

LA MODERNIZACIÓN CONSERVADORA. ANÁLISIS COMPARATIVO DE LOS PROYECTOS NACIONALISTAS DE LA TURQUÍA KEMALISTA Y EL IRÁN DE REZA PAHLAVI

MARIBEL BENÍTEZ GONZÁLEZ*

* Máster en Relaciones Internacionales e Historia Política en la Universidad de Kocaeli, Turquía.
Correo electrónico: silf_elgenubi@hotmail.com

Fecha de recepción: 14/05/2020. Fecha de aceptación: 22/03/2021

Resumen: Después de la Primera Guerra Mundial, Turquía e Irán iniciaron una modernización defensiva para constituirse como estados nacionales similares a las potencias europeas. Los elementos clave de este proceso fueron: reducir la influencia de la religión en la sociedad, imponer un nacionalismo étnico y promover la participación de las mujeres en la esfera pública. Sin embargo, las reformas impulsadas por ambos Estados no afectaron los privilegios de los hombres, limitando a las mujeres a sus roles tradicionales.

Palabras Clave: Mujeres, Kemalismo, Pahlavi, Modernización, Comparación

Abstract: After World War I, Turkey and Iran started a defensive modernization in order to build up national states similar to the European countries. The key elements of this process were: decreasing the influence of religion on the society, imposing an ethnic based nationalism and endorsing women's involvement in the public sphere. However, the reforms promoted by both states did not affect men's privileges, limiting women to their traditional roles.

Keywords: Women, Kemalism, Pahlavi, Modernization, Comparison

El objetivo de este artículo es comparar la manera en la que las mujeres fueron incluidas y excluidas de los modernos proyectos nacionales de Turquía e Irán durante la era de Mustafa Kemal (1923-1938) y el régimen de Reza Pahlavi (1925-1941)¹. El enfoque teórico que se utilizará parte de la teoría de Anthony Marx (2002: 113) sobre el nacionalismo, que afirma que los Estados emergentes configuran una autoridad central mediante mecanismos selectivos, de inclusión y exclusión, con el fin de combatir las fuerzas centrífugas que amenazan su estabilidad. Por ello, el Estado-nación establece un sistema que recompensa y da privilegios a un grupo considerado como el núcleo, mientras que excluye al resto.

Aunque esta investigación no tiene como objetivo aplicar una metodología comparativa estricta, se consideró el análisis macro-causal que aplica “el método de acuerdo” de Stuart Mill (Skocpol y Somers, 1980: 182). En este sentido, se buscó comparar las similitudes generales entre ambos procesos, como los mecanismos de inclusión y de exclusión de las mujeres en el proyecto nacional; la relación del Estado con las feministas; el énfasis en el pasado preislámico y el alcance real de las reformas.

La modernización de Turquía

Durante la República, los cambios más evidentes en la participación de las mujeres turcas en el espacio público no fueron el resultado de acciones impulsadas por las propias mujeres, sino parte de un proceso promovido por una élite ilustrada y un hombre de Estado, Mustafa Kemal (Kandiyoti, 1987:320). Si bien, ya había destacado desde la Primera Guerra Mundial por la batalla de Çanakkale (1915), Mustafa Kemal se distinguió como héroe nacional al encabezar la resistencia turca en la Guerra de Independencia (1919-1923) consolidándose como líder con su victoria en la batalla de Sakarya (1921), por la que recibió el título de *El Gazi*, “guerrero del Islam”. Así, la autoridad de Mustafa Kemal como fundador de la República se respaldaba en su triunfo contra las fuerzas extranjeras y en haber liberado a la nación turca de las condiciones que se impondrían si entraba en vigor el Tratado de Sèvres (1920)².

Sin duda, el reconocimiento y la fuerza de la imagen de Mustafa Kemal, proclamado *Atatürk*, “Padre de los turcos”, fueron un elemento decisivo que facilitó su ambicioso programa de modernización dirigido a las instituciones y a la sociedad turca. No obstante, cabe destacar que, aunque el proyecto de la República tomó como referencia al modelo europeo, era extremadamente nacionalista, “destinado a crear una sociedad homogénea, privada de conflictos de clase y diferencias étnicas y religiosas y unificada en torno a su padre, líder, omnipotente y omnipresente” (Özyürek, 2006: 14).

La ideología oficial impulsada por Mustafa Kemal fue inspirada por el pensamiento positivista racional típico de la época y es conocida como *Atatürkçülük* o *Kemalismo* y se basa en “Las seis flechas”: republicanismo, populismo, reformismo, laicismo, nacionalismo y estatismo. Tanto el principio de reformismo como el de laicismo, incorporado a la Constitución en 1937, fueron clave para redefinir el estatus de la mujer en la esfera pública.

¹ Este artículo se basa en el segundo capítulo de mi tesis de Máster, titulada: *Modernleşme ve yeniden İslamlaşma: kadınların perspektifinden Türkiye ve İran'ın karşılaştırılması*, 2017 (Modernización y reislamización: comparación de Turquía e Irán desde la perspectiva de las mujeres, 2017). Agradezco por su contribución a mi supervisora de tesis y al jurado: Dr. Ayşegül Gökalp, Doç. Dr. Gül Ceylan Tok y Yrd. Doç. Dr. Senem Kurt Topuz.

² El tratado de Sèvres contemplaba una dramática reducción del territorio del imperio otomano para favorecer las reivindicaciones territoriales de Francia, Gran Bretaña, Grecia, Italia, Armenia y de los kurdos. La victoria de las fuerzas nacionalistas en la Guerra de Independencia forzó la negociación del Tratado de Laussana (1923) con condiciones más favorables para la República.

La razón es que durante el Imperio Otomano la sociedad era regulada por la *şeriat* (*sharia* o *ley islámica*), cuya aplicación estricta exigía la segregación de sexos, excluyendo a las mujeres de la educación y la economía. Por el contrario, en la nueva Turquía, el Islam era visto como “un obstáculo que separaba a los turcos de la civilización Occidental” (Göle, 1992: 12), por lo que terminó relegado a la esfera privada y subyugado a los intereses del Estado por medio de la Dirección de Asuntos Religiosos, encabezada por el primer ministro.

Mecanismos de inclusión y exclusión hacia las mujeres

El Código Civil Turco introdujo reformas en beneficio de las mujeres desde 1926. Al respecto, el gobierno republicano decretó la igualdad de derechos para hombres y mujeres en el matrimonio, el divorcio y la herencia. Se concedió a las mujeres el derecho de elegir un cónyuge, se prohibió la poligamia y se estableció que la edad mínima para el matrimonio fuera de dieciocho años. Al mismo tiempo, el gobierno hizo obligatorio el matrimonio civil, dejando el matrimonio religioso en segundo plano (Gündüz-Hösgör & Smits, 2006: 6).

Paralelamente, el Ministerio de Educación Nacional lanzó una reforma educativa que aumentó la tasa de alfabetización entre las mujeres, lo que facilitó su inclusión en el mercado laboral como trabajadoras remuneradas. En 1935, sólo 10% de las mujeres turcas sabía leer y escribir. Hacia 1955, el porcentaje alcanzaba 25%, y para 1980, 55% de las mujeres estaban alfabetizadas (Arat, 2008: 396). Además, las mujeres comenzaron a estudiar en la universidad de Estambul desde 1914 (Najmabadi, 1991: 55). En consecuencia, las mujeres destacaron como maestras, médicas y abogadas, profesiones consideradas desde ese entonces como “decentes y adecuadas para las mujeres”.

