

Universidad de Granada

**Departamento de Estudios Semíticos
Área de Estudios Árabes e Islámicos**



Programa de Doctorado: Lenguas, Textos y Contextos

**“La relación entre el feminismo, la patria y el
patriotismo/nacionalismo (*waṭaniyya*) en Iraq”**

Por: Nadia Hindi Mediavilla

Directora: Caridad Ruiz de Almodóvar y Sel

Granada, 2015

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autora: Nadia Hindi Mediavilla
ISBN: 978-84-9125-755-4
URI: <http://hdl.handle.net/10481/43470>

La doctoranda Nadia Hindi Mediavilla y la directora de la tesis Caridad Ruiz de Almodóvar Sel. Garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección de los directores de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Granada, 10 de noviembre de 2015

Directora de la Tesis

Fdo.: Caridad Ruiz de Almodóvar



Doctoranda

Fdo.: Nadia Hindi Mediavilla





SHE IS IRAQI.

SO IS SHE.

IRAQ: #10YEARS

*Reina de todos los poderes concedidos
Desvelada cual clara luz
Mujer infalible vestida de brillo
Cielo y tierra son tu abrigo
Eres la elegida y sacrificada, Oh tú
Grandiosa por tus galas
Te coronas con tu bondad amada
Suma sacerdotisa, eres justa
Tus manos se aferran a los siete poderes fijos
Mi reina, la de las fuerzas fundamentales
Guardiana de los orígenes cósmicos y esenciales
Tú exaltas los elementos
Átalos a tus manos
Reúne en ti los poderes
Aprisionándolos en tu pecho
Esculpes cual depravado dragón
Con tu veneno llenas la tierra
Aúllas como el dios de la tormenta
Cual semilla languideces en el suelo
Eres río henchido que se precipita bajo la montaña
Eres Inanna
Suprema en el cielo y en la tierra.*

Enheduanna, (2285–2250 a. C.), Mesopotamia

*A todas las mujeres y hombres iraquíes que lucharon por la libertad,
y a los que hoy continúan luchando*

*A mi abuela Majida al-Shaykhly
A mis padres, Adel Hindi y María Mediavilla
A mis hermanos Ayad Hindi, Alia Hindi y Paula Carballeira
A mi sobrina Noor Hindi
A mi compañero Frank Homann*

SUMARIO

Agradecimientos	9
Presentación	11
CAPÍTULO 1. Introducción al entramado teórico y al marco conceptual e histórico	27
1.1. Nación, nacionalismo y género.....	27
1.2. El giro descolonial y el nacionalismo.....	43
1.3. La relación entre el feminismo y el nacionalismo.....	47
1.4. La cuestión de la mujer y el nacionalismo en el contexto postcolonial.....	51
1.4.1. La resistencia islámica.....	60
1.5. Introducción a las organizaciones de mujeres y el feminismo en el mundo árabe.....	64
1.5.1. Sociedad civil.....	64
1.5.2. El movimiento de mujeres.....	67
1.5.3. Dificultades y limitaciones.....	78
1.5.4. Tipo de organizaciones de mujeres.....	82
1.5.5. Laicidad e islam: el problema de las clasificaciones.....	86
CAPÍTULO 2. Fundamentos teóricos y sociales de <i>al-waṭaniyya</i>, <i>al-qawmiyya</i> y el género en la historia, el pensamiento árabe e islámico, y en el particularismo iraquí	93
2.1. Desarrollo de <i>al-waṭaniyya</i> y <i>al-qawmiyya</i>	93
2.1.1. La conciencia árabe y el islam.....	94
2.1.2. <i>Waṭaniyya</i>	99
2.1.3. <i>Qawmiyya</i>	100
2.1.4. Fracaso del nacionalismo árabe del siglo XX.....	105
2.2. El particularismo iraquí: cohesión nacional, ‘sectarismo’ y sociedad civil.....	108
2.2.1. Entre la civilización sedentaria y la beduina.....	111
2.2.2. Sunnís y šī‘íes.....	113
2.2.3. La sociedad civil y la cohesión nacional.....	120
2.2.4. A las puertas de una nueva era: centralización otomana y comienzo del movimiento nacionalista árabe en Iraq.....	121
2.2.5. Las mujeres y las relaciones de género.....	132
2.2.6. El estatuto personal.....	140
CAPÍTULO 3. Nacionalismo y feminismo durante la monarquía	147
3.1. El discurso modernista de la primera mitad del siglo XX.....	147
3.2. El contrato colonial (1917-1958).....	151

3.2.1. Ley de los crímenes tribales y litigios civiles (LCTLC).....	152
3.2.2. El estatuto personal.....	155
3.2.3. La ciudadanía.....	159
3.3. El nacionalismo y la nueva sociedad civil.....	161
3.3.1. El nacionalismo árabe como la ideología oficial del Estado.....	164
3.3.2. Cohesión nacional: el nacionalismo árabe y el sectarismo.....	167
3.4. Sociedad civil, nación y género.....	177
3.4.1. Discursos sobre la nación y las mujeres.....	177
3.4.2. Las mujeres y la nación a través de la sociedad civil moderna.....	179
3.4.3. Comunistas y panarabistas y la agenda de género.....	184
3.4.4. Género y nación: otro relato.....	186
3.5. Ellas hablan: las feministas durante la monarquía.....	189
3.5.1. Las organizaciones musulmanas en los márgenes.....	197
3.5.2. El movimiento feminista y el contrato colonial.....	198
3.5.3. El género y otras categorías sociales.....	204
CAPÍTULO 4. Los nacionalismos y los feminismos en la era “postcolonial”.....	207
4.1. Hacia un nacionalismo y feminismo de Estado 1958-1968.....	207
4.1.1. Las comunistas se empoderan y las panarabistas se organizan.....	209
4.1.2. El Código de Estatuto Personal.....	211
4.1.3. Nacionalismo <i>waṭanī</i> y nacionalismo <i>qawmī</i>	214
4.1.4. La resistencia islámica.....	217
4.1.5. Feminismo e islam: la contribución de Bint al-Hudà.....	219
4.1.6. Nacionalismo, islam y estatuto personal 1963-1968.....	222
4.1.7. Las organizaciones feministas antes del feminismo de Estado.....	225
4.2. Ba‘tificación del nacionalismo y el feminismo.....	226
4.2.1. Forjando una identidad nacional.....	226
4.2.2. ¿Localismo o sectarismo?.....	228
4.2.3. La representación de las mujeres y el feminismo de Estado.....	229
4.2.4. La Unión General de Mujeres Iraquíes.....	233
4.2.5. Reforma de la Ley de Estatuto Personal.....	235
4.2.6. La resistencia islámica.....	239
4.2.7. Bint al-Hudà, la otra cara de la moneda.....	244
4.3. La guerra irano-iraquí y la ambivalente visión de género del régimen.....	245
4.3.1. Elementos del nacionalismo de Estado.....	246
4.3.2. Las mujeres bajo la guerra.....	247

4.4. Las sanciones económicas y el declive del nacionalismo y el feminismo de Estado.....	253
4.4.1. <i>Al-Ḥamla al-Waṭaniyya al-Imāniyya</i> (La Campaña Nacional de la Fe).....	255
4.4.2. La <i>Intifāda</i> de 1991 y la herida sectaria.....	257
4.4.3. Represión y sectarismo.....	261
4.4.4. Tribalización del Estado.....	264
4.4.5. El impacto de género y la agencia feminista.....	267
CAPÍTULO 5. Nacionalismo y feminismo en el nuevo Iraq.....	275
5.1. El gobierno estadounidense y la oposición iraquí en el exilio: los discursos previos a la ocupación.....	278
5.1.1. Entre la nación y el neocolonialismo, la oposición de los iraquíes en el exilio.....	280
5.1.2. Los šī‘íes del exterior hablan de su identidad y del sectarismo.....	288
5.1.3. La oposición y la agencia feminista.....	290
5.1.4. Sunnīes y šī‘íes, ocupación y liberación.....	294
5.2. Proceso de transición: la reconstrucción del Estado frente a la fragmentación nacional.....	296
5.2.1. Islam, sectarismo y género en el nuevo proceso político.....	297
5.2.2. La constitución.....	307
5.2.3. Las mujeres en las instituciones.....	312
5.3. El otro proceso: género, nación y resistencia.....	313
5.3.1. Asociación de Ulemas Musulmanes en Iraq y la resistencia.....	319
5.3.2. El <i>waṭan</i> y el islam en la Asociación de Ulemas Musulmanes en Iraq.....	320
5.3.3. Género y <i>waṭan</i> en la AUMI.....	325
5.3.4. La AUMI y la resistencia armada: entre el apoyo y la condena.....	328
5.3.5. Las mujeres y la resistencia.....	331
5.3.6. Las mujeres y las tribus.....	343
5.4. El Código de Estatuto Personal n° 188 de 1959, un campo de batalla.....	348
5.4.1. La constitución y el régimen de género.....	353
5.4.2. El borrador del Código de Estatuto Personal <i>ya‘farī</i>	359
Conclusiones.....	365
Bibliografía.....	371
Índice de nombres de mujeres iraquíes.....	405
Relación de siglas.....	407

Agradecimientos

Esta tesis no sería posible sin la guía, consejo, paciencia y comprensión de mi directora Dra. Caridad Ruiz de Almodóvar y Sel, al que le dedico todo mi agradecimiento. Igualmente, agradezco al Departamento de Estudios Semíticos-Área Estudios Árabes e Islámicos por su apoyo a lo largo de todo el periodo formativo, en especial a Juan Antonio Macías Amoretti, Juan Marsá, Tania García Arévalo, Mercedes del Amo, Carmelo Pérez Beltrán, Akram Jawad Thanoon, María Ángeles Navarro, Indalecio Lozano, María Isabel Lázaro, Elena Arigita y Rafael Ortega. Agradezco de manera muy especial a mis padres y familia por su paciencia, cariño y apoyo incondicional, a mi padre en particular por resolver mis dudas, llenar mis lagunas y advertirme de antemano del quebradero de cabeza que iba a suponer el tema de trabajo, y a Frank por ser un compañero de viaje inquebrantable y mi informático personal. Gracias infinitas a mis amigas y amigos por su ánimo y alegría inapreciable, en especial a Cristina Abad, Marisa Giganto y Zulima Cordero por revisar la tesis con atención y esmero, a Lucía López Arias por ser compañera de luchas y de fatigas, y a Mika Paraskeva por su ánimo y valiosa ayuda técnica. Son muchas otras las personas que han contribuido en el proceso de elaboración de este trabajo, y con las que me siento en deuda. Mi gratitud a Nadje al-Ali por ayudarme a encontrar la clave de lo que andaba buscando, a Sawsan al-‘Assāf por su apoyo y consejo durante mi estancia en SOAS y por ser la primera mujer a la que he entrevistado, a Hayfa‘ Zangana y Mundher Adhami por ser siempre fuente de inspiración. Gracias a todas las mujeres iraquíes que he tenido el honor de conocer y entrevistar, especialmente a Asmā’ al-Ḥaydarī, Imān Jammās, Wiḏdān Farīq, Luṭfiyya al-Dulaymī por su apoyo en el trabajo de campo y por todas las conversaciones tan enriquecedoras que hemos compartido. También le debo un especial agradecimiento a Bahira Abdulatif por su confianza, afecto y generosidad, y por ser ejemplo de compromiso con la causa y la cultura iraquí en España. Del mismo modo, mi entero agradecimiento a mis compañeros de la IAON y de la CEOSI, Paloma Valverde, Sara Sánchez, Manolo García, Manoli Etxeberria y Pedro Rojo por su solidaridad y compromiso con el pueblo iraquí, además de su confianza y amistad, y a Pedro en especial por su ayuda en el trabajo de campo. Gracias a mis primos Ibrāhīm y Mālik al-Raḡyāb por enviar cajas de libros desde Bagdad y a Mahdī Naqqāš por su ayuda con la bibliografía. Igualmente agradezco la red FIMAM y en especial a Ignacio Álvarez Ossorio, Ángeles Ramírez, María Angustias Parejo, Guadalupe Martínez y Ferran Izquierdo por su buena disposición y apoyo a los jóvenes investigadores, a mis compañeros de estudio, activismo y de aventuras por el mundo árabe, a Encarni López, Manuel Gavilán, Isidro Martínez y todo el equipo de la “abundancia” por su ánimo continuo durante los meses más complicados, del mismo modo agradezco al Ministerio de Educación, Cultura y Deporte por concederme la beca de investigación FPU que me ha otorgado la oportunidad de emprender esta labor docente e investigadora.

Presentación

El presente trabajo fue impulsado en un primer momento por la necesidad de encajar piezas de un rompecabezas identitario y de dar sentido a las discontinuidades de la historia y la memoria. Los años de autoritarismo y manipulación de las lealtades nacionales hacen mella en el propio conocimiento de nosotros mismos como nación, el cruel destino al que nos ha condenado la geoestrategia y la colonialidad no nos alcanza para sanar ordenadamente las heridas. Se trata de un primer paso para comprender, organizar el armario para luego seleccionar con mayor conciencia, buscar para encontrar respuestas a lo que somos y así poder conquistar la libertad de ser. De modo que esta tesis doctoral parte de esta inquietud personal motivada por el hecho de ser mujer e iraquí intentando entender desde la distancia que impone la diáspora las transformaciones recientes y las lagunas del pasado desde la rebeldía feminista y nacionalista rescatadas de todo aquello que niega y excluye.

Objeto de estudio e hipótesis

La relación entre el feminismo y el nacionalismo y, más concretamente, la crítica feminista del nacionalismo, han ocupado la atención de muchas feministas desde hace décadas y ha sido una interesante aproximación que muestra las diferencias entre las experiencias de las mujeres en el mundo entre las que se puede trazar una básica, y es la de las europeas y occidentales frente a las mujeres de los nuevo Estado-nación que emergieron de la colonización impuesta por los primeros. En este sentido, para las mujeres del Tercer Mundo y el mundo árabe e islámico el nacionalismo no sólo significó la descolonización, al menos jurídica y políticamente, sino también supuso un legítimo acceso al espacio público en el cual las mujeres participaron en la construcción y modernización nacional siendo agentes a la vez que sujetos de dicho proceso. No obstante, tras obtener los derechos colectivos como nación, las mujeres siguieron “colonizadas” por las élites nacionalistas teniendo que luchar por el pleno acceso a la ciudadanía en igualdad con los hombres, por la regulación de sus derechos dentro de la familia, etc. en una relación con el Estado que varía en función de los cambios socioeconómicos a lo largo del tiempo y de las distintas ideologías de los regímenes políticos.

Aunque, a diferencia de otros países de la región, no existe una extensa literatura sobre el movimiento de mujeres en Iraq, las obras más importantes dan muestras de esta relación entre la conciencia nacional y el feminismo al igual que la relación de éste con el Estado y los discursos nacionalistas. Por ejemplo, del periodo monárquico las aportaciones vienen principalmente de la mano de Efrati¹, del periodo del Ba‘t se cuentan con un mayor número de investigaciones entre las

1. Noga Efrati. *Women in Iraq: past meets present*. Nueva York: Columbia University Press, 2012.

cuales se puede destacar a Joseph, al-Jawaheri, Rohde y al-Ali² y finalmente del periodo posterior a la guerra e invasión de 2003 los trabajos más destacados son de al-Ali y Pratt y Mojab³ relativos a la región del Kurdistán, entre estos trabajos se encuentra un estudio de al-Ali y Pratt⁴ específico sobre la relación del feminismo y el nacionalismo en la región autónoma del Kurdistán iraquí que da buena cuenta de la intersección entre el género, la etnia y la nación para explicar el activismo de las mujeres kurdas y los grados de acomodación y resistencia a las autoridades kurdas y líderes nacionalistas. En lo relativo a los trabajos en lengua árabe existen unas primeras obras fundamentales como las de Şabīḥa al-Şayj Dāwud (1912-1975) y Nazīha al-Dulaymī (1923-2007)⁵, dos de las principales precursoras del movimiento feminista en Iraq en la que se asevera la importancia de las luchas nacionales en los discursos feministas, posteriormente, no hemos encontrado estudios destacables que traten el movimiento feminista hasta que empiezan a aparecer después de la guerra de 2003 a manos de académicos iraquíes como Buṭayna ‘Abbās al-Ŷanābī e intelectuales y activistas como Hayfā’ Zangana (1950-)⁶, además de interesantes obras autobiográficas de feministas iraquíes como Sāniḥa Āmīn Zakī (1920-)⁷. Por otro lado, en Internet existen multitud de referencias al feminismo iraquí, a sus precursoras y a las mujeres más célebres de la historia contemporánea casi siempre con una mirada nostálgica a las décadas de mayor estabilidad y florecimiento cultural del país.

Generalmente en estos estudios el foco de análisis de la interacción entre el feminismo y el nacionalismo se establece en función de las demandas de las activistas y las políticas de género del régimen, y aunque el aspecto fundamental que trata es la discriminación de género, las representaciones de las mujeres en los discursos nacionales y su estatus social en el marco nacional, también se tiene en cuenta otros factores importantes como la clase social y las diferencias entre las mujeres rurales y urbanas, e incluso, al-Ali y Pratt, han tenido en cuenta en su estudio como las

2. Suad Joseph. “Elite strategies for state building: women, family, religion and the state in Iraq and Lebanon”. En Deniz Kandiyoti (ed.). *Women, Islam and the state*. Londres: Macmillan, 1991, pp. 176-200; Yasmin Husein al-Jawaheri. *Women in Iraq: the gender impact of international sanctions*. Londres: Lynne Rienner Publishers, 2008; Achim Rohde. *State-society relations in Ba’thist Iraq: facing dictatorship*. Nueva York: Routledge, 2010; Nadjé al-Ali. “Reconstructing gender: Iraqi women between dictatorship, war, sanctions and occupation”. *Third World Quarterly*, 26 (2005), pp.739-758 .

3. Nadjé al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation? Women and the occupation of Iraq*. Berkeley: University of California Press, 2009; Shahrzad Mojab. “‘Post-war reconstruction’, imperialism and Kurdish women’s ONGs”. En Nadjé al-Ali y Nicola Pratt (eds.). *Women and war in the Middle East: transnational perspectives*. Londres: Zed Publishers, 2009, pp. 99-128.

4. Nadjé al-Ali y Nicola Pratt. “Between nationalism and women’s rights: the Kurdish women’s movement in Iraq”. *Middle East Journal of Culture and Communication*, 4 (2011), pp. 339-355.

5. Şabīḥa al-Şayj Dāwud. *Awwal al-tarīq ilā l-naḥḍa al-niswiyya fī l-‘Irāq*. Bagdad: al-Rābiṭa, 1958; Nazīha al-Dulaymī. *Al-mar’a al-‘irāqiyya*. Bagdad: al-Rābiṭa, [1950?]. *Apud*. Noga Efrati. *Women in Iraq: past meets present*, p. 214.

6. Buṭayna ‘Abbās al-Ŷanābī. *Al-mar’a al-‘irāqiyya: afāq al-ḥādir wa-l-mustaqbal*. Bagdad: s.e., 2011; Hayfā’ Zangana. *Madīnat al-Arāmīl: al-mar’a al-‘irāqiyya fī masīrat al-tagyīr*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-‘Arabiyya, 2008;

7. Sāniḥa Āmīn Zakī. *Dikrayāt ṭabība ‘irāqiyya*. Londres: Dār al-Ḥikma, 2005.

identidades étnicas y sectarias pueden determinar las experiencias y subjetividad de las mujeres como el caso de las kurdas y árabes sñíes de la diáspora iraquí⁸. Por otro lado, esta relación en la era postcolonial no se encuentra siempre en tensión, como cuando se trata de demandas que cuestionan el papel tradicional de las mujeres como madres y esposas, pues existen líneas generales sobre las que ha habido bastante consenso como la extensión de la educación femenina a principios del siglo XX y el acceso de las mujeres al empleo especialmente en los setenta y ochenta, debido al proceso de modernización y a los intereses coyunturales del Estado como la guerra irano-iraquí. Incluso, los acuerdos pueden darse en aspectos menos positivos hasta el extremo de convertirse las activistas en cómplices de manera explícita de la exclusión de algunas mujeres de las narrativas del Estado, por ejemplo las “prostitutas” durante los años noventa cuando el feminismo de Estado estaba totalmente supeditado a la autoridad del régimen.

No obstante, hay que tener en consideración que el paradigma es totalmente distinto en el Iraq posterior a la guerra y la invasión pues se plantea un escenario mucho más complejo que aquel del siglo XX, en el que el régimen nacionalista previo fue sustituido por un sistema de reparto étnico-sectario dominado por partidos islamistas y que se ha traducido en un tipo de “reino de taifas” que amenaza la unidad del país gracias a la violencia de la ocupación y del sectarismo político, a la “lucha contra el terror” y a la militarización de la sociedad. Tanto el nacionalismo como el feminismo se independizaron de las riendas del Estado dejando en 2003 una sociedad civil por reconstruirse y reorganizarse tras décadas de represión y cooptación, teniendo que hacer frente a nuevos e importantes desafíos. De modo que el concepto de nación se vuelve un terreno fértil a la vez que conflictivo y violento, liberado del discurso hegemónico del anterior régimen, en el que se imagina la nación iraquí con diferentes matices identitarios que constituyen a su vez las relaciones de género y la representación de las mujeres dentro del mismo, esto tiene un claro exponente en la preocupación de muchas feministas por la potencial pérdida de los derechos obtenidos a la sombra de los regímenes nacionalistas del pasado y la imposición de leyes de familia sectarias a manos de los partidos islamistas que ahondan las divisiones confesionales dentro de la población musulmana. Todo ello plantea también un desafío metodológico en el estudio de la relación entre el feminismo y el nacionalismo en Iraq debido a que se trata de un escenario político más complejo y reciente que no ha estado suficientemente abordado por la academia.

Sin embargo, teniendo en cuenta el modo en el que se ha tratado este tema en el pasado y debido a los intrincados problemas actuales, nuestro argumento es que hay otros elementos menos evidentes que pueden escapar del enfoque relacional descrito antes porque provienen de otras

8. Nadjé al-Ali. *Iraqi women: untold stories from 1948 to the present*. Londres: Zed Publishers, 2007, pp. 34-43; Nadjé al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 39.

narrativas que cuestionan la modernidad o el *status quo* cultural que tanto el feminismo y el nacionalismo hegemónico han asumido en mayor o menor grado. De modo que si no tenemos en cuenta lo que los investigadores descoloniales llaman “colonialidad” o “colonialismo interno”, es más difícil visibilizar ciertas diferencias, por ejemplo, quizás pasaríamos por alto el velo como símbolo de resistencia en los años setenta ya que no fue articulado por las mujeres panarabistas ni por las socialistas; o el cuestionamiento del mimetismo de las modas occidentales y su implicación en la economía y las relaciones de poder en los años sesenta y cuyas propuestas alternativas no se limitan al uso del velo; incluso pasaría desapercibido el hecho de que uno de los ideólogos del nacionalismo árabe que dedicó parte de sus esfuerzos a la educación femenina, al mismo tiempo ignoró a las clases populares pobres, muchos de ellos *šī‘ies* del sur, a causa de sus prejuicios imperiales otomanos y su secularismo y elitismo colonial, como ya explicaremos llegado el momento. De modo que proponemos complicar un poco más el análisis a través de una revisión de la historiografía del nacionalismo y del feminismo que, además, sirva para distinguir entre los diferentes nacionalismos —*waṭanī* y *qawmī*— y así, evitar homogeneizar y colapsar ambos en un único término pues guardan matices identitarios diferentes que apelan a formas de identificación distintas, aunque ampliamente superpuestas dependiendo del momento político; igualmente, esta aproximación nos sirve para identificar otras voces críticas femeninas que generalmente no están consideradas por la historiografía feminista a fin de mostrar la riqueza y pluralidad existentes. Así mismo, consideramos que esta forma de abordar la relación entre el feminismo y el nacionalismo puede aportar más luces al momento actual, puesto que muchas rupturas que se han evidenciado y galvanizado en el presente se originaron, en parte, en algún momento del pasado, y algunas propuestas descoloniales y dinámicas interculturales que inspiran o pueden inspirar las luchas del presente, ya sean nacionalistas o feministas, también tuvieron lugar en el pasado. Como dice Davis, uno de los historiadores occidentales más importantes sobre Iraq, “[...] tenemos que tomarnos en serio el pasado, porque éste siempre nos provee de una brújula para negociar el presente, especialmente durante los periodos de crisis en los que se interrumpen los patrones sociales y políticos”⁹.

Esto es especialmente pertinente cuando la “colonialidad” toma nuevas dimensiones por la ocupación militar de 2003, esta vez introduciendo un contexto mucho más perverso como “la guerra contra el terror”, y cuando tenemos que asistir a una polarización de discursos coloniales y nacionalistas que confunden aún más la realidad como aquel que representa a las mujeres iraquíes como víctimas que había que liberar del opresor frente a la idealización de los “buenos tiempos” del pasado incluidos los días en los que el partido Ba‘*t* y Ṣaddām Ḥusayn (1937-2006) gobernaban,

9. Eric Davis. “Abd al-Karim Qasim: sectarian identities and the rise of corporatism”. *Kufa Review*, 2 (2013), p. 10

especialmente en lo relativo al estatus social de las mujeres¹⁰, lo que es comprensible por la terrible situación de muchas mujeres en el Iraq post-ocupación; igualmente, hay quienes sostienen que el sectarismo (*tā'ifiyya*) es producto meramente de agendas exteriores con intereses en el país y en la región y que las identidades sectarias nunca han sido relevantes, como afirman muchos nacionalistas, y aquella que mantiene que las identidades sectarias son una verdad inmutable que deriva en gran medida de las teorías sobre la artificialidad de Iraq sostenida por muchos analistas occidentales¹¹; así, se extendió la idea de que el régimen anterior reprimió a los šī'íes mientras favorecía a los sunnís en contradicción a los que afirmaban que Şaddām Ḥusayn reprimía a todos sus rivales sin importar la confesión ni la etnia. Lamentablemente, pasados todos estos años desde la ocupación no ha habido oportunidad de superar ciertos debates pues aún cuando no han cicatrizado ciertas heridas otras nuevas se abren. No obstante, la causa principal a la luz de los acontecimientos es la falta de voluntad política para impulsar un proceso inclusivo y reconciliador que vele por la verdad, justicia y reparación, de modo que el cambio viene por las bases de manera similar a las luchas anticoloniales de principios del siglo XX en tanto que unieron a šī'íes y sunnís, rurales y urbanos, y que supuso el mito fundacional del nacionalismo y el feminismo iraquíes.

Lo anterior nos conduce a establecer la hipótesis de que el elemento fundamental de la relación entre el nacionalismo y el feminismo es el *waṭan* (nación o patria), la *muwāṭana* (ciudadanía) y la *waṭaniyya* (nacionalismo/patriotismo), antítesis del sectarismo y de la ocupación (*iḥtilāl*), y en el que convergen los intereses nacionales de unidad frente a la fragmentación y los intereses feministas en tanto que la mayor parte de las mujeres de la sociedad civil buscan enmarcarse como ciudadanas con derechos antes que miembros de grupos identitarios supranacionales, y en tanto que otras feministas y mujeres opuestas a negociar con el ocupante y el gobierno “colaboracionista” optaron por la resistencia armada y política anticolonial contra la ocupación y el sistema sectario partiendo del paradigma de que las mujeres, al igual que los hombres, no son libres mientras se encuentren bajo el dominio de una potencia ocupante, y por lo tanto tienen legitimidad¹² para exigir sus derechos nacionales de independencia y soberanía.

10. Esto ya ha sido señalado antes por Nadjé al-Ali y Nicola Pratt, véase Nadjé al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 21-22; Nādiyya al-'Alī. “Al-mar'a al-irāqiyya wa-l-ḡuḡūṭāt allatī taw'yihu-hā”. *Našrat al-Hi'ya al-Qasriyya*, agosto (2007), p. 40-42.

11. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq: antagonistic visions of unity*. Londres: Hurst & Co., 2011, p. 2.

12. La Carta de las Naciones Unidas garantiza en su art. 1 la “libre determinación de los pueblos” y en el art. 51 reconoce de manera unívoca el derecho de legítima defensa, “Ninguna disposición de esta Carta menoscabará el derecho inmanente de legítima defensa, individual o colectiva, en caso de ataque armado contra un Miembro de las Naciones Unidas, hasta tanto que el Consejo de Seguridad haya tomado las medidas necesarias para mantener la paz y la seguridad internacionales”, véase Las Naciones Unidas. *Carta de las Naciones Unidas*. Disponible en <http://www.un.org/spanish/aboutun/charter/index.htm>, [consultado 14/06/2015].

Metodología

En primer lugar, partimos de lo que la crítica feminista Donna Haraway¹³ ha dominado como conocimiento situado en el sentido que nuestro objeto de estudio y del conocimiento que hemos extraído a partir de él no puede estar desligado de su contexto ni de la subjetividad de sus autoras. Existen diversas miradas a la realidad y la nuestra sólo es una de ellas que además se encuentra situada en algún lugar particular de la frontera entre el Oriente y el Occidente de la geografía del conocimiento y de las estructuras de poder que la atraviesan¹⁴. En este sentido nuestro objeto de estudio se enmarca en Iraq, y es principalmente árabe e islamo-céntrico, no hemos asumido otros componentes principales de la discusión nacionalista y feminista como el nacionalismo y feminismo kurdo considerando que la perspectiva confesional interárabe ya es una unidad de investigación en sí misma, además de que carecemos de herramientas que nos permita abordar la realidad kurda de manera adecuada y en igualdad de condiciones que la árabe, como es nuestro desconocimiento de la lengua kurda, no obstante, hemos intentado mantener siempre en el horizonte la idea del *waṭan* iraquí como el hogar nacional de una diversidad de culturas, etnias y confesiones. Por ese motivo hemos adoptado en el título de nuestra investigación el término *waṭaniyya* frente a *qawmiyya*, como explicaremos en el capítulo segundo. El motivo principal que nos ha llevado a centrarnos en esta dimensión es la gravedad del conflicto sectario en Iraq y el resto de Oriente Próximo que parece ha logrado debilitar el nacionalismo ya sea panárabe, iraquí o panislámico como fuerza política en la región, pero que en contraposición ha aumentado el potencial del nacionalismo *waṭanī* entre las bases sociales subalternizadas. Otro motivo parte de que las memorias de Iraq están fragmentadas, y así la subjetividad, en la medida en que los iraquíes en el exterior, incluida la autora y su familia, guardan diferentes recuerdos y memorias de la historia dependiendo del año y la época en la que salieron del país, es por ello que, un iraquí que no haya vivido durante los años noventa en Iraq, y especialmente en el sur, le será mucho más complicado comprender que, de pronto, en 2003 se hable de sunníes y šī'íes, puesto que no todas las respuestas se pueden encontrar en las estrategias de la ocupación ni del discurso neocolonial ni de la explotación del sectarismo por razones políticas, de modo que la revisión histórica y crítica de cómo se ha articulado el nacionalismo por el Estado se plantea como algo necesario, sin dejar de vista las relaciones de poder que operan a nivel global y local.

Por lo tanto, nos situamos desde una perspectiva crítica a través de la cual intentamos desvelar las relaciones de poder que se ocultan en los discursos, apuntar hacia las desigualdades teniendo en

13. Donna Haraway. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra: Madrid, 1995, pp. 313-346.

14. Gloria Anzaldúa. *Borderlands/La frontera: The new mestiza*. San Francisco: Spinsters-Aunt Lute, 1987; Frantz Fanon. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas, 1973.

cuenta que los sujetos se encuentran atravesados por el género, sexo, clase, etnia, confesión, ideología, etc., apostar por un feminismo y un nacionalismo plural, intercultural, descolonial y transmoderno como proceso de luchas sociales y políticas, y dar visibilidad a las propuestas epistemológicas que rompan la matriz de pensamiento eurocéntrico cuando estamos tratando un contexto particular como el iraquí. Por ello, nuestra tesis es transdisciplinar y bebe tanto de los estudios críticos postcoloniales, descoloniales e islámicos, así como del feminismo postcolonial, descolonial, entre ellos el negro, indígena, mestizo e islámico.

Una de las nociones metodológicas fundamentales a tener en cuenta, y que han sustentado muchos de estos estudios, se la debemos al filósofo francés Foucault¹⁵ y es la que trata el conocimiento y el poder como elementos que se constituyen entre sí a través del discurso que construye, define y reproduce el objeto del conocimiento. En este sentido, Foucault llama la atención sobre tres aspectos fundamentales de esta relación: a) el objeto del conocimiento no puede existir fuera de un discurso específico que se articula a través de la lengua y la práctica¹⁶, b) el conocimiento y el poder no son neutrales o ‘inocentes’, en tanto que el conocimiento cuando se aplica para regular a los demás se convierte en poder que a su vez decide que conocimiento ha de aplicarse¹⁷, c) el sujeto es producto del discurso, de modo que no es posible una subjetividad esencial fuera del discurso¹⁸, lo que explica la formación de sujetos “dóciles”, regulados y usados como instrumentos del poder, que la investigadora iraquí Jammās utiliza para explicar cómo mujeres y hombres árabes se convierten en “marionetas políticas” y modelos del poder a pequeña escala¹⁹. Said, uno de los fundadores de la teoría crítica postcolonial y al que le debemos la obra *Orientalismo*²⁰, toma la teoría de Foucault para explicar el orientalismo como discurso, en tanto que se trata de una disciplina europea que de manera reiterada crea el conocimiento y define la realidad de lo que ha llamado Oriente, y “que ha sido capaz de manipular e incluso dirigir Oriente desde el punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario”²¹. De modo que la práctica sistemática del orientalismo a través de múltiples mecanismos del poder ha conformado una estructura de dominación cultural²² a lo largo de la historia colonial cuya hegemonía ha pasado de los franceses y británicos a las manos de los estadounidenses después de la II Guerra Mundial.

15. Michel Foucault. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2002; *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 2005; *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2002, p. 28.

16. Michel Foucault. *La arqueología del saber*, pp. 72-75.

17. Michel Foucault. *Estrategias de poder*. Introducción, traducción y edición Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 283-297.

18. Michel Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, pp. 124-157.

19. Eman Ahmed Khamas. *New colonial rescue: appropriating a feminist discourse in the war on terror*. Tesis Doctoral. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2013, pp. 19-20.

20. Edward Said. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, 2003.

21. *Ibid.*, p. 21.

22. Edward Said. *Culture and imperialism*. Nueva York: Vintage Books, 1994.

Esta larga tradición de representación del Oriente se ha articulado mediante construcciones binarias que han definido, en primer lugar, al Occidente en oposición al Oriente tales como las ideas de modernidad/progreso/democracia frente a tradición/oscurantismo/islam. Además, tal como han señalado feministas postcoloniales como Mohanty y Spivak, esta relación colonial está marcada por las diferencias de género a través de la reproducción de un conocimiento que define a las mujeres orientales como un todo homogéneo y víctimas pasivas de sus sociedades opresivas, un discurso del que son participes también muchas feministas y académicas occidentales²³ y conduce a “subalternizar” a las mujeres, usando la expresión difundida por Spivak²⁴ y el Grupo de Estudios Subalternos, al negar otras formas de enunciación.

Para poder hacer alusión a esta estructura, o conjunto de estructuras, de dominación cultural, económica, política, etc. y diferenciarlas del colonialismo como un proceso que tuvo lugar en los siglos XIX y XX, y cuyo fin no supuso la interrupción de tales estructuras, es muy útil utilizar el término colonialidad del poder acuñado por Quijano²⁵ y desarrollado por el Grupo Modernidad/Colonialidad, o el “colonialismo interno” al que hace referencia la feminista descolonial boliviana indígena Rivera Cusicanqui²⁶. En este sentido, la colonialidad es parte constitutiva del proceso de modernidad que tuvo lugar a través del encuentro colonial europeo aunque éste no haya culminado en una colonización efectiva del territorio ni tutela o mandato como fue el caso de Irán o Turquía, de este modo las instituciones tales como Estado-nación y el sistema económico capitalista se expandieron a través de este proceso de modernidad colonial tras lo cual los Estados postcoloniales siguieron mediatizados por esta lógica cultural, a lo que hay que sumar los repuntes neocoloniales como en el caso de Iraq en el siglo XXI. Quijano establece que el eje principal que fundamenta la colonialidad del poder se estableció en el siglo XVI con la conquista de América y es el establecido por la categoría de raza pues marca el acceso a los distintos recursos según la jerarquía racial de superioridad e inferioridad y la división internacional del trabajo, que desde entonces se ha ido reproduciendo a escala global y local²⁷. No obstante, otros críticos descoloniales como Grosfoguel apoyándose en Fanon utiliza, además de la raza o el fenotipo, otros rasgos propicios a ser racializados o a ser marcadores de superioridad e inferioridad como puede ser la lengua, la religión, etnia, etc.²⁸, lo que nos sirve para evitar colapsar las experiencias coloniales y los sistemas de

23. Chandra Talpade Mohanty. “Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses”. *Feminist Review*, 30 (1988), pp. 61-88.

24. Gayatri Chakravorty Spivak. “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”. *Orbis Tertius*, 6 (1998), pp. 175-235.

25. Aníbal Quijano. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014 y “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En Edgardo Lander (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 201-246.

26. Silvia Rivera Cusicanqui. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota, 2010, pp. 39-63.

27. Aníbal Quijano. “Colonialidad del poder”, p. 202.

28. Ramón Grosfoguel. “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz

clasificación social en base a una definición de raza. En el caso que nos ocupa se trata de la categoría de “árabes” e “islam” tal como demostró Said, y otros autores, a través de su obra y que definen o justifican la superioridad cultural de Occidente sobre Oriente, lo que explica también ‘nuevas’ manifestaciones de esa antigua relación colonial como la islamofobia esta vez retroalimentada por las posturas fundamentalistas reaccionarias que no hacen más que perpetuar esa relación de poder.

A partir de ahí se siguió cuestionando y desarrollando el concepto de colonialidad para incluir más elementos básicos. En el capítulo primero dedicado al desarrollo del marco teórico trataremos la colonialidad del poder en relación al género, al feminismo, al Estado-nación y al nacionalismo, pero cabe destacar aquí otras articulaciones de la colonialidad que nos llevan a la siguiente parte de nuestro enfoque metodológico, y ésta es la colonialidad del saber o del conocimiento desarrollada por diversos autores descoloniales para referirse a que la producción del conocimiento en Europa basada en la racionalidad y positivismo científico desde la ilustración es asumido como único modelo válido y universal, neutral y objetivo, dejando fuera otras epistemologías, lo que Castro Gómez describió como “punto cero”²⁹ en el cual no se indica dónde se ubica ese conocimiento cuyo sujeto queda disfrazado por el mito de universalidad y veracidad. En este sentido, Sousa Santos a través de su estudio demuestra que las teorías críticas eurocéntricas, en las se han basado muchos autores postcoloniales, provienen fundamentalmente de cinco países europeos: Alemania, Inglaterra, Francia, Rusia e Italia³⁰, que da muestra de lo que denomina “línea abismal” donde al otro lado de la “verdadera ciencia” solo hay “creencias”, “opiniones”, “comprensiones subjetivas”, “materia prima u objeto de investigaciones”³¹. En contraposición a lo anterior, Sousa Santos desarrolla la idea de un aprendizaje gobernado por una “ecología de saberes” más allá de esa línea abismal y monocultural. Castro Gómez, por su parte, propone poner en evidencia quién y desde dónde se produce ese conocimiento que se ocultaba tras el punto cero, para así facilitar la posibilidad de reconocimiento de los otros. En ese sentido son varios los proyectos metodológicos y prácticas descoloniales que desafían la colonialidad y el punto cero, algunos de los cuales trataremos en el capítulo primero. Uno de estos proyectos relevantes para nuestra investigación viene de la mano de los estudios subalternos de la teoría postcolonial situada en el marco sudasiático que trata sobre la crítica tanto de la historiografía colonial europea sobre la India como

Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos”. En Alvise Vianello y Bet Mañé (eds.). *Formas-otras: saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB, 2011, p. 98.

29. Santiago Castro-Gómez. “Decolonizar la Universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Gosfoguel (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombres Editores, 2007, pp. 79-91.

30. Boaventura de Sousa Santos. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce, 2010, p. 18.

31. *Ibid.*, p. 31.

la nacionalista euro céntrica india³². No obstante, una de las críticas que se hacen a estos estudios postcoloniales desde el pensamiento descolonial latinoamericano es que dependen en gran medida del conocimiento producido en Europa, reduciendo en cierta medida su objetivo de cuestionar el eurocentrismo³³. De hecho, una de las críticas dirigidas a Said es que no menciona a los autores árabes y musulmanes que hicieron los mismos planteamientos antes que él³⁴. No en vano, otros autores descoloniales como Grosfoguel, Mignolo y Sousa Santos³⁵ animan a tomarnos más en serio el pensamiento producido en el “sur”, sin que eso signifique descartar de antemano lo que se produce en el “norte”, porque se incurriría en el mismo error pero en el sentido contrario. Otros de los aspectos que motivaron abrir el espectro de análisis del nacionalismo y el feminismo hacia una revisión historiográfica es la interseccionalidad del género con otras categorías e identidades que forma la base genealógica del feminismo afroamericano³⁶ y es asumido como principio básico por los feminismos postcoloniales y descoloniales, en este sentido hablamos de un sistema de opresiones interseccionales que combinan el género con la raza, religión, sexualidad, etnia, etc. Este principio es tenido en cuenta también por hombres de estas corrientes críticas como Grosfoguel que lo integra dentro de su concepción de la colonialidad. Así, este autor enriquece la comprensión de este término situándolo en el sistema-mundo adoptado por Wallerstein a fin de integrar las disciplinas de lo político, económico y sociocultural en un sistema de comprensión holística y heterárquica para “dar cuenta de la imbricación de las jerarquías de género, raciales, sexuales, y de clase en los procesos globales geopolíticos, geoculturales y geoeconómicos del sistema mundo moderno/colonial”³⁷.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, procuramos incorporar la interseccionalidad en la revisión historiográfica del nacionalismo y el feminismo iraquíes, concretamente la de género, clase, confesión islámica, nacionalidad y especialidad —urbano *versus* rural o tribal—, a la vez que tener presente la colonialidad/modernidad. Como ya adelantamos, consideramos importante revisar la historia en la que ha irrumpido los discursos de modernidad, nacionalismo, secularismo y

32. Gayatri Chakravorty Spivak. “Estudios de la subalternidad: deconstruyendo la historiografía: deconstruyendo la historiografía”. En VVAA. *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008, pp. 45-67.

33. Ramón Grosfoguel. “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. *Tabula Rasa*, 4 (2006), p. 20.

34. Véase por ejemplo la obra del tunecino Hichem Djaït escrita originalmente en árabe en 1977, Hichem Djaït. *Europe and Islam*. Los Angeles: University of California Press, 1985.

35. Ramón Grosfoguel. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombres Editores, 2007, pp. 63-77; Walter D. Mignolo. *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2011. Boaventura de Sousa Santos. *Descolonizar el saber*.

36. Patricia Hill Collins. “Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro”. En Mercedes Jabardo (ed.). *Feminismos negros, una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012, pp. 99-131.

37. Ramón Grosfoguel. “La descolonización de la economía política”, p. 33.

feminismo, con el objetivo de descolonizar el nacionalismo y el feminismo, o al menos indicar dónde ha intervenido la modernidad/colonialidad excluyendo otros sintagmas históricos no superados como la cuestión del islam y la identidad para poder encontrar resonancia en el presente y mirar hacia el futuro con una nueva visión o nuevo horizonte descolonial.

Entonces, considerando que el *waṭan* es nuestro principal punto nodal para entender esta interacción hemos tenido en cuenta tres elementos básicos que conjugan la idea de nación y género y estos son el islam, las tradiciones árabes y la modernidad que determinan algo aspectos muy concretos como el estatuto personal. Para ello, en aras de lo dicho y del propio espíritu de nuestra disciplina filológica y postorientalista, hemos intentado dentro de nuestras posibilidades partir del pensamiento, historiografía y sociología árabe e islámica, teniendo en cuenta el particularismo iraquí, en el que, entre muchos otros aspectos que caracterizan la heterogeneidad de la sociedad, se encuentran dos rasgos principales, el primero es la existencia de dos confesiones islámicas, la sunna y la šī'a, y la segunda es la dialéctica entre la sociedad tribal y la sociedad sedentaria y el Estado, ambos aspectos relevantes en el Iraq post 2003, especialmente el sectarismo sunní y šī'ī, que hemos dicho contrasta con la idea de *waṭaniyya*, y también con la de la unidad islámica.

Trabajo de campo y fuentes

En lo correspondiente a la revisión y análisis histórico nos hemos basado en fuentes primarias como obras de feministas y críticas musulmanas iraquíes y en fuentes secundarias como la literatura sobre mujeres y feminismo en Iraq, al igual que otras obras fundamentales como la de 'Alī al-Wardī (1913-1995) padre de la sociología en Iraq y 'Abd al-'Azīz al-Dūrī (1919-2010) importante historiador iraquí, además de otros autores árabes e iraquíes, y de la literatura disponible sobre el tema, intentando todo lo posible tener presente la "colonialidad del saber". Por otro lado, algunas entrevistas descritas a continuación han servido también como fuente primaria de algunos episodios de esta parte del trabajo.

En cuanto al capítulo dedicado al Iraq contemporáneo nuestras fuentes primarias son de dos tipos: entrevistas y observación.

1. Las entrevistas son de tipo cualitativo algunas en profundidad y otras semiestructuradas cuyas preguntas giran en torno a tres ejes:

- a) Articulación del complejo identitario de Iraq en relación con la idea del nacionalismo wataní.
- b) Identificación de los agentes y procesos de cambio social y político.
- c) Género y confesión: la cuestión del estatuto personal e identidad del Estado.

d) Modos de participación de las mujeres y los tipos de agencia feminista.

Las entrevistas fueron realizadas en diferentes periodos desde 2013 a 2015 y en distintos lugares: Londres, Barcelona, Granada y Amman y también a través de los medios de comunicación como e-mail y skype. Las entrevistas realizadas por e-mail plantearon la dificultad de que tenían que ser más esquemáticas y estructuradas a diferencia del resto, además de que las destinatarias no eran receptivas a responder presumiblemente porque no había habido referencias ni conocimiento personal previo. Por otro lado, hemos incluido algunas conversaciones recogidas en nuestra observación como la que tuvo lugar a propósito del Congreso de la Asociación Internacional de Abogados Demócratas celebrado en 2014 en Bruselas que albergó una sesión especial sobre Iraq a la que asistieron iraquíes del interior del país. En el caso de las conversaciones hemos tenido un especial cuidado con el tipo de información que hemos utilizado y con la identidad de la persona, igualmente hemos omitido el nombre real de las personas que así nos lo solicitaron durante las entrevistas. La mayoría de las entrevistas se realizaron en Amman a finales del verano de 2013 durante una estancia de investigación en la Universidad de Jordania, una vez ahí nuestro plan era visitar Bagdad para llevar a cabo un trabajo de campo que nos permitiera una mejor labor de observación y mejor acceso a las organizaciones, especialmente aquellas que no tienen un perfil público destacable ni documentación disponible por otros medios no directos, como las organizaciones de mujeres islamistas y religiosas generalmente vinculadas a partidos y corrientes políticas y religiosas. No obstante, debido a la escalada de la tensión durante esa época y por razones de seguridad no pudimos viajar finalmente a Iraq, lo que limitó en gran medida nuestro trabajo de campo a los iraquíes que de manera indefinida o temporal salieron del país, de los cuales sólo tres personas no estaban en Iraq durante la guerra e invasión de 2003 ni vivieron allí en los años posteriores, los que han salido de manera indefinida lo han hecho por razones de seguridad humana. Los entrevistados representan un abanico variado de perfiles entre los cuales destacan feministas y activistas nacionalistas y antigubernamentales de distintas corrientes ideológicas, todos son musulmanes de ambas confesiones y de diferentes orígenes étnicos aunque la mayoría son iraquíes árabes. En la siguiente tabla detallamos las personas seleccionadas y citadas en el presente trabajo junto a las principales organizaciones a las que pertenecen o han pertenecido en el pasado reciente, o a su actividad en caso de no pertenecer a ninguna:

Nombre	Organización	Sexo
1 Abd al-Karīm Hānī	Corriente Nacionalista Árabe	H
2 Abū Fanār	Gran Revolución Iraquí	H
3 Aḥmad al-Maš‘ān	Jefe y activista tribal	H

44	4	Amal al-Lāmī	Red de Mujeres Iraquíes	M
	5	Asmā' al-Ḥaydarī	Asociación de Ulemas Musulmanes en Iraq	M
	6	Başār al-Fayḍī	Asociación de Ulemas Musulmanes en Iraq	H
	7	Hūzān Maḥmūd	Organización de la Libertad de las Mujeres en Iraq	M
	8	Ijlāṣ al-Ṭayyār	Red de Mujeres Iraquíes	M
	9	Imān Jammās	Organización de la Voluntad de las Mujeres	M
	10	Juḍayr al-Muršidī	Frente Patriótico, Nacionalista e Islámico	H
	11	Laylā	Empleada del sector público	M
	12	Luṭfiyya al-Dulaymī	Conocida escritora y feminista iraquí	M
	13	Muḥammad	Hombres de la <i>Ṭarīqa</i> Naqšabandiyya	H
	14	Mūṭannā al-Ḍārī	Asociación de Ulemas Musulmanes en Iraq	H
	15	Sawsan al-‘Assāf	Académica y activista independiente	M
	16	Ūday al-Zaydī	Movimiento Popular para la Salvación de Iraq	H
	17	Umm Bašār	Ama de casa y madre de ulemas	M
	18	Wiḡdān Farīq	Académica y activista independiente	M
	19	Hayfā' Zangana	Escritora y activista Tazāmun	M

2. La observación tuvo lugar en diferentes contextos siendo el principal Amman, punto de encuentro y base de una importante comunidad iraquí, y en segundo lugar Londres donde la doctoranda realizó una estancia de investigación en 2012 y estableció la primera toma de contacto con una red iraquí en Europa. La colaboración en diferentes plataformas como la Campaña Estatal contra la Ocupación de Iraq y la Red Internacional contra la Ocupación en la que participan iraquíes de la diáspora ha enriquecido la experiencia de la investigación aportando diferentes puntos de vista y visiones de lo que ocurre en Iraq además de que supuso una fuente de contactos que condujeron a realizar una buena parte de las entrevistas. Por otro lado, la colaboración en la grabación del documental *Who's peace will it be?* (¿De quién será la paz?) del director belga Luc Pien en Madrid, Béliga y Amman nos ha ofrecido la posibilidad de conocer de primera mano diferentes experiencias, inquietudes y visiones de futuro de una gama diversa de mujeres y hombres iraquíes.

Tanto la participación en estas redes como el conocimiento de la lengua árabe y del dialecto iraquí han facilitado mucho el trabajo de campo siendo un factor importante para la construcción de un ambiente de confianza y cercanía. No obstante, han sido muchas las dificultades de las cuales podemos destacar dos. La primera tiene que ver con la falta de acceso a un trabajo de campo dentro de Iraq, esto nos ha imposibilitado ofrecer una visión más completa que incluyera la de las organizaciones de mujeres islamistas o ‘más conservadoras’, y la de alguna institución ši‘í de un peso específico comparable a la Asociación de Ulemas Musulmanes en Iraq cuyos miembros son

fundamentalmente sunníes. La segunda es que se trata de un conflicto relativamente largo pero muy reciente y que sigue teniendo lugar ahora con varios episodios a lo largo del mismo, esto ha determinado mucho la dirección de las entrevistas y de los discursos, puesto que las respuestas pueden variar en función de los cambios en la escena política y el grado de intensidad del conflicto. Para paliar estas deficiencias, y aunque nos distanciamos mucho de lograrlo, hemos realizado un análisis del discurso de comunicados, declaraciones, entrevistas con terceros, redes sociales y publicaciones de otros interlocutores sociales en la cuestión de la nación y el género, sin olvidar las fuentes secundarias relativas a la literatura sobre el contexto político, feminismo y mujeres en Iraq.

Estructura de la tesis doctoral

La tesis doctoral se divide en cinco capítulos, los dos primeros están relacionados con el marco teórico y conceptual e historiográfico, el tercero y el cuarto se centran en el desarrollo del nacionalismo y el feminismo en Iraq cuando el país estuvo dominado por diferentes manifestaciones del nacionalismo de Estado (1920-2003) y el quinto se ocupa del estudio de ambas corrientes en el Iraq dominado por un sistema étnico-sectario de reparto de poder protagonizado por el islamismo (2003-2014).

En el capítulo primero pretendemos ofrecer una visión general que nos sitúe en el marco teórico y contextual, así presentamos el entramado teórico y el marco conceptual sobre la nación, el nacionalismo y el género, en el que ponemos en diálogo las teorías occidentales con las críticas y aportaciones postcoloniales y descoloniales, introducimos la noción de la colonialidad en relación con el género y con el nacionalismo, examinamos cómo la nación y el nacionalismo construyen las relaciones de género y las mujeres, al igual que introducimos una crítica al nacionalismo postindependencia desde la perspectiva postcolonial y descolonial. A continuación abordamos el debate teórico entre las feministas a nivel global sobre la compatibilidad entre el feminismo y el nacionalismo teniendo en cuenta la perspectiva de las mujeres del Tercer Mundo en general y del mundo árabe e islámico en particular. Igualmente, examinamos cómo las mujeres en los países postcoloniales, en general, y en el mundo árabe e islámico, en particular, han participado de las luchas nacionales y cómo han sido representadas por los reformadores, los regímenes nacionalistas y los islamistas en el marco de la modernidad y colonialidad. Finalmente, abordamos el tema de la sociedad civil y los periodos formativos del movimiento feminista árabes en el que incluimos los debates actuales en torno al laicismo y al islam dentro del feminismo.

En el capítulo segundo, abordamos los fundamentos teóricos, sociales e históricos del nacionalismo y del género en el marco árabe e islámico. En primer lugar, exponemos el desarrollo de la conciencia árabe y la posterior formulación de *al-waṭaniyya* y *al-qawmiyya* hasta el

advenimiento del colonialismo, a través de la cual se puede observar las diferencias entre ambos términos y las diferentes formas en las que los árabes se imaginaron la nación. En segundo lugar, tomamos en cuenta el particularismo de la sociedad iraquí y sus bases constitutivas previas a la incursión del colonialismo y el desarrollo del nacionalismo y feminismo del siglo XX. En este sentido ofrecemos una historiografía iraquí basada en la dialéctica de la *ḥaḍāra* y la *badāwa*, en la sociedad civil y las relaciones interconfesionales, al igual que la naturaleza del carácter sectario del Estado, a través de las transformaciones político-sociales y los primeros contactos con la modernidad a finales del XIX. Igualmente, la cuestión de las mujeres en Iraq y las relaciones de género e intentamos tener presente la interseccionalidad entre el género y otras categorías sociales pertinentes a nuestro estudio como la confesional interislámica, la sedentaria, rural y beduina, que dan cuenta de las diferentes experiencias de las mujeres.

En el capítulo tercero se expone el desarrollo del nacionalismo y el feminismo desde la incursión del colonialismo británico y la modernidad colonial hasta la caída de la monarquía a manos del nacionalismo revolucionario. A lo largo del capítulo se muestra cómo la modernidad y los cambios socioeconómicos transforman la subjetividad de los iraquíes y cómo el contrato colonial entre el mandato británico y las élites nacionales impactan sobre las mujeres, las construcciones de género y las diferencias sociales. Por otro lado se presenta el mito fundacional del nacionalismo iraquí y de la incursión de las mujeres en la esfera pública y la lucha nacional, y el nacionalismo árabe del Estado que hereda tanto los prejuicios anti-persas y sus implicación sobre las comunidades de origen persa y šī‘ī de Iraq como el contrato social occidental que excluye a las mujeres de los derechos políticos. Por otro lado mostramos el desarrollo de la sociedad civil dividida entre las dos principales narrativas que iban a rivalizar sobre la nación —la socialista y la panarabista—, y cómo ambas tratan la cuestión de las mujeres y desafían el contrato colonial. Igualmente mostramos como las dos principales representantes feministas trazan la historiografía del movimiento de mujeres y sus reivindicaciones, en la que se observa la exclusión de otras voces femeninas por estar enmarcadas dentro de asociaciones religiosas. Del mismo modo, pretendemos rescatar la propuesta descolonial y crítica de las sociedades árabes de ese momento planteada por Nāzik al-Malā’ika, reconocida poeta que tanto la historiografía feminista como nacionalista han destacado por su obra poética pero no tanto por su crítica feminista y nacionalista.

En el capítulo cuarto nos centramos en el periodo nacionalista revolucionario que dio fin a la monarquía hasta el derrocamiento del régimen del partido Ba‘ṭ en 2003, a través de este recorrido histórico ponemos de relieve el desarrollo del nacionalismo *waṭanī* y el *qawmī* y las imbricaciones que hay entre ambos, al igual que el surgimiento de la resistencia islámica contra los proyectos de secularización y que convierte el Código del Estatuto Personal de 1959, uno de los logros de la

lucha feminista y de la revolución, en un tema contencioso. Igualmente exponemos el desarrollo del nacionalismo y el feminismo del Estado a manos del Ba'at, a través de los cuales se observa una creciente ambivalencia del Estado respecto a las mujeres, al igual que cambios en las políticas en cuanto a las identidades confesionales y a la resistencia islámica que contribuyó en gran medida a la politización de la identidad y comunidad *šī'ī*, todo ello en función del contexto regional y local como la bonanza económica de los setenta, el aumento de autoritarismo, la revolución islámica, la guerra con Irán, la invasión de Kuwait y las sanciones económicas. Del mismo modo recuperamos la voz de Bint al-Hudà y su visión de las mujeres y las relaciones de género en el marco islámico que es muy reconocida por el movimiento islamista, ignorada por la historiografía feminista y ejecutada por el poder.

En el capítulo quinto, se introduce el contexto de la ocupación militar en el marco de la lucha contra el terror acompañado por los discursos neocoloniales. Se pretende presentar cómo se ha desarrollado el proceso político y cómo ha afectado el sectarismo en la participación de las mujeres en la política y en el debilitamiento del tejido social. Igualmente, se examina en qué términos se articula la nueva nación a través del análisis de diferentes discursos teniendo en cuenta las posición de algunas activistas en referencia a la nación y a su estatus como mujeres. Algunos de estos discursos son los que han formado parte del proceso político y que corresponden a la nueva autoridad estatal y otros son de algunos representantes de la oposición y resistencia contra la ocupación y el proceso político, lo que nos permite ver como se conjugan los nacionalismos *waṭanī* y *qawmī* junto a una mayor relevancia de la identidad islámica. Por otro lado, abordamos los problemas de la lucha nacionalista y la resistencia armada en el contexto de la guerra contra el terror y conflicto sectario, presentamos diversos ejemplos de cómo las mujeres se involucran en los desafíos que amenazan la integridad del país, su potencialidad y sus límites.

La tesis finaliza con las conclusiones y la bibliografía utilizada e incluye un índice de nombres de mujeres iraquíes.

Finalmente, esperamos que este trabajo de investigación contribuya a los estudios de género sobre las mujeres y los feminismos y nacionalismos en el mundo árabe e islámico desde una perspectiva inspirada en los estudios postcoloniales y descoloniales. Con ello pretendemos resaltar la importancia del género en la movilización de las identidades sectarias y nacionales, y la significancia del activismo de las mujeres para la unión y reconciliación nacional, lo que aporta a nuestra labor colectiva de cuestionar y deconstruir los estereotipos de las mujeres árabes e islámicas a la vez que se visibilizan otras experiencias y agencias, ofreciendo pistas sobre los límites y posibilidades de los proyecto y procesos de aspiración descolonial y sobre sus legados.

CAPÍTULO 1. Introducción al entramado teórico y al marco conceptual e histórico

1.1. Nación, nacionalismo y género

La teoría hegemónica sobre la nación y el nacionalismo ha ignorado la perspectiva de género como irrelevante al estudio³⁸. No se ha tenido en cuenta el diferente modo en el que hombres y mujeres integran la nación y el nacionalismo ni el modo en el que la construcción de la feminidad ha reproducido la idea de la nación. A pesar de esta ceguera de género en el pensamiento occidental, ha habido notables excepciones como la aproximación antropológica a la nación y el nacionalismo aportados por Lévi-Staruss y Mosee³⁹ donde tienen en cuenta el nexo de las relaciones de género con la construcción social de la nación. Desde el punto de vista de los estudios que se sitúan en otras realidades del mundo nos encontramos que el género y/o las mujeres forman parte, en mayor o menor grado, del análisis del Estado-nación, de los nacionalismos anticoloniales, del nacionalismo burgués y del colonialismo interno tales como los ofrecidos por los estudios postcoloniales, subalternos y descoloniales de autores como Bhabha, Chatterjee, Fanon y Grosfoguel⁴⁰, y especialmente en aquellos realizados desde una perspectiva de género y una crítica feminista que se enmarcan en estas mismas disciplinas, por ejemplo Jayawardena, Kandiyoti y Mohanty, Spivak y Walsh y otras feministas de la tercera ola tales como Anthias y Yuval Davis y Enloe⁴¹. Por otro lado, como veremos en el siguiente capítulo, importantes pensadores árabes y musulmanes del siglo XIX tales como Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī (1801-1873), ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1849-1902) y Muḥammad ‘Abduh (1849-1905)⁴², en un momento en el que el califato

38. Véase Ernest Gellner. *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell, 2006; Liah Greenfeld. *Nationalism: five roads to modernity*. Londres: Harvard University Press, 1992; Eric. J. Hobsbawm. *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990; Elie Kedourie. *Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1993; Anthony. D. Smith. *Theories of nationalism*. Londres: Duckworth, 1971, y *The ethnic origins of nations*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.

39. Claude Lévi-Strauss. *Structural anthropology*. Nueva York: Basic Books, 1963; George Lachmann Mosse. *Nationalism and sexuality: middle-class morality and sexual norms in modern Europe*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.

40. Homi K. Bhabha. “DissemiNation”. En Homi K. Bhabha (ed.). *Nation and narration*. Londres: Routledge, 1990, pp. 291-322; Partha Chatterjee. “The nationalist resolution of the women's question”. En Kumkum Sangari y Sudesh Vaid (eds.). *Recasting women: essays in Indian colonial history*. Nueva Jersey: Rutgers University Press, 1990, pp. 233-253; Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*. México, DF.: Fondo Cultural Económico, 1983 y *A dying colonialism*. Nueva York: Grove Press, 1965; Ramón Grosfoguel. “Los límites del nacionalismo: lógicas globales y colonialismo”. En Jorge Enrique González (ed.). *Nación y Nacionalismo en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007, pp. 91-124.

41. Kumari Jayawardena. *Feminism and nationalism in the third world*. Londres: Zed Publishers, 1986; Deniz Kandiyoti. “Identity and its discontents: women and the nation”. *Millennium*, 20, 3 (1991), pp. 429-443; M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohanty. “Introduction: genealogies, legacies, movements”. En M. Jacqui Alexander y Chandra Talpade Mohanty (eds.). *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*. Nueva York: Routledge, 1997, pp. XII-XIII; Gayatri Chakravorty Spivak. “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”. *Orbis Tertius*, 6 (1998), pp. 175-235; Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad: lucha (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simon Bolivar, 2009; Floya Anthias y Nira Yuval Davis (eds.). *Woman-nation-state*. Londres: Palgrave Macmillan, 1989; Cynthia Enloe. *Bananas, beaches & bases: making feminist sense of international politics*. Berkeley: University of California Press, 1990; Nira Yuval Davis. *Gender and nation*. Londres: Sage, 1997.

42. Muḥammad ‘Amāra. *Al- a‘māl al-kāmila li-Rifā‘a Rāfi‘ al-Ṭaḥṭāwī. Al- ŷuz’ al-awal: al-tamaddun wa-l-ḥaḍāra wa-l-‘umrān*. El Cairo: Dār al-Šurūq, 2010; ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī. *Ṭabā’i‘ al-istibdād wa-mašāri‘ al-isti‘bād*. El

otomano se estaba tambaleando, revisaron el legado islámico y teorizaron sobre la nación (*waṭan*), el nacionalismo (*waṭaniyya*) y las relaciones de género desde el reformismo islámico ante los desafíos de la modernidad.

Yuval Davis explica de modo exhaustivo en su obra⁴³ como la omisión de las mujeres y el género de la narrativa de la nación son el resultado de la herencia o continuidad de las teorías fundacionales del ‘contrato social’ que han dictado el orden social y político de las sociedades occidentales. Este pensamiento divide a la sociedad civil en dos esferas, la pública y la privada. Ésta última percibida como un ámbito natural y políticamente irrelevante⁴⁴ donde se sitúa a las mujeres y a la familia. Por lo que la exclusión de las mujeres de lo público lleva a su exclusión del discurso de la nación⁴⁵. Investigadoras como Grant y Pateman han acertado en cuestionar la validez de este modelo y sostienen que la esfera pública no se puede entender sin tener en cuenta la esfera privada⁴⁶. “Las libertades civiles dependen de los derechos patriarcales” según lo expresa Patema⁴⁷. Este modelo eurocéntrico se extendió al resto del mundo colonizado por medio de estructuras y leyes tales como la denegación del voto femenino y las leyes de nacionalidad que establecen el acceso a la ciudadanía únicamente a través del padre, ahondando en la separación entre lo público y lo privado⁴⁸.

A este punto cabe plantearse qué es el patriarcado y cuál es la conceptualización que más se ajusta a nuestro contexto. La definición de Pateman a través de su estudio del contrato social es muy aceptada en Occidente, ella sostiene que el patriarcado ha dejado de ser paternal para convertirse en fraternal “La sociedad civil moderna no está estructurada por el parentesco y el poder de los padres; en el mundo moderno, las mujeres están subordinadas a los hombres como hombres, o a los hombres como fraternidad. El contrato original tiene lugar después de la derrota política del padre creando un patriarcado fraternal moderno”⁴⁹. Sin embargo, esta definición no la consideramos aplicable a las sociedades del mundo árabe e islámico, entre otras, puesto que los lazos de parentesco siguen ejerciendo fuerza sobre la construcción de las relaciones de género tanto en la esfera privada como en la pública, dependiendo del contexto particular. En este sentido la definición

Cairo: Kalimāt ‘Arabiyya, 2011; Muḥammad ‘Abduh. *Al-muslimūn wa-l-Islām*. Beirut: Dar al-Hilāl li-l-Ṭibā‘a, 1987.

43. Nira Yuval Davis. *Gender and nation*, p. 1.

44. Carole Pateman. *The sexual contract*. Cambridge: Polity Press, 1988, p. 3.

45. Nira Yuval Davis. *Gender and nation*, p. 1.

46. Rebecca Grant. “The sources of gender bias in international relations theory”. En Rebecca Grant y Kathleen Newland, (eds.). *Gender and international relations*. Milton Keynes: Open University Press-Millennium, 1991, pp. 8-26; Carole Pateman. *The sexual contract*.

47. Carole Pateman. *The sexual contract*, p. 3.

48. Karen M. Kern. *Imperial citizen: marriage and citizenship in the Ottoman frontier provinces of Iraq*. Nueva York: Syracuse University Press, 2011, p. 11.

49. Carole Pateman. *The sexual contract*, p. 3. Véase también Michael Mann. “A crisis in stratification theory? Persons, households/families/linages, gender, classes and nations”. En Rosemary Crompton y Michael Mann (eds.). *Gender and stratification*. Cambridge: Polity Press, 1986, pp. 40-56; Malcolm Waters. “Patriarchy and viriarchy: an exploration and reconstruction of concepts of masculine domination”. *Sociology*, 23, 2 (1989), pp. 193-211.

de Joseph del patriarcado se ajusta mejor a nuestra región, y concretamente a Iraq:

“Es el privilegio de hombres y mayores —incluidas las mujeres más mayores *sobre las más jóvenes*— y la articulación de modismos, estructuras y morales del parentesco en servicio de un sistema de dominación basado en el género y en la edad. El patriarcado de la élite, el patriarcado de las instituciones religiosas y el patriarcado secular se refuerzan mutuamente en la reproducción de la dominación basada en el género y en la edad”⁵⁰.

Otro acercamiento al patriarcado es el propuesto por Walby⁵¹, utilizado también por la investigadora postcolonial Kandiyoti, que hace la distinción entre el privado y el público, según Walby el patriarcado privado se basa en la relativa exclusión de las mujeres de la esfera pública y su confinamiento a su labor en el marco doméstico y el patriarcado público se refiere al mercado del trabajo y el Estado donde las mujeres ya no están excluidas de la esfera pública sino subordinadas a ella. Yuval Davis advierte sobre la definición etnocentrista de lo público y lo privado⁵² y Kandiyoti, al igual que Yuval Davis, sostiene que las fronteras de lo privado están definidas por el Estado y que estos “límites son fluidos y sujetos a redefinición”⁵³.

“Es engañoso ver en el auge del ‘Estado-nación moderno’ una forma de organización social completamente distinta de las ‘pre-modernas’. En muchos Estados, especialmente los post-coloniales, la familia extensa y las relaciones de parentesco siguieron usándose como focos de lealtad y organización”⁵⁴.

Esta realidad da lugar a las redes clientelares y a una continua renegociación entre el Estado o el patriarcado público y el patriarcado privado a través del cual el primero puede conceder más poder al segundo y la debilidad del primero aumenta la relevancia del segundo como sistema de organización social. Es más, la decisión consciente de intervención o no intervención obedece a unos intereses estratégicos del Estado, como afirma Yuva Davis “las construcción de los límites

50. Suad Joseph. “Woman between nation and state in Lebanon”. En Caren Kaplan; Norma Alarcón y Minoó Moallem (eds.). *Between woman and nation: nationalisms, transnational feminisms and the state*. Durham, N. C.-Londres: Duke University Press, 1999, p. 170.

51. Sylvia Walby. *Theorizing patriarchy*. Oxford: Blackwell, 1990, p. 20.

52. Nira Yuval Davis. “The citizenship debate: women, ethnic processes and the state”. *Feminist Review*, 39 (1991), p. 63.

53. Deniz Kandiyoti. “Identity and its discontents”, p. 430.

54. Nira Yuval Davis. “Women, citizenship and difference”. *Feminist Review*, 57 (1997), p. 14.

entre lo público y lo privado es un acto político en sí mismo”⁵⁵. En esta misma línea, Connell habla del “régimen de género”⁵⁶ refiriéndose a la adopción de unas políticas de género por el Estado y la implicación de éste en las relaciones de género.

Anthias y Yuval Davis, partiendo de la contribución crítica de las feministas negras en EEUU, hacen hincapié en la transversalidad del patriarcado y su interseccionalidad con otras dimensiones como la de clase, etnia, etc., además del género o sexo⁵⁷.

“La opresión de las mujeres es endémica e integral a las relaciones sociales en relación a la distribución del poder y los recursos materiales en la sociedad. El género, la etnicidad y la clase, aunque con diferentes bases ontológicas y diferentes discursos, están imbricados el uno en el otro y se articulan entre sí en relaciones sociales concretas”⁵⁸.

No obstante, las definiciones anteriores no incluyen una dimensión importante que constituye en gran medida las estructuras del Estado-nación y las transformaciones de lo público y lo privado en la matriz global de la colonialidad del poder. Así, para no colapsar el patriarcado ni el género como sistemas de dominación comunes y universales habría que distinguir, como hacen las feministas indígenas y descoloniales como Julieta Paredes⁵⁹, entre el patriarcado precolonial y el colonial cuya relación desigual dio lugar a un sistema patriarcal colonial, moderno y neoliberal producto de esas relaciones de poder a nivel internacional entre el norte y el sur, el primer mundo y el Tercer Mundo, Occidente y Oriente y que se encuentran atravesadas por el eje de “raza” en las que los discursos de la primera parte de la ecuación constituyen a los segundos como sujetos subalternos⁶⁰, al definirles, por ejemplo, como opresores de sus mujeres mientras ellos se postulan como emancipadores. María Lugones⁶¹, una de las teóricas descoloniales que desarrollan con profundidad la relación entre la colonialidad del poder formulado por Quijano⁶² y el género, llama a la comprensión del patriarcado desde esta perspectiva para entender que la raza y el género son

55. *Ibid.*, p. 13.

56. Raewyn. W. Connell. “The state, gender, and sexual politics: theory and appraisal”. *Theory and Society*, 19, 5 (1990), pp. 507-544.

57. Floya Anthias y Nira Yuval Davis. *Racialized boundaries: race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle*. Londres: Routledge, 1993.

58. Nira Yuval Davis. *Gender and nation*, p. 7.

59. Julieta Paredes. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. En algún lugar del Noreste México: Cooperativa el Rebozo, 2014, pp. 71-72.

60. Gayatri Chakravorty Spivak. “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”.

61. María Lugones. “Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples” en Patricia Montes (ed.). *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, 2012, pp. 129-140 y “Colonialidad y Género”. *Tabula Rasa*, 9 (2008), pp. 73-101.

62. Aníbal Quijano. *Cuestiones y horizontes*.

ambos constructos de la compleja interacción de sistemas económicos que producen relaciones de subordinación que racializan el género. A diferencia del feminismo blanco occidental de clase media que pasa por alto otras relaciones de poder además del género y que a menudo entra a formar parte de las estructuras de dominación de hombres y mujeres no blancos, lo que se trata es de complejizar esta noción del patriarcado e integrarla en el entramado global del poder, consiste en relacionar las diferentes formas de dominación locales y globales en función de la intersección entre género, raza, clase con las jerarquías o heterarquías de poder del sistema mundo que las constituyen y reproducen y en las que se pueden incluir otras categorías como religión, nacionalidad, etc. Uno de los resultados de la colonialidad de género en el contexto árabe e islámico útil para nuestro estudio es lo que Thompson denominó el “contrato colonial”⁶³ o acuerdo entre las élites locales colonizadas y los poderes imperiales a través del cual se fijaron los derechos de ciudadanía y la naturaleza del nuevo Estado-nación, cuyo resultado tienen un impacto directo sobre las relaciones de género y la relación de las mujeres con el Estado, lo que forma parte de la colonialidad del poder o colonialismo interno.

Ver el patriarcado de una manera separada de la colonialidad tiene sus límites teóricos y metodológicos en tanto que pone énfasis en el sistema de dominación masculina, reforzando de ese modo la idea de las mujeres árabes y musulmanas como víctimas pasivas de sus sociedades⁶⁴. Para intentar ir más allá de estos límites, aún sin considerar la colonialidad de género, existen otras formulaciones interesantes que abren las puertas a la conceptualización de una agencia femenina dentro de esas relaciones de dominación. Una de estas propuestas es la ‘negociación patriarcal’ (*patriarchal bargain*) de Kandiyoti como “un conjunto de reglas y códigos que regulan las relaciones de género a los que ambos sexos se acomodan y asienten, pero que, no obstante, pueden ser cuestionadas, redefinidas y renegociadas [...] aunque, las mujeres como regla general negocian desde una posición más débil”⁶⁵. La definición de Kandiyoti nos permite desentrañar las dinámicas de las relaciones de género y sus matices dentro de un determinado momento o lugar que pueden ser abordadas no solo a nivel individual sino también a nivel colectivo, al igual que pueden señalar la capacidad de la agencia femenina en esa negociación. El tema de la agencia femenina en el mundo árabe e islámico ha ocupado la atención de feministas postcoloniales como Mahmood que a través de su estudio de las mujeres de las mezquitas de El Cairo apunta a la necesidad de ir más allá del binarismo resistencia/subordinación a la denominación masculina que generalmente busca el

63. Elizabeth Thompson. *Colonial citizens: republican rights, paternal privilege, and gender in French Syria and Lebanon*. Nueva York: University of Columbia Press, 2000. Véase también Martina Kamp. “Fragments citizenship: communalism, ethnicity and gender in Iraq”. En Nadjie al-Ali y Nicola Pratt (eds.). *Women and war in the Middle East: transnational perspectives*. Londres: Zed Publishers, 2009, p. 194.

64. Chandra Talpade Mohanty. “Under Western eyes”, pp. 75-76.

65. Deniz Kandiyoti. “Bargaining with patriarchy”. *Gender and Society*, 2, 3 (1988), p. 286.

feminismo liberal y ver como las mujeres pueden utilizar los mismos discursos y prácticas que las subordinan para sus propios intereses, aunque éstos no sean directamente opuestos a la dominación masculina, mediante la “subversión de los significados hegemónicos”⁶⁶ de tales discursos y prácticas. A partir de las teorías de Foucault y de Butler⁶⁷ sobre el poder y la construcción del sujeto y su subjetivación, Mahmood conceptualiza “la agencia no como un simple sinónimo de resistencia a las relaciones de dominación, sino como una capacidad de acción que ciertas relaciones de subordinación específicas crean y hacen posibles”⁶⁸, lo que para nosotras explica en gran medida la agencia de muchas mujeres en el entramado discursivo del nacionalismo y la autenticidad cultural como uno de los puntos de tensión entre el feminismo y el nacionalismo.

De vuelta a la nación y el nacionalismo habría que aclarar en primer lugar que la nación es una noción ideológica y política separada del Estado⁶⁹. Según lo define Yuval Davis, el Estado es “un órgano formado por instituciones que se organizan en torno a la intencionalidad de control con un aparato determinado de la aplicación (judicial y represivo) [...]”⁷⁰. Además, según la misma autora, habría que tener presente para cualquier estudio sobre el Estado y la nación —o naciones—, la diferencia entre el Estado, la sociedad civil y el dominio de la familia y el parentesco que a pesar de estar estrechamente conectados son tres variables distintas⁷¹, además de la diversidad étnica y religiosa y las formas comunales dentro del mismo Estado. Por otro lado, prácticamente todos los Estados existentes, previamente colonizados o no, obedecen al modelo ‘normativo’ de Estado-nación originario de las historias particulares de Europa, especialmente del Reino Unido y Francia, en el que el modelo jacobino francés es el que más inspiró a los nacionalismos postcoloniales⁷².

En cuanto a la nación y el nacionalismo, ha habido diferentes perspectivas que parten de Occidente. Las primeras fueron las de los historiadores primordialistas como Van den Berghe que vieron en la nación una extensión natural de la familia y el parentesco siguiendo la división sexual natural ajena al espacio y al tiempo⁷³. Una de las teorías más influyentes contra la concepción

66. Saba Mahmood. *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Nueva Jersey: Princeton University Press, 2005, p. 6.

67. Michel Foucault. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1998 y *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós, 2004; Judith Butler. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona: Paidós, 2002 y *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra, 2001.

68. Saba Mahmood. *Politics of piety*, p. 18.

69. Véase diferentes perspectivas teóricas del Estado en Floya Anthias y Nira Yuval Davis (eds.). *Woman-nation-state*; David Beetham. “The future of the nation state”. En Gregor McLennan, David Held y Stuart Hall (eds.). *The idea of the modern state*. Milton Keynes: Open University Press, 1984, pp. 183-207; V. Spike Peterson. “Security and sovereign states: what is a stake in taking feminism seriously”. En V. Spike Peterson (ed.). *Gendered states: feminist (re)visions of international relations theory*. Boulder-Londres: Lynne Rienner, 1992, pp. 31-64, etc.

70. Nira Yuval Davis. *Gender and nation*, p. 5.

71. *Ibid.*, p. 14.

72. Sami Zubaida. *Islam, the people and the State: Essays on political ideas and movements in the Middle East*. Londres-Nueva York: I.B.Tauris, 1989, p. 121.

73. Véase Pierre. L. van den Berghe. *The ethnic phenomenon*. Nueva York: Elsevier, 1981, p. 15-36.

anterior fue la de Anderson y su teoría de las ‘comunidades imaginadas’⁷⁴, para Anderson la nación no es un fenómeno eterno y universal sino una producción de la modernidad y del desarrollo histórico de Europa, establece la construcción de la nación y la pasión nacionalista en la innovación tecnológica que produce el *print capitalism* (capitalismo impreso), a través del cual la lectura producida por las élites pasa al conjunto de la población por primera vez y de manera masiva en una lengua natural alejada de la lengua clásica o litúrgica, de modo que las personas, aún alejadas entre sí en el espacio, desarrollan un sentimiento común de pertenencia y apego. Esta pertenencia a la nación se interioriza de tal modo que no se piensa que ha sido escogida o inventada sino que es orgánica o natural. Gellner, como Anderson, también comparte la idea de la nación como una creación de la modernidad cuyo motor ha sido las necesidades que trajo consigo la revolución industrial donde el nacionalismo responde a la necesidad de imposición de una cultura hegemónica para que la nación funcione con fluidez⁷⁵. Otro importante enfoque ha sido el de Smith y Zubaida, que además de reconocer que el nacionalismo es una ideología moderna, ven una conexión directa de las naciones con un origen étnico, aunque las causas que proponen sobre este origen difieren entre sí⁷⁶. Yuval Davis se basa en estos autores para afirmar que no hay una diferencia inherente en la construcción de las identidades —aunque en ocasiones si hay una diferencia en escala— entre las colectividades étnicas o nacionales: ambas son comunidades imaginadas⁷⁷. La diferencia es que el discurso nacionalista se caracteriza por aspirar a una representación política separada. En la misma línea, Cynthia Cockburne afirma que mientras la etnia puede desarrollar, o no, un potencial movimiento de auto conciencia con aspiración de reconocimiento nacional, la noción de nación siempre sugiere un proyecto de poder que invariablemente está vinculado al nacionalismo⁷⁸. De hecho Gellner afirma “[...] es el nacionalismo el que engendra naciones y no a la inversa”⁷⁹.

Chatterjee en su estudio sobre los nacionalismos postcoloniales y el imperialismo europeo, critica la visión etnocentrista tanto de Anderson como de Gellner cuando éstos miran al contexto postcolonial, ya que según Chatterjee “universalizan la experiencia europea y consideran a los países no occidentales como meros consumidores de la ‘modernidad’ occidental”⁸⁰. Anderson y

74. Benedict Anderson. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres-Nueva York: Verso, 2006.

75. Véase E. Gellner. *Nations and nationalism*.

76. Smith habla de un mito simbólico que cohesion a la comunidad, véase Anthony D. Smith. *The Ethnic origins of nations*, p. 57; Zubaida afirma que la hegemonía étnica es resultado de una larga historia de un gobierno centralizado en la era premoderna, véase Sami Zubaida. “Nations: old and new comments on Anthony D. Smith’s ‘The myth of the “modern nation” and the myths of nations’”. *Ethnic and Racial Studies*, 12, 3 (1989), pp. 329-339.

77. Nira Yuval Davis. “Gender and nation”. En Rick Wilford y Robert L. Miller (eds.). *Women, ethnicity and nationalism: the politics of transition*. Londres: Routledge, 1998, p. 25.

78. Cynthia Cockburn. *The space between us: negotiating gender and national identities in conflict*. Londres, Zed Publishers, 1998, p. 37.

79. E. Gellner. *Nations and nationalism*, p. 55.

80. Partha Chatterjee. “Whose imagined community?”. En Gopal Balakrishnan (ed.). *Mapping the nation*. NY: Verso, 1996, p. 216.

Gellner definen la nueva hegemonía cultural en el Tercer Mundo a través de la imposición de una cultura privilegiada sobre las demás, según Gellner; y mediante el desarrollo de la imprenta y de la lengua del pueblo que ofrece una experiencia compartida a las personas y que está determinada por una élite colonizada, según Anderson. Chatterjee sostiene que “en definitiva, ambos ven que en el Tercer Mundo los nacionalismos tienen un carácter profundamente modular que inevitablemente están determinados por modelos históricos ‘objetivos’ e ‘imperativos’ [de Occidente] que hace cualquier desviación imposible”⁸¹. Si los nacionalismos en el Tercer Mundo son una ‘comunidad imaginada’, Chatterjee asegura que “los resultados más poderosos al igual que creativos de la imaginación nacionalista en Asia y África se plantean no como identificación sino como diferencia con respecto a las formas ‘modulares’ de la sociedad nacional propagada por el Occidente moderno”⁸². No obstante, no existe consenso en cuanto a los diferentes grados de identificación/diferenciación con los patrones nacionales occidentales, por ejemplo, desde el pensamiento crítico musulmán Sayyid, habla de los Estados kemalistas en referencia al modelo de la Turquía que emerge de las cenizas del imperio otomano de la mano de Mūṣṭafā Kamāl (1881-1938) “conscientemente mimético”⁸³ de las potencias europeas, no solo a lo que las estructuras del Estado se refiere sino a la misma cultura que habilitó a Europa, para lo cual habría que apartar al islam como el elemento principal que diferencia entre Oriente de Occidente. Para Sayyid todos los países árabes, ya sean los regímenes nacionalistas revolucionarios o las monarquías tradicionalistas, siguieron de un modo u otro al modelo kemalista por haber desplazado al islam de su lugar central y buscar otros marcos de referencia⁸⁴. Frente a la conceptualización de algunos nacionalismos postcoloniales como mera imitación de la modernidad occidental se han dado otras respuestas desde los estudios postcoloniales y subalternos, además de la de Chatterjee, como la de Bhabha que sugiere utilizar otros términos como hibridación y traducción para entender el encuentro colonial en lugar de los de imitación, asimilación y rechazo⁸⁵. Lo interesante de esta conceptualización es que, según Bhabha, se produce una relación ambivalente entre el colonizado y el colonizador resultando en una identidad híbrida en el sujeto colonial que constituye un tercer espacio, una resistencia, “[...] el nombre de la inversión estratégica del proceso de dominación a través de la renegación [...] la revaluación del supuesto de la identidad colonial mediante la repetición de los efectos discriminatorios de identidad”⁸⁶.

81. Partha Chatterjee. *Nationalist thought and the colonial world*. Delhi: Oxford University Press, 1986, p. 21.

82. Partha Chatterjee. “Whose imagined community?”, p. 216.

83. Bobby S. Sayyid. *Fundamental fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*. Londres: Zed Books, 2003, pp. 67-68.

84. *Ibid.*, p. 71-72.

85. David Huddart. *Homi K. Bhabha*. Nueva York: Routledge, 2006, p. 25.

86. Homi K. Bhabha. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002, p. 141.

Por lo tanto, si la nación es un concepto ideológico y político separado del Estado-nación ¿cómo se podría definir? Ha habido varios intentos de definición que en conjunto forman una larga lista de requisitos y características de lo que debe considerarse como nación. Una de las definiciones más citadas es la de Stalin “La nación es una comunidad lingüística estable históricamente involucrada, un territorio, una vida económica y psicológica que se manifiesta en una comunidad cultural”⁸⁷. Por otro lado, Smith afirma que la nación está irremediamente vinculada a un legado cultural particular y a una cohesión étnica preexistente⁸⁸. A diferencia de las dos definiciones anteriores, Greenfeld sostiene que más allá de un origen o una tierra común, la nación tiene que ver con la pertenencia de las personas a una comunidad que se auto percibe como esencialmente homogénea por encima de las diferencias de clase, estatus social, etc.⁸⁹. Otro ingrediente interesante en la definición de la nación, más allá del origen común, es la idea del ‘destino común’ aportado por Bauer⁹⁰ y apoyado por Yuval Davis, la cual se aleja de la búsqueda identitaria en el pasado lejano para proyectarse hacia el futuro de la nación. Este concepto está mucho más acorde con los procesos de asimilación dentro de las naciones de otros colectivos como los inmigrantes y explicaría la constante reconstrucción y redefinición de los límites de la nación gracias a las dinámicas de flujos demográficos y otros procesos políticos y sociales. También podría explicar la idea de una comunidad imaginada que no ha compartido un origen común como en algunos Estados postcoloniales, y sobre todo, explicaría las sociedades basadas en asentamientos coloniales como la israelí⁹¹.

Ha habido diversos intentos de clasificación⁹² de las diferentes clases de movimientos nacionalistas modernos. Desde el punto de vista de constitución territorial son muy diversos los proyectos nacionalistas, desde el secesionismo o la exigencia de un territorio independiente, pasando por las luchas de liberación nacional o descolonización, hasta la formación de Estados multinacionales —ej. Bélgica— o supranacionales como Europa y otros modelo que desafían al sistema hegemónico como el del la *umma* (comunidad) islámica o califal, etc. Por otro lado, ha existido una tendencia en la literatura sobre el nacionalismo en Occidente a establecer una división dicotómica entre el nacionalismo ‘positivo’, democrático o civil y el nacionalismo ‘negativo’ o étnico inclinado a la exclusión, al racismo y al autoritarismo⁹³. En este sentido, autores como Davis

87. Joseph C. Stalin. *The national question and Leninism*. Calcuta: Mass Publications, 1972, p. 13. *Apud.* Nira Yuval Davis. *Gender and nation*, p. 19.

88. Anthony D. Smith. *Nations and nationalism in a global era*. Cambridge: Polity Press, 1995.

89. Liah Greenfeld. *Nationalism: five roads to modernity*, p. 7.

90. Otto Bauer. *The national question*. Hakibutz Haartzi, 1940. *Apud.* Nira Yuval Davis. *Gender and nation*, p. 19.

91. Nira Yuval Davis. *Gender and nation*, p. 19, y “Gender and nation”, p. 25.

92. Véase por ejemplo A. D. Smith. *Theories of nationalism*.

93. Véase Michael Ignatieff. “Benign nationalism? The possibilities of the civic ideal”. En Edward Mortimer y Robert Fine (eds.). *People, nation and state: the meaning of ethnicity and nationalism*. Londres: I.B. Tauris Publishers, 1999, pp. 141-148; Julia Kristeva. *Nations without nationalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.

define el nacionalismo desde su cualidad instrumental:

“[...] no es una cosa, incluso una cosa abstracta, sino un proceso, una herramienta... Uno no toma una posición a favor o en contra de un martillo o un abrelatas, o cualquier otro instrumento [...] El nacionalismo considerado como la reivindicación de una cultura particular es moralmente neutral; el considerado como un movimiento contra la opresión nacional tiene un contenido moral positivo; el considerado como el vehículo de la agresión es moralmente indefendible”⁹⁴.

