no ser posible eliminarlas de raíz con el advenimiento del islam, habían sido severamente restringidas con el mismo. La restricción, por ejemplo, se encuentra en las características obligatorias para que un acto de repudio sea aceptable por la ley islámica, como la presencia de dos testigos, la obligación de proveer una indemnización para la esposa repudiada, o el número de veces que se podía proceder a repudiar a una misma mujer (Borrmans, 1977). Para el autor, todas estas indicaciones son suficientes para demostrar que Dios desea la eliminación de esta práctica. Para ello, propone que se prohíba su uso, considerando que este se basa en una lectura abusiva de los versículos coránicos que lo permiten, y se sustituya por el divorcio judicial, una medida igualitaria que permite a las mujeres disolver el matrimonio en igualdad de condiciones que los hombres. El tiempo le daría la razón a Ḥaddād pues, como hemos dicho más arriba, el Código Tunecino de Estatuto Personal (Ruiz-Almodóvar, 1995)

consideró que su interpretación era correcta y abolió definitivamente la práctica, convirtiéndose en el primer código de estatuto personal de un país árabe en llevar a cabo esta medida.

Del resto de los temas que Ḥaddād expone en su obra, el más interesante por su relación con el texto sagrado es la poligamia, una práctica permitida por el Corán, según la mayoría de interpretaciones tradicionales. Es importante partir de que, antes de la revelación coránica, esta práctica cultural no estaba limitada por ninguna legislación, por lo que se producían matrimonios con un elevado número de esposas. El texto sagrado limitó esta práctica a un máximo de cuatro, como se lee en la aleya tres de la azora cuatro. En esta aleya, Dios se refiere a la poligamia como una medida para que los hombres protejan a los huérfanos y las viudas, ya que fue rebelada en un contexto de guerra en que había muchas mujeres y niños que, al perder sus parientes masculinos, quedaban desprotegidos socialmente. Para evitar esta situación, Dios permitió la poligamia con un máximo de cuatro mujeres, pero exige una condición: que el marido sea justo con sus mujeres.

No obstante, en la aleya 129 de esta misma azora se explica que esta condición es imposible, pues Dios dice: «no podréis ser justos aunque queráis» (Corán IV: 129). Esta indicación es suficiente para que Ḥaddād esgrima, pues, que la práctica debe ser eliminada. En cambio, el autor propone que sean las autoridades quienes provean de ayudas sociales para las viudas y los huérfanos que estén en situación de desamparo, liberando a los hombres de la «obligación moral» de contraer matrimonio con más de una mujer para paliar los daños de este tipo de situaciones. En un mundo como el suyo, Ḥaddād no veía cabida alguna para esta práctica, que se perpetuaba bajo este pretexto de deber moral cuando, en realidad, encubría un abuso de poder ejercido por los hombres con el único objetivo de obtener placer carnal legítimamente (puesto que el sexo fuera del matrimonio estaba prohibido y muchos hombres se cansaban de sus esposas cuando estas envejecían).

## CONCLUSIONES

Como hemos visto, el Corán es frecuentemente referido por Ḥaddād, a menudo de forma indirecta, para respaldar sus teorías feministas a favor de la emancipación femenina. La mayoría de sus propuestas se sostienen sobre bases coránicas, puesto que el autor recibió una educación tradicionalista y se adhiere al movimiento reformista, que busca releer las fuentes coránicas,

no apartarlas de la vida pública. De esta manera, vemos que el texto sagrado tiene una gran importancia a lo largo de toda la obra y que, en *Nuestra mujer en la ley islámica y la sociedad*, es una pieza clave para entender el diálogo que se propone entre la situación actual del país y las ideas feministas de Ḥaddād.

A pesar de haber sido acusado de herejía y de las duras críticas que recibió por buena parte de la élite religiosa asociada a la mezquita-universidad de al-Zaytūna, la mayoría de las ideas de Ḥaddād parten de las principales fuentes islámicas y tienen un claro trasfondo religioso. No se trata, por tanto, de un feminismo laico, sino de un feminismo islámico, profundamente enraizado en el Corán. Para Ḥaddād, el Libro Sagrado, leído desde postulados feministas y modernistas, es un instrumento de liberación femenina que garantiza la igualdad de todos los musulmanes, no la sumisión de la mujer al hombre, y debe ser entendido como tal para poder mantener la integridad de la voluntad divina tras el texto coránico.