En el ámbito político, las mujeres recibieron el derecho a votar en las elecciones municipales de 1930. Hacia 1934, las mujeres ya podían participar en las elecciones del *Meclis* (Gran Asamblea Nacional), y en 1937 dieciocho mujeres fueron seleccionadas como miembros del mismo. De este modo, las mujeres en Turquía se convirtieron oficialmente en ciudadanas, cuando en países como Francia e Italia se aprobaría el derecho al voto femenino hasta 10 años después.

Şirin Tekeli (citada en Kandiyoti, 1987: 321) argumenta que la emancipación de las mujeres en la República tenía dos objetivos. Por un lado, contribuyó a reducir la base ideológica del Imperio Otomano (el Islam y los *ulemas*) y, por otro lado, daba una apariencia democrática a la nueva Turquía como miembro de las sociedades libres occidentales. Por lo tanto, según Tekeli, aunque Turquía estaba bajo un sistema de partido único (*Cumhuriyet Halk Partisi*, el Partido Republicano del Pueblo) con Mustafa Kemal como único presidente desde 1923 hasta 1938, la percepción era que había una diferencia respecto a los gobiernos dictatoriales de la época.

La transformación del Imperio Otomano en la república de Turquía también incluyó la reconstrucción de un pasado preislámico, que exaltó la cultura hitita y retomó la corriente del Turkismo o *Türkçülük*, integrada

por símbolos, lenguaje y literatura comunes para todos los pueblos turcos nómadas de Asia Central. En este período hay amplias referencias a la idea de Turan como el origen mítico de todos los turcos, destacando la hermandad entre Kazajistán, Azerbaiyán, Crimea, Kirguistán, Uzbekistán y Tayikistán.

Como lo explican Nilüfer Göle (1992: 35), Yeşim Arat (2008: 392), Özlem Altan-Olcay (2009: 168), Cemile Arıkoğlu Ündüncü y Fahri Türk (2012: 33), las mujeres fueron integradas a esta revisión histórica a través de un proceso de “invención de la tradición” (Hobsbawm, 1983: 8), mediante el cual los estudiosos nacionalistas, como Ziya Gökalp, se esforzaron en reconstruir la sociedad turca preislámica, incluyendo valores congruentes con el proyecto de modernización. En este sentido, Ziya Gökalp explicó que la condición de la mujer antes de la República era consecuencia de la influencia negativa del Islam y de culturas extranjeras como la árabe y la persa, y que en la sociedad preislámica de Asia Central, la auténtica esencia de los turcos, había igualdad entre hombres y mujeres (Arıkoğlu Ündüncü y Türk, 2012: 33). Además, en su teoría, Gökalp exaltó que, en la antigua tradición turca dominada por el chamanismo, las mujeres eran “las que reinaban en el mundo místico” y no estaban obligadas a usar ningún velo (Göle, 1992: 35).

Ziya Gökalp hizo énfasis en el retiro del *hijab* o velo islámico debido a que la vestimenta de las mujeres era un elemento crucial para la imagen moderna de la república de Turquía. Como señala Çınar (2005:25), la razón es que “la modernidad es una intervención en los cuerpos que trata de regular y controlar la visibilidad pública de los cuerpos, sus formas y su vestimenta”. Por ello, a medida que la moda europea se consideraba vanguardista, el uso del velo o *hijab* fue identificado como un símbolo de opresión, y quienes lo usaban eran consideradas como mujeres de mentalidad anticuada, incapaces de adaptarse a las expectativas de la nueva sociedad. Según Alev Çınar, este punto de vista está estrechamente relacionado con el orientalismo europeo que representa a la típica mujer turca con *hijab* y confinada en el harén (2005: 60). En este sentido, es importante mencionar que, “aunque el gobierno de Mustafa Kemal no prohibió el *hijab*³, sí desplegó una vigorosa propaganda en la que el propio Atatürk exhortaba a las mujeres a adoptar estilos más occidentales y los disidentes fueron tratados con severidad” (Kandiyoti, 1991: 23); asimismo, los hombres y mujeres que trabajaban en instituciones públicas no tenían permitido utilizar ropa religiosa en general, de modo que “las mujeres cubiertas no encontraron lugar en bancos, hospitales, escuelas ni en el servicio civil de la nación” (White, 2008: 360). Los líderes kemalistas no consideraron prohibir el *hijab* porque pensaron que las mujeres abandonarían su uso progresivamente, como resultado de la educación, el desarrollo y la urbanización promovidos por la república (Ceylan, 2009:118).

El propio Mustafa Kemal representaba la modernidad, por lo que a menudo se le fotografió usando sombrero, pantalones de golf, corbata y otras prendas europeas. Además, las hijas adoptivas del líder, Rukiye, Fikriye, Nebile Zehra, Sabiha, Afet y Ülkü, fueron un modelo para las mujeres turcas de la época. Todas ellas vestían ropa europea, recibieron educación, asistían a cenas de gala mixtas y eran devotas a su padre. Sabiha estudió en Rusia y se convirtió en la primera mujer piloto del país; Afet Inan fue enviada a Suiza y se convirtió en historiadora, contribuyendo significativamente a la

³ El uso del velo fue prohibido para todas las mujeres a principios de la década de los ochenta en instituciones públicas y posteriormente, también en las universidades, por un decreto del gobierno militar del Consejo de Seguridad Nacional.

imagen de Mustafa Kemal como líder progresista y liberador de las mujeres (Arat, 2008: 394); incluso la pequeña Ülkü aprendió el alfabeto latino frente a toda Turquía y reforzaba la representación paternalista de *Atatürk*.

Aunque muchas de las demandas de las mujeres coincidieron con las reformas y concesiones aprobadas por la república, el gobierno estaba lejos de tener una perspectiva feminista, a pesar de que había organizaciones en pro de los derechos de las mujeres desde finales de las reformas *Tanzimat* (1839-1876)⁴ y que muchas mujeres se movilizaron en la defensa del país a la par de los hombres durante la Guerra de la Independencia (1919-1923). En la construcción de la nueva Turquía, tal y como Serpil Sancar (2012: 193), Yeşim Arat (2008: 391-394) y Deniz Kandiyoti (1991:38) refieren, ninguna mujer fue aceptada como miembro del grupo que tomaba decisiones.

Dos casos representativos de la exclusión de las mujeres de la esfera política fueron Halide Edip Adivar y Nezihe Muhiddin, quienes habían destacado como activistas por los derechos de las mujeres desde la época del Imperio Otomano. Ambas eran feministas, escritoras y fundadoras de organizaciones que buscaban apoyar las ambiciones de mujeres menos favorecidas mediante la educación o preparación de labores como *Teali-i Nisvan* (Progreso de las Mujeres) y *Esirgeme derneği* (Asociación para la Protección) (Arat, 2008: 390).