Otros autores critican el paradigma del “nuevo nacionalismo”⁹⁵ —en referencia al nacionalismo civil— y destacan el carácter contradictorio de las democracias: aunque la ciudadanía abre espacios a la libertad, al mismo tiempo impone leyes, normaliza, determina los límites de lo ‘aceptable’ y define el espacio de lo público y lo privado, etc.⁹⁶. En definitiva, tal como afirman algunos autores como Fine, no se puede dar por hecho que los derechos están a salvo en las manos del nacionalismo, aunque éste sea civil⁹⁷. Además desde la perspectiva de la colonialidad del poder y en los contextos postcoloniales las nuevas elites nacionalistas a menudo reproducen las jerarquías y desigualdades de base étnica y racial como sucede entre las élites mestiza o criollas y la pueblos indígenas en América Latina⁹⁸. De igual modo, en el corazón de Occidente ha habido diversos procesos de exclusión e inclusión y un continuo debate sobre lo que constituye la ciudadanía y la multiculturalidad⁹⁹.

Nacionalismo y género

Lejos de sostener divisiones dicotómicas y reduccionistas, algunos estudiosos han preferido ver este carácter contradictorio como una cualidad inherente de los nacionalismos en general. Nerin fue el primero en denominar este aspecto como el ‘moderno Janus’ o lo que otros autores se refieren como la propiedad de ‘las caras de Janus’ del nacionalismo¹⁰⁰. Esta cualidad hace referencia a los

94. Horace B. Davis. *Toward a Marxist theory of nationalism*. Nueva York-Londres: Monthly Review Press, 1978, p. 31.

95. Nira Yuval Davis. *Gender and nation*, p. 20.

96. Cynthia Cockburn. *From where we stand: war, women's activism and feminist analysis*. Londres: Zed Publishers, 2007, p. 197.

97. Véase Robert Fine. “Benign nationalism? The limits of the civic ideal”. En Edward Mortimer y Robert Fine (eds.). *People, nation and state: the meaning of ethnicity and nationalism*, pp. 149-161, y “The ‘new nationalism’ and democracy: a critique of pro patria”. *Democratization*, 1-2 (1994), pp. 423-443.

98. Silvia Rivera Cusicanqui. *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y q'hechwa 1900-1980*. La Paz: la Mirada Salvaje, 2010, p. 83.

99. Flor A. Cabrera Rodríguez. “Hacia una nueva concepción de la ciudadanía en una sociedad multicultural”. En Margarita Bartolomé Pina (coord.). *Identidad y ciudadanía: un reto a la educación intercultural*. Madrid: Narcea, 2002, pp. 79-104.

100. Tom Narin. *The break-up of Britain*. Londres: Verso, 1977. Véase también Homi K. Bhabha (ed.). *Nation and*

discursos nacionalistas que por un lado buscan la modernidad y por el otro buscan rasgos de identidad de un pasado común en el que encontramos bastante resonancia con los nacionalismos modernos en el mundo árabe e islámico. El encuentro o el desencuentro colonial, al igual que la construcción de Occidente y Oriente, han definido los proyectos nacionalistas anticolonialistas, ya sean revolucionarios o burgueses. La cualidad de Janus del nacionalismo está en consonancia con la descripción que hace Jayawardena de dos factores comunes y frecuentemente contradictorios, y que son, por una parte, modernizar las sociedades a través de procesos de secularización y desmantelación de las estructuras ‘precapitalistas’, lo que Sayyid denomina kemalismo, y por otro la búsqueda de una identidad nacional que movilice al pueblo contra el imperialismo y por la independencia¹⁰¹, ambas vertientes tienen su impacto en la construcción de la feminidad y en las relaciones de género.

Chatterjee, por su parte, habla de dos dimensiones fundamentales en el desarrollo de los nacionalismos anticoloniales en Asia y África: la material y la espiritual¹⁰². La primera corresponde a lo exterior (*outside*), y está vinculada a la masculinidad, al desarrollo económico y creación de las instituciones del Estado, es decir, el dominio donde Occidente ha mostrado su superioridad y que por lo tanto el resto del mundo ha de conocer e intentar replicar para llegar a equilibrar las relaciones entre las naciones en el ámbito internacional. La segunda corresponde a lo interior de la colectividad (*inside*), y está relacionada con la feminidad y las “marcas ‘esenciales’ de la identidad cultural”. Lo interior es dominio único del nacionalismo donde éste despliega toda su soberanía y no permite ninguna injerencia colonial¹⁰³. Como veremos más adelante, la construcción de la feminidad ha estado implicada tanto en dominio material —público— y en el dominio espiritual —privado—. De modo que el nacionalismo postcolonial concibe a las mujeres como símbolos de la modernidad al mismo tiempo que guardianas de la identidad cultural.

No obstante la construcción de los significados de modernidad e identidad —lo *inside* y *outside* de Chatterjee— no están predeterminadas, sino que están sujetos a selección, reinterpretación y contestación según el contexto de la nación¹⁰⁴:

“Se presenta [el nacionalismo] como proyecto moderno que se funde y transforma apegos tradicionales en favor de nuevas identidades y como una reafirmación de los valores culturales auténticos extraídos de las profundidades de un

narration; Benedict Anderson. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*; Ernest Gellner. *Nations and nationalism*; Anthony D. Smith. *Theories of nationalism*.

101. K. Jayawardena. *Feminism and nationalism*, p. 3.

102. Partha Chatterjee. “Whose imagined community?”, p. 217.

103. *Ibid.*

104. Nira Yuval Davis. *Gender and nation*, p. 21.

presunto, consecuentemente abre un campo muy fluido y ambivalente de significados que pueden ser reactivadas, interpretados y a menudo reinventados en momentos críticos de la historia de los Estado-nación. Estos significados no son dados, sino batallados e impugnados por los actores políticos cuyas definiciones de quién y lo que constituye la nación tendrá una influencia decisiva en la noción de la unidad nacional y alegaciones alternativas a la soberanía, así como el tipo de relaciones de género que deben conformar el proyecto nacional”¹⁰⁵.

Por otra parte, Yuval Davis enfatiza la multiplicidad de dimensiones del nacionalismo, las cuales, dependiendo del contexto y del momento histórico, pueden combinarse de diferentes modos. En lugar de usar la clasificación dicotómica anterior, ella diferencia tres dimensiones principales del nacionalismo basándose en la tipología de Smith y en la tradición alemana¹⁰⁶: la genealógica (*Volknation*), la cultural/religiosa (*Kulturnation*) y la civil (*Staatnation*)¹⁰⁷. La primera se construye en torno al origen específico de las personas o de una ‘raza’, la segunda se centra en una cultura o una religión específica y la tercera en la ciudadanía de un Estado en un territorio concreto. La contribución de Yuval Davis a este respecto disfruta de un amplio consenso académico, ella deconstruye el nacionalismo como un sistema eminentemente patriarcal y hace un análisis sistemático del papel que desempeña la construcción de género en el establecimiento de estas tres dimensiones:

a. Las mujeres y la reproducción biológica de la nación:

En cuanto al nacionalismo basado en el origen común de sus miembros, el proyecto nacional destaca el papel de las mujeres como productoras biológicas o ‘madres de la nación’¹⁰⁸. En este sentido el control sexual de las mujeres es crucial dentro de este discurso, sobre todo cuando la pureza de la nación es una parte esencial del mismo. De hecho, según Cockburn, “cuanto más regresiva sea la representación de la comunidad nacional, más se va a involucrar la nación en la reproducción del imaginario familiar [...] y más profunda será la diferenciación y esencialización del género del hombre como guerrero y la mujer [como madre] y cuidadora”¹⁰⁹. De tal modo que en el contexto de violencia y conflictos bélicos entre naciones o Estados la violación de las mujeres, tanto para los miembros de la colectividad como para sus enemigos, supone simbólicamente la

105. Deniz Kandiyoti. “Identity and its discontents”, p. 431.

106. Véase Benyamin Neuberger. *National self-determination in postcolonial Africa*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1986 y Anthony. D. Smith. *The ethnic origins of nations*.

107. Nira Yuval Davis. *Gender and nation*, p. 21.

108. *Ibid.*, pp. 26-38.

109. Cynthia Cockburn. *The space between us: negotiating gender and national identities in conflict*, p. 42.

violación de la tierra o la nación. Aquí la dimensión cultural retroalimenta a la biológica si tenemos en cuenta el peso del honor en muchas culturas. Las mujeres violadas en la guerra reflejan el atentado al honor de la nación y la contaminación de la continuidad genealógica de los miembros de la comunidad. Este hecho también es utilizado para atacar a los miembros masculinos de la comunidad y a menudo inciden en una crisis de la masculinidad de los hombres al hacer frente a su fracaso como los guerreros protectores de mujeres y niños¹¹⁰.

Con respecto al control sexual de las mujeres los Estados intervienen a través de distintas políticas, como las pro o antinatalistas y las leyes sobre el aborto. Además, este factor puede entrar en connivencia con la dimensión religiosa del nacionalismo como es el caso del los ‘fragmentos de nación’ que constituyen el Líbano donde las distintas comunidades religiosas que lo componen llaman a las mujeres a casarse con hombres de su misma confesión¹¹¹, cuyo objetivo va más allá de lo puramente religioso y patriarcal, pues obedece al fortalecimiento de la comunidad, o el ‘fragmento’, dentro de la nación y por lo tanto su representatividad política y acceso a los recursos del Estado.

b. Las mujeres y la reproducción cultural de la nación:

La cultura, definida por Foucault como “una organización jerárquica de los valores accesibles a todos, pero al mismo tiempo un mecanismo de selección y de exclusión”¹¹², constituye un importante instrumento para la construcción de la identidad nacional a través de la selección de algunos valores —por otro lado, sujetos siempre a redefinición y contestación—, con el objeto de evocar la ‘causa’ nacional y movilizar a la población por un fin político.

Los nacionalismos suelen visualizar la identidad nacional, o ‘imaginan la comunidad’, en torno a unos valores culturales —por ejemplo, códigos de vestimenta y de comportamiento, tradiciones y religión, producción artística, gastronómica y lingüística, etc.—. Cuando los nacionalismos dividen el mundo entre ‘nosotros’ y los ‘otros’ entra en juego un proceso de recreación y mantenimiento de las diferencias y de la autenticidad cultural de unos respecto a los otros con el objetivo de establecer las barreras que distinguen quién pertenece a la comunidad y quién no. Yuval Davis se sirve del concepto simbólico de ‘guardianes fronterizos’ esgrimido por Armstrong¹¹³ para explicar cómo los símbolos de género juegan un papel determinante en la construcción de la identidad nacional. Frecuentemente se asigna a las mujeres el rol de ‘guardianas fronterizas’ o, en otras palabras, las

110. Nadje al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation? Women and the occupation of Iraq*. Berkeley: University of California Press, 2009, p. 9.

111. Suad Joseph. “Woman between nation and state in Lebanon”, p. 171.

112. Michel Foucault. *L'hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris: Gallimard Seuil, 2001, p. 173.

113. John A. Armstrong. *Nations before nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.

transmisoras entre una generación y la siguiente de la cultura, las tradiciones, la lengua materna, etc. Esto tiene que ver con cómo las mujeres han estado históricamente socializadas, su confinamiento tradicional en la esfera privada generalmente relegadas a su rol de madre y cuidadora, les ha conferido la propiedad de estar menos asimiladas lingüística y culturalmente con las corrientes sociales, por lo que han sido percibidas como transmisoras y custodiadoras de la especificidad cultural¹¹⁴.

Otro aspecto crucial es el comportamiento de las mujeres, sobre todo en lo que respecta a su sexualidad e interacción con los hombres, puesto que la ‘rectitud’ de su comportamiento suele esgrimirse como símbolo cultural y moral y marca de las diferencias entre comunidades y naciones. Los Estados que imponen una visión homogénea de la identidad cultural o religiosa sobre la libertad individual de una población, sus políticas de género suelen estar en los primeros puntos de su agenda como fue la imposición del velo islámico tras la revolución iraní de 1979. Cabe destacar, como se verá más adelante, que muchas de las tensiones entre algunos movimientos nacionalistas y las feministas en los contextos postcoloniales giran en torno a la ‘autenticidad’ cultural. Las mujeres que desafían o cuestionan las políticas de género suelen ser acusadas de traición, de estar ‘occidentalizadas’ o de seguir agendas imperialistas¹¹⁵.

c. Las mujeres y la ciudadanía:

Como decíamos al comienzo, las mujeres estuvieron excluidas de los relatos de la nación en Occidente, en la medida en que lo han estado de la ciudadanía. Marshall define la ciudadanía como “plena membresía en la comunidad”¹¹⁶, lo cual abarca derechos y responsabilidades civiles, políticos y sociales. Vogel explica que las mujeres no simplemente llegaron más tarde a la ciudadanía, sino que su exclusión fue parte integral de los derechos de los hombres adquiridos en la esfera pública, donde el estatuto de ciudadanía se estableció en función de los hombres, no solo como individuos, sino también como representantes de la familia¹¹⁷. De manera que el estado civil de la mujer y las relaciones de género determinadas en la esfera privada por el Estado-nación es lo que les asigna el estatuto de ‘ciudadanas’ en la esfera pública¹¹⁸. Esto explicaría, por ejemplo, como

114. Nira Yuval Davis. *Gender and nation*, pp. 39-67.

115. Deniz Kandiyoti. “Identity and its discontents”, p. 434; Nawal al-Saadawi. “The political challenges facing Arab women at the end of the 20th century”. En Nahid Toubia (ed.). *Women of the Arab world*. Londres: Zed Books, 1988, p. 6.

116. Thomas H. Marshall. *Class, citizenship, and social development: essays*. Londres-Chicago: The University of Chicago Press, 1977, p. 243. Véase también Thomas H. Marshall y Tom Bottomore. *Citizenship and social class*. Londres: Pluto Press, 1992.

117. Ursula Vogel. ‘Is citizenship gender specific?’, 1989. Ponencia presentada en la Conferencia Anual de PSA. *Apud*. Nira Yuval Davis. “The citizenship debate: women, ethnic processes and the state”. *Feminist Review*, 39 (1991), p. 63.

118. Nira Yuval Davis. “The citizenship debate”, p. 64.

en el Reino Unido habría que esperar hasta 1981 para que las mujeres casadas con extranjeros, independientemente de la nacionalidad de su cónyuge, tuvieran el derecho de transmitir la ciudadanía británica a sus hijos¹¹⁹. Este paradigma se importó fuera de Europa mediante la colonialidad del poder, incluso antes de la caída del imperio otomano, y se mantuvo en el mundo árabe hasta que a principios de este siglo se empezó a reconocer el derecho de transmisión de la ciudadanía de las mujeres en varios países¹²⁰.

Por una parte, esta dimensión del nacionalismo es potencialmente más favorable a la integración de la mujer en igualdad de derechos, ya que una de sus bases constituyentes suele ser la igualdad de la ciudadanía ante la ley sin distinción de raza, sexo, clase, religión, etc. Sin embargo, como ya se ha visto, este aspecto no garantiza los derechos y las libertades, y en la práctica pueden ser meramente nominales, puesto que la desigualdad estructural entre hombres y mujeres junto con las relaciones de poder que se establecen entre distintas categorías sociales puede persistir en las instituciones, en las políticas públicas, en la economía y en el acceso al empleo y a los recursos del Estado. Como dijo Fine en relación a la defensa del nacionalismo civil frente al étnico “no hay ningún ámbito ni momento inocente dentro de la vida política moderna”¹²¹. Estas diferencias de género se hacen más nítidas cuando la dimensión civil interactúa con la cultural, religiosa, genealógica y también con la dimensión económica. En el contexto de Oriente Próximo encontramos diversos ejemplos como el de prohibir a las mujeres ser juezas en países como Irán y Arabia Saudí; la prohibición de las mujeres a viajar sin permiso del cónyuge como en Iraq¹²², etc. Esta discriminación la justifica el Estado basándose en interpretaciones religiosas, así como en el cumplimiento de la moral y tradición nacional —es decir, ‘autenticidad cultural’—. Tampoco se debe ignorar otros factores que pueden esconder ciertas políticas civiles contra los derechos de las mujeres como pueden ser intereses económicos, electorales e clientelares, etc. Por el contrario, algunos contextos han demostrado que otorgar derechos a las mujeres no tiene suficiente impacto social si estas medidas estatales no están acompañadas por un movimiento de mujeres de base, así ocurrió en los Estados conservadores del Golfo donde los derechos políticos son recientes, especialmente los de las mujeres, por ejemplo en Qatar en 1999 se otorgó el derecho al voto a las mujeres más por un interés del emir Ḥamad bin Jalīfa al-Tānī (1995-2013) para distinguirse frente

119. Nira Yuval Davis. “Women, citizenship and difference”, p. 12.

120. Los países árabes que han igualado a ambos progenitores en la transmisión de la nacionalidad son: Túnez, en 2002; Egipto, en 2004; Argelia, en 2005, Iraq, en 2006, y Marruecos, en 2007, véase Caridad Ruiz-Almodóvar. “La ley argelina de nacionalidad”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 57 (2008), pp. 321-335; “La ley marroquí de nacionalidad”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 59 (2010), pp. 115-135; y “La ley egipcia de nacionalidad”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 60 (2011), pp. 209-222; “Qānūn al-ŷinsiyya al-‘irāqīyya”. *Al-Waqā’i‘ al-‘Irāqīyya*, n° 4019 de 7 de marzo de 2006, pp. 4-7; *Maŷallat al-ŷinsiyya al-tūnisiyya*. Tūnis: Manšūrāt al-Maṭba‘a al-Rasmiyya li-l-Ŷumhūriyya al-Tūnisiyya, 2008.

121. R. Fine. “The ‘new nationalism’ and democracy”, p. 441.

122. Nadje al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 138.

al gobierno anterior más conservador de su padre y al resto de regímenes del golfo y para obtener el beneplácito de los agentes internacionales que operaban en la zona, por lo que en las elecciones municipales de ese año aunque se presentaron varias mujeres, ninguna fue elegida. Según Hatem, esto demuestra que las políticas de ‘arriba a abajo’ no funcionan si no hay un movimiento de mujeres que pueda movilizar a la opinión pública¹²³. Otro factor a tener en cuenta es la capacidad del Estado de implantar las instituciones civiles en todo el ámbito geográfico o su facultad de intervención en la sociedad civil o en las instituciones que tradicionalmente han regido el ámbito privado¹²⁴. Dependiendo de la fortaleza del Estado y su capacidad de cohesión nacional, las zonas rurales, tribales o los lugares más apartados pueden estar fuera de la órbita del control efectivo del Estado como ha sucedido en algunos países postcoloniales, en este caso, las relaciones sociales y de género se suelen regir por costumbres culturales o religiosas locales¹²⁵. Esta es una de las dialécticas que se produce dentro del modelo de Estado-nación moderno en la que existe una contención entre diferentes estructuras sociales y horizontes históricos, tal como lo denomina Rivera Cusicanqui¹²⁶, de origen colonial o precolonial aunque todos se encuentran atravesados por la modernidad, incluso aquellos que hoy se resisten a la colonialidad del poder. Así, en función del tipo de nacionalismo de Estado —si es burgués, popular, homogeneizador, inclusivo o exclusivo— la conceptualización de la nación, o las naciones dentro del mismo Estado pueden ser muy diferentes, al igual que el acceso a los recursos y al poder.

De hecho la homogenización del nacionalismo es un aspecto problemático señalado por diversos autores. Walby apunta que el estudio de Anthias y Yuval Davis ha ignorado las diferencias internas de los grupos nacionales y étnicos en cuanto a las corrientes culturales y a las jerarquías sociales: “Incluso el grupo nacional/étnico más cohesionado casi siempre implica un sistema de desigualdad social, y uno en el que el/los grupo/s dominante/s típicamente ejerce/n de control hegemónico sobre la ‘cultura’ y el proyecto político de la ‘colectividad’”¹²⁷. Asimismo críticos postcoloniales interrogan esa disyuntiva de la modernidad captada entre la racionalidad y la significación cultural que se articula a través de la homogenización ocultada en la “[...] metáfora progresista de la cohesión social moderna [...] por teóricos que tratan el género, la clase y la raza como totalidades sociales que son expresivas de experiencias colectivas unitarias”¹²⁸. Así, las diferencias de género, ideología, clase, etc. dentro de un mismo grupo nacional/étnico puede

123. Mervat F. Hatem. “In the shadow of the state: changing definitions of Arab women's ‘developmental’”. *Journal of Middle East Women's Studies*, 1, 3 (2005), pp. 25-26.

124. Nira Yuval Davis. “Gender and nation”, p. 29.

125. *Ibid.*

126. Silvia Rivera Cusicanqui. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia. Violencias (re)encubiertas en Bolivia*, pp. 40-41.

127. Sylvia Walby. “Woman and nation.” En Gopal Balakrishnan (ed.). *Mapping the nation*. NY: Verso, 1996, p. 238.

128. Homi K. Bhabha. *El lugar de la cultura*, p. 179.

determinar el grado de implicación o entusiasmo de la población por el proyecto nacional de los líderes políticos, y qué decir tiene, de las diferentes identidades religiosas, étnicas y tribales que pueden conformar el territorio del Estado-nación donde el nacionalismo de Estado reproduce la dominación de un grupo o una cultura.

1.2. El giro descolonial y el nacionalismo

Aunque los nacionalismos postcoloniales generalmente derivan de orígenes eurocéntricos e incluso han sido alimentados por nacionalismos imperiales en las primeras fases del colonialismo en algunos casos, éstos acabaron por dar respuesta a la imposición colonial, no obstante, sería un error pensar que los nacionalismos del siglo XX después de su lucha por la independencia de las potencias coloniales consiguieron descolonizar a sus países desde el punto de vista económico, social, cultural y político. Son diversas las críticas que se han vertido en este sentido desde los estudios postcoloniales y descoloniales, por ejemplo, una de las críticas más pertinentes es la que presentó Fanón en la década de los sesenta basada en la experiencia argelina distinguiendo entre la lucha genuina del pueblo y la posterior emergencia de una casta o burguesía nacional. Desde el punto de vista del colonizado, la descolonización supone la reivindicación mínima que existe en “estado bruto y apremiante” y que llega, además, a través de la violencia y la experimentación de la negación y la racialización de la cultura, la religión y la piel¹²⁹, después cuando la nación independiente asomó al mapa de un mundo bipolar se vio forzada a elegir entre los sistemas capitalistas y socialistas, llevándose por delante, otra oportunidad histórica de descolonización que es “[re]descubrir valores propios, métodos, y estilo específico”¹³⁰. Después la burguesía nacional ocupa el lugar de los colonos y entonces se reproduce y extiende un colonialismo internalizado que se puede observar en los discursos racistas, islamófobos y en los comportamientos paternalistas. Esta nueva clase se pertrecha en el populismo, en una demostración de fuerza y en un nacionalismo carente de contenido que lejos de politizar a las masas, las infantiliza¹³¹, el paso siguiente fue la instauración de una dictadura como único remedio para un Estado subdesarrollado en un principio con el apoyo del pueblo y luego a pesar de él y en su contra¹³², de modo que para Fanon, el nacionalismo es un estadio necesario al que le debe seguir un programa político y social propio que participe a los ciudadanos de la experiencia de la nación y que busque la modernidad en sus propios términos consciente de los prejuicios legados, de lo contrario, la descolonización es inconclusa y se convierte en un proceso discontinuo ocupado por diversas dialécticas locales e internacionales

129. Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*, p. 17.

130. *Ibid.*, p. 49.

131. *Ibid.*, p. 90.

132. *Ibid.*, p. 93.

entretreídas en unas relaciones de poder políticas y económicas jerárquicas. Desde un punto de vista más global, Grosfoguel ofrece una crítica en relación a la economía política del sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal, en la que interroga los límites del nacionalismo en tanto que se oficializa en el Estado-nación:

“El nacionalismo ofrece soluciones eurocéntricas a un problema eurocéntrico global. Reproduce la colonialidad del poder interno en cada Estado-nación y reifica el Estado-nación como el lugar privilegiado del cambio social. Las luchas por encima y por debajo del Estado-nación no se consideran estrategias políticas nacionalistas. Más aún, las respuestas nacionalistas al capitalismo global refuerzan el Estado-nación como forma política institucional por excelencia del sistema mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal. En este sentido, el nacionalismo es cómplice del pensamiento y las estructuras políticas eurocéntricas”¹³³.

No obstante, como dice Said, “[...] nadie hoy día es puramente sólo una cosa”¹³⁴, nuestra subjetividad está marcada por todos estos procesos históricos, es más, para Said “la supervivencia, de hecho, se trata de conectar cosas”¹³⁵, el tercer espacio híbrido de Bhabha como instrumento subversivo a las formas de opresión, aunque en algunos momentos de la lucha se pueda desplegar cierto “esencialismo estratégico”¹³⁶ o táctico al que se refiere Spivak en virtud de una meta política clara y definida y con la conciencia de los peligros que entraña. No en vano, como demuestran diferentes autores, el pertrechamiento en fundamentalismos, identidades esencialistas y puras como si éstas fueran ajenas a la modernidad, “solo reproducen las oposiciones binarias del pensamiento eurocéntrico”¹³⁷ y refuerzan las dicotomías entre el Occidente democrático y el Oriente autoritario, por ejemplo, denegando cualquier espacio en el que se pueda reconocer los procesos mediante los cuales se ha transmitido o apropiado históricamente el conocimiento y recuperar las nociones de democracia, derechos humanos, etc. de la posesión occidental para darles “significados-otros” que parten de otros lugares en enunciación. Una de las muchas propuestas de ruptura de estas dicotomías maniqueas que se autoperpetúan, y que van en la línea del tercer espacio de Bhabha, es la idea del pensamiento fronterizo inspirado fuertemente en la obra maestra de la feminista chicana Gloria

133. Ramón Grosfoguel. “La descolonización de la economía política”, p. 39.

134. Edward Said. *Culture and imperialism*. Nueva York: Vintage Books, 1994, p. 336.

135. *Ibid.*

136. Gayatri Chakravorty Spivak. “Estudios de la subalternidad”, p. 45.

137. Ramón Grosfoguel. “La descolonización de la economía política”, p. 39.

Anzaldúa¹³⁸ y desarrollado por Mignolo¹³⁹, y que parte de otras epistemologías del saber que se encuentran subalternizadas por la modernidad/colonialidad eurocentrada con el propósito precisamente de trascender esa universalización de la modernidad y alcanzar la propia descolonización, de modo que supone una ruptura con la matriz y no una continuidad o una recreación, es transmoderna y no posmoderna. Así, por ejemplo, las nociones de democracia y de derechos humanos no son rechazables y no pasan únicamente a ser objeto de escrutinio a fin de desvelar las relaciones de poder que entrañan ciertas prácticas y discursos que se sostienen en esas nociones sino que también se vuelven a reconfigurar a partir de otros conocimientos situados en el espacio o diatópico, sin pretensiones de universalidad ni de sustituir la modernidad europea, para así escapar de las definiciones hegemónicas.

“El pensamiento fronterizo, desde la perspectiva de la subalternidad colonial, es un pensamiento que no puede ignorar el pensamiento de la modernidad, pero que tampoco puede subyugarse a él, aunque tal pensamiento moderno sea de izquierdas o progresista. El pensamiento fronterizo es el pensamiento que afirma el espacio donde el pensamiento fue negado por el pensamiento de la modernidad, de izquierda o de derecha”¹⁴⁰.

De vuelta al nacionalismo, Fanon, que se sitúa en ese espacio fronterizo en el que dirige la crítica descolonial tanto al sistema imperial como a las nuevas burguesías nacionales, concluye diciendo con su particular estilo “Ningún líder, cualquiera que sea su valor, puede sustituir a la voluntad popular, y el gobierno nacional debe, antes de preocuparse por el prestigio internacional, devolver la dignidad a cada ciudadano, poblar los cerebros, llenar los ojos de cosas humanas, desarrollar un panorama humano, habitado por hombres conscientes y soberanos”¹⁴¹.

Otras prácticas y planteamientos descoloniales son los que partieron de los pueblos indígenas del Ecuador y Bolivia frente a un nacionalismo y un Estado-nación eurocentrado que concibió la idea de una nación para un Estado, cuando se trata más bien de una ficción política pues aunque el Estado generalmente intente fagocitar las diferencias mediante una homogeneización o supremacía cultural de un grupo, las realidades de los pueblos y sus reivindicaciones son diversas tal como muestra el mismo caso de España. Por otro lado, estos proyectos también han pretendido dar respuesta a los desequilibrios sociales que genera el capitalismo y el neoliberalismo, al igual que

138. Gloria Anzaldúa. *Borderlands/La frontera: The new mestiza*.

139. Walter D. Mignolo. *Historias locales/diseños globales*.

140. *Ibid.*, p. 51.

141. Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*, p. 101.

ofrecer otro tipo de pensamiento distinto al multiculturalismo que empezó siendo adoptado como políticas de Estado en varios países otorgando así espacios de expresión cultural, celebrando la diversidad, a menudo de un modo estereotipado y esencialista, sin cuestionar las propias estructuras de poder que producen la marginalización o discriminación, y conteniendo tal diversidad dentro de la (uni)nacionalidad¹⁴². Por ejemplo en Ecuador, el movimiento indígena desde 1990 ha ido desarrollando el concepto de interculturalidad como principio ideológico para la transformación social que cuestiona la colonialidad del poder y visibiliza la diferencia colonial, es decir, otras formas de pensamiento de política, ética, a través de la noción de un Estado plurinacional “[...] como organización gubernamental que representa la unión del poder político, económico y social de todos los pueblos y nacionalidades, unidos bajo el mismo gobierno y dirigido por una Constitución”¹⁴³ que, según la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, “reconoce, respeta y promueve la unidad, equidad y solidaridad entre todos los pueblos y nacionalidades existentes en Ecuador, al margen de sus diferencias históricas, políticas y culturales”¹⁴⁴. Gracias a este movimiento, el Estado ecuatoriano ha realizado importantes avances en este sentido mediante la promulgación de una nueva constitución en 2008 que reconoce el carácter plurinacional e intercultural y además reconoce lo que antes quedó subalternizado por la diferencia colonial, así por ejemplo, el artículo 275 establece:

“El régimen de desarrollo es el conjunto organizado, sostenible y dinámico de los sistemas económicos, políticos, socio-culturales y ambientales, que garantizan la realización del buen vivir, del *sumak kawsay*¹⁴⁵. [...] El buen vivir requerirá que las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades gocen efectivamente de sus derechos, y ejerzan responsabilidades en el marco de la interculturalidad, del respeto a sus diversidades, y de la convivencia armónica con la naturaleza”¹⁴⁶.

142. Ramon Grosfoguel. “Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales”. *Universitas Humanística*, 63 (2007) p. 44; Catherine Walsh. “Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombres Editores, 2007, p. 53.

143. Catherine Walsh. “Interculturalidad y colonialidad del poder”, p. 50.

144. *Ibid.*

145. “El buen vivir” en un concepto filosófico que parte de las cosmogonías ancestrales de los indígenas para dar respuesta a los problemas del desarrollo, sostenibilidad, crisis financiera, etc. cuya base se encuentra en la armonía integral entre el ser humano, sus necesidades y la naturaleza, véase Catherine Walsh. *Interculturalidad, Estado, sociedad*, p. 169.

146. *Ibid.*, p. 226.

1.3. La relación entre el feminismo y el nacionalismo

“Como *mujer* no tengo patria. Como *mujer* no quiero patria. Como *mujer*, mi patria es el mundo entero”¹⁴⁷. Esta es la conocida cita de Virginia Woolf que resume su deliberación feminista y literaria contra el nacionalismo patriarcal de la Gran Bretaña imperialista de 1930, la época en la que las mujeres en Europa luchaban por su derecho al sufragio y a la ciudadanía. Sin embargo, no es tan fácil para muchas mujeres del mundo renunciar a su derecho de autodeterminación y a la soberanía territorial cuando, además, han sido colonizadas por esas mismas potencias europeas. Son varias las paradojas y las diferencias que resultan de esta relación colonial, una de las más célebres fue la protagonizada por Lord Cromer, Cónsul General durante el mandato británico en Egipto a finales del XIX que acusó a los hombres egipcios y al islam de oprimir a las mujeres mediante el velo y la segregación mientras él se oponía al sufragio femenino en el Reino Unido¹⁴⁸. El uso selectivo del feminismo puesto a disposición de la idea de supremacía y del etnocentrismo ejemplifica la máxima de “hombres blancos salvando a mujeres de piel oscura de hombres de piel oscura”¹⁴⁹ que formuló Spivak para explicar la actitud de los colonizadores británicos respecto a la abolición del rito *sati* (sacrificio de la viuda) en la India. Por otro lado, obedeciendo a esa lógica colonial tampoco sorprende la afirmación de Cromer cuando exclamó que no hay verdaderos egipcios pues son una miscelánea de sirios, coptos, europeos y europeizados¹⁵⁰, lo que habla más de una concepción monolítica de Estado-nación que de una carencia de los egipcios, pues antes de su llegada a Egipto los pensadores locales ya habían formulado la idea de *watan* como hogar nacional para todos sus habitantes como se verá en el siguiente capítulo.

Otras de las diferencias fundamentales es la relación subjetiva de las mujeres con el nacionalismo, mientras la solidaridad feminista emergió en Occidente después de que las primeras olas de fervor nacionalista se retirara¹⁵¹, en los países postcoloniales de Asia y África la conciencia feminista surgió paralelamente y de forma integrada a las luchas antiimperialistas, al contrario de Europa donde, según Gisela Kaplan, era tan inusual la alianza entre el nacionalismo y el feminismo que solo pudo encontrar dos momentos: durante el siglo XIX en Italia y el siglo XX en Finlandia y sucedieron porque el nacionalismo fue capaz de extender los derechos de ciudadanía¹⁵². En cambio en el contexto postcolonial las mujeres experimentaron el nacionalismo en su momento de apogeo y

147. Virginia Woolf. *Three guineas*. Harmondsworth: Penguin Books, 1977, p. 125.

148. Leila Ahmed. *Women and gender in Islam: historical roots for a modern debate*. Michigan: Yale University Press, 1993 p. 152.

149. Gayatri Chakravorty Spivak. “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, p. 31-32.

150. Emilio González Ferrín. *El modernismo de Muhammad ‘Abduh*. Madrid: Instituto de Educación Superior e Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2000, p. 105.

151. Andrew Parker. “Introduction”. En Andrew Parker y otros. (eds.). *Nationalisms and sexualities*. Nueva York-Londres: Routledge, 1992, p. 7.

152. Gisela Kaplan. “Feminism and nationalism: the European case”. En Lois A. West (ed.). *Feminist nationalism*. Nueva York-Londres: Routledge, 1997, pp. 25 y 31.

de esperanza, participaron activamente en las luchas por la independencia y contra la opresión como ilustra el caso de la resistencia Filipina contra los españoles, la de la india contra el Reino Unido, la de Argelia contra Francia y un largo etcétera. De igual modo, mientras las feministas en EEUU tardaron medio siglo desde su acceso a la educación y el trabajo para iniciar su movimiento sufragista, el movimiento feminista en el mundo árabe fue más comprimido y sus demandas sociales, políticas y económicas fueron simultáneas o espaciadas en periodos relativamente cercanos¹⁵³, paralelos a la lucha por la independencia y creación de la nueva nación. Sin embargo, el periodo de construcción nacional inmediato a las independencias trajo consigo la decepción de muchas mujeres que vieron sus demandas subordinadas a los regímenes nacionalistas conformado por las nuevas élites que anteponían su programa de consolidación nacional y sus intereses a las reivindicaciones de las mujeres.

La relación entre el nacionalismo y el feminismo ha provocado tensiones y controversias entre las académicas desde hace décadas. El punto de partida de este debate plantea la pregunta general sobre si el nacionalismo y el feminismo son compatibles o mutuamente excluyentes¹⁵⁴. Se han vertido diferentes, y a veces contradictorias, ideas al respecto, mostrando claramente la ambigüedad de esta relación. Como explica Yuval Davis¹⁵⁵, esta controversia surge del seno del diálogo, o más bien de su carencia, entre las feministas europeas y de EEUU con las mujeres del Tercer Mundo que caracterizan la segunda ola de los años setenta y ochenta. Mientras las primeras, en tanto que miembros de la colectividad hegemónica del pensamiento occidental, fijaron como principal objetivo la igualdad con respecto al hombre y la liberación de las mujeres ignorando otros tipos de discriminación además de la de género. Las segundas, en tanto que miembros de las colectividades subordinadas de los Estados postcoloniales, afirman que no se puede hablar de tal igualdad entre hombres y mujeres cuando los mismos hombres de sus sociedades están oprimidos¹⁵⁶. De hecho, las mujeres del Tercer Mundo cuando se dirigen a una audiencia de feministas occidentales, blancas, liberales y de clase media, no suelen hablar de problemas internos, como hacen las mujeres en Occidente, tales como la opresión del sistema patriarcal o el control sexual de las mujeres, en cambio tratan los temas que las mujeres en Occidente solían ignorar como los desequilibrios económicos y políticos dentro del orden internacional¹⁵⁷. De hecho, las mujeres del Tercer Mundo, conscientes de la colonialidad del poder y del saber, no aireaban ‘los trapos sucios’ para no

153. Margot Badran. *Feminism in Islam: secular and religious convergences*. Oxford: Oneworld Publications, 2009, p. 117.

154. Nadje al-Ali y Nicola Pratt. “Conclusion”. En Nadje Al-Ali y Nicola Pratt (eds.). *Women and war in the Middle East: transnational perspectives*, p. 264.

155. Nira Yuval Davis. *Gender and nation*, p. 117.

156. *Ibid.*

157. Frances S. Hasso. “The ‘women's front’: Nationalism, feminism, and modernity in Palestine”. *Gender and Society*, 12, 4 (1998), p. 458.

alimentar la imagen de las mujeres orientales/árabes/musulmanas como víctimas del atraso cultural que las feministas occidentales señalaban continuamente como principal o único problema de las mujeres del Tercer Mundo y así no ayudar a legitimar agendas occidentales que persiguen el dominio cultural, político y económico¹⁵⁸. Este es el caso, por ejemplo, *al-Ittiḥād Liyān al-‘Amal al-Nisā’ī l-Filistīnī* (Unión Palestina de Comités de Acción de las Mujeres) (UPCAM) organización feminista nacionalista afiliada a *al-Ŷabha al-Dīmuqrāṭiyya li-Taḥrīr Filisṭīn* (Frente Democrático para la Liberación de Palestina) creada en 1988, que a la hora de dirigirse a las feministas occidentales durante un encuentro internacional puso énfasis en la ocupación israelí sobre las mujeres como la principal fuente de opresión de las mujeres palestinas¹⁵⁹.

La experiencia del nacionalismo en sus diversas formas es fundamental para entender las particularidades, como hemos visto, el nacionalismo puede corresponder a un movimiento de liberación o a la reivindicación de una representación política propia de una colectividad; si se pregunta a un madrileño o a un italiano qué significa el nacionalismo, es posible que diga que es un movimiento separatista como el movimiento nacionalista vasco o un movimiento fascista como el nazismo. Sin embargo, si le hacemos a un egipcio o a un argelino la misma pregunta, es muy probable que diga independencia, soberanía y patriotismo, y posiblemente haya otras respuestas dado que las colectividades e identidades nacionales no son homogéneas¹⁶⁰. De modo que las diferentes experiencias vividas en Europa y en los países postcoloniales moldean nuestra percepción, aquello que para algunos simboliza la exclusión y dominación, para otros puede simbolizar la emancipación y la liberación. Cynthia Cockburn ofrece distintos relatos de feministas y sus experiencias con el nacionalismo, por ejemplo, las mujeres bosnias no tienen nada positivo que contar de su experiencia con el nacionalismo y no se hacen llamar nacionalistas, por el contrario, las palestinas se ven obligadas a tomar posturas nacionalistas al ser discriminadas como palestinas¹⁶¹. Por otra parte, algunas mujeres reinterpretan el nacionalismo desligándolo del exclusionismo, militarismo y de la masculinidad, por ejemplo, la católica Marie Mulholland dimitió del partido republicano islandés del Sinn Féin por su posición como mujer:

“El tipo de nacionalismo relativo a la tierra y a quien la posee siempre ha sido violento y salvaje. Sin embargo sigo creyendo que hay un nacionalismo que permite el compartir. Gente diferente que vive en la tierra y que aporta su cultura y sus argumentos creándose una mezcla de todo ello. Este podría ser una forma de nacionalismo que aún

158. Chandra Mohanty. “Under Western eyes”.

159. Frances S. Hasso. “The “women’s Front”, p. 457.

160. Yuval Davis. *Gender and nation*, pp. 16 y 17.

161. Cynthia Cockburn. *The space between us*, p. 41.

no hemos conocido”¹⁶².

Este es un ejemplo de cómo las mujeres pueden imaginan la nación, y recuerda a la idea de tejido como identidad de las mujeres tratada por Rivera Cusicanqui en relación al papel de ellas dentro y entre las diferentes comunidades indígenas de Bolivia que a través de la socialización, el trabajo y el matrimonio salen y entran de las comunidades tejiendo redes, mientras los hombres permanecen en su territorio en el que buscan marcar su autoridad¹⁶³. De modo que, es clave ver el modo en el que se visualiza y se representa la nación desde el punto de vista de las feministas¹⁶⁴. Aquellos nacionalismos étnicos o culturales que hacen énfasis en los lazos de sangre o en las tradiciones históricas pueden ser particularmente patriarcales y tienden a retratar la masculinidad y la femineidad de forma rígida y reduccionista, así, el hombre suele estar representado como el protector y el guerrero y la mujer como madre y reproductora biológica y cultural de la nación. Por contra, el discurso nacionalista civil es más propenso a distanciarse de los lazos de sangre y del atavismo histórico y más bien se articula en torno a la noción de ciudadanía, teóricamente más abierta a la inclusión social y a los valores de igualdad y libertad. No obstante, para no caer en dicotomías y evitar dar por supuesto ideas relacionadas con binomios tales como modernidad/tradición, hay que tener en mente la colonialidad del poder para ver en qué medida el patriarcado colonial refuerza, reinventa o constituye el patriarcado ‘premoderno’ o aquel que se inscribe en un atemporalidad cultural y esencial, de este modo se puede buscar los espacios desde los cuales se puede articular un pensamiento de frontera y romper con el paradigma que invisibiliza la diferencia colonial.

Por lo que, a pesar de algunas excepciones históricas, las posturas de las feministas occidentales en general han diferido en gran medida de las experiencias de otras mujeres en el mundo sobre todo en el contexto de los movimientos anticoloniales. La aportación de Kumari Jayawardena¹⁶⁵ tuvo gran importancia en el debate teórico sobre el nacionalismo y el feminismo y es un clásico a tener en cuenta, ya que puso de manifiesto, por primera vez en los años ochenta, la compleja relación entre las luchas nacionalistas y el movimiento de mujeres en diversos países del medio y extremo Oriente, e indica que la involucración de las mujeres en las luchas nacionalistas no tiene porque significar la no transformación de su situación como ciudadanas dentro de sus sociedades¹⁶⁶. Del mismo modo la autora dejó claro que el feminismo, referido a su significado más amplio de

162. *Ibid.*

163. Silvia Rivera Cusicanqui. *Ch'ixinaka utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010, p. 72.

164. Cynthia Cockburn. *From where we stand*, p. 195.

165. Kumari Jayawardena. *Feminism and nationalism*.

166. Nira Yuval Davis. *Gender and nation*, p. 118.

conciencia de la discriminación de la mujer y la lucha por la mejora de su situación, no es propiedad ni es originario de Occidente, al contrario, es un término que podría aplicarse a cualquier lucha por los derechos de las mujeres en cualquier parte del mundo y en cualquier época como es el caso de los debates sobre los derechos de las mujeres y la educación en el siglo XVIII en China y el movimiento de emancipación social de las mujeres en el siglo XIX en la India¹⁶⁷. Asimismo los debates en torno a la realidad social y educación de las mujeres a finales del siglo XIX en Oriente Medio. Sin embargo, Jayawardena admite que Occidente ha sido relevante en el desarrollo del movimiento de mujeres en los países post-coloniales “las circunstancias históricas produjeron cambios materiales e ideológicos que afectaron a las mujeres [...] uno de los elementos importantes en estas circunstancias históricas fueron el impacto del imperialismo y el pensamiento occidental”¹⁶⁸. Sin embargo, las mujeres pueden ser a la vez “agentes y rehenes”¹⁶⁹ del nacionalismo donde sus aspiraciones se ven coartadas cuando el nacionalismo conquista la independencia y toma el control del proceso de construcción nacional. Como afirman al-Ali y Pratt, es importante observar el tipo de estrategias y reivindicaciones del movimiento de mujeres para definir las relaciones entre el feminismo y el nacionalismo¹⁷⁰, aquellas reivindicaciones que persiguen la inclusión de la mujer en la vía pública a través de la educación y el empleo puede ir acorde con las aspiraciones nacionalistas de modernidad y progreso, en cambio, las mujeres que se centran en denunciar la violencia de género y la mejora de derechos dentro de la familia, encuentran con frecuencia obstáculos ya que “como líderes nacionalistas masculinos luchan por la soberanía sobre su vida en el hogar, así como en la nación”¹⁷¹ y afectan a la construcción de la identidad nacional.

Anthias y Yuval Davis en su importante estudio sobre las relaciones entre el género y la nación y los colectivos identitarios ofrecen cinco formas bastante aceptadas por la academia en las que las mujeres participan en los proyectos nacionales¹⁷²:

1. Reproductoras biológicas de los miembros de las colectividades étnicas.
2. Reproductoras de las líneas divisorias de los grupos étnicos o nacionales.
3. Agentes de la reproducción ideológica de la colectividad y transmisoras de su cultura.
4. Símbolos de los grupos étnicos y nacionales.
5. Participantes en las luchas nacionales, económicas, políticas y militares.

Sin embargo, académicas como Walby argumenta que no es suficiente pensar como el

167. Kumari Jayawardena. *Feminism and nationalism*, pp. 2-3.

168. *Ibid.*

169. Deniz Kandiyoti. “Identity and its discontents”, p. 431.

170. Nadje al-Ali y Nicola Pratt. “Between nationalism and women's rights”, p. 340.

171. *Ibid.*

172. Floya Anthias y Nira Yuval Davis (ed.). *Woman-nation-state*, p. 7.

nacionalismo afecta al género de forma unilateral¹⁷³, concibiendo la ‘feminidad’ como mero instrumentos para perseguir los fines del nacionalismo, en cambio, sugiere que habría que observar en qué medida las relaciones de género y las mujeres interactúan con el nacionalismo en una relación bilateral que en conjunto afectan el moldeamiento de la historia nacional¹⁷⁴. Tal como afirma Bhabha no solo la élite nacionalista construye la identidad nacional, sino que la gente corriente participa en el proceso de ‘narrar la nación’¹⁷⁵. Con frecuencia, más que una relación bilateral fluida entre el nacionalismo y el feminismo, la interacción entre la élite masculina nacionalista y las mujeres activistas produce tensiones en el proceso discursivo del significado de la identidad nacional. Cómo ya hemos visto, uno de los núcleos de tensión es la aspiración del nacionalismo a establecer los significados de lo que supone una cohesión identitaria basada en las dimensiones tanto étnica, nacional, cultural o religiosa como ‘moderna’ a través de las cuales se construyen las relaciones de género y las demás categorías de clase, raza, etc., cuyas intersecciones determinan los diferentes grados de discriminación que pueden sufrir hombres y mujeres. Igualmente, Medina Martín, en su estudio sobre la participación de las saharauis en los movimientos nacionalistas, apunta a que la falta de la noción de la colonialidad en el ya citado estudio de Yuval Davis hace que no se interrogue “[...] sobre cómo la participación de las mujeres en los movimientos nacionalistas y sus discursos en clave de género cuestionan directa o indirectamente la colonialidad del género, es decir, cómo la participación de las mujeres en estos movimientos modifica profundamente el “propio” estatus cultural y político de las mujeres colonizadas”¹⁷⁶, que de otro modo demostraría como las mujeres pueden emprender una doble lucha de liberación tanto como miembros de la colectividad y como mujeres a través del cual empoderan su estatus dentro de la comunidad nacional, a pesar de las dificultades y limitaciones. De modo que nacionalismo y feminismo no son un oxímoron¹⁷⁷, pues la identidad nacional y la de género ambas habitan en las mujeres que a su vez forman parte de una colectividad, sin embargo, si pueden mostrar diferentes grados de tensión en función de los distintos proyectos nacionales y feministas. La identidad nacional es tan significativa para las mujeres como para los hombres, ya que dentro del paradigma de los actuales Estado-nación, la nación es el marco a través del cual las mujeres adquieren derechos y obligaciones y constituye el espacio donde se articulan sus aspiraciones. Una valoración más precisa de la participación del movimiento de mujeres en la lucha nacional teniendo en cuenta las múltiples combinaciones de género, etnia, religión, clase, etc. debería situarlas, según

173. Sylvia Walby. “Woman and nation”, p. 237.

174. *Ibid.*, p. 245.

175. Homi K. Bhabha. “DissemiNation”, p. 297.

176. Rocío Medina Martín. “Mujeres saharauis, colonialidad del género y nacionalismos: un acercamiento a partir de los feminismos decoloniales”. *Relaciones Internacionales*, 27 (2014-2015), p. 22.

177. Frances S. Hasso. “The “women's front”: nationalism, feminism”, p. 442.

expresa Hasso en el caso de Palestina “simultáneamente como actores, símbolos y autores que utilizan y son utilizados, y que construyen el nacionalismo en sus propios términos”¹⁷⁸.

1.4. La cuestión de la mujer y el nacionalismo en el contexto postcolonial

Al margen de las diferencias ideológicas y conceptuales de la nación, todos estos nacionalismos concebían que la liberación nacional fuera un requisito previo para el progreso nacional y aceptaban el paradigma de la modernización con el fin de alcanzar el avance material de las potencias occidentales, como el desarrollo de la industria, la infraestructura y la extensión de la educación¹⁷⁹. Sin embargo, la lucha nacional no estriba únicamente en la liberación nacional y el avance material sino que en el aspecto “espiritual” como lo llama Chatterjee o ‘esencial’ de la identidad nacional¹⁸⁰, lo que caracteriza la doble cara de los nacionalismos, donde la mujer es un elemento crucial en el debate sobre la modernidad y la autenticidad.

En el contexto de los países postcolonialistas, muchas mujeres han percibido el nacionalismo como una oportunidad que constituye “la puerta de honor a través de la cual las mujeres pueden entrar a participar en nuevos niveles de la vida pública”¹⁸¹ y legitimar su salida de “sus roles estrictamente prescritos en nombre del patriotismo y el sacrificio por la nación”¹⁸². Jayawardena en su estudio sobre doce países orientales que han sufrido la dominación imperialista, directa o indirectamente, desde finales del siglo XIX a principios del XX, entre ellos Egipto, Turquía e Irán, sitúa el movimiento de lucha por los derechos de la mujer en el contexto de resistencia contra el imperialismo por un lado y contra las estructuras feudales, patriarcales y religiosas, por otro, siendo el movimiento de mujeres una parte esencial e integral de la luchas antiimperialistas¹⁸³.

“Los movimientos de mujeres no surgen del vacío sino que corresponden a, y en cierta medida están determinados por, los movimientos sociales más amplios de los que forman parte. La conciencia general de la sociedad de sí misma, su futuro, su estructura y el papel de los hombres y las mujeres, implica limitaciones para el movimiento de mujeres; sus objetivos y sus métodos de lucha están determinadas generalmente por esos límites”¹⁸⁴.

178. *ibid.*, p. 442.

179. Nicola Pratt. *Democracy and authoritarianism in the Arab world*. Boulder-Londres: Lynne Rienner, 2007, p. 32.

180. Partha Chatterjee. “Whose imagined community?”, p. 217.

181. Ellen L. Flieschmann. “The other awakening”: the emergence of women's movements in the modern Middle East, 1900-1940”. En Margaret L. Meriwether y Judith E. Tucker (eds.). *A social history of women and gender in the modern Middle East*. Oxford: Westview Press, 1999, p. 108.

182. Deniz Kandiyoti. “Identity and its discontents”, p. 432.

183. Kumari Jayawardena. *Feminism and nationalism*, p. 8.

184. *Ibid.*, p. 10.

Entre estos límites que imponen los nacionalismos a las mujeres se encuentra la estrategia de las corrientes nacionalistas que establecen ‘liberación nacional primero, liberación de las mujeres después’ que persiste hasta hoy día¹⁸⁵ y que en muchos casos se convierte en un pacto tácito entre las mujeres activistas y la corriente dominante del nacionalismo¹⁸⁶. Por otro lado, este nuevo espacio que se abre ante las mujeres, al igual que sus límites, está estrechamente relacionado con el discurso nacionalista y modernista. A pesar de la variedad de movimientos nacionalistas en el contexto postcolonial, todos comparten la facultad ambivalente del nacionalismo: la aceptación del paradigma de modernización con el fin de alcanzar el avance material de las potencias occidentales mediante el desmantelamiento de las estructuras ‘precoloniales’, el desarrollo industrial y de la infraestructura, la extensión de la educación e incluso la estética; y la dimensión “espiritual” como lo llama Chatterjee o ‘esencial’ de la identidad nacional¹⁸⁷ para demarcar las diferencias frente al Occidente colonial, así las mujeres se convirtieron en un elemento crucial del discurso de la modernidad y la autenticidad nacional.

Esta retórica nacionalista se refiere a las mujeres de diferentes maneras: víctimas del atraso cultural, iconos de la modernidad y, al mismo tiempo, guardianas de la autenticidad cultural¹⁸⁸. Para los reformistas la cuestión de la mujer (*qaḍiyat al-mar’a*) fue central en el intento de ‘modernizar’ la nación en oposición a los Estados imperialistas, los cuales retrataban a las mujeres como víctimas de sus sociedades, legitimando así su colonización como misión ‘civilizadora’¹⁸⁹ del ‘Otro’ oriental. Aunque las potencias colonizadoras politizaron la cuestión de la mujer para justificar la modernidad colonial, las mujeres al igual que la clase trabajadora sufrían las alianzas coloniales con los jefes tribales, dirigentes religiosos y terratenientes perpetuando así la dominación colonial y patriarcal en algunos países¹⁹⁰, como en el caso del Líbano donde el legado colonial arrastraría sus consecuencias al periodo de la independencia y el pacto colonial se traslada a un pacto entre el Estado y las comunidades religiosas¹⁹¹. Al margen de los pactos coloniales que reforzaron la subordinación de las mujeres, las potencias coloniales, además, hicieron muy poco en impulsar la educación de las mujeres, por lo que la respuesta anticolonial también obedecía al fracaso de las potencias occidentales en impulsar la modernidad donde la educación fue una pieza clave en la agenda de los

185. Para el contexto palestino véase Rita Giacaman y Muna Odeh. “Palestinian women's movement in the Israeli-occupied West Bank and Gaza Strip”. En Nahid Toubia (ed.). *Women of the Arab world*. Londres: Zed Press, 1988, pp. 57-68; y para el contexto iraquí véase Nadjé al-Ali. “Iraqi women's rights in historical perspective”. En Sarah Masters y Caroline Simpson (eds.). *Iraq. women's rights under attack: occupation, constitution and fundamentalism*. Nottingham: WLUML, 2006, pp. 3-6.

186. Ellen. L. Flieschmann. “The other awakening”, p. 109.

187. Partha Chatterjee. “Whose imagined community?”, p. 217.

188. Ellen. L. Flieschmann. “The other awakening”, p. 109.

189. *Ibid.*

190. Elizabeth. Thompson. *Colonial citizens*, p 168.

191. Suad Joseph. “Working-class women's networks in a sectarian state: a political paradox”. *American Ethnologist*, 10, 1 (1983), p. 13.

nacionalistas y reformistas anticoloniales¹⁹².

En este sentido habría que distinguir entre los propios reformistas, entre los cuales los más destacados se sitúan en Egipto. La primera generación fueron Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī y Muḥammad ‘Abduh, discípulo del Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī (1838-1897) célebre pensador musulmán, reformador panislamista y antiimperialista, que estaban inmersos en un proceso de renovación intelectual y social en Egipto, incluso antes de la colonización británica en 1882. Los principales llamamientos de regeneración fueron rescatar al islam de la decadencia que le convirtió en presa de Occidente, combatir la ignorancia mediante la extensión la educación tanto de niñas como de niños y recuperar el estatus de las mujeres dentro del islam. Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī publicó un manual de educación en la década de los setenta del siglo XIX en cuyo título ya anuncia que es para ambos sexos *al-muršid al-amīn li-l-banāt wa-l-banīn* (la guía para niñas y niños)¹⁹³, además defendió la reciprocidad y el amor dentro del matrimonio y señaló que las capacidades de las mujeres no son inferiores a la de los hombres y que son los rasgos físicos propiamente masculinos y femeninos lo que diferencia a ambos sexos; Muḥammad ‘Abduh llamó al uso de *īyṭihād* (esfuerzo intelectual) para hacer frente al desafío de ser musulmán y ‘moderno’ y a elevar a las mujeres en virtud de lo que establece el islam, devolverles el derecho al conocimiento para completar su ser desde una ética islámica y para que conozcan sus derechos y sus obligaciones¹⁹⁴. Cuando los británicos dominaron el país, el proceso de extensión educativa que ya estaba teniendo lugar se ralentizó, aumentando de este modo el énfasis de los reformadores sobre el crucial papel de la educación. No obstante, hay que tener en cuenta, tal como afirma Zubaida¹⁹⁵, éstos eran opuestos a la dominación colonial, pero no eran hostiles ni rechazaban las virtudes de la civilización europea como el avance en las ciencias ni las ideas constitucionalistas y democráticas como veremos en el próximo capítulo. Por otro lado, algunos representantes de la siguiente generación de reformistas cuyo máximo exponente fue Qāsim Amīn (1865-1908) siguieron con las mismas demandas de educación y reforma de la religión, pero esta vez, según apunta Ahmed, influenciado por del discurso orientalista que representa al islam como la causa principal del atraso de Oriente cuya marca fundamental se encuentra en la segregación y el velo, tal como señaló el General Cromer. De modo, que lo que distingue a Qāsim Amīn de sus predecesores e incluso de su propio maestro, Muḥammad ‘Abduh, es el que llama a una profunda transformación social y cultural, que aunque en su obra *taḥrīr al-mar’a* (la liberación de la mujer), publicada en 1899, se basa en argumentos islámicos, absorbe sin cuestionar la realidad colonial e incluso expresa su admiración por ella y critica de forma severa a los ulemas, lo que

192. Mervat F. Hatem. “In the shadow of the state”, pp. 21-22.

193. Leila Ahmed. *Women and gender in Islam*, p. 139.

194. Muḥammad Fawzī ‘Abd al-Maqṣūd. *Al-fikr al-tarbawī li-l-ustād al-imām Muḥammad ‘Abduh wa-al-iyāti-hi fī taḥwīr al-ta’līm*. El Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 2006, p. 225.

195. Sami Zubaida. “Islam, cultural nationalism and the left”. *Review of Middle East Studies*, 4 (1988), pp. 3-4.

causó rechazo no solo por parte de los grupos más conservadores sino también de las filas nacionalistas anticoloniales¹⁹⁶, por ejemplo en este controvertido libro compara el impero islámico con el occidental ignorando la colonialidad del poder y legitimando la dominación:

“[...] No pasó un sólo siglo desde que apareció el islam para que el estandarte de los musulmanes se elevara en los lugares más importantes del mundo. El objetivo de estas conquistas extraordinarias no era obligar a los pueblos a convertirse, [...] sino la extensión del dominio de la autoridad y el desarrollo de la industria y el comercio, y ese es el propósito que tienen ahora los europeos en los países orientales”¹⁹⁷.

Ahmed apunta a que la polémica de Qāsim Amīn sobre el velo, hay que valorarla dentro de este contexto. La occidentalización de los gustos y la estética empezó a ser patente a finales del XIX, empezando por la vestimenta de los hombres de las clases altas y después por el desprendimiento paulatino del *hiyāb*, más el consumo de alcohol y el uso de palabras extranjeras, lo que preocupó a reformadores como Muḥammad ‘Abduh y a otros discípulos de Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī. No obstante, la imagen de la mujer entrando en el campo del trabajo con o sin velo, ya formaba parte de la sociedad de finales de siglo, incluso entre las familias de ulemas¹⁹⁸. De modo que la cuestión del velo en Qāsim Amīn no era neutral sino que estaba embutida en un discurso de connotaciones culturales y de clase social en un momento de la historia en el que los cambios económicos que produjeron la incursión del capitalismo británico favorecieron a unas clases y perjudicaron a otras al mismo tiempo que tuvo lugar la relación conflictiva entre la cultura del colonizado y del colonizador cuya imitación comienza precisamente por la clase alta a la que pertenece Qāsim Amīn.

“El libro de Amin representa la articulación en una voz nativa de la tesis colonial de la inferioridad de los nativos y musulmanes y la superioridad de los europeos. Rearticulada en la voz de un nativo de clase media alta, la voz de una clase económicamente aliada con los colonizadores que adopta su estilo de vida, la tesis colonial tomó una dimensión clasista: se convirtió en efecto en un ataque [...] contra las costumbres de las clases medias bajas y bajas”¹⁹⁹.

196. Leila Ahmed. *Women and gender in Islam*, p. 156.

197. Qāsim Amīn. *Taḥrīr al-mar’a*. El Cairo: al-Hay’a al-Miṣriyya al-‘Ama li-l-Kitāb, 2009, p. 93.

198. Leila Ahmed. *Women and gender in Islam*, p. 142.

199. Leila Ahmed. *Women and gender in Islam*, p. 162.

Además de esta cruda crítica de Ahmed, otras investigadoras postcoloniales, como Shakry y Abu-Lughod, interesadas en desvelar la naturaleza civilizatoria de la modernidad en Oriente Próximo, frente a la idea de un proyecto eminentemente emancipatorio, apuntan a que el planteamiento de Qāsim Amīn relativo a la revitalización de las mujeres en su papel de madres y esposas instruidas, expertas administradoras del hogar, a fin de criar hijos ilustrados y construir una nación moderna, lo que en realidad refuerza la construcción burguesa de la esfera privada y la esfera pública²⁰⁰.

Como se ha visto en el caso de Qāsim Amīn, este nuevo espacio que se le asigna a las mujeres está reforzado por las ideas asociadas al desarrollo del capitalismo y la burguesía que promociona la idea de familia nuclear monógama en la que las mujeres estén educadas y puedan aspirar al campo laboral a la vez que estén subordinadas a su rol dentro de este nuevo modelo de familia²⁰¹. En este sentido, uno de los aspectos más interesantes del estudio de Jayawardena es su énfasis en la interseccionalidad del género con factores como el capitalismo, la clase y la cultura política²⁰². Jayawardena explica que el proceso capitalista impuesto por los Estados coloniales produjo un nuevo orden social donde por un lado se encontraba el proletariado y por el otro una emergente burguesía local. Muchas mujeres comenzaron a formar parte del primer grupo como mano de obra barata, crucial para el impulso de diversas industrias controladas por las potencias coloniales —por ejemplo la industria del algodón en Egipto, la de las alfombras en Irán y el textil en India—. La cuestión de la mujer fue instrumentalizada por los poderes coloniales para la movilización de las mujeres en el mercado laboral y su explotación, mientras sus obligaciones en el seno de la familia y las relaciones de género seguían perpetuándose especialmente en el ámbito rural. Esto constituía una realidad muy distinta a la de las mujeres de la burguesía que se veían más favorecidas por los avances que proponían los reformistas, que igualmente solían formar parte de la élite económica o intelectual. Éstos, afectados en parte por el desarrollo occidental, trazaron un discurso contra ciertas prácticas sociales y religiosas como la poligamia y el velo, que consideraban antítesis de los valores de la nueva familia y por ende del nuevo Estado²⁰³. Por lo tanto, tal como afirma Hatem, uno de los aspectos que ha de recoger la crítica sobre la modernidad colonial es como ésta exacerbó las diferencias de clase entre las mujeres y como situó a las mujeres trabajadoras y campesinas en desventaja respecto a la nueva burguesía colonizada y las clases urbanas más favorecidas²⁰⁴.

200. Omnia Shakry. “Madres instruidas y juego estructurado: la crianza de los hijos en Egipto a finales del siglo XIX”. En Lila Abu-Lughod (ed.). *Feminismos y modernidad en Oriente Medio*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2002, pp. 200-252; Lila Abu-Lughod. “Feminist longings and postcolonial conditions”. En Lila Abu-Lughod (ed.). *Remaking women: feminism and modernity in The Middle East*. Princeton: Princeton University, 1998, pp. 8 y 9.

201. Kumari Jayawardena. *Feminism and nationalism*, p. 15.

202. *Ibid.*, p. 9.

203. *Ibid.*

204. Meravt Hatem. “Toward a critique of modernization: narrative in Middle East women studies”. *Arab Studies*

Asimismo, la mayoría de países objeto del estudio de Jayawardena estaban dominados por la burguesía local y dentro de esta dominación ella establece dos tipos: la burguesía que veía necesario movilizar a las masas en la lucha nacionalista como en el caso de India e Indonesia y la burguesía liberal que acabó por reemplazar el control de los imperialistas a través de negociaciones y reformas como en el caso de Sri Lanka y Filipinas. Las luchas de las mujeres asociadas a estas dos formas estaban limitadas al marco y al ritmo de las reformas que los proyectos nacionales determinaban y que generalmente no afectaban a la vida diaria de las mujeres campesinas y trabajadoras y si favorecía al estatus de las mujeres de las élites, como son el acceso a la educación y a los derechos civiles. Sin embargo, en algunos países donde las mujeres obreras y el proletariado en general entra a formar parte de los movimientos nacionalistas se consigue empujar los límites hacia exigencias revolucionarias que no se contentan con la sustitución del control imperialista por el de las élites burguesas, como es el caso de Vietnam y China, dejando constancia de que el movimiento de mujeres en estos países no es dominio de la ideología burguesa sino que puede pertenecer a la clase media o baja, ser revolucionaria y transformadora de la realidad social que vive la población y en particular las mujeres²⁰⁵. Estos dos tipos de resistencia a la dominación imperialista y la lucha de las mujeres que los engloba se desarrollan simultáneamente en el caso de Iraq, donde en 1958 triunfa el movimiento revolucionario que acaba con la élite monárquica y la influencia británica.

A pesar de la diferencia de clases y del desigual acceso a los recursos y a los derechos en los países árabes, tanto las mujeres trabajadoras como las de las clases privilegiadas salieron a las calles a manifestarse masivamente por la independencia nacional. A lo largo de estos años las mujeres se organizaron de distintas formas y desempeñaron diversas funciones, tal como información, propaganda, transporte de armas y en ocasiones llegaron a ser combatientes. Con lo que no sólo desafiaron los roles tradicionales de su género, sino que también, tanto ellas como los hombres, manipularon estos roles sacando provecho del velo, o de su eliminación, para acceder a lugares que a los hombres les sería muy difícil acceder o permitir el movimiento de los hombres, por ejemplo durante la guerra de independencia de Argelia y en las demás luchas anticoloniales del mundo árabe²⁰⁶. Además de formar parte de las masas, generalmente las mujeres de las clases altas establecieron secciones femeninas de los partidos nacionalistas y organizaciones paralelas en coordinación con dichos dirigentes. Desarrollaron un importante papel en la prensa, en la solidaridad panarabista e internacional, sobre todo con la lucha de las mujeres palestinas contra la ocupación sionista. Igualmente, las mujeres fueron cruciales en el sostenimiento de la economía

Quarterly, 15, 2 (1993), pp. 117-122.

205. Kumari Jayawardena. *Feminism and nationalism*, pp. 9 y 10.

206. Anne McClintock. “‘No longer in a future heaven’: gender, race and nationalism”. En Anne McClintock; Aamir Mufti y Ella Shohat (eds.). *Dangerous liaisons: gender, nation, and postcolonial perspectives*. Minneapolis-Londres: University of Minnesota Press, 1997, p. 97.

local, etc.²⁰⁷.

Las políticas de género dependían en gran modo del tipo de contrato colonial en el caso de los regímenes pre-revolucionarios en su relación con las potencias coloniales, tanto se tratara de una monarquía conservadora o un gobierno nacionalista revolucionario. No obstante, las contradicciones de esta modernidad se encontraba implícita en la ambivalencia de muchos discurso nacionalistas y que se escenifica en la dicotomía entre la esfera pública donde se ‘libera’ a las mujeres de la vestimenta tradicional, se promociona su educación, el acceso al empleo, etc. y la esfera privada donde se confiere a las mujeres a su principal responsabilidad como ‘ama de casa civilizada’²⁰⁸, por lo tanto, las mujeres tienen que conseguir el equilibrio que se espera de ellas entre modernidad y modestia o tradición e inscribir sus demandas dentro de esos límites²⁰⁹, de hecho la burguesía nacionalista se reservó la autoridad de marcar el ritmo de la modernización y desarrollo a expensas de las demandas de mayores derechos de las mujeres, como por ejemplo los derechos políticos²¹⁰. Los años sucesivos a las independencias dieron lugar a regímenes despóticos que llevaron a cabo políticas de consolidación nacional a través del desarrollo de un Estado centralizado y burocratizado para lo cual era necesario uniformar la ciudadanía²¹¹. De hecho, Pratt afirma que la idea de modernización nacional está estrechamente conectada con la consolidación de los regímenes autoritarios ya que el sistema “privilegia los intereses de la colectividad —el Estado-nación— sobre el bienestar del individuo y en el proceso consolida la autoridad del régimen como cabeza del Estado-nación”²¹². Entre las políticas llevadas a cabo se impulsó la codificación y unificación del estatuto personal que regula asuntos relativos a la esfera privada como el matrimonio, el divorcio, la herencia y la custodia aplicados a toda la ciudadanía musulmana. Generalmente hasta el momento de las independencias, el código personal era dominio de los poderes religiosos e incluso tribales y de las diferentes escuelas e interpretaciones que lo componen. La reinterpretación progresista y codificación del estatuto personal a favor de los derechos de la mujer han formado parte importante de la historia del movimiento de mujeres desde los primeros años de su existencia y ha sido aprobada por el Estado en la medida en que obedecía a sus intereses nacionales: modernización, centralización y control social sobre el patriarcado privado, es decir control social de las redes tribales, parentales y religiosas que el Estado consideraba potencialmente subversivas a los intereses

207. Ellen L. Flieschmann. “The other awakening”, pp. 110-114.

208. Sobre la figura de las nuevas amas de casa de la nación véase Afsaneh Najmabadi. “Crafting and educated housewife in Iran”. En Lila Abu-Lughod (ed.). *Remaking women: feminism and modernity in the Middle East*, pp. 91-125; Kumari Jayawardena. *Feminism and nationalism*, p. 8.

209. Kumari Jayawardena. *Feminism and nationalism*, pp. 14 y 257.

210. Noga Efrati. *Women in Iraq: past meets present*, pp. 92-110.

211. Margot Badran. *Feminists, Islam and nation: gender and the making of modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press, 1995, pp. 438 y 439.

212. Nicola Pratt. *Democracy and authoritarianism*, p. 12.

nacionales del momento²¹³. En este sentido, al margen de la intencionalidad del Estado, varias autoras afirman que las mujeres pueden avanzar en sus derechos bajo regímenes totalitarios siempre y cuando estos no contradigan sus intereses²¹⁴. Sin embargo, posiblemente el factor determinante para el debilitamiento del patriarcado privado, más que cualquier reforma legal, fue según Kandiyoti el proceso capitalista en los Estados postcoloniales el que consiguió erosionar en gran medida las comunidades locales, produjo éxodo rural, desigualdades sociales y debilitamiento de la solidaridad parental²¹⁵. Todas estas transformaciones sociales han producido tensiones en las relaciones de género puesto que se cuestionan los roles asumidos de los hombres y las mujeres²¹⁶. Como resultado, las necesidades reales de adaptación a estos cambios socio-económicos van mucho más por delante que las reformas legales, que ni los regímenes seculares ni las alternativas islamistas parecen dar una clara solución.

1.4.1. La resistencia islámica

Tal como afirma Kandiyoti, uno de los puntos de resistencia cultural frente a los proyectos nacionalistas laicos o “kemalistas” confluye en la noción de modernidad, según la autora, el nacionalismo secular ha equiparado la ‘emancipación’ de la mujer con la modernidad como un instrumento del progreso social, sin embargo, la definición de modernidad tiene lugar en un campo político donde ciertas identidades acaban siendo las dominantes, mientras otras quedan subordinadas o marginadas como ciertas colectividades étnicas, religiosas, lingüísticas y espaciales²¹⁷. Esto no significa que la resistencia cultural no sea a su vez producto de la modernidad, pues en el caso del movimiento islamista contemporáneo, éste tiene un desarrollo moderno que está inscrito en el campo político del Estado-nación²¹⁸, además, como ya se ha visto, los primeros reformistas islámicos hablaban de una vuelta a la raíz no corrupta del islam y compatible con el progreso social²¹⁹. Las élites conservadoras, como los ulemas, no eran contrarios a la modernidad en términos de desarrollo tecnológico y administrativo, pero si eran celosos de mantener la esencia de la identidad y la no contaminación del ‘otro’ occidental, y aunque reconocen las credenciales antiimperialistas de los nacionalistas seculares consideran que han sido asimilados culturalmente por Occidente²²⁰. De modo que, el desarrollo de los movimientos islamitas plantea de nuevo las

213. *Ibid.*

214. Nadjé al-Ali. *Iraqi women: untold stories from 1948 to the present*; Nadjé al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*; Suad Joseph (ed.). *Gender and citizenship in the Middle East*. Nueva York: Syracuse University Press, 2000.

215. Deniz Kandiyoti. “Identity and its discontents”, p. 439.

216. Deniz Kandiyoti. “Bargaining with patriarchy”. *Gender and Society*, 2 (1988), p. 286.

217. Deniz Kandiyoti. “Identity and its discontents”, p. 434.

218. Sami Zubaida. *Islam, the people and the state*. Londres: Routledge, 1988.

219. Deniz Kandiyoti. “Identity and its discontents”, p. 431.

220. *Ibid.*, p. 432.

cuestiones relacionadas con la ‘autenticidad’, el lugar que ocupa el islam en el Estado y las propias fronteras nacionales, cuestionadas por algunos grupos islamistas por haber sido impuestas por los colonizadores produciendo la fragmentación y dispersión de la comunidad que forma la *umma* que viene a ser la ‘comunidad imaginada’ de los islamistas²²¹. Al mismo tiempo, estos movimientos beben de los discursos nacionalistas del siglo XX que integran en su propio discurso para la construcción de una unidad nacional. Un claro ejemplo fue el triunfo del islam político sobre el secularismo en Irán cuya constitución de 1979 establece la liberación de los territorios y construcción de la *umma* y a la vez celebra la soberanía y unidad nacional de la República Islámica de Irán²²².

No obstante, hasta los años 70 del siglo XX, en la mayoría de los países árabes se produjo la marginación de la resistencia cultural o religiosa desde el momento en que prevaleció el discurso modernista del nacionalismo laico sobre las distintas colectividades, lo que supone un foco de resistencia cultural que puede llevar a una redefinición contestataria de la nación que no tiene necesariamente porqué garantizar una agenda de género progresista. Más bien al contrario, los logros de las mujeres a lo largo del nacionalismo laico pueden ser sacrificados en aras de la identidad nacional donde las mujeres se les considera custodias del particularismo cultural²²³. Durante este último tercio del siglo XX grupos poblacionales y clases sociales han sufrido las tensiones de la modernidad y el progreso que no garantizaba el acceso a las nuevas oportunidades y beneficios que el discurso modernista prometía. El fracaso de estos regímenes autoritarios por la falta de resultados económicos y políticos y por el empobrecimiento y la represión de la sociedad civil junto a otros momentos claves de la historia del mundo árabe como el fracaso de la guerra de los Seis Días contra Israel en 1967, ha creado el caldo de cultivo ideal para el desarrollo de la resistencia islamista que culpa la situación contemporánea al distanciamiento de la religión islámica. En este contexto muchos grupos sociales se sintieron atraídos a las corrientes islamistas que hacían una crítica a la sociedad y al Estado y llamaban a la recuperación de la seguridad de la cultura tradicional. El desencanto vivido en diferentes partes de la región árabe alentó un acercamiento al islam en su forma más politizada como alternativa al rescate de la nación postcolonial, de este modo el discurso islamista se apropia del islam en servicio de la restauración de la nación que constituye tanto la *umma* y como el *watan*²²⁴. En este sentido, según Kandiyoti, lo privado se convierte en un campo de batalla política donde la resistencia islamista en su lucha

221. Valentine M. Moghadam. “Revolution, Islam and women: sexual politics in Iran and Afghanistan”. En Andrew Parker y otros. (eds.). *Nationalisms and sexualities*. Nueva York-Londres: Routledge, 1992, p. 425.

222. *Ibid.*

223. *Ibid.*, p. 435.

224. Margot Badran. *Feminists, Islam and nation: gender and the making of modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 303.

contra el despotismo del Estado puede reclamar el ámbito privado como dominio exclusivo del islam:

“[...] lo privado definido como atrasado o patriarcal por los reformadores modernistas, se redefine como un lugar de resistencia radical contra el Estado despótico [...] la identificación de lo privado con el ‘santuario interior’ de la identidad de grupo tiene serias implicaciones sobre las mujeres de distinta clase, religión y etnia en su pasaje a través de los altibajos de nacionalismo secular, ya que determina si éstas emergen como ciudadanas emancipadas o como custodias de sus comunidades inmediatas”²²⁵.

Por otro lado, hay que tener en cuenta que en el contexto de amenaza imperialista, *al-gazw al-taqāfi* (invasión cultural) y la *‘awlama* (globalización) “los discursos nacionalistas conservadores se refuerzan y como resultado la asociación entre la igualdad de derechos para las mujeres y la traición de los valores marcados por la tradición islámica también se refuerzan”²²⁶. De hecho, diversas feministas también relacionan la resistencia cultural a la emancipación de las mujeres con la presencia del imperialismo occidental²²⁷. Esta reacción no es única entre los nacionalistas más conservadores e islamistas sino que la injerencia política y cultural de Occidente preocupa a los nacionalistas seculares e izquierdistas²²⁸, sobre todo en relación con la doble vara de medir en las relaciones internacionales y la hegemonía política y militar de EEUU, al igual que las políticas de Israel respecto al pueblo palestino. Por lo que éstos también suelen mirar con sospecha los discursos que retratan a las mujeres como víctimas de ciertas prácticas culturales cuando la amenaza más importante del pueblo viene del exterior. Por otro lado, como afirma Kandiyoti, lo que constituye el Occidente a menudo tiene más que ver con las divisiones de clase, religiosas y étnicas de la propia nación²²⁹. En esta línea, al-Ali afirma que los nuevos ricos en Egipto se les consideran occidentalizados y se les suele llamar *jawāy’a* (extranjeros)²³⁰. Al mismo tiempo que la globalización económica y la invasión cultural inunda el mundo con productos de consumo y de estilos de vida occidentales, se afianzan las percepciones negativas del occidentalismo —materialismo, individualismo, drogadicción, promiscuidad etc.—²³¹ Nader afirma que en muchas ocasiones, este

225. Deniz Kandiyoti. “Identity and its discontents”, p. 433-434.

226. *Ibid.*, p. 437.

227. *Ibid.*; Nawal al-Saadawi. “The political challenges”, p. 6.

228. Nadej al-Ali. “Feminism and contemporary debates in Egypt”. En Dawn Chatty y Annika Rabo (eds.). *Organizing women: formal and informal women's groups in the Middle East*. Nueva York: Oxford International Publishers, 1997, p. 185.

229. Deniz Kandiyoti. “Identity and its discontents”, p. 434.

230. Nadej al-Ali. “Feminism and contemporary debates in Egypt”, p. 185.

231. *Ibid.*

occidentalismo es en realidad un mecanismo de control social sobre las mujeres de Oriente Próximo, ya que deslegitima y previene a las mujeres seguir avanzando en sus derechos²³². Un ejemplo de lo anterior es el caso de las mujeres en Irán que, tras la formación de un gobierno revolucionario liderado por ulemas, una gran multitud de mujeres se manifestaron con ocasión del Día Internacional de la Mujer contra las políticas de género del nuevo gobierno que perseguía la imposición del velo desde los primeros días del triunfo de la revolución. Éstas fueron atacadas físicamente por hombres y acusadas de prostitución, degeneración burguesa, enemigas del islam y contaminadas por Occidente²³³. Por lo tanto, las feministas temen un potencial cambio político a manos de los islamistas que pueda conllevar la pérdida de los derechos alcanzados durante el periodo del gobierno secular, como ha sucedido en Irán e Afganistán y como está sucediendo en Iraq. Igualmente, existe el peligro de que las luchas de las mujeres queden deslegitimadas por la conexión que haya podido tener con los regímenes despóticos²³⁴, finalmente las mujeres pueden quedar atrapadas en las luchas políticas entre el gobierno y los islamistas donde en muchos casos el Estado suele aplicar políticas conservadoras para contrarrestar la influencia de los islamistas, en un contexto general donde además se vinculan los derechos de las mujeres con agendas imperialistas.

A pesar de todo lo anterior, Abu-Lughod demuestra de manera fehaciente en el caso de Egipto, que los islamistas hacen “[...] un repudio selectivo que se basa en oclusiones significativas”²³⁵, la autora afirma que los islamistas, al igual que los progresistas y laicos, han dependido también de las ideas de los reformistas modernistas pues éstas se “transmutaron, diseminaron y arraigaron en las vidas de la gente por medio de las transformaciones socioeconómicas del siglo XX”²³⁶. Desde una mirada más cercana se observa que existen solapamientos entre los posicionamientos laicos e islamistas, aún cuando ambos proyectos se definen de manera muy diferente, por ejemplo, aunque los islamistas califican las libertades individuales como occidentales son muy cautos en poner en tela de juicio los derechos de las mujeres en el ámbito público como el trabajo y la educación y abrazan las ideas del matrimonio burgués, lo que a comienzos de siglo llevaría la “etiqueta” de feminista²³⁷. Además, las mujeres que llevan velo se resisten a quedarse en casa como defienden los islamistas más vehementes, es más, estos grupos comienzan a revisar sus principios a medida que

232. Laura Nader. “Orientalism, occidentalism and the control of women”. *Cultural Dynamics*, 2, 3 (1989), pp. 324-355. *Apud.* Deniz Kandiyoti. “Identity and its discontents”, p. 437.

233. Valentine M. Moghadam. “Revolution, Islam and women”, p. 428.

234. Mervat Hatem. “Toward the development of post-Islamist and post-nationalist feminist discourse in the Middle East”. En Judith E. Tucker (ed.). *Arab women: old boundaries, new frontiers*. Bloomington: Indiana University Press, 1993, p. 30.

235. Lila Abu-Lughod. “El matrimonio del feminismo y el islamismo en Egipto: el repudio selectivo como dinámica de la política cultural postcolonial”. En Lila Abu-Lughod (ed.). *Feminismos y modernidad en Oriente Medio*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2002, p. 357.

236. *Ibid.*, p. 358.

237. *Ibid.*, p. 357.

van reclutando a mujeres entre sus filas con el fin de legitimar su movilización en la esfera pública²³⁸. Igualmente, otras investigadoras postcoloniales han trazado paralelismos entre los regímenes kemalistas e islamistas con relación a lo que deben representar las mujeres dentro de la cultura nacional que muestran una imagen menos dicotómica de dos posicionamientos políticos muy distintos en cuanto al lugar que ocupa el islam en su discurso. Así, Najmabadi describe que durante la dinastía Pahlevi (1925-1978) las mujeres tenían que ser “modernas aunque modestas”²³⁹ para representar la imagen de la compañera adecuada bajo los estandartes de la modernidad occidental sin minar las lealtades más conservadoras. Posteriormente, tras la instauración de la República Islámica se exigió a las mujeres ser “islámicas, por lo tanto modestas”²⁴⁰. Igualmente, en el caso de Turquía el acceso de las mujeres a la esfera pública y la prohibición del velo conllevaron, según afirma Kandiyoti, nuevas formas de puritanismo basados en la castidad y el honor, una construcción de la mujer que une a nacionalistas laicos e islamistas²⁴¹.

1.5. Introducción a las organizaciones de mujeres y el feminismo en el mundo árabe

1.5.1. Sociedad civil

Se suele señalar que la sociedad civil²⁴² moderna es producto de las sociedades seculares de Occidente, es decir, la sociedad civil que se articula en la vida pública y que trasciende las diferencias entre los grupos primarios como los familiares, tribales y religiosos²⁴³. En cambio, en el mundo árabe e islámico, a partir de principios del siglo XX los grupos de solidaridad precolonial o la sociedad civil tradicional, continuará siendo un factor importante pero esta vez estará enfrentada, transformados y mediados por las ideologías políticas modernas como el comunismo, el panarabismo, el islamismo, etc.²⁴⁴, y de hecho, fue el caldo de cultivo de la lucha contra el

238. Margot Badran. *Feminists, Islam and nation*, p. 303.

239. Afsaneh Najmabadi. “The hazards of modernity and morality: women, state and ideology in contemporary Iran”. En Deniz Kandiyoti (ed.) *Women, Islam and the state*. Basingstoke: Macmillan, 1991, p. 49.

240. *Ibid.*

241. Deniz Kandiyoti. “Women and the Turkish state: political actors or symbolic pawns?”. En Floya Anthias y Nira Yuval Davis (eds.). *Woman-nation-state*. Londres: Palgrave Macmillan, 1989, p. 143.

242. Sobre el concepto de sociedad civil en Estados postcoloniales y del mundo árabe véase Partha Chatterjee. “On civil and political society in post-colonial democracies”. En Sudipta Kaviraj y Sunil Khilnani (eds.). *Civil society: history and possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 165-178; Saad Eddin Ibrahim. “Civil society and prospects for democratization in the Arab world”. En Augustus Richard Norton (ed.). *Civil society in the Middle East*. Leiden: Brill, 1995, vol. I, pp. 27-54; Sudipta Kaviraj. “In search of civil society”. En Sudipta Kaviraj y Sunil Khilnani (eds.). *Civil society: history and possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 287-323; Ahmad Moussalli. “Modern Islamic fundamentalism discourse on civil society, pluralism and democracy”. En Augustus Richard Norton (ed.). *Civil society in the Middle East*. Leiden: Brill, 1995, vol. II, pp. 79-119; Carmelo Pérez Beltrán y Juan Antonio Macías Amoretti. “Aproximación al debate en torno al concepto de sociedad civil en el Magreb”. *Hesperia, Culturas del Mediterráneo*, (octubre 2010), pp. 269-284; Sami Zubida. “Civil society, community and democracy in the Middle East”. En Sudipta Kaviraj y Sunil Khilnani (eds.). *Civil society: history and possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 232-249.

243. Ernest Gellner. *Condiciones para la libertad: la sociedad civil y sus rivales*. Barcelona: Paidós, 1996.

244. Sami Zubaida. “Communalism and thwarted aspirations of Iraqi citizenship”. *Middle East Report*, 237 (2005), p. 9.

colonialismo²⁴⁵, de modo que más que una emulación ciega de los modelos europeos, la sociedad civil árabe e islámica moderna se alzó como resistencia contra la hegemonía de la dominación europea, donde el movimiento de mujeres árabes fue partícipe y fundó las bases de sus propias reivindicaciones. Posteriormente, la incursión de regímenes autoritarios y nacionalistas tras las independencias, que durante décadas han dirigido países postcoloniales como Argelia, Egipto, Iraq, Siria y Túnez, han determinado en gran medida el desarrollo de la sociedad civil. Para explicar la relación entre ésta y el Estado se puede aplicar la teoría de la hegemonía de Gramsci²⁴⁶, como ya han hecho antes otros investigadores²⁴⁷, que este autor desarrolló para explicar cómo los trabajadores pueden ser dóciles a aliarse a los intereses del Estado capitalista y a la burguesía. En este sentido la hegemonía política, y por lo tanto cultural, es un proceso a través del cual la presión de las instituciones estatales se aplica sobre el individuo para obtener su consentimiento y su colaboración, puesto que la coerción por sí sola no es suficiente para mantener la hegemonía. Así, por un lado, se encuentra el Estado que posee la fuerza coercitiva, y por otro, la sociedad civil como instrumento de dominación a través del consentimiento y la reproducción de la ideología y la cultura por medio de instituciones religiosas, civiles, educativas, sindicales que no están directamente implicadas en la producción económica ni en la toma de decisiones. Smart conecta la hegemonía de Gramsci con la relación entre el poder y la verdad de Foucault²⁴⁸ interesante para comprender las dimensiones de la hegemonía y cómo influye o constituye los sujetos. El último autor defiende que el poder y la verdad que produce no se encuentran situados en una entidad determinada sino que tiene lugar en la relación entre el dominante y el dominado, donde a su vez puede emerger el potencial de resistencia contra el poder/verdad. Teniendo en cuenta esta relación intersubjetiva, la hegemonía constituye una cohesión social, no necesariamente a través de la coerción ni el consentimiento, sino mediante “las prácticas, técnicas y los métodos que infiltran las mentes y los cuerpos”²⁴⁹. Estas ideas explican como los regímenes dictatoriales en el mundo árabe se han logrado mantener durante tanto tiempo, de hecho, tal como afirma Pratt, “la coerción se vuelve inefectiva en cuanto deja de percibirse como legítima por una masa crítica dentro de la sociedad”²⁵⁰, en este sentido los discursos hegemónicos que constituyeron la cultura política de los países de la región fueron el nacionalismo árabe anticolonial, antiimperialista, antisionista y el desarrollo y modernización de la nación.

245. Partha Chatterjee. “On civil and political society in post-colonial democracies”, p. 174.

246. Antonio Gramsci. *Cuadernos desde la cárcel*. Madrid: Veintisiete Letras, 2010.

247. Carmelo Pérez Beltrán y Juan Antonio Macías Amoretti. “Aproximación al debate en torno al concepto de sociedad civil en el Magreb”, p. 277; Nicola Pratt. *Democracy and authoritarianism*, p. 11-12.

248. Michel Foucault. *Estrategias de poder*, pp. 41-55.

249. Barry Smart. La política de la verdad y el problema de la hegemonía. En David Couzens Hoy (comp.). *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988, p. 178.