## REFERENCIAS

- Abun-Naser, Jamil M. (1987), «Tunisia: the establishment of the French protectorate», en *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge, University Press, pp. 289-296.
- Bakalti, Souad (1990), «L'enseignement féminin dans le primaire au temps de la Tunisie coloniale», *IBLA*, 53, pp. 249-273.
- Bearman, P. J. et al. (1983), «Tunisia», s.v. «Dustūr», *Encyclopaedia of Islam*, 2.<sup>a</sup> edición, vol. II. Leiden: Brill, pp. 638-640.
- Borrmans, Maurice (1977), «La Tunisie», en *Statut Personnel et famille au Maghreb de 1940 à nos jours*, Paris y La Haya, Mouton, pp. 120-153.
- (1979), «Documents sur la famille au Maghreb de 1940 à nos jours (avec les textes législatifs marocains, algériens, tunisiens et égyptiens en matière de statut personnel musulman)», *Oriente Moderne*, 59, 1-5, pp. I-X/1-438.
- Chaouachi, Saida (1997), «Le statut juridique de la femme en Tunisie», en Berlabi, Aïcha, Benabdenbi Djerrari, Fattouma, Chaouachi, Saida et al., *Droits de citoyenneté des femmes au Maghreb*. Casablanca: Le Fennec, pp. 191-207.
- Charni, Zeineb (1988), «Rapports homme-femme au sein du couple et devenir social chez Tahar el-Haddad», en *Actes du Colloque des relations interpersonnelles dans la famille maghrébie*, Tunis, 27-30 octobre 1986, Túnez, CERES, pp. 109-118.
- Chater, Khalifa (2000), «Zaytūna», *Encyclopaedia of Islam*, 2.<sup>a</sup> edición, vol. X. Leiden: Brill, pp. 488-490.
- El Corán* (2009), trad. Julio Cortés, Barcelona, Herder.

- Ḥaddād, Ṭāhar (1993): *Les pensées*. Balegh, Hédi (trad.). Túnez, SNIPE.
- Hernández-Justo, Tatiana. (2016), «El papel del islam en el pensamiento feminista de Ṭāhar Ḥaddād», *Feminismo/s*, 28, pp. 133-146. DOI: 10.14198/fem.2016.28.05.
- Jomier, J. (1949): «Coup d'oeil rapide sur les institutions d'enseignement, suivi d'une étude sur la pédagogie de à l'École Coranique», *IBLA*, XII, pp. 319-346.
- Lelong, Michel (1960), «Aspects de la pensée tunisienne contemporaine», *IBLA*, 23, n.º 4, pp. 453-462.
- Lewis, Mary D. (2008), «Geographies of Power: The Tunisian Civic Order, Jurisdictional Politics, and Imperial Rivalry in the Mediterranean, 1881-1935», *The Journal of Modern History*, 80, n.º 4, pp. 791-830. DOI: 10.1086/591111.
- Mahjoubi, Ali (1977), «L'établissement du protectorat français en Tunisie». Túnez: Universidad, pp. 37-49.
- Pormann, Peter E. (2006), «The Arab 'cultural awakening (Nahda)', 1870-1950, and the classical tradition», *International Journal of the Classical Tradition*, 13-1, pp.3-20.
- Ruiz-Almodóvar, Caridad (1995), «El Código Tunecino de Estatuto Personal», *Miscelánea de Estudios Árabes e Islámicos*, 44, pp. 157-199.
- Sammoud, Hamadi (1974), «Souci de spécificité chez un intellectuel Tunisien Tahar Haddad», *IBLA*, 133, n.º 37, pp. 45-67.
- Ṣayyādī, Maṣṣūf (1986), «al-Ṭāḥir al-Ḥaddād wa-naz'ati-hi al-tarbawīyya», en *Al-Ḥayāt al-Ṭaqāfīyya*, 39, pp. 34-45.
- Sraïeb, Nouredine (1967), «Contribution à la connaissance de Tahar el Haddad (1899-1935)», *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 4, pp. 99-132.
- (1971), «Note sur les dirigeants politiques et syndicalistes tunisiens de 1920 à 1934», *ROMM*, 9, pp. 91-118.
- (1994), «Le collègue Sadiki de Tunis et les nouvelles élites», en *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 72, pp. 37-52.
- (1994), «Le collègue Sadiki de Tunis et les nouvelles élites», *ROMM*, 72, pp. 37-52.
- Vermeren, Pierre (2002), *La formation des élites marocaines et tunisiennes: des nationalistes aux islamistes, 1920-2000*. Paris: Éditions de la Découverte & Syros.
- Ziadeh, Nicola A. (1969), *Origins of nationalism in Tunisia*. Beirut: Librarie du Liban, 1969.