Halide Edip Adivar fue la primera mujer turca en ser aceptada en El Colegio Americano para Señoritas, que hasta 1893 solamente recibía a estudiantes cristianas. Halide se integró al movimiento nacionalista y se hizo especialmente famosa por su discurso en Estambul en contra de la invasión de las fuerzas griegas a *Izmir* (Esmirna). Además, estuvo activa en el ejército, “donde alcanzó el rango de cabo y posteriormente de sargento” (Arat, 2008: 391). Una vez terminada la guerra, Halide Edip Adivar se opuso al liderazgo de Mustafa Kemal, por lo que tuvo que retirarse del campo político y exiliarse en Europa hasta la muerte del líder (Altan-Olcay, 2009: 177).

Por otra parte, la exclusión de la abogada Nezihe Muhiddin y su *Kadınlar Halk Fırkası* (Partido de las Mujeres del Pueblo) fue aún más decisiva. El Partido de las Mujeres del Pueblo surgió en 1923, con una organización y un programa claros: lograr el derecho de las mujeres a votar y a convertirse en candidatas. Éste fue un hecho sin precedentes, dado que el Partido de las Mujeres se organizó antes que ningún otro partido político en Turquía. Sin embargo, la idea de tener un sólo Partido para evitar divisiones políticas y el propio populismo corporativista del Estado turco (Berktaş, s.f.: 3) fueron algunas de las razones por las que la petición para crear el Partido de las Mujeres fue denegada después de 8 meses de espera.

Hacia 1924, el Partido de las Mujeres fue obligado a transformarse en la organización, *Türk kadınlar Birliği* (La Unión de las Mujeres Turcas). En las elecciones de 1925, la Unión presentó a Nezihe Muhiddin y a Halide Edip como candidatas a diputadas para la Asamblea Nacional, pero la propuesta fue declinada por el *Cumhuriyet Halk Partisi* (Partido Republicano del pueblo) y prácticamente olvidada debido a los levantamientos kurdos que ocurrieron en el mismo año. A pesar de ello, las ideas feministas de Nezihe Muhiddin y

⁴ En su libro, *Osmanlı Kadın Hareketi*, (El Movimiento de las Mujeres Otomanas) Serpil Çakır menciona que el primer diario que abordó temas sobre las mujeres fue el *Terakk-i Muhadderat* (Progreso virtuoso) en 1869. El famoso *Kadınlar Dünyası* (Mundo de la Mujer) publicado por la organización *Osmanlı Müdafaa-i Hukuk-i Nisvan OMHN* (Asociación Otomana para la Protección de los derechos de las Mujeres) estuvo activo de 1913 a 1921.

sus aliadas continuaron siendo difundidas en el periódico de la Unión, *Türk Kadın Yolu* (*El Camino de la Mujer Turca*).

Cuando se acercaban las elecciones de 1927, Muhiddin salió airoso de una acusación de corrupción y decidió volver a la lucha con una nueva estrategia. Si ninguna mujer podía presentarse a las elecciones, entonces decidió proponer un candidato para representarlas. Como lo narra Katharina Knaus (2007), el candidato tentativo que representaría a la Unión, Kenan Bey, renunció a su candidatura después de una sola entrevista con Mustafa Kemal. El mismo año, nuevamente Nezihe Muhiddin fue acusada de corrupción, pero esta vez no pudo librarse de los cargos. Las instalaciones de la Unión quedaron bajo custodia y sus actividades fueron suspendidas. Nezihe Muhiddin y otras mujeres fueron forzadas a abandonar la organización y, con ellas, la Unión abandonó todas sus ambiciones políticas. Más tarde, en 1935, el gobierno solicitó el apoyo de la Unión de las Mujeres Turcas para organizar el 12° Congreso Internacional de Mujeres en Estambul. Después del evento, la Unión fue disuelta por su nueva líder, Latife Bekir, argumentando que las mujeres ya habían recibido el derecho al voto en la Asamblea Nacional y que las integrantes de la Unión continuarían activas en las asociaciones de caridad del *Cumhuriyet Halk Partisi* (Partido Republicano del Pueblo) (Coşar, 2007: 117).

Simten Coşar afirma que, “en este punto, es posible argumentar que los cuadros gobernantes no solo determinaron los intentos de organización feminista independiente, sino que también hegemonizaron el movimiento de mujeres” (2007: 117). Por ello, desde 1940 hasta 1960, todas las organizaciones de mujeres que surgieron en la República turca se alinearon totalmente a la ideología kemalista (Ozcurumez y Sayan Cengiz, 2011: 23-24).

Alev Çınar (2005: 107) y Serpil Sancar (2012: 24) coinciden en que la tutela que el Estado ejerció sobre las mujeres estaba ligada al carácter conservador de la modernización nacionalista dirigida por los kemalistas y a los roles que habían sido asignados para las mujeres de acuerdo con su sexo. De este modo, el nacionalismo turco reforzó la idea de que los hombres eran los héroes que deben luchar para salvar al país, protegiendo a las mujeres y a los niños. Mientras tanto, el deber patriótico de toda mujer era la maternidad y la educación de los futuros ciudadanos. En este sentido, la percepción de las mujeres en esta época estaba delimitada por las fronteras de la familia y pensada en relación de subordinación respecto a los hombres. La mujer turca moderna debía ser una buena esposa y ama de casa, una madre abnegada y también una hija obediente que debería agradecer los roles que se le asignaron y someterse al Estado y a su esposo (Altan-Olcay, 2009: 176).

La integración de las mujeres al proyecto nacional tenía varias contradicciones. Por un lado, en la República la nueva mujer turca era representada con el pelo corto, vestida de acuerdo con la moda europea o incluso con traje de baño. Además, se promovieron “modelos de conducta nuevos y muy diferentes: mujeres profesionales, mujeres pilotos, cantantes de ópera y reinas de belleza” (Zürcher, 2004: 188). Por otra parte, Nilüfer Göle (1992), Mütfuler-Bac (1999: 309), Esra Özyürek (2006: 53) y Özlem

Altan-Olcay (2009: 170) argumentan que, a pesar de la imagen occidental, las mujeres turcas debían mantenerse siempre virtuosas y recatadas. Por ello, se esperaba que la mujer turca se comportara de manera asexual y masculinizada en la esfera pública, restringiendo su feminidad a su papel como esposas y madres (Coşar, 2007: 118). Así, a pesar de su carácter laico, durante la época republicana prevalecieron los principios islámicos, como el *namus*, “honor relacionado a la pureza sexual” (Mütfuler-Bac, 1999: 309), y la modestia, para continuar controlando el comportamiento de las mujeres (Altan-Olcay, 2009: 170).

La educación y las leyes que regulaban el trabajo siguieron esta misma dirección. En su tesis de Máster, Pelin Gürol (2003: 17) explica que muchos institutos promovieron una educación que reforzaba los roles tradicionales y alentaba a las niñas a convertirse en amas de casa eficientes. Además, las leyes consideraban a las mujeres dentro de la misma categoría que los menores de edad, por lo que se prohibía que trabajaran en cualquier empleo demandante o que requiriera fuerza física para evitar que se dañara su capacidad para tener hijos. Por lo que las mujeres fueron excluidas de empleos bien remunerados en la industria (Zehra Arat, 2010: 176) y se concentraron en carreras como la enseñanza y la medicina, en las que tampoco ocupaban posiciones de liderazgo. En consecuencia, “durante este periodo, no vemos a mujeres al frente del Ministerio de Educación o de salud, tampoco como viceministras, gerentes o mujeres activas en la política” (Sancar, 2012: 308).