250. Nicola Pratt. *Democracy and authoritarianism*, p. 11.

Por otro lado, el contexto árabe e islámico, teniendo en cuenta este tipo de regímenes, exige una noción inclusiva de la sociedad civil que difiere de la conceptualización liberal y etnocéntrica que establecen una separación total entre la sociedad civil y la política, la economía y la esfera privada, cuya función es equilibrar el poder del Estado y prevenir el despotismo político. La rígida separación entre la esfera privada y la pública de la conceptualización liberal es contraria al papel que ejercen las redes de parentesco —familia y tribu— en las relaciones de poder y que muestra una mayor fluidez en las interacciones que sobrepasan estas divisiones²⁵¹. Asimismo, el control o cooptación por parte del Estado de la sociedad civil en un régimen autoritario no significan necesariamente su eliminación o la no existencia sino que permanece ejerciendo su labor aunque de un modo diferente a la sociedad civil en los sistemas liberales y democráticos, y que se articula a través del consenso en torno al proyecto de modernización de la nación como sistema hegemónico que legitima al nacionalismo anticolonial del Estado²⁵². De modo que en términos marxistas, para Gramsci la sociedad civil no se sitúa en las bases de la estructura sino en la superestructura junto al Estado ya que forma parte de las relaciones y la producción ideológica y cultural del sistema²⁵³.

“Los sindicatos, cooperativas campesinas, así como otras organizaciones de masas han ligado institucionalmente a los individuos con el Estado y han servido como vía para la provisión de los beneficios socioeconómicos del Estado. Más significativamente, la sociedad civil ha jugado un papel esencial en el apoyo a un proyecto nacional de modernización que ha servido para justificar ideológicamente la pertenencia de los individuos al Estado-nación”²⁵⁴.

Sin embargo, lo anterior tampoco significa que la sociedad civil que coopera o se acomoda a un régimen determinado en un contexto autoritario no tome necesariamente una postura de oposición o resistencia. En sistemas autoritarios esta oposición o resistencia no va siempre dirigida directamente a las instituciones del Estado sino que operan en la estructura ideológica o cultural que subyace de ese sistema hegemónico. En este sentido, “desafiar ideas y prácticas dominantes pavimentan el camino hacia la formulación de alternativas contra hegemónicas”²⁵⁵.

251. Elizabeth F. Thompson. “Civil society: overview”. En Suad Joseph y otros (eds.). *Encyclopedia of women and Islamic*. vol. II. *Family, law and politics*. Leiden-Boston: Brill, 2005, p. 35; Nira Yuval Davis. “Women, citizenship and difference”, p. 14.

252. Nicola Pratt. *Democracy and authoritarianism*, p. 12.

253. Joseph Femia. “Civil society and the Marxist tradition”. En Sudipta Kaviraj y Sunil Khilnani (eds.). *Civil society: history and possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 141.

254. Nicola Pratt. *Democracy and authoritarianism*, p. 12.

255. *Ibid.*, p. 14.

1.5.2. El movimiento de mujeres

El movimiento feminista de cada nación árabe está definido por el contexto particular que varía en función de su relación con las potencias coloniales, las élites locales colonizadas, el momento de la independencia *de jure*, la independencia *de facto* y el posterior devenir político y su relación y experiencia con el neocolonialismo. Asimismo, las diferencias entre un Estado y otro tienen mucho que ver con el grado de pluralismo político ya sea a nivel de partidos políticos o de la sociedad civil, el feminismo de Estado o el régimen de género, el impacto del liberalismo económico en la región y el auge de los movimientos islamistas junto a otros factores como los programas de desarrollo y cooperación de organizaciones internacionales y transnacionales de las últimas décadas. En cualquier caso, el feminismo emergió de forma paralela e integrada en los discursos nacionalistas anticoloniales, modernistas islámicos y, en las últimas décadas del siglo XX, se integra en los discursos sobre los derechos humanos y la democracia.

Las mujeres situaban su legitimación en la liberación, progreso y modernización de la nación a través del papel de las mujeres en la sociedad y dentro de la familia reclamando para ello reformas y derechos relativos al estatuto personal, educación, empleo y participación en la política. Los reformadores modernistas islámicos y nacionalistas seculares equipararon el avance de las mujeres con el avance de la nación y legitimaron el acceso de las mujeres a la esfera pública a través de la lucha nacional. Aunque el discurso emancipador de las mujeres estaba acompañado por aquel de los intelectuales y reformistas tales como el egipcio Qāsim Amīn, el tunecino Ṭāhir al-Ḥaddād (1899-1935) y el iraquí Ŷamīl Ṣidqī l-Zahāwī (1863-1936), los nacionalistas se sumaron a la corriente de modernidad no porque creyeran vehementemente en los derechos de las mujeres sino porque ciertas prácticas opresoras tendrían un efecto negativo sobre la familia moderna y la nueva nación. Por ello, regularon aspectos básicos como el acceso a la educación y empleo. Los cambios del estatuto personal fueron más paulatinos y problemáticos, ya que correspondían a la esfera privada, espacio designado a la ‘identidad nacional’ y el único bastión legal que se mantiene bajo la autoridad religiosa dentro de la nueva nación secular. Aún así se consiguieron ciertas reformas básicas tales como el establecimiento de una edad mínima para el matrimonio, limitación de la poligamia, regulación del divorcio, y se codificaron las leyes dentro del marco referencial islámico, al que se fue añadiendo enmiendas positivas, y en ocasiones negativas, según el contexto particular²⁵⁶. Tampoco hubo consenso sobre el sufragio universal entre los dirigentes nacionalistas de la época en países como Egipto, Iraq y Siria donde hubo que esperar a nuevos episodios del nacionalismo árabe

256. El estatuto personal sigue constituyendo un campo de batalla principal para la feministas árabes. Véase los códigos de los distintos países árabes en Caridad Ruiz-Almodóvar. *El derecho privado en los países árabes: códigos de estatuto personal*. Granada: Universidad de Granada-Fundación Euroárabe de Altos Estudios, 2005.

para alcanzar los derechos políticos en plena igualdad²⁵⁷ gracias al esfuerzo de las mujeres que no cesaron sus reivindicaciones hasta alcanzar sus derechos políticos e igualdad constitucional. A pesar de todo, estos derechos fueron otorgados a las mujeres como recompensa a su lucha nacional según la retórica nacionalista y no por la lucha independientes de las mujeres, tal como aseguró el célebre presidente egipcio de 1954 a 1970 y líder panarabista ʿĪmāl ʿAbd al-Nāṣir (1918-1970) a finales de la década de los cincuenta²⁵⁸. Hasta el día de hoy quedan muchos pasos que avanzar, además de la reforma del código de familia que discrimina a las mujeres en la esfera privada con un impacto negativo en la esfera pública, la legislación moderna sigue discriminando a las mujeres en ciertos aspectos como en el código penal, como por ejemplo en Iraq cuyo art. 41 de dicho código exime a “los esposos que impongan disciplina sobre sus esposas”, siempre que se realice en “los límites que establece la *ṣarīʿa*, la ley, o las costumbres (*ʿurf*)”²⁵⁹, además de la ley de nacionalidad en la mayoría de los países árabes, entre otras leyes estatales.

Se pueden seguir las etapas históricas y constitutivas del feminismo árabe descritas por Fleischmann en su estudio sobre el movimiento de mujeres en Oriente Próximo, la autora establece tres etapas principales: el despertar, las mujeres y el nacionalismo y la monopolización del feminismo por los Estados²⁶⁰, al que sumamos un cuarto periodo relativo a la diversificación de las organizaciones de mujeres. Estas etapas no tienen porque ser lineales, pueden solaparse, e incluso, la segunda fase puede anteceder a la primera dependiendo del contexto nacional, de hecho el periodo del despertar y el nacionalismo están muy estrechamente ligados como veremos a continuación.

El despertar

La sociedad civil moderna de finales del siglo XIX vino de la mano de las clases altas y medias que se movilizaron en torno a reformas políticas y sociales fundando asociaciones caritativas, culturales, educativas y políticas, entre ellas organizaciones y discursos alzados por mujeres²⁶¹. Estos cambios coinciden con dos fenómenos que impulsaron el discurso de la sociedad civil, y en concreto el de la conciencia feminista producido por mujeres: la aparición y desarrollo de la prensa escrita y el paulatino acceso a la alfabetización y educación de las mujeres de las clases sociales

257. Noga Efrati. *Women in Iraq*, pp. 86-110 y 165; Mervat F. Hatem. “In the shadow of the state”, p. 23; Caridad Ruiz-Almodóvar. *Historia del movimiento feminista egipcio*. Granada: Universidad de Granada, 1989, pp. 203-229; Elizabeth. Thompson. *Colonial citizens*, pp. 117-126, 147 y 289.

258. Caridad Ruiz-Almodóvar. *Historia del movimiento*, p. 229.

259. *Qānūn al-ʿuqūbāt raqam 111 li-sanat 1969 wa-taʿdilātu-hu*. Bagdad: al-Maktaba al-Waṭaniyya, 2005, p. 14

260. Ellen L. Fleischmann. “The other “awakening”: the emergence of women's movements in the modern Middle East 1900-1940”. En Margaret L. Meriwether y Judith E. Tucker (eds.). *A social history of women and gender in the modern Middle East*. Oxford: Westview Press, 1999, pp. 89-139.

261. Elizabeth F. Thompson. “Civil society: overview”, p. 35.

más privilegiadas²⁶². Esto proporcionó nuevas formas de articular el discurso de la modernidad a través de la prensa, la cual mantenía cierta autonomía del Estado colonial y cada vez un mayor auge entre la población, de modo que las mujeres no eran meros sujetos de estos debates, sino que participaron activamente en ellos, ya sea para cuestionar las prácticas patriarcales de hombres y mujeres, la intromisión de los hombres que pretendían hablar por ellas y para añadir sus propias opiniones²⁶³. Junto al desarrollo de la prensa se crearon asociaciones filantrópicas generalmente retratadas como burguesas y políticamente irrelevantes. Sin embargo, hay que reconocer que jugaron un papel significativo en marcar un cambio hacia un modo de organización protagonizada por mujeres en el espacio público, además, tuvieron una importante labor en promover la educación femenina para suplir el vacío del ‘Estado’ en un contexto donde los poderes coloniales no hicieron nada más allá de las primeras iniciativas del Imperio Otomano. Por otro lado, bien es cierto que la mayoría de las mujeres de estas asociaciones pertenecían a la burguesía y no buscaban incluir a las mujeres de las masas que veían como meras usuarias de sus servicios. La conciencia de clase y la crítica a la colonialidad del poder estaban ausentes en el discurso que reflejaba, más bien, el pensamiento de los reformistas, los políticos y nacionalistas liberales de la época²⁶⁴.

Las mujeres y el nacionalismo

La lucha contra el colonialismo y el sionismo fue el catalizador de la expansión del movimiento de mujeres, ya en los años veinte se empezaron a crear organizaciones seculares que unían a mujeres cristianas y musulmanas bajo la pertenencia nacional, así en 1923 se creó la Unión Feminista Egipcia (*al-Ittiḥād al-Nisā’ī l-Miṣrī*), fundada por Hudā Ša’rāwī (1879-1947) quién posteriormente liderará el movimiento de mujeres panárabe, y en 1929 se crearon la Unión de Feminista Libanesa (*al-Ittiḥād al-Nisā’ī l-Lubnānī*), la Unión Feminista Siria (*al-Ittiḥād al-Nisā’ī l-Sūrī*), la Unión Feminista Iraquí (*al-Ittiḥād al-Nisā’ī l-‘Irāqī*) y la Unión Feminista Palestina (*al-Ittiḥād al-Nisā’ī l-Filistīnī*)²⁶⁵. Tras obtener la independencia²⁶⁶, los líderes nacionales que incluían la liberación de las mujeres en su discurso comenzaron a concentrar su atención en la política y sus propias carreras, dando la espalda en gran medida a las reivindicaciones de las mujeres. Aunque los dirigentes agradecían la lucha nacionalista de las mujeres, algunos promovían la vuelta a sus hogares ahora que la emergencia nacional había cesado, consolidando de esta forma el sistema

262. Margot Badran. *Feminism in Islam*, p. 301.

263. Ellen L. Fleischmann. “The other “awakening”, p. 100.

264. Nadia Hindi Mediavilla. *El Movimiento de mujeres en Oriente Medio: De los orígenes a la actualidad*. Cuadernos África-América Latina, 51 (2013), p. 23.

265. Margot Badran. *Feminists, Islam and nation*, p. 237.

266. Excepto Palestina, el caso más paradigmático de lucha nacional anticolonial y antisionista que se perpetúa hasta nuestros días.

patriarcal. A pesar de que la lucha nacionalista de las mujeres no trajo resultados inmediatos para el feminismo, éstas, lejos de doblegarse y gracias a la experiencia obtenida durante la década anterior comenzaron a caminar hacia una mayor autonomía e independencia que sus dirigentes sostenían en la doble liberación, ya que la liberación nacional estaría incompleta sin la liberación de la mitad de la población.²⁶⁷ Comenzando por Egipto, primer país que consigue la independencia nominal en 1922 y expandiéndose por el resto del mundo árabe a lo largo de las siguientes décadas, las mujeres empezaron a reivindicar la doble liberación, igualdad de derechos en la política, la reforma del estatuto personal, una mayor extensión de la educación y el trabajo. Del mismo modo se plasmó la cooperación entre las mujeres árabes en 1930 durante la primera Conferencia de las Mujeres de Oriente en Damasco²⁶⁸. Durante la misma década emergió también la solidaridad de las mujeres árabes con el sufrimiento y la lucha de las mujeres palestinas dando lugar a la celebración en 1938 de la Conferencia de Mujeres de Oriente para la Defensa de Palestina en El Cairo a la que asistieron 67 delegadas de seis países de Oriente Medio representando una amplia diversidad ideológica desde las liberales y laicas hasta conservadoras e islamistas. Todas ellas provenían de asociaciones de mujeres en sus países de origen y la mayoría pertenecían a la burguesía²⁶⁹. Además de fortalecer la causa de Palestina dentro del programa de las feministas y nacionalistas, quienes a la vuelta a sus países organizaron comités para la defensa de Palestina, supuso la base del movimiento de mujeres panarabista que se formalizó en la siguiente década. Asimismo las mujeres árabes no eran ajenas al movimiento feminista internacional. En este aspecto, las precursoras fueron la Unión Feminista Egipcia, y a su cabeza Hudā Ša‘rāwī, que se unieron en 1923 a la Alianza Internacional del Sufragio de la Mujer (IWSA) creada en 1904 en Berlín. Sin embargo, tal alianza fue insatisfactoria y decepcionante para las mujeres árabes, ya que las feministas europeas y de EEUU eran reticentes a entrar en el debate sobre el colonialismo y las desigualdades e injusticias que este sistema imponía a los países colonizados. En 1939 las tensiones entre el cada vez más patente feminismo imperialista y el feminismo antiimperialista fueron aún más claras, sobre todo en lo que respecta a la situación de los palestinos y el apoyo de las feministas occidentales al sionismo. Las mujeres árabes denunciaron la parcialidad de la IWSA y la doble vara de medir cuando se trata de los países postcoloniales y decidieron concentrar sus esfuerzos en la creación de una alianza de mujeres árabes que compensase el desequilibrio internacional y velase por la lucha nacional y la de las mujeres en todo el mundo árabe²⁷⁰. Esto ocurrió durante los años de mayor auge nacionalista, la década de los cuarenta y cincuenta, el momento en el que proliferan las organizaciones independientes de mujeres

267. Margot Badran. *Feminism in Islam*, p. 123.

268. Noga Efrati. *Women in Iraq: past meets present*, p. 126.

269. Margot Badran. *Feminists, Islam and nation*, pp. 229-231.

270. *Ibid.*, pp. 232-238.

y el movimiento se expande a las demás clases sociales y a las zonas rurales. La primera Conferencia de Mujeres Árabes tuvo lugar en 1944 en el Cairo, donde se acogió a delegaciones del mundo árabe uniendo de este modo a las mujeres de los países del Magreb, que aún seguían bajo la dominación colonial, los países que ya habían alcanzado la independencia formal, y los países que estaban a las puertas de su independencia, además de Palestina que seguía en su lucha por la mera supervivencia. A diferencia de la conferencia de 1938 donde destacaban las mujeres de las clases más altas, hijas y esposas de políticos, en 1944 las mujeres participantes eran la mayoría profesionales de clase media, muchas de ellas independientes de filiaciones parentales y políticas²⁷¹. Igualmente la conferencia tuvo gran apoyo de los hombres nacionalistas y el beneplácito de los políticos del gobierno egipcio que buscaban en esta conferencia reforzar su liderazgo en el nacionalismo panarabista. Por otro lado, las feministas veían de vital importancia que mujeres y hombres estuvieran juntos en la lucha por la nación y la construcción de la ciudadanía.

Con términos feministas, nacionalistas y reformistas se consolidó una agenda exhaustiva que miraba hacia el futuro de la nueva nación y la construcción de una sociedad moderna e independiente. Hudā Ša‘rāwī, que presidía la conferencia, afirmó en su discurso modernista que las mujeres tenían que recuperar sus derechos políticos que la *šarī‘a* (ley islámica) les había otorgado y que hombres y mujeres debían tener iguales derechos y obligaciones en la vida pública para que el pueblo pueda acceder a la autodeterminación y a la democracia. Por el contrario, el representante del Estado egipcio no mencionó la lucha de las mujeres por la reforma del estatuto personal y el derecho al voto, pero sí alabó las ‘cualidades especiales’ de las mujeres para el desarrollo del arte, la cultura y la filantropía²⁷². Los aspectos más destacados de los acuerdos de la conferencia fueron la liberación de Palestina; el derecho al voto y a la participación en la política; la reforma del estatuto personal bajo la interpretación positiva de la ley islámica; una educación nacional donde la mujer tenga su propio papel en la transmisión de la cultura árabe; derechos laborales; protección a la maternidad, los niños y los pobres y la eliminación de la prostitución que las feministas vinculaban con la presencia de las tropas coloniales y la pobreza. Uno de los aspectos que no obtuvo consenso entre las mujeres y que, por lo tanto, no fue aprobado por la conferencia fue el derecho de las mujeres de conservar su nacionalidad, al igual que los hombres, tras contraer matrimonio con un extranjero²⁷³. Esta conferencia inició un feminismo panárabe y como resultado se creó en el mismo año la confederación de Unión de Mujeres Árabes con sede en El Cairo y que comprendía a las diferentes uniones de mujeres en el resto del mundo árabe²⁷⁴. Curiosamente, al año siguiente en

271. *Ibid.*, p. 239.

272. *Ibid.*, pp. 240-241.

273. *Ibid.*, p. 242.

274. *Ibid.*, p. 244; Margot Badran. “Feminism in a nationalist century”. *Al-Ahram Weekly*, 462 (5/06/2000), p. 5.

1945 se formó la Liga Árabe sin incluir a las mujeres que participaron en su formación²⁷⁵.

En los años de entre guerras hubo un gran auge a nivel internacional del socialismo que tuvo su impacto también en los movimientos políticos y anticoloniales de Asia y África, entre ellos el movimiento de mujeres en el mundo árabe. En el contexto de la guerra fría entre los bloques Este-Oeste y frente a la ya existente alianza liberal de mujeres IWSA, se formó en 1945 la Federación Internacional Democrática de Mujeres (WIDF) que incluía en su agenda la lucha de clases y antiimperialista, con la que feministas antiimperialistas del mundo árabe se iban a sentir más identificadas²⁷⁶. Se crearon organizaciones de mujeres de izquierdas y más radicales de lo que se había visto hasta el momento y que conectaban la opresión de las mujeres con la opresión capitalista o feudal de las clases trabajadoras y la opresión imperialista, tal fue el caso de Inyī Aflāṭūn (1924-1989) y Laṭīfa al-Zayyāt (1923-1996) en Egipto y de Nazīha al-Dulaymī en Iraq²⁷⁷. Aflāṭūn era una ferviente antiimperialista y su activismo se centraba en la lucha de clases y la lucha por la liberación de las mujeres, lo que le llevó a tener contacto directo con las mujeres trabajadoras y a reivindicar sus derechos dentro del trabajo y la familia. A pesar de su ideología comunista, ella como tantas otras mujeres en el mundo árabe, reivindicaba los derechos de las mujeres dentro del marco islámico ya que entendía la importancia que tiene la religión en la vida de la gran mayoría de la población, por lo que la lucha contra el patriarcado se tenía que realizar a través de este marco referencial²⁷⁸. Lo que muestra una vez más la independencia del movimiento feminista en el mundo árabe de las corrientes feministas dominantes en Occidente. Sin embargo, el devenir político de la región llevó a la represión de los grupos de izquierdas por parte de los dirigentes nacionalistas como fue el caso de la Liga de las Mujeres Jóvenes de la Universidad y los Institutos (*Rābiṭat Fatayāt al-Ŷāmi‘a wa-l-Ma‘āhid*) fundada por Inyī Aflāṭūn en 1945 en Egipto²⁷⁹.

Monopolización del feminismo por los Estados

Los años posteriores a los golpes de Estado de carácter nacionalista árabe y socialista, como en Egipto, Siria e Iraq, les siguieron unas décadas de políticas de consolidación nacional y centralización de los recursos, el poder y una sociedad civil que viraba entre la represión y la cooptación. En el caso de las mujeres, el gobierno tomó el legado de la lucha feminista para nacionalizarlo y adaptarlo a los intereses de desarrollo nacional y modernización, cuyo caso más paradigmático fue el tunecino que, entre otras reformas, llegó a prohibir la poligamia en 1957²⁸⁰.

275. Margot Badran. *Feminists, Islam and nation*, p. 245.

276. *Ibid.*, pp. 246-249.

277. Margot Badran. "Feminism in a nationalist century", p. 5.

278. Margot Badran. *Feminism in Islam*, p. 128.

279. *Ibid.*

280. Mervat F. Hatem. "In the shadow of the state", p. 25.

Las aspiraciones de la Unión de Mujeres Árabes formada en 1944 se vieron frustradas en un periodo donde el Estado no permitía ningún movimiento independiente. La ilegalización y la cooptación por parte del régimen de la agenda feminista dio lugar en algunos países árabes a la formación de uniones generales de mujeres árabes (*al-Ittiḥād al-Nisā'ī l-'Arabī l-'Āmm*) en los años cincuenta y sesenta a través de las cuales se articulaban el discurso y acciones del feminismo de Estado, como por ejemplo la Unión Nacional de Mujeres Argelinas, la Unión Nacional de Mujeres Tunecinas, la Unión General de Mujeres Sirias, la Unión General de las Mujeres Iraquíes, etc.²⁸¹. Estas formaciones estaban al servicio del programa de consolidación nacional del régimen y limitaban la agenda de las mujeres a la participación en el desarrollo económico y social del país, poniendo especial énfasis en la educación y alfabetización de las mujeres en las zonas rurales y en los barrios obreros, al igual que la participación en la promoción de la mano de obra femenina dentro del sector público. Asimismo, los regímenes concedieron a las mujeres derechos nominales en la esfera pública como la igualdad de género en la constitución, el derecho al voto, participación en la política y legitimaron su salida del hogar para ocupar un espacio en el ámbito laboral. Comúnmente se asumía que la igualdad de las mujeres en la esfera pública se iba a traducir a una igualdad a nivel social, esto no fue así ya que la esfera privada continuó siendo el campo de batalla más arduo. A pesar de algunos progresos según el país, las leyes seguían concibiendo a las mujeres en su estatus de esposas y madres dependientes de un hombre. El ámbito privado tomará mayor protagonismo en los años posteriores, no solamente en lo que concierne al estatuto personal sino también a la violencia de género y a la sexualidad.

Aumento y diversificación de las organizaciones de mujeres

A partir de los años setenta comienza una era de aperturismo económico que llevó a varios países árabes a su inserción en el mercado económico neoliberal a través de los Programas de Ajuste Estructurales (PAE) del Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial, justificado por el fracaso del proyecto de modernización nacional²⁸². La recesión económica, las privatizaciones y las prescripciones de las entidades internacionales llevó al Estado a retirarse gradualmente del sector económico y a reducir considerablemente sus provisiones dedicadas a la educación, salud y vivienda, abandonado de este modo a los grupos anteriormente protegidos —trabajadores públicos, agricultores y mujeres en general— ahora vulnerables a los designios del mercado. Los PAE de la economía afectaron negativamente la inserción de la mujer en el trabajo y produjeron un empobrecimiento generalizado que afianzó los desequilibrios socioeconómicos heredados del

281. Nicola Pratt. *Democracy and authoritarianism*, p. 82.

282. *Ibid.*, p. 18

proyecto de modernización nacional, además de la feminización del desempleo que exasperó la desigualdad de género²⁸³. Por otro lado, la crisis económica fue politizada por algunos sectores islamistas opositores del régimen que llamaban a las mujeres a la vuelta al hogar y a la dependencia de los hombres como respuesta al fracaso de la modernidad y sometimiento de la ciudadanía en los servicios del Estado²⁸⁴. Del mismo modo, en varios países se observa un aumento del conservadurismo del islam oficial del Estado como modo de contrarrestar la creciente influencia del islam político de los movimientos sociales. Esto convive con la ambivalencia de tener que responder ante la presión internacional para implantar reformas democráticas y el respeto de los derechos humanos y los derechos de las mujeres promovidos por las agencias de las Naciones Unidas. Esta presión permitió un cierto pluralismo político en algunas naciones del mundo árabe que potenció la reanudación de las actividades de grupos prohibidos en el pasado y la creación de nuevas organizaciones de mujeres que disfrutarían de una mayor autonomía del Estado, lo que favoreció un debate público menos constreñido y también la politización de la cuestión de la mujer. Por lo que a partir de los años ochenta crece el número de organizaciones de mujeres independientes o vinculadas a partidos políticos, además de asociaciones de mujeres de carácter asistencial y caritativo cuyos antecedentes históricos se remontan a la primera etapa del movimiento de mujeres en el mundo árabe. La proliferación de las ONGs fue un nuevo elemento en el movimiento de mujeres en ese periodo, gracias a agencias de financiación que encontraron en las ONGs receptoras los canales a través de los cuales implantar programas de cooperación y desarrollo. Estas agencias de financiación mayoritariamente fueron organismos gubernamentales, destacando las agencias de cooperación y desarrollo de Canadá, EEUU y diversos países del norte de Europa y las intergubernamentales o internacionales como las agencias de las Naciones Unidas —UNDP, UNIFEM, UNICEF y UNFPA, ESCWA, etc.—. De modo que las ONGs fueron, y en cierto modo siguen siendo, percibidas como impulsoras del cambio social hacia la democracia y la integración de la mujer en el desarrollo para suplir las carencias sociales que dejaron los Estados²⁸⁵. Por otro lado, las Conferencias de Nairobi (1985), de El Cairo (1994) y de Beijing (1995) jugaron un papel importante en la expansión de las organizaciones independientes y reforzaron la defensa de los derechos de las mujeres, la transformación de las relaciones entre los sexos y el estudio e investigación de las cuestiones de género²⁸⁶, al igual que supuso un importante impulso para sacar a la superficie cuestiones relativas a la violencia de género —principalmente la mutilación genital

283. Mervat F. Hatem. "In the shadow of the state", p. 28.

284. *Ibid.*, p. 28.

285. Islah Jad. "The NGO-isation of Arab women's movement". *IDS Bulletin*, 25, 4 (2004), p. 34.

286. Salma Aown Shawa. "Development: non-governmental organization: Jordan, Lebanon, Syria and Palestine". En Suad Joseph y otros (eds.). *Encyclopedia of women and Islamic cultures*. vol. IV. *Economics, education, mobility and space*. Leiden-Boston: Brill, 2007, p. 100.

femenina y la violación— y los derechos reproductivos, a pesar de la persistente reticencia en tratar estos temas públicamente. Por otro lado, las iniciativas de los organismos internacionales sobre las mujeres tienen su efecto sobre las políticas nacionales de regímenes que buscan mejorar su imagen y su relación con la comunidad internacional. Por ejemplo Jordania, un año antes del comienzo de la Década de las Naciones Unidas para las Mujeres (1975-1985), reformó la ley electoral en 1974 para extender los derechos a las mujeres por los que tanto habían luchado las activistas durante la década de los cincuenta y sesenta. Sin embargo, la monarquía no vio oportuno conceder sus derechos políticos hasta que estos no fueran una extensión de sus intereses internacionales²⁸⁷.

En definitiva, este nuevo escenario empujó a varias organizaciones a ocuparse de las fisuras del sistema económico y su riesgo sobre las mujeres a través de diferentes actividades como las campañas de alfabetización, promoción de igualdad de derechos en el trabajo, y formación para el autoempleo, etc. Igualmente, nuevas organizaciones de mujeres buscaban proteger los derechos adquiridos en el pasado al mismo tiempo que el avance en los derechos de la mujer en la esfera privada. Una de las figuras más emblemáticas de esta época fue la egipcia Nawāl al-Sa‘dāwī (1931-) y su condena de ciertas prácticas culturales que relaciona con la opresión del patriarcado que, a su vez, está conectado con el capitalismo y el imperialismo. Esta activista, médica y escritora publicó en 1972 *al-mar’a wa-l-ŷins* (la mujer y el sexo)²⁸⁸ donde condenó y contextualizó ciertas prácticas que violan la integridad física y psíquica de las mujeres, entre ellas la mutilación genital femenina. La publicación de esta obra provocó fuertes críticas y la llevó a ser destituida de su puesto en el Ministerio de Salud. Los conservadores e islamistas la acusaban de violar la religión y promover la inmoralidad entre las mujeres, debido a la asociación que tiene el feminismo con Occidente, y por la tanto con la libertad sexual. Además, este hecho reforzó aún más el discurso islamista sobre las mujeres como seres sexuales que hay que proteger a la vez que prevenir por la doble dimensión de ‘vulnerabilidad y peligro’ de las mujeres²⁸⁹. Esta obra supuso el primer debate público sobre la sexualidad femenina y la violencia de género y, según algunas autoras²⁹⁰, el texto fundacional de una segunda ola del feminismo árabe que atrajo la atención de activistas y organizaciones de mujeres independientes quienes a partir de finales de los setenta empezaron a señalar este tipo de aspectos considerados tabúes y cuestiones privadas concernientes a la vida doméstica. Sin embargo, otras publicaciones de autores islamistas, como la obra²⁹¹ de la egipcia y pionera Zaynab al-Gazālī (1917-2005), atrajo a muchas mujeres a sus filas. Los debates encendidos sobre las mujeres y el lugar que ocupan en la sociedad nos muestran la importancia de como se

287. Mervat F. Hatem. “In the shadow of the state”, p. 25.

288. Margot Badran. *Feminism in Islam*, p. 131.

289. *Ibid.*, p. 150.

290. *Ibid.*, p. 149.

291. Zaynab al-Gazālī. *Ayyām min ḥayātī*. El Cairo-Beirut: Dār al-Šurūq, 1979.

equiparan las mujeres en muchos procesos nacionales y étnicos con el papel de guardianas de la autenticidad cultural. En un contexto donde rivalizan diversos discursos, ya sea desde el islam institucional o del Estado, el islam moderado, el islam más reaccionario, además del discurso de los nacionalistas laicos y los izquierdistas, las mujeres y el feminismo se convierten en piezas centrales en la carrera para la construcción de la ‘identidad cultural’ de la nación.

A finales de los setenta y ochenta se crearon nuevas organizaciones de mujeres como el Club de Tāhir al-Ḥaddād (Nādī Tāhir al-Ḥaddād) de Túnez en homenaje a una figura clave del nacionalismo y también del feminismo y sindicalismo tunecino de principios del siglo XX. En Egipto se formalizó en 1982 la Asociación de Solidaridad de las Mujeres Árabes (*Ŷam‘iyat Taḏāmun al-Mar’a al-‘Arabiya*) fundada por Nawāl al-Sa‘dāwī²⁹². Estas organizaciones de mujeres independientes comenzaron a distinguirse de aquellas dominadas por el Estado y también de los partidos políticos, ya fuesen nacionalistas, conservadores o de izquierdas, y supusieron un desafío al monopolio del régimen sobre la cuestión de la mujer. La diferencia básica giraba en torno al objeto de sus reivindicaciones, principalmente la posición de la mujer dentro de la familia y el avance en el Código de Estatuto Personal, como muestran las campañas y movilizaciones de las mujeres contra la reducción de derechos en el estatuto personal en 1985 en Egipto y en 1984 en Argelia²⁹³. Esta ardua lucha se vio incrementada por la ferviente oposición de los islamistas que el régimen utilizaba como sistema de contención contra las reformas²⁹⁴.

Esta situación dio lugar a un amplio debate entre las propias activistas entorno al origen de la opresión de las mujeres. Lejos de establecer consensos, algunas continuaron situando la lucha de las mujeres en la esfera pública dentro del proyecto de desarrollo y modernización nacional, mientras que otras intentaron romper con este paradigma para introducir la opresión que sufren las mujeres en la esfera privada como la violencia de género en el hogar²⁹⁵. El intercambio de acusaciones entre unas y otras suele establecerse entre las activistas independientes y aquellas vinculadas a partidos políticos donde conciben la *qaḏiyat al-mar’a* como parte de un programa político más amplio²⁹⁶. Aunque las activistas más radicales busquen mejorar la realidad de las mujeres árabes, éstas se enfrentan de nuevo al mismo dilema: por una parte la cuestión de la identidad nacional y por otra el neocolonialismo y el feminismo colonial que afianzan la idea de la opresión de las mujeres árabes bajo el islam como un motivo de intervención occidental en pos de una ‘misión civilizadora’ y de ‘protección de los derechos humanos’. Esto genera un discurso interno en el que algunas activistas árabes, especialmente las conservadoras, islamistas y de izquierdas, relacionan la sexualidad con

292. Margot Badran. “Feminism in a nationalist century”, p. 5.

293. Nicola Pratt. *Democracy and authoritarianism*, p. 83.

294. *Ibid.*, p. 143.

295. *Ibid.*, pp. 143-144.

296. Nadje al-Ali. “Feminism and contemporary debates in Egypt”, p. 179.

agendas feministas occidentales irrelevante a los intereses reales de las mujeres árabes²⁹⁷. Del mismo modo, muchas activistas mantienen la esfera privada lejos de los debates públicos especialmente en los congresos internacionales delante de una audiencia occidental. Esto no quiere decir que las activistas no se preocupen de la violencia de género y discriminación de las mujeres en el hogar, incluso algunas se ocupen de esos temas a nivel local. Sin embargo, no quieren airear los trapos sucios fuera del hogar nacional con la intención de proteger la identidad de la nación frente a la invasión cultural e incluso militar, como sucedió en el caso de Iraq o desviar la atención sobre la difícil situación que sufren las mujeres bajo la ocupación israelí. Por otro lado, las organizaciones de mujeres son frecuentemente marginadas por el discurso oficial del régimen, además de ser percibidas como un subproducto de Occidente por nacionalistas e islamistas. Si a este hecho se añade la batalla por la esfera privada les podría llevar a una marginalización aún mayor e incluso represión. De modo que hay una constante presión para que moderen su discurso o incluso que dejen a un lado las cuestiones consideradas socialmente tabúes²⁹⁸. Además, este debate se desarrolla en un contexto donde conservadores e islamistas desacreditan el legado feminista del pasado al relacionarlo culturalmente con Occidente, negando de este modo sus credenciales nacionalistas y el modernismo islámico como parte de la identidad feminista de ese periodo. Esta postura toma formas simbólicas como el código de vestimenta que a partir de los setenta lleva a muchas mujeres a abandonar su ropa occidental para portar el velo cargado con el significado de resistencia al legado colonial y al imperialismo cultural. Esta esencialización de la identidad islámica llevó en gran medida a la transformación selectiva de la memoria histórica, donde para muchos, las feministas seculares se convertían en antirreligiosas²⁹⁹.

Al margen de los derechos de la mujer, algunas organizaciones se posicionan frente al contexto local e internacional como la Asociación de Solidaridad de las Mujeres Árabes liderada por Nawāl al-Sa'dāwī que, como ya se ha visto, conecta la lucha contra el patriarcado con la lucha contra el sistema económico capitalista y el imperialismo. Las organizaciones de mujeres también tienen en cuenta la lucha por la democracia y el respeto de los derechos humanos según vienen recogidos en los convenios internacionales sobre los derechos humanos y sobre la mujer, al igual que la lucha antisionista y la oposición a los conflictos armados. De hecho, el gobierno egipcio cerró la sede de la Asociación de Solidaridad de las Mujeres Árabes en 1991 por su postura contra la Guerra del

297. Naje al-Ali. *Secularism, gender and the state in the Middle East: the Egyptian women's movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 170.

298. Nicola Pratt. *Democracy and authoritarianism*, p. 144.

299. Margot Badran. "Gender activism: feminists and Islamists in Egypt". En Valentine M. Moghadam (ed.). *Identity politics and women: cultural reassertions and feminisms international perspective*. Boulder: Westview Press, 1994, pp. 207-209.

Golfo³⁰⁰. Del mismo modo, estas nuevas organizaciones intentan aplicar, con mayor o menor éxito, métodos organizativos más horizontales y democráticos frente a los jerárquicos y antidemocráticos más tradicionales. También se forman a partir de los noventa redes regionales de mujeres como Ā'īša, Red Magreb/Mašriq, que llevan a cabo campañas específicas como las relativas a la violencia de género o actividades más generales como concienciación a las mujeres sobre sus derechos y asesoría jurídica³⁰¹.

1.5.3. Dificultades y limitaciones

A pesar de la proliferación de las ONGs, los regímenes tienden a ser reticentes a abandonar su control sobre la sociedad civil, por lo que muchas ONGs siguen dependiendo de algún modo de los gobiernos nacionales a través de nuevos instrumentos legales. Desde finales de los noventa las organizaciones independientes de mujeres han tenido más presencia en países como Marruecos, Argelia, Túnez, Egipto, Palestina y Líbano y están prácticamente ausentes en los países más conservadores como Qatar, Emiratos Árabes, Arabia Saudí, Omán, Yemen y Jordania al igual que en los países nacionalistas y socialistas como el Iraq de Ṣaddām Ḥusayn (1979-2003), la Siria de Ḥafiz al-Asad (1970-2000) que continúa con su hijo Bašār al-Asad (2000-) y la Libia de Mu'ammār al-Qaḍḍāfi (1969-2011). En palabras de Hatem las organizaciones de mujeres “se consideran una amenaza a los regímenes conservadores puesto que desafían el rígido control sobre las mujeres y son consideradas subversivas en los regímenes radicales porque amenazan el consenso social sobre lo que deben ser los objetivos sociales más apropiados para la movilización de las mujeres”³⁰². En Egipto, por ejemplo, siguió vigente durante el gobierno del presidente Muḥammad Ḥusnī Mubārak (1981-2011) la ley de la sociedad civil de 1964 que regula las asociaciones civiles e impone ciertas condiciones como la solicitud de aprobación para el acceso a financiación de agencias y organizaciones extranjeras además de someter a las ONGs a una tediosa burocracia para poder estar registradas en el ministerio competente³⁰³. Con esta ley el gobierno tiene el poder de intervenir en las decisiones que tomen las organizaciones e incluso disolverlas con el pretexto de que desarrollan actividades políticas o religiosas, por lo que algunas organizaciones de mujeres tienen que elegir entre la opción de someterse al control de Estado o permanecer como organizaciones informales³⁰⁴.

300. Margot Badran. *Feminism in Islam*, p. 133. Aunque se apuntan otros motivos de su disolución como el feminismo radical de Nawāl al-Sa'dāwī y de su organización que no complacía ni al gobierno ni a los islamistas al igual que un probable nepotismo de al-Sa'dāwī dentro de la organización, véase en Nadjē al-Ali. “Feminism and contemporary debates in Egypt”, pp. 179 y 180.

301. Isis Nusair. “Human rights: Mashriq Arab states”. En Suad Joseph y otros (eds.). *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*. vol. II. *Family, law and politics*. Leiden-Boston: Brill, 2005, p. 274.

302. Mervat Hatem. “Toward the development of post-Islamist”, p. 38.

303. Mervat F. Hatem. “In the shadow of the state”, p. 31.

304. Nadjē al-Ali. “Feminism and contemporary debates in Egypt”, pp. 177 y 191.

En Argelia, en el contexto de mejoras económicas y concesiones políticas y civiles se promulgó una nueva ley de asociación en 2012 que aunque abre un mayor espacio al desarrollo de una sociedad civil formal también introduce nuevos mecanismos de control y otorga al Estado el poder de negar la autorización a las organizaciones que considere no cumplen con ciertos criterios ambiguos como los fundamentos nacionales y el bien común³⁰⁵. En Siria, cuyo régimen mantenía un férreo control sobre la sociedad civil hasta el 2000, el presidente Baššār al-Asad junto a su mujer abrieron paso a la creación de ONGs de mujeres centradas en el desarrollo rural, emprendimiento profesional, apoyo a la infancia, etc., sin embargo, estas ONGs debían de cooperar con el gobierno, además de las agencias internacionales que financian los proyectos, para la implementación de sus programas³⁰⁶. Aunque Jordania no corresponde al modelo de regímenes nacionalistas, es otro ejemplo de cooptación de las ONGs de mujeres por el régimen, a partir de 1989 las políticas liberales favorecieron a la creación de ONGs centradas en los derechos humanos, derechos de las mujeres, violencia de género, educación sanitaria y en la participación de las mujeres en la vida política, sin embargo, muchas de estas ONGs están dirigidas por mujeres de la monarquía³⁰⁷ y reguladas por una ley que restringe sus actividades³⁰⁸. En Iraq, la autoridad de la ocupación militar liderada por EEUU promulgó en 2003 una ley que regula y controla la sociedad civil estableciendo, entre otros requisitos, que las ONGs no pueden ser políticas ni operar de ningún modo en el país sin estar registradas previamente³⁰⁹, posteriormente en 2010 el Parlamento promulgó una nueva ley menos restrictiva gracias a la presión de la sociedad civil, no obstante, algunas organizaciones, especialmente sindicatos, asociaciones de trabajadores e, incluso, organizaciones de mujeres, han visto sus actividades afectadas por restricciones legales además de intimidación directa por parte de las milicias y las fuerzas de seguridad, al ser vistas como ‘demasiado’ críticas con las políticas del gobierno³¹⁰.

Por otro lado, las organizaciones de mujeres en general y las ONGs en particular en el mundo árabe son objeto de ciertas controversias, problemas y críticas. La principal controversia está ligada a la financiación externa. A pesar de que los regímenes hayan perdido control sobre la agenda y el discurso sobre la mujer, algunas investigadoras aseguran que prevalece una nueva dependencia en

305. Carmelo Pérez Beltrán. “La ley argelina de asociación de 2012: presentación y traducción”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 64 (2015), pp. 205-206.

306. Salma Aown Shawa. “Development: non-governmental organization”, p. 102.

307. *Ibid.*, p. 101.

308. Quintan Wiktorowicz. “The political limits to nongovernmental organization in Jordan”. *World Development*, 30, 1 (2002), p. 90.

309. Nadia Hindi Mediavilla. “Las limitaciones de la sociedad civil en el nuevo Iraq: el caso de la Organización de la Libertad de las Mujeres”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 13 (2012), p. 10.

310. Sawsan Ismael al-Assaf (inv.), Ali Dhahir Ali (inv.) y Kai Frithjof Brand-Jacobsen (dir.). *Searching for peace in Iraq: strategic conflict and peace analysis, improving civil society peacebuilding strategies and impact*, (2012), pp. 63 y 182.

la financiación de países occidentales que dificulta la autonomía de las ONGs. Por otro lado, el apoyo a sectores sociales como a las mujeres o a las minorías religiosas, levantan viejas sospechas sobre la injerencia externa y neocolonial que busca minar la unidad nacional³¹¹ y afianza la asociación del feminismo con Occidente. Del mismo modo, el temor de los agentes internacionales a la influencia de las organizaciones islamistas les lleva a apoyar a las ONGs no religiosas con la intención de desarrollar una sociedad civil y mayores logros democráticos³¹², lo que también aviva las sospechas de los nacionalistas conservadores, islamistas e incluso sectores de la izquierda sobre la invasión cultural a través de estas ONGs. De hecho, investigadoras como al-Ali, ha observado que incluso dentro del movimiento de mujeres egipcio es corriente que algunos grupos o activistas deslegitimen a otros acusándolos de promover el imperialismo occidental³¹³. A pesar de que las ONGs se han concebido como un motor de cambio hacia reformas sociales y democráticas, al margen de los límites que los regímenes les imponen, algunos autores señalan sus limitaciones a la hora de implantar cambios reales a través del contacto directo con los movimientos de base y las necesidades reales de la comunidad y las mujeres. Se ha observado que algunas organizaciones replican el sistema jerárquico del Estado respecto a los ciudadanos y el modelo de funcionamiento de asociaciones tradicionales que tratan a los usuarios de forma paternalista. Algunas de estas ONGs proveen servicios a mujeres trabajadoras y pobres sin establecer un entendimiento real de sus necesidades y sin abordar las causas de la desigualdad de género³¹⁴. Esto lleva a la despolitización del movimiento de mujeres además de perpetuar la dependencia de las ciudadanas sobre estas organizaciones. Joseph, en referencia a las organizaciones independientes de mujeres en el Líbano³¹⁵, apunta que muchas de estas organizaciones, al igual que aquellas dirigidas por los hombres o las dependientes del Estado, se basan en estructuras clientelares y neopatrimoniales. Este tipo de organizaciones están dirigidas por una líder, generalmente la fundadora, cuyo mandato puede prolongarse durante años. La organización está estrechamente vinculada a la persona que la dirige, de modo que sus sucesoras suelen ser las hijas o alguna persona designada personalmente. Las dirigentes de estas organizaciones suelen ser de clase alta con acceso a recursos materiales y a servicios públicos que distribuyen a través de redes clientelares favoreciendo a sus seguidores. Suelen tomar decisiones de forma unilateral, aunque los estatutos establezcan una toma de decisiones colectiva, y reclutan a sus miembros de forma personalizada generalmente a través de

311. Mervat F. Hatem. "In the shadow of the state", p. 30.

312. *Ibid.*

313. Nadjje al-Ali. "Feminism and contemporary debates in Egypt", p. 186.

314. Mervat F. Hatem. "In the shadow of the state", p. 31.

315. Suad Joseph. "The reproduction of political process among women activists in Lebanon: 'shopkeepers' and feminists". En Dawn Chatty y Annika Rabo (eds.). *Organizing women: formal and informal women's groups in the Middle East*. Nueva York: Oxford International Publishers, 1997, pp. 57-80.

sus redes parentales, vecinales, étnicas o sectarias. A cambio de los favores de las dirigentes se afianza la lealtad al modo de las redes sociales tradicionales de parentesco y en detrimento del concepto de ciudadanía, más inclusivo e igualitario. Estas organizaciones suelen privilegiar la dominación de clase, por lo que están más cercanas a los hombres de su misma clase social que a aquellas mujeres de clases más humildes. Además, las líderes de estas organizaciones tienden a buscar poder político y social más que el bienestar de las mujeres en general, por lo que, según afirma Joseph, la réplica de las mujeres de la sociedad civil masculina no ofrece las bases para un movimiento de mujeres autónomo y realmente emancipador³¹⁶. Del mismo modo, al-Ali afirma que la escalada profesional es una de las motivaciones que se esconden tras algunas organizaciones en un contexto donde el nuevo movimiento de ONGs ofrece nuevas oportunidades laborales a través de la financiación internacional, lo que incrementa la rivalidad entre las ONGs y el pragmatismo frente a la ideología característica de los movimientos de base³¹⁷. Mojab a través de su investigación en la Región Autónoma del Kurdistán iraquí muestra como las ONGs pueden ser presas del feminismo colonial que buscan ‘liberar’ a las mujeres alzando un discurso neorientalista al mismo tiempo que afianzan el dominio imperialista a través de los programas de reconstrucción y liberalización de la economía³¹⁸. Del mismo modo Mojab y otras autoras como Jad apuntan las limitaciones de la ‘ONGización’ del movimiento de mujeres en el mundo a consecuencia de las políticas neoliberales: políticas a corto plazo, agendas fragmentadas, liderazgo de las élites y no de las bases, despolitización, burocratización, profesionalización e institucionalización del movimiento de mujeres³¹⁹.

Para añadir un elemento más al desafío con el que el movimiento de mujeres se enfrenta, hay que tener en cuenta los recientes acontecimientos del 11 de septiembre de 2001, las consiguientes invasión y ocupación liderada por EEUU de Afganistán e Iraq, la guerra contra el terror y la creciente islamofobia en Europa y EEUU que han polarizado las diferencias y ‘reorientalizado’ aún más el mundo árabe e islámico. Lo que supone para las mujeres activistas un obstáculo a la hora de desarrollar su discurso y sus acciones, más aún si se articulan a través de ONGs seculares financiadas por agentes internacionales. Según algunos islamistas y conservadores, apoyar los derechos de las mujeres en el contexto neocolonial, más grave desde la independencia nacional, equivale a apoyar a los “enemigos del islam”³²⁰. Además, tal como afirma al-Ali, nacionalistas e izquierdistas, suelen compartir esta postura, aunque en términos no religiosos, por las constantes

316. *Ibid.*, p. 59.

317. Nadjé al-Ali. *Secularism, gender and the state in the Middle East*, p. 81.

318. Shahrzad Mojab. “‘Post-war reconstruction’, imperialism and Kurdish women's NGOs”, p. 101.

319. *Ibid.*, pp. 123-124. Islah Jad. “The NGO-isation of Arab women's movement”, pp. 34-42.

320. Azza M. Karam. “Political-social movements: feminist (Arab states)”. En Suad Joseph y otros (eds.). *Encyclopedia of Women and Islamic Cultures*. vol. II. *Family, law and politics*. Leiden-Boston: Brill, 2005, p. 583.

incursiones coloniales de Occidente en Oriente Próximo en todas las esferas, política, económica y sociocultural³²¹. De modo que las organizaciones de mujeres y las feministas aún se enfrentan al reto de encontrar nuevos espacios discursivos que rompan las posturas reactivas y que pasa por deconstruir binomios opuestos como islam y secularismo, tradición y modernidad del legado colonial, al igual que desvelar la colonialidad del poder, visibilizar la diferencia colonial y buscar nuevos lugares de enunciación propios³²², lo que ya viene haciendo el denominado feminismo islámico como veremos.

1.5.4. Tipo de organizaciones de mujeres

Hemos visto que desde la década de los ochenta y noventa hay una expansión y diversificación del movimiento feminista según los contextos particulares de las naciones. El discurso feminista que nace de la lucha por la liberación nacional se descentraliza y las organizaciones de mujeres se vinculan a diferentes discursos como democracia, derechos humanos y justicia social y en ocasiones la pragmática prevalece sobre la ideología³²³. Moghadam establece siete tipos de organizaciones de mujeres³²⁴ de las cuales solo destacaremos las más relevantes a nuestro estudio. Además incluimos las organizaciones de beneficencia de orientación islamista que la autora excluye de la clasificación. Entendemos que la exclusión explícita de las organizaciones religiosas de mujeres, además de ser una división eurocéntrica, lleva a una visión sesgada de una realidad en la que el islam es una importante fuente de movilización de las mujeres y que participa en el discurso sobre la cuestión de la mujer, por lo que consideramos importante tener en cuenta las activistas ‘seculares’ y las ‘islamistas’ en “tándem” para ver como su interacción perfila sus discursos y construye sus identidades³²⁵ dentro de un marco global donde la identidad nacional es vital en la construcción de la nueva nación.

Como todas las categorías, estas son fluidas y pueden presentarse varias en la misma organización. Todas las organizaciones combinan elementos reivindicativos, investigaciones y proyectos. Pueden atender las necesidades prácticas y básicas de las mujeres o intereses estratégicos feministas, o ambos aspectos:

a. Organizaciones asistenciales

321. Nadjé al-Ali. “Feminism and contemporary debates in Egypt”, p. 173.

322. Mervat Hatem. “Toward the development of post-Islamist”, pp. 29-48; Véase también Liliana Suárez Navaz, Emma Martín Díaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.). *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. Donosti: Ankulegi Antropologia Elkarte, 2008; Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 2008.

323. Margot Badran. “Feminism in a nationalist century”, p. 7.

324. Valentine M. Moghadam. “Women's NGOs in the Middle East”, pp. 32-33.

325. Nancy Lindisfarne. “Women organized in groups: expanding the terms of the debate”. En Dawn Chatty y Annika Rabo (eds.). *Organizing women: formal and informal women's groups in the Middle East*. Nueva York: Oxford International Publishers, 1997, p. 224.

Las organizaciones de beneficencia o caritativas son las más comunes en el movimiento de mujeres cuyo origen se remonta al nacimiento del movimiento de mujeres en el mundo árabe. Lo que revitaliza su expansión es dar respuesta a las necesidades básicas de la población, como por ejemplo las asociaciones caritativas que se crearon a partir de 1948 en varios países árabes para afrontar la emergencia humanitaria de los refugiados palestinos³²⁶, por ejemplo, en el caso del Líbano, muchas de las asociaciones caritativas y filantrópicas de los años veinte, basadas en redes de parentesco y en la adscripción religiosa, dieron paso a una coalición nacional de asociaciones de mujeres en los años cincuenta que unía a mujeres por encima de las diferencias regionales, religiosas y regionales, sin embargo, durante la guerra civil (1975-1990) las organizaciones sectarias se multiplicaron para atender a los pobres, desplazados, huérfanos y viudas de sus comunidades³²⁷. Generalmente se ha criticado a este tipo de organizaciones por estar compuestas principalmente por mujeres de clases altas y medias que con frecuencia tratan de modo paternalista a las mujeres pobres y rurales a quienes ofrecen sus servicios³²⁸. Estos servicios suelen estar relacionados con la educación, la salud, la planificación familiar, etc. y las que tienen un perfil más feminista ofrecen asesoramiento a mujeres maltratadas entre otros servicios. En Iraq, tras la guerra de 2003 y posterior ocupación, este tipo de organizaciones fueron de las primeras que se pusieron en marcha para responder a la grave situación humanitaria.

Es destacable el incremento considerable de organizaciones de beneficencia islámicas, desde organizaciones pequeñas e independientes hasta aquellas afiliadas a movimientos políticos islamistas como la de los Hermanos Musulmanes y Hizbullah. Las mujeres que participan en estas organizaciones suelen ser mujeres con estudios, urbanas y de clase media. La estructura de las organizaciones y sus actividades reflejan el principio de segregación sexual. Las mujeres pueden trabajar en organizaciones dirigidas por hombres o dirigir las suyas propias. En el último caso, es frecuente que las actividades llevadas por mujeres estén coordinadas a través de subcomités que cuentan con sus propios servicios paralelos al de los hombres. Las organizaciones de beneficencia dirigidas por mujeres suelen contar con personal femenino y encaminan su labor a mujeres y a la infancia. Sus actividades suelen concebirse como la extensión natural de su papel de madres, aunque también pueden llevar a cabo otros servicios como la enseñanza del Corán, talleres de formación, etc.³²⁹. Algunos autores indican que, a diferencia de las ONGs, las mujeres de las organizaciones asistenciales islámicas tienen más capacidad de reclutar voluntarias entre las clases

326. Salma Aown Shawa. "Development: non-governemetal organization", p. 100.

327. *Ibid.*, p. 101.

328. Valentine M. Moghadam. "Women's NGOs in the Middle East", p. 34.

329. Janine A. Clark. "Development: community-based organization, Arab states". En Suad Joseph y otros (eds.). *Encyclopedia of women and Islamic cultures*. vol. IV. *Economics, education, mobility and space*. Leiden-Boston: Brill, 2007, p. 56.

medias empobrecidas y la gente necesitada debido a que resuelven sus necesidades más inmediatas³³⁰. Uno de los aspectos sobre los cuales llaman la atención algunos investigadores³³¹ es el carácter ambiguo de estas organizaciones en tanto si pertenecen meramente a una institución religiosa o también a un movimiento u organización política. En este sentido, las organizaciones de beneficencia islámicas son religiosas en la medida que hacen énfasis en el *zakāt* (limosna), aunque pueden diferir entre sí en cuanto al grado de cumplimiento de los preceptos religiosos, como por ejemplo el código de vestimenta. De hecho, en ocasiones no es muy obvia la distinción entre organizaciones benéficas islámicas y seculares tanto en sus prácticas como en apariencia. Las organizaciones afiliadas a partidos o movimientos políticos islamistas como la de los Hermanos Musulmanes o Hizbullah tienen un claro costado político. Sin embargo, aunque las miembros no estén afiliadas a ningún partido político, pueden concebir su actividad como militancia política religiosa en un afán de expandir el islam a todos los aspectos de la vida pública y demostrar la viabilidad del islam como alternativa social y política³³². Por otro lado, a través de las organizaciones islámicas muchas mujeres encuentran la legitimidad de ser miembros activos en la vida pública al trabajar, formarse y viajar sin tener que desafiar códigos culturales como la segregación sexual³³³.

b. Organizaciones de derechos de la mujer

La proliferación de estas organizaciones se debe al impulso que han dado a nivel global conferencias internacionales desde la década de los noventa, especialmente la Conferencia de Beijing en 1995. Estas organizaciones se centran principalmente en la capacitación de las mujeres (empoderamiento) y en los intereses estratégicos de las mujeres. Entre sus estrategias están la difusión de los derechos de las mujeres recogidos en los convenios internacionales; presionar a sus gobiernos para que ratifiquen sin reservas el CEDAW³³⁴ y adoptar la Plataforma de Acción de Beijing; sensibilizar a la opinión pública y al Estado sobre la discriminación y la violencia de género y presionar al gobierno para que protejan a las mujeres de la discriminación y la violencia. Además muchas de estas feministas llaman a una interpretación desde una óptica de género de los textos religiosos³³⁵.

330. Shahida El-Baz. "The impact of social and economic factors on women's group formation in Egypt". En Dawn Chatty y Annika Rabo (eds.). *Organizing women: formal and informal women's groups in the Middle East*. Nueva York: Oxford International Publishers, 1997, p. 165.

331. Janine A. Clark. "Development: community-based organization", p. 56.

332. *Ibid.*

333. *Ibid.*, p. 57.

334. Convenio para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres. Los países árabes han ratificado el convenio pero con reservas relativas al estatuto personal, ley de nacionalidad, etc. alegando que contradice la *šarī'a* y las leyes nacionales.

335. Isis Nusair. "Human rights: Mashriq Arab states", p. 275.

En estas organizaciones los derechos humanos y democráticos suelen estar muy vinculados a sus actividades. De hecho el desarrollo de las organizaciones de derechos humanos ha sido paralelo al de derechos de las mujeres y suelen acoger a comités especiales sobre género y mujeres. Argelia es uno de los casos más emblemáticos sobre la propagación de organizaciones de derechos de las mujeres, derechos humanos y democracia. En lo que concierne a los derechos de las mujeres, las feministas argelinas han sido muy activas en las campañas para la abolición del Código de Estatuto Personal en 1984, igualdad completa en los derechos civiles y laborales, al igual que la reforma del Código de Estatuto Personal para la eliminación de la poligamia y del divorcio unilateral, etc.³³⁶.

c. Organizaciones para la integración de las mujeres en el desarrollo

Aunque estas organizaciones comparten aspectos comunes con las organizaciones asistenciales, estas son más nuevas y han aparecido a raíz de la crisis económica producto de los PAE y de la liberación de la economía. Estas organizaciones suelen ser las ONGs receptoras de financiaciones externas y/o internas para la implementación de proyectos en la comunidad. Proveen asistencia técnica para un desarrollo sostenible, alfabetización, educación, salud, planificación familiar y sus proyectos suelen estar enfocados a la generación de ingresos, microempresas, asistencia sanitaria, etc.

d. Organizaciones de mujeres afiliadas a partidos políticos

En esta categoría entra las federaciones generales y unión de mujeres del aparato gubernamental de regímenes tal como la tunecina hasta el establecimiento de la democracia en 2011, la argelina hasta la liberalización del régimen, la iraquí durante el periodo del gobierno del B‘aṭ y la siria hasta ahora. También forman parte de esta categoría organizaciones afiliadas a partidos políticos, tanto nacionalistas —como en el caso de Palestina— como de cualquier otra ideología.. En este caso las organizaciones de mujeres de partidos de izquierdas tienen una orientación feminista más clara en relación a la organización oficial del gobierno y se autodefinen como organización democrática para distinguirse de las afiliadas al gobierno y a los grupos islamistas³³⁷. Sin embargo, este tipo de organizaciones suelen integrar su propia agenda en el programa político general del partido relegándola a un segundo plano a favor de los objetivos del partido.

336. Valentine M. Moghadam. “Women's NGOs in the Middle East”, p. 37.

337. *Ibid.*, p. 39.

1.5.5. Laicidad e islam: el problema de las clasificaciones

Normalmente se ha dividido el feminismo árabe en tres categorías frecuentemente entrelazadas³³⁸: el laico —entendido como un discurso no religioso—, el religioso —comúnmente atribuido al feminismo islámico— y el islamista —que aboga por el islam político—. Algunos autores, entre ellos las feministas, han reproducido en sus obras las mismas polarizaciones reduccionista que encontramos a nivel social y en los discursos coloniales. Ahmed, por ejemplo, planteando una dicotomía entre las mujeres laicas/modernas/occidentalizadas y las conservadoras/anti-occidentales/islámicas, que según Ahmed están más acordes con el discurso y el contexto árabe e islámico, donde además las primeras pertenecen a la élite y las segundas a las clases medias y humildes³³⁹, como si se tratara de dos categorías perfectamente diferenciadas. Como ya se ha indicado en la descripción de la historia del movimiento de mujeres en el mundo árabe, éste análisis se aleja de la realidad, ninguna de estas categorías es homogénea, al contrario, son bastantes heterogéneas y con frecuencia ambiguas, cuyas diferencias en ocasiones son muy tenues por lo que sería un error percibir las como categóricamente opuestas.

La historia del movimiento de mujeres dominante en el mundo árabe hasta las últimas décadas del siglo pasado se ha articulado en los discursos de la modernidad, el nacionalismo secular anti-imperialista, el reformismo islámico y la democracia dentro del marco del Estado-nación. Algunas autoras se refieren a este movimiento por feminismo secular, en un momento en el que el secularismo y el nacionalismo estaban estrechamente unidos. De modo que hablar del feminismo secular de ese periodo equivale a hablar del feminismo egipcio, palestino, sirio, iraquí, etc., y en conjunto del feminismo árabe³⁴⁰, dentro del cual coexistían e interactuaban varias corrientes desde las liberales hasta las comunistas. En este sentido el feminismo árabe pretendía unir a las mujeres de todas las comunidades religiosas y étnicas bajo el emblema de la nación y en función de la ideología política. No obstante, durante la misma época también tuvo su desarrollo un discurso sobre la mujer dentro de las corrientes islamistas. Una de las figuras clave de esa época fue la egipcia Zaynab al-Gazālī que en los años treinta cambió su activismo feminista por un activismo islamista al abandonar en 1936 la Unión Feminista Egipcia para fundar la Sociedad de Mujeres Musulmanas (*Ŷam ‘iyyat al-Sayyidāt al-Muslimāt*) (SMM)³⁴¹, al considerar que la Unión Feminista Egipcia “pretendía establecer la civilización de la mujer occidental en Egipto y en el resto del mundo árabe e islámico”³⁴². Las diferencias estriban en la cuestión de la ‘autenticidad’ nacional e

338. Azza M. Karam. “Political-social movements”, p. 584.

339. Leila Ahmed. *Women and gender in Islam*, p. 179.

340. Margot Badran. *Feminism in Islam*, p. 306.

341. Posteriormente se unió a los Hermanos Musulmanes y la organización pasó a llamarse Hermanas Musulmanas.

342. Margot Badran. “Competing agenda: feminists, Islam and the state in Nineteenth- and Twentieth-century Egypt”. En Deniz Kandiyoti (ed.). *Women, Islam and the state*. Londres: Macmillan, 1991, pp. 211-212.

islámica. Al-Gazālī, no veía necesario establecer un discurso separado de aquel de la religión, puesto que el islam regula todos los aspectos de la vida, de modo que para al-Gazālī el feminismo es redundante y ajeno. A pesar de su abierta oposición al feminismo, al-Gazālī no sólo no encontraba contradicciones entre la vida pública y privada de las mujeres, sino que abogaba por la participación de la mujer en la vida pública, siendo ella un claro ejemplo, justificado por la importancia del *da' wa* —atraer a la gente al verdadero islam para la creación de una sociedad y un Estado islámico—, lo cual las mujeres profesionales pueden llevar a cabo a través de su trabajo³⁴³. Sin embargo, el mayor énfasis de al-Gazālī y de los islamistas era la complementariedad en la esfera privada según la interpretación tradicional del islam donde el papel más destacable de la mujer es el de madre y esposa: “La compañera del profeta se autosacrificó, sacrificó a su marido y sacrificó a sus hijos. Mientras que el compañero del profeta [solo] se sacrificó a sí mismo”³⁴⁴, así, la compatibilidad de la vida pública y privada, tal como se trasluce en las palabras de al-Gazālī, se convierte en un mayor sacrificio para la mujer al no contemplar la igualdad completa en la vida privada. Con matices distintos, el feminismo dominante de este periodo generalmente buscaba la optimización de la complementariedad de género en la familia moderna, acorde con el discurso modernista del islam que apoyó la incorporación de la mujer a la educación y al trabajo aunque no llegó a cuestionar el sistema patriarcal de la familia ni una ley de familia igualitaria³⁴⁵. Sin embargo, los islamistas acusaban a las feministas de ser seculares lo que para ellos significa estar fuera de los confines del islam. Aunque el conjunto ideológico de las feministas es laico, existían diferentes grados en cuanto al lugar que ocupa el islam dentro de los discursos, de modo que muchas basaban sus principios en el islam y se cuidaban de distanciarse de otras corrientes feministas más laicas como las turcas³⁴⁶. A pesar de las diferencias, ambas corrientes han cooperado en torno a la lucha contra el colonialismo, la liberación de Palestina y la SMM formó parte de la delegación egipcia en el Congreso de Mujeres Árabes de 1944³⁴⁷. La llegada de los regímenes nacionalistas centralistas en la década de los cincuenta y sesenta causó la penalización y persecución de las organizaciones de la sociedad civil independientes. En el caso de Zaynab al-Gazālī, fue encarcelada tras el triunfo de la revolución egipcia en 1952 hasta 1971, el comienzo de una década donde el movimiento islamista resurge con fuerza y gana adeptos entre la clase media empobrecida y las mujeres. En este contexto las mujeres laicas buscan extender los derechos civiles y comparten su temor por el avance del movimiento islamista aunque mantienen posiciones variables respecto a qué estrategias tomar frente

343. Margot Badran. “Gender activism”, p. 211.

344. Margot Badran. “Competing agenda”, p. 45.

345. Margot Badran. “Feminism in a nationalist century”, pp. 3-4.

346. Margot Badran. “Competing agenda”, p. 212.

347. Margot Badran. *Feminists, Islam and nation*, p. 239.

a los diferentes discursos sobre la mujer de los islamistas³⁴⁸. Éstas generalmente no apoyan la religión como la principal o única fuente del derecho, además tienen en cuenta los derechos civiles y los convenios internacionales sobre los derechos humanos³⁴⁹, y aunque suelen rehuir de los discursos de fe, muchas mujeres laicas entienden que el mejor modo en el contexto actual para conectar su discurso con la población es a través de una reinterpretación más igualitaria del islam, mientras otras, no aceptan hablar en términos religiosos³⁵⁰. Su reticencia de enmarcar su discurso en el islam se basa en el temor a la legitimización de la interpretación patriarcal dominante o en la pérdida de alianzas con otras mujeres laicas especialmente aquellas que pertenecen a minorías religiosas que temen verse doblemente perjudicadas bajo un posible dominio teocrático islámico³⁵¹. Las feministas más antagónicas en relación con el islam y contrarias a hablar en términos religiosos, suelen oponerse de un modo más enfático a los movimientos islamistas en el mundo árabe por el peligro que supone para el mantenimiento y el avance en los derechos de las mujeres. Las más radicales equiparan el islam directamente con el sistema patriarcal y son reacias a colaborar con feministas religiosas, ya que para ellas supone apoyar una falsa conciencia, lo que les asemeja a muchas feministas occidentales³⁵². Las feministas laicas suelen sentirse más cómodas con el término “feminista”, mayoritariamente trabajan en redes transnacionales para la aplicación de convenios internacionales como el CEDAW, y junto con feministas islamistas e islámicas pueden colaborar en campañas concretas como la abolición de la mutilación genital femenina, la causa palestina, reformas democráticas, etc. La postura de algunas feministas laicas respecto al islam no quiere decir que ellas en general no respeten la religión o que no puedan ser ellas mismas religiosas, la diferencia estriba en que relegan el islam al ámbito privado, siguiendo el modelo de secularización en el mundo árabe e islámico tras la caída del imperio otomano: convertir al islam en una religión como el cristianismo, alejándolo del ámbito público y político³⁵³

El feminismo islamista —una contradicción para muchos—, al igual que algunas mujeres seculares, muchas de ellas no se consideran feministas³⁵⁴. De hecho dentro de los círculos islamistas, estas mujeres son las más críticas respecto al feminismo. A pesar de eso se las suele incluir en la categoría analítica del feminismo, porque, como toda feminista, creen que la mujer está oprimida, aunque para ellas la solución está en la vuelta al verdadero islam en todos los ámbitos de la vida pues eso traerá justicia para hombres y mujeres musulmanes, ya que consideran que la actual

348. Nadje al-Ali. “Feminism and contemporary debates in Egypt”, p. 183.

349. Nadje al-Ali. *Secularism, gender and the state in the Middle East*, p. 4.

350. *Ibid.*

351. *Ibid.*, pp. 186 y 187.

352. Azza M. Karam. “Political-social movements”, p. 584.

353. Bobby S. Sayyid. *Fundamental fear*, p. 64.

354. *Ibid.*

situación social y política es el resultado del alejamiento de la religión³⁵⁵. Su postura puede variar según la corriente islamista a la que pertenecen, así pueden favorecer una interpretación tradicionalista o progresista. Al-Ali ha observado que hay cada vez más mujeres dentro de esta corriente que van ganando voz propia frente a la de algunos hombres a quienes acusan de mal interpretar el islam³⁵⁶ y que pueden culminar en discursos y prácticas relativas al feminismo islámico³⁵⁷. Al contrario de las laicas, las islamistas conciben los convenios internacionales sobre la mujer como redundantes, ya que el islam aporta todos los instrumentos necesarios, además de percibirlos como ajenos a la identidad islámica.

De forma paralela, en el mismo contexto de finales del siglo XX, el feminismo islámico surgió en el contexto global de la *umma* tras la aceleración del islam político que llegó al poder en varios países como en Irán y Sudán y a través de la búsqueda de una solución para las mujeres en las sociedades árabes e islámicas. De modo que el feminismo islámico surge como un nuevo discurso, un ejercicio intelectual, donde la reinterpretación de El Corán y los textos sagrados basada en el *iytihād* conlleva una transformación holística para la recuperación de las prácticas y el espíritu igualitario del islam. Al igual que el feminismo laico y el islamista, el feminismo islámico acoge diferentes proyectos intelectuales y contextos locales que trabajan desde la epistemología islámica³⁵⁸. A diferencia de las islamistas, las feministas islámicas no suelen encontrar contradicciones entre los convenios internacionales como la CEDAW y la esencia del islam³⁵⁹, no obstante, estos marcos se tienen que rearticular a través del uso de un lenguaje propio “ningún discurso que abogue por los derechos de las mujeres fuera del marco islámico puede conseguir sus objetivos en un contexto donde el islam es la lengua franca de las masas y la política”³⁶⁰. De modo que los feminismos islámicos aportan una postura conciliadora y abren nuevas posibilidades discursivas y potencialmente liberadoras, puesto que por una parte rechazan la interpretación patriarcal del islam y, por otra, revierten la idea orientalista y racializada de los discursos hegemónicos sobre el islam.

Otra de las diferencias es que el feminismo de la primera mitad del siglo XX, en su gran mayoría, no promulgaba la igualdad de género en la vida privada como lo hacía en la vida pública, al igual que tampoco lo hacían las mujeres del movimiento islamista. En cuanto al feminismo

355. *Ibid.*

356. Nadjé al-Ali. “Feminism and contemporary debates in Egypt”, p. 183.

357. Ángeles Ramírez. ““Libres, fuerte y mujeres”: diversidad, formación y prácticas de los feminismos islámicos”. En Liliana Suárez Navaz, Emma Martín Díaz y Rosalva Aída Hernández Castillo (eds.). *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. Donosti: Ankulegi Antropologia Elkarte, 2008, p. 35.

358. Margot Badran. “Feminism in a nationalist century”, pp. 3 y 5.

359. Abdennur Prado. “Introducción: la emergencia del feminismo islámico”. En VVAA. *La emergencia del feminismo islámico*. Barcelona: Oozebap, 2008, p. 38.

360. Azza M. Karam. “Political-social movements”, p. 585.

islámico, éste promueve el principio de justicia social donde todas las personas (*insān*) son inequívocamente iguales. Por lo que, lo privado y lo público no son esferas herméticamente separadas, ya que el principio de igualdad es transversal a todos los ámbitos humanos³⁶¹. De hecho, las feministas islámicas hacen una crítica clara a la modernidad al definir que las divisiones entre la vida pública y privada es una construcción occidental y colonial y que los principios democráticos que rigen lo público han de regir igualmente lo privado³⁶².

Uno de los elementos más importantes que han cristalizado este movimiento ha sido la creciente preocupación de las mujeres laicas y religiosas hacia la expansión de las lecturas más conservadoras y patriarcales de algunos movimientos islamistas, lo cual produjo una reacción con una voz islámica y progresista entre muchas mujeres. Otro factor ha sido denunciar la tradicional imbricación de la cultura patriarcal con la religión que relaciona el honor (*‘ird*) de los hombres y la familia con la adhesión de las mujeres a una conducta moral. Otro hecho es que algunas mujeres entre las corrientes islamistas, al igual que ocurrió con anterioridad entre las mujeres que participaron en las luchas nacionales, se sienten relegadas a un estatus inferior y ven la necesidad de emprender un discurso de justicia social que solo se puede llevar a cabo con la igualdad de género. Lo mismo ocurre entre las mujeres activas en sus sociedades, en muchos casos responsables del sustento económico de sus familias, que miran con desconfianza los discursos que llaman a las mujeres la vuelta al hogar³⁶³. Otro factor crucial, es el creciente acceso desde principios del siglo anterior de las mujeres a la enseñanza superior y en particular a los estudios religiosos que han dado lugar a generaciones de mujeres formadas en ciencias islámicas (*‘ālimāt*), cuando en el pasado era un lugar reservado casi exclusivamente a los ulemas masculinos. Otro factor determinante, que afecta a cualquier movimiento social, ha sido el auge de las nuevas tecnologías de comunicación que han influido de un modo importante a la circulación del conocimiento y al dinamismo de la sociedad civil. Sin embargo, al contrario del feminismo secular, el feminismo islámico no goza aún de un amplio movimiento social, más bien se articula a través de las voces que se autodenominan académicas y activistas dando dimensión al *īytihād* y al *īyihād* (lucha activista)³⁶⁴. Aún así, tal como afirma Badran algunas feministas de orientación secular y las feministas de orientación islámica trabajan en conjunto desafiando límites establecidos entre unas y otras que representa la dicotomía entre el secularismo y la religión³⁶⁵. En ambos casos, la religión ha sido desde el comienzo muy integral a los feminismos que las mujeres musulmanas han puesto en marcha, explícita o implícitamente, ya sea el paradigma del “feminismo laico” o del “feminismo islámico”. Los

361. *Ibid.*, p. 308.

362. Lila Abu-Lughod. “Feminist longings and postcolonial conditions”, p. 3.

363. *Ibid.*, p. 303.

364. *Ibid.*, p. 311.

365. *Ibid.*, p. 318.

distintos feminismos no son entidades herméticas y con frecuencia no trabajan en marcos de referencia totalmente opuestos o inconexos³⁶⁶. Tanto las feministas radicales como las islámicas buscan extender los derechos de la mujer en todos los ámbitos de la vida, desafiando de este modo la rígida separación entre lo público y lo privado. Como dice Hatem un nuevo discurso es necesario para “deconstruir categorías como el islam, la modernidad y la mujer para llegar a un debate más fructífero sobre los cambios en las vidas de las mujeres de diferentes clases, grupo étnico y regiones”³⁶⁷.

Además de la clasificación del feminismo en función del laicismo y el islam, se pueden establecer tres categorías básicas entre las feministas laicas de mundo árabe y que, con sus matices y diferencias, corresponden a categorías generales en Occidente y el resto del mundo: en primer lugar, se encuentran el feminismo liberal que hace una aproximación a la cuestión de la mujer a través de la promoción de sus derechos en la legislación y la eliminación de obstáculos en la ley, que reivindica la igualdad de derechos para el acceso a la educación, al trabajo y la política, además de un código de familia más igualitario; en segundo lugar, se encuentra el feminismo socialista, que al igual que el feminismo liberal, apoya las reformas legislativas a favor de las mujeres pero no cree que sea la panacea de la igualdad, ya que concibe la discriminación de la mujer dentro de una estructura más amplia donde entran en juego otros factores como la clase social, el capitalismo y el imperialismo. Por último, el feminismo radical, es aquel que en el marco de lucha contra el patriarcado, hace mayor énfasis en las diferencias entre hombres y mujeres, al igual que se centra en el ámbito sexual como el lugar donde tradicionalmente se ha oprimido a las mujeres y donde ellas pueden conseguir su libertad. Al-Ali, nos informa que los dos primeros feminismos son las más comunes en el mundo árabe, en cambio el tercero no encuentra buena resonancia entre las activistas pro derechos de la mujer ya que las activistas árabes no suelen ser separatistas respecto a los hombres ni el sexo es su principal frente de lucha. De todos modos, el sexo tiene cada vez más presencia en la agenda de las mujeres, especialmente en lo que respecta a los crímenes de honor, la mutilación genital femenina, la violación, los derechos reproductivos, etc.³⁶⁸. Como cualquier categoría que se establezca sobre los movimientos sociales, éstas tres categorías no son rígidas ni monolíticas en ningún lugar del mundo, incluso a veces son difíciles de sostener, pero si informan de los diferentes modos en los que históricamente las mujeres han abordado la cuestión de la mujer y que son relevantes en el estudio de las organizaciones en el mundo árabe y en Iraq.

366. Margot Badran. *Feminism in Islam*, p. 2.

367. Mervat Hatem. “Toward the development of post-Islamist”, p. 42.

368. Nadje al-Ali. *Secularism, gender and the state in the Middle East*, p. 5.

CAPÍTULO 2. Fundamentos teóricos y sociales de *al-waṭaniyya*, *al-qawmiyya* y el género en la historia y el pensamiento árabe e islámico y el particularismo iraquí

2.1. Desarrollo de *al-waṭaniyya* y *al-qawmiyya*

Para poder entender el patriotismo o la *waṭaniyya* y el nacionalismo árabe (*qawmiyya* ‘*arabiyya*) tal como se ha formulado a lo largo del siglo XX, es necesario conocer los episodios previos, cuando en los albores del nacionalismo, especialmente bajo el imperio otomano, los árabes se imaginaron la nación de diversas maneras. Este proceso ha supuesto el germen necesario para el desarrollo del patriotismo y el nacionalismo árabe posterior, lo explica de una manera más veraz y contextualizada que las premisas basadas meramente en las teorías occidentales sobre el nacionalismo; igualmente, este recorrido histórico nos permite localizar ambas nociones en el marco epistemológico árabe-islámico, el cual se reapropia y resignifica ciertos epítetos occidentales para buscar sus raíces en el pensamiento islámico. Con esta exposición pretendemos diferenciar las fases constitutivas del nacionalismo árabe y distinguirlo de otras posiciones nacionalistas que, aunque están en gran medida superpuestas, se han asimilado en un solo término: “nacionalismo”. Como señalan Farouk-Sluglett y Sluglett en su crítica a la historiografía iraquí³⁶⁹, y así intentar demostrar que el concepto de *waṭaniyya*, y lo que de él subyace en el contexto árabe e islámico, se acerca más a la concepción general de nacionalismo/patriotismo que utilizamos en nuestra tesis, puesto que entre los árabes contemporáneos la traducción del nacionalismo como *qawmiyya* apela a un proyecto político concreto que promulgan partidos panarabistas modernos como los naseríes y el partido ba‘ṭ y que, en el caso de Iraq, han estado en contraposición con la *qawmiyya* kurda (nacionalismo kurdo), mientras que *al-waṭaniyya* hace referencia al hogar nacional (*waṭan*) y puede acompañar a distintos proyectos nacionales e ideológicos, por lo tanto, nos proporciona la posibilidad de imaginar nuevas formas de rearticular los componentes que integran el territorio de la nación iraquí, más allá del pensamiento nacionalista árabe y colonial del siglo XX. Esta posibilidad tiene un potencial descolonizador pues abarca un concepto nacional más amplio en el que los posicionamientos históricamente subalternizados pueden estar articulados de manera más justa e inclusiva. Es una propuesta que pretende, por ejemplo, ofrecer una alternativa a las tensiones entre los nacionalismos árabe, kurdo, turcomano y otras narrativas nacionales como las propias del imaginario e historia árabe šī‘í frente a la árabe sunní dominante en el resto del mundo árabe y que en definitiva son producto del legado otomano y de la modernidad colonial. Una posible alternativa puede visibilizarse en la transformación de un Estado-nación —es decir, un Estado para una nación (*qawm*)— hacia un Estado binacional o plurinacional en el que diferentes sectores de la sociedad se

369. Marion Farouk-Sluglett y Peter Sluglett. “The historiography of modern Iraq”. *The American Historical Review*, 96 (1991), p. 1414.

sientan identificados, incluidos y protegidos por la ley nacional³⁷⁰, y a través del cual se puedan trazar sus alianzas transnacionales étnicas, nacionales, confesionales, etc. De modo que abrir el espectro desde *qawmiyya* a *waṭaniyya*, las posibilidades metodológicas y epistemológicas son mayores ya que dentro de *waṭaniyya* se pueden dar más combinaciones identitarias. Tal propuesta no es nueva en Iraq pues se basa en numerosos indicios, experiencias, proyectos políticos y culturales, al igual que posee fundamentos teóricos y sociales como veremos en este capítulo y a lo largo de la tesis. No obstante, como también veremos, son muchos los factores, tanto estratégicos como locales, que dificultan el éxito de un nacionalismo iraquí verdaderamente inclusivo al igual que un feminismo integrador.

Siendo el *waṭan* el espacio donde se articulan todas estas identidades y en el que las mujeres alzan sus reivindicaciones, vamos a tener en cuenta la particularidad confesional sunní/šī‘í y la dialéctica entre la *badāwa* (beduismo), la *ḥaḍāra* (civilización) y la modernidad, que ponen de manifiesto como el islam, las costumbres, tradiciones árabes y la modernidad construyen las relaciones de género. Esta aproximación es importante considerando que uno de los mayores problemas actuales en Iraq es el sectarismo político, producto no solo del neocolonialismo del siglo XXI, sino también del autoritarismo del régimen del partido Ba‘t y de los mitos fundacionales del sectarismo sunní/šī‘í, lo que nos interpela a contextualizar las relaciones sectarias lejos de esencialismos y lecturas simples de la historia comunes en las narrativas occidentales, y también de explicaciones negacionistas y evasivas más propias de las narrativas nacionalistas árabes. No obstante, hay que tener en cuenta todas estas variables en el marco de las transformaciones socioeconómicas, el papel de la sociedad civil, y en el contexto político regional y global, especialmente el relativo a la colonialidad. Por otro lado, el relato sobre la nación iraquí que presentamos en este capítulo intenta descolonizar la historiografía occidental partiendo de la historiografía y sociología iraquí representada principalmente por Alī l-Wardī, uno de sus máximos exponentes.

2.1.1. La conciencia árabe y el islam

El islam trajo consigo el concepto de *umma* islámica, sin embargo, durante el califato Omeya (661-750), la corriente islámica y la tribal produjeron tensiones identitarias y desequilibrios sociales en el interior de esta creciente comunidad de musulmanes. La arabidad genealógica y étnica basada en la *nisba* (linaje) y en la ‘*aṣabiyya* tribales constituía una frontera identitaria que separaba a los árabes y los no árabes, especialmente los persas, en la que los primeros eran los que ostentaban el poder político y el prestigio social. A pesar de que la idea de la *umma* islámica estaba extendida, el

370. Catherine Walsh. “Interculturalidad y colonialidad del poder”, pp. 47-62.

sentimiento de *nisba* en este tiempo era hegemónico en la construcción social. El prestigio de la arabidad étnica, sustentado en el liderazgo de la *umma*, la extensión de la lengua árabe como lengua de la cultura y del pensamiento islámico, continuó hasta la primera época del califato ‘Abbāsī (750-1258). Sin embargo, durante este periodo observamos dos fenómenos claves para el desarrollo de la conciencia árabe. En primer lugar, el esplendor de la civilización islámica y la introducción de los persas en el *dīwān* —la administración del califato— trajo consigo cambios considerables como el desarrollo social y económico de las ciudades, la extensión de la vida urbana y la mayor integración de los conceptos islámicos, lo que consiguieron diluir en gran medida la importancia del linaje y las distinciones entre los árabes y los arabizados bajo el paradigma de la arabidad cultural y el islam. En las ciudades nos encontramos con los gremios formados por personas de diverso origen étnico y confesional unidas por la lengua y por sus intereses socioeconómicos. En este sentido, la formación de nuevos grupos sociales basados en la producción material del trabajo dieron pie a la creación de movimientos de una sociedad civil urbana que llamaban a la justicia social y mejora de las condiciones de vida en un marco islámico; tal como informa al-Dūrī³⁷¹ apoyándose en historiadores árabes clásicos como Muḥammad bin Yārīr al-Ṭabarī (838-923) estas organizaciones de la sociedad civil islámica y especialmente organizaciones pseudomilitares como *fātwa* y *ṣuṭṭār*³⁷² tuvieron un papel importante en la vida social y económica en tiempos de paz, y fueron necesarias para salvaguardar el orden público y los intereses de la comunidad en periodos de guerra. De modo que la cohesión del Estado islámico y el desarrollo de las urbes con estrechos vínculos con el campo expandió el concepto de solidaridad e hizo que la *‘aṣabiyya* tribal y el linaje fueran secundarios en la vida pública, aunque no dejaran de ser indicativos de prestigio social y familiar. Igualmente, este declive se observa cuando los árabes dejaron de ocupar la totalidad del *dīwān* en el siglo IX, y en consecuencia se fue perdiendo interés por registrar y documentar los linajes árabes. Del mismo modo se plasma en el pensamiento de esa época la importancia de la lengua árabe, más allá del linaje, como elemento vertebrador de la arabidad tal como reflejaba al-Āḥiḏ al-Kanānī (781-868) en su obra³⁷³. Sin embargo, el auge del pensamiento islámico y la participación en el *dīwān* de árabes y persas no fueron suficientes para aliviar las tensiones políticas entre los musulmanes árabes y los persas surgidas bajo la dinastía anterior en el siglo VIII. Estas tensiones pivotaban en torno a la supremacía cultural que articulaba el movimiento de la *ṣu‘ubiyya*, azuzado, además, por el florecimiento económico de las ciudades en la región persa, lo que llevó finalmente a la creación de emiratos persas independientes. Esto fue el principio del declive de la *umma* unificada y la pérdida

371. ‘Abd al-‘Azīz al-Dūrī. *Al-takwīn al-tārīḡī li-l-umma al-‘arabiyya: dirāsa fī l-hawiyya wa-l-wa‘ī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḡda al-‘Arabiyya, 1986, pp. 115-117.

372. *Ibid.*, p. 116.

373. ‘Amr b. Bahr al-Āḥiḏ. *Rasā‘il*. El Cairo: Maktabat al-Janḡī, 1979, vol. I, p. 31.

de control de los árabes sobre la institución califal. La revitalización de la antigua cultura y lengua persa produjo en cambio como respuesta una redefinición de la arabidad como cultura y lengua, y a la reafirmación de los árabes en su papel de liderazgo en la expansión del islam frente a los persas³⁷⁴. Es más, para rivalizar con la cultura persa los árabes buscaron su legado cultural en la época preislámica uniéndola a la nueva cultura árabe-islámica³⁷⁵. El árabe como lengua, se convirtió en el vértice de la identidad y el nexo de toda la *umma* árabe y, a pesar del orgullo del linaje, la estrecha visión tribal fue desafiada por las transformaciones socioeconómicas que ya hemos apuntado, debilitando en gran medida la relevancia genealógica. En cuanto a este aspecto cabe destacar la obra de Ibn Jaldūn³⁷⁶ (1332-1406), en la que sostiene que la *‘aṣabiyya* y el linaje beduinos se diluyeron con la expansión de la civilización y la mezcla con los no árabes a favor de la pertenencia a la *umma* y al surgimiento de nuevos intereses más allá del linaje. Al-Wardī³⁷⁷, basándose en Ibn Jaldūn, analiza esta relación histórica entre *ḥaḍāra* y *badāwa* en la que éstos últimos se retrotraen y disminuye su influencia en las zonas rurales y urbanas, siempre y cuando el Estado es fuerte, mientras que aumenta su influencia cuando el Estado es débil y cuando asola la inestabilidad y las guerras.

El surgimiento de la conciencia árabe basada en la cultura y en la lengua con la expansión del islam se debilitó en los largos periodos posteriores de dominación otomana, durante la cual la cultura árabe sufrió una recesión, sin embargo, tal como afirma el historiador al-Dūrī, la conciencia árabe permaneció latente en el legado cultural común a la *umma* árabe en el marco otomano hasta que volvió a aparecer con la *Nahḍa* (renacimiento), impulsada por los desafíos internos del imperio, las amenazas externas y las ideas provenientes de Europa³⁷⁸.