Por último, el gobierno de la República kemalista no interfirió en asuntos considerados “privados”, o familiares, incluida la violencia doméstica. De este modo, a pesar de las reformas, los hombres mantuvieron muchos de sus privilegios. El Código Civil de 1926 designaba al esposo como jefe de familia, con la posibilidad de elegir el lugar de residencia y establecer la separación de bienes. Estas condiciones prevalecieron hasta la modificación del 2001 (Arıkoğlu Ündücü y Türk, 2012: 35). Al mismo tiempo, el adulterio (*zina*) se consideraba un delito y las pruebas beneficiaban claramente a los hombres, en detrimento de las mujeres. Las mujeres podrían ser acusadas de adulterio por un sólo incidente de interacción sexual, mientras que para demostrar que los esposos eran culpables era necesario demostrar una relación habitual (Kavi, 2010: 31).

El alcance de las reformas tampoco fue el mismo en todo el país y en general benefició a una minoría privilegiada de mujeres, conocidas como “kemalistas”, que se encontraban concentradas en los grandes centros urbanos. Por lo que las mujeres que vivían en el campo o pertenecían a la clase baja continuaron llevando el velo de forma tradicional.

Mientras que las mujeres urbanas se vestían cada vez más a la moda europea, en los densos barrios artesanales y de clase trabajadora, así como en ciudades más pequeñas y en el campo, la mayoría de las mujeres seguía cubriéndose la cabeza y vestían la ropa holgada y envolvente exigida por los conceptos habituales de modestia (White, 2008: 360).

Finalmente, las mujeres del área oriental, la región menos desarrollada de Turquía, además de no poder alcanzar los derechos logrados por las mujeres

de las grandes ciudades, tuvieron que enfrentar otras desventajas, como la pobreza y el predominio de idiomas locales como el kurdo. De esta manera, en muchas provincias, las prácticas y las estructuras tribales persistieron.

La evasión del matrimonio civil a favor de la ceremonia religiosa, con la posibilidad de poligamia, repudio e ilegitimidad; el matrimonio de niñas menores de edad; la demanda de *başlık* (dote de la novia) en el contrato de matrimonio; la negación a dar a las niñas el derecho a la educación; y el énfasis en la fertilidad de las mujeres fueron signos continuos del desarrollo socioeconómico desigual del país (Kandiyoti, 1987: 322).

A pesar de ser una minoría, la imagen de las “mujeres kemalistas, alimentó la idea de que las mujeres turcas eran una excepción entre todos los países musulmanes donde las mujeres eran oprimidas” (Müftüler-Bac, 1999: 303). Al mismo tiempo, las kemalistas que ocuparon los espacios abiertos por el gobierno republicano fueron las principales defensoras del proyecto (Altan-Olcay, 2009: 167) y no se atrevieron a cuestionarlo o a conocer las realidades que enfrentaban otras mujeres. Las mujeres kemalistas estaban tan identificadas con el gobierno que “se percibían a sí mismas como representantes de la mujer turca, término utilizado en singular que no hace referencia a diferencias regionales o de otro tipo” (Arat, 1997: 100).

Como lo explica Arat (2008: 397), a principios de los años 80, el movimiento de mujeres en Turquía comenzó a separarse de las líneas demarcadas por el régimen, creando un activismo más diverso e independiente. Este nuevo activismo protestaría contra el gobierno, exigiendo reformas en los códigos civiles y demandando acciones en favor de un sistema más incluyente.

La modernización de Persia

Hacia principios del siglo XX, las mujeres en Persia enfrentaban algunas desventajas similares a las de sus pares otomanas. En la estructura patriarcal de la sociedad persa era popular la poligamia, había *harenes* o *andaruni*, y al mismo tiempo la tradición *shi'iah* consentía el *sique*, matrimonio temporal o de disfrute. Al respecto, Mohammad Hossein Hafezian (2002) afirma que, en general, “las mujeres de Persia han sido sometidas simultáneamente a tres tipos de autoridades: una política, representada por el Estado; una familiar, encabezada por los miembros varones; y una autoridad moral y religiosa, representada por los *ulemas shi'ah*” (citado en Koolaei 2009: 402).

Al igual que en el caso otomano, la importancia geoestratégica de Persia hizo del país un territorio disputado por grandes potencias como Rusia y Reino Unido. Por ello, entre las mujeres persas “el feminismo incorporó al nacionalismo y al anti-imperialismo” también (Sedghi, 2007:46). El sentimiento patriota movió a las mujeres a evadir su aislamiento y fundaron sus propios *anjomans* (organizaciones secretas) para participar activamente en los momentos cruciales del país, como el veto al tabaco (1891), la Revolución Constitucional (1905-1911) y las sucesivas intervenciones extranjeras.

Al principio, las mujeres fueron movilizadas por los *ulemas*, pero gradualmente empezaron a exigir sus propios derechos, como “el reconocimiento de los *anjomans*, el establecimiento de escuelas para niñas y el derecho al sufragio” (Sedghi, 2007: 43). No obstante, como lo explican Ervand Abrahamian (2008: 51), Sedghi (2007: 48) y Mahdi (2004: 428), en el marco del constitucionalismo iraní, la enérgica oposición de los *ulemas* a concederles derechos a las mujeres fue decisiva⁵, por lo que estas tres demandas fueron bloqueadas.

A pesar de los reveses, las mujeres retaron al sistema a través de diarios⁶, y promovieron la educación para combatir el analfabetismo utilizando sus propias casas. Aun cuando los *ulemas* conservadores protestaban y las estudiantes eran frecuentemente apedreadas y agredidas en las calles, eventualmente florecieron escuelas para niñas en Teherán. La primera escuela para niñas en Persia fue *Namous* (Honor) fundada por Toubi Azmoudeh en 1907 (Sedghi, 2007: 53). Aunque esta escuela fue destruida por ser considerada indecente, Toubi no desistió en su esfuerzo y trasladó su escuela a otro punto de la ciudad. Pronto, las egresadas de *Namous* se convirtieron en las primeras maestras de Persia (Sedghi, 2007: 54).

Entre las feministas de la época también destacó Mohtaram Eskandari (1895-1925) quien fundó *Jam'iyyat-e Nesvan-e Vatankhah* (la Sociedad de las Mujeres Patriotas) en 1922, ligada al Partido Socialista (Sedghi, 2007: 78). Las ideas de la sociedad, como la emancipación de las mujeres, el retiro del velo y el derecho a la educación fueron difundidas a través del diario *Nesvan-e Vatakhah* (*La Mujer Patriota*). Miembros de esta organización como Mastoureh Afshar, Sadigheh Doulatbadi y Fakhr Afaq Parsa, continuaron el legado de Eskandari como activistas.