Como es bien sabido, durante el imperio otomano el árabe no fue la lengua oficial del Estado ni se promocionaba su cultura desde las instituciones, sin embargo, la conciencia árabe enmarcada en el islam y en la arabidad comenzó a rearticularse en la segunda mitad del siglo XVIII, llamando al reformismo islámico que proclamaba la vuelta a los primeros tiempos del islam y a la desobediencia del control otomano, dando especial importancia a la centralidad de los árabes en el islam. Este pensamiento se reflejó en diversos movimientos en los márgenes del imperio como el wahhābismo en la península arábiga y la sanusiyya en el norte de África. No obstante, los discursos varían en la

374. Estas fricciones históricas entre árabes y persas, o iraníes, formaron parte del imaginario colectivo que el nacionalismo árabe moderno ha utilizado hasta el día de hoy, especialmente en Iraq, considerado el “guardián de la puerta oriental de los árabes”, como por ejemplo cuando Ṣaddām Ḥusayn evocó la batalla de al-Qādisiyya (636) entre musulmanes y sasánidas durante la guerra de Irán-Iraq (1980-1988).

375. ‘Abd al-‘Azīz al-Dūrī. *Al-takwīn al-tārījī li-l-umma al-‘arabiyya*, p. 99.

376. Ibn Khaldun. *The Muqaddimah: an introduction to history*. Princeton: Princeton University Press, 1967, vol. II, pp. 286, 302-303.

377. ‘Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṭabī‘at al-muḥtama‘ al-‘irāqī*. Bagdad: Maṭba‘at al-‘Ānī, 1965, pp. 13-12 y 78.

378. ‘Abd al-‘Azīz al-Dūrī. *Al-takwīn al-tārījī li-l-umma al-‘arabiyya*, p. 120.

segunda mitad del siglo XIX debido a dos factores fundamentales: la progresiva presión colonial de las potencias europeas, y la modernización institucional del imperio a través del programa de *Tanzīmāt* (reformas) que pretendía responder a estas presiones. Un hecho fundamental de esta relación colonial entre el “Occidente” y el “Oriente” fue que el imperio otomano elevó el estandarte del islam contra la amenaza europea lo que definió en gran medida la conciencia árabe-islámica de ese momento y su relación con Occidente³⁷⁹. Desde esta época hasta la primera Guerra Mundial coexistieron una variedad de discursos en cuanto al modelo de Estado y de cómo articular la nación, generando unos debates que se intensificaron a medida que se derrumba el imperio y se materializa el colonialismo europeo, vislumbrando a lo largo de este recorrido los discursos que iban a ser hegemónicos en el mundo árabe hasta la segunda década del siglo XX: el otomanismo y luego el nacionalismo árabe en un marco islámico frente al colonialismo europeo y al nacionalismo turco.

En este contexto de debilitamiento del imperio otomano y de progresiva influencia colonial comenzó la *Nahḍa* en el mundo árabe, especialmente en la Gran Siria y Egipto, que se consolidó en la década de los setenta y ochenta del siglo XIX. Este movimiento se centró en revitalizar y modernizar la literatura árabe, al igual que defender la lengua árabe clásica (*fuṣḥa*) frente a las variaciones dialectales. Uno de los motores más importantes de este movimiento fueron la prensa escrita y las asociaciones culturales y académicas; por ejemplo, en 1857 se publicó la primera revista política bajo el título *Wādī l-Nīl* y en 1868 se fundó la primera asociación cultural interesada en la investigación del legado árabe, llamada *Ŷam‘iyyat al-Ma‘ārif*. Esta preocupación por la cultura es el reflejo de las inquietudes del momento por estimular la conciencia árabe, su especificidad y afianzar su identidad frente a los nuevos desafíos de dentro y fuera del imperio, labor que llevaron a cabo diversos intelectuales en las distintas provincias árabes; pero al mismo tiempo, de forma paralela e imbricada, estaba penetrando el pensamiento occidental en el imperio otomano e influyendo en el desarrollo de la sociedad, en su producción intelectual y en las reformas institucionales. Esta introducción de conceptos modernos, especialmente los emergentes de la revolución francesa, suceden en un contexto de aumento de la dominación europea que muchos veían como amenaza al islam, acompañado de un discurso orientalista que sustenta esta dominación colonial cuyo eje discursivo construye la superioridad del “Occidente” frente a inferioridad del “Oriente” y la necesidad de civilizar al “otro” no-occidental³⁸⁰. En este contexto, una primera generación de pensadores árabes imbuidos de las ideas occidentales como Ḥamdān Jūyā (1773-1842), Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī y Jayr al-Dīn al-Tūnisī (1820-1890) realizaron la defensa de los valores islámicos sin ignorar su admiración por los avances europeos en las ciencias y en la industria, y

379. *Ibid.*, p. 130.

380. Véase, Edward Said. *Orientalismo*.

abriendo las puertas del reformismo modernista desde la perspectiva islámica no sólo para beneficiarse de las innovaciones de Occidente, sino también para recuperar de la experiencia y del legado islámicos los conceptos que se equipararon con aquellos que llegaban desde Europa, como “libertad” y “sistema parlamentario”, y así darles una nueva dimensión arraigada en la identidad y, a la vez, orientada al futuro.

Sin embargo, el escalonado aumento de la expansión europea desde la segunda mitad del siglo XIX produjo un mayor sentimiento de amenaza y peligro en el sujeto árabe e islámico, lo que vino a reforzar los discursos disponibles en ese momento. Por un lado nos encontramos con algunos grupos en Líbano y Egipto que reafirman la superioridad de Occidente en todos los sentidos, y la necesidad de imitarles y adaptarse a sus políticas, especialmente entre las comunidades cristianas instrumentalizadas por las potencias occidentales bajo el pretexto de protección de las minorías del imperio otomano. Por otro lado, el discurso panislamista promovido por el sultán ‘Abd al-Ḥamīd II (1876-1909) a finales del siglo XIX y apoyado por Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī, pensador musulmán, líder influyente y activista antiimperialista, tuvo mayor aceptación entre la mayoría musulmana que encontraba en la solidaridad de la *umma* islámica el único modo de hacer frente al colonialismo europeo. Otra corriente que también comenzó a tener eco entre las nuevas generaciones fue la de un otomanismo descentralizado que garantizase la igualdad entre turcos y árabes, y respetase la especificidad cultural y lingüística de estos últimos. Estas ideas reforzaron más aún el reformismo modernista y el afianzamiento de la identidad árabe e islámica que promovieron pensadores como Muḥammad ‘Abduh y sus seguidores. Desde el interior del imperio este discurso otomano se articuló en torno a los términos de justicia y respeto a la ley, especialmente cuando se comprobó que las reformas otomanas no limitaban el poder del sultán sino todo lo contrario, impulsando de este modo las reivindicaciones de descentralización del poder y plantando el germen de un imaginado califato árabe.

En este marco islámico es donde se reconstituye la identidad árabe en el que ya se estaba tejiendo políticamente la idea de un marco árabe-islámico bajo un vínculo nacional (*muwāṭana*) entre los árabes, aunque se percibiera dentro del otomanismo. Estos discursos dieron lugar a la reconceptualización de *al-waṭaniyya* que, junto al contexto político, allanaron el camino hacia una clara definición y reivindicación política de *al-qawmiyya* árabe dentro del marco islámico, debido en gran medida a las prácticas exclusivistas a las que sucumbió el imperio otomano con el empoderamiento político de los jóvenes turcos a principios del siglo XX.

2.1.2. *Waṭaniyya*

Este concepto reemergió del legado islámico desde una retrospectiva moderna que le otorga un significado político nuevo. El principal motivo que llevó a la necesidad de rearticular la idea de *waṭan* fue la necesidad de afrontar los problemas internos, tales como integrar el concepto de ciudadanía en igualdad de condiciones para árabes y turcos, además de sobrepasar el sectarismo religioso que había desatado una crisis social en 1860, especialmente en la zona siro libanesa (Damasco y en Líbano)³⁸¹. El concepto de patriotismo (*waṭaniyya*) que deriva de *waṭan* —el lugar de nacimiento y de residencia— se lo debemos en primer lugar a Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī, uno de los primeros precursores de la *Nahḍa* en Egipto. En la década de los sesenta del siglo XIX este autor defendió la idea de *waṭaniyya* y encontró en el *ḥadīth* “*ḥub al-waṭan min al-imān*” (el amor a la patria es un acto de fe) la base islámica que la sustentaba³⁸², no en vano, esta idea también derivaba de su interés por los valores de la revolución francesa y por lo tanto del concepto de Estado-nación. Una de las cuestiones claves para Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī fueron los derechos y obligaciones civiles de la ciudadanía y la libertad religiosa que la patria ha de proteger, donde la hermandad nacional se encuentre por encima de la hermandad religiosa³⁸³. En cuanto a la extensión territorial del *waṭan*, Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī no cuestionó explícitamente la validez del marco otomano o la *umma* islámica, pero sí utilizó como eje de su discurso a Egipto como su hogar nacional, expresando de este modo que *al-waṭaniyya* es la lealtad a la tierra en la que se nace y vive. Bajo estos principios de igualdad ante la ley, la no discriminación religiosa y superación de la *ṭā’ifiyya* se pronunciaron diversos autores posteriores, encontrándose básicamente una diferencia entre ellos, a saber, la proyección territorial del *waṭan*, así por ejemplo, el panislamismo de Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī no limitaba *al-waṭan* a una región concreta sino que la extendía a toda la *umma*, siendo *al-waṭaniyya* el modo de hacer frente al colonialismo, al igual que Jayr al-Dīn al-Tūnīsī que hablaba de *al-waṭan* haciendo referencia a la *umma* islámica en general; en cambio el discurso de Muḥammad ‘Abduh, al igual que Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī, giraba en torno a Egipto en un contexto de efervescencia nacionalista, producto de la revuelta de ‘Urābī (1839-1911) en 1882 contra los europeos y los dirigentes locales, en cambio el de Buṭrus al-Bustānī (1819-1883) hablaba de amor a la patria, refiriéndose a la Gran Siria en desafío a las luchas sectarias de 1860, reclamando la lengua árabe y la cultura como nexo común, al mismo tiempo que enmarcaba a esta región siro-libanesa dentro del Estado otomano, donde el árabe y su cultura era el vínculo que unía al grupo de naciones árabes dentro del imperio³⁸⁴.

Por lo tanto, *al-waṭaniyya* apareció en Egipto y se extendió primero a la Gran Siria y luego a

381. ‘Abd al-‘Azīz al-Dūrī. *Al-takwīn al-tārījī li-l-umma al-‘arabiyya*, p. 143.

382. *Ibid.*

383. Murman Kutelia. “Egyptian enlightener Rifa'a at-Tahtawi”. *IBSU Scientific Journal*, 5 (2011), p. 88.

384. ‘Abd al-‘Azīz al-Dūrī. *Al-takwīn al-tārījī li-l-umma al-‘arabiyya*, p. 147.

otros lugares del mundo árabe e islámico, constituyendo un importante episodio de la posterior formulación de la identidad política árabe e islámica o *qawmiyya*. Podemos concluir afirmando que, independientemente de los límites territoriales que el nacionalismo árabe acabará perfilando, la noción de patria y patriotismo durante la segunda mitad del siglo XIX respondía a la necesidad de enfrentar los desafíos internos, especialmente el sectarismo, y las amenazas externas para lo cual *al-waṭaniyya* sería el motor movilizador que mantendría una cohesión nacional. Según los autores de este periodo, encarar los problemas internos suponía instaurar la justicia y la igualdad que no acababa de materializarse, además de hacer frente a la ignorancia y el atraso producto de la falta de libertad y de la injusticia, a través de la divulgación del conocimiento³⁸⁵. El desarrollo del concepto de *waṭaniyya*, al igual que los ideales de justicia e igualdad, quizás sea uno de los motivos por los cuales la *ṭā'ifiyya* sea un concepto tan negativo en Oriente Próximo en general, y en Iraq en particular, pues “evoca imágenes de división, conflicto, discriminación, represión y traición”³⁸⁶, hasta el punto de convertirse en una palabra *tabú* en el ámbito público. Es decir, el problema que presenta el sectarismo es cuando éste viene impuesto por el Estado y cuando la *ṭā'ifa'* se galvaniza y reconstruye en ciertos contextos políticos, como por ejemplo la influencia europea sobre comunidades religiosas en el Líbano y la relaciones de esta con el imperio otomano³⁸⁷.

2.1.3. *Qawmiyya*

Esta corriente del pensamiento tuvo mucho arraigo en la zona siro-libanesa, debido en gran medida a la mayor presencia del poder central de Estambul, a diferencia de otras zonas como Egipto. A mediados del siglo XIX se crearon organizaciones culturales de confesión cristiana, pero los intelectuales intentaron superar estas divisiones y unirse a los musulmanes en organizaciones culturales patrióticas, lo cual se hizo patente en 1868 con la formación de *al-Ŷam'īyya al-'Ilmiyya al-Sūriyya* uniendo a miembros de distintas confesiones. En este momento la idea del otomanismo estaba aún muy vigente como medio de hacer frente a las amenazas extranjeras, sin embargo, este contexto no estaba falto de tensiones. Por un lado, los cambios socio-económicos vincularon los intereses comerciales de los cristianos con occidente y las reformas otomanas amenazaban el estatus de las clases dirigentes tradicionales, por otro lado, las reformas no aplicaban la igualdad que prometían afectando negativamente a los cristianos. Dentro de esta comunidad hubo quienes abogaban por una separación del imperio y una vinculación con Europa, mientras otros defendían la

385. *Ibid.*, p. 159.

386. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 31.

387. Véase Ussama Makdisi. *The culture of sectarianism: community, history, and violence in nineteenth-century Ottoman Lebanon*. Los Angeles-Londres: University of California Press, 2000. Para una discusión sobre el sectarismo en el mundo árabe véase Burhān Galyūn. *Al-mas'ala al-ṭā'ifiyya wa-muškilat al-aqaliyyāt*. Beirut: Markaz al-'Arabī li-l-Abḥāṭ wa-Dirāsāt al-Siyāsāt, 2012.

igualdad entre musulmanes y cristianos bajo una patria árabe. En cuanto a los musulmanes, éstos eran más proclives a la idea de igualdad entre turcos y árabes, donde la unidad del islam y la constitución de 1876 serían la garante de la seguridad y progreso del imperio. Las reformas promovidas por el gobernador Midḥat Bāša (1822-1883) crearon un cierto ambiente de libertad que favoreció los movimientos nacionales en la Gran Siria y las divisiones sectarias se superaron en cierta medida a favor de la idea de la patria. Sin embargo, la suspensión de la constitución y los fracasos militares del imperio aumentaron la presión colonial y los árabes empezaron a pensar sobre su destino lejos de un imperio incapaz de garantizar la seguridad de sus tierras, de modo que en medio de este convulso periodo comenzaron a proliferar panfletos revolucionarios de movimientos clandestinos de musulmanes y cristianos que reivindicaban una autonomía dentro del imperio, restablecer la lengua árabe y su cultura en la posición que merecían y un ejército propio gestionado por los árabes, llegando algunos incluso a reclamar la independencia.

La historiografía del nacionalismo árabe no se ha puesto de acuerdo sobre dónde y qué grupo lanzó la idea de una identidad política árabe, así hay autores como Turgay³⁸⁸ que afirman que fueron los cristianos de la Gran Siria los primeros en desarrollar una conciencia árabe anti-turca, pues al estar en contacto con las misiones religiosas fueron también los primeros en recibir las ideas laicas de occidente que han sustentando los nacionalismos modernos, especialmente el francés. Al-Wardī³⁸⁹ asegura que los cristianos fueron los precursores al estar más en contacto con Occidente y al sentirse ajenos al imperio otomano, a diferencia de los árabes musulmanes, en cambio al-Dūrī, rechaza la excesiva importancia que se le ha dado a las misiones religiosas y niega la validez de “cualquier enfoque que analice la conciencia árabe desde una base sectaria en nombre de la arabidad”³⁹⁰, asegura que la idea de *waṭaniyya* surgió en Egipto con un fuerte componente antisectario y luego se extendió a la Gran Siria, especialmente a partir de los sucesos de 1860, y que allí la idea de nación se bifurcó en dos direcciones distintas. La primera, potenciada por los cristianos, se basaba en una conceptualización sectaria de la nación con vínculos estrechos con las potencias coloniales, y la otra en la que musulmanes, cristianos y otras minorías sobrepasaban las divisiones sectarias para sentirse pertenecientes a un nación cuyo vínculo principal fuese la lengua, la historia y la cultura árabe³⁹¹.

A medida que pasaban los años aumentaba la injerencia europea en el imperio —pérdida de los territorios europeos tras la guerra ruso-otomana, mayor presión comercial y financiera, la

388. A. Üner Turgay. “Nation”. En John L. Esposito (ed.). *The Oxford encyclopedia of the modern islamic world*. Oxford: Oxford University Press, 1985, vol. III, p. 235.

389. ‘Alī l-Wardī. *Lamḥāt iytimā‘iyya min tārij al-‘Irāq al-ḥadiṯ, min ām 1876 ilā ‘ām 1914*. Bagdad: al-Maktaba al-Waṭaniyya, 1972, p. 198.

390. ‘Abd al-‘Azīz al-Dūrī. *Al-takwīn al-tārīj li-l-umma al-‘arabiyya*, p. 283.

391. *Ibid.*

colonización de Argelia en 1830 y Túnez en 1882 por Francia, y de Egipto por el Reino Unido en 1882—, lo que explica en gran medida la aceptación del marco nacional otomano como principal fuerza para hacer frente al colonialismo, pero al mismo tiempo, al estar ya algunas zonas en manos de las potencias coloniales, la colonización influyó en la formación de diferentes corrientes a través de las cuales los árabes empezaron políticamente a exigir la descentralización del Estado otomano y reformas en sus territorios, que les otorgaran una autonomía árabe.

Uno de los motivos principales que radicalizaron el discurso árabe e islámico fue el nacionalismo turco cada vez más acentuado de los Jóvenes Turcos o los miembros del Partido Unión y Progreso otomano al ignorar las reformas constitucionales y al marginar a los árabes de las instituciones, no en vano, hay que tener en cuenta que la propagación de las ideas de un califato árabe también contribuyó a la construcción del nacionalismo étnico turco. En este sentido el pensador sirio ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī tuvo un papel primordial en construir el nacionalismo árabe y otorgarle contenidos políticos, trasladando así la arabidad cultural en un movimiento político a través de sus más importantes obras: *Ṭabā’i’ al-istibdād* (Naturaleza del despotismo) y *Umm al-qura* (La madre de los pueblos [Meca]), en las que, partiendo de un lugar de enunciación islámico, también se surtió de la epistemología moderna europea, como los conceptos de “democracia”, “patriotismo” y “socialismo”, no para asimilarlo de manera acrítica sino para buscar su raíz genealógica en el pensamiento islámico, de hecho, ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī criticó la emulación ciega de occidente de algunos de sus contemporáneos. En su obra utiliza estos instrumentos epistémicos para articular un discurso contra la represión de los regímenes musulmanes, concretamente el otomano. Al igual que muchos de sus coetáneos en ese momento, defendía la igualdad entre turcos y árabes dentro de un Estado descentralizado, en un momento en el que aún se veía a la nación otomana como balsa de salvación frente a la penetración europea, sin embargo al irse radicalizando los discursos debido al aumento de las tensiones internas y de la desconfianza entre turcos y árabes, ‘Abd al-Raḥmān al-Kawākibī fue de los primeros en dar un paso más allá a través de un discurso estructurado en torno a la identidad política árabe-islámica en el que llamaba a los árabes a privilegiar el amor a la nación por encima de sus diferencias, especialmente las de raíz religiosa o sectaria. En él imaginaba en La Meca el corazón del islam que se extendía a toda la *umma* árabe, cuyos vectores de identidad eran la genealógica, la tierra, la lengua o la religión, siendo la lengua árabe la unión principal dentro de un marco califal bajo un sistema democrático o consultivo propiamente árabe-islámico (*šura*)³⁹². Este autor aportó mucho a la construcción del nacionalismo desde la identidad árabe en un marco islámico, sin embargo, hay

392. *Ibid.*, pp. 169-173. Véase también, Ryuichi Funatsu. “Al-Kawākibī’s thesis and its echoes in the Arab world today”. *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 7 (2006), pp. 1-40.

otros autores como el pensador nacionalista y activista político sirio Rafīq al-‘Uẓam (1867-1925), que desde esa misma perspectiva árabe-islámica no creía que el califato islámico fuera el paraguas nacional adecuado, argumentando que históricamente los musulmanes sólo estuvieron unidos durante el califato ortodoxo, a partir de entonces el vínculo incuestionable entre los árabes había sido la lengua árabe, siendo está el nexo común más allá de las confesiones, además, afirmaba que el nacionalismo árabe no estaba en contradicción con el islam sino que lo complementaba, ya que el islam nació y se extendió a través de los árabes, sin embargo, y a pesar de las prácticas turcas exclusivistas, defendió de un modo estratégico el imperio otomano como la fortaleza anticolonial que protegía a los musulmanes por encima de las identidades nacionales que habían comenzado a articularse aunque, finalmente, acabó por llamar a la independencia de los árabes, especialmente tras los acuerdos de Sykes-Picot (1916)³⁹³.

En la primera década del siglo XX se empezaron a crear partidos árabes que abogaban por las reformas y la descentralización. El incontenible declive del imperio, al que se sumó la invasión de la Libia tripolitana por Italia y el fracaso en la guerra de los Balcanes, fue asumido como consecuencia del centralismo del imperio, lo cual reforzó la idea de las autonomías árabes. Así el Partido no-Centralista (*al-Ḥizb lā l-Markazī*), creado en 1912 en Egipto por un grupo de siro-libaneses, veía que la idea de descentralización sería el primer paso para preparar a los árabes para un Estado independiente constitucional y parlamentario. Estas ideas tuvieron mucho eco entre jóvenes de ciudades como Basora, Beirut y El Cairo, dando lugar a nuevas formaciones políticas. Este movimiento tuvo un papel clave en la celebración del primer congreso nacional árabe —de la parte asiática— el año 1913 en París, que tuvo detractores, tanto árabes como turcos, especialmente por celebrarse en una metrópolis colonial, lo que vertía bastantes sospechas sobre los objetivos de esta iniciativa. Entre estos opositores estaban importantes símbolos de lo que sería el nacionalismo árabe inmediatamente posterior como el Jerife de la Meca Ḥusayn Ibn ‘Alī (1854-1931) y el poeta iraquí Ma‘rūf al-Ruṣāfī (1875-1945), que veían en este congreso un intento de acabar con el imperio islámico otomano cuya validez entonces seguía vigente³⁹⁴. Tampoco faltaron controversias dentro del seno del congreso, por las diferentes subjetividades que existían entre sus miembros, aunque finalmente se consensuó la idea reformista y de descentralización del imperio, además de reafirmar la unidad entre musulmanes y cristianos³⁹⁵. Las continuas políticas de marginación del imperio de los no-turcos llevaron finalmente a plantear seriamente la independencia de los árabes y a acusar al Partido de Unión y Progreso de ser enemigo del islam, legitimando de este modo un proyecto árabe islámico que se desligase del imperio otomano. La alienación de Estambul con Alemania y la cruda

393. ‘Abd al-‘Azīz al-Dūrī. *Al-takwīn al-tārījī li-l-umma al-‘arabiyya*, p. 177-183.

394. ‘Alī l-Wardī. *Lamḥāt iẓtimā‘iyya min tārīj al-‘Irāq al-ḥadīṯ*, vol. III., p. 220.

395. *Ibid.*, pp. 218-288 y ‘Abd al-‘Azīz al-Dūrī. *Al-takwīn al-tārījī li-l-umma al-‘arabiyya*, pp. 241-266.

represión de un movimiento antiotomano en Siria durante la I Guerra Mundial llevaron a los nacionalistas árabes, alentados por las promesas de un reino árabe hechas por el ministro británico McMahon al Jerife Ḥusayn de la Meca, a poner en marcha la revuelta árabe contra los otomanos que estalló en 1916, empezando por la liberación de la Meca y la declaración de independencia de al-Ḥiḡāz. Posteriormente la rebelión prosiguió hacia el norte a manos de Fayṣal (1883-1933), que fue proclamado rey en Damasco, pero tras su expulsión por los franceses se convirtió en el primer rey de Iraq y ‘Abd Allah (1882-1951), primer rey de Transjordania, ambos hijos del Jerife de la Meca. Este movimiento árabe independentista encontró en la unión de los árabes su fortaleza, sin embargo los acuerdos secretos de Sykes-Picot repartieron las provincias otomanas árabes entre Francia y Reino Unido, convirtiéndolas en mandatos europeos.

De modo que la fase constitutiva del nacionalismo árabe e islámico terminó tras la I Guerra Mundial con la creación de Estados coloniales separados y una mayor expansión del pensamiento, las instituciones y la economía “modernos/coloniales capitalistas/patriarcales”³⁹⁶, además de la posterior formación de una entidad sionista. La idea de devolver el califato a los árabes fue arrebatada por la imposición colonial e, igualmente, la destitución del califato por los turcos en 1924 acabó con esta institución y, según afirmó al-Dūrī a finales de los años sesenta³⁹⁷, acabó también con los proyectos políticos e ideológicos que giraban en torno a ella con la llegada del nacionalismo árabe del siglo XX, concebido como el marco a través del cual los árabes podían ascender y obtener su soberanía en un periodo postcolonial³⁹⁸.

¿Pero qué ocurre en realidad con el islam? Según Sayyid, la instauración de discursos nacionalistas, secularistas o modernizante que él describe dentro de la categoría de “kemalismo” por la significancia que tuvo la emergencia de la modernización en Turquía tras la abrogación del califato y su tratamiento del islam, fueron también el inicio de la activación del islam político a través de diferentes movimiento islamistas en distintos lugares del mundo como respuesta a las importaciones kemalistas³⁹⁹. En su propuesta teórica, Sayyid ofrece una nueva conceptualización del islam que se aleja del esencialismo por un lado y de la explicación de la existencia de múltiples “islams” por otro. Su argumentación estriba en que el islam dentro de cualquier comunidad islámica es un “punto nodal” que articula diversos discursos pudiendo ofrecer tal diversidad sin tener que perder la especificidad del mismo; en sus propias palabras, “a pesar de que el islam puede utilizarse

396. Ramón Grosfoguel. “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”, p. 67.

397. ‘Abd al-‘Azīz al-Dūrī. *Al-takwīn al-tārījī li-l-umma al-‘arabiyya*, p. 276.

398. Youssef M. Choueiri. *Arab nationalism: a history*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2000; Rashid Khalidi. *The origins of Arab nationalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1991; Bassam Tibi. *Arab nationalism: between Islam and the nation-state*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 1997.

399. Bobby S. Sayyid. *Fundamental fear*, p. 52.

para suturar numerosos discursos y que en cada acto de saturación su identidad sería transformada, sigue reteniendo trazas de su articulación”⁴⁰⁰. En este sentido el islam es un “significante maestro” que puede connotar muchas cosas, cuya especificidad para muchos musulmanes suele encontrarse en la “definición de la virtud o la bondad”⁴⁰¹.

Además de ayudarnos a entender el desarrollo actual del islamismo y su emergencia, que tras la revolución islámica en Irán tomó bastante vigencia en Iraq y a partir de 2003 protagoniza la escena política actual y los discursos sobre la nación, también nos ayuda a entender históricamente las diferentes relaciones entre el Estado, el islam, el islamismo y el feminismo en las que el islam es un significante que forma parte de diversos discursos situados en diferentes contextos sociopolíticos. Por lo tanto el islam no escapa de ser utilizado, o instrumentalizado, en los discursos nacionalistas relativamente laicos, aunque se sitúe en los márgenes de tales discursos, de ahí la relatividad del laicismo nacionalista en Iraq y en otras partes del mundo árabe. Así mismo, en función del contexto político particular la posición del islam puede variar desde los márgenes hacia el centro, lo mismo ocurre con los discursos feministas “laicos”.

2.1.4. Fracaso del nacionalismo árabe del siglo XX

Las potencias europeas demarcaron las fronteras nacionales basándose en mayor o menor medida en las antiguas provincias del Imperio Otomano o en los centros administrativos históricamente consolidados. También transformaron las estructuras socioeconómicas y burocráticas basándose en nociones europeas y liberales, al mismo tiempo que firmaron acuerdos y establecieron alianzas con líderes locales, tribales y religiosos⁴⁰², así como con los *āfandiyya*, anteriores funcionarios del imperio otomano.

Los Estado-nación árabes emergentes darán lugar al establecimiento de diversos regímenes políticos que podrían dividirse en dos grandes bloques: las monarquías conservadoras, económicamente liberales y las repúblicas nacionalistas populistas, socialistas y de partido único. Iraq, hasta su ocupación de 2003, formó parte de los dos bloques y compartió en gran medida las características del nacionalismo abajo descritas al igual que el discurso sobre la mujer en el mundo árabe e islámico.

Hasta aproximadamente los años treinta del siglo XX el nacionalismo árabe estuvo liderado por élites nacionalistas que negociaron con la autoridad colonial y se orientaron a lo local más que a lo regional, sin embargo, los crecientes desequilibrios socioeconómicos; la corrupción del sistema político instaurado por las potencias coloniales; el fracaso en la guerra árabe-israelí de 1948, que

400. *Ibid.*, p. 43.

401. *Ibid.*, p. 48.

402. Nicola Pratt. *Democracy and authoritarianism*, p. 26-27; Elizabeth. Thompson. *Colonial citizens*, p 168.

convirtió a Palestina en una cuestión central de la política y del nacionalismo árabe, así como la llegada de una nueva generación de nacionalistas, especialmente del ámbito militar, gracias a la expansión de la educación y el desarrollo de las instituciones estatales, condujeron a una radicalización del movimiento y a la creación de diferentes grupos y partidos durante el periodo entre guerras⁴⁰³. En varios países árabes estos movimientos revolucionarios liderados por jóvenes oficiales desilusionados dieron golpes de Estado que acabaron con las monarquías conservadoras y la persistente injerencia colonial, con lo que llegaron a la región nuevos líderes nacionalistas laicos y socialistas de clase media como en Egipto, Iraq y Siria. En 1952 emergió en Egipto el carismático líder panarabista, Ḥamāl ‘Abd al-Nāṣir, que consiguió llevar a cabo una de las principales proezas nacionalistas con la nacionalización del Canal de Suez en 1956, lo cual fortaleció indiscutiblemente el movimiento convirtiéndose en la ideología dominante donde la arabidad, el socialismo árabe, la lucha anticolonial y antisionista constituían los elementos centrales del nacionalismo panarabista, cuyo objetivo final era la unificación de todos los países de mayoría arabófona y su “transformación desde una *kultur-nation* a una *staat-nation*”⁴⁰⁴. Ḥamāl ‘Abd al-Nāṣir intentó llevar a la práctica la teoría panarabista con la unificación de Siria y Egipto en la República Árabe Unida, 1958-1961, pero su fracaso hizo dudar sobre la teoría y su aplicabilidad inmediata, además de poner al descubierto las diferencias políticas internas. Las divisiones árabes que se intensificaron con la guerra civil en Yemen del Norte, la oposición entre los nacionalistas y los islamistas en un contexto de agitación por la guerra árabe-israelí de 1967 y la derrota militar de los árabes en esta guerra implicaron también un importante fracaso del liderazgo del nacionalismo árabe. A esto le siguió el auge de los países productores del petróleo produciendo migraciones árabes al Golfo, transferencias de capital e inversiones de modo que “la pragmática de la economía subordinó los valores de la revolución, promocionando la estabilidad en lugar de cambios revolucionarios”⁴⁰⁵, a lo que hay que sumar otros hitos históricos que agravaron la crisis del nacionalismo árabe hasta su práctica extenuación, como la muerte de Ḥamāl ‘Abd al-Nāṣir; los acuerdos de Camp David en 1978; la revivificación del islamismo revolucionario; la primera Guerra del Golfo y el asentamiento de tropas extranjeras en Arabia Saudí, tras la invasión de Kuwait en 1990 por parte del gobierno de Ṣaddām Ḥusayn; la guerra y ocupación de Iraq en 2003; y las distintas revueltas árabes que produjeron la caída de los regímenes de Túnez, Egipto, Libia y que en Siria, cuyo régimen es considerado el último bastión del nacionalismo árabe, se transformaron en una guerra civil instrumentalizada por los poderes internacionales y regionales.

403. Nicola Pratt. *Democracy and authoritarianism in the Arab world*, pp. 32-33.

404. Bahgat Korany. “Arab nationalism”. En John L. Esposito (ed.). *The encyclopedia of the modern Islamic world*. Oxford: Oxford University Press, 2001, vol. I, p. 113.

405. *Ibid.*, p. 114.

La teoría del nacionalismo árabe del siglo XX fue ampliamente laica e híbrida inspirada en Occidente y en el islam, así tanto Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī (1882-1968), uno de los ideólogos del nacionalismo árabe y Director General de Educación de Iraq durante la Monarquía que estuvo influido por las teorías del nacionalismo alemán tales como las del filósofo y escritor Johann Gottfried (1744-1803), como el panarabista Michel (Mīšīl) ‘Aflaq (1910-1989), sirio cristiano y uno de los fundadores del partido Ba‘ṭ que estuvo influenciado por la cuestión de clase de Karl Marx (1818-1883) y el nacionalismo humanista y jacobino⁴⁰⁶, incluyeron al islam en su pensamiento como referencia identitaria unida a la arabidad a través de sus símbolos, personajes y héroes históricos, legado cultural que todos los árabes compartían como parte de una lengua y una historia común⁴⁰⁷, en líneas generales, esta característica atrajo a minorías religiosas al sentirse incluidas bajo el paradigma de la arabidad y el laicismo. Sin embargo, tal como indica Pratt, la arabidad fuertemente asociada al islam, fue contraproducente en la construcción de la ciudadanía, de modo que las comunidades “no árabes y no musulmanas han sido explícitamente o implícitamente subordinadas a la nación”⁴⁰⁸. Este es uno de los aspectos más problemáticos del nacionalismo árabe promovido por el Estado, que unido al autoritarismo y al patronazgo no ha sido capaz de integrar de manera igualitaria a la diversidad. En este sentido los Estados árabes de manera general han primado la pertenencia a una comunidad lingüística y religiosa mayoritaria sobre la pertenencia a la tierra, como fue el caso de Argelia donde el árabe se implantó como lengua oficial para eliminar el francés de las instituciones, pero a la vez marginó la lengua tamazig y por lo tanto la identidad étnica bereber, en Egipto donde los coptos no han disfrutado de la misma libertad de culto debido a las regulaciones que limitan las construcciones de iglesias⁴⁰⁹, o el conflicto entre el nacionalismo árabe y el nacionalismo kurdo en países como Iraq y Siria, aunque en el caso de Iraq han habido intentos de integrar las diferentes narrativas de la nación como veremos en los siguientes capítulos.

Es importante señalar que el nacionalismo árabe y la supremacía de la identidad árabe se fortalecieron y ganaron legitimidad social en el contexto de la lucha anticolonial, la independencia y la lucha antisionista, en un proceso donde se construyó el “otro” enemigo común de la colectividad nacional. Esta construcción del “otro” a menudo refleja dinámicas internas en la que ciertos grupos dentro de la nación son discriminados o vistos con sospecha, como fue el caso de los judíos que, tras la creación del Estado de Israel, se les relacionó con el sionismo en varios países árabes o la expulsión de los šī‘íes iraquíes de supuesto origen iraní durante el conflicto irano-iraquí, todo ello contribuyó a la represión política en el nombre de la unidad nacional. Esto junto a las crisis orgánica

406. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, pp. 738 y 816.

407. Bassam Tibi. *Arab nationalism*, p. 206.

408. Nicola Pratt. *Democracy and authoritarianism in the Arab world*, p. 17.

409. *Ibid.*

del nacionalismo, más los problemas económicos apuntalados por el mercado global y los PAE del FMI, han producido una crisis de legitimidad que ha desembocado en gran medida en los recientes cambios que estamos asistiendo en la región. No obstante, a pesar del fracaso político del nacionalismo árabe, sus elementos teóricos y culturales siguen vigentes en gran medida, como el hecho de que las constituciones de todos estos países hacen mención explícita de la adscripción de sus ciudadanos a la identidad árabe y al mundo árabe⁴¹⁰.

Ya lo había advertido Fanon en 1961 cuando dijo: “[...] el nacionalismo no es una doctrina política, ni un programa. Si se quiere evitar realmente al país de ese retroceso, esas interrupciones, esas fallas hay que pasar rápidamente de la conciencia nacional a la conciencia política y social [...] una burguesía que le da a las masas el único alimento del nacionalismo fracasa en su misión y se enreda necesariamente en una sucesión de desventuras”⁴¹¹.

2.2. El particularismo iraquí: cohesión nacional, ‘sectarismo’ y sociedad civil

A lo largo de este subcapítulo se pretende ir más allá de las construcciones binarias derivadas del Occidente/Oriente como la de modernidad/tradición a través de la exposición de algunas dinámicas políticas, sociales y de género de la civilización islámica o *islamicate*⁴¹² que el binomio colonial invisibiliza, a la par que silencia la historia previa a la modernidad descrita como esencialmente inamovible, donde el islam es sinónimo de atraso y la modernidad es esencialmente emancipadora. La primera gran asunción sobre Iraq es la tesis sobre su ‘artificialidad’ en tanto que es el resultado de la unión administrativa de tres provincias otomanas⁴¹³—Mosul, Bagdad y Basora—, de aquí parte también la segunda consideración, muy difundida tras la II Guerra del Golfo en 2003⁴¹⁴, que establece que las tres provincias corresponden a tres zonas étnicas y sectarias bien delimitadas—kurdistán, sunnistán y šī‘ístán—. No obstante, ninguna de las provincias o vilayets fueron constituidas en función de su composición demográfica, ya sea étnica o sectaria, pues había

410. Nicola Pratt. *Democracy and authoritarianism in the Arab world*, pp. 16-17.

411. Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*, pp. 100-101.

412. *Islamicate* es el término acuñado por Hodgson y que se refiere a las estructuras políticas, sociales y culturales de impronta islámica pero que van más allá de los dogmas de fe y de la religión en sí misma, véase Marshall G. S. Hodgson. *The venture of Islam. The classical age of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 2009, vol. I, p. 59. El término civilización lo utilizamos de manera general para referirnos a *islamicate* y como traducción del término *ḥaḍāra* referido al sistema de cualquier orden político social complejo que se desarrolla en torno a núcleos urbanos como las viejas civilizaciones mesopotámicas y la islámica.

413. Esta tesis pasa por alto otros factores históricos y sociológicos como el hecho de que las divisiones administrativas variaron mucho durante el periodo otomano, desde el establecimiento de cuatro o a tres provincias en distintas épocas pasando por la unificación durante los años 1781 a 1831 hasta la última unión administrativa en 1869 bajo el gobernador Midḥat Bāša que tras su marcha en 1884 volvieron a establecerse las tres provincias, aunque con delimitaciones territoriales distintas al pasado. Tal como afirma Visser, el tripartito Mosul, Bagdad y Basora se asumió por la historiografía occidental como “el patrón administrativo básico durante cuatrocientos años de dominio otomano”, Reidr Visser. “Historical myths of a divided Iraq”. *Survival: Global Politics and Strategy*, 50 (2008), p. 99.

414. Michael Crowley. “The end of Iraq”. *Time Magazine*, 25 (30 de junio de 2014), pp. 28-34.

más *šī'ies* en la provincia de Bagdad que en Basora, además, la primera contenía los centros religiosos *šī'ies* más importantes —Naʿyaf, Karbala, Kāzimiyya, Kūfa y Samarra—; la ciudad de Basora era conocida por su cosmopolitismo, debido a su heterogeneidad religiosa y étnica —judíos, cristianos, musulmanes, mandeos— y a su apertura a las rutas comerciales del Golfo; el lugar central que ocupaba la ciudad de Bagdad desde su fundación como capital califal le otorgaba un poder centrípeto y un carácter mixto; en cuanto a la provincia de Mosul era muy heterogénea, puesto que contenía a árabes, kurdos, turcomanos, asirios, caldeos y albergaba religiones muy diversas. La teoría sobre la artificialidad de Iraq se basan fundamentalmente en que los historiadores occidentales en general remontan el nacimiento del Estado iraquí y de su identidad a 1920 bajo el mandato británico, siendo las instituciones estatales el elemento fundamental para la investigación historiográfica, que obedece, tal como afirma Raḥīm, al racionalismo europeo y a la centralidad del Estado constitucional desarrollado por Hegel⁴¹⁵, en cambio los historiadores locales parten de un enfoque preocupado por el desarrollo de una ética en torno al significado de ciudadanía en función del legado histórico e independientemente de la creación del Estado-nación⁴¹⁶. El ya citado al-Wardī, uno de los más importantes sociólogos e historiadores locales, ha elaborado un análisis histórico y una teoría social de Iraq muy completa que bebe fundamentalmente del sociólogo árabe Ibn Jaldūn, quien forma el punto focal de la genealogía de su pensamiento basado en la dialéctica entre la *ḥaḍāra* y la *badāwa* a través de la cual explica la subjetividad del sujeto iraquí, además de otros fenómenos como el sectarismo que él considera una consecuencia histórica de esta dialéctica⁴¹⁷. Esta aproximación es importante teniendo en cuenta que es uno de los aspectos relevantes para nuestra comprensión de la nación, el género y la cohesión nacional que da lugar al nacionalismo. De modo que para tratar este particularismo iraquí, nos remontamos al periodo otomano para el estudio de las subjetividades marcadas por la relación entre los valores de la civilización —sedentarios— y los de los beduinos —nómadas o rurales—; el nacimiento del sectarismo político entre sunnīs y *šī'ies* y su dudosa correspondencia a nivel social; la sociedad civil y su transformación a través de las reformas otomanas y la introducción de la modernidad; el nacimiento del movimiento político nacionalista y la realidad social de las mujeres musulmanas y su agencia social junto a la perspectiva de género que acompaña a todos estos factores.

Se suele decir, y con acierto, que la sociedad iraquí es un crisol de culturas, lenguas, etnias y religiones que han coexistido más o menos de manera pacífica a lo largo de los siglos y que a diferencia de otros lugares del mundo, como en Europa, esta heterogeneidad ha sobrevivido

415. Falāḥ Raḥīm. “Al-juḥḥat al-sardiyya fi kitābat tārij al-‘Irāq al-ḥadīṯ”. *Al-Kūfā*, 1 (2012), pp. 101-102.

416. *Ibid.*

417. ‘Alī l-Wardī. *Wi‘āz al-salāṯin*. Londres: Dār Kūfān, 1995, p. 231.

ampliamente hasta la actualidad a pesar de los graves conflictos étnico-sectarios que han caracterizado la política contemporánea en Iraq, especialmente después de la guerra y ocupación de Iraq en 2003. El conjunto de las tres provincias otomanas previas al Estado moderno de Iraq albergaron a árabes, kurdos, turcomanos, hebreros, asirios, persas, etc., con sus respectivas lenguas, entre los cuales se encontraban musulmanes sunníes, musulmanes šī‘íes, cristianos caldeos y nestorianos, judíos, sabeos y otras minorías como los yazidíes, los kākāy y los šabak⁴¹⁸, siendo los árabes y los musulmanes la mayoría demográfica del país. Como veremos, estas divisiones serán menos pertinentes a partir de la Ley de Nacionalidad otomana de 1869.

El imperio otomano era multicultural, multirracial y multiconfesional, aunque la religión oficial del Estado era la musulmana sunní de la escuela ḥanaḥī. Esta sociedad se dividía en dos grupos: el gobernante (*‘Uṭmanlī*) y la gran masa de súbditos (*raya*), para acceder al primer grupo se tenía que ser musulmán sunní, leal al sultán, así como conocer y practicar el sistema de vida, lengua, usos y costumbres otomanas. En cuanto a la *raya*, ésta se estructuraba básicamente a través del *Millet* —comunidad relativamente autónoma que tenía sus propias leyes y organización— y del oficio o profesión —los gremios—, aunque se podía dejar de ser súbdito y pasar al grupo gobernante cuando se reuniese ciertas cualidades. Los dirigentes locales o las familias de notables se aglutinaban en los grupos tradicionales de linaje o prestigio social y religioso, especialmente los líderes de las órdenes e instituciones religiosas, ulemas, *sādah*⁴¹⁹ y otros grupos de la aristocracia urbana, además de los *šayjs* y los *agā* en las zonas rurales. Batatu⁴²⁰, otro gran historiador sobre Iraq que analiza la sociedad teniendo en cuenta la categoría de clase, establece diferentes jerarquías en función de distintas categorías: en la religiosa, los musulmanes eran considerados por encima de los no musulmanes, entre los musulmanes los sunníes por encima de los šī‘íes y en la étnica, los turcos y *karay* (originarios de Georgia) por encima de las demás etnias. Igualmente, Batatu observa una correlación entre la confesión y la etnia con el poder socioeconómico de los grupos sociales en función de las distintas ciudades y zonas, sin embargo, la pertenencia a una comunidad étnica o religiosa no siempre determinó las divisiones sociales ya que, por ejemplo, entre los sunníes habían sectores muy pobres al igual que muchos šī‘íes entre los cuales también se encontraba una minoría

418. Los kākāy y los šabak son dos comunidades religiosas existentes entre la población kurda en el norte de Iraq surgidas después de la llegada del islam a Mesopotamia, ambas son confesiones sincréticas que han tomado mucha influencia del sufismo, y del šī‘ísmo en el caso de los šabak, véase Sa‘ad Salloum. *Minorities in Iraq: memory, identity and challenges*. Bagdad: Masarat, 2013.

419. Literalmente significa señores y es un nombre que se da a aquellos hombres, rurales o urbanos, cuyo estatus social y autoridad religiosa se apoyaba en su descendencia, pretendida o real, de la familia del profeta, además de ser un título que se otorgaba a los líderes de las cofradías religiosas y a los responsables religiosos de los santuarios, véase Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq: a study of Iraq's old landed and commercial classes and of its communists, ba‘thists and free officers*. Princeton: Princeton University Press, 1982, pp. 153-210.

420. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, pp. 49-50.

opulenta.

2.2.1. Entre la civilización sedentaria y la beduina

Una de las principales diferencias sociales aún relevantes en la actualidad es la relativa a los núcleos urbanos frente a los rurales, a ambas zonas las unían las relaciones económicas, pero sociológicamente eran bastante distintas. Los habitantes musulmanes urbanos estaban sujetos a las leyes islámicas regidas por los *millet* sunníes y *šī‘íes*, y los beduinos nómadas y seminómadas estaban sujetos a las leyes consuetudinarias basadas en antiguas leyes tribales perfiladas por el islam. Sin embargo, más que una división binaria entre la *ḥaḍāra* y la *badāwa*, se podría establecer un *continuum* entre ambos tipos de sociedad, en el que se influían mutuamente, en mayor o menor medida, creando espacios intermedios y sujetos híbridos como por ejemplo en las poblaciones sedentarias del campo y las pequeñas ciudades. Durante los cuatro siglos de dominación otomana, la influencia de la *badāwa* sobre la *ḥaḍāra* era patente, uno de los factores determinantes del influjo tribal hasta el día de hoy es la debilidad o ausencia del Estado, su incapacidad de ejercer un monopolio sobre la violencia, y el declive del desarrollo económico que lleva a última instancia a la decadencia de las ciudades. Las tribus se fortalecieron durante los periodos de la historia en los que el Estado era frágil, además la inestabilidad y las guerras favorecieron la supervivencia de los nómadas mientras imposibilitaron el desarrollo normal de la vida sedentaria. De modo que los urbanos no fueron ajenos a la influencia tribal, adoptando en algunos casos costumbres beduinas para protegerse bajo el principio de ‘*aṣabiyya*, lo que por otro lado fomentó la competencia entre los grupos por el control de los territorios y los barrios (*maḥalla*). Otro factor de la tribalización de la sociedad iraquí fue los constantes flujos beduinos a través del desierto hacia el creciente fértil, produciendo de este modo una influencia mutua entre estas tribus, los beduinos en proceso de sedentarización y los habitantes de algunas ciudades⁴²¹.

En cuanto a los núcleos urbanos, los musulmanes de la clase educada solían caer bajo la influencia turca, en cambio los de la misma clase en las ciudades santas del *šī‘ísmo* tenían conexiones con Irán y con la cultura persa. En palabras del historiador del siglo XIX Sulaymān Fā’iq la mayoría de los urbanos “se habían acostumbrado a la sumisión y al servilismo”⁴²², por el contrario, los árabes tribales eran irreprimibles y escapaban a ambas influencias. No obstante, también existían castas y cierta jerarquía ‘aristocrática’ entre las tribus, considerándose superior y de mayor prestigio los de *ahl al-ibl* (la gente del camello), debido en gran medida al desdén hacia los oficios de la vida sedentaria que otras tribus habían adoptado como la cría de búfalos y el cultivo

421. ‘Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṭabī‘at al-muḥtama‘ al-‘irāqī*, pp.11-33, 53-81,117,142,169.

422. Sulaymān Fā’iq. *Tārīj Bagdād*. Bagdad: s.e., 1962, p. 174.

de verduras, lo cual provocaba la pérdida de la ‘auténtica’ nobleza árabe beduina. Batatu relata también las diferencias entre las tribus árabes del Éufrates frente a las del bajo Tigris, donde las primeras han mantenido su independencia y su modo de vida en las inmediaciones del desierto, mientras que las segundas, por su cercanía a los centros urbanos, han estado más sujetas a la influencia de las ciudades y por lo tanto eran más sumisas e indignas a los ojos de las primeras⁴²³.

Durante el dominio otomano era muy común la conflictividad entre los diferentes grupos, especialmente entre las tribus y entre éstas y el gobierno. Los beduinos rechazaban ser sometidos al gobierno, particularmente cuando se trataba de la recaudación de impuestos o de cualquier otra intervención del Estado como cambiar los caudales de los ríos, campañas de represión tras alguna escaramuza tribal, o favorecer a alguna tribu frente a otra por fines políticos. En cambio, en las ciudades eran muy escasos los conflictos entre éstas y el Estado, ya que a diferencia de las tribus nómadas, los habitantes de las ciudades temían perder sus formas de subsistencia. Por otro lado, la lucha entre barrios en ciudades como Bagdad era relativamente baja por la presencia del gobierno central y por la heterogeneidad de la sociedad bagdadí de la que formaban parte numerosos comerciantes y personas de otras procedencias. Por el contrario, la ciudad santa de Naʿîf disfrutaba de una autonomía *de facto* con respecto al Estado, y además era hostil a él llegando a presentarse fuertes luchas durante ciertos periodos de la historia. Una de las más célebres fue la expulsión de los turcos durante la I Guerra Mundial y el establecimiento de leyes basadas en costumbres beduinas a fin de mantener el orden entre los barrios hasta la llegada de los británicos a la ciudad⁴²⁴.

Los musulmanes urbanos eran muy conscientes de su islamicidad, en cambio los beduinos no lo eran en la misma medida, puesto que los valores y costumbres tribales seguían teniendo mucho peso y asumían que el islam formaba parte de esa cosmovisión sin ningún tipo de contradicción⁴²⁵. Las instituciones religiosas se encontraban en los centros urbanos, teniendo escasa presencia en el campo y aún menos en el desierto, especialmente las relativas a la confesión sunní. Las conmemoraciones religiosas se vivían con mucha intensidad en las ciudades sagradas šīʿíes donde las consignas giraban en torno a los imanes del šīʿismo, en cambio las tribus de la misma confesión no eran muy dadas a estos ritos, por el contrario celebraban los valores beduinos de la *murūʿah*⁴²⁶ que eran muy diferentes a las manifestaciones de duelo por el martirio de los imanes. Por otro lado, en las urbes era donde más se observaba la contradicción entre los principios religiosos que propugnaban los ulemas y las costumbres que algunos habitantes habían adquirido del sistema

423. Hanna Batatu. *The old social classes*, p. 16.

424. *Ibid.*, pp. 19-20.

425. *Ibid.*, p. 91.

426. Hanna Batatu. *The old social classes*, p. 14. La *murūʿah* es un conjunto de cualidades atribuidas especialmente al modelo de masculinidad entre las que se encuentran el coraje, la hospitalidad, el sentido del honor, la franqueza y la magnanimidad.

tribal, con la salvedad de que en el contexto socioeconómico de las ciudades era mucho más difícil mantener ciertas cualidades como la valentía y la franqueza⁴²⁷, por lo cual algunos musulmanes urbanos no estaban menos alejados que los beduinos de ciertos valores religiosos aunque de distinta manera.

2.2.2. Sunnís y šī'íes

Otros aspectos de la sociedad iraquí pertinente para nuestro estudio es la dimensión confesional islámica que divide la población iraquí entre sunnís y šī'íes. Aunque esta división nunca fue determinante en el desarrollo de las relaciones sociales en Iraq, sí que fue utilizada políticamente tanto por los otomano como por los šafawíes, dos potencias que compitieron por el control del territorio donde Iraq era una de las principales zonas de contención y de disputa. El objetivo de este epígrafe es contextualizar las raíces de este conflicto durante el periodo otomano para poner en cuestión la conceptualización esencialista de los discursos neocoloniales actuales, sobre las que también se apoyan algunos grupos políticos y potencias regionales que compiten entre sí, y que en definitiva dibujan un mapa de comunidades religiosas homogéneas, herméticas, primordiales que no dejan de ser, en el mejor de los casos, una caricatura de la realidad. Igualmente, pretende poner sobre relieve algunos de los mitos fundacionales de la retórica sectaria y de ciertos prejuicios que han acompañado el desarrollo político nacionalista de Iraq y que se han exacerbado tras la guerra de 2003.

El imperio Šafawí (1510-1722) fue la primera dinastía persa que unificó a Irán y erigió el šī'ísmo duodecimano como religión oficial del Estado cuando anteriormente la confesión más extendida era la sunní. Desde entonces, tanto el imperio Otomano como el Šafawí utilizaron las diferencias confesionales para ejercer su control sobre las regiones en disputa durante largos periodos de la historia. El conflicto intermitente se inició incluso antes de que el imperio otomano dominara todo el territorio iraquí, en 1508 el Šāh Ismā'īl I (1501-1524) invadió Bagdad que estuvo bajo influencia persa hasta 1534, la comunidad sunní fue reprimida y los importantes santuarios de los imanes 'Abd al-Qādir al-Ŷīlānī (1077-1166) y Abū Ḥanīfa (699-767) fueron destruidos. Más adelante el Sultán otomano Salīm I (1512-1520) se esgrimió como el protector de la sunna y llevó a cabo campañas de represión contra las comunidades šī'íes consideradas pro-safawíes y otros grupos heterodoxos por todo el imperio, especialmente en Anatolia, llegando a asesinar a cuarenta mil personas de esa confesión⁴²⁸. Esta campaña fue la antesala de la batalla de Caldiran de 1514 que

427. 'Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṭabī'at al-muḡtama' al-'irāqī*, p. 294.

428. 'Alī l-Wardī. *Lamḥāt iḡtimā'iyya min tārij al-'Irāq al-ḥadiṡ, min bidayāt al-'ahd al-'uḡmānī ḥatā muntaṡif al-qarn al-tāsi'* 'ašar. Bagdad: s.e., 1969, pp. 45-46. No hay consenso entre los historiadores sobre si la represión infligida fue contra todos los šī'íes o solo contra los considerados instigadores y leales a los persas, véase Karen M. Kern. *Imperial citizen: marriage and citizenship in the Ottoman frontier provinces of Iraq*, p. 37.

otorgó la victoria a los otomanos, aunque éstos no consiguieron acabar con la incursión persa en Iraq hasta la llegada al trono de Sulaymān al-Qānūnī (1520-1566), quien trajo consigo tiempos de paz y prosperidad para el imperio, pacífico y justo, no buscó venganza tras tomar Bagdad de la mano de los persas en 1534, reconstruyó los centros religiosos sunníes e invirtió en la mejora de los centros šī'ies y en 1555, tras la última batalla contra los şafawíes, se firmó el primer acuerdo de paz, Tratado de Amasya, que permitió a los otomanos mantener sus conquistas sobre Iraq y que ambos imperios se reconozcan oficialmente como tales. La paz duró pocos años, hasta que en 1623 el Šāh Şafawī 'Abbās I (1588-1629) invadió Iraq de nuevo, atacó a los sunníes y destruyó los santuarios. El recién ungido sultán Murād IV (1623-1640) recuperó el control sobre Bagdad en 1638 y dispensó el mismo trato a persas y algunos árabes šī'ies. Al año siguiente se firmó el segundo acuerdo de paz, Tratado Zuhab, que reguló las fronteras y reafirmó el control otomano sobre Iraq poniendo fin a un siglo y medio de conflictos hasta la caída del imperio şafawí en 1722. Aunque continuaron las disputas sobre puntos estratégicos de la fronteras, éstas en general se mantuvieron durante los siguientes doscientos años, y el tratado fue un punto de referencia para los siguientes acuerdos de paz entre persas y otomanos. Con el declive de la dinastía Şafawī se reanudaron las hostilidades y con ellas las invasiones, asedios y amenazas a Bagdad hasta mediados del siglo XIX. A pesar de esta larga lucha, hubo durante un breve periodo de tiempo un intento de acercamiento entre ambos imperios y ambas confesiones promovido por Nādir Šāh (1736-1747), quien consiguió que el Sultán Maḥmūd I (1730-1754) firmara un acuerdo de reconciliación en 1746-1747, Tratado de Kurdan, a través del cual se establecía la paz, se ponía fin al sectarismo y la Sublime Puerta reconocía la escuela *ŷa'farī* como la quinta doctrina del islam, pero el Šāh fue asesinado ese mismo año y sus sucesores no continuaron con el acuerdo⁴²⁹, por lo que, de nuevo, Iraq volvió a estar bajo la amenaza constante de los persas hasta que a mitad del siglo XIX se declaró el alto al fuego entre los otomanos y la dinastía qāŷŷārī (1785-1925), entonces en el poder. En 1823 se firmó el Tratado de Erzurum I en el que se reafirmaron las provisiones del Tratado de Kurdan, se acordó la no interferencia en los asuntos internos de cada imperio, se estableció el libre acceso a todos los lugares de peregrinación, se reconocieron como Estados homólogos cuyos jefes de Estado eran ambos considerados califas sin mencionar a ninguno de los dos como líder de la *umma* islámica. Lo más destacado de este acuerdo fue que los persas dentro de las fronteras otomanas se consideraron súbditos de Persia con acceso a derechos de protección y representación, bajo un régimen similar al que disfrutaban los sujetos de los Estados europeos. En 1847 se fijaron las fronteras a través del Tratado Erzurum II bajo la presión de Reino Unido y Rusia, finalmente en 1914 fueron aceptadas definitivamente, y sin posibilidad de revocación, las demarcaciones fronterizas.

429. *Ibid.*, pp. 124-143.

Al margen de las relaciones entre ambos imperios, a nivel local la política oficial del gobierno con respecto a los šī‘íes fue desafiada en alguna ocasión, como bajo el mandato del gobernador de Bagdad, Alī Riḍā Bāša (1831-1842), quien permitió la celebración pública de las ceremonias šī‘íes como *al-ta‘āzī l-ḥusayniyya* (las condolencias por el martirio de al-Ḥusayn), consideradas propaganda persa pues éstas se iniciaron en Persia en el siglo XVI⁴³⁰. Este gobernador era sufi baktāšī, una rama del sufismo cercana a la šī‘í en tanto que procesan amor por Ahl-al-Bayt⁴³¹ y, a su vez, cercana a la sunna por su amor a los tres califas ortodoxos, además de ‘Alī b. Abī Ṭālib, paradójicamente esta rama estaba bajo sospecha en el siglo XVI porque algunos de sus miembros fueron cooptados por los šafawíes contra los otomanos⁴³². Los baktāšíes se consideraban a sí mismos sunníes, lo único que les separaba de los šī‘íes *rāfiḍa* (negacionistas), era su respeto por los tres califas ortodoxos, de hecho, según relata al-Wardī⁴³³ los que en ese momento se consideraban *rāfiḍa* eran los šī‘íes que insultaban a los compañeros del profeta, lo cual es indicativo de que la relación o dicotomía entre sunníes y šī‘íes no ha sido estable o invariable hasta el punto en que, al menos en algunos momentos de la historia, no se puede hablar de un binarismo más allá de las relaciones entre la comunidad y el Estado sunní, sino de un *continuum* al haber otras formas de identificación entre unos y otros.

A partir de mediados del siglo XIX el combate quedó en gran medida reducido al ámbito propagandístico entre los dos imperios, llegando a intensificarse más que en tiempos pasados gracias a la introducción de la imprenta y al desarrollo de la prensa escrita. Una de las grandes preocupaciones de los otomanos era la pérdida de su territorio a favor de Europa, donde ya se encontraban comunidades musulmanas viviendo bajo dominio extranjero, igualmente les preocupaba las amenazas internas que las políticas de centralización y otomanización pretendían contrarrestar. La creciente conversión de árabes sunníes al šī‘ísmo en Iraq fue percibida como una gran amenaza a la lealtad de los súbditos y la consiguiente pérdida de territorio a favor de los persas. El Sultán ‘Abd al-Ḥamīd II durante la última década del siglo XIX se aferró al panislamismo para legitimar su dominio y buscar una solución a la rivalidad con los persas, para ello contó con el célebre Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī que reunió a numerosos personajes y ulemas, entre ellos persas šī‘íes, que llamaron a olvidar las diferencias en torno a la sucesión califal y a apoyar al Sultán contra la creciente amenaza de las potencias europeas, sin embargo, estos intentos fueron infructuosos, aunque a nivel local al-Wardī afirma que este movimiento tuvo su eco en los círculos religiosos de Iraq e influyó en las movilizaciones que se sucedieron durante la I Guerra Mundial

430. ‘Alī l-Wardī. *Lamḥāt iŷtimā‘iyya min tāriġ al-‘Irāq al-ḥadiġ, min sanat 1831 ilā sanat 1872*, p. 110.

431. Hace referencia a la descendencia del profeta Muḥammad por parte de su hija Fāṭima y su yerno ‘Alī, primer imán de la šī‘a.

432. Karen M. Kern. *Imperial citizen*, p. 41.

433. ‘Alī l-Wardī. *Lamḥāt iŷtimā‘iyya min tāriġ al-‘Irāq al-ḥadiġ, min sanat 1831 ilā sanat 1872*, pp. 106-109.

contra los británicos y contra los otomanos⁴³⁴.

Según al-Wardī⁴³⁵, estos conflictos de carácter político alimentaron los sentimientos sectarios entre algunos sectores de la población urbana en un periodo en el que las luchas teológicas entre los líderes de distintas confesiones islámicas eran frecuentes, y que para al-Wardī eran una reproducción de la dialéctica y la ‘*aṣabiyya* intertribal⁴³⁶. Iraq no había desarrollado un sentimiento de pertenencia nacional tal como se concibe en la época moderna, gran parte de la población urbana no veía a los gobernantes musulmanes como ocupantes extranjeros puesto que eran todos miembros de la *umma* islámica. No obstante, dependiendo de la confesión a la que pertenecían, especialmente las élites religiosas, éstas veían a cada uno de los dos bandos como protectores o rivales, lo cual no quiere decir que los habitantes de Iraq no fueran conscientes de las políticas de ambos imperios y cómo éstas afectaban a sus vidas, tal como reza el viejo dicho popular iraquí “*bayn al-‘aḡam wa-l-rūm balwa ibtilaynā*”⁴³⁷ (entre los persas y los turcos estamos metidos en desgracia). Por otro lado, las comunidades religiosas no eran herméticas ni cerradas, al contrario, la sociedad era en gran medida heterogénea especialmente en las ciudades en las que han convivido distintas confesiones durante largos periodos de la historia, como en la provincia de Diyālā, al noreste de Bagdad. No era extraño que un barrio sunní participara de las celebraciones de un barrio šī‘í y viceversa, y aún más en ciudades de mayoría šī‘í como en la sureña Nāširiyya, donde los sunníes estaban plenamente integrados en las manifestaciones religiosas.

Como cabe esperar, las diferencias confesionales eran más pertinentes entre las instituciones y clases religiosas cuyos intereses estaban estrechamente ligados a distintos centros de poder. Las fundaciones sunníes (*awqāf*) encargadas de coordinar las escuelas islámicas y los ‘funcionarios’ religiosos eran dependientes del gobierno otomano, especialmente a partir de las políticas de centralización durante el periodo de las *tanẓīmāt*, generalmente estas fundaciones no contaban con suficiente presupuesto para llevar a cabo sus funciones que se limitaban a las ciudades, siendo éste uno de los motivos esgrimidos por la clase religiosa sunní frente al fenómeno de conversión al šī‘ismo. Aunque oficialmente los santuarios šī‘íes estaban administrados por funcionarios, los ulemas o los *muḡtahids* (*fuqahā’* con capacidad de ejercer *īytihād*) eran los que ejercían control real sobre sus instituciones y recibían importantes ayudas económicas de Irán que invertían en infraestructuras, hostales para los peregrinos y librerías, además de repartir parte de ese dinero entre los nuevos conversos de entre las tribus⁴³⁸. Otro importante aspecto que determinaba la autonomía

434. ‘Alī l-Wardī. *Lamḡāt iḡtimā‘iyya min tārij al-‘Irāq al-ḡadīḡ, min ‘ām 1876 ilā ‘ām 1914*, pp. 305-306.

435. ‘Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṡabī‘at al-muḡtama‘ al-‘irāqī*, p. 130.

436. ‘Alī l-Wardī. *Wi‘āz al-salāṡīn*, p. 231.

437. ‘Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṡabī‘at al-muḡtama‘ al-‘irāqī*, p. 131.

438. Karen M. Kern. “Rethinking Ottoman frontier policies: marriage and citizenship in the province of Iraq”. *Arab Studies Journal*, 1 (2007), p. 16.

de estos centros con respecto al gobierno otomano fue la gestión económica que se realizaba a través de un sistema privado de recaudación de impuestos de los seguidores (*muqallids*), entre los cuales se encontraban numerosos comerciantes y seguidores de otras zonas de la *umma*. Estos impuestos se designaban a los ulemas y a los *muÿtahids* en función de su conocimiento religioso y reputación, cuyos seguidores eran libres de seguir a un *muÿtahid* concreto, por lo que existía una considerable competencia desde la formación de éstos hasta su posterior carrera religiosa. La internacionalización de estos centros dentro del mundo šī‘í les daba otra dimensión que transcendía los límites fronterizos y les otorgaba una gran actividad formadora mucho más dinámica que se debía en gran medida a la capacidad de desarrollo del *fiqh* a través del *iytihād* que carecía la sunna. Por otro lado, dentro del šī‘ismo existía una jerarquía encabezada por la élite religiosa compuesta por la *marÿa‘iyya*⁴³⁹, la categoría a la que accedían los *muÿtahids* que hubiesen obtenido las credenciales suficientes en *al-ḥawza al-‘ilmiyya*⁴⁴⁰, la reputación necesaria, y especialmente el mayor número de seguidores⁴⁴¹. El *marÿa‘* ha disfrutado históricamente de una gran legitimidad y capacidad de movilización política de sus seguidores, incluso durante diferentes periodos de la historia contemporánea, recobrando un gran peso en el Iraq posterior a 2003. A pesar de la separación entre ambos sistemas religiosos y del no reconocimiento de las credenciales religiosas de los círculos de enseñanza religiosa šī‘íes, los estudiantes de esta confesión podían acceder a los círculos sunníes para obtener el reconocimiento del gobierno y llegar a tener las mismas oportunidades que sus homólogos sunníes, lo que según Kadhim “evidencia la cooperación sunní-šī‘í y la tolerancia en desafío a la política oficial que a menudo alentaba la discriminación contra los šī‘íes”⁴⁴².

Por otro lado, las grandes confederaciones de tribus estaban compuestas por musulmanes de ambas confesiones en función de si vivían hacia el norte o hacia sur, donde están concentrados los lugares santos de la šī‘a⁴⁴³. Esta diferencia confesional entre las tribus se hizo patente a partir de finales del siglo XVIII a raíz de las oleadas de conversiones al šī‘ismo de las tribus árabes originariamente sunníes que llegaban desde el sur, y de las que ya estaban en proceso de sedentarización. Esto supuso para el imperio otomano durante el siglo XIX una amenaza para su integridad tal como lo percibían en aquel momento, en un contexto como decíamos, de pérdida territorial y amenazas externas e internas. Además, las conversiones formaban parte de un

439. *Marÿa‘iyya* o *marÿa‘* es un concepto šī‘í que significa referencia religiosa y espiritual que provee guía a sus seguidores, véase Yitzak Nakash. *The Shi‘is in Iraq*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

440. Institución de altos estudios religiosos, la más destacada es la de Naÿaf junto a la de Qum (Irán).

441. Chibli Mallat. “Shi‘ism and sunnism in Iraq: revisiting the codes”. En Chibli Mallat y Jane Connors (eds.). *Islamic family law*. Londres: Graham and Trotman, 1993, pp. 74-77; ‘Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṭabī‘at al-muÿtama‘ al-‘irāqī*, pp. 230-232.

442. Abbas Kadhim. “Iraqi education in the Ottoman era”. *Kufa Review*, 2 (2013), p. 46.

443. ‘Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṭabī‘at al-muÿtama‘ al-‘irāqī*, pp. 235-236.

fenómeno más amplio y de una preocupación general a partir de la introducción por todo el imperio de las misiones europeas a mediados del siglo XIX.

Las conversiones

Antes del siglo XVIII no hay muestras de conversiones de árabes sunníes al šī'ísmo, de hecho antes del siglo XIX la población mayoritaria en el sur de Iraq era sunní⁴⁴⁴ y la mayoría de los šī'íes eran árabes y habitaban las ciudades santas, sin embargo a partir de la ocupación şafawí entre 1508-1533 y 1622-1638 se instalaron comerciantes persas en Bagdad, Karbala y Na'îf, posteriormente, el conflicto entre Persia y Afganistán hizo que cientos de ulemas šī'íes buscaran refugio en los lugares santos, y en el siglo XVIII Na'îf y Karbala se afianzaron como centros del saber acogiendo a miles de extranjeros entre ulemas y estudiantes, de los cuales la mayoría de ellos eran persas. El número de estudiantes aumentó tras los acuerdos de paz entre los dos imperios en el siglo XIX llegando a albergar a diez mil pupilos⁴⁴⁵. Además del dinero que dejaban los peregrinos, estas ciudades recibían considerables donaciones de Persia y del Estado de Oudh al norte de India, convirtiéndolas en ciudades prósperas y bastante independientes del Estado otomano, como decíamos, aunque el gobierno designaba representantes sunníes en estos lugares su poder era meramente testimonial al lado de la influencia que ejercían los jefes locales y especialmente los *mu'îtahids*.

La gran autonomía de los lugares santos junto al gran dinamismo religioso y a la despreocupación, o impotencia, de los otomanos no fueron los únicos motivos que incitaron los programas de *da'wa* (predicación) šī'íes en las zonas rurales y en el desierto a partir de finales del siglo XVIII. La principal razón llegó en forma de amenaza interna y sectaria desde el sur del imperio: el movimiento reformista wahhābī. Este movimiento político religioso no reconocía la legitimidad califal otomana, al igual que rechazaba tanto al sufismo como al šī'ísmo por considerarlos “desviaciones” del verdadero islam. Los wahhābīes comenzaron a amenazar el sur de Iraq desde 1790, llevaron a cabo incursiones a veces de forma violenta y otras veces predicando su doctrina entre las tribus árabes aprovechándose de la conocida enemistad tribal contra el Estado otomano, uno de los incidentes más dramáticos fue el ataque a Karbala en 1802 que causó la muerte de cinco mil personas y otras diez mil personas heridas, además del destrozo del mausoleo del imán al-Ḥusayn y el saqueo del tesoro⁴⁴⁶. Tanto Estambul como los ulemas de estas ciudades tomaron cartas en el asunto, los ulemas emprendieron campañas de conversión entre las tribus y el Estado

444. Yitzak Nakash. *The Shi'is in Iraq*, pp. 25-43.

445. 'Alī l-Wardī. *Lamḥāt i'îtimā'iyya min tārīj al-'Irāq al-ḥadi'î, min 'ām 1876 ilà 'ām 1914*, p.79.

446. 'Alī l-Wardī. *Lamḥāt i'îtimā'iyya min tārīj al-'Irāq al-ḥadi'î, min bidayāt al-'ahd al-'uṭmānī ḥatà muntaşif al-qarn al-tāsi' 'aşar*, p. 190.

impulsó programas de desarrollo para sedentarizarlas y ponerlas bajo su control, lo que paradójicamente ayudó a la conversión al shī'ismo de esta población. Las autoridades otomanas construyeron el canal de riego de Hindiyya, lo que llevó al florecimiento de Karbala y las zonas rurales beneficiadas por el nuevo sistema de riego, el objetivo de esta medida fue conseguir transformar los medios de producción de la población, ponerlos bajo el control del Estado y así obtener su lealtad al confluir sus medios de subsistencia con el Estado. Mientras tanto, los ulemas emprendieron programas de conversión de las poblaciones tribales y de aquellas tribus llegadas del sur huyendo de los wahhābīs para que de este modo aumentara su influencia política. Igualmente, las políticas de centralización y la recaudación de impuestos de las tribus sedentarizadas provocaron rebeliones antigubernamentales, lo que favorecieron la conversión de estas poblaciones en el sur⁴⁴⁷. A mediados del siglo XIX las autoridades otomanas estaban cada vez más preocupadas por las conversiones y por el potencial peligro y deslealtad al imperio otomano que podía suponer, teniendo en cuenta, además, el gran número de persas que habitaban algunas ciudades iraquíes⁴⁴⁸. Esto provocó el aumento de los sentimientos sectarios entre varios ulemas sunnīs⁴⁴⁹, quienes veían con temor que las reformas otomanas dedicaban menos recursos a las fundaciones pías y a la enseñanza religiosa, por un lado, y el aumento considerable del shī'ismo entre las poblaciones tribales, por el otro. Esto hizo reaccionar al imperio, especialmente durante el sultanato de 'Abd al-Ḥamīd II, quien quiso evitar por todos los medios la instrumentalización sectaria y nuevos conflictos con Persia y al mismo tiempo aumentar la lealtad al islam sunní que equivalía a mantener la lealtad a la dinastía otomana. De modo que en ningún caso se tomaron acciones bélicas ni hubo serios intentos de prohibir las procesiones religiosas, cuyo papel era crucial en los programas de conversión. En cambio, los esfuerzos otomanos se centraron en la educación y en la propaganda sunní. Igualmente, al ver que uno de los motivos de las conversiones era escapar de la pobreza y que, además, éstas se compensaba con premios, becas y dinero por parte de las instituciones shī'íes, las autoridades otomanas emprendieron programas de desarrollo en las zonas más deprimidas.

El fenómeno de las conversiones a finales del XIX y principios del XX tuvo sus implicaciones geopolíticas e internas relacionadas con los esfuerzos de centralización y otomanización del imperio. Además este fue el contexto en el que se desarrollaron unas políticas de género muy concretas que pusieron de relieve la importancia del género en la construcción nacional y comunal, y que analizaremos más adelante.

447. Nabil al-Tikriti. "Was there an Iraq before there was an Iraq?", p. 117; Yitzak Nakash. *The Shi'is in Iraq*, pp. 25-43.

448. Los británicos estimaban que había ochenta mil persas viviendo en Iraq en 1919 sin incluir a los matrimonios mixtos, véase Karen M. Kern. *Imperial citizen*, p. 68.

449. Hala Fattah. "Identity and difference in the work of Sunni historians of eighteenth and nineteenth century Iraq". *International Journal of Contemporary Iraqi Studies*, 3 (2009), pp. 205-216.

2.2.3. La sociedad civil y la cohesión nacional

A pesar de la conflictividad observada entre los diversos grupos, legitimada en gran medida por la ‘*aṣabiyya*, este principio de origen tribal fue un elemento de protección para los individuos que formaban parte del grupo a causa de la incapacidad del Estado de proveer la seguridad de sus ciudadanos. En este sentido podríamos hablar de una sociedad civil tradicional o primaria promovida por los grupos de parentesco, religiosos, artesanales y vecinales como las tribus, los barrios, los gremios y las cofradías religiosas. Por ejemplo, la regulación gremial de 1910 establecía que uno de los deberes del gremio era proveer asistencia a los enfermos y necesitados⁴⁵⁰; las personas pertenecientes a una tribu contaban con la lealtad de la misma, de modo que al cometerse una injusticia contra alguno de sus miembros la tribu no tardaba en buscar venganza o compensación; del mismo modo las familias de un mismo barrio acogían a los huérfanos y se solidarizaban con la familia contra la cual se hubiera cometido alguna ofensa⁴⁵¹. Por lo tanto, los lazos locales tenían gran importancia, a excepción de los comerciantes cuyos vínculos se extendían más allá de las fronteras provinciales, y de los urbanos cuya conciencia religiosa transcendía los localismos hacia la *umma* dentro y fuera del imperio otomano. Aunque se protegía a los más necesitados no existía una conciencia de pertenencia a la clase trabajadora, puesto que ésta estaba diluida por la cohesión del grupo hasta que comenzó a aparecer de una manera estructurada y organizada tras los cambios socioeconómicos que introdujo el capitalismo colonial y la movilización de *al-Ḥizb al-Šiyū‘ī l-‘Irāqī* (Partido Comunista Iraquí) (PCI) en la primera mitad del siglo XX. No obstante, ya desde finales del siglo XIX la sociedad civil tradicional y los localismos iniciaron un proceso de erosión, particularmente en los principales núcleos urbanos y algunas zonas tribales a partir de la introducción de nuevas tecnologías y cambios que afectarían las relaciones sociales y la producción económica, como la aparición del telégrafo en 1861, la apertura de colegios estatales a partir de 1869, el desarrollo de la imprenta especialmente tras 1908, además de la incipiente penetración de la economía británica y de las políticas de centralización y de debilitamiento de la cohesión tribal⁴⁵².

Como ya se ha visto a lo largo de este apartado, no existía una identidad política árabe entre la población urbana puesto que ese sentimiento estaba dominado por la pertenencia a la comunidad islámica. Por otro lado, la insumisión de las tribus al gobierno tampoco estaba estructurada en un pensamiento nacional más allá de la ‘*aṣabiyya* beduina y local, aunque éstas tuvieron un papel primordial en la construcción del nacionalismo árabe a partir de la revolución de 1920 contra los británicos. Sin embargo, tanto urbanos como tribales eran conscientes de su arabidad sobre todo

450. Hanna Batatu. *The old social classes*, p. 21.

451. ‘Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṭabī‘at al-mu‘tama‘ al-‘irāqī*, p. 276.

452. Hanna Batatu. *The old social classes*, p. 22.

cuando ésta estaba confrontada con los nacionalismos turco y persa, pero de ningún modo les acompañaba una aspiración política hasta la sucesión de los cambios anteriormente mencionados y principalmente debido a la ‘turquización’, la inminencia de la I Guerra Mundial y la invasión colonial, siendo el nacionalismo árabe un producto colonial que pretender dar respuesta al mismo y resistirse a él.

2.2.4. A las puertas de una nueva era: centralización otomana y comienzo del movimiento nacionalista árabe en Iraq

Como ya adelantábamos en el epígrafe anterior, fueron una acumulación de factores los que, en un espacio de tiempo relativamente corto, acabaron por transformar la cohesión nacional, la sociedad civil tradicional, las lealtades locales y la creación de nuevos lazos que englobaron una visión nacional compartida. Como afirman Batatu, al-Wardī y otros autores como Zubaida⁴⁵³, estas viejas lealtades y redes de solidaridad no desaparecieron sino que se transformaron, en ocasiones de manera enfrentada y otras veces de manera entrelazada o cómplice con las ideologías modernas y los nuevos vínculos de la sociedad civil, creando sujetos y estructuras más o menos híbridas y variables dependiendo de las políticas del gobierno, la economía y las relaciones de poder regionales e internacionales. En esta sección nos centraremos en desgranar algunos de los factores que iniciaron estos cambios y prepararon el terreno para la propulsión del nacionalismo antes de la incursión colonial definitiva y la creación del Estado moderno de Iraq.

Reformas

Hablar de reformas a finales del siglo XIX en Iraq es hablar necesariamente de Midḥat Bāša, gobernador de las provincias mesopotámicas entre 1869 y 1872 y el impulsor de las reformas más exhaustivas del sistema educativo y el militar, como el establecimiento del servicio militar obligatorio, además del desarrollo en el ámbito urbanístico, tecnológico y de infraestructuras, como la introducción de la imprenta, el sistema de navegación, etc., siendo las más fundamentales las reformas del sistema educativo y del ejército. Los primeros graduados de las escuelas modernas, militares y civiles, ocuparon los puestos en la administración y en el ejército cambiando la configuración del viejo modelo otomano; más adelante, estos graduados también tuvieron un importante papel dentro de la estructura política y militar de Iraq bajo el mandato británico, sin embargo las reformas educativas no fueron del agrado de la clase conversadora y religiosa que vieron en la creación de las escuelas modernas una amenaza a su monopolio educativo y una fuente

453. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 22; ‘Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī tabī‘at al-mu‘tama‘ al-‘irāqī*, p. 137; Sami Zubaida. “Communalism and thwarted aspirations of Iraqi citizenship”, p. 9.

de ‘desviación moral’.

Previo a la formación de escuelas públicas por Midḥat Bāša, ya existían escuelas privadas de cristianos y judíos desde la década de los sesenta del siglo XIX, además de una escuela otomana en Mosul en 1861. Desde 1869 el número de escuelas públicas de enseñanza primaria fue aumentando alcanzando las 160 en 1915⁴⁵⁴, sin embargo, estas escuelas estatales ignoraron completamente la lengua árabe a partir de la educación secundaria, hasta que debido a las protestas contra la hegemonía turca se promulgó un decreto en 1913 que autorizaba la enseñanza en árabe excepto en los estudios superiores, lo cual no dio tiempo a implementarse realmente⁴⁵⁵. Los šī‘íes varones no accedieron al sistema educativo hasta después de la restauración de la constitución otomana en 1908, nueve años después de la creación de la primera escuela femenina, esto se debió a que la educación del Estado estaba concebida para surtir a la administración y al ejército de funcionarios y militares, algo que hasta el momento el gobierno no concedía a la comunidad šī‘í, salvo excepciones, por considerarla que no era suficientemente leal al imperio y estaba más cercana a los enemigos persas a través de sus filiaciones religiosas, a pesar de que en 1869 entró en vigor la Ley de Nacionalidad Otomana que confería los mismos derechos a todos los ciudadanos otomanos, de modo que sí estaban sujetos a cumplir con el servicio militar obligatorio a nivel de soldados rasos. Por otro lado, el rechazo de la clase religiosa šī‘í estuvo basada en la pérdida de su autonomía sobre la cual recaía parte de su prestigio y legitimidad como institución. Además, la población šī‘í era conocida por su dedicación a los oficios liberales como el comercio, la artesanía, la agricultura y cualquier otro oficio no vinculado al sector público, una división social del trabajo que acabó heredando el Estado moderno de Iraq, y que explicará en gran medida las diferencias sociales de raíz sectaria que acabaron diluyéndose con el paso del tiempo no sin dejar importantes rastros. No obstante, habría que puntualizar que los sunnīes que desempeñaban oficios liberales tampoco estaban interesados en ingresar a sus hijos en las escuelas estatales, y no fue hasta la creación del Estado moderno cuando la población en general pensó más seriamente en trabajar en el sector público debido a los profundos cambios socioeconómicos. La actitud del Estado hacia los šī‘í tomó un importante giro en 1908, tras la restauración de la constitución, esta vez la política del gobierno liderada por el espíritu constitucionalista del partido nacionalista y reformista turco, el Comité de Unión y Progreso (CUP) —conocido como Los Jóvenes Turcos—, apostó por una mayor integración a través de la educación llegando incluso a obligar a los jóvenes šī‘íes a inscribirse en las escuelas modernas, no sin encontrar oposición por parte de algunos miembros de la comunidad. Igualmente se abrieron escuelas privadas modernas šī‘íes bajo el beneplácito de ulemas progresistas

454. Abbas Kadhim. “Iraqi education in the Ottoman era”, p. 42. En la misma referencia se puede encontrar mayor información sobre el sistema educativo y los diferentes grados de enseñanza en el Iraq otomano.

455. *Ibid.*, p. 41.

y de otras figuras que apoyaban los movimientos constitucionalistas en Persia y en el imperio otomano, la primera escuela *ÿa 'farī* de estas características se abrió en 1908⁴⁵⁶.

Otros aspectos importantes de las reformas fueron la Ley de la Tierras de 1858 y la Ley Vilayet de 1864, que en Iraq tardó en implementarse hasta la llegada de Midḥat Bāša. El objeto de estas leyes fue la reorganización administrativa, medidas impulsadas por las políticas de centralización e integración de las provincias al imperio que consideraban necesario el control sobre la población rural y tribal que constituían la mayor parte de la población. Bajo el precepto de la Ley Vilayet, Midḥat Bāša unió las provincias de Mosul y de Basora bajo la administración de Bagdad⁴⁵⁷. Sin embargo, tras la destitución de Midḥat Bāša a los tres años de su llegada a Iraq, la política del imperio empezó a cambiar de nuevo en relación a la administración de las provincias y se hicieron muchas reformas para minar la independencia del gobierno local. Se creó la provincia independiente de Basora en 1875 y la de Mosul en 1879, pero el mapa definitivo de las tres provincias tal como se conoce después de la I Guerra Mundial no se estabilizó hasta 1884, es decir, a treinta años del final del imperio otomano, un periodo de tiempo muy breve teniendo en cuenta los cuatrocientos años de imperio otomano⁴⁵⁸. No obstante, a pesar de la división administrativa, existían estructuras supra provinciales que han pasado de algún modo desapercibidas, como fue la centralización de las bases del ejército en Bagdad desde 1884⁴⁵⁹.

La Ley de la Tierra convirtió las tierras agrícolas comunales en tierras de propiedad semiprivada, ya que nominalmente eran del Estado pero el titular ejercía los derechos de propiedad casi de manera absoluta, estos cambios no tuvieron consecuencias para los trabajadores de la tierra hasta muchos años después de la desesperación del imperio otomano. La titularidad de las tierras solían recaer en los *šayjs* y los *agā*, de este modo se pretendía forzar los procesos de sedentarización a la vez que crear nuevas vías de ingreso a las menguadas arcas del Estado, además de que se aseguraba la dependencia de los nuevos propietarios que veían sus intereses ligados a aquellos del gobierno y la titularidad de la tierra supeditada a la voluntad de éste en última estancia⁴⁶⁰. Los jefes tribales pasaron a ser terratenientes y recaudatorios de sus agricultores quienes, a su vez, pasaron de ser miembros de la tribu a meros siervos a menudo explotados por los nuevos amos. Estas políticas lograron disminuir la población nómada estimada en torno a un tercio de la población total en 1867

456. 'Alī l-Wardī. *Lamḥāt iÿtimā'iyya min tārīj al-'Irāq al-ḥadiṯ, min 'ām 1876 ilā 'ām 1914*, pp. 259-262.

457. Laura S. Etheredge (ed.). *Region in transition: Iraq*. Nueva York: Britannica Educational Publishing, 2011, p. 115.

458. Reidr Visser. "Protopolitical conceptions of 'Iraq' in late Ottoman times". *International Journal of Contemporary Iraqi Studies*, 2 (2009), pp. 145 y 147; Gökhan Çetinsaya. *The Ottoman Administration of Iraq, 1890-1908*. Londres: Routledge, 2006, pp. 9-10.

459. Reidr Visser. "Protopolitical conceptions of 'Iraq' in late Ottoman times", p. 153.

460. Charles Tripp. *Historia de Iraq*. Madrid: Cambridge University Press, 2003, pp. 46-49.

hasta aproximadamente la mitad de ese porcentaje a finales del imperio otomano⁴⁶¹, sin embargo también introdujeron otros problemas tales como disputas entre las tribus por la propiedad de la tierra y la creación artificial de jefes tribales, no reconocidos por los beduinos, a través de la imposición de las políticas de propiedad y los intereses que generaban para los sectores sociales con acceso a los recursos del poder⁴⁶². Sin lugar a dudas, todo lo anterior acabó por minar la cohesión tribal a favor de la dependencia de las leyes estatales y del mercado y la creación de una nueva clase social basada en la división del trabajo y la propiedad de los medios de producción. Como se verá en el siguiente capítulo, los británicos reforzaron estas políticas a través del llamado “contrato colonial”.

El mismo año que Midḥat Bāša comenzó su gobierno en Iraq, entró en vigor una importante ley que cambiaría la misma conceptualización del imperio otomano, antes basado en las *millet* y en las diferencias políticas y sociales dentro de un sistema multicultural. Por diversas razones, siendo la principal la pérdida de importantes dominios europeos a manos de las potencias coloniales y la aparición de los nacionalismos dentro de las comunidades no-musulmanas de esas regiones, el imperio vio la necesidad de eliminar la categoría de súbditos a favor de las nuevas ideas de igualdad y ciudadanía, como otro modo de consolidar su minado poder. Uno de los instrumentos utilizados para ello fue la Ley de Nacionalidad Otomana de 1869, ley que otorgaba el derecho de ciudadanía otomana en función del lugar de residencia y de nacimiento, que estaba moldeada por el Código Napoleónico o Código Civil Francés de 1804, más concretamente, por la Ley de Nacionalidad Francesa de 1851⁴⁶³. A partir de este momento se inició una tradición jurídica moderna patriarcal de acceso a la nacionalidad a través del padre, además de conllevar otras aplicaciones de género que afectaron especialmente a las mujeres iraquíes y que explicaremos en el próximo subcapítulo. Esta ley, junto a los convenios de capitulación entre el Estado otomano y el Estado persa, marcó claramente quienes pertenecían a la ciudadanía otomana y quienes no, lo que fue muy importante para distinguir a los persas que moraban en Iraq en un contexto en el que el problema de las fronteras aún no se había resuelto del todo. Además, esta ley otorgó a la autoridad otomana el poder de ejercer mayor control sobre la ciudadanía y acometer ciertas normas estatales como el pago de impuestos y el cumplimiento del servicio militar. En este sentido, hubo casos de *šī‘ies* árabes que prefirieron acogerse a la ciudadanía persa para evadir estas obligaciones, es el caso de varios habitantes de las ciudades santas que consiguieron evitar el alistamiento militar y las campañas bélicas⁴⁶⁴, Kern también relata el caso de una familia de Kirkuk, cuyo padre de origen persa que

461. Laura S. Etheredge (ed.). *Region in transition*, p.155.

462. *Ibid.*, p. 48; ‘Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṭabī‘at al-mu‘yama‘ al-‘irāqī*, pp. 199-200.