Sadigheh Doulatbadi venía de una familia acomodada de Isfahán, y en 1917 fundó la *Madreseh-e Madar* (la Escuela de la Madre), dedicada a la educación de niñas de pocos recursos. Aunque su escuela fue clausurada por el gobierno el mismo año, Doulatbadi no tardó en establecer una nueva organización, *Anjoman-e Khavatin-e Isfahan* (Organización de Mujeres de Isfahán), publicando además la revista *Zaban-e Zanan* (*La voz de las mujeres*) (Sedghi, 2007: 56). Sin embargo, en 1920, su asociación también fue clausurada debido a los *ulemas* y a las críticas de Doulatbadi hacia el Tratado Anglo-Persa de 1919⁷. En 1921, ahora desde Teherán, Sadigheh Doulatbadi estableció una nueva organización, *Anjoman-e Azmayesh-e Banovan* (la Asociación de Mujeres con Criterio), desde donde apoyó el boicot contra los productos extranjeros en contra del mencionado tratado. Posteriormente, Doulatbadi se mudó a Francia, donde continuó sus estudios en la Universidad de Sorbona (N/A, Iranian Personalities. Sedigheh Doulatbadi, s.f.).

Hacia finales de la Primera Guerra Mundial la situación de Persia era caótica. Las protestas nacionalistas contra el tratado anglo-persa de 1919, la firma de un acuerdo amistoso con la Unión Soviética (1921) y el surgimiento de la República Soviética de Gilán (1920) despertaron inquietudes entre los ingleses, de modo que, para conservar el control de Persia, éstos apoyaron al coronel Reza Khan de la brigada cosaca en Qazvin para que tomara el poder. En 1921, Reza Khan entró con su ejército a Teherán, obligó a huir al primer

⁵ Cuando se discutía la Constitución en 1906, se consideró dar derechos a las minorías religiosas y a las mujeres, pero el Sheikh Nuri, se opuso y lanzó una *fatwa* en contra de los políticos liberales, acusándolos de “sembrar la corrupción en la tierra” (Abrahamian, 2008: 51). Al final del debate, se estipuló que las mujeres, los criminales y los extranjeros no tenían derecho al voto y se prohibía que las mujeres fueran candidatas al *Majles* (Parlamento). La educación para las mujeres tampoco fue considerada y cuando el *Majles* recibió la petición para reconocer los *anjomans*, éstos fueron declarados “anti-islámicos” (Sedghi, 2007: 48).

⁶ El primer diario publicado por mujeres en Persia fue el *Danesh* (Conocimiento) en 1910, aunque se enfocaba principalmente en el cuidado de los hijos y la familia, el *Danesh* también abordó la necesidad de que las mujeres recibieran educación (Kashani-Sabet, 2005: 31). Hacia 1912 fue publicado el diario *Shikufah* (Florecer) que también abogó por la educación de las mujeres y además planteó por primera vez el concepto de “la maternidad patriótica” (Kashani-Sabet, 2005: 32).

⁷ El Tratado era muy controvertido porque establecía el monopolio británico sobre áreas sensibles como la compra de armas, la construcción de comunicaciones y transportes, y concedía facilidades para los comerciantes ingleses en las aduanas de Persia.

ministro Sepahdar e impuso a Sayyed Ziya Tabatai, un reconocido político favorable a los intereses de los ingleses. Utilizando el éxito de su campaña militar en Gilán, Reza Khan obtuvo el respaldo del parlamento, por lo que en 1923 asumió el cargo de primer ministro. Posteriormente, Reza Khan logró recuperar la zona del Juzestan y con esta victoria consiguió deponer al último de los Qajar y se autoproclamó como Shah, adoptando el apellido preislámico de Pahlavi (Keddie y Amanat, 2008: 211).

El gobierno de Reza Shah (1925-1941) dejó una huella profunda en la historia de Persia. Al igual que Mustafa Kemal, Reza Shah buscó emular los éxitos de las naciones europeas e impulsó un proyecto modernizador. Durante su régimen se desarrolló la infraestructura, se industrializaron los principales centros urbanos y se establecieron las primeras instituciones del país. Al mismo tiempo, el shah consiguió controlar el histórico separatismo que debilitaba a Persia y “se esforzó por unificar el país con un sólo idioma, una cultura y una sola identidad nacional” (Abrahamian, 2008: 96). A pesar de tener en común su trayectoria en el ejército, a diferencia de Mustafa Kemal, Reza Shah se apoyó principalmente en los militares para llevar a cabo sus reformas, por ello, los miembros de la milicia se convirtieron en la nueva burocracia y en la administración civil del Estado (Chehabi, 1998: 497).

Si bien, Turquía fue una referencia importante para Persia, el contexto de ambos países era muy diferente. Mientras que la República turca reemplazó las estructuras políticas del antiguo Imperio Otomano, Persia era un país rural, sin instituciones y sin ningún gobierno centralizado. Por lo anterior, “el proyecto de modernización de Reza Khan fue mucho menos ambicioso, más conservador y autoritario que el turco” (Matin-Asgari, 2012: 348). Además, a diferencia de Mustafa Kemal y su Atatürkçülük, Reza Khan ciertamente “no tenía una ideología clara, en general promovió el nacionalismo, el estatismo y el secularismo” (Atabaki y Zürcher, 2004: 45).

Era un hombre de pocas palabras, con poca retórica, filosofía o ciencia política. Su principal bagaje ideológico enfatizaba el orden, la disciplina y el poder del Estado (...). Tampoco estaba en contra de aprovechar la religión. Reza Khan le dio al Estado un lema que contenía tres palabras: Khoda (Dios), shah (rey) y Mehan (Nación). Algunos bromearon con que, a medida que aumentaba su poder, la palabra del medio subió para eclipsar a los otros dos (Abrahamian, 2008: 66).

Como sucedió en la República de Turquía, Reza Shah revivió el glorioso pasado preislámico con el objetivo de combatir la influencia de la religión y el poder de los *ulemas*. Este nuevo nacionalismo recuperaba la gloria de los antiguos imperios de Persia, establecía una distancia cultural respecto a los árabes y proclamaba la grandeza de la lengua y la literatura. Por ello, “en 1934, se celebró el milésimo aniversario de la muerte de Ferdosi con mucha pompa y circunstancia” (Chehabi, 1993: 226). Ferdosi es conocido como el padre de la lengua moderna persa y su *Shahnameh* (*Libro de los Reyes*) es la base de la literatura heroica en la tradición de la región persa parlante. Conjuntamente, el gobierno reintrodujo el calendario solar zoroastra, que comienza en el equinoccio de primavera, y cambió el nombre de todos los

meses. A diferencia de Turquía, en este periodo, esta revisión del pasado preislámico no incluyó a las mujeres de ninguna manera.

Hacia 1930, el shah dio pasos decisivos para construir una imagen más laica para Persia. Así que, se prohibió la celebración pública de festividades religiosas como el *Muharram*, *Eid al-Adha* y *Eid-e Zahra* y se permitió la entrada de turistas a las mezquitas de Mashad e Isfahán (Abrahamian, 2008: 94). Finalmente, en 1934, Reza Shah anunció a Irán, “Tierra de los Arios”, como el nombre oficial de la antigua Persia.

Mecanismos de inclusión y exclusión

En Irán, la nueva generación de códigos civiles fue aprobada entre 1926 y 1927, tomando como referencia los códigos de Francia, Bélgica, Suiza e Italia (Hambly, 2008: 231). El nuevo código suprimió la distinción entre musulmanes y no musulmanes, pero, a diferencia de Turquía, era más apegado a la *sharia*. Por ello, la ley se limitó a regular pocas condiciones para el matrimonio como el registro civil del mismo y que la edad mínima de las mujeres para casarse fuera de 13 años (Matin-Asgari, 2012: 351).