463. Karen M. Kern. “Rethinking Ottoman Frontier policies”, p. 11.

464. ‘Alī l-Wardī. *Lamḥāt i‘yāmā‘iyya min tārij al-‘Irāq al-ḥadīṯ, min ‘ām 1914 ilā ‘ām 1918*, p. 86.

llevaba cuatro décadas viviendo en territorio otomano se acogió a la ciudadanía persa para evitar que sus descendientes varones tuvieran que realizar el servicio militar⁴⁶⁵ No es de extrañar que los que recurrían a este tipo de arreglos solían ser personas sin medios ni contactos que les evitase ser enviados al frente, como sucedía en las familias de notables. Sin embargo, también hubo casos de *šī'ies* árabes que pudiendo haber optado por la ciudadanía persa prefirieron acogerse a la otomana⁴⁶⁶, lo que constituye un elemento más que desafía la percepción sobre la sociedad otomana e iraquí de aquella época como esencialmente sectaria.

El constitucionalismo

Uno de los cambios políticos más importantes hacia una mayor modernización del sistema otomano durante la última década de su existencia fueron los promovidos por los movimientos constitucionalistas o la *mašrūṭiyya* (condicionalidad), según era conocida en Iraq, que lograron que se restaurara la constitución en 1908. Esta movilización política tuvo gran influencia sobre la sociedad iraquí, su futuro político inmediato, y el desarrollo de su pensamiento, además de afianzar las alianzas más allá de los grupos tradicionales, o premodernos, de una sociedad civil que incluía tanto a aquellos que se oponían como a los que aplaudían el cambio. Igualmente, este movimiento también tuvo lugar en la vecina Persia donde logró triunfar en 1906-1907, influyendo en gran medida sobre el pensamiento de los ulemas y los estudiantes en Naḡaf, algunos de los cuales participaron en los debates persas a favor de la constitución. Este nuevo clima polarizó las posiciones en torno a las nuevas ideas que enarbolaron los movimientos constitucionalistas otomanos y persas inspirados en las nociones de libertad, justicia e igualdad de la revolución francesa y en el reforzamiento de la *šarī'a* como instrumento de control de la autoridad del Estado en caso de los ulemas⁴⁶⁷. Los defensores de la *mašrūṭiyya* representaron la corriente progresista de aquellos tiempos, reivindicaban la creación de escuelas modernas, la enseñanza de las lenguas y las ciencias europeas, el desarrollo de la prensa, además de la proclamación de una constitución que pusiera fin al autoritarismo⁴⁶⁸. Vale la pena señalar algunas de las diferencias entre ambos movimientos constitucionalistas, puesto que estuvieron marcadas por los rasgos de los sistemas religiosos sunní y *šī'í*, que ilustran como los primeros eran más proclives a mantener el *status quo* imperial, mientras que los segundos tendían en mayor medida al enfrenamiento con los gobiernos. En el imperio otomano el movimiento fue promovido por la clase de los *āfandiyya* influidos por el pensamiento europeo y por los Jóvenes Turcos que lideraron el ejército y que finalmente dieron un

465. Karen M. Kern. *Imperial citizen*, p. 126.

466. *Ibid.*

467. Yitzhak Nakash. *The Shi'is of Iraq*, p. 51.

468. 'Alī l-Wardī. *Lamḡāt iḡtimā'iyya min tāriḡ al-'Irāq al-ḡadiṡ, min 'ām 1876 ilā 'ām 1914*, p. 125.

golpe de Estado contra el sultán ‘Abd al-Ḥamīd II, representante del anterior sistema y garante de los viejos privilegios de la clase religiosa sunní que apoyaban al sultán frente a los constitucionalistas. En cambio en Persia los que iniciaron el movimiento fueron algunos de los dirigentes religiosos más importantes, para luego extenderse entre las gentes de las ciudades y el campo y algunos de sus notables, debido principalmente a que la clase religiosa šī‘í dependía de sus seguidores para su subsistencia, especialmente de la clase comerciante, y no del Estado como sucedía en el imperio otomano⁴⁶⁹. Aunque otros autores creen que el papel que se le ha otorgado a los *muḡtahids* en Persia ha sido exagerado⁴⁷⁰, en lo que parece que no hay dudas es que la *mašrūṭiyya* persa fue apoyada con gran entusiasmo por muchos šī‘íes en Iraq que deseaban que se aplicara el mismo sistema en su país⁴⁷¹.

La polarización de los discursos en torno a la constitución fue muy acentuada, aquellos que se declaraban enemigos de la *mašrūṭiyya*, muchos de los cuales pertenecían a la clase religiosa sunní y šī‘í, solían utilizar argumentos religiosos, morales y políticos, tales como la corrupción de la moral islámica, la incompatibilidad con la idea del Mahdī dentro del pensamiento político šī‘í⁴⁷², y la asociación con el colonialismo que pretendía acabar con la autoridad clerical⁴⁷³, lo que es igualmente cierto es que el nuevo sistema, regido en un primer momento por el principio de mayor igualdad, pondría en peligro los privilegios de los viejos grupos sociales y no únicamente los religiosos. En el polo contrario se encontraba una corriente radical que abogaba por la imitación de Europa en todos los aspectos y por un laicismo hostil a la religión, esta corriente la solían formar aquellos que se consideraban turcos antes que musulmanes y que acabaron por excluir y marginar a los no-turcos⁴⁷⁴.

Naḡaf fue una de las ciudades donde la lucha dialéctica entre los que apoyaban la *mašrūṭiyya* y el *istibdād* (tiranía) fue muy intensa, ambos bandos estaban encabezados por dirigentes religiosos rivales y se apoyaban en argumentos religiosos. En esos años se publicó en la ciudad un libro en lengua persa de uno de los alumnos del *muḡtahid mašrūṭī* el mulá Kāẓim al-Jurāsānī (1853-1911), que tuvo gran influencia sobre los estudiantes de ciencias islámicas, muchos de los cuales proclamaron el cambio, y trataron asuntos atrevidos para la época como la educación de las mujeres y la libertad de expresión⁴⁷⁵. También se debatieron otros temas relacionados con la nacionalidad, la

469. *Ibid.*, p. 128.

470. Hamid Dabashi. “Shi‘i Islam: modern Shi‘i though”. En John L. Esposito (ed.). *The encyclopedia of the modern Islamic world*. Oxford: Oxford University Press, 2001, vol. IV, pp. 60-68.

471. *Ibid.*, p. 64; ‘Alī l-Wardī. *Lamḡāt iḡtimā‘iyya min tārij al-‘Irāq al-ḡadiṭ, min ‘ām 1876 ilā ‘ām 1914*, pp. 119 y 125.

472. Rašīd al-Jayyūn. *Mi‘at ‘ām min al-islām al-siyāsī fī l-‘Irāq: al-šī‘a*. Dubai: al-Misbār, 2011, pp. 56-58.

473. Hamid Dabashi. “Shi‘i Islam: modern Shi‘i though”, p. 64.

474. ‘Alī l-Wardī. *Lamḡāt iḡtimā‘iyya min tārij al-‘Irāq al-ḡadiṭ, min ‘ām 1876 ilā ‘ām 1914*, p. 136.

475. *Ibid.*, p. 126.

decadencia del islam y la unión entre los musulmanes que trataron los ulemas modernistas más importantes de la época. El restablecimiento de la constitución otomana en 1908 y la entrada en vigor de la libertad de expresión y publicación, extendieron la circulación del conocimiento y la prensa creando la posibilidad de mayor acercamiento y cooperación entre sunnís y šī'í dentro y fuera de Iraq⁴⁷⁶. Uno de los primeros resultados fue la celebración en 1908 de elecciones para el Parlamento, formado por delegaciones de todas las partes del imperio, encontrándose entre los elegidos un šī'í de Karbala y un judío de Bagdad, algo impensable en la época anterior y que ahora el Comité de Unión y Progreso intentó impulsar para mostrar que había comenzado una nueva era⁴⁷⁷.

El triunfo de la revolución aumentó el apoyo de la población a la constitución, aunque no todos los ulemas šī'íes ni todos los habitantes de las ciudades santas estaban de acuerdo con ella puesto que los intensos debates entre ambos bandos seguían presentes. En lo que respecta a Bagdad, los que dieron la bienvenida a los cambios y celebraron la abdicación forzada del sultán fueron los *āfandiyya* y otras élites urbanas representadas por el Comité de Unión y Progreso. En cambio, las grandes y poderosas familias de Bagdad miraron estos cambios con recelo, algunos de ellos lo expresaron con tintes religiosos o por su lealtad al sultán depuesto, aunque al mismo tiempo solían ocultar otros intereses más materiales. Este posicionamiento general de la clase religiosa sunni y šī'í frente a la constitución ayudó a perfilar la imagen de los ulemas defensores de la *mašrūṭiyya*, muchos de ellos šī'íes, como los líderes de la oposición islámica a la vieja política y a la injerencia colonial⁴⁷⁸. El mayor exponente en este sentido fue el ya citado Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī, pero también existieron otros símbolos locales como el *muṣṭahid* Muḥammad Ḥusayn Kāšif al-Giṭā'(1876-1955), que tuvo gran protagonismo durante el periodo monárquico; en un libro publicado en 1909 lamentó la decadencia del islam y la desunión entre los musulmanes y llamó a todos los musulmanes a hacer todo lo posible para proteger el *waṭan* y la *umma* y mantener la integridad de *al-dawla* y *al-milla* (territorio del Estado y comunidad)⁴⁷⁹. El compromiso de los *muṣṭahids* con las transformaciones políticas tuvo su eco durante la I Guerra Mundial y los primeros años de la monarquía como se verá más adelante.

476. Las ideas de igualdad y ciudadanía también supusieron un cambio positivo para cristianos y judíos aunque en Iraq no tuvo la misma trascendencia que en la Gran Siria, puesto que allí, tal como afirma al-Wardī, no existían tensiones de tipo confesional entre musulmanes y no musulmanes sino entre los propios musulmanes, véase 'Alī l-Wardī. *Lamḥāt iṭtimā'iyya min tārij al-'Irāq al-ḥadiṭ, min 'ām 1876 ilā 'ām 1914*, p. 162.

477. *Ibid.*, p. 168.

478. Yitzhak Nakash. *The Shi'is of Iraq*, p. 54.

479. *Ibid.*

Activación del movimiento político nacionalista árabe e islámico

Los días que siguieron al anuncio de la reinstauración de la constitución y a la aparición en primera línea del Comité de Unión y Progreso, presenciaron un importante dinamismo social en torno a las ideas de reformas, expresadas sobre todo a través del auge de la prensa y la creación de clubs y asociaciones. Este partido consiguió atraer a destacadas figuras de la política iraquí, quienes alcanzarían mayor fama durante la década de los años veinte y treinta del siglo XX, y a muchos otros ciudadanos de diverso origen cultural y religioso, entre ellos el filósofo y poeta iraquí kurdo ʿĀmīl Ṣīdīqī al-Zahāwī y el poeta kurdo Maʿrūf al-Ruṣāfī e importantes dirigentes religiosos de las ciudades santas šīʿíes⁴⁸⁰. Dada la composición eminentemente árabe de los miembros de este partido, en Iraq no hubo manifestaciones significativas del nacionalismo turco que más adelante caracterizaría a dicho partido, sino que el debate giró en torno a las reformas políticas y sociales en el marco de un pan-otomanismo. Sin embargo, como ya se ha visto, al poco de tiempo de la restauración de la constitución, las promesas de igualdad se transformaron en una mayor centralización, turquización y discriminación de los no-turcos. Un ejemplo de estas políticas fue la aplicación de la reforma administrativa, *qānūn al-tansīqāt*, de manera autoritaria y discriminatoria hacia el funcionariado no turco que llevó a la exclusión de éstos de la administración y de los centros de poder⁴⁸¹. Las desavenencias políticas llevaron a la creación de partidos rivales, siendo el más destacado el Partido Unionista Liberal (*ḥizb al-ḥurriya wa-l-ʾitilāf*) (PUL) fundado en 1911 en Estambul y extendido a Iraq, que aspiraba a la descentralización y a una mayor autonomía de las provincias respecto al imperio otomano. A él pertenecieron las viejas jerarquías sociales, más conservadoras y contrarias a las ideas secularizadoras del CUP, igualmente muchos de los diputados árabes que pertenecían a este último partido pasaron a engrosar las filas del PUL. La rivalidad cada vez más marcada entre ambas fuerzas llevaron a aumentar la brecha entre turcos y árabes, impulsando el desarrollo de la identidad política árabe islámica. Finalmente la represión del CUP llevó a la desaparición del PUL en Iraq.

La nueva idea del *waṭan* que garantizase la identidad y autonomía árabes dentro de un marco otomano descentralizado que proveyera la unión y fuerza necesaria para hacer frente a la amenaza, tanto del imperio otomano como de Europa, fue acogida y desarrollada en Iraq, al igual que en otras provincias árabes, por la clase intelectual y militar educada en las escuelas otomanas, de los cuales muchos eran miembros de asociaciones de carácter cultural árabe, promotores y consumidores de la prensa y los libros dentro de una red cultural panárabe que abrió nuevas formas de identificación y

480. Abbas Kadhīm. “Iraqī education in the Ottoman era”, p. 41.

481. ʿAlī l-Wardī. *Lamḥāt iʿtimāʿiyya min tārij al-ʿIrāq al-ḥadīṯ, min ʿām 1876 ilā ʿām 1914*, p. 205; Teyfur Erdogdu. “Civil officialdom and the problem of legitimacy in the Ottoman empire (1876–1922)”. En Suraiya Farooqī y Halil Inalcik (eds.). *The Ottoman empire and its heritage; politics, society and economy*. Leiden: Brill, 2005, p. 222.

contacto interárabe, pertenecientes mayoritariamente a clase media alta de las principales ciudades como Bagdad, Basora y Mosul. Las políticas de reforma y centralización del imperio otomano produjeron resultados indeseados, un ejemplo muy ilustrativo fue la Escuela de Derecho de Bagdad, único centro de estudios superiores en Iraq y lugar donde se fraguaron los primeros sentimientos nacionalistas árabes, muchos estudiantes de este centro trazaron alianzas con el PUL y en ella se graduó parte de la élite nacional que protagonizaría el futuro inmediato del país.

No obstante, la importante movilización política en torno al futuro de la región aún no cuestionaba, al menos mayoritariamente, la legitimidad del Estado sino la conceptualización del poder dentro del Estado. Hasta 1909 hubo importantes iniciativas por la descentralización del imperio y una mayor autonomía árabe, sin embargo a partir del golpe de Estado en ese mismo año de los Jóvenes Turcos, apartados del poder unos meses antes, además de la turquización y dictadura que impusieron, se abrió el camino sin retorno hacia el nacionalismo árabe e islámico. La siguiente cita de un ciudadano iraquí de finales del siglo XX refleja como las políticas del imperio influyeron sobre la subjetividad y los sentimientos de pertenencia nacional:

“Solía querer a los turcos, y aún los quiero, especialmente porque mi madre es turca circasiana. Por lo tanto, los turcos son mis tíos, y hay otras razones, religiosas e históricas, que no me permiten discriminar entre turcos y árabes. Pero si los turcos nos miran como miran a los armenios y a otros enemigos, ¿qué se le puede hacer? He empezado a sentir que soy árabe, mi padre es árabe y mis ancestros son árabes, por eso debemos aferrarnos a la arabidad antes que a la unidad islámica o a cualquier otro eslogan”⁴⁸².

Durante este periodo aumentaron las organizaciones y las publicaciones que ponían énfasis en la identidad árabe, una de las más importantes fue el *Club Científico Nacional* (al-Nādī l-‘Ilmī l-Waṭanī) creado en 1912 en Bagdad por intelectuales sunníes y šī‘íes, la mayoría de ellos reformistas⁴⁸³. A finales de 1913 aumentó la represión contra la sociedad civil lo que hizo reaparecer las organizaciones clandestinas, siendo la más importante *al-‘Ahd* (el Pacto) fundada en Estambul en 1913, de las que formaron parte funcionarios y oficiales árabe del ejército otomano entre los cuales se encontraba la élite nacionalista del periodo monárquico como el futuro primer ministro Nurī l-Sa‘īd. Esta organización estaba acorde con los principios reformistas del CUP, pero disentía en las cuestiones de centralización política hasta que finalmente se adhirió a las ideas de la independencia árabe. A finales de 1914 el CUP empezó a actuar contra *al-‘Ahd*, pero los

482. Abbas Kadhim. “Iraqi education in the Ottoman era”, p. 41.

483. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 60.

acontecimientos a nivel global y la decisión del imperio otomano de aliarse con las Potencias Centrales precipitaron a Iraq a la I Guerra Mundial que de manera drástica cambió el futuro político de la región.

A pesar de todos los problemas internos entre los árabes y los turcos, al comienzo de la I Guerra Mundial se llamó a la *yihād* contra los británicos empezando por las mezquitas de Naʿāf hasta extenderse a las montañas dominadas por las tribus kurdas. La defensa del islam contra los ocupantes infieles fue una de las consignas que más alto se escuchó y a la que se unieron muchos intelectuales, notables de las ciudades y de las zonas tribales, además de dirigentes religiosos, sunníes y šīʿíes; según relata al-Wardī, el llamamiento a la victoria de los otomanos se elevaba durante las ceremonias šīʿíes⁴⁸⁴. En cuanto a los cristianos y judíos, las autoridades otomanas los consideraban aliados de los británicos, siguiendo el mismo razonamiento, en ocasiones infundado y en otras no, utilizado en otras provincias del imperio. A pesar de que notables árabes intentaron evitarlo, las autoridades otomanas trasladaron a Mosul a algunos personajes de la élite de estas dos comunidades religiosas por temor a que colaborasen en el ascenso de los británicos desde Basora hacia el norte⁴⁸⁵. La movilización de la *yihād* dependió del grado de compromiso de la población en general, y de los hombres de las tribus en particular, que lucharon junto al ejército otomano. Cuando se percibió la inevitable victoria de los británicos muchas tribus cambiaron de actitud hacia los otomanos, para al-Wardī esto fue un reflejo más del dominio de los valores tribales sobre los de la civilización islámica y del Estado, cuando las condiciones no favorecían el éxito material y terrenal que suponía el botín y a su vez la valentía tribal que este éxito comportaba. La *yihād* también fracasó por la división existente entre los oficiales árabes dentro del ejército, una parte se mantuvo fiel a su otomanismo y a la necesidad de combatir del lado de los turcos contra los *kufār* (infieles), y la otra apostó por el nacionalismo árabe considerando que se debía de aprovechar el estrepitoso fracaso otomano para colaborar con los británicos a favor de la creación de un Estado árabe independiente⁴⁸⁶. Muchos de estos oficiales, miembros de *al-ʿAhd* y otras organizaciones secretas, en 1915 discutieron con los notables de Bagdad el alzamiento contra los otomanos ante la inminente llegada de los británicos a la ciudad. La deserción de las filas otomanas y la revolución árabe no se materializó en Iraq hasta su apoyo al nacionalismo árabe de la revolución encabezada por el Jedive de la Meca y sus hijos en 1916. Aunque Gran Bretaña conquistó Iraq con relativa facilidad en 1918, los movimientos de resistencia contra el tipo de administración británica en Iraq acababan de empezar.

Por último, si bien es cierto que las tres provincias otomanas pasaron a formar el territorio de

484. ʿAlī l-Wardī. *Lamḥāt iytimāʿiyya min tārij al-ʿIrāq al-ḥadiṯ, min ʿām 1914 ilā ʿām 1918*, p.132.

485. *Ibid.*, p. 158.

486. *Ibid.*, p. 171.

Iraq bajo la colonización británica, habría nuevamente que aclarar que frente a la literatura occidental⁴⁸⁷ que defiende la tesis sobre la artificialidad de la creación de Iraq, existen fuentes⁴⁸⁸ tanto otomanas como británicas que atestiguan la consistencia de las tres provincias y el papel central que jugó Bagdad a lo largo de los cuatro siglos y especialmente en el siglo XIX, además del uso del término Iraq en los documentos otomanos y en la literatura árabe para hacer referencia a esta zona geográfica, lo cual es indicativo de que ya existía una “comunidad imaginada” en Iraq que sobrepasaba los límites provinciales, aunque algunas de estas delimitaciones administrativas no hubiesen estado claramente definidas y sostenidas en el tiempo, especialmente las que separaban a Iraq de la Gran Siria y de la Península Arábiga. Por ejemplo, en 1910 circuló un panfleto político en Bagdad que hablaba explícitamente de la identidad iraquí junto a la otomana, además de hacer referencias generales a una comunidad árabe más amplia⁴⁸⁹. A pesar de que no existía un profundo desarrollo discursivo, ideológico y organizativo del nacionalismo árabe islámico, sí que existían lazos asociativos y una retórica común que se extendía por las zonas urbanas de Iraq y creaba nexos más allá de las provincias. Estos lazos venían reforzados por otras conexiones de origen familiar, local, tribal, comercial o de pertenencia a la clase de los funcionarios o al ejército, y obviamente por el sentimiento de pertenencia de la mayoría a la cultura árabe y al islam. Este complejo solapamiento entre las nuevas y viejas identidades las expresa Batatu con lucidez cuando afirma que “el nacionalismo no desplazó a las viejas lealtades, a pesar de que creció a sus expensas, se desarrolló junto a ellas, consumiéndolas, sí, pero al mismo tiempo absorbiendo algunos de sus elementos psicológicos y expresándose dentro de los patrones emocionales y conceptuales de la religión islámica”⁴⁹⁰. Igualmente, esto marcó la superposición de diferentes identidades desde lo local hasta lo transnacional que no tienen que ser mutuamente excluyentes y que, además, son más ricas de lo que el nacionalismo de Estado-nación puede representar, especialmente cuando éste está dirigido por una élite nacional y por un régimen autoritario como veremos.

487. Frederick F. Anscombe. “The Ottoman empire in recent international politics. I: the case of Kuwait”. *The International History Review*, 28 (2006), p. 546; Peter Galbraith. *The end of Iraq: how American incompetence created a war without end*. Nueva York: Simon and Schuster, 2006, p. 100.

488. Véase el monográfico *The Ottoman roots of modern Iraq* en la revista *International Journal of Contemporary Iraqi Studies* cuyos artículos ‘descolonizan’ la historiografía moderna iraquí relativa a la constitución social y política del Iraq de finales del siglo XIX y comienzos del XX, por ejemplo: Nabil al-Tikriti. “Was there an Iraq before there was an Iraq?”. *International Journal of Contemporary Iraqi Studies*, 2 (2009), pp. 133-142; Reidr Visser. “Protopolitical conceptions of ‘Iraq’ in late Ottoman times”. *International Journal of Contemporary Iraqi Studies*, 2 (2009), pp. 143-154.

489. Reidr Visser. “Protopolitical conceptions of ‘Iraq’ in late Ottoman times”, pp. 147-148.

490. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 22.

2.2.5. Las mujeres y las relaciones de género

Son claras las mejoras que introdujo el islam en la vida de las musulmanas, del mismo modo, son muchos los estudios que muestran la relevancia de la mujer más allá de su papel como esposa y madre durante los primeros años del islam⁴⁹¹; además de la existencia de una creciente literatura⁴⁹² sobre la cuestión, que a partir de la década de los noventa del siglo XX se conocería como feminismo islámico, que atestiguan el espíritu de equidad y justicia basados en las fuentes islámicas y en la distinción entre la *šarī'a* y el *fiqh*. Sin embargo, tal como apuntan diversos investigadores la civilización islámica no tardó en adoptar el patriarcado tradicional y las costumbres tanto locales como las adquiridas a medida que se iba extendiendo la *umma*, partiendo desde los inicios del califato Omeya⁴⁹³, o desde el califato 'Abbāsī⁴⁹⁴, hasta reafirmarse durante el Imperio Otomano⁴⁹⁵. Existe un relativo consenso en torno a que la institucionalización en los núcleos urbanos de la segregación sexual, los harenes, el tráfico de esclavas y el *ḥiḡāb* (velo que cubre el pelo y las líneas del cuerpo) —o el uso del *niqāb* (velo que cubre la cara excepto los ojos) o *pūšiyya*⁴⁹⁶— se inició a través del contacto del islam con otras culturas como la persa, principalmente, y se afianzó en época 'abbāsī hasta el letargo que asoló el actual Iraq tras cuatro siglos de dominio otomano. Más allá de los significados puramente religiosos, hay investigadores que aseguran que tanto el velo como la segregación eran marcas de prestigio social de las mujeres de las élites empezando por los asirios (XX-XV a.C.), los greco-romanos (31 a.C.-180 d.C.) y los bizantinos (306-1453 d.C.), e incluyendo la era pre-islámica, pues únicamente las familias ricas podían permitirse la segregación y el velo a diferencia de las esclavas y las trabajadoras⁴⁹⁷. Por otro lado, al-Wardī asegura que los gobernantes y las élites musulmanas durante el período 'Abbāsī utilizaron la segregación y el *ḥiḡāb* para marcar la separación con los súbditos, y que los alfaquies y predicadores al servicio del Estado reforzaron

491. Asma Lamrabet. *Aisha, esposa del profeta: el islam en femenino*. Almodóvar del Río: Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, 2008; Fatima Mermisi. *Las sultanas olvidadas*. Barcelona: El Aleph, 2003.

492. Kecia Ali. *Sexual ethics and Islam: feminist reflections on Quran, Hadith, and jurisprudence*. Oxford: Oneworld Publications, 2006; Leila Ahmed. *Women and gender in Islam*; Margot Bardan. *Feminism in Islam: Secular and religious convergences*; Wadud, Amina. *Quran and Woman: rereading the sacred text from a woman's perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

493. Algunos investigadores afirman que los primeros desvíos con respecto a los derechos de las mujeres en la *šarī'a* se produjeron durante el periodo de transición entre el califato ortodoxo y el omeya, véase Šahbāl Ma'rūf Dazhyy. *Al-'unf did al-mar'a: bayn al-naẓariyya wa-l-taḡbīq*. Erbil: Dar 'Ārās li-l-Ṭibā'a wa-l-Našr, 2007, p. 58.

494. Otros autores aseguran que ese inicio se produjo durante el califato 'abbāsī, véase Nāhida Aḡmad Ḥusayn. "Subul taḡrīr al-'aql al-ŷam'ī li-tajlīs al-mar'a min āṡār al-galū bi-kul ānwā'i-hi wa-l-ḡad min muḡāwalāt al-ḡaṡ min makānatiha". En VVAA. *Dirāsāt fi ḡurriyat al-mar'a: ŷā'izat Šab'ād*. Bagdad: Mu'asisat al-Zamān li-l-Šaḡāfa wa-l-Našr, 2003, pp. 261-276.

495. Existe un amplio consenso de que la situación sociopolítica y cultural de este periodo afectó negativamente a la vida de las mujeres y el estatus que han ocupado en la sociedad, véase Buṡayna Ša'bān. *Al-mar'a al-'arabiyya fi l-qarn al-'išrīn*. Damasco: Dār al-Mada, 2000, pp. 17-18; 'Āyda al-Ŷawharī. *Ramziyyat al-ḡiḡāb: mafāhim wa-dalālāt*. Beirut: Markaz Dirasāt al-Waḡda al-'Arabiyya, 2007, pp. 74-75.

496. La *pūšī* o *pūšiyya* es el nombre que se le da al *niqāb* en el dialecto iraquí y consta de una tela negra fina concebida para cubrir el rostro de las mujeres. La *pūšiyya* empezó a desaparecer a partir de la tercera década del siglo XX.

497. Faegheh Shirazi. "The Islamic veil in civil societies". *Kufa Review*, 1(2012), p. 19.

tales usos a través de sus edictos, pues dependían económicamente de la autoridad política⁴⁹⁸. Sin embargo, la literatura sobre este tema también da buena cuenta de la sociedad y la vida de las mujeres a lo largo de la historia del islam, poniendo en cuestión la inmutabilidad de las sociedades islámicas según han sido representadas especialmente por el discurso colonial. Por ejemplo, a pesar de la segregación sexual y el uso de *niqāb*, la estabilidad económica y el florecimiento cultural bajo el califato ‘Abbāsī propició la movilidad de las mujeres, su participación en los ritos religiosos como el rezo en las mezquitas, y el escaso predominio del matrimonio polígamo, según Ḥusayn⁴⁹⁹. Otro aspecto de suma importancia a la hora de analizar la realidad de las mujeres árabes y musulmanas, es el papel clave que ha jugado la familia y el grupo social al que pertenece a lo largo de los siglos, e incluso en el Iraq moderno. No son pocas las mujeres pioneras que surgieron de familias de tradición religiosa en las que el padre fue crucial en la educación de sus hijas. Volviendo al periodo ‘abbāsī, éste sería el caso de Šahdat al-Abarī (1086-1178), ‘*alima* (fem. de ulema) formada en los mismos círculos a los que asistían los hombres y que consiguió reunir a su alrededor a diversos discípulos de ambos sexos llegados desde distintos rincones de la *umma*⁵⁰⁰. Otro ejemplo más tardío es el de la ulema persa Umm Salama bint Šāliḥ al-Qazwīnī, conocida bajo el seudónimo Qurrat al-‘Ayn (1814-1852), una de las predicadoras más célebres de la corriente bābī en diferentes ciudades de Iraq e Irán, entre los aspectos destacados de la vida de esta mujer fue la separación de su marido e hijos para poder proseguir con su labor religiosa, y la decisión de eliminar el *niqāb* de su rostro cuando ésta se encontraba dentro de su círculo de compañeros⁵⁰¹. A ambas ulemas las siguieron hombres y mujeres e influyeron sobre varios personajes de la época.

No obstante, la dominación de los mamelucos y posteriormente la de los otomanos llevaron a Iraq al estancamiento hasta la segunda parte del siglo XIX. La realidad política afectó negativamente a la vida de hombres y mujeres en general, siendo éstas últimas las que sufrieron doblemente las políticas del Estado en los núcleos urbanos, ya que en los rurales, más alejados del control del Estado como ya se ha visto, estaban sometidas a las costumbres locales de origen tribal. Se han documentado hechos que atestiguan el control del Estado Otomano sobre el cuerpo de las mujeres, y que al mismo tiempo indican que tradicionalmente no fueron obligadas a cubrirse totalmente o que no eran infrecuentes los casos de *sufūr* (rostro descubierto), es decir mujeres sin *niqāb*, un ejemplo de ello fue la promulgación en 1517 por el Sultán Salīm I de un decreto que

498. ‘Alī l-Wardī. *Wi‘āz al-salāṭīn*, p 12.

499. Nāhida Aḥmad Ḥusayn. “Subul taḥrīr al-‘aql al-‘yāmī li-tajlīs al-mar’a min āṭār al-galū bi-kul ānwā‘i-hi wa-l-ḥad min muḥāwalāt al-ḥaṭṭ min makānatiha”, p. 269.

500. Naḥiyya ‘Abd Allāh Ibrāhīm. “Musnadat al-‘Irāq: al-Kātiba Šahdat al-Ābarī”. En VVAA. *Dirāsāt fī ḥurriyat al-mar’a: ḡā‘izat Šab‘ād*. Bagdad: Mu‘asisat al-Zamān li-l-Šaḥāfa wa-l-Našr, 2003, pp. 323-334.

501. ‘Alī l-Wardī. *Lamḥāt iḡtimā‘iyya min tārij al-‘Irāq al-ḥadīṭ, min sanat 1831 ilā sanat 1872*, pp. 152-190.

penalizaba a las mujeres que saliesen a la calle con el rostro descubierto⁵⁰²; igualmente, se prohibió la alfabetización de las mujeres reforzando el dicho popular “*al-qabr wa-la-l-madrasa*”⁵⁰³ (la tumba y no la escuela); y se utilizaron a las mujeres sunníes y/o otomanas como reproductoras biológicas y símbolo de la identidad del imperio tal como nos revela Kern en sus estudio sobre ciudadanía y matrimonios en el Iraq otomano⁵⁰⁴.

Género y sectarismo

El análisis sociológico que hace al-Wardī⁵⁰⁵ de la sociedad iraquí previa a la colonización pone de manifiesto que la construcción de género dependía de la interacción, tensión e hibridación entre los valores de la *badāwa* y los valores de la *ḥaḍāra* en situaciones socio-económicas muy diversas. La pertenencia a un grupo social u otro, la diferencia espacial —ciudad, campo y desierto—, el grado de influencia del Estado más allá de las principales ciudades, los diferentes modos de producción, la pertenencia a una comunidad confesional, y las tensiones entre la cultura islámica sedentaria y la árabe tribal, son un conjunto de factores que influyeron en la construcción del género y en la situación de las mujeres, a la que se suma a partir de la segunda mitad del siglo XIX la influencia de la modernidad. Una explicación meramente basada en las diferencias confesionales es cuanto menos reduccionista y alejada de la realidad, por ejemplo, las condiciones de vida de una mujer árabe campesina sunní de la zona de Diyālā era más parecida a la de otra árabe campesina šī‘í de la misma zona que a la situación una árabe urbana de clase alta sunní de Bagdad. No obstante existían ciertas diferencias interesantes de naturaleza confesional señaladas por algunos investigadores que indican que las šī‘íes participaban más en el ámbito heterosocial a través de las ceremonias y procesiones religiosas que tenían lugar en el espacio público⁵⁰⁶. Aún así, como las comunidades religiosas no eran herméticas, éstas ceremonias favorecían igualmente la participación de las sunníes que habitaban las ciudades y barrios donde se realizaban estas celebraciones, lo que llegó a llamar la atención de las autoridades otomanas que prohibieron la entrada de las otomanas a los recintos comerciales de Estambul donde se llevaban a cabo ciertos ritos, temerosos por la influencia persa a la vez que preocupados por cómo las ceremonias podían influenciar a las sunníes y la moral pública⁵⁰⁷.

La continuada lucha entre el Imperio Otomano y el persa llevó a la promulgación de fetuas desde el siglo XVI para legitimar la contienda entre musulmanes, en las cuales se tildaba a los šī‘íes

502. ‘Āyda al-Ŷawharī. *Ramziyyat al-ḥiyāb*, p.75.

503. Šahbāl Ma‘rūf Dazhyy. *Al-‘unf ḍid al-mar’a*, p. 65.

504. Karen M. Kern. *Imperial citizen* y “Rethinking Ottoman Frontier policies”.

505 ‘Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṭabī‘at al-muḥtama‘ al-‘irāqī*.

506. Karen M. Kern. *Imperial citizen*, p. 74.

507. *Ibid.*

de herejes y de inmorales⁵⁰⁸ para marcar las diferencias entre “nosotros los sunnís” y “los otros šī‘íes”. En este sentido, las fetuas también incluyeron la prohibición del matrimonio entre ambas confesiones basada en estos mismos argumentos sectarios y que se siguieron utilizando hasta los últimos años el imperio otomano, lo que pone de manifiesto que ya en el siglo XVI los matrimonios interconfesionales eran comunes. Estos edictos afectaron tanto a mujeres como a hombres otomanos, y aunque estaban basados en meros argumentos religiosos no cabe duda que estuvieron inspiradas por las preocupaciones domésticas y geoestratégicas. En el siglo XVIII, cuando el imperio otomano ya estaba debilitado, se volvieron a prohibir explícitamente los matrimonios entre sunnís y šī‘íes a través de una nueva fetua, esta vez impulsada por el aumento de los matrimonios mixtos entre las mujeres sunnís y los peregrinos persas, lo que indica que dichas prohibiciones no lograron evitar estos matrimonios. En el siglo XIX la situación geopolítica fue aún más comprometida y de nuevo se volvió a ratificar la orden, pero esta vez a través de un mandato imperial de 1822 que dio inicio al periodo de reformas del sultán Maḥmūd II (1808-1839), este mandato buscó consolidar y centralizar el régimen, prohibió en primer lugar el matrimonio con persas, aunque también incluía a los šī‘íes en general y estableció duras penas para aquellos que no acataran la ley, incluidos los imanes y jueces encargados de supervisar el contrato matrimonial:

“[...] quien permita casar a personas inclinadas a la ignorancia, šī‘íes, herejes, personas de desconocido linaje y persas, será castigado con la más dura de las penas”⁵⁰⁹.

Durante la última década del siglo XIX cambió el argumento de división sectaria por el de división nacional, no obstante el argumento dogmático y sectario siguió utilizándose de manera retórica en el consejo de representantes. La intención de esta medida fue poner freno a las conversiones al šī‘ísmo en las fronteras orientales del imperio, y velar por la lealtad al Estado otomano entre la población. Esta nueva reafirmación de la ley se materializó a través de la ya citada Ley de Nacionalidad Otomana de 1869 y de la Ley de Protección de la Prohibición del Matrimonio entre Persas y Ciudadanos Otomanos de 1874. Dado que la Ley de Nacionalidad establecía el régimen de “ciudadanía dependiente” a través de la cual la esposa accedía a la ciudadanía a través del esposo, los otomanos promulgaron la Ley de Protección para establecer una excepción a la ciudadanía dependiente para evitar que las ciudadanas otomanas que se hubieran casado con persas perdieran su nacionalidad, disminuir el número de šī‘íes, especialmente en el ejército, e impedir que

508. Se les acusaba de no cumplir de manera estricta la segregación sexual y de permitir el matrimonio *mut‘a* (matrimonio temporal), *Ibid.*, pp. 47-48.

509. Karen M. Kern. *Imperial citizen*, pp. 155-156.

los bienes inmuebles pasaran a manos persas mediante la herencia. De modo que la modernidad sustituyó la división sectaria entre dos Estados enemigos por la división nacional donde las identidades religiosas siguieron jugando su papel, aunque de un modo retórico y secundario. No obstante, muchas mujeres de las provincias otomanas iraquíes incumplieron la ley casándose con persas “con el fin de liberar a sus hijos del servicio militar”, según afirmó un asesor⁵¹⁰ del Estado otomano. Estos actos de ‘insumisión’ expresan una agencia femenina que pretende subvertir los límites de la nueva y moderna conceptualización del Estado-nación/imperio que no responde a la realidad del tejido social iraquí.

El género y la particularidad de la sociedad iraquí

Como acabamos de ver las relaciones de género y las condiciones bajo las cuales vivían las mujeres no era homogéneas, la existencia de mujeres como Qurrat al-‘Ayn señala que éstas podían viajar sin *maḥram* (pariente en grado prohibido para el matrimonio), instruirse y enseñar, al menos en ciertos grupos sociales, más o menos privilegiados, de tipo religioso, urbano y partiendo de iniciativas privadas, lo cual determina que la pertenencia a un grupo social u otro, la diferencia espacial —ciudad, campo y desierto—, la pertenencia a una comunidad confesional, y la cultura islámica frente a la árabe tribal, son factores que en conjunto crean construcciones de género específicas. Al-Wardī⁵¹¹, aborda este aspecto teniendo en cuenta las diferencias de tipo cultural y religioso, los modos de producción y su traslación geográfica, lo cual consideramos útil para entender la situación de las mujeres y las relaciones de género antes de las transformaciones que la modernidad colonial produjo. Para ello divide la sociedad iraquí entre los habitantes nómadas del desierto, los del campo y los de la ciudad, a fin de estudiar la ‘dualidad de la personalidad iraquí’⁵¹² fruto de la interacción, tensión e hibridación entre los valores de la *badāwa* y los valores de la *ḥadāra*, cuyo punto álgido se encontraría tras la influencia de la modernidad colonial. Por otro lado, el análisis de al-Wardī abala la noción de ‘negociación patriarcal’ que hemos adoptado en nuestra tesis y que se refiere a un código al que ambos sexos se acomodaron en función de otras categorías sociales, sujeto a revisión y renegociación, aunque generalmente la agencia femenina partía de una posición desigual a los hombres⁵¹³.

510. El asesor afirma a continuación que había cien mil persas viviendo en territorio otomano, véase Karen M. Kern. *Imperial citizen*, p. 96-97.

511. ‘Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṭabī‘at al-muḥtama‘ al-‘irāqī*.

512. ‘Alī l-Wardī. *Šajsiyyat al-fārd al-‘Irāqī: baḥṭ fī nafsiyyat al-ša‘b al-‘irāqī ‘alā ḍaw‘ ‘ilm al-i ḥtimā‘ al-ḥadīṭ*. Londres: Dār Layla, 2001, p. 46.

513. Deniz Kandiyoti. “Bargaining with patriarchy”, p. 286.

Las construcciones de género en el desierto

Las sociedades tribales del desierto o aquellas que aún no habían avanzado en los procesos de sedentarización estaban muy determinadas por la construcción de la feminidad y la masculinidad, basadas en gran medida en los medios de producción en la vida del desierto. Las mujeres solían tener una posición inferior al hombre dentro de la tribu porque generalmente no llevaban a cabo luchas e incursiones (*gazū*), el medio sobre el cual dependía la supervivencia de la tribu y en gran medida su honor. Las mujeres gestionaban la casa, levantaban las jaimas, tejían, etc.; sin embargo, también existían diferentes jerarquías sociales como son las parientes directas del *šayj*. En función de la tribu, las *šayjas*⁵¹⁴ podían ocupar el lugar del jefe tribal en su ausencia y gestionar los asuntos del *muḍīf* (estancia habilitada para las reuniones sociales), el lugar en torno al cual giran las relaciones públicas dentro de la tribu y fuera de ella. Igualmente las mujeres beduinas en ocasiones fueron determinantes en la toma de algunas decisiones como las relativas a las batallas⁵¹⁵.

Como ya se ha visto en el epígrafe anterior, existían diferentes categorías entre los beduinos. Aquellas que dependían de los botines obtenidos a través de las razias gozaban de mayor prestigio, honor y hombría frente a aquellas que habían adoptado una profesión sedentaria, siendo por ejemplo, la profesión de costurero una de las más despreciadas por ser concebida como labor propia de las mujeres. El valor que ocupa el honor de la tribu es de vital importancia y supone unos de los principales códigos de referencia en la negociación patriarcal. A modo de ejemplo, al-Wardī recuerda el caso de una mujer beduina que rechazó la propuesta de matrimonio de Ibn al-Mušrī, gobernador de al-Zubayr entre 1907-1913, por ser éste de origen esclavo⁵¹⁶, lo que denota la importancia del linaje, aunque vaya contra los principios islámicos, y el desdén hacia la vida sedentaria y el Estado.

La construcción de la masculinidad era muy importante en la cruda vida del desierto, y lo más visible de esta concepción cultural era por ejemplo la barba, siendo éste el rasgo más visible que distingue a los hombres de las mujeres, de modo que el hombre imberbe se asemejaba socialmente a las cualidades femeninas y por lo tanto descendía de categoría como hombre. Por otro lado, el honor del hombre y la tribu dependía en gran medida de la *murū'ah* y la *furūsiyya* (heroísmo) masculina, lo que conllevaba la adhesión a un código ético como la hospitalidad, la protección del que pide asistencia (*dajīl*), y también no maltratar a las mujeres, protegerlas, respetar su decisión en el matrimonio y en el divorcio, y no apropiarse de su dote. Por otro lado, el honor también reposa sobre la importancia de la virginidad femenina y la conducta moral de las mujeres a la hora de relacionarse con los hombres, especialmente cuando éstos no eran de la misma tribu, lo cual sucedía

514. 'Alī l-Wardī. *Lamḥāt iytimā'iyya min tārij al-'Irāq al-ḥadiṯ, min ām 1914 ila 'ām 1918*, p. 168.

515. Noga Efrati. *Women in Iraq: past meets present*, p. 28.

516. 'Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṭabī'at al-muḥtama' al-'irāqī*, p. 110.

escasamente en la vida del desierto, de modo que no existía la segregación sexual tal como se conocía en las ciudades ni el uso estricto del *ḥiḡāb* y aún menos el *niqāb*, ya que la vida beduina se desarrollaba en círculos de confianza.

Las construcciones de género en el campo

Las mujeres beduinas vivieron así en su travesía hasta Iraq a través del desierto y continuaron su vida de este modo tras su llegada siempre y cuando mantuvieran su forma de vida nómada. La situación cambiaba con el proceso de sedentarización en el campo (*rīf*) y la adopción de las primeras formas de producción sedentarias que solían practicar las tribus como la cría de búfalos, la pesca y las plantaciones de arroz y verduras. Según al-Wardī, a medida que los beduinos se introducían en la vida rural de la civilización, las mujeres descendían de estatus y perdían algunos de sus derechos adquiridos⁵¹⁷. Generalmente las mujeres en el campo, especialmente en la zona de las marismas del sur de Iraq, eran consideradas como manos de obra barata, sumamente explotadas y expuestas a la compra-venta en nombre del matrimonio. Un ejemplo de ello eran las tribus de los Ma‘dān —los árabes de las marismas—, donde se medía la riqueza de los hombres en función del número de búfalos y de mujeres, pues éstas solían realizar los trabajos más duros y sin remuneración salarial⁵¹⁸. Ello era debido en parte a las condiciones económicas como la presión fiscal y la explotación de los grandes *šayjs* que actuaban de intermediarios para el gobierno en la recaudación de impuestos, lo cual favorecía la picardía y la explotación dentro muchas familias campesinas. De modo que todos los valores de los beduinos se veían afectados para poder sobrevivir a la vida del mercado y a la autoridad de los jefes tribales y el Estado. Gracias a las nuevas leyes de la propiedad de la tierra que introdujo el Estado Otomano para conseguir mayor control sobre las tribus, algunos *šayjs* empezaron a convertirse en terratenientes tiranos en detrimento de su figura tradicional y de los valores que teóricamente tenían que salvaguardar, como la confianza y la honestidad. La explotación de estos *šayjs* se extendía más allá del trabajo, otorgándose el poder de casarse con las mujeres que deseasen aún sin el consentimiento de éstas o de sus familias, convirtiendo la vida en el campo lo más parecido a un sistema feudal en el que tanto la masculinidad como la feminidad se veían oprimidas y transformadas por la autoridad masculina superior y las nuevas condiciones socioeconómicas, siendo la mujer campesina el sujeto más débil de esta ecuación.

517. *Ibid.*, p. 209.

518. *Ibid.*, p. 210.

Las construcciones de género en las ciudades

Uno de los rasgos más característicos de las ciudades es la segregación y el *ḥiḡāb* estricto que incluye la *‘abāyya*⁵¹⁹ y la *pūšiyya*. La casa es el espacio ‘natural’ de las mujeres y dónde estās organizaban sus encuentros, en cambio, el hombre tendía a salir de casa al *qahwa* (cafeterías populares) para reunirse con otros hombres. A pesar de la importancia de la familia para la protección de sus miembros, los cónyuges no solían compartir mucho tiempo juntos y con los hijos, de hecho el hombre que permanecía mucho en compañía de su mujer se le consideraba afeminado (*mujannaḡ*)⁵²⁰. Esta concepción de la feminidad y la masculinidad en los núcleos urbanos es un rasgo adoptado de la *badāwa* tras largos siglos de influencia en la cultura sedentaria. La influencia tribal no era igual en todas las urbes, las ciudades que tradicionalmente habían tenido más contacto con los beduinos no difieren mucho de las zonas rurales, en estas ciudades las mujeres se descubrían la cara y compartían algunos trabajos junto a los hombres. Cuanto mayor era la ciudad y más mercados y forasteros albergarse, más se intensificaba el *ḥiḡāb*, como sucedía en Bagdad, Basora y Mosúl, donde además se observaba mayor exclusión de las mujeres en las casas, hasta el punto de que se solía medir la *‘iffā* (virtud) de la mujer en función de la intensidad de su *ḥiḡāb* y su permanencia en casa fuera de las miradas y las habladurías. Parece ser que los primeros cambios que produjo la modernidad no fueron sobre el cuerpo de las mujeres sino sobre el de los hombres, a través de la emulación social de la última generación de funcionarios otomanos (*Aḡandiyya*) a finales del siglo XIX, lo que llevó a la progresiva eliminación de la apreciada barba a favor del bigote, causando una gran controversia que incluía fetuas que prohibían el afeitado. Progresivamente durante los primeros años del siglo XX el bigote pasó a ocupar el lugar de la barba en la construcción de la masculinidad iraquí⁵²¹, de hecho fue un símbolo de hombría y arabidad durante los regímenes nacionalistas.

A pesar de esta representación general de la vida de las mujeres urbanas, pueden ser reveladores algunos dichos populares que otorgan retratos distintos y que en conjunto muestran mayor diversidad social e invitan a realizar mayores indagaciones a este respecto. Como ya se mencionó en el epígrafe anterior, la cohesión de la *maḡalla* en las urbes es equiparable a la cohesión tribal en el campo o en el desierto, por lo que es un factor importante en el desarrollo cotidiano de las relaciones sociales de la comunidad. En relación a la vida en los barrios, al-Wardī recupera el dicho *“al-jaray̡ jatūn al-maḡalla ”*⁵²² (la mujer osada y de lengua larga es la jefa del barrio) que denota el respeto hacia algunos tipos de comportamientos femeninos, especialmente cuando se trataba de

519. La *abāyya* es un manto negro abierto por la parte frontal que se superpone a la ropa y cubre el cuerpo desde la cabeza hasta los pies.

520. *Ibid.*, p. 275.

521. *Ibid.*, p. 283.

522. *Ibid.*, p. 308.

disputas entre mujeres.

2.2.6. El estatuto personal

Existían numerosas diferencias en cuanto a los derechos de las mujeres en el matrimonio y el divorcio, en función a las anteriores divisiones y a las familias y grupos sociales a las que éstas perteneciesen. Las mujeres musulmanas urbanas estaban más sujetas a la *šarī'a*, aunque como hemos visto, la influencia tribal en las ciudades era patente, no obstante, las mujeres en peor situación eran las que vivían en el campo, ya sea en pueblos o en ciudades pequeñas, puesto que en muchos casos el matrimonio se trataba de una operación mercantil. Este sector era muy importante ya que componía el mayor porcentaje de la población femenina de Iraq, en él existían muchas formas de contraer matrimonio que se remontaban a antiguas costumbres preislámicas y que se fueron transformando a lo largo del tiempo, a veces de manera favorable para las mujeres y otras veces de manera más perjudicial. A continuación describimos varias formas de contraer matrimonio y otras prácticas de procedencia tribal, algunas de las cuales fueron institucionalizadas posteriormente a través del contrato colonial durante el mandato británico y la Monarquía, antes de la instauración de la República y la promulgación del Código de Estatuto Personal nº188 de 1959⁵²³.

El primo paterno era el primer hombre que tenía derecho a contraer matrimonio con su prima y lo hacía sin dote o a cambio de una dote simbólica por el hecho de ser miembro de la familia, y si el primo era rechazado por su prima, éste podía ejercer el derecho al *nahwa* (prohibición) que consistía en prohibir a cualquier otro hombre a casarse con su prima, finalmente, si el primo accedía, el pretendiente de su prima estaba obligado a pagarle una compensación económica. Los padres pobres preferían casar a sus hijas con un extraño con el objetivo de obtener dinero a través de la dote, en este caso el padre retenía dos tercios, o toda la dote, a cambio de la entrega de su hija que antes al matrimonio le servía de mano de obra.

Zawāy al-šidq (matrimonio por intercambio), por el cual, dos hombres intercambiaban a sus hijas o hermanas para el matrimonio, en este caso se prescindía de la dote.

Zawāy al-fašl (matrimonio por compensación), consistía en entregar a mujeres como parte de una compensación para la resolución de una disputa tribal, a veces se obsequiaba a un forastero apreciado que permaneciera en la tribu con una mujer por el valor económico que ésta atesoraba como mano de obra.

Zawāy al-nahība (matrimonio por fuga), referido a una pareja que huía de la familia para casarse cuando ésta no consentía el matrimonio, no obstante, este tipo de matrimonio no era común por la deshonra que suponía para las familias, especialmente la de la mujer y los peligros que

523. Caridad Ruiz-Almodóvar. *El derecho privado en los países árabes*, pp. 77-101.

entrañaba para su vida.

También ocurría que si un hombre descubría un defecto físico o psíquico tras casarse con una mujer se otorgaba el derecho de devolverla a la familia y recuperar su dote, si ésta mostraba un ‘defecto’ moral su marido la divorciaba y él o la familia de ésta la mataban, si el marido desaparecía por un tiempo prolongado, el padre o tutor legal de la mujer podía volverla a casar a cambio de la dote.

No obstante también existían otras prácticas que daban buena muestra de la capacidad de negociación y transformación de las relaciones sociales dentro de las comunidades antes de la intervención del Estado moderno. Algunas tribus preferían sustituir la entrega de mujeres a través del *fāṣl* por una mayor compensación económica; en ocasiones se limitaba la práctica del derecho del primo a prohibir el matrimonio de la prima que le había sido adjudicado, *nahwa*, a los casos donde el pretendiente proviniese de una familia de una categoría social más baja; para prevenir los crímenes de honor algunas tribus establecían que si la mujer denunciaba a su familia haber sido violada en un plazo de dos días quedaría libre del asesinato, en el caso de una relación consentida la pareja tendría que casarse para evitar mayores consecuencias⁵²⁴.

Una investigación llevada a cabo en 1974 en un pueblo de Iraq cercano a Basora desveló las costumbres que aún persistían en el campo en aquellos años, al igual que las transformaciones que habían sufrido con la introducción de la modernidad y las reformas estatales⁵²⁵. Del mismo modo, el estudio mostraba otros tipos de matrimonios de los cuales no hemos encontrado referencias más antiguas en Iraq, pero que podrían tener su origen en épocas anteriores a la modernidad dada la amplia diversidad y flexibilidad existentes. En este sentido merece la pena señalar algunos cambios recogidos en este estudio en relación a las condiciones del campo en la segunda mitad del siglo XX para volver a apuntar la capacidad de mutabilidad de los códigos sociales en función de los contextos históricos y la potencial negociación patriarcal intrínseca a las dinámicas sociales dentro de las comunidades. Por ejemplo la práctica desaparición del *nahwa*; el descenso de los casos de entrega de mujeres como parte del *fāṣl*; la caída en desuso del intercambio de hermanas o hijas y su vinculación con los tiempos de penurias económicas; la existencia del matrimonio matrilocal (*zawāy al-qa‘īda*), aunque de manera muy marginal por ser considerado un doblegamiento al poder masculino y de la patrilocalidad hegemónica; la adopción de *zawāy al-ṣayḥa* (matrimonio del grito), el que tiene lugar después de que las mujeres con pocas expectativas para contraer matrimonio dejaran correr el rumor de que un hombre se ha enamorado o ha entablado relaciones íntimas con ellas para así presionarles para que se casen con ellas, en algunos casos los hombres accedían a

524. Noga Efrati. *Women in Iraq: past meets present*, pp. 29 y 33.

525. ‘Abd ‘Alī Salmān. *Al-mu‘ītma‘ al-rīfī fī l-‘Irāq*. Bagdad: Manšūrāt Wizārat al-Ṭaqāfa wa-l-‘Ilām, 1980, pp. 56-117.

casarse para evitar ser señalado y tras un tiempo se divorcian, etc.

En cambio en las ciudades, especialmente en las grandes urbes y entre las familias de origen urbano y de tradición islámica, las materias relativas al estatuto personal dependían de la *šarī'a* en función de la confesión de los contrayentes. Los tribunales de la *šarī'a* durante este periodo no se asemejan a los tribunales de los Estados modernos post-independencia, debido no solo, a que entonces no existía una codificación del estatuto personal tal como se conoce hoy en día, sino también, porque eran más independientes de las políticas del Estado y funcionaban de un modo más orgánico e integrado dentro de la comunidad, y así continuó incluso después de las reformas del sistema jurídico otomano a partir de la mitad del siglo XIX. Esta flexibilidad de los tribunales de la *šarī'a* podían permitir cierta negociación patriarcal en los litigios, basada en los tratados de jurisprudencia islámica y en principios como la *mašlaḥa* (interés público). Ciertos estudios nos muestran que estos tribunales no perseguían las relaciones sexuales ilícitas (*zinā*) de manera sistemática sino que se centraban más en conseguir una armonía social ante un delito casi inevitable como la *zinā*⁵²⁶; otros estudios también muestran el uso extendido de *ḥaq al-‘uṣma* (derecho al divorcio) por iniciativa de la mujer con la inserción de condiciones en el contrato de matrimonio que en caso de incumplimiento otorgan el poder a la mujer de exigir sus derechos o pedir el divorcio⁵²⁷.

La flexibilidad tanto de la ley consuetudinaria como de la *šarī'a*, además de la permeabilidad entre ambas, producto de la influencia del código tribal en las ciudades pequeñas y sobre algunas familias en ciudades más grandes con vínculos con el campo, hacen difícil establecer diferencias claras sobre el contenido de las leyes y su ámbito de aplicación ya que entonces no había leyes escritas ‘en piedra’, el Estado no intervenía en la medida en que lo hacen los Estado-nación actuales, y abundaba la diversidad en las formas de establecer las relaciones sociales que en algunos casos podían ser favorables para las mujeres y en otros no. A este respecto un factor determinante era la capacidad económica de las familias y el grado en el que se ajustaban a la *šarī'a* como ya se ha visto especialmente en el caso de familias pobres del campo, y también de las ciudades.

Los crímenes en defensa del honor

Los crímenes de honor es un tema que ha preocupado y llamado la atención de feministas e investigadores occidentales, al igual que ha sustentado muchas preocupaciones dentro de Iraq; al-Wardī lo explica a partir de la dialéctica de la *ḥaḍāra* y la *badāwa*. Este tipo de violencia de género

526. Kecia Ali. *Sexual ethics and Islam*, p.173.

527. Amira El-Azhary Sonbol. “The genesis of family law: how the *Shari'ah*, custom and colonial laws influenced the development of personal status codes”. En Zainah Anwar (ed.). *Wanted: equality and justice in the Muslim Family*. Selangor: Musawah, 2009, p. 198.

era muy común en el campo, debido a una mayor interacción entre hombres y mujeres que en el desierto y en las grandes ciudades. Para al-Wardī, la prevalencia de estos crímenes en el campo y en algunas ciudades pequeñas es el resultado del choque, o contradicción, entre los valores tribales de la vida en el desierto y la realidad socioeconómica en el campo⁵²⁸. Desde siglos atrás los beduinos han asesinado a sus mujeres por este motivo, sin embargo, antes de llegar a ese extremo se comprobaba si los hechos sobre los que se les acusaba eran ciertos. Si las pruebas eran debidamente aportadas se asesinaba a la mujer y si no la persona que le había acusado debía pagar una indemnización por haber ofendido el honor de la mujer y la tribu. Por otro lado, las condiciones de vida en el desierto ayudaban a las mujeres a mantener su buen nombre, puesto que vivían entre hombres de su tribu y escasamente interaccionaban con hombres ajenos a ella. Cuando alguna mujer se aventuraba fuera de la tribu se le acompañaba y protegía. Por otro lado, la ‘*aṣabiyya* tribal insta a los beduinos a defender a sus mujeres y a asesinar a sus agresores u ofensores. Aunque por otros motivos, los hombres beduinos también eran susceptibles de ser asesinados tras violar el honor, como en el caso, por ejemplo, de romper el pacto de protección del *dajīl*, de modo que el asesinato era el castigo contra todo aquel que quebrantase el código de honor dentro del sistema patriarcal tribal afectando a hombres y mujeres de distinta manera. Aquel hombre que no asesinaba en defensa del honor se le humillaba ante la gente, como por ejemplo negándole el saludo o no ofreciéndole café en el *muḍīf*, de modo que se le estigmatizaba y se destruía su masculinidad.

La problemática de los crímenes de honor como fenómeno social aparecía cuando la tribu se trasladaba a vivir al campo y se acostumbraba a enviar a las mujeres a que trabajasen en el mercado. De hecho, los pueblos y las ciudades donde más se practicaba la explotación laboral femenina era donde se encontraban tasas más elevadas de este tipo de crímenes, muchos de los cuales podían estar basados en meras sospechas, suficientes para minar el buen nombre de la familia a ojos de la comunidad. Algunas tribus eran más flexibles que otras, pero generalmente los beduinos del campo se apresuraban más que las tribus del desierto en llevar a cabo este tipo de asesinatos. El índice de estos crímenes en las grandes ciudades era mucho más bajo. Aunque los habitantes de las urbes habían asimilado mejor los valores de la civilización islámica, los largos siglos de influencia tribal durante el periodo otomano podrían indicar, de acuerdo con al-Wardī, que la segregación y el uso estricto del *ḥiṣāb* “tienen raíces que se extienden a la costumbre de limpiar el honor y continúan manteniendo algunos de sus significados”⁵²⁹. De hecho, los crímenes en defensa del honor descendían a medida que aumentaba la segregación y el *ḥiṣāb*. Las mujeres iraquíes urbanas o rurales fueron, tradicionalmente, muy cautelosas a la hora de interaccionar con el sexo opuesto,

528. ‘Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṭabī‘at al-muḥtama‘ al-‘irāqī*, p. 214.

529. *Ibid.*, p. 333.

conscientes de que las sospechas les podía conducir a la muerte o al ostracismo. No obstante, a través de la negociación patriarcal, los significados del honor están sujetos a redefinición y transformación a través de la agencia social de las mujeres en ciertos contextos históricos como las luchas nacionalistas. Durante el levantamiento de la ciudad de Naʿyaf en plena I Guerra Mundial contra la autoridad otomana en 1915, las fuerzas del Estado atacaron a un grupo de mujeres y las inspeccionaron para asegurarse de que no se trataba de hombres camuflados. Una de estas mujeres envió una misiva a los jefes de los barrios de la ciudad para denunciar la violación de su honor e instar a la *‘aşabiyya* masculina a que luchase contra los otomanos en defensa del honor⁵³⁰.

El efecto de las reformas

La creación de escuelas modernas fue una de las principales reformas con mayor implicación social durante el último periodo de los otomanos. El rechazo a la extensión de estas escuelas fue muy amplio, en un primer momento la opinión pública se opuso a las escuelas de niños por ser consideradas centros de corrupción moral, posteriormente, cuando comenzó el debate en torno a la educación de las niñas el rechazo fue aún más vehemente y habría que esperar varias décadas después de la creación del Estado moderno de Iraq para que la educación femenina fuera ampliamente aceptada. Aunque este debate surgió por primera vez entre los años 1869-1872 mientras Iraq estaba gobernado por el reformador Midḥat Bāša, no se creó la primera escuela otomana para niñas hasta 1899 a raíz de la petición del poeta y filósofo iraquí kurdo ʿĀmīl Ṣidqī al-Zahāwī al gobernador de Iraq de aquel momento⁵³¹, esta escuela albergó a 95 alumnas entre ellas las hijas del poeta. Tanto ʿĀmīl Ṣidqī al-Zahāwī como Maʿrūf al-Ruṣāfī son considerados los primeros intelectuales que defendieron públicamente los derechos de las mujeres a la educación y el fin de la segregación y el *ḥiṣāb*, entendidos en aquella época como medios de exclusión de las mujeres y símbolos del atraso de la nación y desviación del verdadero islam. La revolución constitucionalista apoyó la educación femenina, aunque los pasos dados a este respecto fueron muy lentos⁵³² y la oposición social fue muy fuerte. En confrontación a la corriente de reformas que promulgaron los mencionados poetas hubo algunos *fuqahāʿa* como Nuʿmān al-Alūsī (1836-1899) que en su libro de 1897 atacó frontalmente la educación femenina, argumentando que la alfabetización era el primer paso hacia la perversión⁵³³. Por el contrario, otros importantes ulemas como el *muḥtāhid* Mīrzā Ḥusayn al-Nāʿinī (1856-1936) desempeñó un papel renovador dentro del movimiento

530. ʿAlī l-Wardī. *Lamḥāt iḥtimāʿiyya min tārij al-ʿIrāq al-ḥadīṯ*, p. 188.

531. Noga Efrati. “The other 'awakening' in Iraq: the women's movement in the first half of the twentieth century”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, 31 (2004), pp.155-156.

532. Ṣabīḥa al-Ṣayj Dāwud. *Awwal al-ṭarīq*, p. 47.

533. ʿAlī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṭabīʿat al-muḥtāmaʿ al-ʿirāqī*, p. 347.

constitucionalista y afirmó que “el conocimiento es un deber para todo musulmán y musulmana”⁵³⁴, siendo la ignorancia uno de los motivos que llevaron al islam al estado de decadencia. Con todo, las reformas a este respecto llegaron tarde, dejando a la mayoría de las mujeres durante prácticamente todo el dominio otomano en la ignorancia, solo una pequeña élite de mujeres tuvo acceso a la educación primaria, donde además la lengua y la cultura árabe eran ampliamente ignoradas⁵³⁵.

A partir de mediados del XIX se reformó el sistema jurídico otomano y en 1877 entró en aplicación la *mecelle*, o código civil otomano, que deriva de la jurisprudencia ḥanafī y estaba influenciado por el derecho positivo francés; esta ley representó el primer intento de codificación de parte del derecho islámico y se aplicó en los tribunales *Nizamiye*, diferentes a los tribunales religiosos, de modo que el derecho otomano tendió hacia un mayor pluralismo jurídico de carácter híbrido o sincrético, impulsado por un esfuerzo de modernización, racionalización o profesionalización del derecho⁵³⁶. Estas reformas no afectaron de manera sustancial las materias del derecho familiar pues ésta quedó eximida de la *mecelle*, no obstante, en 1883 se comenzaron a registrar los matrimonios, pero tales registros eran escasos puesto que legalmente no se persiguió a los matrimonios fuera de los tribunales del Estado hasta que en 1905 se introdujo la obligatoriedad y multas, aunque tales medidas parece que no afectaron mucho en las regiones periféricas del imperio⁵³⁷, a pesar de estos cambios siguió existiendo una cierta ductilidad en la aplicación de la *šarī‘a* como el mencionado uso de *ḥaq al-‘uṣma*, sin embargo, debido a los casos estudios sobre este tema es difícil de determinar la naturaleza de los contratos pues eran pocos los registrados y muchos los que fueron llevados a Estambul tras la ocupación británica⁵³⁸, por otro lado, tampoco se puede establecer hasta qué punto la ley consuetudinaria de las áreas rurales influyó en las ciudades, pero por las dinámicas sociales ya descritas es presumible que tal influencia fuera importante en algunos núcleos urbanos.

534. Šabīḥa al-Šayj Dāwud. *Awwal al-ṭarīq*, p. 128.

535. ‘Āyda al-Ŷawharī. *Ramziyyat al-ḥiyāb*, pp.75-76.

536. Avi Rubin. “Ottoman judicial change in the age of modernity: a reappraisal”. *History Compass*, 6 (2008), p. 10. Véase también Avi Rubin. *Ottoman nizamiye courts. Law and modernity*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2011.

537. Nicole A.N.M. von Os. “Polygamy before and after the introduction of the Swiss Civil Code in Turkey”. En Touraj Atabaki (ed.). *The State and the subaltern: authoritarian modernisation in Turkey and Iran*. Londres: I.B. Tauris, 2007, p. 189.

538. Noga Efrati. *Women in Iraq: past meets present*, p. 52.

CAPÍTULO 3. Nacionalismo y feminismo durante la monarquía

3.1. El discurso modernista de la primera mitad del siglo XX

En los años sesenta el sociólogo iraquí al-Wardī⁵³⁹ escribió que los primeros años de la colonización británica de la antigua provincia otomana de Iraq estuvieron marcados por el rechazo a la civilización moderna por parte de muchos iraquíes, y a la cabeza muchos ulemas, en una ecuación en la que se equiparaba el proyecto colonial, con la modernidad y con una civilización que pretendía destruir los valores tradicionales de la sociedad islámica y que, por lo tanto, tenían la obligación religiosa de combatir. Durante la I Guerra Mundial estos sentimientos fueron alimentados también por la propaganda otomana contra los británicos y muchos ciudadanos siguieron la llamada de los muftíes que proclamaban la *yihād*. Después de la guerra muchos ulemas prohibieron todo aspecto relacionado con la modernidad como reacción contra las potencias europeas llamadas *kufār* (infieles), desde las nuevas ideas, la vestimenta, la educación secularizada, hasta la prensa, el trabajo en el sector público, la eliminación del velo, etc. Igualmente, durante la I Guerra Mundial y en los años posteriores los británicos consideraban que el islam y los ulemas eran los más díscolos y contrarios a su presencia en Iraq, especialmente la facción más reivindicativa de la jerarquía religiosa *šī‘es* que se alimentaba del mito revolucionario de su historia en la defensa de la independencia del Estado. Al-Wardī menciona en su célebre libro —*Wi‘āz al-salāṭīn*—, que Gertrude Bell (1868-1926), Secretaria de Oriente en Bagdad, defendió la promoción de la educación laica con el fin de debilitar la capacidad de movilización social que ejercía el islam en la población y así acabar con el nacionalismo anticolonial de carácter islámico⁵⁴⁰, no en vano los británicos ayudaron a promocionar las ideas del nacionalismo árabe contra los otomanos. Lo que entonces desconocían era que iban a crear el caldo de cultivo perfecto y a encender la mecha revolucionaria de los movimientos anticoloniales de carácter nacionalista árabe y comunista que acabarían finalmente con el domino británico sobre Iraq. Es más, durante los años cuarenta y cincuenta los británicos buscaron apoyo en la clase religiosa contra la amenaza comunista.

Aunque al principio de la colonización fue muy pequeño el sector de la sociedad que dio la bienvenida a la modernidad y la promocionó, produciendo reacciones opuestas entre los conservadores, no obstante, éstos no pudieron seguir negándose mucho tiempo, incluidos los ulemas, y acabaron por adoptar algunos de los elementos que ellos mismos habían condenado. Al margen de lo tentadora que fuera la modernidad, su dimensión económica tuvo un efecto crucial en los medios de subsistencia, pues transformó radicalmente los medios de producción y la economía. Cuando los británicos establecieron el gobierno del mandato en 1920, empezaron a abrir el sector

539. ‘Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṭabī‘at al-muḃtama‘ al-‘irāqī*, pp. 340-348.

540. ‘Alī l-Wardī. *Wi‘āz al-salāṭīn*, p. 259.

del empelo público que en un principio estaba reservado al anterior funcionariado otomano, como mejor estrategia política en Iraq tras las revueltas antibritánicas, de modo que se extendió paulatinamente a la clase de los *āfandiyya* mostrándose una nueva vía de estabilidad financiera y prestigio que pronto muchos empezaron a considerar. Por otro lado, el detrimento del mercado interno a favor del capitalismo y la introducción de productos importados hicieron que varios sectores abandonaran sus trabajos tradicionales para acceder al sector público. Estos cambios crearon contradicciones entre la clase religiosa y sus seguidores que pronto optaron por inscribir a sus hijos en las escuelas modernas para acceder a los puestos en la administración del nuevo Estado. Según lo describe al-Wardī, estas posturas rígidas de un primer momento y los posteriores vuelcos fueron uno de los factores que produjeron el divorcio entre las nuevas generaciones y la vieja clase religiosa cuyos hechos empezaron a contradecir sus propias palabras para no quedarse atrás⁵⁴¹, en este sentido al-Wardī rescata una discusión que tuvo lugar entre un ulema y algunos notables de la ciudad de Naʿāf, en la que uno de ellos le imprecó “el que prohíbe las escuelas para las niñas es un opresor. Es suficiente con que nos hayáis prevenido contra los colegios de niños por ser fuente de corrupción y una innovación ilegítima, aún así vuestros hijos son abogados y nuestros hijos sus subordinados, pero en cuanto a mis hijas, no voy a permitir que sean sirvientas de las vuestras”⁵⁴², un ejemplo que ilustra la conexión entre la posición religiosa y los viejos privilegios que estaban ya puestos en cuestión en un momento de movilidad y cambios socioeconómicos dramáticos.

Otra muestra de los rápidos cambios acontecidos y que tienen que ver directamente con las mujeres y la construcción de género es el tema del *sufūr*, el *ḥiḡāb*, y la educación femenina, como ya se ha mencionado, las mujeres se convirtieron en símbolos del atraso de la nueva nación — segregación, *ḥiḡāb* y analfabetismo— y también de la modernidad —moda occidental, madre y esposa ilustrada y transmisora de los valores nacionales—. En los años veinte fue muy acalorada la polémica sobre la legitimidad del uso o no del velo, pues en aquel tiempo era una minoría, entre los intelectuales y la clase *effendiya*, la que defendía abiertamente la eliminación del *ḥiḡāb* y de la segregación sexual. Los más vehementes opositores solían ser los ulemas, que en el contexto colonial, consideraban el *sufūr* un producto occidental creado para corromper la moral islámica, a pesar de ello, algunos de estos críticos vivieron lo suficiente como para ver a sus propias hijas ir al colegio y eliminar el *ḥiḡāb* para vestirse a la moda occidental. En los años treinta las mujeres no salían a la calle sin su *‘abāyya* y su *niqāb*, pero eso empezó a cambiar rápidamente a partir de la siguiente década. Generalmente, el acceso a la educación precedió al *sufūr*, las niñas a partir de una cierta edad y las jóvenes llevaban la *‘abāyya* por encima de sus vestidos occidentales para ir a la

541. ‘Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṭabī‘at al-muḡtama‘ al-‘irāqī*, p. 259.

542. *Ibid.*, p. 350.

escuela o la universidad. Existen varios relatos sobre quién fue la primera mujer iraquí en quitarse la ‘*abāyya*, algunos afirman que fue Māyida al-Ḥaydarī, esposa del célebre político y letrado iraquí, Ra’ūf al-Ŷādirŷī (1882-1959), a principios de los años treinta y otros que fue Amīna al-Raḥḥāl (1914-)⁵⁴³ en 1932, miembro en el Comité Central del Partido Comunista Iraquí entre 1941 y 1945 y hermana del periodista y activista marxista Ḥusayn al-Raḥḥāl (1900-1971), uno de los fundadores del Partido Comunista iraquí (PCI) y su primer líder, posteriormente, muchas mujeres y sus familias decidieron prescindir de la ‘*abāyya*. Había considerables diferencias entre las mismas ciudades y especialmente entre la capital y el campo donde las mujeres no acostumbraban a llevar este manto negro, pero sí iban vestidas a la manera tradicional beduina o campesina, no obstante la moda occidental comenzó a extenderse más allá de Bagdad por el efecto de la emulación social. Por otro lado, las ideas de la liberación de las mujeres se limitaban a los círculos urbanos, reformistas y educados en las escuelas modernas hasta que se extendió al resto de la demografía y a otras clases sociales a partir de la revolución de 1958⁵⁴⁴.

Dos de las figuras claves de la primera época moderna y precursores de los debates sobre la situación de las mujeres, fueron Ŷamīl Ŷidqī l-Zahāwī (1863-1936) y Ma’rūf al-Ruṣāfī (1875-1945), ambos poetas e intelectuales, el primero defendió la educación femenina y la eliminación del *niqāb* en 1904 lo que le llevó a recibir varias amenazas, y el segundo, además fue miembro del Parlamento, escribió mucho sobre los padecimientos del pueblo iraquí y de sus mujeres, además de ser vehemente defensor de la soberanía de la nación. Estos autores bebían del movimiento reformista árabe islámico, como por ejemplo el ya mencionado al-Kawākibī quién buscó en el pensamiento islámico los principios de nación, patriotismo, democracia y justicia social, y que tuvo una influencia considerable sobre al-Ruṣāfī⁵⁴⁵. La producción intelectual de ambos poetas giraba en torno a la oposición de la segregación de las mujeres y el uso del velo en las ciudades, equiparándolo con el atraso y la ignorancia de las sociedades árabes, esta visión iba más allá de los meras construcciones coloniales sobre el Oriente y el Occidente, de hecho, al-Ruṣāfī tomaba los primeros años del islam como referencia del modelo religioso que buscaba liberar a las mujeres musulmanas y que, con el paso del tiempo, se desvirtuó al estado de ignorancia y oscurantismo que existía en ese momento, además, su poesía equiparaba el fin de la exclusión de la mujer y la eliminación del velo con la liberación y la independencia nacional del dominio colonial⁵⁴⁶. Sin embargo, esta postura encendió la ira, en especial, de los dirigentes religiosos, de hecho, durante esos primeros años, la mayoría de los intelectuales y de los ulemas siguieron oponiéndose a la

543. Hayfā’ Zangana. *Madīnat al-Arāmīl*, p. 42.

544. *Ibid.*, p. 42.

545. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 376.

546. Orti Bashkin. “Representations of women in the writings of the intelligentsia in Hashemite Iraq, 1921-1958”. *Journal of Middle East Women's Studies*, 4 (2008), p. 57.

eliminación del velo, apoyaron la segregación y consideraron a los defensores de la cuestión de la mujer como meros imitadores de Occidente y enemigos de la religión. De todos modos, los cambios progresivos en la traducción e hibridación de la modernidad y la propia revisión de El Corán se reflejaron en una variedad de posicionamientos que llenaron de matices los discursos sobre la modernidad y autenticidad, como por ejemplo la de los ulemas, que empezaron a apoyar la educación de las mujeres y a llevar a sus hijas a las nuevas escuelas, aunque muchos siguieron rechazando vehementemente la eliminación del velo⁵⁴⁷.

Tal como afirma Efrati⁵⁴⁸, el foco de atención siempre ha estado puesto sobre estos dos personajes, pasando por alto otros factores de igual o mayor importancia y asumiendo, consciente o inconscientemente, la idea de que las mujeres eran simples testigos pasivos de estos debates, cuando, como ya se ha visto, diversos estudios sobre las mujeres en el mundo árabe han demostrado que desde finales del siglo XIX éstas participaron en estos debates gracias al desarrollo de la prensa⁵⁴⁹. Un factor clave para entender los inicios del movimiento feminista y las dinámicas sociales en general es la familia y como ésta marca al individuo, en este caso a las mujeres, prestar atención a este aspecto es importante, ya que es un elemento más que puede ayudar a romper las dicotomías existentes entre el estereotipo de familia religiosa encabezada por un ulema y el de una familia moderna burguesa, y, por lo tanto, la dualidad entre tradición y modernidad. En este sentido, Efrati nos recuerda el caso de la precursora feminista iraquí Šabīḥa al-Šayj Dāwud, hija del ministro de *Awqāf* (fundaciones religiosas), Šayj Aḥmad al-Šayj Dāwud (1870-1947), hijo de un ulema sufi de la *ṭarīqa* Naqšabandiyya, considerado un líder religioso progresista que apoyó la educación femenina, el *sufūr* y, aunque, defendía la modestia, envió a sus hijas a los primeros colegios gubernamentales y las apoyó en su formación académica y futuro profesional, de hecho Šabīḥa al-Šayj Dāwud fue la primera mujer iraquí que entró en la Escuela de Derecho en 1936⁵⁵⁰. No es de extrañar que la precursora más importante del feminismo en Iraq surgiera en el seno de una familia de ulemas, ya que durante muchos siglos el conocimiento y el pensamiento árabe islámico estuvieron en manos de estas familias a través del legado religioso y cultural de la región.

No obstante, como ya hemos mencionado, se abrió una brecha al pasar de los años entre las nuevas generaciones y la clase conservadora de los ulemas. Los jóvenes comenzaron a influenciarse por las nuevas ideas a través de las escuelas modernas, los nuevos medios de comunicación como la radio y la prensa escrita, además de las corrientes y los partidos políticos. Todos estos discursos e ideales de desarrollo, nacionalismo y modernidad se unieron al complejo sustrato dual anterior

547. Sāniḥa Āmīn Zakī. *Dikrayāt ṭabība 'irāqīyya*. Londres: Dār al-Ḥikma, 2005, p. 101.

548. Noga Efrati. "The other 'awakening' in Iraq", p. 156.

549. Margot Bardan. *Feminism in Islam: Secular and religious convergences*, p. 301; Ellen L. Flieschmann. "The other awakening", p. 100.

550. Noga Efrati. "The other 'awakening' in Iraq", pp. 156-157.

desarrollado en la teoría de al-Wardī⁵⁵¹, que alberga valores de la *badāwa* y de la *ḥaḍāra*, haciendo que la subjetividad híbrida fuese aún más compleja en un periodo demasiado corto para que existiera un desarrollo natural propio y una asimilación pausada de los conceptos y las experiencias. A partir de la década de los treinta, muchos de estos jóvenes comenzaron a distanciarse de la religión identificándola con la clase religiosa que tanto se había opuesto a los cambios y que tanto se había contradicho, sin poder ofrecer un discurso coherente que colmara las nuevas inquietudes sociales. La radicalización de las posturas de muchos jóvenes llevó a algunos a considerar que una persona religiosa era incompatible con la modernidad. El rechazo a la religión, según al-Wardī, creó un vacío que fue llenado por las ideologías modernas y su gran poder de movilización política social, manifestándose en la convulsa vida política iraquí⁵⁵². En el extremo opuesto a los oradores religiosos conservadores se encontraban muchos de la clase media alta que al-Wardī describió como altivos, paternalistas, que no empatizaban con las condiciones de las clases más pobres y ostentaban con orgullo sus finas costumbres occidentales, esta élite colonizada, según el autor, que formó parte del nuevo gobierno no difería tanto de los sectores más conservadores, ya que ambos estaban sumidos en sus propios discursos sin buscar soluciones a los problemas reales de la mayoría de la población⁵⁵³.

En los siguientes epígrafes nos centraremos en el contrato colonial desde el punto de vista de género, la sociedad civil y el nacionalismo anticolonial, y el movimiento feminista durante el periodo monárquico.

3.2. El contrato colonial (1917-1958)

El “contrato colonial” de Thompson⁵⁵⁴, basado en su estudio sobre Siria y Líbano, se refiere al acuerdo entre las élites locales colonizadas y los poderes imperialistas a través del cual se fijaron los derechos de ciudadanía y la naturaleza del nuevo Estado-nación, cuyo resultado tuvo un impacto directo sobre las relaciones de género y la relación de las mujeres con el Estado. Aunque las potencias colonizadoras politizaron la cuestión de la mujer para justificar la modernidad colonial, las mujeres —al igual que la clase trabajadora— sufrieron las alianzas coloniales con algunos jefes tribales, dirigentes religiosos y terratenientes, perpetuando así la dominación colonial a la vez que la patriarcal. En Iraq, al igual que en otros países postcoloniales, el contrato colonial sentó las bases del contrato social entre el Estado y la ciudadanía hasta el fin de la monarquía y de la influencia británica. Las élites sociales eran las que integraban la política representada en el Parlamento,

551. ‘Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṭabī‘at al-muḥtama‘ al-‘iraqī*, pp. 357-358.

552. *Ibid.*, pp. 349-356.

553. ‘Alī l-Wardī. *Wi‘āz al-salāṭīn*, pp. 269-270.

554. Elizabeth. Thompson. *Colonial citizens*, p. 168.

además de la familia real hāšimī, y que se corresponde con la de los terratenientes comprendida por los jefes tribales —los *šayjs* árabes y los *agā* kurdos—, los *sādah* tribales y urbanos, la vieja clase ‘aristócrata’ de funcionarios y los funcionarios que apoyaron y acompañaron a Fayṣal I, hijo del šarīf de la Meca, en Siria antes de que fuera entronizado como rey de Iraq. Estos grupos compitieron por el poder, el prestigio y la propiedad privada, tal como afirma Batatu⁵⁵⁵, en los años cincuenta el estatus social de las viejos grupos sociales se encontraba mucho más determinado por la acumulación del capital que por el estatus tradicional que solían tener como fue el caso de los jefes tribales y los *sādah*. En la década de los cuarenta y cincuenta esta élite cerró filas para defender sus intereses comunes ante los nuevos cambios políticos y sociales que amenazaban al orden social monárquico. Esta unión se materializó en la formación del Partido de Unión Constitucional, además del uso del Parlamento y el consejo de ministros como instrumento de poder⁵⁵⁶. Sin embargo, no todos los jefes tribales ni todos los *sādah* del país fueron partidarios del nuevo contrato social por diversos motivos, de hecho buena parte de estos se rebelaron contra los británicos hasta bien entrados los años treinta⁵⁵⁷. Igualmente, aquellos que formaron parte del gobierno tampoco mantuvieron una postura unívoca frente a las relaciones entre el gobierno y los británicos, de modo que existieron diferentes grados de resistencia o acomodación a la dominación colonial en el interior del gobierno, comenzando por el propio rey Fayṣal I el cual pretendió alcanzar mayor soberanía.

Efrati⁵⁵⁸ desgrana los principales acuerdos entre los británicos y los iraquíes desde la perspectiva de género que situaron a las mujeres en la categoría de ciudadanas de segunda clase o en meras posesiones de las tribus.

3.2.1. Ley de los crímenes tribales y litigios civiles (LCTLC)

El contrato colonial entre los jeques tribales y los británicos estuvo motivado por diversos factores. En primer lugar, los británicos tenían una concepción orientalista y romántica de los jeques tribales con los que mantuvieron muchas relaciones desde el inicio, les consideraban la columna vertebral de la sociedad iraquí frente a la población urbana. En segundo lugar, empoderar a la estructura tribal favorecía los intereses coloniales, ya que no tendrían que mantener una costosa presencia de tropas británicas y además mantendría un equilibrio, según ellos, entre la ciudad y el campo, o entre los centros de influencia urbanos y los rurales. Del mismo modo, los británicos preferían la formación de un ejército iraquí poco numeroso frente a la importante población tribal

555. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 11.

556. *Ibid.*, p. 12.

557. ‘Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṭabī‘at al-muḃtama‘ al-‘irāqī*, p. 175.

558. Noga Efrati. *Women in Iraq: past meets present*.

armada para movilizar a estos últimos en caso de que el rey se desviase de la línea trazada por los ingleses⁵⁵⁹. Los pasos que dieron para la consolidación de la figura de los jeques tribales fueron la elección de varios de éstos —ya fuesen jefes reconocidos por la tribu o asignados por los británicos— para el Parlamento⁵⁶⁰, frenar el incipiente proceso de destrribalización que había comenzado al final del periodo otomano gracias al movimiento constitucionalista urbano y aumentar la brecha ya existente entre el campo y la ciudad, estableciendo dos códigos penales independientes y separados: un código penal inspirado en el Código Penal Francés aplicado en las urbes, y la Ley de los Crímenes Tribales y Litigios Civiles aplicado a las zonas rurales e incluso entre la población de origen beduino de las ciudades. De este modo, los británicos pretendían institucionalizar la autoridad de los *šayjs* con el objetivo de conseguir su lealtad y establecer el ‘orden’ en las zonas rurales, para ello les otorgaron autoridad sobre sus comunidades, les entregaron armas y les adjudicaron la titularidad de las tierras e incluso en las zonas rurales donde ya había comenzado un proceso de urbanización, las tribus y los *šayjs* fueron reestructurados artificialmente sobre la base de un pasado tribal común. Por lo tanto, la ciudadanía se dividió en dos grupos, los habitantes de las ciudades y los habitantes de las zonas rurales, estos últimos sometidos al dominio de los *šayjs*, esta vez de manera institucionalizada y reconocida por una ley.

La LCTLC fue promulgada por primera vez en el año 1916 y ratificada en 1918, y en 1924 se convirtió en ley del Estado al amparo de la ley orgánica nacional, base de la constitución iraquí de 1925⁵⁶¹. A pesar de la presión social para que esta ley fuera abrogada, siguió vigente hasta el final de la monarquía, de hecho, el gobierno promulgó nuevas leyes que favorecían el estatus de los jeques tribales, como la Ley de Regulación de las Tierras de 1932, a través de la cual los *šayjs* obtuvieron la titularidad de las tierras agrícolas que reclamaban⁵⁶². Además, tras el golpe de Estado nacionalista árabe de 1941, la monarquía buscó fortalecer sus alianzas con los británicos y con las élites tribales, hasta el punto que el regente ‘Abd al-Ilah (1939-1953) contrajo matrimonio con la hija de uno de los jeques⁵⁶³. La ley consuetudinaria beduina ya existía e incluso influía sobre la población urbana y la *šarī‘a* durante el periodo otomano, sin embargo los códigos tribales no estaban grabados sobre piedra, eran heterogéneos y dependían en gran medida de la negociación y desarrollo interno de las relaciones tribales, llegando a observarse cambios relacionados con las mujeres como la sustitución de una deuda de sangre por una compensación monetaria a cambio de la entrega de una mujer. A pesar de estas dinámicas de cambio, la LCTLC favoreció la perduración de las prácticas más perjudiciales, dificultando la negociación patriarcal entre las tribus y

559. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, pp. 24, 87 y 90.

560. En 1924, 34 de los 99 escaños del Parlamento estaban ocupados por jeques tribales, *Ibid.*, p. 95.

561. Noga Efrati. *Women in Iraq: past meets present*, p. 21-22.

562. ‘Alī l-Wardī. *Dirāsāt fī ṭabī‘at al-muḃtama‘ al-‘irāqī*, p. 202.

563. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 31.

reduciendo la ley tribal a un código homogéneo e inamovible. Esta ley regulaba las disputas entre los miembros de las tribus y entre los distintos clanes según los métodos tribales reconocidos formalmente, y establecía que las mujeres no podían heredar la tierra, se podían entregar a las tribus rivales para la resolución de conflictos —*faṣl*—, se les obligaba a casarse con su primo o de lo contrario tendrían que obtener su autorización para poder casarse con otro hombre —*nahw*—, podían ser víctimas de los crímenes de honor si se sospechaba de su ‘virtud’ y conducta moral, quedando el asesino libre de castigo o pena. Del mismo modo, al extender la propiedad de la tierra a los *ṣayys* se afianzó el sistema feudal por el que los campesinos y campesinas estaban obligados a entregar una parte de la cosecha a los terratenientes. Las mujeres eran doblemente víctimas de este sistema, por un lado eran tratadas como animales de carga y labranza, y por otro estaban sujetas a la LCTLC como moneda de intercambio en las disputas, etc. En 1929 en ‘Amāra —ciudad a 320 kilómetros al sureste de Bagdad— se entregaron a 125 mujeres como *faṣl* en 62 casos. Estas mujeres, llamadas *faṣliyyat*, se transferían cuando aún eran menores y no eran, generalmente, bien acogidas por el marido y su tribu⁵⁶⁴. A este punto, muchos jeques tribales perdieron definitivamente su antiguo estatus social tradicional y las nobles cualidades que su cargo requería para convertirse en explotadores y señores feudales modernos.