La ley exigía que hubiera un acuerdo entre la futura novia y su prometido como un prerrequisito antes del matrimonio; además permitía la cancelación del compromiso incluso después de haber acordado el *mehr* (precio de la novia); las mujeres estaban autorizadas a casarse con extranjeros, pero con permiso del gobierno (Sedghi, 2007: 73-74).

El nuevo Código Penal permitía que los hombres mantuvieran muchos de sus privilegios a costa de los derechos de las mujeres. Un ejemplo es que no indicaba un castigo para un esposo que asesinara a su esposa o a su amante si los descubría cometiendo adulterio, mientras que las mujeres podían ir a prisión de por vida si asesinaban a sus esposos por el mismo delito. También, la ley también garantizaba protección a padres o hermanos que cometían “asesinatos por honor”, con un mínimo castigo de seis meses (Sedghi, 2007:142).

El nuevo Código Civil era tan pobre en derechos porque el objetivo principal era debilitar el poder de los *ulemas* y reemplazar sus funciones con tribunales civiles, leales al shah. A diferencia de Turquía, Reza Shah no sólo utilizó los derechos de las mujeres, sino también los de las minorías religiosas (los judíos, los zoroastras, babistas y bahaís, los últimos considerados herejes) como instrumentos para debilitar la autoridad y la influencia de los *ulemas* y facilitar la construcción de la imagen de un Irán más laico. La intención del shah era evitar la tradicional interferencia de los *ulemas* en asuntos de política, pero no estaba completamente en su contra. Por ello, aun cuando realizó decretos que los perjudicaban y no dudaba en aplastar a los miembros rebeldes, “las bases sociales y doctrinales que fundamentaban la autoridad de los *ulemas* permanecieron ilesas y fuera de discusión” (Matin-Asgari, 2012: 351).

Otra diferencia fundamental respecto a la República turca radica en los derechos electorales de las mujeres, que fueron garantizados hasta 1963, en

el marco de la Revolución Blanca, como un gesto de generosidad del nuevo shah, Mohammad Reza Pahlavi (Najmabadi, 1991:63).

El avance más importante para las mujeres durante el gobierno de Reza Shah fue el derecho a la educación. Reza Shah le retiró el monopolio de la educación a los *ulemas*, promovió programas de estudio más laicos e importó profesores europeos (Sedghi, 2007: 71). No obstante, como en el caso de Turquía, se promovió la formación de las mujeres porque “las mujeres educadas eran mejores esposas y madres, y su educación necesitaba reflejar estos valores para inculcar las habilidades sociales necesarias para el matrimonio y la maternidad” (Kashani-Sabet, 2005: 32). De esta forma, como señala Sedghi (2007: 69), “para 1910, 167 niñas estaban matriculadas en 50 escuelas privadas. En 1929, 11,489 niñas asistían a 190 institutos, y en 1933, 50,000 estudiantes se matricularon en 870 escuelas”. Sin embargo, las mujeres pudieron estudiar en la Universidad de Teherán hasta 1935 (Abrahamian, 2008: 94).

Al igual que en Turquía, la vestimenta de los hombres y sobre todo, de las mujeres, se convirtió en un tema fundamental para la imagen moderna de Irán. Por un lado, los grupos progresistas iraníes calificaban al velo como un símbolo de opresión, identificando al estilo europeo como moderno y vanguardista (Chehabi, 1993: 211). Mientras que los grupos conservadores y *ulemas* consideraban el *hijab* y la separación de los sexos como una garantía para la moral de la sociedad y eran fervientes opositores a retirarlo.

Por lo demás, como menciona Chehabi (1993: 211), a pesar de la presión de los *ulemas* y sin interferencia del gobierno, ya se había relajado el código de vestimenta de las mujeres y el uso del velo. Las mujeres se retiraron voluntariamente la máscara tradicional que cubría sus rostros y las familias de la élite solían adoptar el estilo europeo al regresar de Europa. Este fue el caso de Sadigheh Doulatabadi, quien al volver de Francia en 1927 reemplazó el *hijab* por un sombrero europeo (Sedghi, 2007: 57).

En 1934, en su único viaje al extranjero, Reza Shah visitó Turquía y quedó impresionado por el progreso que *Atatürk* había logrado (Chehabi, 1993: 215). Así, a su regreso a Irán, el shah decretó que los campesinos usaran sombreros y el uso obligatorio de fedoras para todos los hombres (incluidos los *ulemas*). Posteriormente, el shah proclamó el primer código de vestimenta para mujeres que las alentaba a dejar de usar el *hijab* (Abrahamian, 2008: 84).

De acuerdo con Chehabi (1993: 219), los funcionarios del gobierno desempeñaron un papel clave en contra del *hijab*. Todos los burócratas y autoridades locales recibieron instrucciones de asistir a cenas de gala acompañados de sus esposas sin *hijab*. En estas reuniones, el código de vestimenta era obligatorio y también rompía la segregación tradicional entre hombres y mujeres, otro elemento crucial en el ejemplo turco. Posteriormente, el *hijab* fue declarado ilegal en las escuelas, primero para las maestras y luego para las estudiantes también. Finalmente, el 8 de enero de 1936, el shah decretó que el uso del *hijab* estaba terminantemente prohibido para todas las mujeres.

El mismo día del decreto contra el *hijab*, el shah asistió a la ceremonia de graduación de la escuela de niñas con su esposa y su hija mayor, Shams, ambas sin *hijab*, y ordenó que todos los asistentes llevaran a sus acompañantes

de la misma forma. Al final del evento, Reza Shah dio un discurso sobre la integración de las mujeres en la vida pública e hizo un llamado para que reconocieran sus derechos, privilegios y deberes para servir a su patria (Chehabi, 1993: 218). A partir de entonces, “el discurso de la mujer patriota se vincularía de manera indisoluble con la política estatal contra el *hijab*. Las mujeres patriotas también tenían la obligación de participar en la fuerza laboral, incluso si no podían acceder fácilmente a ciertas profesiones” (Kashani-Sabet, 2005: 42).

El shah aplastó brutalmente a todos aquellos que se opusieron al decreto y exigió que las mujeres con *hijab* fueran expulsadas de cualquier lugar público (Chehabi, 1993: 219). Irónicamente, las mujeres sin *hijab* tuvieron que ser protegidas por la policía debido al acoso de los hombres y los *ulemas* conservadores, mientras que la policía se dedicaba a amonestar a las mujeres que usaban *hijab* o *chador*, incluso por medio de la fuerza. Así, muchas de las mujeres de la época quedaron atrapadas entre el poder del Estado, que las forzaba a dejar el *hijab*, y el de la sociedad y los *ulemas*, que las condenaban por quitárselo. Algunas familias decidieron cruzar la frontera hacia Irak, mientras que otras mujeres permanecieron encerradas en sus casas.

Como en el caso de Turquía, el proyecto nacional en Irán logró subordinar a los movimientos de mujeres, evitando cualquier activismo independiente. Una de las feministas excluidas por el aparato de Estado fue Fakhr Afaq Parsa, quien había sido activista por los derechos de las mujeres desde los años veinte. Fakhr dirigía el diario *Jahan-e Zanan* (*El Mundo de las Mujeres*) con su esposo, y fue una decidida crítica del uso del *hijab* y del poder de los *ulemas*. Después de su exilio en Irak, regresó a Irán en 1930 y reabrió su diario, pero pronto sucumbió a la censura de Reza Shah, que en 1931 prohibió todos los *anjomans* junto con las revistas de mujeres y partidos políticos (Sedghi, 2007: 81). Por lo tanto, debido a la maquinaria estatal opresiva, no hubo un movimiento independiente de mujeres ni un diario centrado en cuestiones políticas hasta 1941.

Por otro lado, a pesar del autoritarismo del gobierno, la feroz oposición de los sectores conservadores hacia los derechos de las mujeres hizo que los intereses de algunas feministas coincidieran con los de la modernización impulsada por el shah. De esta manera, “Reza Khan logró subordinar y absorber ‘la cuestión de la mujer’ en el proceso de construcción del Estado” (Najmabadi, 1991: 58). Un ejemplo fue la Sociedad de las Mujeres Patriotas, que pasó a ser controlada por el gobierno después de que su líder, Mastoureh Afshar, apoyara a Ashraf Pahlavi para organizar en Teherán “El segundo Congreso de Mujeres de Oriente” en 1932.

Hacia 1936, el gobierno de Irán logró concentrar todas las antiguas organizaciones de mujeres en el *Kanoun-e Banovan* (Centro de las Damas), dirigido por Shams Pahlavi. El Centro de Damas contó con la colaboración de importantes feministas como Fakhr Ozma Arqun, Sadigheh Doulatbadi, poetas como Parvin E’tesami y miembros de la familia real como Taj al-moluk Hekmat⁸. Al mismo tiempo, el gobierno “logró que las organizaciones de mujeres abandonaran sus demandas por derechos políticos y se concentraran en actividades de bienestar y educación” (Mahdi, 2004: 430). Así, en el marco de un “feminismo de Estado”, el Centro de las Damas ayudó

⁸ De acuerdo con Girgis (1996), el gobierno disolvería *Kanoun-e Banovan* y lo reemplazaría con dos nuevos partidos, el Partido de las Mujeres y *Jamiet Zanan* (la Liga de las Mujeres), fundada en 1942. Hacia 1959, Ashraf Pahlavi encabezó el Alto Consejo de las Organizaciones de las Mujeres de Irán, que sería la base para la Organización de Mujeres de Irán en 1966.

a promover la prohibición del *hijab* y el *chador* como una medida importante para el empoderamiento de las mujeres, organizando reuniones con el objetivo de asociar el abandono del *hijab* con la imagen y los deberes de la mujer patriota.

Sin embargo, aun cuando las mujeres accedieron a la educación y el uso del *hijab* estaba prohibido, los hombres mantuvieron sus privilegios. Los derechos para las mujeres en caso de divorcio o herencia, así como la custodia de los hijos y las leyes contra la poligamia y las regulaciones del *sige* (matrimonio temporal) fueron garantizados hasta que se creó la Ley de Familia de 1975. Asimismo, el propio Reza Shah fue un modelo de privilegios masculinos, porque se casó tres veces y tuvo varios hijos (Matin-Asgari, 2012: 351) pero, sólo su hijo Mohammad recibió educación en el extranjero, mientras que su hermana gemela, Ashraf, se quedó en Irán.

Aunque la modernización del gobierno de Pahlavi impactó favorablemente las tasas de alfabetización de las mujeres, la educación siguió siendo el privilegio de una minoría, por lo que las mujeres siguieron concentradas en trabajos no remunerados. Hacia 1956, sólo 9,2 por ciento de las mujeres trabajaba y en 1971 la cifra aumentó sólo a 12,5 por ciento (Girgis, 1996). Además, la ley sólo consentía que las mujeres trabajaran con el permiso de sus esposos.

Las reformas del shah solamente impactaron positivamente a la clase media-alta de los grandes centros urbanos y tuvieron un efecto mínimo en las condiciones de las mujeres que vivían en las zonas rurales, quienes continuaron cubriendo su cabello como se hacía tradicionalmente.

Hamideh Sedghi (2007: 3) llamó a las mujeres privilegiadas por las reformas “abejas reina” o “conformistas”, “aquellas que eran miembros relativamente prósperos de la sociedad, representaban los intereses del Estado y contribuían a su legitimidad nacional e internacional”.

No obstante, a diferencia de Turquía, las abejas reina hicieron esfuerzos considerables para mejorar la condición de las mujeres menos favorecidas, aprovechando al Estado para lograr sus objetivos. Ya en la era de Mohammad Reza Pahlavi, la reina Farah Diba consiguió establecer la primera universidad para mujeres, mientras que la misma Ashraf Pahlavi apoyó la Ley de Familia de 1975 y desafió algunas normas tradicionales, promoviendo el “derecho al aborto para mujeres casadas, con permiso del marido, y para las mujeres solteras hasta la octava semana de embarazo” (Najmabadi, 1991: 171).

En 1941, el gobierno británico decidió reemplazar a Reza Shah, usando como pretexto su colaboración con la Alemania nazi, por su hijo, Mohammad Reza Pahlavi. Así, durante esta transición y hasta 1953, las feministas establecieron nuevas organizaciones independientes, reanudando también la difusión de sus ideas a través de diarios.

Conclusiones

La consolidación del Estado-nación con un gobierno fuerte y centralizado tuvo efectos negativos en la diversidad e independencia del movimiento de mujeres por sus derechos y en la definición de sus prioridades en Turquía e

Irán. Por ello, en ambos países las activistas han sido excluidas o incluidas por las élites de las naciones con el fin de instrumentalizar las demandas de las mujeres de acuerdo con sus intereses. De este modo, aunque Mustafa Kemal y Reza Shah, como “padres racionales,” impulsaron cambios en cuanto al Código Civil, abrieron el acceso a la educación y “liberaron” a las mujeres retirando el *hijab*, en realidad impulsaron una modernización conservadora, que mantuvo muchos de los privilegios de los hombres y restringió a las mujeres a sus roles tradicionales como madres y maestras de las nuevas generaciones.

Tanto en Turquía como en Irán, las mujeres han sido constantemente sometidas a mejoras y transformaciones como un símbolo del éxito de un proyecto nacional, porque el cuerpo de las mujeres funciona como un indicador de laicismo, pero también puede representar a una sociedad más religiosa. Por ello, Turquía e Irán son dos ejemplos de cómo las élites políticas continuamente han usado el cuerpo de las mujeres para reescribir la historia y transformar el presente.