Esta ley tuvo la oposición de políticos urbanos, funcionarios, abogados, periodistas, intelectuales, feministas, así como de algunos jefes tribales, por ejemplo entre los políticos iraquíes algunos propusieron reformar la LCTLC para que fuese controlada por el gobierno central, otros intentaron llegar a acuerdos con varios jeques para eliminar ciertas prácticas como el *nahw* y sustituir la entrega de mujeres por dinero en el *faṣl* y, finalmente, otros intentaron impulsar reformas para que las ofensas al honor fueran regidas por el código penal y no por la LCTLC⁵⁶⁵; por su parte, la prensa nacionalista la consideraba una imposición colonial incompatible con los principios de ciudadanía, democracia, soberanía y unión nacional, y otras voces críticas sumaron a lo anterior la denuncia contra la restricción de libertades y degradación de las mujeres⁵⁶⁶. Cabe imaginar que para la élite nacionalista del gobierno era una contradicción impulsar la construcción de una nación moderna y refinada con la legalización de ciertas prácticas beduinas.

Por otro lado, algunos *ṣayys* también se opusieron a esta ley, así, en 1925, catorce jeques miembros del Parlamento solicitaron remplazar la ley por una propuesta suya⁵⁶⁷, cuyo interés real era otorgar más autonomía a las tribus, pero tal como afirma Efrati⁵⁶⁸, de esta propuesta subyacen construcciones de género que desafían las prácticas más agresivas percibidas por los británicos

564. *Ibid.*, pp. 145-146.

565. Noga Efrati. *Women in Iraq: past meets present*, p. 31.

566. *Ibid.*, pp. 30-31.

567. *Ibid.*, p. 32.

568. *Ibid.*, p. 33.

como naturales y propias de los beduinos, puesto que establecía, por ejemplo, que los pagos de sangre por el asesinato de una persona habían de fijarse en setenta dinares y que las mujeres acusadas de cometer adulterio quedasen libre de pena si informaban a su familia haber sido violadas en un plazo de dos días. Estos ejemplos ponen de manifiesto que las costumbres tribales eran diversas y susceptibles a cambios y transformaciones, sin embargo, los británicos rechazaron la propuesta de los jeques. Más adelante en la década de los cuarenta aumentaron las protestas contra la LCTL por intelectuales y fuerzas progresistas que denunciaron la explotación de la población rural, el abuso de las mujeres, la exclusión y la pobreza que motivó la migración del campo a la ciudad. La población llegó a ser consciente de que todos estos males eran producto de la dominación colonial junto con el sometimiento de la monarquía. De hecho, el gobierno ante el aumento de los movimientos revolucionarios tras la II Guerra Mundial buscó apoyo en la élite tribal cuya representación en el Parlamento aumentó después de 1941, año en el que tuvo lugar uno de los golpes de Estado anti-británicos más célebres que hicieron tambalear el trono. Ante la creciente demanda de abrogación de la ley tribal, el gobierno instó una reforma legislativa para apaciguar los ánimos que logró ratificarse en 1951 a pesar de la fuerte oposición. El único cambio relevante que introdujo fue la limitación del ámbito de aplicación de la ley ya que la población de las ciudades provinciales pasó a regirse por el código penal, no obstante, la mayoría de los iraquíes continuaron sometidos a la LCTL, y las mujeres de estas ciudades, al igual que las mujeres de las grandes urbes, quedaron sujetas al Código Penal que no estaba exento de trampas y postulados patriarcales, por ejemplo cuando el asesinato era calificado por honor, el culpable se podía acoger a reducción de pena, con lo que se estableció un paralelismo claro entre los crímenes de honor y los asesinatos pasionales dentro de los códigos penales de los países occidentales del siglo XX que en Iraq perdura hasta el día de hoy⁵⁶⁹.

3.2.2. El estatuto personal

Los británicos, al igual que hicieron con los *šayjs*, intentaron apuntalar los antiguos grupos sociales como los *sādah*, con ello asumían que éstos eran los líderes naturales de la sociedad iraquí y, por otro, pretendían ganarse su lealtad e integrarles dentro de la estructura del Estado. No obstante, no todos los hombres de este grupo tenían la misma posición respecto al tipo de relación que habían de mantener Iraq con los británicos, así algunos *sādah* prominentes aceptaron la dominación británica como un hecho consumado y otros no. En cuanto a las dos confesiones

569. Como ya se ha mencionado, el Código Penal Iraquí de este periodo, al igual que en el periodo posterior, se basaba en el Código Penal Francés cuyo artículo 324 considera razón mitigante de la pena los crímenes pasionales. Lama Abu-Odeh. "Crimes of honor and the construction of gender in Arab societies". En Mai Yamani (ed.). *Feminism and Islam. Legal and literary perspectives*. Berkshire: Ithaca, 1996, pp. 143-144.

islámicas, los *sādah* sunnís fueron los más dóciles al dominio colonial, puesto que históricamente eran más dependientes del Estado, sin embargo también existieron algunos *sādah* sunnís insumisos a la autoridad otomana que opusieron resistencia a la ocupación británica y que, junto a los *sādah* šī'ies, jugaron un importante papel en las movilizaciones antibritánicas de 1919 y 1920. Por otro lado, la jerarquía religiosa šī'í fue más recalcitrante ya que siempre mantuvo un grado de autonomía muy importante respecto al Estado, al igual que tradicionalmente obedece a un legado contestatario desde su formación como confesión dentro del islam y a un vínculo más estrecho entre los *muŷtahids* y la población. Uno de los *sādah* y ulemas más celebres e influyentes, Muḥammad al-Šadr (1882-1956), se opuso al mandato británico aunque apoyó al rey Fayṣal I como rey de Iraq. Desde la proclamación de la monarquía en 1921 hasta la independencia formal en 1932, nueve de los trece cargos de primer ministro fueron asignados a *sādah*, de hecho 'Abd al-Raḥman al-Gaylānī (1841-1927), primer ministro desde noviembre de 1920 a noviembre de 1921, era jefe de una de las cofradías sufíes más importantes con sede en Bagdad⁵⁷⁰. Sin embargo, a partir de 1941 se redujo considerablemente la presencia de los *sādah* en el Parlamento por diversas razones, una de ellas la inclinación de la balanza del poder hacia la clase de altos funcionarios civiles, destacándose Nurī l-Sa'īd (1888-1958), el archipolítico del periodo monárquico y quien fuera primer ministro en ocho ocasiones entre 1930 a 1958. Sin embargo, la razón principal según Batatu⁵⁷¹ fue el declive de la función social y desprestigio de la vieja clase de los *sādah* ante la opinión pública que ya no comulgaba con sus ideas, no sólo porque éstas estaban estrechamente unidas a los privilegios de clase sino por las grandes transformaciones que estaba sufriendo la sociedad iraquí en diversos niveles entre ellas la secularización de las ideas y la vida política, como ya hemos apuntado.

Aunque el islam para los británicos era sinónimo de atraso, les interesaba mantener los tribunales religiosos para introducir a los ulemas en la administración y así conseguir el apoyo de éstos y de los *sādah* en general, no obstante, algunos consideraban que era necesario mantener un mandato directo para 'salvar' a las mujeres de la crueldad atribuida a la tradición, sin embargo los británicos no interfirieron en la legislación del código de estatuto personal. Tras la revuelta de 1920 el asesor del Ministerio de Justicia aconsejó que el Estado no interfiriera en los asuntos relativos a la familia, de modo que la constitución de 1925 estableció que la competencia sobre el estatuto personal de los musulmanes recaería sobre los tribunales de la *šarī'a* de acuerdo con las provisiones que establece cada grupo religioso, es decir, sunnís y šī'ies. Aunque los incipientes tribunales civiles del periodo otomano fueron todos sustituidos por los tribunales de *šarī'a*, pronto se empezó a mostrar una mayor preferencia por los graduados de la Escuela de Derecho que por los expertos en

570. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 175.

571. *Ibid.*, pp. 209-210.

derecho islámico —*fuqahā*— para los cargos de jueces, no obstante, la Ley de los Tribunales requería que se consultara a los ulemas en ciertos casos cuando, por ejemplo, jueces sunníes tenían que juzgar a un *šī‘ī* y viceversa⁵⁷². Estos cambios menores no tuvieron mayor incidencia puesto que no era obligatorio registrar el matrimonio ni resolver los litigios en los tribunales estatales. De modo que, gracias a la aplicación de TCCDR en las zonas rurales y a la escasa intervención del Estado en los asuntos del estatuto personal, esta materia siguió ampliamente en manos del patriarcado privado, las tribus y las distintas autoridades de las comunidades religiosas.

A pesar de lo visto, durante el periodo monárquico hubo diversos intentos de codificación con el objetivo de legislar esta materia de acuerdo a las necesidades del nuevo Estado-nación, de modo que fuese aplicable a toda la población musulmana del país.

Las motivaciones que llevaron al gobierno a impulsar esta legislación se enmarcaban en un contexto regional en el que diversos países ya habían iniciado la elaboración de estos códigos como parte de la construcción de una nación moderna. Fueron especialmente los intelectuales urbanos, precursores de la modernidad, los que demandaron la intervención del Estado en la esfera privada aspirando un cambio del orden social y la transformación de las relaciones de género, dado que este sector era contrario a la LCTL que separaba el campo de la ciudad y por ello reclamaba la aplicación de una sola ley nacional para todos los iraquíes, lo que iba en consonancia con algunas sensibilidades nacionales dentro del gobierno. Por otro lado, el Estado buscaba ampliar el espectro de su autoridad y ejercer mayor control sobre los ciudadanos, lo que implicaba regular los principios básicos del estatuto personal como el registro de los matrimonios y nacimientos, sin embargo, la legislación no fue aceptada en contra de las propias expectativas del partido —el contexto regional y político era propicio dadas las revueltas que tuvieron lugar en 1948 y en 1952—, ya que la clase de ulemas y *muýtahids* se pusieron diametralmente en contra, aunque esto abriera aún más la brecha entre ellos y la opinión pública, ansiosa por emprender mayores reformas sociales.

A pesar de que la codificación de la ley pudiera parecer que iba en consonancia con los nuevos tiempos, los contenidos de ésta estaban mucho más determinados por la delicada relación entre el gobierno y las autoridades religiosas. Por un lado, el código recogía aspectos positivos como el registro de los matrimonios, además de establecer los derechos básicos de las mujeres en el matrimonio y en la familia, tales como los derechos de manutención, dote y herencia. Por otro lado, tal como afirmaban estudiosos de la *šarī‘a* de la época⁵⁷³, el gobierno había sido selectivo ignorando preceptos que favorecían a las mujeres según las dos principales escuelas jurídicas del país —*hanafī*

572. Noga Efrati. *Women in Iraq: past meets present*, p. 56.

573. *Ibid.*, p. 58.

y *ya'farī*—, por ejemplo, la mujer mayor de edad podía expresar su consentimiento en el contrato matrimonial, sin embargo el borrador del código lo prohibía al establecer que era el padre o tutor de la mujer, independientemente de la edad de ésta, quien tenía que manifestar dicho consentimiento, igualmente no se limitaba la poligamia bajo ninguna condición, a pesar de que socialmente esta practica ya estaba bastante en desuso, a excepción de las zonas rurales, además, había diversos aspectos del estatuto personal sin tratar, por lo que seguían bajo el criterio de los ulemas y los *mu'ytahids*. Aún así, la oposición de éstos a la aprobación de la ley era clara por diversas razones, principalmente por que se consideraba una injerencia que minaba la influencia y las propias competencias de las autoridades de derecho islámico, que en el caso de la *šī'a* estaba vivo gracias al ejercicio del *i'ytihād* y también, porque esta intromisión iba unida a la tendencia de nombrar jueces a graduados de la moderna Escuela de Derecho en lugar de a los tradicionales jurisconsultos del derecho islámico. En 1933 se presentó el primer borrador, pero éste fue refutado por la clase religiosa, no obstante, el Ministerio de Justicia continuó intentando impulsar un borrador con la idea de que fuera aprobado en el Parlamento en 1946, sin embargo debido a diversas circunstancias, entre ellas la oposición de los ulemas, el borrador fue finalmente archivado hasta que en 1949 se incluyeron algunas modificaciones presentadas por el Partido de Unión Constitucional, liderado por Nu'ri l-Sa'īd, pero la propuesta fue de nuevo rechazada cuando se presentó a debate en 1952 por la feroz oposición de los ulemas, a partir de entonces quedó definitivamente archivada.

Los estudios postcoloniales y descoloniales alertan sobre el legado colonial, el cual ha influido sobre muchas esferas de la vida social y política, entre ellas la legislación y el derecho. Los cambios más fundamentales han sido la transición hacia el positivismo legal y la propia emergencia del Estado moderno como actor principal en el diseño del sistema jurídico. Como es sabido, la materia del estatuto personal se fundamenta en el derecho islámico, en el cual la agencia del colonizado ha logrado mantener aspectos de su vida cultural y moral, o lo que llama Chatterjee, “las marcas ‘esenciales’” que caracterizan el interior de la colectividad nacional y su identidad cultural⁵⁷⁴. Entre algunas de las críticas vertidas desde estos estudios es que el colonialismo provocó una serie de cambios políticos, económicos y legales que derivaron en una ruptura de la continuidad o coherencia anterior entre las esferas pública y privada. Es decir, la modernidad amplió la brecha entre lo privado y lo público y el proceso de secularización restringió el islam al ámbito familiar o privado⁵⁷⁵, lo que por otro lado, explica el auge de los movimientos islamistas cuyas reivindicaciones estriban precisamente en el marco de la ley y el papel que juega el islam en él. Por

574. Partha Chatterjee. “Whose imagined community?”, p. 217.

575. Ebrahim Moosa. “Colonialism and Islamic law”, p. 174; Tala Asad. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003, pp. 227-228.

otro lado, investigadores como Sonbol⁵⁷⁶ afirman que en el periodo premoderno, los tribunales de la *šarī'a* estaban más integrados en la sociedad y los jueces eran más flexibles puesto que tenían en cuenta en cada caso la confesión, los precedentes, las costumbres y las necesidades. En cambio, tras la creación del Estado-nación y la codificación de las leyes, los tribunales modernos pasaron a estar conectados al aparato del Estado bajo un paradigma más coercitivo de la aplicación de la ley. Para esta investigadora, la falta de flexibilidad que caracteriza a un cuerpo legal cerrado y fijo puede suponer una limitación para las mujeres en la vida privada, mientras que avanzan en ciertos aspectos en la esfera pública.

Paradójicamente, durante el periodo monárquico, los británicos prefirieron no interferir en esta materia ni trataron de impulsar la codificación para no alterar a los *sādah* y ulemas, en cambio, sí promulgaron una ley consuetudinaria que determinaba las relaciones de género basándose en una selección de costumbres tribales, lo que dividió a la población iraquí entre urbanos y rurales. Fue el gobierno, en su deseo de extender su autoridad y seguir la senda de la modernidad, el que propuso la codificación del estatuto personal, aunque su contenido no era progresista en varios aspectos, sino que pretendía mantener un equilibrio entre las sensibilidades más conservadoras y los nuevos aires de cambio. Por otro lado, la clase urbana e intelectual pretendía una ley única para todos los ciudadanos que pusiese fin al contrato colonial de carácter tribal y ahondara en la modernidad. De modo que la codificación de estatuto personal se convirtió, a partir de ese momento, en un instrumento político de origen colonial e híbrido, un arma de doble filo, dependiendo del contexto, un espacio de disputa y debate que continua abierto y una clave para entender la relación entre el feminismo, la nación y el nacionalismo iraquí.

3.2.3. La ciudadanía

La constitución promulgada en 1925 bajo el mandato británico negaba a las mujeres, en igualdad de condiciones que los hombres, el derecho al voto y a ser elegidas, tal como les ocurría a los hombres que no pertenecieran a las clases pudientes o pagasen impuestos, los únicos que poseían estos derechos. La negación de los derechos políticos a las mujeres no sorprende, teniendo en cuenta que los propios británicos no instauraron el sufragio universal en el Reino Unido hasta el final de la I Guerra Mundial, limitándolo a las mujeres mayores de treinta años con posesión de títulos de propiedad, es más, habría que esperar hasta 1928 para que la igualdad electoral fuera reconocida. De hecho, Gertrude Bell fue una activa antisufragista en su país argumentó que, al margen de unas pocas mujeres privilegiadas como ella, la mayoría no eran iguales a los hombres. En la inauguración de un colegio femenino en Bagdad, Bell dijo que el objetivo de la educación

576. Amira El-Azhary Sonbol. "The genesis of family law, pp. 186, 188, 202.

femenina no era producir ciudadanas activas política, social y económicamente sino crear madres apropiadas⁵⁷⁷, tanto los británicos como las élites intelectuales iraquíes propugnaban la idea de la madre y esposa ilustrada como un pilar básico para transformar la sociedad. Sin embargo, al mandato británico en Iraq no le preocupó extender la educación de las mujeres y niñas de manera sistematizada sino, más bien, se centró en la promoción de las madres educadas bajo el paradigma de la familia burguesa entre la élite social afín al nuevo *statu quo* de Iraq. Desde el punto de vista de los actores políticos iraquíes fueron diversos los motivos esgrimidos contra el derecho de las mujeres a votar y a ser electas, desde los prejuicios patriarcales locales compartidos por las clases más conservadores entre los *šayjs* tribales y religiosos, tales como la vergüenza que supondría compartir los escaños del Parlamento con hombres o el gran daño al honor que se derivaría de ser gobernados por mujeres⁵⁷⁸, hasta ciertas ideas de la burguesía nacionalista que limitaban a las mujeres a ser las reproductoras biológicas e ideológicas de la nación, cuya educación era fundamental para la formación de una nueva generación de ciudadanos cultos, pero sin aspirar a tener mayor papel en la esfera pública. De hecho, el gobierno iraquí y a la cabeza Nurī I-Sa‘īd, siguiendo la línea del discurso de la modernidad colonial, utilizó como justificación de su política de género, ante la creciente demanda de las feministas, el hecho de que las mujeres no habían alcanzado el grado óptimo de progreso, requisito previo para la obtención de los derechos políticos. Paradójicamente y aunque ya se habían dado los primeros pasos para la extensión de la educación femenina ésta no era suficiente y el gobierno no cumplía con la demanda de creación de nuevas escuelas para niñas y jóvenes, además de que el analfabetismo seguía siendo bastante elevado, teniendo en cuenta que en 1957 sólo el 10% de las mujeres urbanas sabían leer y escribir⁵⁷⁹. Por otro lado, estas reticencias podían ocultar en realidad el temor a un cambio drástico en la formación del gobierno, ya que los derechos de las mujeres se convirtieron en una reivindicación política de los movimientos de oposición y feministas, cada vez más desencantados con el gobierno y la influencia colonial. Finalmente, vale la pena mencionar la existencia de otros discursos contrarios a la participación de las mujeres en la política nacional enmarcados en la oposición al nuevo sistema de gobierno puesto que ofrecen nuevos matices al debate, por ejemplo, Efrati⁵⁸⁰ recoge en su estudio la posición del *muýtahid* Muḥammad Ḥusayn Kāšif al-Giṭā’ (1876-1955), el cual en 1953 afirmaba que la entrada de las mujeres en la política formal era inútil por la propia naturaleza de la política corrupta iraquí, bañada en mentiras, traicionera a los valores de la patria y servil a los intereses imperialistas que buscaban subyugar a los países islámicos. En cambio, animaba a las mujeres a que

577. Gertrude Bell. *The letters of Gertrude Bell*. London: Ernest Benn, 1927, vo. II, p. 478. Apud. Noga Efrati. *Women in Iraq: past meets present*, p. 88.

578. Noga Efrati. *Women in Iraq: past meets present*, p. 93.

579. *Ibid.*, p. 107.

580. *Ibid.*, p. 98.

luchasen activamente contra la opresión estableciendo asociaciones caritativas para ayudar a los más desfavorecidos y para combatir la prostitución, el alcoholismo y el juego. Por lo tanto, este conocido *muÿtahid* instaba a las mujeres a participar en la construcción de una sociedad más justa bajo una ética islámica empelando funciones públicas pero fuera de la arena política formal.

El debate sobre el sufragio universal fue tratado en el Parlamento en más de una ocasión sin éxito. En 1958 el Parlamento aprobó enmendar la Constitución, requisito necesario para poder materializar el proyecto de unión árabe entre Iraq y Jordania, y al mismo tiempo afirmó que se revisaría la cuestión de los derechos políticos femeninos en el plazo de un año, pero esto no llegó a cumplirse al ser abolida la monarquía en julio de ese mismo año.

Hemos observado que en esta fase del contrato colonial, la modernidad produjo en la sociedad iraquí una mayor brecha entre las mujeres de las élites con respecto a otras mujeres urbanas de clase baja y especialmente con respecto a las campesinas, mientras que en la clase emergente iraquí se introdujo el nuevo ideal de familia nuclear, burguesa y monógama, y por lo tanto, una nueva forma de control patriarcal⁵⁸¹, la gran mayoría de las mujeres iraquíes siguieron sometidas al patriarcado premoderno sin la posibilidad de acceder a la educación. Durante esta época de construcción nacional las mujeres fueron retratadas tanto como símbolos del atraso como del progreso de la sociedad y como madres de la nueva nación cuyo rol principal era elevar el nivel de instrucción de la familia.

3.3. El nacionalismo y la nueva sociedad civil

Como ya se ha mencionado anteriormente, el principal factor que aumentó los sentimientos nacionalistas fue la invasión británica y su negación a cumplir su promesa de proveer la total independencia de Iraq tras la I Guerra Mundial a favor de un mandato directo. La resistencia contra la colonización británica tuvo su máxima expresión en las revueltas de 1919 y 1920, o la llamada Revolución de 1920. En las movilizaciones que se sucedieron se unieron por primera vez los sunníes con los šī'ies y los bagdadíes con las tribus del sur, hubo celebraciones religiosas conjuntas en las mezquitas que en realidad fueron la plataforma desde la cual se lanzaron discursos contra los británicos. Tal como aseguran al-Wardī, Batatu⁵⁸² y otros autores el levantamiento no se debió puramente a aspiraciones nacionalista, ya que tuvo un fuerte componente tribal animado por intereses localistas. Pero a diferencia de las anteriores revueltas tribales, iraquíes de todos los

581. Lila Abu-Lughod. "Feminist longings and postcolonial conditions". En Lila Abu-Lughod (ed.). *Remaking women: feminism and modernity in The Middle East*. Princeton: Princeton University, 1998, pp. 8-9.

582. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 23; 'Alī l-Wardī. *Lamḥāt iÿtimā'iyya min tārij al-'Irāq al-ḥadiṯ: ḥawl ṭawrat al-'išrīn, al-qism al-awal*. Bagdad: al-Maktaba al-Waṭaniyya, 1977; 'Alī l-Wardī. *Lamḥāt iÿtimā'iyya min tārij al-'Irāq al-ḥadiṯ: ḥawl ṭawrat al-'išrīn, al-qism al-tānī*. Beirut: Dār al-Rāšid, 2005.

sectores étnicos y religiosos, rurales y urbanos, hombres y mujeres, la clase religiosa y los *āfandiyya* participaron en las movilizaciones uniéndose por un objetivo común, de este modo la revolución de 1920 se convirtió en el mito fundacional del nacionalismo y el patriotismo iraquí y un factor elemental de la expansión de la conciencia y el desarrollo de la comunidad nacional.

Los factores que en conjunto encendieron la mecha revolucionaria fueron múltiples además de la exigencia de los derechos de autodeterminación, entre dichos factores se encontraba el religioso y la continuación de la llamada a la *yihād* contra los infieles proclamada durante la I Guerra Mundial. De hecho los *muḥtahids* tuvieron un papel muy destacado en la propagación de la revolución tal como Muḥammad al-Ṣadr, Muḥammad al-Jāliṣī (1888-1963) y Muḥammad Taqī I-Ṣīrāsī (m. 1920), éste último ocupó el liderazgo religioso de la comunidad šī‘ī tras la muerte de Muḥammad Kāzīm al-Yazdī (1857-1918) quien fue considerado aliado de los británicos, Muḥammad Taqī I-Ṣīrāsī, por el contrario, proclamó fetuas contrarias a la colaboración con los británicos, movilizó a la población contra éstos y según algunas fuentes llegó a tener contacto con los bolcheviques a través del movimiento kemalista en Turquía y sus contactos en Irán donde fue exiliado por los británicos junto a Muḥammad al-Ṣadr y Muḥammad al-Jāliṣī por su papel en la revuelta⁵⁸³. Aunque las motivaciones de algunos ulemas o *muḥtahids* no fueran estrictamente nacionalistas sino que existía también un cierto temor a perder su autonomía e influencia, sí tuvieron un papel clave en la constitución de la memoria nacional, a pesar de las diferentes narrativas que rivalizan sobre el liderazgo de la revolución⁵⁸⁴. Los ulemas se coordinaron con los jefes tribales del Éufrates Medio y con la Guardia de la Independencia (*Ḥaras al-Istiqlāl*) liderada por Muḥammad al-Ṣadr, aunque no todos los jeques tribales de Iraq se unieron, al igual que muchos notables de las ciudades, ya que algunos veían sus intereses ligados a la permanencia de los británicos, otros en cambio participaron con el objetivo de obtener mayor autonomía respecto al Estado.

Un segundo factor fue la movilización de los *āfandiyya* que perdieron su trabajo tras el advenimiento de los británicos y de la imposición de su propia administración colonial en la que los iraquíes solamente ocupaban puestos subordinados. Éstos unieron sus fuerzas a los líderes religiosos e influenciaron a las clases urbanas e instruidas. Por otro lado tuvo una considerable importancia el manifiesto pidiendo la independencia y a Fayṣal como rey de Iraq por parte de los políticos iraquíes que acompañaron a éste en Siria (*al-‘Ahd al-‘Irāqī*) que tenían estrechos contactos con los funcionarios otomanos de Bagdad. Otros factores que impulsaron a la población a levantarse fueron los abusos de ciertos agentes británicos contra la población, ignorando los códigos de decoro y respeto de la cultura iraquí, igualmente el aumento exponencial de la recaudación de

583. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 1142.

584. Abbas Kadhim. *Reclaiming Iraq: the 1920 revolution and the founding of the modern state*. Austin: University of Texas Press, 2012, p. 169.

impuestos y el uso de la mano de obra barata bajo el pretexto de impulsar el desarrollo y modernización. Por otro lado, es innegable la influencia del contexto regional e internacional: la revolución rusa de 1917, la revuelta árabe en el Ḥiḡāz de 1916 y los movimientos de liberación de 1919 a manos de Muṣṭafa Kamāl (1881-1938) en Turquía y Sa‘ad Zaglūl (1859-1927) en Egipto.

En un primer momento las movilizaciones fueron pacíficas, incluyeron rezos conjuntos de sunnīs y šī‘ī, encuentros y discursos políticos, manifestaciones y poesía patriótica. Posteriormente, al ver que esta vía no ejercía la presión suficiente comenzó el levantamiento en la que los hombres de las tribus formaron parte importante, especialmente los de la zona del Éufrates Medio. El número de muertos a consecuencia de los enfrentamientos con las tropas británicas ascendió a seis mil iraquīs civiles⁵⁸⁵. Esta revolución no sólo supuso la fundación de la comunidad nacional iraquí sino también representó la salida de la mujer al espacio público como partícipe de la liberación de la nación. Dado que la principal diferencia tanto entre la población, de manera general, como entre las mujeres era el sedentarismo frente al beduinismo o la vida urbana frente a la rural, estas divergencias afectaron el modo en el que contribuyeron las mujeres a la revolución. La participación de éstas en el campo fue destacada, ellas se encargaron del equipamiento y la logística de los combatientes, les animaban e infundían en ellos los valores de la lucha y bravura a través de sus cánticos, poemas y ululato (*zagārīd*), incluso algunas mujeres llegaron a coger las armas y luchar junto a los hombres⁵⁸⁶, en cambio en las ciudades donde la segregación y el uso del velo eran más férreos, las mujeres tuvieron menor visibilidad, no obstante su participación no dejó de ser memorable. En 1920 el cortejo fúnebre de uno de los personajes de la revolución muerto a manos de los británicos se convirtió en una manifestación antibritánica masiva en la que por primera vez en la historia moderna participaron las mujeres ocultas bajo sus pesados velos caminando tras los hombres en la cola del cortejo y pronunciado consignas nacionalistas y antiimperialistas. Además, Ṣabīḡa al-Šayj Dāwud, una de las precursoras del feminismo iraquí, relata en su libro sobre el comienzo del movimiento feminista otras acciones que llevaron a cabo mujeres urbanas en las que participaron miembros de su familia, tales como la formación de una delegación femenina con el propósito de recaudar donaciones entre las mujeres y la presentación de un manifiesto a Gertrude Bell por un grupo de activistas en el que se encontraba Na‘īma Sulṭān Ḥamūda, madre de Ṣabīḡa al-Šayj Dāwud, en el que denunciaban la detención de políticos iraquīs entre los cuales se encontraba Aḡmad al-Šayj Dāwud, padre de la autora, y exigían conocer el paradero de los detenidos que finalmente fue revelado a las familias. Para esta feminista y nacionalista iraquí, la revolución de 1920 supuso la eliminación del primer obstáculo ante las mujeres en su camino como agentes de

585. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 80.

586. Ṣabīḡa al-Šayj Dāwud. *Awwal al-tarīq*, 1958, p. 28.

transformación social, en la que demostraron su lealtad y adhesión a la nación no solo apoyando a los hombres sino también siendo partícipes de la revolución y extensión de la conciencia nacional⁵⁸⁷.

Este fue el momento fundacional de la construcción de las diferentes narrativas sobre la nación, el nacionalismo y el feminismo. A pesar de las diferencias y rivalidades políticas, todos los iraquíes vuelven a este instante de su memoria colectiva en el que es incuestionable la unión y coordinación de diversos sectores de la sociedad a través de las diferentes categorías sociales, confesionales, étnicas y de género.

3.3.1. El nacionalismo árabe como la ideología oficial del Estado

Los acontecimientos antes narrados obligaron a los británicos a dar un giro a su política dando un paso atrás para colocarse a la sombra del nuevo sistema político iraquí basado en una monarquía parlamentaria creada en 1921. La legitimidad de la corona residió en el discurso del nacionalismo árabe o panarabismo que se enarboló en la revuelta árabe durante la I Guerra Mundial. Uno de los mecanismos para la construcción de la nación iraquí fue promover los sentimientos patrióticos y el nacionalismo árabe, lo cual se consiguió en gran medida gracias a la extensión de la educación requerida para cubrir las nuevas necesidades administrativas, abriendo de este modo un nuevo horizonte de oportunidades laborales en las instituciones. Es así que la clase media educada se fue extendiendo y a través de ella los sentimientos e ideas del nacionalismo árabe. Igualmente, el objetivo de alimentar los sentimientos de pertenencia nacional buscaba aliviar las revueltas locales de carácter tribal y acercar los *šī'ies* al Estado, puesto que esta importante parte de la población no integró tradicionalmente las anteriores instituciones otomanas, al igual que la mayoría de los iraquíes a excepción de una élite sunní heredera de los otomanos que seguía disfrutando de este privilegio dentro de la administración. El rey Fayṣal I, preocupado por cultivar lazos comunes entre la población, facilitó la integración de los *šī'ies* en la administración pública a través de programas intensivos de entrenamiento para jóvenes *šī'ies* y les abrió el camino para acceder a puestos de responsabilidad, igualmente, fijó una cuota para los kurdos en los puestos públicos⁵⁸⁸. Pero para Fayṣal I una de las cuestiones más cruciales para la construcción del Estado fue el fortalecimiento del ejército que en muchos aspectos demostró ser la espina dorsal de la nación y que en un primer momento era considerablemente débil en comparación con los miles de hombres tribales armados. El rey tuvo que esperar hasta la independencia formal del país en 1930 para poder aumentar finalmente el número de militares de 7,500 a 11, 500⁵⁸⁹. El nacionalismo árabe aumentó durante el

587. *Ibid.*, pp. 33-35.

588. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 26.

589. *Ibid.*

reinado de Gāzī (1933-1939), siguiente sucesor de la corona conocido por sus pocas simpatías hacia los británicos, durante su reinado el refuerzo del ejército jugó un importante papel en la integración de las ciudades y en el debilitamiento de las lealtades tribales a favor de la lealtad nacional. No obstante, Gāzī fue percibido como un monarca débil por su falta de experiencia y tuvo que enfrentarse a diversas rebeliones tribales y golpes militares, así en los años 1935 y 1936 las tribus intentaron impulsar nuevas revueltas como continuación de la revolución de 1920, les apoyaron algunos ulemas y políticos de Bagdad, aunque algunos de sus dirigentes tribales no estuvieron motivados por propósitos superiores a sus propios intereses personales o a sus resentimientos políticos⁵⁹⁰. No obstante, el regenerado ejército iraquí aplastó las revueltas demostrando su capacidad militar y cambiando de esta manera el peso de la balanza que hizo que desde ese momento las tribus fueran más sumisas a la autoridad del Estado, aunque siguieron gestionando sus disputas a través de la Ley de los Crímenes Tribales y Litigios Civiles como vimos. No en vano, los golpes de Estado orquestados por militares dieron un giro a la política iraquí, rompieron el estrecho círculo del poder que hasta 1936 estaba en manos de los británicos, el rey, los principales funcionarios del Estado, las élites y los propietarios de las tierras. Aunque los golpes de Estado y los contra golpes obedecieron en cierta manera a intereses personales, ambiciones y rivalidades políticas, éstos representaron un cierto logro para la clase media dentro del ejército en relación al poder, y apelaron a las diversas tendencias del momento como el reformismo social y político, el nacionalismo árabe, el nacionalismo iraquí, o simplemente una oposición fuerte a la influencia británica y a la exclusión de la mayoría de la población de la vida política del país. Estas tendencias variaban en función de quienes estaban detrás de las operaciones militares, aunque el peso del nacionalismo árabe era superior a los demás. Tal como afirma Batatu⁵⁹¹ esto se debía en gran medida a que muchos de los oficiales del ejército provenían de norte de Iraq donde el nacionalismo árabe tenía más auge debido a los lazos históricos y el tejido económico entre esta zona y la Gran Siria antes de la I Guerra Mundial, siendo esta parte del país la que más sufrió la división de la región árabe y el establecimiento de las fronteras. Por estos motivos, la monarquía buscó apoyarse en las ideas nacionalistas árabes aunque éstas no fueran compartidas con el mismo entusiasmo por diversos sectores de la población. Como afirma Batatu, esto no supuso una postura muy rupturista puesto que estas ideas se limitaban más al ámbito retórico que a una política real:

“En vista de la presencia de amplias minorías no árabes en el país, había alguna contradicción inherente entre la idea de un solo pueblo iraquí y la de una nación árabe,

590. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 129.

591. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 29.

pero los elementos de la contradicción fueron mitigados por el hecho de que la meta de una unidad panárabe —al margen de una cooperación interárabe— nunca fue activamente buscada”⁵⁹².

Tras la muerte de Gāzī, el príncipe ‘Abd al-Ilah (1939-1953) fue regente de Iraq hasta que Fayṣal II cumplió la mayoría de edad y se convirtió en el nuevo rey de Iraq en 1953 hasta 1958. Bajo el reinado de ambos la monarquía cambió de significado frente a la opinión pública. En plena II Guerra Mundial tuvo lugar otro golpe de Estado panárabe en 1941 a manos de Rašīd ‘Alī l-Gaylānī (1892-1965), primer ministro destituido por el monarca ese mismo año por sus actitudes antibritánicas, fue el primer golpe que hizo temblar el trono real hasta ese momento y tuvo implicaciones internacionales por la aceptación por parte de al-Gaylānī del apoyo militar de la Alemania nazí contra el enemigo común. ‘Abd al-Ilah huyó a Jordania y buscó refugio en el Reino Unido quien restituyó el poder a través de la fuerza de las armas. Desde ese momento la corona buscó apoyo en los británicos y en los líderes tribales realzando aún más el contrato colonial que se veía amenazado por las nuevas fuerzas políticas emergentes, la actitud del regente provocó la pérdida de legitimidad patriótica de la corona y reforzó las posturas nacionalistas que se estaban definiendo como abiertamente antimonárquicas, además de antibritánicas. La radicalización de los movimientos políticos también se debió al descontento generalizado por la crisis económica posterior a la II Guerra Mundial, el éxodo masivo de campesinos desahuciados a la capital, las grandes desigualdades económicas, las explotaciones que ejercían los *šayys* sobre los trabajadores del campo, la alianza de la monarquía con dichos *šayys* y el pacto de Bagdad de 1955 que agravó el carácter antipopular de la monarquía. Este contexto sumado a otros importantes hitos nacionalistas como la instauración de la república en Egipto en 1952 a través de un golpe de Estado liderado por Ŷamāl ‘Abd al-Nāšir y la nacionalización del Canal de Suez en 1956, impulsaron una serie de revueltas como *al-Waṭba* (el Brinco) de 1948 y las dos *intifāḍas* de 1952 y 1956. El sistema monárquico que había sentado las bases de un Estado ahora representaba la antítesis del avance nacional y la unidad del país; el mismo que extendió la clase media y el panarabismo, ahora se enfrentaba a las exigencias de esta clase políticamente más concienciada. Finalmente, la corona fue destituida a manos de los oficiales libre liderados por ‘Abd al-Karīm Qāsim (1914-1963) y ‘Abd al-Salām ‘Ārif (1921-1966) y en el que participaron los partidos de la oposición en el Frente Nacional Unido, dado el apoyo popular este golpe de Estado republicano, se le conoce también como la Revolución del 14 de julio de 1958.

592. *Ibid.*, p. 28.

3.3.2. Cohesión nacional: el nacionalismo árabe y el sectarismo

A pesar de la unión de los diferentes sectores del pueblo iraquí que quedó manifiesta en la revolución de 1920, la política oficial tomó otro camino que estribó entre los intentos del rey de integrar a los *šī'íes* en el Estado y los prejuicios anti*šī'íes* de personajes de la política iraquí, herederos del sistema otomano y que encarnaron las ideas del nacionalismo árabe. La problemática definición del nacionalismo árabe del gobierno en el contexto iraquí ha estado estrechamente vinculada con las relaciones intersectorias sunníes/*šī'íes* e interétnicas árabes/persas. Esto tiene su origen en el largo periodo de dominación otomana y en la rivalidad entre este imperio y el persa sobre el territorio iraquí, como hemos visto. El nacionalismo árabe en Iraq siempre consideró a Irán como una potencial amenaza a la soberanía árabe, de hecho dentro de la retórica nacionalista árabe moderna a Iraq se le ha considerado “el portal oriental del mundo árabe”, por lo tanto, un fortín defensivo de éste. Esta relación ha afectado negativamente las relaciones entre los diferentes gobiernos y los *šī'íes* en general cuya lealtad al Estado estuvo bajo sospecha puesto que la clase gobernante les solía considerar más cercanos a Irán que a su propia identidad árabe.

Con la creación del Estado-nación, los británicos y la nueva élite política, heredera del sistema otomano, entendieron que debían ejercer control sobre las ciudades santas más díscolas del país y sobre los *muýtahids* y su capacidad de movilización social para poder preservar su poder. Del mismo modo, a raíz de los ya mencionados cambios políticos y sociales de principios del siglo XX, gana prominencia la clase religiosa más reivindicativa que la quietista de Naýaf y Karbala que buscaba las formas de influir en la vida política y en el futuro del país. De modo que la narrativa nacionalista del Estado junto a las políticas modernas de centralización y control del Estado-nación afectaron las relaciones entre el gobierno de mayoría sunní y una importante parte de la población de confesión *šī'í*.

El conflicto no se encontraba en el nacionalismo árabe *per se*, puesto que la mayoría de los árabes en Iraq son *šī'íes*, sino en cómo se articulaban estas ideas nacionalistas en el siglo XX. A pesar de que el nacionalismo tendía hacia el laicismo, en tanto que el gobierno estaba representado por una autoridad secular y no religiosa, sí estaba estrechamente ligado a los mitos de la narrativa árabe sunní de la historia de los árabes y del islam tales como los califatos árabes entre los cuales se glorificaba especialmente a los *'abbasíes* y a ciertos héroes árabes sunníes, dejando al margen la narrativa, mitos y símbolos *šī'íes*, de modo que éstos no se sentían del todo identificados. Dicho de otro modo, la identidad árabe sunní estaba proyectada hacia el resto del mundo árabe, mientras que la identidad árabe *šī'í* estaba localizada en el contexto particular iraquí. Por otro lado, cuando se quiere desacreditar a los iraquíes de ascendencia persa como a los *muýtahids* de este origen se ha recurrido a la historia para invocar la lucha entre los musulmanes y los persas sasánidas o el

movimiento *šū‘ūbī*⁵⁹³ durante el periodo ‘abbasí extrapolándolo al nacionalismo árabe moderno frente al nacionalismo persa, una retórica utilizada en diferentes épocas de la historia moderna de Iraq como durante la guerra irano-iraquí y en el proceso posterior a la guerra y ocupación de 2003, sin embargo, considerando que la inmensa mayoría de los *šī‘íes*⁵⁹⁴ son árabes y además beduinos, estos prejuicios no se sostienen, no obstante fueron utilizados políticamente a lo largo de los diferentes gobiernos. Tras la creación del Estado iraquí, la división sectaria tomó una cierta dimensión nacionalista/étnica a raíz de la supuesta conexión entre los *šī‘íes* iraquíes y los iraníes según la retórica política sunní, aunque algunos iraquíes *šī‘íes* fueran dependientes de Irán (*taba‘iyya irāniyya*)⁵⁹⁵, los que no lo eran sentían como si tuvieran que demostrar su arabidad, lo cual desde su punto de vista era ofensivo e injusto⁵⁹⁶. Los *šī‘íes* iraquíes en general reconocían la existencia de nexos religiosos entre ellos y los iraníes, pero estos lazos no llegaron a alcanzar la dimensión de identificación política ni afectaron la identidad nacional de los árabes, éstos como nativos iraquíes consideraron que “la propagación del nacionalismo árabe excluía a la mayoría de la población tribal, incluyendo solo la dominante minoría urbana sunní. Lamentaban la estrecha definición del nacionalismo árabe del gobierno, al igual que la necesidad de tener que demostrar su origen árabe a políticos y funcionarios sunníes”⁵⁹⁷ que, además, habían sido funcionarios del imperio otomano. Obviamente, la equiparación entre *šī‘íes* e iraníes no era compartida socialmente sino que procedía de las esferas políticas dominadas por los sunníes cuyos intereses eran preservar su poder dentro de un nuevo Estado donde una importante parte de la población era *šī‘í*. Es por ello que la imagen de enfrentamiento entre árabes y turcos otomanos durante la I Guerra Mundial quedó reducida a un plano secundario, frente al legado otomano de las nuevas instituciones dirigidas por funcionarios del viejo régimen imperial, lo que le otorgó al sistema otomano legitimidad a pesar de que tanto turcos como persas fueron invasores del territorio iraquí.

Se podría afirmar que esta característica del recién creado Estado sumada a las relaciones hostiles entre los *mu‘ītahids* y los británicos produjeron un nuevo resultado del contrato colonial, un

593. La corriente *šū‘ūbī* o *šū‘ūbiyya* tuvo lugar en el siglo VIII contra los privilegios de los gobernantes árabes basada en que dentro del Islam no hay distinciones de raza o etnia. En el siglo XX el término fue recuperado por los panarabistas para hacer referencia a los supuestos agentes internos que ponían en peligro la unidad árabe y solían asociarse con Irán. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 44.

594. Según una estimación realizada por los británicos en 1919 los *šī‘íes* componían el 53% de la población, un millón y medio de habitantes de los cuales el 5% eran persas y un 1% eran indios. La mayor concentración de persas se encontraba en Karbala donde los persas constituían un 75% de la población, mientras que Na‘āf mantenía un fuerte carácter árabe. Yitzhak Nakash. *The Shi‘is of Iraq*. Princeton: Princeton University Press, 2003, pp. 14 y 101.

595. Como ya se vio en el capítulo anterior, en el siglo XIX el imperio otomano acordó con Persia fijar un estatus de ciudadanía extranjera que eximía a los persas residentes en territorio otomano de ciertas obligaciones. Además de los originariamente persas, como muchos *mu‘ītahids*, artesanos y comerciantes, y miembros de familias mixtas, también se adhirieron a la nacionalidad persa algunos árabes para así evadirse del alistamiento militar, principalmente, a estos se les consideraba ‘iraquíes dependientes de Irán’, véase Karen M. Kern. *Imperial citizen*.

596. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 43.

597. Yitzhak Nakash. *The Shi‘is of Iraq*, p. 113.

tipo de régimen nacionalista árabe heredero de los sentimientos antipersas de los otomanos que tuvo importantes implicaciones sectarias dentro del país como ha quedado patente en diferentes leyes, tales como la Ley de Nacionalidad promulgada el 19 de septiembre de 1924 que establecía explícitamente que los ciudadanos otomanos residentes en Iraq pasarían a ser considerados automáticamente ciudadanos iraquíes, mientras éstos no reclamasen otra nacionalidad distinta dentro de un plazo determinado de tiempo⁵⁹⁸. De modo que el nuevo Iraq dividió la ciudadanía entre ‘originales’ y ‘no originales’, los primeros eran los otomanos y los segundos los que pasaron a ser iraquíes de ‘dependencia iraní’⁵⁹⁹. Igualmente, la Ley Electoral de 1922 para la formación de la Asamblea Constituyente definía a los iraquíes como “todo sujeto otomano que resida actualmente en Iraq y que no reclame una ciudadanía extranjera”⁶⁰⁰. En 1923 se enmendó la Ley de Inmigración para poder deportar a los extranjeros involucrados en actividades antigubernamentales, decisión tomada para acabar con el poder de movilización de los *muýtahids* persas en mayoría, del mismo modo, en 1929 se promulgó una ley que regulaba la asignación y promoción de jueces laicos y religiosos, la cual prohibía el nombramiento de magistrados que no hubieran adquirido la nacionalidad iraquí⁶⁰¹. Por otro lado, como iremos viendo, la motivación principal tanto del régimen monárquico como de casi todos los que precedieron fue la preservación del poder que dependía en gran medida del mantenimiento de las redes patrimoniales en las que entraban en juego los nexos familiares, tribales, regionales y los intereses de clase, los cuales atraviesan y van más allá de las divisiones puramente sectarias.

Una de las primera muestras de los intentos de marginación de los actores políticos šī‘íes en el nuevo Iraq fueron los análisis sobre la revolución de 1920. En lugar de ensalzar la unión entre las dos confesiones islámicas, algunos personajes de la burguesía urbana sunní intentaron desacreditar la participación de los šī‘íes en las movilizaciones, argumentando que no eran puramente nacionalistas puesto que estaban mezclados con elementos ajenos a Iraq que pretendían utilizar este marco árabe para sus propios intereses⁶⁰². Es más, otros intentaron borrar de la memoria nacional este mito del patriotismo iraquí, tal como el propio padre del nacionalismo árabe, Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī hizo, quien en su extensa memoria de más de mil páginas no menciona la revolución de 1920 ni una sola vez⁶⁰³. El hecho de que muchos de los *muýtahids* que tomaron parte en las revueltas fueran persas, por lo tanto vistos como desleales, y que todos los *muýtahids* en línea general dieran su apoyo al rey bajo ciertas condiciones, hizo que el gobierno y los británicos tomaran medidas para

598. *Qānūn al-ýinsiyya al-‘irāqíyya*, Bagdad, 19 de septiembre de 1924, p. 118.

599. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 42.

600. *Ibid.*

601. Yitzhak Nakash. *The Shi‘is of Iraq*, p. 101.

602. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 41.

603. *Ibid.*, p. 43.

que éstos tuvieran la más mínima influencia entre la población.

No obstante, conviene aclarar que *muÿtahids* destacados como Muḥammad al-Jāliṣī, cuya familia era árabe, adoptaron en el periodo otomano la ciudadanía persa para que los hombres de dichas familias pudieran evadirse del servicio militar, al igual que hicieron otros correligionarios. A pesar de ello Muḥammad al-Jāliṣī y su familia fueron deportados debido a su vehemente postura contra el proceso político que estaba teniendo lugar en Iraq. Asimismo, aunque muchos de los *muÿtahids* eran de origen persa, los estudiantes y los ulemas de las ciudades santas bebían del pensamiento de los reformadores islámicos que ya hemos visto, tales como Rifā‘a al-Ṭaḥṭāwī y Ŷamāl al-Dīn al-Afgānī, y estaban al corriente de las nuevas ideas que emanaban de ese pensamiento como la *waṭaniyya* o el patriotismo, la unión entre los musulmanes para hacer frente a las injerencias de los países europeos y la necesidad de reformular el islam para adaptarlo a los tiempos modernos. Por otro lado, las relaciones dentro de la misma comunidad religiosa no estaban exentas de tensiones de tipo nacionalista o étnico, por ejemplo, las relaciones entre las tribus šī‘íes del Eufrates Medio y los *muÿtahids* persas no se mantuvieron siempre iguales, de hecho los primeros empezaron a acusar a los segundos de manipular a la gente durante las revueltas y de enriquecerse a costa de los recursos del país⁶⁰⁴. Esta situación también favoreció el ascenso de los *muÿtahids* árabes en detrimento de los persas, como la célebre familia de ulemas Kāšif al-Giṭā’ que tenía importantes conexiones tribales. La división entre los dos campos, árabe y persa, se hace más clara en los años treinta por conflictos internos que el gobierno supo aprovechar a fin de disminuir la influencia de los persas, esto venía favorecido por la correlación entre la identidad religiosa y el contexto particular iraquí de la población árabe šī‘í que cada vez se encontraba más inmersa en la política nacional y en el proceso de ‘imaginar la nación’ bajo los parámetros modernos. No obstante, la categoría de los ulemas y los *sāda* comenzó a disminuir en general en la década de los cuarenta y cincuenta a favor de las nuevas ideas y movimientos políticos y eventualmente unieron sus fuerzas con la élite gobernante y los británicos para hacer frente a estos actores emergentes. Por el contrario, el Estado favoreció a los jeques tribales que en su mayoría eran šī‘íes lo cual también contribuyó a aumentar la distancia entre éstos y los *muÿtahids*, aunque no dejaron de utilizarlos cuando veían sus intereses particulares en juego como en la revuelta de 1935. Estas políticas del Estado no sólo cortaron los estrechos lazos entre las tribus šī‘íes con la autoridad religiosa sino que, cómo hemos podido ver anteriormente, acabaron por fragmentar la solidaridad tribal que solía abarcar las grandes confederaciones tribales y a disminuir el estatus tribal de los *šayjs*⁶⁰⁵.

604. Yitzhak Nakash. *The Shi‘is of Iraq*, p. 76.

605. *Ibid.*, p. 88.

Uno de los factores que afectó a la mayoría de la población šī‘í y que luego tuvo sus consecuencias sociales y políticas fue el sistema centralizado del Estado, con lo que las importantes y pujantes ciudades de Na‘yaf y Karbala perdieron su autonomía e importancia socioeconómica a favor de Bagdad, además de que los santuarios y centros religiosos pasaron a ser administrados directamente por el Estado. La posición de Bagdad como el centro económico más importante junto a la mala situación que sufrían los agricultores bajo el sistema semifeudal del campo y a la incorporación de Iraq a las nuevas leyes del mercado capitalista hicieron que muchos campesinos de origen tribal emigraran a la capital en búsqueda de otras oportunidades de empleo. Este fenómeno transformó la realidad demográfica del país en la cual los šī‘íes comenzaron a contabilizar como la mayoría poblacional de Bagdad. Esta situación se enfatizó con el éxodo judío⁶⁰⁶ a finales de los cuarenta dejando un vacío en el sector comercial que los šī‘íes de este sector supieron llenar, así muchas familias šī‘íes se convirtieron en importantes comerciantes. Los nuevos habitantes de origen rural llevaron consigo sus costumbres a Bagdad, aunque esto se vio rápidamente revertido por la urbanización de la población bajo los nuevos parámetros modernos y nacionales especialmente a través de la extensión de la educación laica y por el carácter mixto de la capital, lo que marcó la subjetividad o las formas de indentificación de muchos šī‘íes venidos del sur del país. Según lo expresa Nakash muchos comenzaron a “revisar sus prácticas religiosas y a verlas dentro de un contexto más amplio donde su anterior validez era ya menos evidente”⁶⁰⁷. Los šī‘íes de clase alta aumentaron su poder económico lo que impulsó su participación en los asuntos del Estado, por otro lado, los matrimonios mixtos llegaron a ser algo más comunes a partir de los años cuarenta cuando las familias sunníes de clase alta comenzaron a casar a sus hijas con šī‘íes, lo cual, según Batatu, era algo impensable durante las dos primeras décadas de la monarquía⁶⁰⁸. Otro factor apuntado por Nakash fue el auge del comunismo que erosionó la identidad religiosa de los inmigrantes šī‘íes y sus contactos con los *mu‘ȳtahids* de Na‘yaf y Karbala, puesto que el Partido Comunista otorgó mucha atención a la educación ideológica de la clase trabajadora⁶⁰⁹.

La movilización política de los šī‘íes

En cuanto a la participación de los šī‘íes en la política y en las instituciones durante el periodo monárquico, la gran mayoría de los šī‘íes pasaron de la contraproducente abstención, alentada por los llamamientos de boicot de los *mu‘ȳtahids* como Muḥammad al-Jālišī y Muḥammad Taqī l-Šīrāsī,

606. Tras la creación del Estado de Israel se puso en marcha una política de hostigamiento hacia los judíos así el gobierno iraquí en 1948 purgó de judíos los cargos oficiales, retiró a muchos comerciantes judíos el permiso de importación y exportación y en 1950 el Parlamento aprobó el proyecto de ley sobre la pérdida de la nacionalidad, aplicable a los judíos residentes en el reino véase Charles Tripp. *Historia de Iraq*, pp. 172-174.

607. *Ibid.*, p. 97.

608. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 47.

609. Yitzhak Nakash. *The Shi‘is of Iraq*, p. 97.

a demandar una mayor participación en el Estado en proporción a su peso demográfico y a tener una mayor influencia en la política nacional. El empleo público fue el factor de mayor tensión entre los políticos sunníes y los šī'íes, al-Wardī afirma que el sectarismo durante estos años se articuló en torno al acceso al empleo público que comenzó a ser visto como garante de estabilidad económica, progreso y categoría social en el marco del nuevo Estado-nación, en 1954 dejó escrito “se fue la religión y se quedó el sectarismo”⁶¹⁰. Durante la primera década, la participación fue insignificante incluso en las provincias de mayoría šī'íes, en las que durante los años treinta solo ocuparon el 15% de los cargos gubernamentales, menos aún que los kurdos que alcanzaron un 22%⁶¹¹. Como hemos mencionado, esta baja participación no sólo se debió al sistema clientelar de los árabes sunníes, sino también a los primeros llamamientos religiosos de no aceptación del nuevo orden político. A estos motivos también se podría sumar el hecho de que los šī'íes, a diferencia de los sunníes, no habían participado en la administración otomana ni habían sido beneficiarios del sistema educativos y de sus reformas salvo excepciones. Teniendo en cuenta que el nuevo Estado era en parte heredero del viejo sistema esto se ha utilizado como un motivo o excusa, en parte asumida por la población, de la exclusión de los šī'íes durante las primeras décadas. Con la extensión del sistema educativo este pretexto dejó de tener sentido, sin embargo la participación de los šī'íes en el sector público siguió sin cumplir con las expectativas y reivindicaciones de esta parte de la población. Por otro lado, hubo šī'íes que rehusaron aceptar cargos por temor a ser señalados por su comunidad y otros se encontraron en un delicado dilema, seguir fieles a las órdenes de sus representantes religiosos o aceptar su inclusión en el nuevo sistema como medio de alcanzar mayor movilidad social e influencia. Este último grupo aspiraba a tener igualdad de oportunidades y participación en el poder sin tener que recurrir a los *muŷtahids* dentro de un marco nacional laico aunque dominado por los sunníes del gobierno. El cambio de postura respecto a las instituciones y de su participación en ellas estaba unido a la apuesta por la educación y a la fuerza numérica como modo de empoderamiento de la población para el acceso a los puestos estatales. El campo educativo representó una de las máximas luchas de los políticos šī'íes, como vimos anteriormente, durante el periodo otomano sólo existía una escuela estatal de educación moderna para šī'íes creada en 1909. Durante los primeros años del nuevo Estado iraquí el porcentaje de estudiantes šī'íes en escuelas estatales fue muy bajo, al igual que el porcentaje de profesores frente al gran número de profesores traídos de Siria, con los que no había duda de su identidad árabe. El Ministerio de Educación durante la monarquía estuvo dirigido en gran medida por representantes šī'íes, con el objetivo de contrarrestar las campañas de los *muŷtahids* contra el sistema educativo durante los años veinte, no obstante el ideólogo del

610. 'Alī l-Wardī. *Wi'āz al-salāṭīn*, p. 262.

611. Yitzhak Nakash. *The Shi'is of Iraq*, p. 101.

nacionalismo árabe y Director General de Educación entre 1923 y 1927, Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī, tuvo mayor influencia y poder durante aquellos primeros años. Zubaida⁶¹² recoge un episodio que refleja los prejuicios y contradicciones de Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī cuando despidió de su puesto al famoso poeta Muḥammad Maḥdī l-Ŷawāhirī (1899-1997), natural de Naṣaf e hijo de una familia de ulemas que había recibido una educación religiosa encaminada a seguir los mismos pasos que su familia y que a la edad de 26 años ya se había consagrado como uno de los mejores poetas y escritores del momento. Muḥammad Maḥdī l-Ŷawāhirī, gracias a sus contactos en Naṣaf, logró un puesto de profesor en una escuela secundaria de Bagdad, pero se vio obligado a aceptar ser degradado a una escuela primaria al ser informado, tras su llegada a la capital, de la degradación de categoría alegando que no tenía los certificados necesarios, excusa utilizada para denegar el acceso de muchos šī‘íes al trabajo en el sector público, más aún cuando él era iraquí de ‘dependencia iraní’, pero no contento con eso, Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī ordenó su despido oficial argumentando que el poeta había expresado su preferencia a Irán sobre Iraq en un poema que publicó en un periódico nacional tras un viaje al país vecino en el que alababa la belleza del lugar al mismo tiempo que expresaba su añoranza por su patria. Muḥammad Maḥdī l-Ŷawāhirī se lamentó en sus memorias de los burócratas ‘otomanos’, que como Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī hablaban árabe con acento turco, por cuestionar la identidad árabe e iraquí de ciudadanos descendientes de familias de ulemas y literatos como la suya, cuando en su caso, además, había contribuido de manera innegable a la lengua y a la literatura árabe. El conflicto entre los funcionarios que, como Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī, recibieron una educación moderna durante el último periodo otomano y los šī‘íes educados en las madrazas tradicionales, es un reflejo de la mirada altiva de los primeros y la construcción del estereotipo sobre los segundos como sujetos ignorantes y fanáticos durante los primeros años de la monarquía, de modo que otros factores como la modernidad y los prejuicios de clase social intervinieron en las construcciones étnicas y sectarias. Los šī‘íes estaban molestos por las políticas de discriminación dentro del sistema educativo como la falta de inversión en el sur y el sistema de educación elitista controlado por el Estado central en Bagdad, defendido por Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī y basado en el nacionalismo árabe secular, al contrario que éste, los šī‘íes reclamaban un sistema descentralizado que tuviera en consideración el contexto particular de las poblaciones rurales que eran la mayoría del país. Uno de los máximos expertos en educación y el principal político šī‘í que se opuso a la visión de Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī fue Muḥammad Fāḍil al-Ŷamālī (1903-1997), nacionalista árabe sensible al contexto iraquí que finalmente logró desplazar a Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī y extender la educación a través del Ministerio de Educación en las zonas rurales y entre la población šī‘í a partir de 1933. El aumento de los šī‘í bajo el sistema nacional de

612. Sami Zubaida. “The fragments imagine the nation: the case of Iraq”. *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002), p. 213.

educación transformó la percepción que tenía esta comunidad de la educación moderna al principio de la formación del Estado, es más, la educación laica era percibida como la manera ideal a través de la cual podían proveer a sus hijos con las mejores perspectivas de seguridad y estabilidad, además de ser el camino para obtener mayor representatividad en el gobierno. Şabīḥa al-Şayj Dāwud elogió a Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī por sus valores nacionalistas árabes y su esfuerzo por abrir nuevos colegios para niñas cuando estuvo ejerciendo de Director General de Educación, sin embargo, la feminista ignoró el elitismo y el sectarismo de este intelectual, lo que no quiere decir que ella pensará necesariamente del mismo modo ya que también alabó al ya citado Mīrzā Ḥusayn al-Nā’īnī, *muḃtahid* de origen persa que al calor del movimiento constitucionalista de principios del siglo XX defendió la educación de las niñas, igualmente, Şabīḥa al-Şayj Dāwud dedicó un capítulo a la situación que sufrían las mujeres en el campo, donde se sabe que en el sur de Iraq se concentran las poblaciones tribales šī‘ies más numerosas. Del mismo modo, como primera mujer licenciada en derecho en 1940 sería razonable pensar que se sintiese deudora de la extensión de la educación femenina aunque durante los años de Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī fuera limitada y elitista⁶¹³.

Algunos šī‘ies pasaron de una oposición tangencial a la colonización británica liderada por los *muḃtahids* a buscar el apoyo de ésta para conseguir más poder en el Estado, como pedir la vuelta del mandato directo de los británicos para luego establecer un gobierno de mayoría šī‘í, y ponerse de parte de éstos contra los intentos del gobierno de formar un ejército regular en 1927 que veían como la consolidación definitiva del poder de los sunnīes, mientras que éstos últimos lo veían como muestra del “compromiso fundamental de las diferentes comunidades al Estado iraquí”⁶¹⁴. En un congreso šī‘í celebrado en 1927 tras unas tensas relaciones con el gobierno y la negativa de los británicos de cambiar el orden político, se llegaron a unas conclusiones y demandas, entre las primeras, la decisión de que los *muḃtahids* derogasen la fetua contra el trabajo en el sector público⁶¹⁵ y, entre las demandas, la asignación de la mitad de los cargos ministeriales a šī‘ies, mientras la otra mitad estaría adjudicada a árabes sunnīes, cristianos y judíos; igualdad en el acceso a los puestos de funcionarios, y el establecimiento de unas nuevas elecciones libres bajo la observación de inspectores británicos⁶¹⁶. Hubo algún llamamiento a la división del país y formación de un gobierno šī‘í, pero esta idea fue rechazada por la gran mayoría de esta comunidad. No obstante, este movimiento no tuvo muchos éxitos por la falta de un liderazgo claro y por desacuerdos entre diferentes dirigentes. Por otro lado, algunos políticos šī‘ies influyentes no quisieron formar parte de este movimiento tal como Ŷa‘far Abū l-Timman (1881-1945), que apoyó

613. Şabīḥa al-Şayj Dāwud. *Awwal al-ṭarīq*, pp. 136-137,128, 223-232; Noga Efrati. “Competing narratives: histories of the women's movement in Iraq, 1910-58”. *International Journal Middle East Studies*, 40 (2008), p. 449.

614. Yitzhak Nakash. *The Shi‘is of Iraq*, p. 114.

615. *Ibid.*, p. 118.

616. *Ibid.*, p. 118.

la revolución de 1920 y fundó el Partido Nacional Iraquí (al-Ḥizb al-Waṭanī l-‘Irāqī) en 1921 cuyos objetivos eran la lucha contra el sectarismo, la unión entre sunnīes y šī‘íes articulada a través de la sociedad civil y el fin del colonialismo. Ŷa‘far Abū l-Timman no aprobó las acciones de los *muŷtahids* como el boicot contra el trabajo en el gobierno puesto que frenaba el avance de los šī‘íes en el Estado, tampoco estuvo de acuerdo con la postura probritánica adoptada por este movimiento y al igual que otros políticos šī‘íes y sunnīes, era reacio a trabajar bajo una identidad confesional, en cambio, aspiraba conseguir la igualdad a través de un marco nacional ‘laico’. Por otro lado, Haddad afirma que cuando los políticos o grupos šī‘íes trataban la cuestión de la representatividad y la discriminación eran señalados con el dedo y calificados con el adjetivo de sectario (*tā’ifī*) y/o *šū‘ūbī*⁶¹⁷, acusaciones graves dentro del discurso árabe nacionalista puesto que hacen referencia a la desunión y al enemigo interno de la nación y la arabidad. En 1932, los políticos šī‘íes temían que el fin del mandato británico otorgaría más poder en el gobierno a los sunnīes, por lo que éstos se movilizaron de nuevo y enviaron un comunicado a los representantes extranjeros en Iraq en el que hicieron constar sus demandas entre las cuales incluyeron un reparto del poder proporcional entre las diferentes confesiones del país, un mayor número de estudiantes šī‘íes en las delegaciones de estudios en el extranjero, mayor inversión en desarrollo en las regiones šī‘íes, asignación de tierras de titularidad pública a campesinos, libertad de expresión y una distribución proporcional de los ingresos del Ministerio de al-Awqāf⁶¹⁸. La revuelta de 1935 también ejemplifica la naturaleza del movimiento político šī‘í, en esta ocasión promovido por intereses particulares de algunos jeques en el que tomaron parte algunos *muŷtahids*. Éstos últimos no lograron situarse como interlocutores políticos y fueron reprochados por aprobar el uso de la violencia, mientras los primeros consiguieron aumentar su representación en el Parlamento. De nuevo, comerciantes y políticos šī‘íes como Ŷa‘far Abū l-Timman no apoyaron la revuelta ni quisieron movilizarse bajo la bandera de su comunidad religiosa junto a los *muŷtahids* con los cuales no compartían la misma forma de enfocar la lucha por los derechos de los šī‘íes. Esta revuelta también puso de manifiesto como el uso de la violencia por parte del gobierno y los sublevados podía formar parte del juego político en el nuevo Iraq.

Durante las dos siguientes décadas hasta la caída de la monarquía la lucha por el poder se intensificó, los políticos sunnīes temían ser barridos por la mayoría šī‘í que ya contaba con muchos jóvenes cualificados, ansiosos de entrar en la administración del Estado, mientras que los šī‘íes veían con frustración su incapacidad de alcanzar la paridad con los sunnīes en el gobierno, aunque

617. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 220.

618. Yitzhak Nakash. *The Shi‘is of Iraq*, p. 119.

habían conseguido duplicar su participación en el gobierno de un 17,7% durante la primera década de la monarquía a un 34,7% en la última, no obstante seguían estando en minoría⁶¹⁹. Ante las presiones que ejercían, los sunnís les respondían que su participación aumentaría gradualmente, sin embargo lo que hicieron fue más bien ampliar el aparato burocrático a la par que crecía el número de šī'ies en la administración como una forma de mantener el anterior balance de reparto del poder. Por primera vez se nombra a un primer ministro šī'í en 1947, Šāliḥ Ŷabir (1895-1957) con el apoyo del político iraquí más influyente, Nurī l-Sa'īd, sin embargo, tuvo que dimitir al cabo de un año a causa de las grandes protestas, conocidas bajo el nombre de *al-Waṭba*, que tuvieron lugar en 1948 contra la firma del tratado de Portsmouth del cual Šāliḥ Ŷabir fue el máximo responsable como primer ministro, finalmente el regente no ratificó el tratado y el primer ministro fue sustituido por Muḥammad al-Šadr, uno de los *muḥtahids* que tuvieron un papel destacado en la revolución de 1920. Šāliḥ Ŷabir buscó hacer carrera política sin el patronazgo de Nurī l-Sa'īd y para ello tomó partido por la causa šī'í para conseguir mayores apoyos, pero para su sorpresa hubo jeques tribales que prefirieron permanecer en el partido de Nurī l-Sa'īd, lo que puso de manifiesto la mutabilidad de las identidades religiosas cuando entran en juego otros factores como los intereses de clase comunes a muchos políticos iraquíes, especialmente ante los nuevos aires de cambio que venían proclamando movimientos políticos emergentes. En definitiva, el transcurso de la vida política formal, incluidas las tensiones entre los políticos sunnís y šī'ies, no respondían a las expectativas de las nuevas generaciones las cuales fueron atraídas hacia otras corrientes políticas, principalmente el comunismo. Esta ideología tuvo mucho auge durante los años cuarenta y cincuenta y logró atraer a muchos jóvenes šī'ies por su carácter más inclusivo y cosmopolita. El Partido Comunista durante las dos últimas décadas de la monarquía tuvo una fuerte presencia en las zonas šī'ies y éstos llegaron a alcanzar el 47% del total de miembros dentro del aparato del partido entre los años 1949 y 1955⁶²⁰. Esta nueva realidad causó una gran indignación y temor entre los *muḥtahids*, especialmente porque muchos jóvenes šī'ies comunistas provenían de las ciudades santas e incluso de familias de ulemas, lo que hizo que este grupo de dirigentes religiosos se uniera en un frente común con el gobierno y los británicos contra el enemigo. El ascenso del comunismo se debió en gran medida al fracaso del nacionalismo, tal como fue narrado por la élite nacionalista sunní, como el incuestionable marco unificador de la sociedad iraquí. Del mismo modo, la cuestión de la igualdad entre las clases sociales, etnias y confesiones, al igual que la necesidad de cambiar la realidad socioeconómica del país hicieron de los movimientos de izquierda y del PCI la punta de lanza de las aspiraciones de muchos jóvenes iraquíes de todas las confesiones y etnias. Por otro

619. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 47.

620. *Ibid.*, pp. 699-700.

lado, tal como apunta Batatu, el aumento de la clase media educada en los colegios estatales provocó la disminución de las lealtades tradicionales pero no siempre a favor del nacionalismo árabe, cuyo vacío fue llenado posteriormente por el socialismo árabe representado por el partido Ba'ṭ, sino a favor de otro tipo de nacionalismo anticolonial con una estructura más representativa de la diversidad iraquí que se encontraba mejor reflejada en los movimientos de corte comunista y socialista. Tanto el nacionalismo árabe como el comunismo, ambos tomaron partido por la causa de las mujeres aunque con ciertas diferencias como veremos en el siguiente epígrafe.

3.4. Sociedad civil, nación y género

3.4.1. Discursos sobre la nación y las mujeres

Visto con retrospectiva, el periodo monárquico fue una época en la que se disfrutó de una relativa libertad de expresión y de asociación, permitiendo el desarrollo de una sociedad civil más dinámica y diversa, aunque hubo episodios de dura represión obligando a ciertos movimientos a trabajar de manera clandestina o semiclandestina como fue el caso del Partido Comunista Iraquí. Las alianzas sociales antiguas que conformaban la sociedad civil tradicional y que, como hemos visto, se fueron erosionado o transformando con el tiempo a través de la mediatización de los discursos modernos, dieron paso al desarrollo de una sociedad civil moderna que intentaba responder a los nuevos retos y construir los debates en torno a la nación, el nacionalismo y el género. Se establecieron dos grandes bloques dentro de esta incipiente sociedad civil, por un lado las asociaciones centradas en el servicio público y en la caridad, y por el otro, las organizaciones de carácter político o ideológico. Las primeras no cuestionaban el orden político y, por lo tanto, no suponían un desafío a la autoridad del gobierno —aunque demandasen más derechos y reformas—, además algunas de estas asociaciones estaban relacionadas con personajes del gobierno o de la alta sociedad iraquí. En cambio, las del segundo tipo estaban sujetas a un mayor control por parte del gobierno, no solo porque articulaban un discurso diferente a aquel del Estado, sino porque muchas de estas organizaciones o colectivos, como por ejemplo los sindicales y estudiantiles, fueron el punto de encuentro entre sunníes y šī'íes y de urbanos y rurales que se movilizaron contra los privilegios de clase y la explotación y marginación de la mayoría de la población. De nuevo, transcender las diferencias étnicas y confesionales a favor de una identificación de clase social supuso una amenaza al *status quo*. Asimismo, durante las dos últimas décadas de la monarquía la brecha entre pobres y ricos aumentó y tanto los más humildes como la clase asalariada carecían de instrumentos legales y derechos políticos frente a la élite gobernante que les miraba con desdén. Al igual que las mujeres, las clases inferiores eran consideradas inmaduras o no aptas aún para ejercer

cualquier influencia en la política iraquí⁶²¹. Esto junto al consiguiente estancamiento de las reformas prometidas por el gobierno produjeron una radicalización de este movimiento antigubernamental nacionalista antibritánico.

En el primer tipo de organizaciones se encuentran, por ejemplo, *Nādī l-Nahḍa al-Nasawiyya* (Club del Renacimiento Femenino, 1923) o *Ŷam‘iyyat al-Hilāl al-Aḥmar* (Media Luna Roja, 1932) y en el segundo el Partido Comunista Iraquí, 1935, *al-Ḥizb al-Waṭanī l-Dīmūqrāṭī* (Partido Nacional Democrático —PND—, 1946), *Ḥizb al-Istiqlāl* (Partido de la Independencia, 1945), *Ḥizb al-Ba‘t* (Partido del Renacimiento, 1952) y otras destacadas organizaciones civiles vinculadas a estos partidos. Dentro de este último grupo habría que distinguir entre las dos corrientes que iban a rivalizar por el poder tras el derrocamiento de la monarquía e instauración de la república. Estos son, por un lado, los nacionalistas árabes y los nacionalistas iraquíes también denominados ‘iraquistas’ y ‘particularistas’⁶²². Los últimos estaban representados por las corrientes de izquierdas como *Ḥizb al-Istiqlāl* y *Ḥizb al-Ba‘t* y los segundos por el PCI y el PND. Como en este epígrafe lo que nos interesa es conocer las narrativas sobre la nación y el género nos centraremos en las organizaciones que tuvieron mayor influencia en la construcción de estos debates y mayor impacto en el devenir político del país.

No obstante, antes de continuar no debemos olvidar que han existido otras organizaciones de tipo confesional concernientes a ambos grupos tales como *Ŷam‘iyyat al-Ujt al-Muslima* (Asociación de la Hermana Musulmana, 1951) vinculada a los Hermanos Musulmanes en Iraq, *Munazama al-Šabāb al-Muslim* (La Organización de la Juventud Musulmana, 1951) y *al-Ḥizb al-Ŷa‘farī* (Partido Ŷa‘farī, 1952)⁶²³. Las organizaciones de carácter religioso suelen ser ignoradas por los investigadores de los movimientos sociales en Iraq, aunque este aspecto requiere un análisis en profundidad, las razones de tal ausencia puede deberse a diversas causas como la dificultad de acceso a las fuentes, el limitado impacto político y social que tuvieron frente al gran auge de las nuevas ideologías políticas hasta finales de los setenta y, posiblemente, por una tendencia a dividir la sociedad y la política entre laicos y religiosos, modernos y tradicionales, visibilizando a los primeros como los protagonistas principales de la historia mientras que los segundos son tratados de un modo más generalizado bajo la categoría de la tradición o el islam. No obstante, el contexto posterior a 2003 y el ascenso del islam político nos exigen prestar mayor atención a los orígenes y a la evolución de esta corriente. En lo que respecta al feminismo, intentaremos integrar a algunas

621. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 476.

622. Orit Bashkin. *The other Iraq: pluralism and culture in Hashemite Iraq*. California: Stanford University Press, 2009; Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*; Eric Davis. *Memories of State: politics, history and collective identity in modern Iraq*. Berkeley: University of California Press, 2005.

623. Sobre el islam político en Iraq véase Rašīd al-Jayyūn. *Mi‘at ‘ām min al-islām al-siyāsī fī l-‘Irāq*. vol. I. *Al-Šī‘a* y vol. II. *Al-Sunna*. Dubái: al-Misbār, 2011.

mujeres y organizaciones religiosas femeninas junto a la narrativa oficial feminista iraquí en el que predomina el discurso de las mujeres laicas.

3.4.2. Las mujeres y la nación a través de la sociedad civil moderna

La sociedad civil durante el periodo monárquico pasó por dos etapas fundamentales, la primera corresponde a la década de los veinte y treinta en la que prevalece el discurso de modernización y la representación de las mujeres como el baremo mediante el cual se mide el grado de atraso o progreso de la sociedad y en cuanto a la mayoría de los intelectuales participaron del discurso modernista de la burguesía nacionalista, aunque con el paso de los años, la cuestión de la mujer fue politizada constituyendo el modo de identificación política y social, convirtiéndose en una “marca de distinción entre los progresistas y los conservadores, entre los laicos y los religiosos y en el modo en el que se conceptualiza la nación y las leyes”⁶²⁴. En cuanto a la segunda etapa coincidente con las dos últimas décadas de la monarquía, la sociedad civil se opuso al gobierno de manera más radical, lo cual tuvo mucho que ver con el contexto regional e internacional como el auge del comunismo después de la II Guerra Mundial y los logros del nacionalismo anticolonial, especialmente en Egipto. Durante esta época muchos intelectuales y activistas consideraron al gobierno como el principal escollo al avance de la nación y a la liberación de las mujeres debido principalmente a la permanencia del contrato colonial y la alianza con los jefes tribales quienes representaban un sistema feudal retrógrado y explotador, y sobre todo por la influencia del Reino Unido y EEUU sobre el gobierno.

Como hemos visto, el evento más crucial para la construcción de la memoria nacional común fue la revolución de 1920 en la que se entretrejieron viejas manifestaciones de la sociedad civil con nuevas formas. Estas revueltas representaron tanto la unión entre sunnís y šī‘í dentro del paraguas nacional como la entrada de las mujeres en la esfera pública a través del nacionalismo, lo cual no fue considerado un desafío a las normas sociales sino el cumplimiento de un deber nacional; este hecho promovió actitudes más positivas hacia las mujeres, sobre todo entre los elementos más progresista del nacionalismo. Asimismo, esta primera década de los veinte se caracterizó por la abundancia de debates acalorados en torno a la educación femenina, la segregación y el velo en los que participaron iraquíes de todas las confesiones y etnias, poetas, periodistas, ulemas y políticos. Entre los discursos nacionalistas más dominantes se encontraba el de la necesidad de concienciar a las mujeres sobre su deber como madres de la nueva nación. Como ya habíamos adelantado, los primeros que hablaron sobre los derechos de las mujeres y denunciaron su situación públicamente en el Iraq moderno fueron Ŷamīl Ŝidqī al-Zahāwī y al Ma‘rūf al-Ruṣāfī. Este último equipara en su

624. Orti Bashkin. “Representations of women”, p. 55.

poesía la situación de las mujeres iraquíes con las de la nación durante el mandato, la segregación significaba la falta de libertad y la eliminación del velo simbolizaba la independencia. Ninguno de estos dos autores cuestionaron la religión, sino que al igual que muchos reformadores de la región defendieron el islam originario que garantiza derechos a las mujeres frente al oscurantismo que dominó la historia del islam durante bastante tiempo. Al-Ruṣāfī declaró en sus versos: “Nosotros, bando contrario al uso del velo, conocemos mejor lo que el profeta Muḥammad estipulaba en su religión. Acaso la ley del profeta Muḥammad podría contradecir la ley de la civilización”⁶²⁵.

El siguiente en alzar la voz fue Ḥusayn al-Raḥḥāl, considerado el primer marxista en Iraq, éste contribuyó a los debates intelectuales de la juventud del momento y en 1924 formó el primer círculo de orientación marxista que publicó *al-Ṣaḥīfa* (El Periódico), la primera gaceta de izquierdas en la cual se atacaba duramente las creencias y costumbres⁶²⁶. Al-Raḥḥāl y sus compañeros criticaron la influencia de la tradición sobre la familia y hablaron sobre la necesidad de liberar a las mujeres. A diferencia de los anteriores, éstos no basaron sus argumentos en las distintas interpretaciones religiosas, sino que demandaron directamente un orden social nuevo según las teorías marxistas. Batatu⁶²⁷ afirma que a través de ellos el discurso feminista pasó a formar parte de la vida intelectual y del activismo político, según recoge este autor, al-Raḥḥāl argumentaba que:

“No existe un orden social natural e inmutable, al contrario, todas las instituciones sociales son transitorias por naturaleza porque son producto del cambio económico [...] La familia árabe es herencia de la época feudal, el harén y el velo son marcas de ello. La aristocracia pudo construir harenes y mantener a tantas mujeres en él con la explotación del trabajo de la gente. En la vida de los trabajadores del campo no existen los harenes y los velos y desaparecerán del todo cuando la clase trabajadora establezca su supremacía”⁶²⁸.

Por su crítica a la tradición y a la posición de las mujeres que para muchos estaba avalada por la religión, el grupo de al-Raḥḥāl fue acusado de violar la moral y el islam y el periódico fue clausurado por un tiempo. Este intelectual también tuvo un papel clave en la fundación de *Nādī l-Taḍāmmūn* (Club de la Solidaridad, 1926), grupo del cual saldrían muchos de los futuros miembros

625. *Ibid.*, p. 57. Dado que defendió el imperio otomano, incluso contra el nacionalismo árabe que él consideró producto de una conspiración británica, además de su postura antibritánica posterior, creemos que sería un error asumir que con “civilización” el poeta se refiriera a la misión civilizadora del colonialismo ni a una especie de imitación ciega de la modernidad colonial.

626. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 394.

627. *Ibid.*, p. 395.

628. *Ibid.*, p. 396.

del PCI y PND. A diferencia del círculo anterior éste se abstuvo de criticar la religión, mantuvo un perfil bajo, se centró en la divulgación del conocimiento, la promoción de los productos nacionales y de los valores progresistas, además de la unión entre los jóvenes, a pesar de ello, al estar implicado en diversas manifestaciones y protestas fue finalmente prohibido por el gobierno. Igualmente en la década de los veinte surgieron las primeras células comunistas en Basora y Nāširiyya de las que surgió el creador y el líder del PCI Yūsuf Salmān Yūsuf (1901-1946), apodado Fahd. Durante la década de los treinta, cuando Iraq consiguió su independencia formal, aumentaron las organizaciones de la sociedad civil, entre ellas las de las mujeres y también el número de revistas que articularon los distintos discursos a favor y en contra de la ‘nueva mujer’. Estos años también correspondieron a la época de mayor auge del nacionalismo árabe desde 1937 a 1941, uno de los principales núcleos de este movimiento fue *Nādī l-Muṭanna* (Club al-Muṭanna, 1935), además de su carácter nacionalista árabe, antiimperialista, antisionista y militarista también llamó a la modernización de la familia y en 1937 creó un comité de mujeres, algunas de ellas vinculadas a intelectuales y políticos destacados. Por otro lado, durante estos años se hizo mayor énfasis en lo que varios autores llaman la “profesionalización de la ama de casa”⁶²⁹ vinculada al patriarcado moderno occidental y unida a su dimensión estética y consumista a través de la publicidad como los anuncios de detergentes, utensilios para el hogar y la moda occidentales que hizo su aparición en las revistas mostrando la imagen de mujeres con apariencia europea y sin velo. Muchos iraquíes cayeron rendidos ante estas importaciones como criticaría más adelante la gran poeta iraquí Nāzik al-Malā’ika⁶³⁰ (1923-2007). Esta década también fue testigo del cambio de postura de muchos hombres frente a la educación femenina que pasaron de oponerse a ella a considerarla necesaria para que sus hijas fuesen mejores madres y esposas, años después algunos de los sectores conservadores también empezaron a aceptar el *sufūr*. Por otro lado, comenzó a observarse una división entre la sociedad civil y el Estado, ya que un número cada vez mayor de hombres y mujeres se sentían insatisfechos con la situación política y económica, cuya crítica se reflejó en la prensa de la izquierda, vinculando la situación de las mujeres urbanas y rurales con la incapacidad del gobierno de llevar a cabo reformas reales. Por lo tanto, el debate sobre la mujer se integró en la cuestión más amplia de justicia social y de la dura situación de los campesinos y pobres bajo la monarquía y la dominación colonial. Uno de los grupos más importantes de esta línea discursiva fue el que se formó en torno a la revista *al-Ahālī* (la Gente) creada en 1931 y que posteriormente dio lugar al PND en 1946, este grupo colaboró estrechamente con Ḥusayn al-Raḥḥāl y *Nādī l-Taḍāmūn*

629. Lila Abu-Lughod. “Introducción: Anhelos feministas”, p. 26; Omnia Shakry. “Madres instruidas y juego estructurado”.

630. Esta poeta fue muy importante junto a otros de su generación, como el ya citado Badr Šākir al-Sayyāb, por revolucionar la poesía árabe contemporánea al romper con el rígido canon clásico que permaneció inmutable durante siglos, véase Pedro Martínez Montávez. *Poetas árabes realistas*. Madrid: Rialp, 1970.

y atrajo a importantes personajes políticos como el ya citado ʿĪsāʿ Abū l-Timman por el énfasis que ponía el grupo en la identidad nacional iraquí —*waṭaniyya*— frente al nacionalismo árabe —*qawmiyya*— de la élite gobernante. El grupo de *al-Ahālī* exigió expandir la participación en la política a todos los sectores de la sociedad, al igual que plenos derechos para las mujeres, y denunció la explotación de las mujeres en manos de los jefes tribales y los tipos de violencia contra ellas como los crímenes de honor. Igualmente, varias mujeres formaron parte de este grupo contribuyendo a la divulgación del pensamiento socialdemócrata y la lucha contra el colonialismo. También formaron parte de estos debates las primeras agrupaciones que en 1935 dieron lugar al PCI y que se remontan a finales de los años veinte, estos grupos pedían la liberación de las mujeres del yugo de la ignorancia y su crítica en torno a la religión se fue suavizando a favor de una mayor sensibilidad hacia el contexto árabe e iraquí, aunque también por cuestiones estratégicas. Por otro lado, estas ideas estuvieron también acompañadas del modelo nacional de una sociedad laica, tolerante y respetuosa de la libertad religiosa y unida a la gran nación árabe. Del mismo modo, esta corriente estuvo inherentemente ligada a la liberación anticolonial desde una perspectiva árabe e internacionalista como quedó patente con la unión de todas las agrupaciones marxistas bajo el nombre de *Laynat Mukāfāhat al-Istiʿmār* (Comisión de la Lucha contra el Colonialismo) en 1934 y que al año siguiente pasó a llamarse Partido Comunista Iraquí.

Tras el golpe de Estado de ʿAbd al-Raḥman al-Gaylānī en 1941, los grupos nacionalistas árabes fueron duramente reprimidos, aumentó la brecha entre pobres y ricos al igual que el éxodo rural, así coexistían, por un lado, las mujeres urbanas de clase media y clase alta vestidas a la manera occidental que disfrutaron de un paulatino acceso a la educación en las escuelas estatales y, por el otro, las campesinas pobres o a las mujeres de origen rural que se estaban empezando a ver en los nuevos suburbios de Bagdad. Por todo ello, tras la II Guerra Mundial los anteriores discursos de los años treinta se intensificaron y extendieron y los movimientos políticos se radicalizaron. Los intelectuales y activistas, tanto nacionalistas árabes como izquierdistas, hicieron reivindicaciones más concretas tales como los derechos políticos de las mujeres y las reformas jurídicas; estas demandas estaban integradas dentro del contexto político particular de Iraq y no tanto como parte de una retórica global árabe. De igual modo, las mujeres comenzaron a entrar en células comunistas, como por ejemplo la ya citada Amīna al-Raḥḥāl. Muchas mujeres, sobre todo estudiantes de las ciudades, se sintieron atraídas hacia el PCI ya que fue el primer partido en integrar los derechos de las mujeres dentro de su agenda política, en este sentido, los comunistas fueron calificados de promiscuos e irrespetuosos de la familia tradicional iraquí y también fueron acusados de ser *ṣuʿūbīes*, es decir, el enemigo interno que favorece los intereses de un agente externo en contra de la unidad árabe, como cuando la Unión Soviética reconoció al Estado de Israel

en 1948 perjudicando las credenciales árabes del PCI en ese momento. No obstante, el apoyo de la URSS al nacionalismo árabe a finales de los cincuenta contribuyó a mejorar la imagen del Partido Comunista.

En 1948 tuvo lugar *al-Waṭba*, las protestas antibritánicas más significativas después de la revolución de 1920 en contra de la firma del tratado anglo-iraquí y en la que participaron numerosos sectores de la sociedad civil entre los cuales se encontraban numerosas mujeres, el gran número de mujeres movilizadas impulsó a que los grupos de la oposición proclamasen su apoyo a los derechos políticos de las mujeres. Fue célebre un episodio protagonizado por ‘Adawiyya Falakī⁶³¹, conocida por el seudónimo *baṭalat al-ŷisr* (la heroína del puente), una joven de apenas 15 años que encabezó una protesta ondeando la bandera sobre un puente de Bagdad, el puente cedió a su espalda y muchos de sus compañeros cayeron al río, hubo entre 300 y 400 muertos y heridos⁶³²; muchas mujeres de entre los manifestantes fueron detenidas durante las protestas. En 1952 tuvo lugar el siguiente levantamiento popular conocido como *Intifāḍa* en el que también participaron muchas mujeres. Tanto esta revuelta como la anterior se convirtieron en hitos del mito revolucionario elaborado tras el derrocamiento de la monarquía en 1958. Como se puede percibir, durante esta última década la brecha entre la opinión pública y el Estado era ya insalvable, haciéndose patente la confrontación generacional entre los políticos conservadores del gobierno que formaban las élites nacionalistas de educación otomana y las nuevas generaciones progresistas altamente politizadas que se referían al Reino Unido como “la vieja”⁶³³. Estos últimos ansiaban cambios verdaderos, al igual que estaba sucediendo en el contexto regional como la revolución egipcia en 1952 y la posterior nacionalización del Canal de Suez en 1956. Además del PCI como principal fuerza política del momento, también comenzó a destacar el Partido Ba‘t. A partir de este momento se definen las fuerzas políticas que iban a protagonizar el periodo ‘postcolonial’ cuyas relaciones iban a oscilar entre la coalición contra un enemigo común, como sucedió con la creación del Frente Nacional Unido en 1957, y la violencia política y la represión que no tardó en manifestarse durante los primeros años de la República.

Por otro lado, la efervescencia política y cultural de estos años produjo nuevas formas de imaginar la nación iraquí otorgando a Iraq su especificidad dentro del mundo árabe y una resonancia con la composición multicultural y étnica del país. Se representó a Iraq más allá de su historia árabe islámica conectándola con el legado antiguo de las civilizaciones mesopotámicas. Este nacionalismo más particularmente iraquí quedó instaurado en la identidad nacional, impulsado no sólo por las corrientes de izquierdas sino también por nacionalistas árabes; todos ellos bebieron

631. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 557.

632. *Ibid.*

633. Sāniḥa Āmīn Zakī. *Dikrayāt ṭabība ‘irāqiyya*, p. 233.

de ese pasado, aunque el énfasis sobre un aspecto u otro varió en función del momento histórico. Ejemplos muy claros de esto fue la producción cultural tanto artística como literaria que tuvieron un gran papel en forjar esta identidad, el exponente más destacado de la inclusión de diferentes episodios de la historia en la narración del presente nacional fue el pintor y escultor ʿĀwād Salīm (1921-1961)⁶³⁴ y su generación quienes contribuyeron a modernizar la historia y a hacer que la modernidad se basase en la tradición⁶³⁵, creando algo propio de una manera casi orgánica a la sociedad lejos del binomio Oriente/Occidente. El arte y la literatura también representó a las mujeres a través de las imágenes de campesinas y de diosas mesopotámicas como ʿĪṣṭār e Ināna simbolizando la tierra y los orígenes como hicieron la pintora Nazīha Salīm (1927-2008), hermana de ʿĀwād Salīm, y el célebre poeta Badr Ṣākir al-Sayyāb (1926-1964).

3.4.3. Comunistas y panarabistas y la agenda de género

El nacionalismo árabe del primer periodo de la monarquía “apelaba más a los corazones que a las mentes”, tal como asegura Batatu, en tanto que carecía de una teoría política por un lado, y un exceso de retórica basada en la exhalación romántica del pasado. Sus mayores preocupaciones políticas eran la independencia y la unidad árabe, mientras que las condiciones y necesidades sociales del momento quedaban en un plano secundario. A pesar de que hubo partidos nacionalistas árabes anteriores al Baʿṯ como el Partido Istiqlāl, éste no supo articular un discurso que movilizara a la población. Por otro lado, el campo nacionalista árabe sufrió una fuerte campaña de represión tras el golpe de Estado de 1941 y, como ya hemos visto, a diferencia de otros países de la región, el nacionalismo árabe no atraería a importantes sectores de la población como los kurdos por razones obvias y los šīʿíes por los motivos que hemos apuntado antes. Todo esto creó un vacío que fue llenado por los comunistas iraquíes quienes no encontraron un rival fuerte, a diferencia de lo que sucedió con sus camaradas en Egipto y Siria, y supieron canalizar el descontento de las masas contra el gobierno cuando los movimientos de carácter islámico, fuesen de la confesión que fuesen, se encontraban en estado de descomposición o reducidos a una minoría por las razones que hemos señalado a lo largo del capítulo. Por otro lado, las restantes fuerzas de izquierdas como el PND y el grupo *al-Ahālī* no tuvieron un desarrollo político sostenido en el tiempo, por lo que el PCI y sus principios teóricos y organizativos dominaron la oposición durante la segunda parte del periodo monárquico, evidentemente fortalecido por el ascenso del comunismo en el mundo. El PCI defendió

634. Fue el artífice del Monumento a la Libertad (*naṣb al-ḥurriyya*), la obra más emblemática de Iraq en la que se representa el tránsito de Iraq a través de la historia desde Sumeria y Babilonia hasta la revolución de 1958 que simboliza la libertad. Aunque esta narrativa está estrechamente vinculada con la primera república (1958-1963) sus raíces se hunden en el periodo monárquico.

635. Magnus Bernhardsson. “Were the 1950's a golden age in Baghdad? The role of nostalgia and nationalism”. *Kufa Review*, 2 (2013), p. 22.

las nociones de justicia social, igualdad, lucha de clase, anticolonialismo, antisionismo, secularismo y emancipación de las mujeres y entre sus fuerzas contaron con intelectuales, estudiantes, mujeres, campesinos y pobres de todas las etnias y confesiones, así los comunistas reivindicaron la educación, se opusieron a la segregación sexual y establecieron que el camino hacia la revolución tenía que estar precedido por un cambio en la conceptualización de la mujer y la eliminación de viejos estereotipos que subyugan a las mujeres como seres subalternos. En esta visión, las mujeres no eran meras madres y esposas ilustradas que han de cumplir con su deber hacia la nación, sino ciudadanas con plenos derechos que han de participar en situación de igualdad en la esfera pública y no consideraban que la educación fuera un requisito esencial para alcanzar tales derechos. Su argumento principal era que las mujeres, al igual que la nación, estaban subyugadas por la dominación colonial y las viejas estructuras patriarcales que aún persistían en la sociedad, de modo que la lucha tenía dos dimensiones: la nacionalista y la feminista. Sin embargo, la actitud del partido fue en cierto modo paternalista, ya que asumió el rol de instruir a las mujeres en su propia causa y en la causa nacional y cómo éstas han de llegar al público femenino de todas las clases sociales para lograr la victoria. Igualmente, alentó a los hombres de sus filas a que guiasen a las mujeres de sus familias. Por lo que, incluso para el partido más inclusivo del país, las mujeres simbolizaban el atraso y la necesidad de ser guiadas por los hombres ilustrados.

El Partido Ba'ṭ, de gran protagonismo a partir de 1968, no tuvo prácticamente presencia durante el periodo monárquico, dos años antes del Golpe de Estado de 1958 el partido estaba conformado por aproximadamente 300 miembros⁶³⁶. Este partido se apropia de los instrumentos teóricos y organizativos del marxismo para la formulación del socialismo árabe, uno de sus axiomas junto al panarabismo y al renacimiento árabe a través de la eliminación del feudalismo, la oligarquía, el imperialismo y el sionismo. Michel 'Aflaq, uno de los ideólogos del partido, de nacionalidad siria y religión cristiana, estaba influenciado por la cuestión de clase de Marx, el nacionalismo humanitario y jacobino entre otros tipos de pensamiento⁶³⁷, aunque todas estas ideas no se articulaban de una manera sistematizada y metódica sino que era más bien sugestiva y romántica orientada a perseguir la unidad árabe, una identidad cultural y lingüística no racial ni étnica. En este sentido el islam se reinterpretó desde una clave nacionalista, el contenido religioso quedó relegado a los márgenes mientras permaneció el marco referencial o simbólico como soporte para atraer a los árabes hacia el panarabismo o hacia el Ba'ṭ. A diferencia del nacionalismo árabe de las élites del cual se sentían excluidos muchos árabes šī'íes, éstos formaron parte de las filas del partido Ba'ṭ desde un primer momento, de hecho Fū'ād al-Rikābī (1931-1971), šī'í de la sureña ciudad de Nāširiyya, fue el

636. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, pp. 738 y 816.

637. *Ibid.*, pp. 730-731.

primer dirigente de la fracción iraquí de la confederación panárabe del Ba'ṭ en 1958, y, entre 1952 y 1963, el 53,8% de los miembros del partido eran šī'ies⁶³⁸. En cuanto a las mujeres, el partido abogaba por la modernización de la sociedad a través de la educación y la construcción de la mujer como un pilar básico de la familia y de la nación; además de su papel reproductivo y cultural debía desempeñar un papel productivo en la construcción de la nación y disfrutar en igualdad con el hombre de los mismos derechos básicos y universales⁶³⁹. No obstante el prolongado gobierno del partido (1968-2003) estuvo marcado por diferentes fases y distintas políticas de género que dependieron de la situación sociopolítica y económica del momento, donde la representación de las mujeres varió en función de los intereses del partido. En este sentido, todas las cuestiones relativas a los derechos y libertades estaban supeditas a los límites que imponían los intereses nacionales establecidos por el Partido Ba'ṭ. De modo que en líneas generales tanto las corrientes de izquierdas como los nacionalistas árabes incluyeron la lucha feminista dentro del contexto nacional determinado por el colonialismo, las diferencias de clase y la coyuntura árabe e internacional, pero esto no significó necesariamente que los hombres que se adhirieron a estos discursos fuesen conscientes del modo en que ellos reproducían ciertos tipos de discriminación de género, especialmente cuando estas fuerzas llegaron al poder tras declarar la independencia nacional real del poder colonial.

3.4.4. Género y nación: otro relato

La poeta nacionalista iraquí Nāzik al-Malā'ika en su obra crítica sobre la fragmentación de la sociedad árabe nos muestra una perspectiva un tanto diferente⁶⁴⁰. En ella se concilian diferentes elementos tales como nacionalismo árabe desde una perspectiva identitaria y no dogmática, la conciencia de clase, el anticolonialismo y antisionismo y un feminismo árabe autóctono. Defiende el progreso de las sociedades árabes contra las costumbres obsoletas que oprimen a las mujeres, al mismo tiempo que respeta los valores esenciales de la cultura y la ética religiosa para preservar la autenticidad y la dignidad de los árabes y de las mujeres. Estas características están presentes en su ensayo en el que señala las fallas existentes en el modo de abordar la realidad por los árabes. La poeta afirma que los árabes tratan diferentes aspectos, tales como la lengua, la religión, el arte, la política y la estética, de una manera fragmentada lo que produce la sobredimensión de algunos aspectos con relación a otros, como por ejemplo la tendencia de otorgar mucho valor a la política mientras que ignoran, en su opinión, otros aspectos como la lengua y el arte. Para Nāzik al-Malā'ika

638. *Ibid.*, p. 746.

639. Orti Bashkin. "Representations of women", p. 68.

640. Nāzik al-Malā'ika. *al-Taḏzī'iyya fī l-muḡtama' al-'arabī*. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyyin, 1974. Véase también Yūsuf 'Aṭā al-Ṭarīfī. *Nāzik al-Malā'ika: ḥayātu-hā wa-šī'ru-hā*. Amman: al-Ahliyya, 2011.

la primera fragmentación de la sociedad árabe es la que se origina en la separación entre las nuevas circunstancias históricas y las bases sociales que aún guardan la semilla conservadora a pesar del avance exterior. Esta fragmentación la extrapola a las relaciones de género y critica la división sexual del trabajo, los estereotipos femeninos, la sobrevaloración de la esfera pública frente a la privada y la separación de la ‘cuestión de la mujer’ de otros dilemas sociales, políticos y literarios, como si éstos solo preocuparan a los hombres, ahondando en la división social y cultural de hombres y mujeres⁶⁴¹. En este sentido, la poeta hace especial énfasis en el modelo femenino que presentan la publicidad y las revistas y que gira en torno a la moda y a cómo gestionar los temas del hogar. Critica la presión de las mujeres por cuidar su aspecto hasta el mínimo detalle desde el maquillaje, el pelo, las uñas, pasando por los vestidos, los zapatos de tacón y los complementos. La autora lamenta que en el momento en el que se eliminó el uso del velo apareció la esclavitud a la imagen que muchos pretenden vincularla a la libertad cuando para ella es una falta de conciencia “no es libre quien no sabe por qué elije vestir esto o lo otro”⁶⁴². Esta es una esclavitud que pasa desapercibida puesto que es símbolo de prestigio social y por lo tanto solo accesible a un tipo de clase social que se apropia del significado de la belleza para ocultarlo bajo diferentes productos de consumo que paradójicamente provienen de las potencias occidentales que han sometido y pretenden someter al mundo árabe, con Palestina a la cabeza, a través del capitalismo entre otros métodos propios de la ‘colonialidad’ del poder tales como la dominación cultural y epistemológica. Pero Nāzik al-Malā’ika no sólo critica la dimensión colonial sino que también reconoce que este estereotipo femenino tiene su origen en el legado árabe como la obra de las “Mil y una noches” y el comercio de esclavas. Por otro lado, se lamenta de que el gobierno permita y participe de este nuevo mercado de consumo y de las nuevas formas de someter a las mujeres y elogia a las mujeres de la India que no se han rendido a la moda occidental, a diferencia de las sociedades árabes que han asumido esta moda como si fuera universal. Asimismo, la autora en su obra hace una propuesta descolonial en la que anima a la recuperación de la vestimenta árabe y su desarrollo para que se ajuste a las necesidades del momento a la vez que se impulsa la industria nacional.

Tal como afirma Frantz Fanon los países del Tercer Mundo que emergen como naciones libres no les queda otra opción que elegir entre el capitalismo/liberalismo y el socialismo/comunismo en el contexto de la Guerra Fría, de modo que la descolonización no ha tenido lugar propiamente. “El Tercer Mundo no debe contentarse con definirse en relación con valores previos. Los países subdesarrollados, por el contrario, deben esforzarse por descubrir valores propios, métodos y un estilo específicos”⁶⁴³. Por otro lado, el escritor y sociólogo marroquí Khatibi Abdelkebir urge a la

641. Nāzik al-Malā’ika. *al-Taẓī’iyya fī l-muẓtama’ al-‘arabī*, pp. 22-23.

642. *Ibid.*, p. 6.

643. Frantz Fanon. *Los condenados de la tierra*, p. 49.

necesidad de revisar las ideologías modernas del mundo árabe:

“Qué hemos hecho sino reproducir un pensamiento simplificado de Marx y, paralelamente, la ideología teológica del nacionalismo árabe. Ahora bien, estas dos ideologías, y cada una en su propio terreno, se sostienen en una tradición metafísica, moral, e intelectual, cuyo edificio conceptual demanda de nuestra parte una elucidación radical”⁶⁴⁴.

Es evidente que ambas ideologías llevan varias décadas en crisis y no obstante sus narrativas históricas siguen teniendo su peso en Iraq. No en vano, el posterior auge del islamismo que consiguió llenar el vacío de las anteriores no es más que una reacción esperada a la crisis epistémica, de legitimidad y de deriva autoritaria de los regímenes postcoloniales. No obstante, el colonialismo interno producido con la adhesión al socialismo o el capitalismo y la asunción de ciertos valores impuestos por el sistema moderno/patriarcal/capitalista/colonial como algo neutral o universal, han ocurrido a través de procesos de traducción, adaptación, hibridación donde ha entrado en juego la agencia, aunque limitada, del sujeto colonial produciendo un estado híbrido que va incrustado en la propia identidad y subjetividad. Los resultados creativos de esta hibridación pueden albergar la semilla descolonial y ser potencialmente liberadores como la formulación de una identidad nacional iraquí integral e inclusiva que trascienda el discurso homogeneizador de los nacionalismos basados en una sola identidad; la existencia de discursos de sujetos que han sido beneficiarios de la modernidad y que a su vez propongan otros modos de hacer enraizados en la historia de los pueblos; incluso la propia extensión del comunismo que, después de todo, produjo efectos más amables sobre la población que el capitalismo, se debió en un primer momento a la influencia de las redes de parentesco, a la solidaridad de los barrios⁶⁴⁵ y al uso en ocasiones de símbolos religiosos como el martirio de al-Ḥusayn, nieto del profeta, para movilizar a las masas a favor de la lucha de clases⁶⁴⁶, lo nuevo y lo viejo se mezclan a veces de manera armónica y otras veces convulsa. Al sujeto iraquí, producto de la dualidad primigenia de al-Wardī entre la *ḥaḍāra* y la *badāwa*, se le suma el efecto del colonialismo en la construcción de su personalidad, quizás sería más enriquecedor conocer de dónde partimos para saber hacia dónde queremos llegar.

644. Abdelkebir Khatibi. “Maghreb plural”. En Walter Mignolo (ed.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001, p. 75.

645. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, pp. 403, 413-414, 424-425.

646. Sami Zubaida. “Islam and the left in Iraq”. *The Middle East Online Series 2: Iraq 1914-1974*, Thomson Learning EMEA Ltd, Reading, 2006, p. 1. Disponible <http://www.poemfinder.com/pdf/whitepapers/gdc/IslamAndTheLeft.pdf>. [Consultado 24/5/2011].

3.5. Ellas hablan: las feministas durante la monarquía

Como acabamos de ver la cuestión de las mujeres se encontraba estrechamente unida a la construcción nacional, la lucha por la libertad y el colonialismo, de modo que se convirtieron en “símbolos potentes de identidad y de visiones de la sociedad y la nación”⁶⁴⁷. A continuación nos centramos en las organizaciones feministas y el modo en el que articularon sus luchas en el contexto que hemos descrito anteriormente. Para ello la historiografía feminista iraquí nos ofrece dos relatos⁶⁴⁸ que han sido minuciosamente estudiados por Efrati, uno de ellos es de la ya citada Şabīḥa al-Şayj Dā’wud, miembro de *al-Ittiḥād al-Nisā’ī l-‘Irāqī* (Unión Feminista Iraquí), creada en 1945 y el otro es de Nazīḥa al-Dulaymī, presidenta de *Rabiḥat al-Mar’a al-‘Irāqīyya* (Liga de Mujeres Iraquíes), fundada en 1943, y la primera mujer en ocupar el cargo de ministra en Iraq y en el mundo árabe en 1959. Estas dos organizaciones tomaron posturas divergentes en su relación con el centro del poder y cada una de ellas fue reclamada por alguna de las dos corrientes políticas principales, el comunismo y el nacionalismo árabe liderado por el partido Ba‘ṭ. De modo que esta doble narrativa se vio reforzada por la rivalidad política y por el ansia del Ba‘ṭ de oficializar su propia versión de la historia. No obstante, tal como sugiere Efrati, los relatos no se contradicen sino que se complementan⁶⁴⁹.

Todo comienza con la revolución de 1920, el mito fundacional del nacionalismo anticolonial y del activismo protagonizado por mujeres. Ambas feministas están de acuerdo en que este momento histórico significó el despertar de las mujeres hacia una conciencia nacional y de sí mismas. En cuanto a los precursores de la causa feminista en Iraq las dos reconocen el papel que tuvieron Ma’rūf al-Ruṣāfī y Ŷamīl Şidqī l-Zahāwī, pero al margen de estos parece que no hay consenso sobre una tercera figura en común. Por un lado, Şabīḥa al-Şayj Dāwud alababa al rey Fayṣal I por apoyar la educación femenina y las obras sociales que emprendieron las mujeres de las élites, y, como ya tuvimos la ocasión de mencionar, a Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī, Director General de Educación, en su esfuerzo por extender la educación femenina. Igualmente menciona al *muḥtāhid* šī‘ī Ḥuṣayn al-Nā’īnī, antecedente de la defensa de la educación femenina por parte de los ulemas, y a Rafa‘īl Baṭṭī (1901-1956), periodista cristiano laico que fue el primero de su gremio en hablar de la cuestión de las mujeres en la prensa iraquí desde la participación de éstas en la revolución de 1920. Del mismo modo reconoce a Zahra Jiḍir⁶⁵⁰, maestra y primera mujer en abrir un colegio privado para niñas en

647. Lila Abu-Lughod. “Introducción: Anhelos feministas”, p. 14.

648. Noga Efrati. “Competing narratives”; Noga Efrati. *Women in Iraq*; Şabīḥa al-Şayj Dāwud. *Awwal al-ṭarīq*; Nazīḥa al-Dulaymī. *al-Mar’a al-‘irāqīyya*, 1950; Doreen Ingrams. *The awakened: women in Iraq*. Londres: Third World Centre, 1983; Deborah Cobbett. “Women in Iraq”. En Committee Against Repression and for Democratic Rights in Iraq (ed.). *Saddam's Iraq: revolution or reaction?*. Londres: Zed Books, 1989.

649. Noga Efrati. “Competing narratives”, p. 462.

650. Şabīḥa al-Şayj Dāwud. *Awwal al-ṭarīq*, p. 48.

1918⁶⁵¹. Sin embargo, para Nazīha al-Dulaymī uno de los máximos precursores del feminismo, y que Şabīḥa al-Şayj Dāwud ignora, fue el marxista Ḥusayn al-Raḥḥāl, quien, como vimos, defendió que la familia y la sociedad son producto del materialismo histórico y no de un orden natural o inmutable designado por la tradición.

Ambas narrativas intentan describir el movimiento asociativo de mujeres, pero en primer lugar estableceremos una clasificación a partir de la cual seguimos con nuestro relato. Dentro de estas organizaciones podemos establecer dos grandes categorías, por un lado las asociaciones de beneficencia o filantrópicas y las organizaciones de perfil político. El primer grupo fueron las primeras que surgieron en Iraq y entre las cuales se encuentran asociaciones laicas y confesionales dedicadas a labores asistenciales como la fundación de escuelas, ambulatorios, atención a familias pobres, etc. El segundo grupo, en cambio, se desarrolló posteriormente durante los años cuarenta, las organizaciones de este tipo estaban centradas en hacer llegar sus demandas y propuestas al gobierno y en elevar la conciencia social y política de la población. No consideramos que hubiesen grandes diferencias entre ambos tipos, ya que, como veremos, existieron estrechos lazos entre ambas categorías. Incluso Şabīḥa al-Şayj Dāwud reconoce que las organizaciones de perfiles más políticos también llevaron a cabo servicios sociales y educativos similares⁶⁵², igualmente algunas pertenecientes a la primera categoría realizaron una política social a través de su labor integrada en un público femenino como sucedió con algunas asociaciones religiosas, lo social no está exento de lo político. Por otro lado entre el primer grupo se pueden establecer dos bloques, las asociaciones dedicadas propiamente a la caridad y a la asistencia de los necesitados y aquellas centradas en el activismo social como la lucha contra el analfabetismo, el alcoholismo, etc. Un rasgo fundamental es la clase social al que pertenecieron las mujeres que comprenden estos grupos, en un principio la mayoría de las asociaciones de beneficencia las crearon mujeres de la burguesía nacional urbana y progresivamente, a medida que se fue extendiendo y politizando el movimiento asociativo, más mujeres de clases intermedias participaron de él, gracias en gran medida al mayor acceso de las mujeres al sistema educativo.

En cuanto a las motivaciones que le impulsaron a trabajar en el marco de la nueva sociedad civil son diversas: las primeras generaciones de mujeres en obtener una educación formal y acceder al mercado laboral estaban ansiosas en contribuir a la construcción nacional, también los obstáculos políticos para poder participar en la vida pública en iguales condiciones que los hombres a pesar de su preparación, empujaron a muchas mujeres de las élites a convertir la lucha por los derechos políticos en su principal bandera, en este sentido, la agenda feminista nacional estaba muy

651. Noga Efrati. "The other 'awakening' in Iraq", p. 162.

652. Şabīḥa al-Şayj Dāwud. *Awwal al-tarīq*, p. 174.

conectada con el movimiento de mujeres en Oriente Próximo y el mundo árabe, siendo éste un punto de referencia para las iraquíes, e igualmente, la situación de pobreza, escasa salubridad y analfabetismo que sufría parte de la población, agravada por el éxodo rural, eran considerados males nacionales que ellas debían paliar para cumplir con su deber para con la patria y así demostrar también que la sociedad necesita a las mujeres. Por otro lado, las mujeres política y socialmente concienciadas, como las de la izquierda, dirigieron su lucha hacia un cambio sociopolítico estructural como solución radical a la situación que vivían mujeres y hombres bajo el dominio de una burguesía nacional dócil a los intereses coloniales.

Después de la revolución de 1920, la primera asociación formada por mujeres fue *Nādī l-Nahḍa al-Nisā'iyya* (Club del Renacimiento Femenino) creado en 1923 por un grupo de mujeres, muchas de ellas vinculadas a hombres del gobierno, tales como Asmā' al-Zahāwī (m. 1944), fundadora y primera presidenta, hermana del famoso poeta Ŷamīl Ṣidqī l-Zahāwī; Na'īma Sulṭān Ḥamūda, esposa de Muḥammad Aḥmad al-Šayj Dāwud y madre de Šabīḥa al-Šayj Dāwud; Na'īma al-Sa'īd, esposa de Nurī l-Sa'īd; Badī'a Afnān, sobrina de Sāṭi'al-Ḥuṣrī y Pawlīnā Ḥassūm, periodista cristiana nacida en Palestina en 1895 que en 1923 fundó *Laylā*, primera revista femenina iraquí que dio voz a las aspiraciones de la asociación en materia de derechos, entre otros temas relacionados con las mujeres. Igualmente, la asociación tenía muy buena relación con el rey y contaba entre sus miembros de honor con mujeres de la administración británica, como Gertrude Bell y Lady Dobbs⁶⁵³. La organización no era confesional aunque la mayoría de sus integrantes fuesen musulmanas sunnīs, lo cual era común a otras organizaciones debido a que históricamente los sunnīs fueron los primeros musulmanes en acceder al sistema educativo y a los recursos del Estado, esto sucedió incluso durante los primeros años de la creación del PCI, posteriormente la situación fue más equilibrada gracias a la extensión de la educación y la integración de los šī'íes en la vida política nacional.

El Club del Renacimiento Femenino concentró sus esfuerzos en ofrecer a mujeres de las clases inferiores cursos de alfabetización, costura y educación para niñas huérfanas. El propósito era mejorar la situación de las mujeres de Iraq, elevar su nivel cultural y concienciarlas sobre su deber para con la nación como madres de ciudadanos preparados para servir a la patria y así poder contrarrestar el atraso nacional cuyo rostro era femenino según los discursos modernistas de la época. A pesar de sus vínculos con las élites del poder, la organización encontró una fuerte oposición por parte de las fuerzas más conservadoras, quienes consideraban que la asociación pretendía eliminar el velo violando así las tradiciones de la sociedad iraquí. Por el contrario, la asociación aseguró que la cuestión del velo no estaba reflejada en su agenda y que su interés era

653. Noga Efrati. "Competing narratives", pp. 451-452.

ayudar a las más desfavorecidas⁶⁵⁴. Según Şabīḥa al-Şayj Dāwud⁶⁵⁵, el gobierno cedió ante la presión de los conservadores y el Club del Renacimiento Femenino fue clausurado a los pocos años de su creación. Esta es pauta común a lo largo de la historia, cuando el Estado tiene que hacer concesiones lo primero que se suele sacrificar son los derechos de las mujeres. Para Şabīḥa al-Şayj Dāwud el Club del Renacimiento Femenino fue un primer paso muy significativo del movimiento de mujeres en Iraq y al que dedica un capítulo entero en su libro, sin embargo Nazīha al-Dulaymī no le presta casi atención, lo considera un “producto del nacionalismo burgués” que no fue capaz de provocar un cambio de conciencia real entre las mujeres⁶⁵⁶.

La educación formó parte importante de los programas de las asociaciones de mujeres, especialmente durante los primeros años cuando los británicos eran responsables de los asuntos internos del país y en los que demostraron poco interés por extender la educación a las mujeres ya que al no trabajar éstas en la administración, la inversión en su educación era un gasto inútil⁶⁵⁷, de hecho varias organizaciones se especializaron en el área educativa recolectando fondos, fundando escuelas y enseñando en las primeras aulas de mujeres, como la ya mencionada Zahra Jiḍri. Ambas feministas conceden la misma importancia al papel de la educación femenina durante los primeros años en el desarrollo del movimiento de mujeres, aunque mientras Şabīḥa al-Şayj Dāwud otorga los méritos al rey Fayṣal I y a Sāṭi‘ al-Ḥuṣrī, Nazīha al-Dulaymī afirma que fue resultado del apoyo que dio a la causa de las mujeres los “elementos nacionalistas y progresistas”⁶⁵⁸.

En cuanto al papel de las comunidades religiosas, ambas feministas restan importancia a su contribución en el desarrollo del movimiento de mujeres, de hecho en la literatura existente sobre el tema después del Club del Renacimiento Femenino se pasa directamente a los años treinta ignorando que durante la década de los veinte existieron organizaciones religiosas y misioneras femeninas entre las que destacaron las de las comunidades cristiana y judía⁶⁵⁹. Asimismo, tanto Nazīha al-Dulaymī como Şabīḥa al-Şayj Dāwud no prestan casi atención a las asociaciones posteriores de carácter religioso, alguna de las cuales mencionaremos más adelante.

Pasando ya a la década de los treinta, la independencia formal de Iraq no supuso un punto de inflexión para ninguna de las dos feministas, aunque hay que destacar que en estos años aumentaron el número de asociaciones.

Entre las organizaciones exclusivamente filantrópicas cabe destacar:

Ŷam‘iyyat al-Hilāl al-Aḥmar (Asociación de la Media Luna Roja) creada en 1933 bajo los

654. Maliha Awni al-Kassir. *The Women's Status in Modern Iraq*. Bagdad: al-Tadamon Press, 1965, p. 16.

655. Şabīḥa al-Şayj Dāwud. *Awwal al-ṭarīq*, p. 92.

656. Noga Efrati. “Competing narratives”, p. 451.

657. Şabīḥa al-Şayj Dāwud. *Awwal al-ṭarīq*, p. 48.

658. Noga Efrati. “Competing narratives”, p. 453.

659. Noga Efrati. “The other 'awakening' in Iraq”, p.162 y “Competing narratives”, p. 461.

auspicios de la reina Ḥazīma bint Nāṣir (1885-1935). Después de la II Guerra Mundial en 1945 se creó una rama femenina independiente de la organización que logró persistir a lo largo del tiempo. Las mujeres de esta asociación desempeñaron diferentes labores sociales y humanitarias, en 1936 abrieron la primera clínica de salud, organizaron cursos sobre primeros auxilios, cuidado de los niños y costura, pusieron en marcha una clínica que daba atención médica y orientación a las madres y a los pobres y preparaban a mujeres para trabajar en nuevas clínicas. Asimismo, atendían emergencias y catástrofes naturales y con tal objetivo formaron un comité encargado de recolectar y confeccionar ropa. Su labor se extendió a Palestina cuando en 1948 se enviaron soldados iraquíes a la guerra árabe contra Israel, para aquella ocasión se entrenaron a enfermeras y se envió una delegación encabezada por la Reina Nafīsa, esposa del regente, y su hija Badī'a, formada por 35 voluntarias para trabajar en los hospitales de la Media Luna Roja de Irbid y Nablus, también enviaron ayuda a los refugiados palestinos y les acogieron en Iraq⁶⁶⁰. La Asociación de la Media Luna Roja fue un referente nacional entre las organizaciones de este tipo según relata Ṣabīḥa al-Šayj Dāwud, sin embargo Nazīha al-Dulaymī considera que eran elitistas al estar establecidas por la burguesía nacional y por mantener una membresía exclusiva y unos objetivos limitados a la caridad⁶⁶¹.

Y *Ŷam'iyat Mukāfaḥat al-'Ilal al-Iytmā'iyya* (Asociación de la Lucha contra los Males Sociales), fundada en 1937 por Sāra Faḍil al-Ŷamālī (1908-), esposa del ya nombrado político šī'ī Muḥammad Fāḍil al-Ŷamālī, Director General de Instrucción Pública, inspector de educación durante los años treinta, ministro de exterior entre 1946 y 1947 y primer ministro entre 1953 y 1954. Al principio se llamaba *Ŷam'iyat Mukāfaḥat al-Musakirāt* (Asociación de la Lucha contra el Alcoholismo) cuando se centraba en combatir el alcoholismo, pero al poco tiempo ampliaron sus objetivos para tratar todos los males sociales como la pobreza, el analfabetismo y la enfermedad. Sus actividades más importantes fueron la educación contra el alcohol, escuelas para niños discapacitados, mujeres presas, educación para niñas y formación ocupacional como talleres de costura⁶⁶².

En cuanto a las asociaciones políticas, Nazīha al-Dulaymī describe el ambiente político que se estaba gestando en los años treinta entre los grupos de la izquierda y sitúa al frente de su narrativa el papel de las mujeres de izquierdas, las de la clase trabajadora y el papel del Partido Comunista, afirmando que durante estos años comienza el despertar de la conciencia de clase entre hombres y mujeres la cual se suma a la causa nacionalista y a los derechos democráticos. Igualmente, afirma que el PCI incluyó la liberación de las mujeres en su plataforma y que los derechos sociales y

660. Noga Efrati. "The other 'awakening' in Iraq", p.116; Ṣabīḥa al-Šayj Dāwud. *Awwal al-ṭarīq*, p. 177-178.

661. Noga Efrati. "Competing narratives", p. 455.

662. Noga Efrati. "The other 'awakening' in Iraq", pp.165-166; Ṣabīḥa al-Šayj Dāwud. *Awwal al-ṭarīq*, p. 181.

políticos de éstas sólo se podrían conseguir a través de un movimiento feminista de masas, responsabilidad del partido y de las mujeres comunistas y demócratas. Por otro lado, Nazīha al-Dulaymī asegura que hasta los comienzos de los cuarenta el único debate abierto y serio sobre la liberación de la mujer se encontraba en las prensa marxista. Asimismo informa que un grupo de mujeres comunistas y democráticas hicieron una petición formal al gobierno en 1935 para establecer una organización de mujeres, la solicitud fue finalmente desestimada por las autoridades⁶⁶³.

No obstante, ambas feministas coinciden en su reconocimiento a la labor de Amīna al-Raḥḥāl, que además de ser una pionera dentro del movimiento marxista también representó a las mujeres iraquíes en el primer Congreso Oriental de Mujeres en Damasco celebrado en 1930. En su discurso la feminista destacó, por un lado, la importancia de la emancipación económica de las mujeres sin la cual no se puede alcanzar la igualdad y, por otro, el imperativo del momento histórico que, lejos de la disputa entre ambos sexos, apela a las mujeres a apoyar a los hombre en la lucha nacional —en su dimensión militarista—, pero desde su postura como esposas y madres de futuros combatientes⁶⁶⁴. El discurso de Amīna al-Raḥḥāl confirma la idea feminista de que el nacionalismo militarizado y las guerras reproducen y refuerzan las construcciones de género culturalmente esencialistas⁶⁶⁵, pero por otro lado también resuena con las palabras de Spivak cuando habla de “un uso estratégico del esencialismo positivista en aras de un interés político escrupulosamente visible”⁶⁶⁶, la negociación patriarcal de Kandiyoti⁶⁶⁷ y ciertos tipos de agencia que van más allá de la concepción feminista liberal de resistencia a las relaciones de poder patriarcal⁶⁶⁸, como en este caso el discurso nacionalista en oposición a la dominación colonial.

Las organizaciones de mujeres crecieron considerablemente durante los años cuarenta creándose nuevas organizaciones filantrópicas laicas y religiosas, del mismo modo aparecieron organizaciones más políticas con agendas feministas más específicas. El aumento fue debido también a la creación de la rama femenina de asociaciones dirigidas por hombres como fue el caso de *Ŷam‘iyyat Ḥimāyat al-Aṭfāl* (Asociación de Protección de la Infancia) creada en 1945 y de la que Ṣabīḥa al-Šayj Dāwud formó parte. Su labor estaba centrada en asistir las necesidades de niños, madres, y familias pobres, además de la instrucción de las madres en el cuidado y salud de sus

663. Noga Efrati. “Competing narratives”, pp. 453-454.

664. Ṣabīḥa al-Šayj Dāwud. *Awwal al-tarīq*, pp. 58-159.

665. Cynthia Cockburn. *The space between us: negotiating gender and national identities in conflict*, p. 42.

666. Gayatri Chakravorty Spivak. “Estudios de la subalternidad”, p. 45.

667. Deniz Kandiyoti. “Bargaining with patriarchy”, pp. 274-290.

668. Saba Mahmood. “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”. En Rosalva Aída Hernández Castillo y Liliana Suárez Navaz (coord.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 2008, p. 183.

familias. En 1944⁶⁶⁹ se fundó *Ŷam‘iyyat Buyūt al-Umma* (Asociación Casas de la Nación) para combatir las enfermedades y el analfabetismo, al igual que atender a los refugiados palestinos y a las víctimas de catástrofes naturales, más concretamente las inundaciones que de vez en cuando asolan ciertas zonas del país. Posteriormente en 1948 se abrieron las puertas de *Ŷam‘iyyat al-Bayt al-‘Arabī* (Asociación de la Casa Árabe) por un grupo de educadoras que buscaban paliar la situación de los refugiados palestinos, éstas otorgaron becas a jóvenes palestinos para que pudieran proseguir sus estudios universitarios en El Cairo, acogieron a niños refugiados, les dieron educación y abrieron una guardería en la que se admitieron a 90 refugiados palestinos y árabes⁶⁷⁰. Entre las asociaciones religiosas se encuentra *Ŷam‘iyyat Ijwāt Rizq bi-l-Faqīr* (Asociación de las Hermanas de la Caridad) fundada en 1945 por un grupo de mujeres cristianas que ofrecían educación, formación profesional, asistencia sanitaria, ayuda financiera y ropa a los pobres. Igualmente, ayudaron a las víctimas de las inundaciones de 1946 y recolectaron donaciones para los soldados que se enviaron a Palestina⁶⁷¹.

Entre las organizaciones de tintes políticos se encuentra *Ŷam‘iyyat Mukāfaḥat al-Nāziyya wa-l-Faṣīyya* (Asociación para la Lucha contra el Nazismo y el Fascismo) creada en 1943 para luchar contra el fascismo, tal como su nombre indica, y para propagar las ideas democráticas en el contexto de la II Guerra Mundial. Fue liderada por ‘Afīfa Ra’ūf, una de las primeras maestras, articulista y esposa de ‘Abd al-Fattāḥ Ibrāhīm (1890-1986), miembro del grupo *al-Aḥālī*. Para Nazīha al-Dulaymī, esta organización supuso el inicio de un movimiento feminista democrático que luego pasaría a llamarse Liga de Mujeres Iraquíes. Tras el triunfo de los aliados en la guerra, y la relativa pluralidad política durante la posguerra en 1945, la organización pasó a llamarse *Ŷam‘iyyat al-Rābiḥa al-Nisā’iyya* (Asociación de la Liga de Mujeres). Hasta su ilegalización en 1947, la Liga de las Mujeres trabajó para combatir el analfabetismo, para ello fundaron ocho centros de alfabetización y escuelas de verano, igualmente organizaron lecturas y obras de teatro. En 1947 publicaron la revista *Tahrīr al-Mar’a* (La Liberación de la Mujer) mediante la cual pretendían aumentar el nivel cultural y conciencia social, pero el gobierno suspendió su publicación después de dos números porque la revista sobrepasaba los límites para los cuáles fue autorizada. Durante el mismo año la organización fue forzada a interrumpir sus actividades por su vinculación con los grupos de izquierdas que estaban siendo reprimidos por el gobierno⁶⁷².

Tras el fin de la II Guerra Mundial que otorgó ciertos aires de libertad social y auge internacional del comunismo, otro de los acontecimientos que marcaron el transcurso del

669. Existen diferentes opiniones sobre el año de apertura, véase Noga Efrati. “The other 'awakening' in Iraq”, p. 167; Maliha Awni al-Kassir. *The Women's Status in Modern Iraq*, p.32; Ṣabīḥa al-Šayj Dāwud. *Awwal al-ṭarīq*, p. 180.

670. Noga Efrati. “The other 'awakening' in Iraq”, pp. 167-168.

671. *Ibid.*, p. 167.

672. *Ibid.*, pp. 168-169.

movimiento feminista en Iraq fue la celebración de la Conferencia de Mujeres en El Cairo de 1944, cuyos frutos fue la creación de una organización de mujeres árabes con sede en Egipto liderada por la célebre feminista egipcia Hudā Ša‘rāwī llamada *al-Ittiḥād al-Nisā’ī l-‘Arabī* (la Unión de Mujeres Árabes). Paralelamente en el Congreso surgió la decisión de crear secciones en los diferentes países árabes participantes con el objetivo de coordinar los esfuerzos feministas dentro del propio país y entre las distintas secciones árabes, de este modo se creó *al-Ittiḥād al-Nisā’ī l-‘Irāqī* (Unión de Mujeres Iraquíes). Se trataba de una organización paraguas que albergaba a otras cinco entre las citadas más arriba: Asociación de la Media Luna Roja, Asociación de Protección de la Infancia, Asociación Casas de la Nación y Asociación de la Liga de Mujeres⁶⁷³. La Unión de Mujeres estaba coordinada por una junta directiva compuesta por tres miembros de cada organización y poseía un perfil feminista más definido. Además de desarrollar actividades asistenciales, educativas y culturales la organización buscaba aumentar la cooperación entre los diferentes grupos de mujeres dentro y fuera del país, especialmente en el marco de apoyo a la causa palestina. En 1947 la Unión de Mujeres Iraquíes acató la decisión del gobierno y expulsó a las representantes de la Liga de Mujeres de la junta directiva. Ese momento supuso un punto de inflexión para Nazīha al-Dulaymī que consideró que la Unión de Mujeres se había alineado a los círculos del poder del Estado, mientras que Šabīḥa al-Šayj Dāwud ignoró totalmente este hecho. Desde entonces las narrativas de ambas feministas toman caminos separados.

La unión entre las organizaciones femeninas favoreció la lucha por sus derechos que a partir de los cincuenta tomó mayor resonancia. A pesar de su ilegalización, la Liga de Mujeres continuó con sus actividades de forma clandestina y en 1952 se convirtió en *Rābiḩat al-Difā’ ‘an Ḥuqūq al-Mar’a* (Liga para la Defensa de los Derechos de la Mujer), después de que en 1951 el gobierno rechazara la solicitud de registro de la misma, aunque bajo otro nombre. La nueva Liga estuvo vinculada al PCI, aunque entre sus miembros había comunistas y no comunistas tal como aseguraba Nazīha al-Dulaymī y otros miembros⁶⁷⁴. Además de realizar campañas a favor de la educación, la sanidad y los derechos de las mujeres, un elemento importante de su lucha fue el llamamiento a la democracia al igual que a la lucha antiimperialista nacional y transnacional. La Liga aseguraba que la liberación de las mujeres acompañaría a la liberación nacional de la dominación colonial y del orden socioeconómico y político responsable de perpetuar la desigualdad. Del mismo modo, era muy importante para la Liga crear un movimiento de masas que abarcara el gran sector de población trabajadora y pobre, además de incluir a mujeres de todas las clases sociales, religiones, etnias e

673. Tras la ilegalización de la Liga de Mujeres en 1947 ésta fue sustituida por la Asociación de la Casa Árabe; *Ibid.*, p. 169.

674. Noga Efrati. “Competing narratives”, pp. 459-460.

ideologías⁶⁷⁵.

Igualmente, en 1951 se creó una organización religiosa diferente a las anteriores, *Ŷam‘iyyat al-Ujt al-Muslima* (Asociación de la Hermana Musulmana) liderada por Nihāl al-Zahāwī (1914-2005) hija de Amŷad al-Zahāwī (1882-1967), miembro fundador de *al-Ijwa al-Islāmiyya* (la Hermandad Musulmana) vinculada a los Hermanos Musulmanes de Egipto que intentaron operar en Iraq en aquellos años a través de organizaciones caritativas, además fue el presidente de *Rābiṭat al-‘Ulamā’ al-Muslimīn* (Liga de los Ulemas Musulmanes). Esta asociación comenzó siendo la rama femenina de la Hermandad Musulmana hasta que se independizó en 1955. Fue creada con el objetivo difundir las enseñanzas del islam entre niñas y mujeres, prevenir y curar los desordenes sociales y morales, además de ayudar a las mujeres musulmanas pobres. A partir de 1958 la asociación tuvo que reducir sus actividades, especialmente cuando el Ba‘ṭ tomó el poder, sin embargo ha continuado todos estos años hasta la actualidad⁶⁷⁶. Esta organización, al igual que otras de tipo religioso⁶⁷⁷, está prácticamente excluida de los relatos feministas en Iraq.

3.5.1. Las organizaciones musulmanas en los márgenes

Como señalamos más arriba, la tendencia a ‘olvidar’ las organizaciones religiosas es un rasgo de las narrativas tanto nacionalistas como comunistas llamadas ‘laicas’. Por otro lado, los estudios sobre el feminismo o el movimiento de mujeres tampoco han buscado integrar seriamente los diferentes posicionamientos y ponerlos en relación de modo que permita articular un diálogo interfeminista iraquí. Esta fragmentación no está basada meramente en la heterogeneidad del feminismo o en sus divergencias, sino en una construcción de lo que es asumido como feminista o emancipador frente a lo retrograda o tradicional causante del atraso de la sociedad, de forma que se reproduce y se ahonda la separación y las divisiones del binomio laicidad/religión, cuando el islam y otros elementos son compartidos aunque ocupen diferentes lugares dentro de los discursos.

Bušrà Bartū, feminista comunista que forma parte de la Liga de Mujeres Iraquíes hasta hoy día, en un artículo sobre las organizaciones de mujeres en Iraq publicado en 1970 distingue entre las “organizaciones de mujeres de carácter social” y “aquellas que tienen objetivos limitados, que se dirigen a un sector femenino particular o se centra solo en un solo aspecto de los tantos problemas que rodean a las mujeres”, estas últimas son las que ella denomina “asociaciones benéficas, religiosas y profesionales” y las cuales “por mucho que se extiendan no se las puede considerar en

675. *Ibid.*, p. 459.

676. Nadje al-Ali. *Iraqi women: untold stories from 1948 to the present*, p. 85.

677. No contamos con informaciones de asociaciones religiosas de mujeres šī‘ies de esta época, pero deducimos que a raíz de las declaraciones del *muŷtahid* Muḥammad Ḥusayn Kāšif al-Giṭā’, señaladas al inicio del capítulo, en las que apoyaba el trabajo benéfico de las mujeres, sí han tenido que existir incluso antes de la creación del Estado, puesto que estas asociaciones benéficas religiosas son comunes a las tradiciones islámicas, cristianas, etc.

su conjunto un movimiento feminista verdadero a menos que haya a su lado organizaciones feministas que se dirijan al público femenino y adopten en su programa todos los derechos de las mujeres”⁶⁷⁸. De modo que la autora asume que los derechos de las mujeres no parten de las organizaciones religiosas, que éstas no se dirigen al conjunto de la sociedad femenina y que necesitan contar con la voz de las grandes organizaciones sociales para estar incluidas en un movimiento feminista nacional. Consideramos que esto va más allá de la dimensión modernidad/tradición para entrar en el terreno de la identidad dentro del marco del Estado-nación. Como ya hemos adelantado, las organizaciones de mujeres durante el siglo XX han tendido a sobrepasar las fronteras confesionales y étnicas a favor, no de un sistema estrictamente laico, sino nacional⁶⁷⁹, de modo que el feminismo laico del siglo XX pretendía ser un feminismo iraquí que abarcase, aunque sea virtualmente, a las distintas comunidades. Visto desde este punto de vista, las organizaciones religiosas pueden percibirse fuera del paradigma nacionalista y de este modo quedarse en los márgenes de las grandes narrativas de la nación y del feminismo iraquí. Por otro lado también tiene que ver la pérdida del prestigio de la religión durante los cuarenta y cincuenta y el hecho de que el islamismo fue un movimiento minoritario que empezó a tener mayor fuerza tras la debacle comunista en Iraq y el estallido de la revolución islámica en Irán en los setenta.

3.5.2. El movimiento feminista y el contrato colonial

Para estas secciones también tomaremos en cuenta los diferentes relatos de Şabīḥa al-Şayj Dāwud y Nazīha al-Dulaymī y las trayectorias de las organizaciones que representan. Ambas autoras expresan su preocupación por la tremenda situación que viven las campesinas. Nazīha al-Dulaymī que tuvo la ocasión de trabajar como médico en zonas rurales y pudo conocer muy de cerca la realidad del campo donde las mujeres sufrían una “doble esclavitud”, tanto a manos de los terratenientes, al igual que los hombres, como a manos de sus maridos, además de estar sometidas a prácticas denigrantes como el *faşl*, institucionalizadas a través de Ley de los Crímenes Tribales y Litigios Civiles. Şabīḥa al-Şayj Dāwud utiliza la misma explicación para describir el padecimiento de las mujeres rurales y critica igualmente a la LCTLC, no obstante, su discurso no contradecía a aquel del partido de Nuṛī l-Sa‘īd, puesto que no demandaba explícitamente la abrogación de la ley, la cual favorecía a los jeques tribales socios del gobierno, sino que reclamaba ciertas reformas como el establecimiento de una edad mínima para el matrimonio y otras de tipo social y económico que pudiesen aliviar las condiciones materiales de las mujeres, considerada una de las principales causas

678. Buşṛa Bartū. “Wāqī‘ al-mar’a al-‘irāqiyya wa-dawr al-munaẓamāt al-nisā’iyya fī raf‘ musāhamati-hā fī l-bina’ al-iḡtimā‘ī”. *Al-Ṭaḡāfa al-Ÿadīda*, 10 (1970), p. 66.

679. Margot Badran. *Feminism in Islam*, p. 306.

de su mala situación⁶⁸⁰. Nazīha al-Dulaymī, en cambio, mostraba una postura más tajante señalando la LCTLC como la principal causa de la coerción que sufrían las mujeres en el campo, tratando el tema desde la perspectiva socialista feminista teniendo en cuenta en su análisis la dimensión colonial. Sin embargo, ella tampoco pidió cambios legislativos, ya que tal como nos informa Efrati, “cualquier ley que refuerce costumbres retrógradas que jueguen a favor de un régimen reaccionario sobre el cual se apoya el imperialismo sería absolutamente anulada cuando se haya liberado completamente el país”⁶⁸¹.

En cuanto al estatuto personal, unas de las cuestiones que llamaban la atención a las integrantes de la Unión de Mujeres era la necesidad de establecer restricciones legales a la poligamia, que se permitiera a las mujeres pedir el divorcio en caso que el marido no cumpliera con el contrato de matrimonio, por otro lado, defendían que en caso de divorcio los hijos quedaran bajo la custodia del progenitor más competente, y además solicitaron al Parlamento que promulgara una ley que restringiera todo lo posible el divorcio a iniciativa del hombre. Aunque Efrati⁶⁸² apunta a que existieron negociaciones entre el gobierno y las mujeres de la Unión de Mujeres, pero éstas trataban este tema con una extrema precaución y nunca se llegó a promulgar una ley sobre el estatuto personal durante la monarquía que pudiese mostrar el grado de presión ejercido por las feministas. No obstante, si consiguieron tímidos logros en otros campos como la ilegalización de la prostitución, la inclusión de mujeres en los tribunales para jóvenes y la mejora de las condiciones de las enfermeras. Por el contrario, la Liga para la Defensa de los Derechos de la Mujer como organización clandestina no estuvo en una posición de negociación con el gobierno, además, siguiendo la misma lógica anterior, la liberación de las mujeres sólo podría venir acompañada de la liberación de la nación. Por otro lado, no hay ninguna evidencia de que las mujeres de la Liga criticaran abiertamente las bases de la religión islámica, al igual que las mujeres de la Unión su denuncia estaba dirigida a ciertas costumbres tribales que niegan los derechos de las mujeres reconocidos por el islam como la confiscación de la dote por el padre convirtiendo a las mujeres en un objeto de transacción y la falta de límites a la poligamia y el divorcio, también lamentaban que la mayoría de las mujeres carecieran de la protección del Estado en materia del derecho familiar⁶⁸³.

La prioridad para las feministas de la Unión de Mujeres fue la lucha por los derechos políticos que dominó la última década de la monarquía. Şabīḥa al-Şayj Dāwud afirma que los derechos políticos estuvo en la lista de reivindicaciones desde los primeros años de la creación del Estado y fue la periodista Pawlīnā Ḥassūm la primera en hacer esa demanda públicamente a través de la

680. Noga Efrati. *Women in Iraq*, pp. 138-139.

681. *Ibid.*, p. 156.

682. *Ibid.*, pp. 140-141.

683. *Ibid.*, p. 155.

revista *Layla* con ocasión de la primera reunión de la Asamblea Constituyente en 1924⁶⁸⁴. Sin embargo, durante las primeras décadas el discurso y el esfuerzo feminista estaba dirigido a la construcción de la nación a través de la educación y la modernización de las mujeres y las familias, en los cincuenta se centró más en la igualdad de derechos sociales, económicos y políticos por el bien nacional como elemento central de legitimación⁶⁸⁵. Fue aún más pertinente su lucha teniendo en cuenta que sus hermanas en Líbano, Siria y Egipto ya estaban avanzando en sus derechos políticos frente al estancamiento y las promesas del gobierno de reformas progresivas que nunca llegaron a materializarse. Nurī l-Sa‘īd afirmaba que las reformas debían ser equilibradas en función de las “realidades y posibilidades” adoptando lo bueno de Occidente mientras se preserva lo mejor del legado iraquí y que éstas irían en función del grado de progreso o desarrollo del país⁶⁸⁶. Parte de ese “progreso” era aquel que, según la retórica del gobierno, tenían que demostrar las mujeres para poder acceder a los derechos políticos. En este sentido, la Unión de Mujeres, aceptaron el principio de las reformas progresivas con la esperanza de que dieran frutos reales y utilizaron a favor de su causa los mismos elementos discursivos del gobierno como las nociones de progreso, atraso y modernidad. Las feministas utilizaron varios medios para hacer llegar sus demandas como cartas dirigidas a los responsables del gobierno y los partidos políticos, reuniones y campañas. Éstas defendían que el reconocimiento de los derechos de las mujeres contribuiría al desarrollo del país en todos los niveles. Más allá del bien común de la nación, las activistas también apelaban a los principios básicos democráticos y los derechos contemplados en la Carta de las Naciones Unidas y al compromiso que Iraq adquirió al formar parte de la ONU, de modo que si el gobierno aspiraba a ser parte del “mundo civilizado” éste tenía que otorgar a las mujeres todos sus derechos⁶⁸⁷.

En 1954 la Unión de Mujeres celebró en Bagdad la Semana de la Mujer en la que se hizo campaña a favor de los derechos políticos a través de múltiples actividades como conferencias, reuniones, artículos en periódicos, entrevistas y programas en los medios de comunicación; además de las activistas de la Unión y de las organizaciones afiliadas a ella también participaron políticos y jueces. Esto provocó la indignación de muchos ulemas y algunos de los círculos sunnís convocaron la Semana de la Virtud en oposición a la iniciativa de las mujeres y en la que llamaron a las mujeres a quedarse en sus casas tal como estipula la tradición. Las feministas de la Unión se lamentaron de que el gobierno otorgara el doble de espacio mediático a los ulemas. En este contexto, la ya citada Nihāl al-Zahāwī, presidenta de la Hermana Musulmana publicó un artículo en el que acusa a las feministas que reclaman los derechos políticos de imitar ciegamente a las

684. Šabīḥa al-Šayj Dāwud. *Awwal al-ṭarīq*, pp. 141-142.

685. *Ibid.*, p. 145.

686. Noga Efrati. *Women in Iraq*, pp. 142-143.

687. *Ibid.*, pp. 143-144, 146.

occidentales cuando estas últimas alcanzaron sus derechos poco tiempo atrás, mientras que las musulmanas han disfrutado de los derechos que les otorga el islam desde hace siglos como el derecho a la herencia, al consentimiento en el matrimonio, a la dote, a la propiedad, a la firma de contratos mercantiles, etc. “¿acaso estos derechos no son suficientes?”⁶⁸⁸ exclama Nihāl al-Zahāwī. La base de su rechazo estriba en que tener cargos políticos produciría un espacio ‘heterosocial’ y una libertad sin restricciones condenados por el islam. No obstante, la líder de la Hermana Musulmana tenía su agenda de género o su propio discurso feminista centrado en el islam, ella no negaba el derecho de las mujeres de llevar a cabo cualquier otro tipo de actividad siempre y cuando no intervenga negativamente en el cumplimiento de sus deberes naturales ni contradiga los preceptos islámicos, igualmente, aseguraba que las mujeres tienen un papel que desempeñar en la difusión de los principios religiosos a través de la realización de obras de caridad y ayuda al prójimo, del mismo modo defendía que las mujeres se tenían que esforzar para que los derechos de las mujeres según el islam fueran implementados en la sociedad, especialmente en las zonas rurales⁶⁸⁹.

Es interesante observar a través del estudio de Efrati como la posición de los más conservadores y religiosos, tales como los círculos de ulemas, definían los términos en los cuales las feministas de la Unión de Mujeres articulaban su discurso. La imagen de la mujer moderna o “nueva” que proyectaban las feministas era la de una mujer culta, educada, profesional, patriótica, ciudadana, y lista para contribuir con todo su potencial en el progreso de la nación, es decir la imagen de sí mismas. No obstante, para el sector más conservador este modelo ponía en peligro el orden social y familiar imperante, además de constituir una imitación acrítica de Occidente, lo cual suponía un obstáculo en el camino de las feministas, dado que parte de este sector estaba vinculado a los centros del poder dentro del gobierno. Por lo tanto el discurso de la Unión tendió a redefinir el papel de las mujeres dentro de la política con la esperanza de allanar el camino hacia sus objetivos, de modo que empezaron a hablar de dos ámbitos distintos, por un lado la lucha por obtener el poder entre facciones y partidos, y por otro lado, atender las necesidades de la población y del país. Reconocían que el primero era territorio masculino, mientras que en el segundo había espacio para que las mujeres trabajasen junto a los hombres desde el servicio a la nación, como si se basaran en su propia experiencia de trabajo en proyectos sociales para legitimar su acceso a la política con el fin de seguir contribuyendo al mismo ámbito, lejos de las luchas masculinas de poder. Según Efrati esta postura podría interpretarse como una crítica hacia la política contemporánea que produjo tanto descontento por parte de la población⁶⁹⁰. De modo que las feministas se apoyaron en una

688. *Ibid.*, p. 96.

689. *Ibid.*

690. *Ibid.*, p. 147.

concepción de la política que podría sugerir un intento de feminizar la vida pública y cuestionar el modelo masculino de lucha por el poder. Además, las mujeres también utilizaron el papel de madres de manera interesante para justificar sus demandas y rebatir la idea de que las mujeres modernas son un peligro para la familia:

“Nuestra preocupación, señoras y señores, es la preocupación de aquella madre que busca dispensar justicia entre sus hijos: fuertes y débiles, sanos y enfermos, niños y niñas, grandes y pequeños. No es la preocupación de una mujer cegada por el destello de una nueva civilización que corre a emularla, como dicen algunos, abandonando sus deberes maternos y sus responsabilidades familiares. Por el contrario, es la preocupación de una madre que considera sus deberes sagrados. Esta es una maternidad más amplia que busca albergar a todos los niños de la humanidad, garantizar sus derechos y defender a los oprimidos de sus opresores. Esta es la mujer que ahora está demandado su derecho a participar en la elaboración de leyes para sus hijos y hijas”⁶⁹¹.

Del mismo modo, se apoyaron en el islam y en la historia árabe e islámica para argumentar que en ningún caso la religión es incompatible con los derechos políticos y que lejos de imitar a las occidentales las mujeres en Iraq preservan su dignidad y “el honor de sus costumbres y tradiciones”⁶⁹². Del mismo modo, utilizan una construcción de género estereotipada como la de mujer-madre para revertirlas a favor de su causa de forma que esa ‘madre’ queda empoderada para trascender la esfera doméstica y feminizar la esfera pública. Ya sea por mera estrategia o por un reconocimiento consciente del proceso histórico y social, las mujeres iraquíes desde el inicio de su movilización feminista han utilizado el islam como marco referencial en un campo discursivo en el que diferentes perspectivas se responden y se retroalimentan. Los puntos de tensión van más allá del binomio occidente/oriente, modernidad/islam y se concentran en las naciones de “tradicición”, “autenticidad”, “dignidad”, etc. que lejos de contener significados fijos están sujetos a redefinición, selección y negociación. Algunos ejemplos de la vida privada de las feministas podrían ilustrar los modos en los que llevaban a la práctica la transformación de la tradición. Sāniḥa Āmīn Zakī⁶⁹³ cuenta en sus memorias que en el contrato de matrimonio ella y su marido habían establecido un dote de un total de dos dinares, “ésta fue nuestra manera de decir que el matrimonio no es un

691. *Ibid.*, p. 148.

692. *Ibid.*

693. Primera mujer iraquí musulmana licenciada en medicina en 1943, asistió al primer Congreso de Mujeres Árabes en El Cairo en 1944 como representante del Ministerio de Asuntos Sociales para el cual trabajaba como médica, representó también a la Unión de Mujeres en el Congreso de la Unión Árabe de Mujeres en Beirut en 1949, véase Sāniḥa Āmīn Zakī. *Dikrayāt ṭabība ‘irāqiyya*.

contrato de compra venta”⁶⁹⁴, tal como ocurría con frecuencia en las zonas rurales. Igualmente, en el mismo contrato de matrimonio el marido le otorgó el derecho de pedir el divorcio por incitativa propia (*ḥaq al-‘uṣma*), con la intención de que ese gesto pudiera animar a otros hombres y mujeres a hacer lo mismo⁶⁹⁵. Por lo tanto, estos dos aspectos son puramente islámicos aunque no fueran muy comunes a causa de la cultura árabe patriarcal imperante. No obstante, Sāniḥa Āmīn Zakī y su esposo eran primos de una familia de clase media alta y ella era una profesional económicamente independiente, posiblemente esto influyese en la decisión de fijar una dote simbólica.

Por otro lado, este discurso feminista se situó en un contexto en el que el gobierno desde su posición de autoridad impuso su verdad sobre el progreso y el desarrollo de las iraquíes como prerrequisito para alcanzar sus derechos políticos. Las feministas aceptaron estos parámetros argumentando que ellas ya habían demostrado su preparación a través de la educación, el desarrollo de una profesión, además del servicio que estaban ofreciendo a la comunidad. Sin embargo, esto limitó su lucha en varios sentidos, ya que siguiendo el discurso del “progreso” del gobierno de manera inadvertida acabaron por hacer distinciones entre las propias mujeres, separando a aquellas que sí estaban preparadas según el gobierno de las que aún seguían presas de la ignorancia y el atraso, por lo tanto, aquellas mujeres de clase media y alta que pudieron acceder a una educación y a desarrollar una carrera sí podrían votar y ser elegidas, mientras que las de las clases inferiores no. Por otro lado, las feministas de la Unión de Mujeres protestaron contra el hecho de que los hombres analfabetos pudiesen votar, mientras que ellas, como mujeres cultivadas que eran, no podían, de modo, consciente o inconscientemente, reforzaron la idea de que el acceso a los derechos políticos tenía que estar ligada a tener una preparación, discriminando a hombres y mujeres que no hubieran tenido acceso a la educación. Finalmente, las negociaciones con el gobierno acabaron centrándose en cuál sería el criterio que determine si una mujer ya había alcanzado el grado de progreso requerido. No obstante, las reformas nunca llegaron a realizarse no sólo porque el golpe de Estado de 1958 acabó con esa posibilidad, sino porque el discurso de una modernización paulatina en función del nivel de desarrollo funcionó como un pretexto ideal para perpetuar el *status quo* y postergar las reformas⁶⁹⁶.

Por el contrario, para las feministas de la Liga de Mujeres Iraquíes el problema residía en las políticas del gobierno que estaban manteniendo subyugada y atrasada a la población en general y las mujeres en particular. Consideraban que la falta de derechos políticos era uno de los factores que determinaban la mala situación de las mujeres y que las feministas de la Unión de Mujeres lo único que obtuvieron con su campaña fue ahondar más en las divisiones sociales, especialmente entre las

694. Sāniḥa Āmīn Zakī. *Dikrayāt ṭabība ‘irāqīyya*, p. 284.

695. *Ibid.*

696. Noga Efrati. *Women in Iraq*, pp.145-146, 152-153.

mismas mujeres. A pesar de que no llevaron a cabo ninguna acción reivindicativa, los derechos políticos estaban incluidos en su programa y creían que el cambio de orden político y socioeconómico traerían como consecuencia estos derechos. El cambio empezaría por la abrogación del tratado anglo-iraquí el cual otorgaba el monopolio económico a empresas extranjeras que, por un lado, explotaban los recursos naturales y, por el otro, convertían a Iraq en un mercado inundado por sus productos, impidiendo de este modo el desarrollo de una industria nacional que ofreciera puestos de empleos. Llegar a ese punto implicaba dar un giro fundamental al tipo de política seguida hasta entonces por el gobierno y por ende la eliminación del contrato colonial a través de la legislación y reformas que otorguen derechos a los campesinos sobre el trabajo en la tierra, leyes que protejan los derechos de las mujeres en la familia, etc. Estas eran las aspiraciones de la Liga, al igual que de las corrientes progresistas de la sociedad, y el modo en el que conectaban la situación de las mujeres con la causa nacional. Para tal fin centraron sus energías en crear un movimiento de base que rompiera las barreras de clase para implicar a hombres y mujeres de las capas más humildes en su propia lucha e impulsar a las masas que inundaban las grandes protestas de la última década de la monarquía. A diferencia de las anteriores, la Unión de Mujeres Iraquíes maniobró en los límites que el gobierno permitía y sus relaciones con otras mujeres de clases inferiores eran más bien de tintes paternalistas. No obstante, las feministas de la Liga de Mujeres Iraquíes no invirtieron esfuerzos en cambios legislativos inmediatos, lo que probablemente haya contribuido a que las reformas nunca se hubieran dado de una manera que pudiese beneficiar a las mujeres en el presente. Sin embargo, la Liga sí intentó ayudar a las familias pobres yendo a sus casas y asesorándolas sobre temas legales y sanitarios y recogiendo sus necesidades básicas, como luz y agua, para hacer las peticiones pertinentes ante los órganos municipales. Que la Liga abriese sedes en las principales provincias reuniendo un total de mil miembros⁶⁹⁷ puede ser un indicativo de su envergadura, la cual aumentó de manera exponencial con la llegada de la República convirtiéndose en una organización de masas.

3.5.3. El género y otras categorías sociales

Otro aspecto interesante que destaca Bashkin en su estudio es el uso de la categoría de mujeres rurales/urbanas, tanto en la producción literaria como en los debates de la época, que subsuman las restantes subcategorías étnicas y religiosas que rara vez son nombradas explícitamente⁶⁹⁸. Esto es debido a que el nuevo paradigma de la nación, la transformación de la economía, la centralización del Estado y la movilidad social reforzaron las divisiones entre la ciudad y el campo y aumentaron

697. *Ibid.*, p. 159.

698. Orti Bashkin. "Representations of women", p.71.

la identificación con la clase social consolidando de este modo la cohesión nacional transcomunitaria, a lo que se sumó que hablar de los derechos de una sola comunidad se consideró contrario a la idea de unidad, de hecho, aunque al-Wardī habla ampliamente de sunníes y šī‘íes durante el periodo otomano y reconoce que la competencia sectaria pasó de ser religiosa a ser el empleo público, él asumía en 1954 que el sectarismo al igual que la religiosidad, que no la religión, estaba en camino de desaparecer⁶⁹⁹ y cuando hablaba de descontento popular contra el Estado monárquico no hacía referencias a una “mayoría” comunal entre los iraquíes, proviniendo él mismo de una familia conservadora šī‘í de la emblemática Kāzimiyya. En este sentido son muchos los autores e intelectuales de este periodo que denuncian la situación de las mujeres campesinas sometidas al contrato colonial tribal y a la explotación laboral, independientemente del origen confesional o étnico, como hemos visto, entre ellos se encuentran Nazīha al-Dulaymī y Šabīḥa al-Šayj Dāwud, ambas prestan mucha atención a la situación de las mujeres campesinas, pero además la primera hace especial énfasis en las divisiones de clase y en la clase trabajadora⁷⁰⁰. La modernidad tiene mucho que ver con las divisiones de clases por diversos motivos, algunos de los cuales ya hemos apuntado anteriormente. Tradicionalmente en las sociedades árabes no había conciencia de clase, la movilidad social estaba muy limitada y se asumía como natural las divisiones entre los grupos, sin embargo estas categorías no eran rígidas a la hora de relacionarse socialmente, los grupos sociales se mezclaban concretamente en las ceremonias tradicionales y religiosas tales como los funerales, el *Mawlid* y la ‘*Āšūra*⁷⁰¹, de hecho estas celebraciones abrían un espacio de socialización de mujeres entre las diferentes clases dentro de la misma comunidad religiosa o incluso entre diferentes comunidades en las zonas mixtas⁷⁰². Por el contrario, las relaciones entre clases eran mucho menos fluidas en los ámbitos modernos de socialización, como la moda del *tea party* entre las mujeres de clase alta y las reuniones festivas de las mujeres de las asociaciones burguesas tan criticadas por las mujeres de la izquierda. No obstante, la movilidad social y la influencia de la modernidad favorecieron las relaciones intersectarias e interétnicas dentro de la misma clase social.

699. ‘Alī l-Wardī. *Wi‘āz al-salāṭīn*, p. 260.

700. Noga Efrati. *Women in Iraq*, p. 154.

701. *Mawlid* es la conmemoración del nacimiento del profeta y *Āšūra* el martirio de al-Ḥusayn, nieto del profeta Muḥammad.

702. Sāniḥa Āmīn Zakī. *Dikrayāt ṭabība ‘irāqiyya*; Nancy Lindisfarne. “Women Organized in Groups”, p. 219.

CAPÍTULO 4. Los nacionalismos y los feminismos en la era “postcolonial”

4.1. Hacia un nacionalismo y feminismo de Estado 1958-1968

Gracias a una coalición nacional formada por las fuerzas de oposición y dirigida por los oficiales libres, la monarquía fue derrocada el 14 de julio de 1958, instaurándose una República dirigida por el General de Brigada ‘Abd al-Karīm Qāsim (1914-1963). El golpe de Estado entró a formar parte de la narrativa nacionalista que, a partir de ese momento, dio inicio al proyecto revolucionario iraquí, sobre el cual competirían las dos fuerzas políticas más importantes de aquel entonces, el nacionalismo árabe y el comunismo. Fue posible asignarle el término revolución gracias al ‘poder de la calle’, que quedó manifiesto en la movilización de grandes sectores de la población a favor del cambio, especialmente en las bases de las corrientes de izquierda, por ejemplo, las del PCI, que emergió como principal fuerza política y popular del país hasta que el gobierno empezó a coartar su influencia en 1960. Al principio hubo mucha ilusión e entusiasmo por el cambio, florecieron nuevas organizaciones y partidos, al igual que el arte y la literatura, pero el presidente no tardó en imponer un sistema de control y patronazgo del Estado que allanó el camino hacia el autoritarismo político, propio de los regímenes iraquíes. No obstante, se establecieron muchas reformas sociales y políticas que marcaron, a partir de entonces, el nuevo contrato social en el que el pueblo asumió la educación y la sanidad gratuitas como parte inalienable de sus derechos frente al Estado. Igualmente, la sociedad civil cooptada, nacionalizada y controlada participó en el proyecto de modernización y desarrollo nacional⁷⁰³. Del mismo modo, surgieron nuevos movimientos de resistencia cultural o religiosa contra la acuciante pérdida de la centralidad del islam a favor de las nuevas corrientes de pensamiento como el comunismo.

El ša‘b como término inclusivo

La propia figura de ‘Abd al-Karīm Qāsim era muy representativa de ese nuevo Iraq que se estaba proyectando desde el Estado y la sociedad civil. De familia humilde, padre árabe sunní y madre kurda faylī⁷⁰⁴, encarnaba la diversidad étnica y religiosa del país, la misma que conformaba su modo de entender la nación como el espacio en el que se integran los diversos componentes de la sociedad por el ‘bien común’. A partir de entonces, el problema estribó en quién establece ese bien común y a expensas de qué. El término *ša‘b* (pueblo) empezó a formar parte clave en la retórica política revolucionaria. ‘Abd al-Karīm Qāsim, considerado *ibn al-ša‘b* (hijo del pueblo) no contaba con alianzas de tipo comunal sino que se dirigía directamente al pueblo, especialmente a los pobres, sobre el que sentaba la base de su legitimidad, dando la impresión, aunque irreal, de que por fin la

703. Nicola Pratt. *Democracy and authoritarianism in the Arab world*, pp. 12-13.

704. Los kurdos faylīs son originarios de la zona meridional de la región kurda común a Iraq e Irán y profesan la confesión šī‘í.

soberanía nacional recaía sobre los ciudadanos.

Una muestra de esta orientación más inclusiva de la sociedad fue el reconocimiento del carácter binacional de Iraq en la nueva constitución, aunque el presidente nunca tuvo la intención de otorgar la autonomía territorial al Partido Democrático Kurdo (PDK), liderado por Muṣṭafā Bārazānī (1903-1979). No obstante, ‘Abd al-Karīm Qāsim repetía que los kurdos, turcomanos y asirios eran todos hermanos. Igualmente, la radio nacional ofrecía programas difundidos en turco y kurdo como muestra de reconocimiento de la diversidad lingüística del país; se volvió a celebrar oficialmente la festividad kurda *Nawrūz*, después de que fuera prohibida durante la monarquía por temor a que se alimentara de los sentimientos patrióticos kurdos⁷⁰⁵; y se dejó de asignar cargos en la administración pública en función de criterios clientelares, familiares, tribales, etc. a favor de figuras profesionales o tecnócratas que, en conjunto, pretendían representar la variedad de la sociedad iraquí. La materialización del nacionalismo iraquí *watanī* parecía que ya estaba en marcha. De hecho, no es de extrañar que ‘Abd al-Karīm Qāsim cobrara bastante popularidad después de 2003 por sus políticas antisectarias y por priorizar la necesidad de minimizar la pobreza en sus programas, a pesar de que fuera un dictador, según Davis, benigno⁷⁰⁶. El énfasis sobre el término *ša‘b*, a partir de este periodo, se utilizó para potenciar la colectividad nacional frente al individuo, donde primaban *ḥuqūq al-ša‘b* (los derechos del pueblo) sobre los derechos y libertades individuales en la retórica nacionalista⁷⁰⁷, de modo que se podría asemejar a un clan o tribu que ahora pretendía abarcar toda la nación bajo el liderazgo del presidente de la República. De esta forma, la falta de libertades se podía justificar por el bien del pueblo y la nación, y contra el enemigo interno y externo, como eran el imperialismo y el sionismo.

Las reformas y los nuevos retos

La popularidad de ‘Abd al-Karīm Qāsim, como nuevo líder del pueblo, se debió en gran medida a las reformas emprendidas en pos de la justicia social; además de poner fin al tratado anglo-iraquí, que perpetuaba la influencia británica, se anuló el contrato colonial, se iniciaron importantes reformas agrarias, a favor de los campesinos, los ingresos del petróleo se dirigieron a cubrir las necesidades básicas de los sectores más pobres, se invirtió en viviendas para acoger a los inmigrantes del sur rural⁷⁰⁸, se triplicó el número de alumnos en los diferentes grados de enseñanza,

705. Orit Bashkin. “Hybrid nationalisms: watanī and qawmī visions in Iraq under Abd Al-Karim Qasim, 1958-61”. *International Journal of Middle East Studies*, 43 (2011), p. 298.

706. Eric Davis. “‘Abd al-Karim Qasim”, pp. 14-15.

707. *Ibid.*, p. 11.

708. El resultado más importante y significativo fue la creación de Madīnat al-Tawra (ciudad de la revolución) en Bagdad que en 1982 durante el gobierno del Ba‘ī pasó a llamarse Madīnat Ṣaddām y después de la caída del régimen en 2003 se empezó a llamar Madīnat al-Ṣadr.

se abrieron multitud de centros educativos y sanitarios y se otorgaron derechos a los trabajadores. A pesar de las dificultades y límites de aplicación de las reformas, la insignificancia de éstas no disminuyeron en importancia la figura de ‘Abd al-Karīm Qāsim, como cabeza del proceso de modernización nacional, aunque recibió numerosos ataques por permitir la expansión del comunismo y el secularismo, por no ser un entusiasta de la fusión inmediata de Iraq con la República Árabe Unida (RAU), que se acababa de constituir entre Siria y Egipto, y por defender la igualdad entre hombres y mujeres en materias delicadas como la herencia.

4.1.1. Las comunistas se empoderan y las panarabistas se organizan

Al principio de su mandato, ‘Abd al-Karīm Qāsim se apoyó en el PCI por su capacidad de llegar a amplios sectores de la sociedad a través de las distintas plataformas de trabajadores, campesinos, estudiantes y mujeres, y les permitió que se organizaran libremente. Una de estas organizaciones fue la ya nombrada Liga para la Defensa de los Derechos de las Mujeres que en 1958 ocupó la sede de la Unión de Mujeres⁷⁰⁹, la cual desapareció como organización en ese momento. La organización contó con el apoyo de ‘Abd al-Karīm Qāsim quien compartía con ellas la importancia de asegurar los derechos de las mujeres. Durante un congreso de la Liga en 1959, ‘Abd al-Karīm Qāsim les instó a que cambiaran el nombre de la organización porque “ahora ya no necesitáis defender los derechos de las mujeres”⁷¹⁰, de modo que en 1959 pasaron a llamarse, simplemente, Liga de Mujeres Iraquíes (*Rābiṭat al-Mar’a al-‘Irāqīyya*). En marzo de ese mismo año, la Liga contaba con veinticinco mil miembros que aumentaron exponencialmente durante los siguientes meses, hasta llegar en torno a cuarenta mil⁷¹¹. Tenían 53 sedes, 87 centros de alfabetización y 111 centros de entrenamiento de labores del hogar por todo el país, además de diferentes comités y clínicas en los barrios humildes⁷¹². La Liga se enfrentó a diversas críticas, por parte de los sectores más conservadores, que no veían con buenos ojos sus ideas y por ser consideradas una fachada del PCI. De hecho, la lucha por los derechos de las mujeres en Iraq fue percibida como parte del proyecto político de los comunistas⁷¹³ y, por consiguiente, falta de una autenticidad arraigada en el legado árabe e islámico. Esta retórica entre la ‘autenticidad’ cultural y religiosa y la ‘occidentalización’ cobró impulso con la aprobación de la ley de familia como veremos más abajo.

709. Noga Efrati. “Competing narratives”, p. 459.

710. Nadjé al-Ali. *Iraqi women: untold stories from 1948 to the present*, p. 89.

711. *Ibid.*, p. 89; Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, pp. 896-897; Noga Efrati. “Competing narratives”, p. 461.

712. Nadjé al-Ali. *Iraqi women: untold stories from 1948 to the present*, p. 88; Noga Efrati. “Competing narratives”, p. 461.

713. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 207.

Además de la Liga, se fundó una nueva organización de mujeres en este periodo, *Munaḍḍamat al-Nisā' al-Ŷumhūriyya* (La Organización de las Mujeres de la República) creada en 1959. Al principio representaba a las ba'ṭīes y otras nacionalistas árabes a fin de contrarrestar la influencia de la Liga de las Mujeres. La organización estuvo dirigida por la médica Lamī'a al-Batrī (1922-) y también fue miembro Hāni'a al-Jūyā, esposa de 'Abd al-Karīm Hānī (1929-), ministro de Asuntos Sociales y de Empleo desde 1963 a 1968. Él también participó en las actividades de la organización de manera regular como médico ya que, una vez por semana, iban a un barrio de la periferia de la capital donde vacunaba a los niños y atendía a enfermos en su clínica ambulante⁷¹⁴. También buscaron la mejora de la educación y otro tipo de servicios para las mujeres, pero en los sesenta empezaron a interesarse más por las cuestiones políticas⁷¹⁵, donde tuvieron cierto eco pero éste fue débil en comparación al que tuvo la Liga. Al-Ali muestra, a través de sus entrevistas, que las mujeres islamistas y nacionalistas de aquel período desestimaban las actividades y el atractivo de la Liga por ser demasiado radicales para la sociedad iraquí, consiguiendo distanciar a gran parte de la población⁷¹⁶, no obstante, 'Abd al-Karīm Hānī afirma que las diferencias entre comunistas y panarabistas eran de naturaleza política y que el estandarte de la lucha por los derechos de las mujeres no era propiedad única de los comunistas, sino de las nuevas clases medias educadas y de muchos de los intelectuales de aquel periodo⁷¹⁷. Pero, como veremos, los nacionalistas árabes se apoyaron en los sectores conservadores para hacer frente a los comunistas, para lo cual se utilizaron argumentos tales como el ataque a la identidad cultural y religiosa del país.

Sería muy impreciso afirmar que la Liga era el brazo femenino del Estado, pero ya se estaba dibujando esa tendencia por la imbricación existente entre las organizaciones feministas y las corrientes políticas desde el tiempo de la monarquía, aunque éstas solían operar con bastante autonomía, al menos en el caso de la Liga de Mujeres. Esta división en función a la ideología es el factor que más determinó la discontinuidad de las narrativas feministas que, como veremos, continuará durante el gobierno del Ba'ṭ y más allá. No en vano, 'Abd al-Karīm Qāsim era un promotor de los derechos de las mujeres, y si no hubiese sido por su apoyo y aprobación, hubiera sido difícil impulsar medidas legislativas a favor de las mujeres, aunque éstas fueran producto del esfuerzo de las activistas.

714. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a 'Abd al-Karīm Hānī*. Amman, septiembre de 2013.

715. Maliha Awni al-Kassir. *The women's status in modern Iraq*, p. 34.

716. Nadje al-Ali. *Iraqi women: untold stories from 1948 to the present*, p. 88.

717. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a 'Abd al-Karīm Hānī*.

4.1.2. El Código de Estatuto Personal

Una de las principales leyes que se promulgaron durante este periodo fue el primer Código de Estatuto Personal nº188 de 1959⁷¹⁸, aplicable a todos los musulmanes sin distinciones. Esta ley trasladó la autoridad sobre los asuntos de familia de los ulemas al poder central del Estado, quedando bajo la jurisdicción de los jueces designados por el mismo, sin necesidad de recurrir a la consulta legal de los ulemas, salvo que se tratase de algún aspecto que no estuviese contemplado en el texto ya que, en este caso, se podía recurrir a “[...] las disposiciones que hayan establecido los jueces y la jurisprudencia islámica en Iraq” (art. 1.3)⁷¹⁹. Destacamos, a continuación, las motivaciones presentadas por el gobierno para la formulación de la ley, que se encuentra al final del texto del código:

“Las provisiones de estatuto personal no han sido legisladas en una única ley que recoja los aspectos sobre los cuales exista acuerdo entre los alfaquíes y que sean los más adecuados para los intereses de este tiempo. Para poder emitir sus sentencias los tribunales de la *šarī‘a* dependían de los libros de derecho, de las fetuas sobre las cuestiones en torno a las cuales no hay consenso, y de los jueces de los tribunales de otros países islámicos.

Se ha encontrado que la multiplicidad de fuentes y la divergencia de las sentencias no permiten una vida familiar estable ni garantizan los derechos de los individuos, lo que ha motivado el establecimiento de una ley que recoja las provisiones de la *šarī‘a* más importantes y consensuadas.

Para este propósito se crearon comités con el cometido de reunir e integrar las provisiones y extraer de ellas una ley que agrupe los dictámenes sobre los que haya acuerdo, sin embargo los comités no llegaron a los resultados requeridos.

Desde que emergió la gran revolución del 14 de julio de 1958, uno de sus primeros objetivos fue la promulgación de un código unificado en materia de estatuto personal cuya base fuese la creación de la familia iraquí en esta nueva era, garantizar la estabilidad, los derechos legales de las mujeres y su independencia familiar.

Para tal efecto, el Ministerio de Justicia formó [...] un comité con el objetivo de codificar el estatuto personal partiendo de los dictámenes sobre los cuales hubiese acuerdo, de las leyes aceptables promulgadas en los países islámicos y de aquellas asentadas en los tribunales de la *šarī‘a* en Iraq”⁷²⁰.

718 “Qānūn al-aḥwāl al-šajšiyya raqam 188 li-sanat 1959”. *Al-Waḳā‘i‘ al-‘Irāqīyya*, 280 (30/12/1959), pp. 889-905.

719. Caridad Ruiz-Almodóvar. *El derecho privado en los países árabes: códigos de estatuto personal*, p. 77

720. “Qānūn al-aḥwāl al-šajšiyya raqam 188 li-sanat 1959”, p. 905.

Las mujeres, por primera vez, accedieron al proceso legislativo. Nazīha al-Dulaymī, líder de la Liga de Mujeres y Ministra de Municipios, formó parte del comité que elaboró la ley del estatuto personal junto a otros expertos, juristas y ulemas, partiendo de un borrador de ley que presentó la misma Liga al Ministerio de Interior y que fue tenido en cuenta por el comité⁷²¹. Del mismo modo, el Código de Estatuto Personal de 1959 fue considerado uno de los más progresistas de toda la región, muy a pesar de la oposición de muchos ulemas y conservadores e incluso de los ba‘īes, tal como aseguran mujeres de la Liga⁷²². La legislación, vigente hasta hoy en día a pesar de las amenazas de abrogación, no sólo estableció un tratamiento igualitario entre todos los musulmanes, sino que incorporó a la población rural musulmana, que durante la monarquía, estuvo sujeta a la ley de los crímenes tribales y litigios civiles hasta que ésta fue abolida por la República. Los artículos del Código estipulaban derechos básicos, reconocidos por el islam, pero que fueron ignorados durante mucho tiempo por las estructuras patriarcales, tales como el consentimiento de la mujer para contraer matrimonio, el derecho de la mujer a la dote, la limitación de la poligamia y del divorcio unilateral de los hombres, además de asentar una modesta vía de divorcio a iniciativa de las mujeres. Uno de los artículos que causaron mayor controversia fue el establecimiento de la igualdad de género en la herencia a través del art. 74: “Se aplicarán las disposiciones previstas en los artículos 1187 a 1199 del Código Civil en la designación de los herederos y la delimitación de sus partes en el caudal hereditario de los bienes inmuebles y los bienes muebles”⁷²³, este artículo hace referencia al Código Civil nº 40 de 1951⁷²⁴ se basaba en el anterior código Otomano que regulaba el derecho de sucesión para el uso de las propiedades gubernamentales y establecía la igualdad de género en la herencia en todos los casos⁷²⁵. Así, el art. 1188 de dicho Código Civil instituía claramente “La primera clase de herederos es la rama del difunto que corresponde a los hijos y nietos, correspondiendo al varón la misma parte que a la mujer”⁷²⁶, con lo que el Código de Estatuto Personal, al adoptar los criterios de estos artículos del Código Civil, desafió a la *šarī‘a* que cuenta con un complejo sistema de porcentajes en el que las mujeres siempre heredan una proporción menor que el hombre, en función del grado de parentesco. El caso más sencillo es el de la herencia asignada a los hijos de los padres fallecidos, en la que la mujer hereda la mitad de lo que le corresponde a su hermano y cuya interpretación no permite ningún margen de duda⁷²⁷. Éste artículo en especial causó la alarma de muchos sectores religiosos que exigieron a ‘Abd al-Karīm

721. Noga Efrati. “Negotiating rights in Iraq”, p. 580.

722. Nadjé al-Ali. *Iraqi women: untold stories from 1948 to the present*, p. 90.

723. “Qānūn al-aḥwāl al-šajsiyya raqam 188 li-sanat 1959”, p. 902.

724. “Al-Qānūn al-madanī al-‘irāqī raqam 40 li-sanat 1951”. *Al-Waqā‘i‘ al-‘Irāqīyya*, 3015 (8/9/1951), pp. 1-311.

725. Noga Efrati. “Negotiating rights in Iraq”, pp. 592-593.

726. “Al-Qānūn al-madanī al-‘irāqī raqam 40 li-sanat 1951”, p. 266.

727. El islam establece una vía para paliar esta limitación a través de la cual el padre, si así lo desea, cede una parte de su patrimonio a la hija en vida.

Qāsim su revocación, no obstante, la respuesta del presidente parafraseada por Efrati fue que “el bienestar del pueblo iraquí demanda igualdad entre mujeres y hombres en cualquier aspecto por respeto a los derechos de la mitad del pueblo iraquí”⁷²⁸. De modo que el código aumentó las tensiones entre los ulemas, los partidos islamistas emergentes y el gobierno. Los dirigentes religiosos consideraron que la ley se trataba de una concesión más otorgada a los comunistas y una señal clara de amenaza al estatus de los *muḥtahids*, preocupados ante el declive de su influencia dentro de su comunidad que ahora tendía hacia las ideas comunistas. Los conservadores afirmaron que ‘Abd al-Karīm Qāsim se había desviado del islam, sin embargo, era conocido que el presidente era un musulmán practicante y respetaba a los dirigentes religiosos, pero se oponía a que éstos guiaran la vida pública en Iraq. Por otro lado, hacía continuas referencias al islam y a sus símbolos en los discursos, no obstante, a diferencia de los dirigentes que le precedieron, ‘Abd al-Karīm Qāsim no hizo en ningún momento ostentación de su práctica religiosa, de hecho al-Jayyūn recoge una anécdota de su vida que refleja en gran modo como ‘Abd al-Karīm Qāsim conceptualizaba la relación del Estado con la religión. Cuando un día le preguntaron por qué cerraba la puerta de su despacho para rezar, él respondió: “soy el presidente de la República, no quiero que nadie vea que forma de rezar adopto”⁷²⁹. De modo que la identidad religiosa islámica estuvo presente, aunque su expresión se encontraba relegada a la vida privada, al igual que la identidad sectaria o *ṭā’ifa*. Esto no sólo muestra el tipo de ‘secularización’ ejercida por el Estado, sino que también revela el tabú en torno a la exhibición pública de la identidad sectaria, asumida como opuesta a la cohesión nacional en el ámbito público. A pesar de todo esto, los representantes religiosos le consideraron la encarnación del laicismo y del ateísmo que amenazaba su autoridad tradicional, y la alarma fue aún mayor al ver que muchos šī’íes comenzaron a identificarse con el presidente⁷³⁰.

Además de los motivos anteriores, perfectamente comprensibles, los *muḥtahids* esgrimieron otros argumentos religiosos más sofisticados contra la codificación, que responden en gran medida a las razones presentadas muchos años después por el pensamiento crítico islámico contemporáneo, que hemos tratado en el capítulo anterior⁷³¹. Así por ejemplo, el *muḥtahid* Muḥammad Baḥr al-‘Ulūm (1927-2015) afirmó:

728. Noga Efrati. *Women in Iraq*, p. 161.

729. Rašīd al-Jayyūn. *Mi’at ‘ām min al-islām al-siyāsī fī l-‘Irāq: al-sunna*, p. 63. Los sunnīes y los šī’íes tienen diferentes formas de colocar las manos, este es el rasgo más visible que les diferencia en el rezo.

730. Eric Davis. “‘Abd al-Karim Qasim”, pp. 19-20.

731. Ebrahim Moosa. “Colonialism and Islamic law”; Amira El-Azhary Sonbol. “The genesis of family law: how the *Shari’ah*, custom and colonial laws influenced the development of personal status codes”.