Bibliografía

- ABRAHAMIAN, Ervand. (2008). *A History of Modern Iran*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ALTAN-OLCAY, Özlem. (2009). Gendered projects of national identity formation: The case of Turkey. *National Identities*, 11(2), 165-186. <https://doi.org/10.1080/14608940902891336>.
- ARAT, Yeşim. (1997). The Project of Modernity and Women in Turkey. En: Sibel Bozdoğan y Reşat Kasaba (Eds). *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, (95-112). Washington: Washington University Press.
- ARAT, Yeşim. (2008). Women's struggles for empowerment in Turkey. En: Reşat Kasaba (Ed). *Turkey in the modern world*, (388-418). Cambridge: Cambridge University Press.
- ARIKOGLU Ündücü, Cemile, y Türk, Fahri. (2012). Kamu hayatında Türk kadını. *Journal of Türklük Bilimi Arastirmalari*, 17(31), 31-53.
- ATABAKI, Touraj y Zürcher, Eric. (2004). *Men of Order. Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah*. London and New York: I. B. Tauris.
- BERKTAY, Fatmagül. (Sin fecha). Gendering Modernization and National-Building: Turkey. Disponible en: <https://www.yumpu.com/en/document/view/22115129/gendering-modernization-and-nation-building-turkey-when-the->
- COŞAR, Simten. (2007). Women in Turkish Political Thought: Between Tradition and Modernity. *Feminist Review*, (86), 113-131. <https://doi.org/10.1057/palgrave.fr.9400337>
- ÇAKIR, Serpil. (2011). *Osmanlı Kadın Hareketi*. İstanbul: Metis Yayınları. Tercera edición.
- CHEHABI, Houchang. (1993). Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building under Reza Shah. *Iranian Studies*, 26(3/4), 209-229. <https://doi.org/10.1080/00210869308701800>

- CHEHABI, Houchang. (1998). The Pahlavi Period. *Iranian Studies*, 31(3/4), 495-502. <https://doi.org/10.1080/00210869808701927>
- ÇINAR, Alev. (2005). *Modernity, Islam, And Secularism In Turkey: Bodies, Places, And Time*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- GIRGIS, Monique. (1996). Women in prerevolutionary, revolutionary and post-revolutionary Iran. *Iran Chamber Society*. Disponible en: http://www.iranchamber.com/society/articles/women_prepost_revolutionary_iran1.php
- GÖLE, Nilüfer. (1992). *Modern Mahrem*. Istanbul: Metis Yayınları.
- GÜROL, Pelin. (2003). *Building for women's education during the early Republican period in Turkey Ismet Paşa girls. Institute Ankara 1930s*. Tesis de Máster. The department of History of Architecture, Middle East Technical University, Ankara. Disponible en: <https://etd.lib.metu.edu.tr/upload/1268689/index.pdf>
- HAMBLY, Gavin. (2008). The Pahlavi Autocracy: Riza Shah: 1921-1941. En: Peter Avery, Gavin Hambly y Charles Melville (Eds). *The Cambridge History of Iran. Volume 7. From Nadir Shah to the Islamic Republic*, (213-243). Cambridge: Cambridge University Press. Cuarta edición.
- HOBSBAWN, Eric y RANGER, Terence. (1983). *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- KANDIYOTI, Deniz. (1987). Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish case. *Feminist studies*, 13(2), 317-338. [10.2307/3177804](https://doi.org/10.2307/3177804)
- KANDIYOTI, Deniz. (1991). End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey. En: Deniz Kandiyoti (Ed). *Women, Islam and State*, (22-47). Philadelphia: Temple University Press.
- KASHANI-SABET, Firoozeh. (2005). Patriotic Womanhood: The Culture of Feminism in Modern Iran, 1900-1941. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 32(1), 29-46. <https://doi.org/10.1080/13530190500081584>
- KABASAKALARAT, Zehra. (2010). Opportunities, Freedoms and Restrictions: Women and Employment in Turkey. En: Kerslake, Celia, Öktem, Kerem y Robins, Philip. (Eds). *Turkey's Engagement with Modernity. Conflict and Change in the Twentieth Century*, (165-190). Hampshire: Palgrave Macmillan.
- KAVI, Feyza. (2010). *Comparative Analysis of Feminisms in Turkey and Iran in the Post-1980s*. Tesis de Máster. Enstitü Uluslararası İlişkiler, Marmara Üniversitesi, Estambul.
- KEDDIE, Nikki, y Amanat, Mehrdad. (2008). İran under the Later Qajars, 1848-1922. En: Peter Avery, Gavin Hambly y Charles Melville (Eds). *The Cambridge History of Iran. Volume 7. From Nadir Shah to the Islamic Republic*, (174-212). Cambridge: Cambridge University Press. Cuarta edición.
- KNAUS, Katharina. (2007). Turkish Women a Century of Change. *Turkish Policy Quarterly*, 5(6), 47-59. Disponible en: <http://turkishpolicy.com/images/stories/2007-01-womeninTR/TPQ2007-1-06-katharinaknaus.pdf>
- KOOLAE, Elaheh. (2009). Iranian Women from Private Sphere to Public Sphere, With Focus on Parliament. *Iran & the Caucasus*, 13(2), 401-414. [10.1163/157338410X12625876281587](https://doi.org/10.1163/157338410X12625876281587)
- MAHDI, Ali Akbar. (2004). The Iranian Women's Movement: A Century Long Struggle. *The Muslim World*, (94), 427-448. <https://www.jstor.org/stable/25703817?seq=1>
- MARX, Anthony W. (2002). The Nation-State and Its Exclusions. *Political Science Quarterly*, 117(1), 103-126. [10.2307/798096](https://doi.org/10.2307/798096)

- MATIN-ASGARI, Afshin. (2012). *The Pahlavi Era Iranian Modernity in Global Context*. Oxford: Oxford University Press.
- MÜFTÜLER-BAC, Meltem. (1999). Turkish women's predicament. *Women's Studies International Forum*, 22(3), 303-315. [https://doi.org/10.1016/S0277-5395\(99\)00029-1](https://doi.org/10.1016/S0277-5395(99)00029-1)
- (N/A). Iranian Personalities. Sediqeh Dowlatabadi. A feminists and publicist on Iranian women's emancipation. Iran Chamber Society. Disponible en: http://www.iranchamber.com/personalities/sdowlatabadi/sediqeh_dowlatabadi.php
- NAJMABADI, Afsaneh. (1991). Hazards of Modernity and Morality. Women, State and Ideology in Contemporary Iran. En: Deniz Kandiyoti (Ed). *Women, Islam and State*, (48-76). Philadelphia: Temple University Press.
- OZCURUMEZ, Saime, y SAYAN CENGİZ, Feyda. (2011). On resilience and response beyond value change: Transformation of women's movement in post-1980 Turkey. *Women's Studies International Forum*, 34(1), 20-30. <https://doi.org/10.1016/j.wsif.2010.09.015>
- ÖZYÜREK, Esra. (2006). *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham and London: Duke University Press.
- SANCAR, Serpil. (2012). *Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti*. Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar. İstanbul: İletişim.
- SEDGHI, Hamideh. (2007). *Women and Politics in Iran. Veiling, Unveiling and Reveiling*. Cambridge: Cambridge University Press. Segunda edición.
- SKOCPOL, Theda, y SOMERS, Margaret. (1980). The Uses of Comparative History in Macrosocial Inquiry. *Comparative Studies in Society and History*, 22(2), 174-197. <https://doi.org/10.1017/S0010417500009282>
- TOK, Gül Ceylan. (2009). The securitization of the headscarf issue in Turkey: 'the good and bad daughters' of the republic. *Ritsumeikan Annual Review of International Studies*, (8), 113-137. http://www.ritsumei.ac.jp/ir/isaru/assets/file/raris/raris-08-06_Gul_Ceylan_Tok.pdf
- WHITE, Jenny. (2008). Islam and politics in contemporary Turkey. En: Reşat Kasaba (Ed). *Turkey in the modern world*, (357-380). Cambridge: Cambridge University Press.
- ZÜRCHER, Eric. (2004). *Turkey: a modern history*. London: I.B. Tauris. Sexta edición.