“No es apropiado legislar un Código de Estatuto Personal que sería vinculante para los jueces de todos los tiempos. Tal código sería constrictivo por la propia naturaleza de sus artículos y constituiría un desviación de la materia de estatus personal que es abierta en esencia, tanto desde las perspectivas científicas como de la *šarī‘a*, al igual que expresaría el cierre de la puerta del *iȳtihād*”⁷³².

Por lo tanto, la cuestión de la mujer después de la monarquía siguió siendo motivo de identificación y lucha política entre fuerzas rivales. El gran poder de convocatoria y el llamamiento de los comunistas a las reformas de las relaciones de género, llevó a los opositores, tanto nacionalistas árabes, islamistas y conservadores, a retratarlos como promiscuos e irrespetuosos de la estructura familiar tradicional iraquí. Sin embargo, los comunistas durante este periodo no hicieron pública ninguna declaración que atacara la religión, y tal como aseguran algunas feministas comunistas que vivieron aquellos años, tenían mucho cuidado a la hora de tratar temas sensibles referentes a la esfera privada, ya que sus opositores, entre ellos los ba‘tíes, evocaban la religión y las tradiciones para desacreditarles⁷³³ y para encontrar apoyo en otras fuerzas políticas. No obstante, es cierto que algunos miembros o simpatizantes del PCI llegaron a abusar de su poder, usando incluso la violencia, para reprimir opiniones contrarias al régimen o al partido⁷³⁴, lo que alimentó la hostilidad contra ellos. De igual modo, los sectores venidos a menos a causa de las reformas de la tierra, como jeques tribales y otros grandes terratenientes, irrumpieron en la nueva escena política enarbolando la bandera del panarabismo contra el régimen y los comunistas⁷³⁵.

4.1.3. Nacionalismo *waṭanī* y nacionalismo *qawmī*

Uno de los puntos de tensión, entre las diferentes formas de conceptualizar la nación durante este periodo, giró en torno al posicionamiento de Iraq ante la RAU en 1958 y que sacó a la luz el antagonismo entre el nacionalismo iraquí o particularista y el nacionalismo árabe o panarabista, una lucha politizada por la rivalidad declarada entre ‘Abd al-Karīm Qāsim y el coronel ‘Abd al-Salām ‘Ārif (1921-1966), que junto al anterior lideró el golpe de Estado, motivo por el cual ansiaba ocupar el poder. Además, fue gran admirador de Ŷamāl ‘Abd al-Nāšir y partidario de una adhesión inmediata a la RAU, lo cual beneficiaría su influencia política. En cambio, ‘Abd al-Karīm Qāsim, defendía que había que consolidar las reformas sociales en el país antes de cualquier intento de unión a un Estado árabe, postura compartida por el PND y el PCI que, al igual que los kurdos, los

732. Chibli Mallat. “Shi‘ism and sunnism in Iraq”, p. 79.

733. Nadje Sadig al-Ali. *Iraqi women: untold stories from 1948 to the present*, p. 83.

734. Rašīd al-Jayyūn. *Mi‘at ‘ām min al-islām al-siyāsī fī l-‘Irāq: al-sunna*, p. 71.

735. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 832.

šī'ies e incluso muchos oficiales del ejército, no se mostraron confiados ante la idea de una posible integración en la RAU⁷³⁶. A pesar de ello, el presidente fue acusado de traidor y *šū'ūbī* por los nacionalistas árabes⁷³⁷, aunque él ya había declarado su lealtad tanto a Iraq como a la nación árabe⁷³⁸. Otro punto de tensión entre comunistas y panarabistas fueron los dos fuertes enfrentamientos que tuvieron lugar en Mosul y en Kirkuk en 1959 entre fuerzas comunistas y panarabistas, en las que se entremezclaron cuestiones económicas y comunales, como el apoyo de los turcomanos a los nacionalistas árabes contra el PCI por sus conexiones con los kurdos⁷³⁹. Los acontecimientos de Mosul fueron especialmente graves, ya que hubo un intento de levantamiento militar contra el gobierno durante los altercados. Este hecho hizo que 'Abd al-Karīm Qāsim empezara a ver al PCI como un elemento divisivo en su intento de encontrar un equilibrio entre los diferentes sectores sociales y políticos y de mantener la cohesión nacional. El PCI, además, había aumentado el número de afiliados y controlaba las organizaciones de masas, lo que junto a lo anterior empujó a 'Abd al-Karīm Qāsim a atraer a los comunistas bajo el control del gobierno. De ahí partió la iniciativa de nombrar a Nazīha al-Dulaymī como ministra en 1959, junto a otros dos simpatizantes del PCI⁷⁴⁰, pero su cargo duró poco pues en 1960 Nazīha al-Dulaymī fue destituida como parte de una campaña de control, sobre las diferentes fuerzas políticas y sus vías de expresión, lo que también llevó al cierre de las distintas organizaciones afiliadas al PCI, entre ellas la Liga de Mujeres Iraquíes, aunque ésta no llegó a prohibirse hasta que en 1963 la ilegalizó el Ba't.

Los enfrentamientos de Mosul y Kirkuk galvanizaron las diferencias entre los nacionalistas y los comunistas y alimentaron las narrativas de los primeros contra los segundos, las cuales formaron parte de la memoria y discurso oficial del Ba't. Al igual que 'Abd al-Karīm Qāsim, los comunistas pasaron a ser considerados *šū'ūbīes*, y por lo tanto, extraños a los intereses de la nación⁷⁴¹. A esto se suma la representación de los comunistas como agentes hostiles a la religión y a la cultura islámica; en este sentido, el panarabismo y los sectores islámicos unieron sus fuerzas contra el comunismo. A pesar de la rivalidad política, a menudo violenta, no deberíamos establecer categorías rígidas entre los nacionalismos, puesto que vistos más de cerca y, al despojarles de las etiquetas políticas limitantes, éstos tenían muchos elementos comunes, tal como apunta Bashkin cuando habla de “nacionalismos híbridos”⁷⁴². Por un lado, el nacionalismo *qawmī* estaba marcado por las condiciones propias del país y, por el otro, el nacionalismo *waṭanī* era consciente del pasado común

736. *Ibid.*, p. 818; Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 205.

737. Eric Davis. “'Abd al-Karim Qasim”, p. 15.

738. Orit Bashkin. “Hybrid nationalisms”, p. 301.

739. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, pp. 912-921; Charles Tripp. *Historia de Iraq*, pp. 210-211.

740. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 211.

741. Orit Bashkin. “Hybrid nationalisms”, p. 305.

742. *Ibid.*, p. 294.

entre los árabes, unidos por la lengua y el islam y estaba muy atento a lo que ocurría en el resto del mundo árabe, como la causa palestina y la guerra de liberación argelina. La existencia de diferentes narrativas, que competían entre sí, facilitó el proceso de hibridación o permeabilidad de los discursos⁷⁴³, aunque estos estuviesen encorsetados en su lucha por conquistar la hegemonía del Estado. Durante el periodo monárquico, el patriotismo iraquí o el nacionalismo *waṭanī* se encontraba subsumido por los discursos panarabistas, con el cambio de régimen éste tomó una posición central. Además de la actitud del gobierno, los iconos del nacionalismo iraquí y su grado de hibridación quedaron muy bien reflejados en la prensa y los textos que giraban en torno a tres aspectos: la antigua historia de Iraq desde Mesopotamia hasta el presente, pasando por la civilización islámica durante la cual Bagdad llegó a situarse como uno de los centros más importantes del mundo, se ensalzaba el concepto de “el pueblo” como un grupo social que convive dentro de un territorio común y que alberga tradiciones, etnias y confesiones diversas y, por último, se conmemoraba la revolución de julio de 1958 como la ansiada materialización de la independencia y la libertad. En este sentido, se trazó la narrativa nacionalista anticolonial que parte de la revolución de 1920, pasando por la Waṭba de 1948 y la Intifāḍa de 1952, hasta culminar en la revolución de 1958, el hito que dio comienzo a lo que se concibió como la verdadera era postcolonial a manos de ‘Abd al-Karīm Qāsim⁷⁴⁴. Por otro lado, también se hacía hincapié en el internacionalismo y en la solidaridad de los pueblos sometidos que transcendían al mundo árabe para abarcar las luchas por la liberación en Asia y África, América Latina y los Estados socialistas, como quedó patente en la prensa de izquierdas. Igualmente, se compartieron los símbolos y metáforas derivadas del legado árabe e islámico para referirse a sucesos del presente, como el poema de célebre Muḥammad Maḥdī al-Ŷawāhirī⁷⁴⁵, en el que hace uso de figuras del glorioso pasado islámico para hablar de los logros de ‘Abd al-Karīm Qāsim sin que haya ninguna contradicción con su ideología de izquierda.

En cuanto al panarabismo de este periodo, inspirado por las reformas sociales y políticas anticoloniales de Ŷamāl ‘Abd al-Nāṣir, no era un calco del nacionalismo árabe egipcio, de hecho los naṣiríes sólo constituían una parte del movimiento panarabista en Iraq. Los términos de *ša‘b* y *waṭan* eran igualmente utilizados en la producción cultural panárabe, aunque éstos abarcaban al resto del mundo árabe⁷⁴⁶. Igualmente, tanto *waṭaníes* como *qawmíes* compartían los proyectos de reforma social y modernización en los campos de la educación, la salud, la política agraria, etc., y el hecho de encontrar aliados contra el comunismo como los turcomanos en Kirkuk, hizo que el

743. *Ibid.*

744. Orit Bashkin. “Hybrid nationalisms”, pp. 296, 298, 299 y 302.

745. *Ibid.*, p. 302.

746. *Ibid.*, p. 304.

nacionalismo árabe buscara incorporar sensibilidades propias del nacionalismo *waṭanī*. Para ello, los nacionalistas hablaron de una identidad que iba más allá de la lengua y la etnia y, de esta forma, promocionar una imagen híbrida e inclusiva del nacionalismo árabe⁷⁴⁷.

Todos estos discursos se producían en un espacio dinámico de producción artística e intelectual en el cual quedó reflejada la variedad cultural del país y su dilatada historia, participando de este modo en la creación de una identidad nacional propiamente iraquí y en imaginar la nación hacia un futuro que se vislumbraba con esperanza, a pesar de los intentos de cooptación y control gubernamental, que limitaron la libertad de expresión y el potencial del florecimiento cultural que estaba teniendo lugar.

4.1.4. La resistencia islámica

En 1960 ‘Abd al-Karīm Qāsim permitió por un breve lapso de tiempo la actividad de los partidos políticos, aunque éste no fue el caso del PCI al denegarles la autorización de trabajar de manera legal. No en vano, el presidente no toleraba ninguna amenaza contra la autoridad del Estado, de modo que el libre ejercicio de la política fue más bien una ilusión. El cerco que se estaba creando en torno al PCI comenzó a estrecharse con la creación de los primeros partidos islamistas aunque éstos no tardaron en recurrir a la clandestinidad. Estos partidos fueron *al-Hizb al-Islāmī* (Partido Islámico) y *Hizb al-Da‘wa al-Islāmiyya* (Partido de la Llamada Islámica), expresiones claras de los debates que se estaban produciendo en los círculos, tanto sunníes como šī‘íes, contra la extensión del comunismo y el poder de atracción que ejercía sobre muchos jóvenes. Aunque los islamistas generalmente tenían reservas, en cuanto a la formación de partidos, entendieron que debían organizarse políticamente y de modo urgente contra la percibida amenaza. La orientación de estos partidos no era de un sectarismo agresivo pues no atacaban ni negaban al otro, aunque, como es natural, sus diferencias doctrinales se podían ver en sus proyectos políticos en torno a la cuestión del imamato y en la adscripción religiosa de sus miembros. No en vano, lo que perseguían de manera inmediata era frenar el auge de lo que llamaban la cultura de los países coloniales dentro de Iraq y devolver al islam al lugar central que le correspondía. Paradójicamente, llegaron al poder en 2003 de la mano de una ocupación militar extranjera encabezada por EEUU.

El Partido Islámico fue creado a iniciativa de los Hermanos Musulmanes en 1960, inspirados en los modelos de Siria y Egipto, y presidido por Nu‘mān ‘Abd al-Razzāq al-Samarā’ī (1935-), profesor universitario de ciencias islámicas. El partido se creó como reacción contra la izquierda y los nacionalistas árabes, y conectó los principios islámicos con la preservación de la unidad árabe y el Estado islámico, de modo que el nacionalismo *qawmī* no era ajeno a su ideario político,

747. *Ibid.*, p. 307.

entendiendo la *umma* árabe como la semilla de la *umma* islámica⁷⁴⁸, lo cual es de entender ya que el nacionalismo árabe estaba mucho más extendido que el islamismo en la zona occidental de mayoría sunní de donde provenían muchos de sus miembros, de modo que las consignas árabes del partido favorecieron su ascenso relativo en estas zonas⁷⁴⁹. Una de las principales críticas del Partido Islámico fueron las dirigidas contra el Código de Estatuto Personal, especialmente en lo relativo a la herencia. Éste fue uno de los principales propulsores que le llevó a alzar la voz contra ‘Abd al-Karīm Qāsim hasta que, finalmente, el gobierno encarceló durante varios meses a sus dirigentes y paralizó las actividades del partido en 1960-1961.

La postura contra la ley de familia, los comunistas y el régimen acercaron el Partido Islámico a los representantes de la *marýa‘iyya* en Naýaf, encabezada entonces por el máximo líder espiritual šī‘í Muḥsin al-Ḥakīm (1889-1970), quien apoyó al Partido Islámico, no porque estuviera de acuerdo con su programa, sino por la necesidad de hacer un frente común. Para tal fin establecieron relaciones entre Naýaf y el partido y buscaron bases religiosas para el acuerdo. De hecho hubo miembros šī‘íes al principio de la creación del Partido Islámico, aunque estos se fueron después para identificarse con formaciones šī‘íes⁷⁵⁰. En 1960 el partido publicó un comunicado atacando al gobierno y que fue difundido en los núcleos šī‘íes. Muḥsin al-Ḥakīm no sólo lo apoyo sino que emitió una fetua en la que arremetió contra el comunismo y declaró su incompatibilidad con el islam⁷⁵¹. Parece ser que la lucha contra los comunistas no se limitó a la propaganda y a las fetuas, también hubo un periodo oscuro de violencia en el que el Partido Islámico, presuntamente, operó a cielo abierto contra los comunistas aprovechando la presión que ejerció el régimen contra éstos en 1960⁷⁵².

El partido *al-Da‘wa al-Islāmiyya*⁷⁵³ nació en los albores de la revolución de 1958 del seno de *Ŷamā‘at al-‘Ulamā’* (Grupo de los Ulemas) en Naýaf liderada por Muḥsin al-Ḥakīm y el gran pensador islámico y referente político Muḥammad Bāqir al-Şadr. Al igual que el Partido Islámico, la creación de al-Da‘wa se estableció en respuesta al auge del comunismo, especialmente entre los jóvenes de Naýaf y otros lugares del sur. Como veíamos, el partido se opuso al Código de Estatuto Personal y al laicismo de ‘Abd al-Karīm Qāsim, lo que le llevó a trabajar en la clandestinidad y a la dispersión y represión de sus miembros, especialmente después de que al-Ba‘t tomara las riendas

748. Rašīd al-Jayyūn. *Mi‘at ‘ām min al-islām al-siyāsī fī l-‘Irāq: al-sunna*, pp. 74-75.

749. *Ibid.*, pp. 45 y 53.

750. Esta unión tenía sentido porque formalmente el Partido Islámico precedió a la formación del partido al-Da‘wa y porque la ley de partidos de 1960 prohibía la formación de partidos que hicieran distinciones étnicas o confesionales y que pudieran amenazar la unidad del país. Rašīd al-Jayyūn. *Mi‘at ‘ām min al-islām al-siyāsī fī l-‘Irāq: al-sunna.*, pp. 47, 64-65.

751. Yitzhak Nakash. *The Shi‘is of Iraq*, p. 136.

752. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 951.

753. Rodger Shanahan. “Shia political development in Iraq: the case of the Islamic Dawa party”. *Third World Quarterly*, 25 (2004), pp. 943-954; Rašīd al-Jayyūn. *Mi‘at ‘ām min al-islām al-siyāsī fī l-‘Irāq: al-šī‘a*, pp. 171-260.

del país.

A pesar de la oposición de estos partidos a ciertos aspectos de la modernidad que conciernen a la ‘esencia’ cultural y religiosa como la codificación del estatuto personal, sobre todo lo referente a la herencia, o incluso la expropiación de la tierra vista como una violación a los principios islámicos⁷⁵⁴, tanto el Partido Islámico como al-Da‘wa confluían con el discurso modernista en la necesidad de educar a las mujeres como madres potenciales para construir una nación fuerte. Por otro lado, al-Da‘wa contó con uno de los pensadores y ulemas šī‘íes más innovadores, Muḥammad Bāqir al-Şadr, cuyas ideas hicieron que los ulemas más mayores y conservadores tomaran posturas más cautelosas limitándose a la representación comunal y a la negociación directa con el Estado⁷⁵⁵.

Muḥammad Bāqir al-Şadr fue el líder de al-Da‘wa en 1960 y luego se convirtió en el jurisconsulto del partido o su ideólogo. Este ulema cuenta con dos obras importantes *Falsafātu-nā* (nuestra filosofía) e *Iqtişādu-nā* (nuestra economía), publicadas en 1960 y 1961 respectivamente⁷⁵⁶. Ambos trabajos constituyen un estudio crítico al marxismo y al materialismo dialéctico desde el punto de vista islámico, motivado por el apogeo del comunismo en Iraq, frente al cual había que elaborar argumentos a la vez que presentar la propuesta islámica, tanto epistemológica como económica. Se trató de un esfuerzo por descolonizar el pensamiento iraquí, árabe e islámico que se encontraba invadido por teorías y sistemas enraizados en Occidente y que competían entre sí, como el capitalismo, el comunismo y el socialismo. Por consiguiente, tanto para Muḥammad Bāqir al-Şadr como para muchos de sus contemporáneos, era necesario y legítimo que el islam tuviera su propia voz dentro de este debate⁷⁵⁷. La figura de este pensador es un referente incuestionable dentro del islam moderno y revolucionario, del cual los šī‘íes iraquíes, en particular, se encuentran muy ligados y orgullosos, frente a otros referentes como el ayatollah Rūḥ Allāh Jumaynī (1902-1989) en Irán, aunque no es del todo conocida la transcendencia de su obra en el desarrollo del pensamiento islámico.

4.1.5. Feminismo e islam: la contribución de Bint al-Hudà

Al igual que Muḥammad Bāqir al-Şadr, su hermana Amina Bint Ḥaydar al-Şadr, más conocida por el seudónimo Bint al-Hudà (1937-1980), dirigió sus esfuerzos a difundir los principios islámicos y a poner en cuestión ciertas importaciones occidentales, desde una perspectiva feminista e islámica. Su militancia se desarrolló de diversas formas; en primer lugar, fue fundadora de

754. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 215.

755. *Ibid.*, p. 214.

756. Muḥammad Bāqir al-Şadr. *Falsafātu-nā*. Beirut: Dār al-Ta‘ārif li-l-Maṭbū‘āt, 1980 y *Iqtişādu-nā*. Beirut: Dār al-Ta‘ārif li-l-Maṭbū‘āt, 1987; véase también Chibili Mallat. *The renewal of Islamic law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi‘i international*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

757. Muḥammad Bāqir al-Şadr. *Falsafātu-nā*, p. 5.

escuelas religiosas para niñas, llamadas *madāris al-Zahrā'* (escuelas de al-Zahrā'), en Naʿyaf, Kāzimiyya y Bagdad, cuyo objetivo era contrarrestar la influencia de las escuelas estatales, velar por la educación ética y religiosa de las niñas y motivarlas para transformar la sociedad a través de su compromiso con el islam, para ello supervisó las escuelas durante varios años en los que se trasladaba continuamente de Naʿyaf a Bagdad. También formó parte del círculo de su hermano y al igual que sus compañeros militantes se opuso al laicismo, pero también criticó la erosión del estatus de la mujer, a causa de la corrupción del islam a lo largo de los siglos, y ciertas prerrogativas de la šīʿía como el matrimonio temporal⁷⁵⁸. Además de la figura de la mujer como madre, Bint al-Hudà representó a las mujeres como símbolos del avance nacional mediante la educación y también como fuerza productiva en la sociedad siendo ésta parte de su desarrollo espiritual y religioso. Asimismo, defendió el derecho de las mujeres a elegir a sus maridos y a poder divorciarse en caso necesario y llegó a criticar a ulemas por su posición respecto a estas materias⁷⁵⁹. Escribía regularmente columnas dedicadas a las mujeres musulmanas en la revista *al-Aḍwāʿ al-Islāmiyya* de la ya citada *Ŷamāʿat al-ʿUlamāʿ*, además tiene numerosas publicaciones en las que destaca su estilo moderno a la hora introducir debates religiosos a través de la ficción en forma de relatos, a fin de llegar a un público más amplio⁷⁶⁰. A causa de su militancia contra el gobierno, ambos hermanos fueron ejecutados en 1980 por el régimen del Baʿṯ y desde entonces pasaron a representar un símbolo de resistencia contra el régimen. En el funeral de Bint al-Hudà, su segundo hermano pronunció un discurso en el que la comparaba con Fāṭima al-Zahrāʿ⁷⁶¹ y afirmó las mismas ideas que ella defendía: “las mujeres también podían alcanzar el máximo grado de excelencia y crecer en todas las áreas sin perder un ápice de su valor humano ni del legado y misión que el creador les asignó”⁷⁶².

Una parte muy interesante de su trabajo intelectual es la crítica a la modernidad occidental pero no a la modernidad en sí misma ya que, por ejemplo, cuestionaba el privilegio de la familia nuclear sobre otras relaciones humanas, no solo las tradicionales como la familia extensa, sino incluso las relaciones modernas basadas en la amistad entre mujeres, desarrolladas durante la etapa de formación y trabajo. De hecho, Bint al-Hudà nunca llegó a ser madre ni a estar casada, vivía con su hermano y su esposa y en su casa solía recibir a mujeres con las que compartía sus conocimientos y desarrollaba unas relaciones de solidaridad y apoyo que, en su pensamiento, eran importantes para

758. Sara Pursley. “Daughters of the right path: family law, homosocial publics, and the ethics of intimacy in the works of Shiʿi revivalist Bint al-Huda”. *Journal of Middle East Women's Studies*, 8 (2012), p. 57.

759. *Ibid.*, p. 52.

760. Véase su obra completa en Bint al-Hudà. *Al-maʿmūʿa al-kāmila li-Bint al-Hudà*. Beirut: Dar al-Mutaqīn, 2012.

761. Hija del profeta Muḥammad y esposa de ʿAlī Ibn Abī Ṭālib, cuarto califa musulmán y primer imán de la šīʿía.

762. Kawkab al-Attar. “Bint al-Huda: her behavior, method and impact on the Islamic awakening of Iraqi women”. En *Women and Islamic Awakening. Proceedings of the international conference on women and Islamic awakening*. Tehran: Permanent Secretariat of the Islamic Awakening, 2012, vol. I, p. 50.

la formación del sujeto y la integración de la virtud y la ética islámica⁷⁶³.

Bint al-Hudà participó en el debate en torno a la ley de familia y al polémico art. 74 que establecía la igualdad de género en la herencia. En su ensayo *al-mar'a wa-l-malakiyya* (La mujer y la propiedad) compara el derecho de algunos países occidentales con el derecho islámico, en el que afirma que el hombre hereda el doble que la mujer porque él es el responsable de mantener la familia, mientras que la mujer no tiene esa obligación legal y puede disponer de su patrimonio y sus propiedades libremente, mientras que, según algunas leyes occidentales de aquella época, las mujeres podían heredar en igualdad con el hombre, pero sus bienes y propiedades quedaban vinculados a una mancomunidad de bienes cuyo responsable era el hombre, lo cual en un contexto islámico supondría una violación del derecho de la esposa⁷⁶⁴. Otros de sus intereses relacionados con el estatuto personal fue el matrimonio y el divorcio, que expresa a través de una conversación entre ella y una amiga, y que pretende representar a muchas mujeres de la época con escaso conocimiento religioso, influenciadas por la moda y los prejuicios e ideas occidentales contra la religión. La amiga le increpa sobre la injusticia que viven las mujeres bajo el islam cuando sus maridos utilizan el divorcio como arma arrojada contra ellas, amenazando la estabilidad y felicidad de toda la familia, a lo que ella le responde que ha de tomarse el tiempo y el esfuerzo de conocer bien el islam antes de juzgar, en lugar de perder su tiempo mirando los últimos modelos de la pasarela de París o “presumiendo de las trivialidades del imperialismo que no pretende más que adormecer vuestro espíritu con su tóxico opio, acaso se te ha pasado inadvertido que el islam nos protege si el divorcio se presenta como último remedio para una vida calamitosa”⁷⁶⁵, a continuación le explica cómo hombres y mujeres pueden acceder a ese derecho y cómo estas últimas pueden incluir una cláusula en su contrato de matrimonio que les permita divorciarse, en el caso de que no se cumplan las condiciones establecidas en el mismo. Igualmente, Bint al-Hudà insiste que más allá de las categorías de género que dividen a hombres y mujeres y afectan asimismo la división sexual del trabajo, ambos son iguales como seres humanos cuya única medida es la virtud y la fe, de modo que hombres y mujeres interactúan con el resto de la sociedad como humanos, donde las mujeres pueden superar a los hombres a través de sus acciones y la excelencia de su espíritu⁷⁶⁶. De este modo, Bint al-Hudà explica también el código de vestimenta islámico como el modo a través del cual se borran los rasgos sexuales y de género más destacados para equipararse ambos géneros en humanidad en el espacio público⁷⁶⁷.

Bint al-Hudà, a la que volveremos a tratar más adelante, está muy presente en la narrativa

763. Sara Pursley. “Daughters of the right path”, p. 53.

764. Bint al-Hudà. *Al-maymū'a al-kāmila li-Bint al-Hudà*, pp. 634-637.

765. *Ibid.*, pp. 557-559.

766. *Ibid.*, pp. 627-628.

767. *Ibid.*, pp. 632-634.

islámica, especialmente dentro del movimiento şadrí, pero no está presente en la historiografía feminista sobre Iraq, a pesar de que fue defensora de los derechos de la mujer dentro del marco islámico a través de sus numerosos escritos.

4.1.6. Nacionalismo, islam y estatuto personal 1963-1968

Entre 1961 y 1962 varias fuerzas políticas decidieron que la única forma de lograr sus objetivos y de acabar con el ‘aislamiento’ de Iraq del mundo árabe era el golpe de Estado, ya en 1959 el Ba‘t había decidido acabar con la vida de ‘Abd al-Karīm Qāsim. De hecho, hubo un intento fallido de asesinato ese mismo año tras la ejecución de los oficiales que se habían levantado contra el Estado en Mosul y en el que, se dice, participó Şaddām Ḥusayn. El PDK se acercó a los grupos panárabes por su importancia dentro del ejército, a cambio de una tregua si ‘Abd al-Karīm Qāsim era derrocado. A pesar de que el Partido Ba‘t seguía siendo un grupo reducido y que no contaba con la misma capacidad que el PCI de dominar las calles, sí sintió que era su oportunidad de demostrar su poder y neutralizar a los comunistas. Finalmente en 1963 una alianza entre los dos principales grupos nacionalistas, con el apoyo de los nacionalistas kurdos y la aprobación de los islamistas, llevó a cabo un nuevo golpe de Estado, liderado por el coronel ‘Abd al-Salām ‘Ārif (1963-1966), que acabó con el régimen de ‘Abd al-Karīm Qāsim gracias, por otro lado, a la cobertura de la CIA tal como quedó demostrado varios años después⁷⁶⁸. Seguidamente, se lanzó una campaña cruenta de asesinatos y represión dirigida contra los comunistas y simpatizantes de ‘Abd al-Karīm Qāsim, con ayuda de los mismos servicios de inteligencia de EEUU⁷⁶⁹. Se arrestaron, torturaron y asesinaron de tres a cinco mil personas, entre las cuales se encontraban mujeres⁷⁷⁰, lo que para muchos supuso un punto de inflexión en la historia reciente de Iraq⁷⁷¹.

Dada la ideología panarabista del presidente ‘Abd al-Salām ‘Ārif, no es extraño que contara para su gobierno con miembros del partido Ba‘t, aunque éste fue muy pronto marginado ya que el presidente instauró un régimen militar personalizado prohibiendo los partidos políticos y depositando el centro del poder en las fuerzas armadas, para lo cual creó la Guardia Republicana, una unidad de élite con el principal propósito de abortar futuros intentos de golpes de Estado. Con el énfasis puesto en mantener la seguridad y protección del centro del poder, contra cualquier amenaza o conspiración de las que él mismo había sido protagonista en el pasado, ‘Abd al-Salām

768. Tareq Y. Ismael y Jacqueline S. Ismael. “Whither Iraq? Beyond Saddam, sanctions and occupation”. *Third World Quarterly*, 26 (2008), p. 611.

769. Marion Farouk-Sluglett y Peter Sluglett. *Iraq since 1958*, p. 86.

770. El Partido Ba‘t creó una milicia llamada *al-Ḥaras al-Qawmī* (Guardia Nacional) responsable de estos crímenes y la cual superó con creces los episodios de violencia anteriores en los que estuvo implicada la milicia comunista *al-Muqāwama al-Ša‘biyya* (Resistencia Popular) en 1959 que fue demonizada por el Ba‘t por los altercados en Mosul y Kirkuk, véase Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, pp. 974-994.

771. Nadje al-Ali. *Iraqi women: untold stories from 1948 to the present*, p. 92.

‘Ārif recurrió a los lazos familiares y tribales como único modo de aumentar su influencia dentro de las fuerzas armadas, de modo que depositó su confianza en un pariente de su tribu para estar al mando de la Guardia Republicana cuya cantera principal, además, se encontraba en torno a la ciudad de Ramādī, territorio del clan. Diferentes sucesos, conspiraciones y tensiones entre facciones políticas y el propio gobierno habían demostrado la debilidad de la ideología del nacionalismo como fuerza de cohesión en la lucha política frente a los lazos familiares y personales que, en última instancia, podían prevalecer sobre las relaciones de partido. Estas tendencias localistas, y el hecho de que el nacionalismo árabe estuvo más presente en las zonas limítrofes con el resto del mundo árabe de mayoría sunní, produjeron la exclusión de otros sectores de la sociedad. El presidente también buscó hábilmente un equilibrio parecido al del periodo monárquico, los jeques tribales en las zonas rurales, los empresarios y propietarios en las ciudades y las figuras religiosas fueron incorporadas a una red de relaciones clientelares favorecidas por el aumento de las rentas del petróleo, además de una red que se estaba tejiendo dentro del ejército⁷⁷². A su muerte en 1966 le sucedió en la presidencia del país su hermano, el también general ‘Abd al-Raḥmān ‘Ārif (1916-2007) que, por primera vez, nombra primer ministro a un civil, el político ‘Abd al-Raḥmān al-Bazzāz (1913-1973) el cual, en el poco tiempo que ocupó el cargo, emprendió la iniciativa de retomar la vida parlamentaria y otorgar mayores derechos a los kurdos, lo que aumentó la esperanza de muchos sectores de la sociedad civil. No obstante, esto fue frenado completamente por la presión de las fuerzas dentro del ejército, reforzando así la tendencia a considerar el Estado como instrumento de poder al servicio de los que se hacían con el control del centro. Por otro lado, el gran caballo de batalla que suponía la adhesión formal de Iraq en una unidad árabe, tan defendida por ‘Abd al-Salām ‘Ārif durante el régimen anterior, se transformó en un acuerdo preliminar muy cauteloso entre éste y Ŷamāl ‘Abd al-Nāṣir debido al fracaso de la RAU, que, finalmente, quedó en papel mojado dadas las circunstancias particulares del país como la cuestión kurda, el aumento del número de organizaciones religiosas, especialmente entre la šī‘a, contrarias a las medidas socialistas y la escasa representatividad de los pro-nāṣiríes.

Reforma del Código de Estatuto Personal

A pesar de la inestabilidad y la incertidumbre de la vida política, se avanzó en el proyecto de modernización del país bajo el programa socialista árabe y de consolidación nacional, como la nacionalización de la banca y algunas industrias claves del país. Una de las primeras medidas que tomó el nuevo régimen, tras el golpe de Estado, fue enmendar el Código de Estatuto Personal en

772. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 239.

1963⁷⁷³; se modificaron los arts. 13 y 74, se añadieron diferentes artículos relativos a la regulación del testamento y de la herencia, en los que se siguieron las prescripciones islámicas, y no se distinguió de manera explícita qué escuela jurídica seguir al establecer en el art. 90 “Sin perjuicio de lo precedente, la distribución de los derechos y de las partes de los herederos por parentesco se ejecutará de acuerdo a las disposiciones de la ley islámica que se hayan observado antes de que se emitiera la ley de estatuto personal n° 188 de 1959, así mismo se seguirán las disposiciones de la sucesión que permanecen”⁷⁷⁴, lo que para algunos possibilitaba la adopción por parte de todos los musulmanes del derecho a la herencia de la hija sin hermanos varones sobre los parientes agnaticios, un aspecto favorable a las mujeres en la šī‘a que las escuelas sunnīs no observa. No obstante, habrá que esperar hasta la reforma de 1979 en la que se apostó por la interpretación šī‘ī, relativa a las hijas sin hermanos, al añadir un segundo apartado al art. 90 “La hija o hijas, en el caso de que el causante no haya dejado hijo, tendrán derecho a lo que quede del caudal hereditario después de que los padres y el otro cónyuge reciban sus legítimas y tendrán derecho a la totalidad del caudal hereditario en el caso de que no exista ninguno de ellos”⁷⁷⁵. Esta enmienda de 1963 se debió en gran medida a la presión de los ulemas⁷⁷⁶ que llevaron al gobierno a negociar con las autoridades religiosas. El ya citado ‘Abd al-Karīm Hānī formó parte del comité gubernamental que después del golpe de Estado fue a Na‘āf a reunirse con Muḥsin al-Ḥakīm, el mayor referente de la *mar‘ā‘iyya* en ese momento, con el objetivo llegar a un acuerdo sobre el estatuto personal. Según ‘Abd al-Karīm Hānī el gran *mu‘taḥid* consideró que los artículos del Código entraban dentro de un margen razonable de debate, mientras que el de la herencia constituía una violación clara de la *šarī‘a*⁷⁷⁷ de modo que, frente a las demandas de abrogación del Código por parte de varios ulemas, finalmente *al-mar‘ā‘iyya* acordó su preservación con la excepción del mencionado artículo. Esta decisión no fue del todo unánime dentro del gobierno y, según Batatu, alimentó las tensiones entre sus dirigentes. Mientras que el presidente ‘Abd al-Salām ‘Arif y el primer ministro, el general ba‘ṭī Aḥmad Ḥasan al-Bakr (1914-1982), defendían que el artículo contradecía los principios de la *šarī‘a*, otro importante dirigente ba‘ṭī, ‘Alī Šāliḥ al-Sa‘dī (1928-1977), consideró que la retirada del artículo proyectaba hacia la comunidad internacional la apariencia de una nación atrasada⁷⁷⁸. De modo que el Ba‘ṭ y el nacionalismo árabe se forjaron una imagen más conservadora impulsada por su intención de movilizar a los sectores más tradicionalistas para su causa y en contra del enemigo

773. “Qānūn ta‘dīl qānūn al-aḥwāl al-šajsiyya raqam 188 li-sanat 1959”. *Al-Waqā‘i‘ al-‘Irāqiyya*, 785 (21/3/1963), p. 23.

774. Caridad Ruiz-Almodóvar. *El derecho privado en los países árabes: códigos de estatuto personal*, p. 97.

775. *Ibid.*

776. Chibli Mallat. “Shi‘ism and Sunnism in Iraq”, pp. 71-91.

777. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a ‘Abd al-Karīm Hānī*.

778. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 1018.

común. De hecho, la propia constitución de 1964 mostraba esta impronta en varios artículos relativos a la identidad del Estado y la familia; por ejemplo, el artículo 3 establecía “El islam es la religión del Estado y la base fundamental de la Constitución”⁷⁷⁹ mientras que el artículo 4 de la Constitución de 1959 únicamente disponía “El islam es la religión del Estado”⁷⁸⁰, asimismo el artículo 12 de la nueva constitución regulaba “El derecho de la herencia está garantizado por el derecho islámico”⁷⁸¹, un año después de la enmienda del Código de Estatuto Personal. Igualmente, en 1964 se publicó una ordenanza⁷⁸² que obligaba a una estricta observancia pública del islam que afectó a la vestimenta de las mujeres. En lo que respecta a las feministas iraquíes de izquierdas, éstas consideraron que la abrogación del artículo 74, que garantizaba la igualdad en la herencia, no era coherente con el progreso de la sociedad y con la igualdad en la esfera pública que los dos proyectos nacionales habían preconizado.

4.1.7. Las organizaciones feministas antes del feminismo de Estado

A pesar de que este periodo de tiempo fue breve y políticamente convulso, se consiguió proveer estabilidad social lo que permitió cierta libertad y desarrollo en el ámbito cultural, de hecho algunos iraquíes llaman a estos años “los sesenta dorados”⁷⁸³. No obstante, es muy escasa la información sobre las organizaciones de mujeres, es más, se suele pasar por alto ese periodo para retomar la historia con la creación de *al-Ittihād al-‘Ām li-Nisā’ al-‘Irāq* (Unión General de las Mujeres Iraquíes) (UGMI) creada tras el golpe de Estado del partido Ba‘ṭ en 1968. Las organizaciones de beneficencia como la Media Luna Roja continuaron sus actividades, otras organizaciones de carácter religioso como la asociación de la Hermana Musulmana también continuó, al igual que las publicaciones de Bint al-Hudà, esto se debió en parte al apoyo que dieron los grupos islamistas al golpe de Estado, de modo que el régimen permitió cierto margen de maniobra hasta que aumentaron las tensiones en la siguiente década. En cambio, la Liga de Mujeres Iraquíes, al igual que las demás plataformas afiliadas al PCI, fue desmantelada y en su lugar continuaron sus actividades las Mujeres de la República en representación de las mujeres ba‘ṭíes y nacionalistas. Esta organización supuso el antecedente más inmediato a la creación de la UGMI, aunque sus actividades fueron irregulares y, por lo visto, pasaron a la clandestinidad debido a los enfrentamientos entre el régimen y los ba‘ṭíes.

779. “Al-dustūr al-muwaqqat”. *Al-Waqā’i’ al-‘Irāqiyya*, 949 (10/5/1964), p. 2.

780. “Al-dustūr al-muwaqqat”. *Al-Waqā’i’ al-‘Irāqiyya*, 2 (28/7/1958), p. 1.

781. “Al-dustūr al-muwaqqat”. *Al-Waqā’i’ al-‘Irāqiyya*, 949 (10/5/1964), p. 3.

782. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 237.

783. Hayfā’ Zangana. *Madīnat al-arāmil*, p. 55.

4.2. Ba'ṭificación del nacionalismo y el feminismo

La rivalidad sobre el centro del poder era una constante que, sumada a un declive en las políticas económicas y a la derrota militar en la guerra árabe-israelí de 1967, llevó a la facción ba'ṭí a instalarse en el poder a través del golpe de Estado de 1968. Aḥmad Ḥasan al-Bakr lideró el país desde entonces hasta que Ṣaddām Ḥusayn ascendió a la presidencia en 1979 concentrando cada vez más poder en sus manos hasta convertir al Ba'ṭ en un partido unipersonalista apoyado en los aparatos de seguridad del Estado. Las prácticas y el discurso de género varió, al igual que la relación entre el feminismo y el nacionalismo, según los condicionantes económicos, políticos y sociológicos del país, pero también en función del contexto regional e internacional como la revolución islámica de Irán (1979), la consiguiente guerra irano-iraquí (1980-1988), la ocupación de Kuwait (1990-1991) y las sanciones económicas (1991-2003), pudiéndose establecer tres periodos distintos: la bonanza económica de los años setenta, la guerra de los años ochenta y las sanciones en los noventa. Los prolongados años de dominio del Ba'ṭ nos permiten observar las transformaciones que han sufrido los discursos nacionalistas e identitarios, al igual que su relación con el género y el feminismo.

4.2.1. Forjando una identidad nacional

Después de una década de inestabilidad política y varios episodios de represión y violencia llegó la hora de construir las bases sobre las cuales se pretendía sostener el Estado que requería un proyecto más allá de la imposición de la fuerza, insostenible a largo plazo. En 1968 dio comienzo el “proyecto de reescribir la historia” (*mašrū' i'ādat kitābat al-tārīḥ*)⁷⁸⁴, aunque fue oficialmente implantado después de la llegada de Ṣaddām Ḥusayn al poder en 1979. Esta reconstrucción del pasado, patrocinada por el Ba'ṭ, parte de la memoria nacional de los cuarenta y cincuenta que promocionaron en primer lugar los sectores de izquierda, tomando un carácter oficial durante el régimen de 'Abd al-Karīm Qāsim, y que creó en el bando político opuesto un nacionalismo árabe híbrido, como ya hemos apuntado antes. Cuando el Ba'ṭ se estableció en el poder pretendió poner los diferentes elementos de la historia de Iraq y el folclore al servicio del partido y de la lucha árabe. Dicho de otro modo, se buscaba utilizar el nacionalismo *waṭanī* centrado en Iraq como complemento del *qawmī*; para ello, se promocionaron diferentes proyectos culturales que trabajaron a dos niveles, el popular y folclórico (*al-turāṭ al-ša'bī*) y el histórico y arqueológico relativo a la identidad mesopotámica e islámica de Iraq. Surgieron muchas publicaciones, se celebraron conferencias, festivales, proyectos arqueológicos, se abrieron nuevos museos, construcción de

784. Véase Eric Davis. *Memories of State: politics, history and collective identity in modern Iraq*; Amatzia Baram. “A case of imported identity: the modernizing secular ruling elites of Iraq and the concept of Mesopotamian-inspired territorial nationalism, 1922-1992”. *Poetics Today*, 15 (1994), pp. 279-319.

monumentos, promoción de la artesanía popular y se empezaron a ver nombres de viejas deidades femeninas sobre las portadas de las revistas. Teniendo en cuenta que las fuentes históricas e identitarias de las que beben los nacionalismos son las mismas y que la selección o combinación de sus elementos varía en función de los intereses políticos, ¿qué es lo que ha llevado al Ba'ṭ a hacer énfasis en la particularidad iraquí? Davis señala diversos motivos, el primero está relacionado con la popularidad del PCI y el liderazgo de 'Abd al-Karīm Qāsim. Aunque el partido Ba'ṭ había consolidado en gran medida su poder durante los primeros años, tras suprimir los rivales nacionalistas no ba'ṭíes y los comunistas, era consciente de sus limitaciones, una de ellas la falta de apoyo popular masivo a su proyecto que se pudiese equiparar a la capacidad de movilización de los comunistas durante el régimen de 'Abd al-Karīm Qāsim. Para poder esgrimirse como representante de las masas necesitaba desposeer al anterior presidente y a los comunistas del nacionalismo iraquí, para reapropiarse de sus símbolos y “definir una comunidad política que ostensiblemente incorpore todos los elementos”⁷⁸⁵ de la sociedad y, de este modo, rivalizar con los comunistas y los grupos ṣī'íes. Por otro lado, el nacionalismo árabe ya no era un discurso que se sostenía por si solo como en las décadas anteriores tras los fracasos de la unión árabe y especialmente tras la derrota de la guerra de los seis días en 1967, de modo que revalorizar el peso de Iraq en la historia y situarlo en el centro del panarabismo también servía a Ṣaddām Ḥusayn para esgrimirse como líder árabe y mostrar su superioridad ante Egipto y Siria. No obstante los elementos incorporados a la historia estaban limitados por unos pocos a través de un sistema corporativista, dejando al margen las voces de los sectores más subalternos de la sociedad. Asimismo, el proyecto de reescribir la historia quedó limitado por las sucesivas guerras y por la propia transformación del discurso del gobierno a lo largo de las tres décadas. Aunque la autoridad del Estado buscó esbozar una comunidad política virtual, en la práctica ésta era irreal puesto que marginaba a la mayoría de la población poniendo el peso del centro sobre el clan y las redes parentales. Llegados a este punto, nos introducimos en dos aspectos importantes vinculados a la construcción de la identidad del Estado. El primero de ellos es el tribalismo, cuya importancia se centra en que gran parte de la población iraquí, independientemente de la etnia o confesión, tiene orígenes tribales con la excepción de parte de la población urbana. Desde que Ṣaddām Ḥusayn se postuló como líder indiscutible, promocionó la imagen del gran jeque tribal de todos los iraquíes, necesario para la cohesión de la nación⁷⁸⁶. Como veremos, esto queda reflejado en las reformas del estatuto personal que pretendían minar la autoridad patriarcal dentro de la familia y el clan para así facilitar la movilidad de las mujeres al sector público y, al mismo tiempo, reafirmar la autoridad patriarcal del Estado, o de Ṣaddām

785. Eric Davis. *Memories of State: politics, history and collective identity in modern Iraq*, p.157.

786. *Ibid.*, p. 173.

Ḥusayn, sobre la de la familia o tribu. Por otro lado, el gobierno trató el tribalismo como una categoría abstracta transhistórica e idealizada sin entrar en detalles sobre su implicación social, al mismo tiempo que Ṣaddām Ḥusayn depositaba su confianza en lazos locales produciendo una relación ambigua con el tribalismo que aumentaría durante la siguiente década. El uso que hace el régimen del tribalismo, como medio de consolidación, es lo que Faleh A. Jabar⁷⁸⁷ llama tribalismo de Estado distinto al tribalismo social el cual acabó por prevalecer sobre el primero en la época de las sanciones económicas como veremos. Según este autor, lo que pretendía el régimen era desligar los elementos tribales de su hábitat natural para vincularlos al Estado, a través de su integración en la administración y en las distintas fuerzas de seguridad⁷⁸⁸. La búsqueda de alianzas personales de diferentes tipos, a menudo definidas por la tribu, gremio, región, confesión, etc., habían sido comunes a lo largo de la historia con la excepción de ‘Abd al-Karīm Qāsim, no obstante el Ba‘ṯ dependió especialmente de los lazos locales basados en Tikrīt, la ciudad de origen de Aḥmad Ḥasan al-Bakr y Ṣaddām Ḥusayn.

4.2.2. ¿Localismo o sectarismo?

Los ba‘ṯíes de 1968 eran muy diferentes a aquellos de 1963, entre los primeros se encontraban panarabistas sunníes y šī‘íes, pero en 1968 el número de šī‘íes había declinado mientras que el de los sunníes aumentó⁷⁸⁹. Las razones presentadas por Batatu revelan la naturaleza de las relaciones de poder de aquella época que tenían más que ver con los lazos locales o regionales que con los prejuicios sectarios. El motivo principal, según Batatu, fue que después de 1963 los šī‘íes del partido estuvieron más perseguidos que los miembros sunníes por la policía, ya que muchos de éstos últimos eran de la misma tribu o pueblo que las fuerzas de seguridad. Su origen hay que buscarlo en la época de la monarquía cuando la Dirección General de la Policía se puso en manos de dos hombres de Ramādī, los cuales abrieron las puertas a sus parientes. Como ya mencionamos en más de una ocasión, muchos nacionalistas árabes y miembros del ejército provienen de la zona occidental de Iraq que es predominantemente sunní. Igualmente, la debilidad de los lazos ideológicos y la inestabilidad del soporte popular hizo que el apoyo en el ejército fuese imprescindible, un ejército en el que crecía la influencia de los oficiales de Tikrīt. Esta tendencia existía antes de la llegada al poder de Ṣaddām Ḥusayn y de hecho facilitó su ascenso gracias a que Aḥmad Ḥasan al-Bakr, tikrītí de la misma tribu que su sucesor, tomara el poder del partido y luego del régimen en 1968⁷⁹⁰. Esta ‘sunnificación’ del partido y la percepción del que el país estaba

787. Faleh A. Jabar. “Shaykhs and ideologues: detribalization and retribalization in Iraq, 1968-1998”. *Middle East Report*, 215 (2000), pp. 28-31, 48.

788. *Ibid.*, p. 30.

789. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 1077.

790. *Ibid.*, pp. 1079-1084.

sometido a la mayoría sunní de los mandos del ejército no pasó inadvertida para los iraquíes de otras regiones, especialmente para los *šī'íes* como seguiremos viendo más adelante. De modo que este hecho refleja una dicotomía entre la comunidad política que el régimen buscaba trazar a través del proyecto de reescritura de la historia, y la topografía del poder político real. A pesar de todo lo anterior, los *ba'íes*, como partido, no pensaban en términos sectarios y contaban con muchos *šī'íes* entre sus filas, aunque estos tenían vedados ciertos puestos que quedaban en manos de los círculos *tikrītíes*. Por otro lado, Nakash afirma que la participación de los *šī'íes* en las instituciones del Ba'ṭ reflejaban principalmente una búsqueda de la movilidad social o promoción profesional, al igual que a la cooptación del partido y miedo a las represalias⁷⁹¹. Sin embargo, estos motivos no sólo son aplicables a los *šī'íes* sino a toda la población en general dado al inmenso aparato del partido que abarcaba todas las esferas públicas, desde las instituciones del Estado a la sociedad civil. Por otro lado, no todos los *šī'íes* quedaron fuera de las redes de patronazgo del régimen, puesto que éste en su intento de debilitar la solidaridad comunal que se estaba gestando en la oposición, favoreció a ciertos grupos e individuos frente a otros, al tiempo que transfirió recursos hacia la comunidad *šī'í* en general, de modo que muchos *šī'íes* acabaron por formar parte de los círculos que en cierto modo eran cómplices del orden establecido⁷⁹². Además, el gran *boom* económico favoreció en gran medida la legitimidad del régimen durante la década de los setenta, las rentas petrolíferas incrementaron la velocidad del desarrollo y el bienestar de la mayoría de la población, incluidos los kurdos en el norte y los *šī'íes* del sur, al mismo tiempo que se reforzó el gran poder patrimonialista del régimen.

4.2.3. La representación de las mujeres y el feminismo de Estado

Los beneficios obtenidos a raíz de la nacionalización del petróleo en 1972 y la crisis mundial del petróleo de 1973 supusieron un gran impulso al proyecto de modernización. El partido quería reconducir el proyecto revolucionario que se había iniciado en 1958 y que, según la narrativa del Ba'ṭ, se había desviado del camino correcto. Para ello, tomó medidas cuyo objetivo fue elevar el nivel de vida de la mayoría de la población, tales como culminar con el proyecto de redistribución de la tierra a favor de los agricultores, acceso a la electricidad en los pueblos, subsidio de alimentos básicos, subida de sueldos a los empleados públicos, extensión de la cobertura de la seguridad social y creación de grandes organizaciones nacionales que iban a cooptar a amplios sectores de la sociedad civil: campesinos, trabajadores, estudiantes y mujeres, etc.

En este plan nacional las mujeres tenían un papel crucial en varios niveles relativos tanto a la

791. Yitzhak Nakash. *The Shi'is of Iraq*, p. 136.

792. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 265.

dimensión “interior” como a la “exterior” de la cultura, creando, como veremos, una concepción híbrida y al mismo tiempo particular de la agenda de género del nacionalismo árabe. En primer lugar, al igual que los nacionalismos durante el periodo monárquico, las mujeres eran retratadas como símbolos de atraso nacional y uno de los primeros aspectos a subsanar.

“El problema del atraso de la mujer árabe tanto cultural, como social y económicamente es uno de los obstáculos más peligrosos para el renacimiento árabe contemporáneo, pues cae su pesada sombra sobre la mayoría de los aspectos y las actividades de la sociedad árabe y afecta directamente, y de manera negativa, a cuestiones esenciales como la educación de los niños, la construcción de una nueva sociedad y la liberación del potencial creador del sujeto árabe”⁷⁹³.

En este sentido, al igual que en el pasado, la maternidad cobra una significancia crucial, tal como afirmó Ṣaddām Ḥusayn en su libro “una madre ilustrada, instruida y liberada puede dar a la nación una generación de luchadores concienciados y comprometidos”⁷⁹⁴. Del mismo modo, la familia es considerada la unidad básica de la cual está compuesta la *umma* árabe que el Estado tiene que desarrollar y proteger, donde el matrimonio se presenta como un “deber nacional” que el mismo Estado ha de animar, facilitar y vigilar. Además del retrato de las mujeres como madres y reproductoras de la nación llama la atención la secularización de la familia para ponerla en función del propósito mayor que es la nación y no el islam o la religión⁷⁹⁵.

Por otro lado, el Ba‘t consideró que la liberación completa de la mujer se debía realizar a través de la liberación de toda la sociedad desde el punto de vista político, económico y cultural, porque la liberación de la sociedad proveería las condiciones objetivas para liberar a las mujeres de las cadenas del atraso y la ignorancia⁷⁹⁶. No obstante, para el Ba‘t esta aproximación no implicaba retrasar la liberación de la mujer hasta que se liberase la sociedad primero, sino que incidía en “la relación dialéctica entre la liberación de la sociedad y la liberación de las mujeres”⁷⁹⁷ y en la imposibilidad de aislar la cuestión de la mujer del conjunto de la sociedad. Este principio concuerda

793. Bāsīl Yūsuf. *Ḥuqūq al-insān fī fikr ḥizb al-Ba‘t al-‘arabī al-ištirākī, dirāsa muqārana*. Bagdad: Dār al-Rašīd li-l-Našr, 1981, pp. 224-225.

794. Saddam Hussein. *Social and foreign affairs in Iraq*. Londres: s.e., 1979, p. 16. *Apud.* Marion Farouk-Sluglett. “Liberation or repression? Pan-Arab nationalism and the women's movement in Iraq”. En Derek Hopwood, Habib Ishow y Thomas Kozinowski (eds.). *Iraq: power and society*. Oxford: St. Antony's College, 1993, p. 67.

795. Aunque se hace uso retórico de la religión, el Ba‘t durante estos primeros años desplazó el islam hacia los márgenes para situar en el centro los conceptos de arabismo y socialismo. Esta diferencia es clara con respecto al régimen nacionalista anterior (1963-1968) cuyo artículo 4 de la constitución rezaba: “la familia es la base de la sociedad y sus fundamentos son la religión, la moral y el patriotismo”. “Al-dustūr al-muwaqqat”. *Al-Waqā’i‘ al-‘Irāqīyya*, 949 (10/5/1964), p. 2.

796. Bāsīl Yūsuf. *Ḥuqūq al-insān fī fikr ḥizb al-Ba‘t*, p. 225.

797. *Ibid.*

bien con la crítica de Nāzik al-Malā'ika a la fragmentación de la sociedad árabe, al igual que se ajusta, al menos aparentemente, con la idea feminista de tener en cuenta los diversos contextos y categorías sociales que interaccionan con el género a la hora de abordar la discriminación de las mujeres. No obstante, esta visión de la liberación de la mujer facilitó los pretextos por los cuales no fueron admitidas ciertas reformas, condicionó las reformas al 'bien común' establecido por el régimen y apuntaló el liderazgo del partido en la lucha feminista como veremos más adelante.

El socialismo árabe del Ba'ṭ también dejó su impronta en la retórica oficial sobre la cuestión de la mujer durante los años setenta y comienzos de los ochenta, al asegurar que la vía primordial para la liberación de las mujeres era a través del socialismo árabe.

“Si bien es cierto que la reducción de la influencia colonial, la desintegración del sistema feudal tribal y la expansión de la educación han impulsado la cuestión de la liberación de las mujeres hacia adelante, sin embargo el partido asegura que el socialismo es el único que puede proporcionar las condiciones objetivas para la liberación de la mujer, rápida y radicalmente”⁷⁹⁸.

Para alcanzar ese estadio se requería, según el Ba'ṭ, atender dos aspectos principales, el primero, la eliminación de los estereotipos negativos y de las ideas retrógradas sobre las mujeres, producto del sistema feudal y tribal, y el segundo, hacer frente a las nociones “insustanciales y burguesas” sobre la liberación de la mujer contrarias a los aspectos positivos de las tradiciones árabes, es decir, “no adoptar los aspectos superficiales de lo que se considera desarrollo en los países adelantados [...] como si fuera el modelo de liberación y desarrollo de las mujeres, puesto que no es aplicable a las cuestiones fundamentales sino que se conforma con tratar los aspectos externos”⁷⁹⁹, por otro lado, afirma que “debemos alcanzar la liberación de la mujer de manera balanceada, distinta y derivada de nuestras ambiciones revolucionarias de acuerdo a nuestras condiciones objetivas”⁸⁰⁰. Lo interesante de este aspecto es la doble crítica que se realiza, una hacia el interior de la sociedad y la cultura y otra hacia el exterior de la misma, dirigida a la influencia del pensamiento occidental que puede sugerir con el adjetivo “burgués” al tipo de feminismo eurocéntrico, blanco y de clase media. No obstante, como ya apuntamos anteriormente, estas consideraciones que guardan algunos fundamentos descoloniales interesantes, quedaron ampliamente limitadas hasta tornarse irreconocibles por el afán del régimen de cooptar la agenda de género, por los intereses del mismo en función de la coyuntura histórica y por el deseo de permanecer en el poder, aun a pesar de violar

798. *Ibid.*, p. 226.

799. *Ibid.*

800. *Ibid.*, p. 227.

las bases teóricas del partido.

Desde otro nivel distinto, aunque interrelacionado, se encuentra la representación de la mujer como símbolo de la modernidad y de la identidad de Iraq. Esta imagen se puede observar a través de la producción cultural que tuvo lugar en los setenta a la sombra del proyecto de reescribir la historia. Las imágenes y bustos de las deidades y mujeres mesopotámicas aparecen en las revistas culturales y femeninas, al igual que los retratos y pinturas de mujeres trabajando en el campo o llevando la vestimenta tradicional. Una publicación del Ministerio de Cultura e Información de 1970 titulada *Iraqi women through pictures*⁸⁰¹ muestra a las mujeres iraquíes participando en múltiples actividades económicas y sociales desde el deporte, la educación, la industria, la agricultura, la política, hasta los servicios sociales, arte y otros eventos públicos, de modo que se representa a las mujeres como agentes activos y productivos dentro de la sociedad. Prácticamente todas las imágenes muestran mujeres urbanas de clase media vestidas a la moda occidental, excepto una mujer tradicional campesina y varias fotos de mujeres haciendo gala de los diferentes trajes folclóricos que reflejan la variedad del país. Por otro lado, la publicación no oculta su afán de mostrar la modernidad y apertura de la sociedad iraquí a través de fotografías en las que se ven reuniones y encuentros mixtos de jóvenes pulcramente ataviados al estilo europeo y cuyos pies de foto apuntan al carácter mixto del evento social. El hecho de que la publicación fuera en lengua inglesa evidencia que el objetivo primordial era que se conociera en Occidente para exhibir el progreso realizado en el país bajo uno estándares occidentales modernos presumiblemente entendidos como universales.

Por otro lado, las reformas laborales y sociales contribuyeron a la imagen de la “nueva mujer iraquí” como agente activo y productivo en el desarrollo, tales como el transporte gratuito, guarderías en los centros de trabajo, bajas maternales, además de la educación y sanidad gratuitas, etc.⁸⁰². De hecho, la educación superior y la carrera profesional ya no se trataban únicamente de un deber nacional sino de una cuestión de prestigio y valor personal, es más, durante los setenta la situación de las mujeres transcendía la retórica del desarrollo nacional para abarcar la idea feminista de emancipación económica⁸⁰³. La célebre intelectual y novelista iraquí Luṭfiyya al-Dulaymī (1939-) nos afirmó que los setenta fueron los mejores años en general y para las mujeres en particular, “Iraq estaba abierto al mundo”, como explicaremos a continuación, “existía un frente nacional que reunía las diferentes corrientes políticas, la estabilidad y la nacionalización del petróleo trajeron bienestar al país, pero cuando llegó Şaddam la situación cambió, empezó la guerra

801. Su'ad K. Ismail (coord.). *Iraqi women through pictures*. Bagdad: Ministry of Culture and Information, 1970.

802. Suad Joseph. “Elite strategies for state building”, pp. 176-200.

803. Noga Efrati. “Productive or reproductive? The roles of Iraqi women during the Iraq-Iran war”. *Middle Eastern Studies*, 35 (1999), p. 29.

y la represión”⁸⁰⁴. Esta figura iraquí representa a las mujeres laicas que se formaron en un ambiente marxista desde la infancia, posteriormente se sumergió en el estudio de las civilizaciones que florecieron en tierra iraquí siendo éste un aspecto determinante en su formación como sujeto, “mis primeras lecturas fueron marxistas, luego me interesaron otras obras filosóficas y finalmente volví al legado árabe islámico y mesopotámico”⁸⁰⁵, de hecho la historia de las mujeres de la antigüedad constituye uno de sus mayores intereses, lo cual va en la línea de esa narrativa nacional centrada en Iraq de la cual hace gala el nacionalismo *waṭanī* y el proyecto de reescritura de la historia del Ba‘t.

4.2.4. La Unión General de Mujeres Iraquíes

El papel de las mujeres como agente activo comprometido con el proyecto nacional tomó su máxima expresión a través de la única organización femenina de masas permitida por la autoridad del Estado, la UGMI, creada en 1969 y liderada por la abogada Manāl Yūnis (1929-), quien fue también miembro del Parlamento durante la década de los ochenta. La organización fue una extensión del propio gobierno y la cara femenina del mismo cuyo objetivo era mediar entre la población y el régimen y aplicar sus programas de desarrollo a nivel estatal. A través de los informes de la UGMI, se puede analizar la narrativa de la organización que refleja la propia historiografía propagandística del partido Ba‘t, la cual no menciona en ningún lugar el papel que desempeñó la Liga de Mujeres. La organización sostiene que la revolución de 1958, que derrocó la monarquía, se desvió de sus propósitos y sucumbió a una dictadura que reprimió a los nacionalistas, seguidamente, la revolución de 1963 logró desafiar a la dictadura con la participación de las mujeres. Éstas se organizaron a través de la Asociación de las Mujeres de la República para consolidar la independencia nacional y el desarrollo, no obstante la revolución del Ba‘t fue suprimida en 1965 por “una conjura imperialista”⁸⁰⁶ de manera que las mujeres ba‘tíes pasaron a trabajar en la clandestinidad hasta que en 1968 la revolución liderada por el Ba‘t triunfó sobre el gobierno “reaccionario”. Según la UGMI, las mujeres antes de 1968 sufrían una doble opresión, la del régimen retrógrado apoyado por el imperialismo y la de las tradiciones y costumbres obsoletas⁸⁰⁷. En el Congreso Mundial de las Mujeres celebrado en Praga en 1981, bajo el auspicio de la Federación Democrática Internacional de Mujeres, la UGMI expresó el avance en igualdad social relativa a los distintos ámbitos de la esfera pública como el educativo, profesional, político, salarial, sanitario, etc., sin embargo no hizo mención al estatus de las mujeres dentro de la familia y

804. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Luṭfiyya al-Dulaymī*. Amman, septiembre de 2013.

805. Luṭfiyya al-Dulaymī. *Šarīkāt al-mašīr al-abadī: dīrasa ‘an al-mar’a al-mubdi’a fī ḥaḍārāt al-‘Irāq al-qadīma*. El Cairo: Dār ‘Ištār, 1999.

806. Hammam Abdel-Ghani. *A practical translation of the objectives of the revolution in work and creativity*. Bagdad: The General Federation of Iraqi Women, 1980, p. 10.

807. *Ibid.*

en el ámbito privado. Del mismo modo vincula la igualdad de las mujeres con la aceleración del progreso y desarrollo nacional cuyos resultados positivos no agradan al colonialismo, al sionismo ni a las “fuerzas reaccionarias”⁸⁰⁸ que ven el avance de las mujeres como una amenaza a sus intereses ilegítimos en el país, de modo que estos tres elementos suponen un peligro para la nación y las mujeres, tanto en Iraq como en todos los países postcoloniales⁸⁰⁹. Aunque la UGMI es ba‘tí desde el punto de vista dogmático y retórico, eso no quiere decir que no haya habido tensiones entre la organización y el liderazgo del partido desde el punto de vista de la política doméstica como veremos más adelante.

La UGMI tenía sedes por todo el país, obedecía a una estructura jerarquizada acorde con el Partido Ba‘t, llegó a contar con doscientos mil miembros en 1982⁸¹⁰. La organización articuló la cuestión de la mujer a través de cuatro ejes fundamentales, el educativo, sanitario, formación profesional y empleo y el legislativo. En el ámbito de la educación fueron prominentes los programas de alfabetización a los que las mujeres de 15 a 45 años debían inscribirse durante dos años y asistir a algunos de los múltiples centros repartidos por el territorio⁸¹¹. Como parte fundamental de los programas educativos estaba el del adoctrinamiento de la población, en este sentido las mujeres jugaban un papel importante para el Estado por la influencia ideológica que podían ejercer sobre los hijos, por lo que entre sus principios fundacionales destacaba la importancia de resocializar a las mujeres según los parámetros del partido, además de movilizarlas y adoctrinarlas en la lucha por el bien de la nación árabe y contra el imperialismo, el sionismo y el atraso social. A pesar de su filiación clara al partido único, la labor de la UGMI fue muy apreciada socialmente⁸¹², además solía colaborar con mujeres independientes aunque la tendencia dentro del partido era conseguir un mayor número de militantes adscritas.

Durante los años setenta y hasta mediados de los ochenta, aproximadamente, la política del régimen fue más abierta e inclusiva debido a que buscaba el consentimiento de las masas como una vía más para liderar el cambio social que preconizaba junto al “proyecto de reescribir la historia” en el que participó activamente la UGMI. Este ambiente más favorable permitió cierto margen de maniobra, al igual que produjo la inclusión de feministas de la ilegalizada Liga de Mujeres en la

808. Se utiliza esta expresión de manera general, pero posteriormente se menciona explícitamente a Irán como régimen reaccionario. The General Federation of Iraqi Women. *Papers of the General Federation of Iraqi Women presented to World Congress of Women held in Prague-Czechoslovakia*. Bagdad: al-Maktaba al-Waṭaniyya, 1981, p. 22.

809. *Ibid.*, p. 23.

810. Suad Joseph. “Elite strategies for state building”, p. 182. Para más detalles sobre la labor de UGMI véase Amal Rassam. “Political ideology and women in Iraq: legislation and cultural constraints”. En Joseph G. Jabbara y Nancy W. Jabbara (eds.). *Women and development in the Middle East and North Africa*. Leiden: Brill, 1992; Achim Rohde. *State-society relations in Ba‘thist Iraq*.

811. Suad Joseph. “Elite strategies for state building”, p. 181.

812. Nadje al-Ali. *Iraqi women: untold stories from 1948 to the present*, p. 136.

UGMI en 1975 gracias a que se creó un Frente Nacional Patriótico en 1973⁸¹³ a propuesta del Partido Ba'ṭ para atraer a los miembros del debilitado PCI hacia la órbita del partido. Esta unión no modificó la balanza del poder puesto que todos los aparatos coercitivos del Estado siguieron en manos del Ba'ṭ, no obstante se permitió cierta difusión de la literatura y prensa afines al PCI, como por ejemplo *al-Taqāfa al-Ŷadīda* (La nueva cultura) en la que publicaron varias activistas artículos relacionados con la cuestión de las mujeres desde una perspectiva feminista socialista. Esta coalición entre comunistas y ba'ṭíes no se acomodó meramente a los designios del partido sino que hubo importantes elementos de tensión entre ambos, no obstante dicha unión fue relativamente efímera puesto que en 1978 se ejecutaron a los ministros comunistas y se disolvió el Frente Nacional Patriótico. Además, Ṣaddām Ḥusayn, tras conquistar el poder en 1979, reprimió duramente cualquier expresión genuina dentro o fuera del partido, lo cual provocó el exilio masivo de tres mil comunistas ese mismo año⁸¹⁴.

4.2.5. Reforma de la Ley de Estatuto Personal

La apertura de los setenta permitió a la UGMI hacer presión al régimen para llevar a cabo reformas del Código de Estatuto Personal, de hecho esta coalición de comunistas y ba'ṭíes llegó a presentar un nuevo borrador al gobierno en 1975 que implicaba una práctica secularización de la ley⁸¹⁵. Algunas de estas peticiones fueron tenidas en cuenta por el gobierno en las enmiendas al Código en 1978 las cuales fueron bien recibidas por las feministas, aunque algunas de ellas, especialmente las comunistas⁸¹⁶, siguieron expresando su disconformidad con las mismas considerando que estas reformas eran modestas aunque suponían un paso hacia delante. No obstante, como decíamos las enmiendas reflejaron algunas de las inquietudes de la UGMI, lo que muestra cierta capacidad de presión o negociación, aunque ésta fuera limitada. Igualmente, las reformas positivas no se detuvieron en los setenta, éstas continuaron en la siguiente década con el objetivo de dar más garantías legales a las mujeres, a pesar de que el régimen utilizó ciertos aspectos del estatuto personal para hacer frente a algunas situaciones producidas por la guerra como ya veremos. Las inquietudes de las feministas y las ideas que defendían se podían encontrar en sus artículos y revistas, las comunistas solían escribir en *al-Taqāfa al-Ŷadīda* dejando ver claramente sus aspiraciones de alcanzar la igualdad, tanto en la esfera privada como en la pública⁸¹⁷. Del mismo

813. Marion Farouk-Sluglett y Peter Sluglett. *Iraq since 1958*, pp. 151-157.

814. *Ibid.*, pp. 229-230; Hanna Batatu. "Iraq's underground Shi'a movements: characteristics, causes and prospects". *Middle East Journal*, 35 (1981), p. 583.

815. Noga Efrati. "Negotiating rights in Iraq", pp. 581 y 593.

816. *Ibid.*, p. 583.

817. Buṭayna Ṣarīf. "Dawr al-Taqāfa al-Ŷadīda fī l-niḍāl al-fikrī li-qadiyyat al-mar'a". *al-Taqāfa al-Ŷadīda*, 111 (1978), p. 79.

modo las mujeres de la UGMI dedicaron un espacio a estas materias en su revista *al-Mar'a* (la Mujer), donde tenían una sección habitual en la que respondían a las dudas de los lectores relativas a los asuntos de familia y relaciones matrimoniales, sirviéndoles de vehículo para difundir el derecho al divorcio de las mujeres en ciertos casos reconocidos por la ley, la necesidad de que el matrimonio fuera consentido e incluso ofrecer consejos como no rendirse ante los impedimentos de los padres de proseguir una carrera profesional o trabajar antes de recurrir al matrimonio como única salida a la vida de la mujer, etc⁸¹⁸.

Entre las enmiendas de 1978 más destacadas: la explicitación de la prohibición coránica de los matrimonios sin el consentimiento de los cónyuges en el art. 9⁸¹⁹ el cual impide que ningún pariente o persona fuerce un matrimonio no consentido, ni se oponga a un matrimonio que cumpla con los requisitos de capacitación bajo pena de multa y prisión en función del grado de parentesco, considerando nulo el matrimonio forzado que no se hubiera consumado; la limitación de la poligamia, aunque las feministas no consiguieron su abolición, tal como pedían, se limitó aún más con respeto a la ley de 1959 al prohibir el art. 10/5⁸²⁰ tanto el matrimonio fuera del tribunal (*'urfi*) como casarse estando ya casado sin autorización del tribunal bajo pena de cárcel y otorgar el derecho a pedir el divorcio de la esposa cuando su marido se case con otra sin autorización del tribunal, art. 40/5⁸²¹; se aumentan los casos en los que las mujeres podían solicitar el divorcio en el juzgado, arts. 40-45⁸²²; en el derecho de custodia de la madre sobre sus hijos no sólo se iguala a ambos sexos hasta los 10 años, siendo uno de los pocos países árabes en que se toma esta medida, sino que también dicha custodia de la madre se puede extender hasta los 15 años, art. 57/4 y además otorga a los propios menores la facultad de decidir con quién quieren vivir al finalizar la custodia, art. 57/5⁸²³, y, por último, en cuanto a la herencia se favorece a la hija o hijas frente a los demás herederos, art. 91/2⁸²⁴, es decir estableció la fórmula *šī'ī*, antes comentada, por la que, en el caso de que el padre o la madre no haya dejado ningún hijo, otorga el derecho a heredar a la hija o hijas todo lo que quede del caudal hereditario después de deducir las legítimas del cónyuge, el padre y la madre del causante. Uno de los objetivos de esta reforma era limitar el control del patriarcado privado local tal como queda patente, especialmente, en el ya referido art. 9 que establece penas a los parientes que intenten imponer o impedir un matrimonio.

818. "Uṛīdu ḥallan". *al-Mar'a*, 17 (1978), p. 19.

819. Caridad Ruiz-Almodóvar. *El derecho privado en los países árabes*, p. 80.

820. *Ibid.*, pp. 80-81.

821. *Ibid.*, p. 87.

822. *Ibid.*, pp. 86-89.

823. *Ibid.*, p. 92.

824. *Ibid.*, p. 97.

Ante las demandas de las feministas de una mayor secularización del régimen como la igualdad de género en la herencia, Ṣaddām Ḥusayn defendía que la imposición de cambios radicales en el estatus legal de las mujeres pondría en riesgo el apoyo al proyecto revolucionario de un elevado segmento, de modo que el partido tenía que tener en cuenta el balance social y perspectiva histórica de las relaciones de género que hundían sus raíces en la identidad árabe e islámica y que cualquier reforma en este sentido tenía que preservar este balance e ir acorde al grado de desarrollo de la sociedad⁸²⁵.

El régimen del Ba'ṭ utilizó, al igual que otras fuerzas 'laicas', la importancia de la maternidad como el punto clave donde estriba la diferencia de género, así aunque las mujeres tengan los mismos derechos que los hombres en la esfera pública, tienen un deber 'natural' como madres que es insustituible y ha de ser valorado por la sociedad. Además, Ṣaddām Ḥusayn utilizó la maternidad como marcador de la diferencia entre el binario Occidente/Oriente en el que representa a las mujeres occidentales como feministas radicales, individualistas que pretenden imponer a los hombres el papel de la maternidad⁸²⁶. Estas referencias a Occidente para señalar la diferencia cultural son también una respuesta a los encendidos debates en torno al código de vestimenta y la circulación de imágenes de mujeres en la prensa de finales de los sesenta y principios de los setenta que aluden a la liberación sexual, y los cuales estaban entrelazados con los debates de las feministas sobre el tipo de tácticas que tenían que seguir para elevar la situación de las mujeres dentro de la sociedad, tal como apunta Rohde, el resultado de esta "negociación" derivó en la eliminación de cualquier referencia sexual en la prensa iraquí en 1974⁸²⁷. Además de señalar la frontera cultural entre los iraquíes y Occidente, el Estado intervino en la esfera privada para limitar el poder familiar y tribal y así facilitar la movilidad de las mujeres, disminuyendo su sometimiento al patriarcado privado para ponerlas bajo el control del patriarcado moderno representado por el Estado y por el nuevo modelo de familia. Estas intervenciones iban en la línea de la retórica del partido Ba'ṭ contra el contrato colonial entre el imperialismo y las fuerzas regresivas y feudales de la sociedad, ambos enemigos del progreso nacional. Desafiar ciertas costumbres tribales era una cuestión legítima, además demuestra la seguridad y el poder del Estado. No obstante, con el paso del tiempo la aproximación al sistema tribal varió en ciertos aspectos como veremos. En cambio, sobrepasar los límites establecidos por la religión hacia la secularización de la ley era una línea roja que el régimen no estaba dispuesto a sobrepasar. Que la postura del Ba'ṭ haya sido genuina o pragmática no desacredita las dos dimensiones de la nación y el nacionalismo que estableció Chatterjee⁸²⁸ en la que

825. Saddam Hussein. *Social and foreign affairs in Iraq*, p. 68.

826. Marion Farouk-Sluglett. "Liberation or repression?", p. 71.

827. Achim Rohde. *State-society relations in Ba'ṭhist Iraq*, p. 79.

828. Partha Chatterjee. "Whose imagined community?", p. 217.

la dimensión exterior permite poner de referencia los parámetros internacionales de desarrollo, al tiempo que preserva la dimensión interior al dominio propio de la cultura. No obstante, la movilización del potencial productivo de la mitad de la sociedad en el ámbito público implica una reestructuración del ámbito privado, y en ese tránsito entre ambos espacios es donde se produce la negociación, las tensiones, y la capacidad de agencia de las mujeres. Además, el propio cuerpo de las mujeres y el modo en que éste simboliza la modernidad/tradición mientras transitan esos espacios produce de algún modo la ‘interiorización’ cultural de la esfera pública de la nación, lo que le añade una mayor carga identitaria y simbólica que va más allá de la dimensión exterior de Chatterjje. Esta agencia política y capacidad de negociación de las activistas de la UGMI durante los años setenta aporta más matices a la idea estática del feminismo de Estado en el cual se asume que el poder del gobierno, que además es masculino, eclipsa cualquier tipo de agencia femenina que provenga de su interior. No en vano, la bonanza económica, la estabilidad social y la relativa apertura política favorecieron una relación dialéctica entre el centro del poder y la UGMI. En este sentido Rohde ofrece en su estudio múltiples episodios que señalan esta relación que se extiende incluso más allá de los setenta como veremos en su momento⁸²⁹.

Transformaciones en el ámbito rural

Desde la revolución de 1958 las zonas rurales empezaron paulatinamente a estar influenciadas por las reformas y los proyectos de modernización. El antropólogo iraquí ‘Abd ‘Alī Salmān⁸³⁰ realizó un trabajo de campo en Šaraš, situado al sur de Iraq, para estudiar las sociedades rurales en 1974. A través de su investigación se pueden observar ciertos cambios en las relaciones de género, al mismo tiempo que parecen mantenerse muchas costumbres. Dicho pueblo estaba compuesto por distintas familias que se habían sedentarizado fuera de su núcleo tribal de origen junto a otras familias procedentes de tribus diferentes. Este proceso desplazó la antigua solidaridad o ‘*aṣabiyya*’ tribal a la solidaridad y cohesión del pueblo bajo los parámetros tradicionales que eventualmente se vieron minados por la introducción de la ideología política separando a algunos miembros y familias del pueblo. Además del aumento de los posicionamientos políticos, la educación y el trabajo en el sector público tomaron mayor importancia, así un factor que aumentaba el prestigio de una familia era que sus hijos tuvieran certificados académicos y empleos públicos, una mujer podía aumentar la cuantía de su dote si tenía un certificado escolar, además de los clásicos indicativos de buena reputación como pertenecer a una buena familia, el honor y la belleza. Por otro lado, las familias de las mujeres exigían a los pretendientes que tuvieran un trabajo remunerado para poder

829. Achim Rohde. *State–society relations in Ba‘thist Iraq*, pp. 75-118.

830. ‘Abd ‘Alī Salmān. *Al-muŷtma‘ al-rīfī fī l-‘Irāq*. Bagdad: Manšūrāt Wizārat al-Taqāfa wa-l-I‘lām, 1980.

acceder al matrimonio, aunque fueran ricos y de buena familia. A pesar de que se seguían manteniendo muchas costumbres, prejuicios de género y supersticiones, algunos de ellos estaban sufriendo pequeñas modificaciones, por ejemplo, el arreglo de disputas entre familias a través del *faṣl* seguía siendo muy común considerando que el 84% del total de entrevistados mostraron su acuerdo con esta medida⁸³¹, a pesar de que estuviera prohibido por las nuevas leyes. No obstante, ante la dramática situación que vivían las mujeres, objeto de estos arreglos, muchas familias recurrieron a aumentar la cuantía económica para salvaguardar el bienestar de sus hijas. Por otro lado, coexistieron con las tradiciones otras prácticas, algunas de ellas incluso contradictorias a las anteriores como la noción del matrimonio por amor, la imagen de la esposa como compañera de vida, la creencia de que el matrimonio no consentido estaba abocado al fracaso y la tendencia a dar mayor protagonismo a la familia nuclear que a la familia extensa. Estos cambios indican que el desarrollo del aparato del Estado logró debilitar ciertas costumbres rurales ya a mediados de los setenta, lo que aumentó la dualidad de la personalidad de la que hablaba al-Wardī. En el caso de esta población rural, ‘Abd ‘Alī Salmān⁸³² afirma que los cambios radicales sucedidos en algunos aspectos y la permanencia de otros valores tradicionales han producido conflictos en varios niveles visibles en el choque generacional y en la colisión entre las nuevas ideas políticas y los viejos lazos sociales. En este caso conceptos como el nacionalismo y el socialismo son temidos porque erosionan los viejos lazos sociales, algo que incluso sufren aquellos que intentan seguir una línea política y al mismo tiempo pertenecer a una familia y a un clan. El autor también destaca la crisis entre la familia nuclear y la extensa en la que el hombre se ve atrapado entre los deseos de la esposa y los deseos de la familia, llegando a extremos que son difíciles de conciliar. Quizás esto podría explicar en parte la tendencia a la dependencia de las redes de confianza tribales y familiares dentro de un partido y en el aparato del Estado, parte de la desconfianza generalizada entre las fuerzas políticas, el autoritarismo y la violencia.

4.2.6. La resistencia islámica

La década de los setenta también fue testigo del resurgimiento de los movimientos islamistas tanto en la región como en Iraq, especialmente entre los šī‘íes, siendo varios los factores que impulsaron tanto la movilización de los dirigentes de la comunidad šī‘í, como la militancia en los partidos islamistas. A pesar de que el Ba‘ṯ había tomado una postura anticomunista en los sesenta comenzó a implementar varias medidas socialistas que desagradaron a las clases religiosas tales como poner fin a las compensaciones económicas por la expropiación de las tierras en 1969 y el

831. *Ibid.*, p. 119.

832. *Ibid.*, pp. 182-184.

nombramiento para cargos públicos a representantes del ala más socialista del Ba‘⁸³³. Además, la escalada de tensiones entre el šāh de Irán y el gobierno, en torno a las delimitaciones fronterizas del Šaṭṭ al-‘Arab repercutieron negativamente en parte de la población šī‘í iraquí ya que, cuando el gran *muḃtahid* Muḃsin al-Ḥakīm se negó a intermediar entre ambos gobiernos a favor del iraquí a petición de Aḥmad Ḥasan al-Bakr, se tomaron medidas contra las instituciones educativas šī‘ies tales como la detención y expulsión de estudiantes iraníes y el cierre de la Universidad de Kūfa en Naḃaf. Además de esto el régimen puso en la frontera con Irán a veinte mil iraquíes de ascendencia iraní —supuesta o real—, marcando la primera ola de expulsiones que culminaría durante los primeros años de guerra con Irán. Estos sucesos provocaron el estallido de protestas por parte de la jerarquía šī‘í movilizándolo a una importante masa de adeptos en 1969, lo cual conllevó a una mayor represión del régimen contra varias de las figuras religiosas, además de la confiscación de bienes religiosos en Naḃaf y la prohibición de las principales procesiones šī‘ies. Igualmente, durante aquellos años surgió una iniciativa de un frente islámico entre sunníes y šī‘ies del que no se tiene mucho conocimiento, lo cual alarmó aún más al gobierno que decidió cambiar su política previa de respeto a los valores islámicos para silenciar cualquier expresión religiosa en la esfera pública como las recitaciones coránicas en los medios de comunicación e incluso la enseñanza de El Corán en los colegios estatales, lo que a su vez desencadenó más protestas, sobre todo en Naḃaf, Karbala y Basora. Al mismo tiempo, el gran *muḃtahid* Muḃsin al-Ḥakīm promulgó fetuas prohibiendo la afiliación al partido Ba‘⁸³⁴.

La movilización de la militancia šī‘í, ya sea en torno a la jerarquía religiosa o en torno a las organizaciones políticas, se intensificó durante los setenta, siendo de carácter eminentemente urbano, concentrada en las ciudades de Naḃaf, Karbala y en los barrios pobres de Bagdad como Madīnat al-Ṭawra, por el contrario, las zonas del Éufrates Medio de influencia tribal estaban más sujetas a su propia idiosincrasia y dinámicas que a los discursos religiosos. Por otro lado, la dura represión contra los comunistas, que culminó con una purga a finales de los setenta, y contra cualquier signo de oposición dentro del partido, dejó un vacío político que fue ocupado por el islam político, esto tuvo su más clara manifestación en Madīnat al-Ṭawra que pasó de ser un bastión de los comunistas a ser un punto focal de la movilización šī‘í articulada a través de al-Da‘wa. Además de la falta de alternativas de expresión política, muchos de los que antes se movilizaron con las consignas del PCI se desilusionaron al ver la incapacidad de los comunistas de producir un cambio real en sus condiciones de vida⁸³⁵, de modo que las miradas se dirigieron hacia Muḃammad Bāqir al-Šadr como líder espiritual y político del movimiento, aunque no de manera absolutamente

833. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 262.

834. *Ibid.*, p. 263.

835. Rodger Shanahan. “Shia political development in Iraq”, p. 945.

consensuada ya que algunos ulemas lo consideraron demasiado atrevido en sus interpretaciones y radical en sus opiniones, además de que la implicación directa de los dirigentes religiosos en la vida política seguía estando cuestionada. No obstante, Muḥammad Bāqir al-Ṣadr, logró extender su llamada entre los musulmanes hasta llegar a tener eco más allá de su comunidad⁸³⁶. Por otro lado, aumentaron los debates en torno a las reformas de la sociedad, la naturaleza de la autoridad islámica y la legislación en las principales ciudades šī'ies. Durante este periodo también tuvo lugar el exilio en Iraq de quien protagonizará la revolución islámica en Irán, Rūḥ Allāh Jumaynī, formando parte activa de estos debates en Iraq.

La primera prueba de fuerza de al-Da'wa fue durante una procesión religiosa en 1974, que tuvo lugar entre Karbala y Naḡaf, y que estalló en una protesta contra el régimen tras la cual se ejecutaron a cinco miembros de dicho partido y se prohibió la procesión. A pesar de eso, en 1977 se volvió a convocar causando un grave altercado que, según diversos autores, fue provocado por la policía de la zona y que los grupos políticos intentaron aprovechar⁸³⁷. Esta confrontación fue en parte motivada por los problemas económicos que estaba sufriendo la agricultura en el sur y que no recibía la suficiente atención del Estado central. No obstante, el momento de mayor tensión se produjo con la emergencia de la revolución islámica de 1979 en Irán, que radicalizó al-Da'wa e impulsó la formación de nuevos grupos como *al-Muḡāhidīn* (Los Combatientes), creado ese mismo año. A partir de ese momento al-Da'wa comenzó a cambiar sus tácticas llevando a cabo una serie de atentados, que ellos llamaban *yihād* mientras que el gobierno los calificaba de terrorismo. El régimen, alarmado, llegó a reconocer el impacto de la militancia islámica incluso entre los rangos inferiores del partido, no solo debido a la revolución en el país vecino, sino a las intensas transformaciones sociales producidas por las políticas de desarrollo⁸³⁸. Del mismo modo, el gobierno acusó a los grupos islamistas de usar la fachada del islam para provocar la autoridad del Estado y obligarlo a interferir en la cuestión religiosa con el propósito de aislarle de las masas. Según el partido Ba'ṭ la intromisión en los asuntos de la fe no solo causaría una división entre los creyentes y no creyentes sino entre los mismos creyentes dada la heterogeneidad confesional, algo que el régimen quería evitar⁸³⁹. Al igual que ya había hecho con los comunistas, el gobierno recurrió a tácticas coercitivas, al igual que a la cooptación para intentar controlar este movimiento, así, continuaron las expulsiones sumarias de los *taba'iyya irāniyya* que no cesaron hasta principios de los ochenta, solo en 1980 fueron deportadas 15.368 personas tras un ataques en Bagdad y sus

836. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 265.

837. Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 590; Rašīd al-Jayyūn. *Mi'at 'ām min al-islām al-siyāsī fī l-'Irāq: al-šī'a*, p. 219.

838. Achim Rohde. *State-society relations in Ba'ṭhist Iraq*, p. 32.

839. Hanna Batatu. "Iraq's underground Shī'a movements", pp. 590-591.

alrededores perpetrados por al-Da‘wa⁸⁴⁰. Los expulsados, que rondaron de cien mil a quinientos mil⁸⁴¹, fueron acusados de ser potenciales aliados de Irán y traidores de la nación. Teniendo en cuenta que las comunidades no eran homogéneas, las expulsiones también afectaron a las familias mixtas de mujeres sunníes casadas con šī‘íes de una supuesta o remota ascendencia iraní. Estas deportaciones fueron ejecutadas en el contexto del conflicto irano-iraquí y desde antes de que estallara la guerra, por lo tanto obedecían más a un carácter étnico o nacional que confesional, no en vano la puesta en cuestión, al igual que en el pasado, de la identidad iraquí de los šī‘íes enfurecieron a estos últimos y aumentaron aún más las tensiones entre el régimen, dirigido por una élite sunní, y esta comunidad. Desde que se intensificaron las deportaciones a finales de los setenta Muḥammad Bāqir al-Şadr, visto como el líder incuestionable de la militancia šī‘í, comenzó a centrar sus sermones contra la ‘sunnificación’ del régimen y tras su arresto, en 1979, la población de Madīnat al-Tawra tomó las calles en protesta por dicha detención que fue duramente suprimida por las fuerzas de seguridad. Las formas que el gobierno utilizó para hacer frente a las movilizaciones causaron divisiones y críticas en el seno del Consejo del Mando Revolucionario lo que llevó a la eliminación física de veintidós de sus miembros⁸⁴².

Por otro lado, Şaddām Ḥusayn intentó ganarse la aprobación de los ulemas de las ciudades santas con distintas medidas, así entre 1977 y 1978 aumentó el número de šī‘íes en los puestos básicos de las instituciones, aunque no llegó a superar el alcanzado durante el régimen de ‘Abd al-Karīm Qāsim; en 1979 invirtió alrededor de veinticuatro millones de dinares en las mezquitas, santuarios, *ḥusayniyyas*⁸⁴³, etc; financió de manera equitativa las instituciones religiosas sunníes y šī‘íes; declaró el día de nacimiento de ‘Alī ibn Abī Ṭālib fiesta nacional; visitó con frecuencia las ciudades santas y las zonas rurales con la promesa de emprender más reformas, y en sus discursos comenzó a introducir referencias religiosas, e incluso llegó a afirmar que su familia era “descendiente del Imán Ḥusayn”⁸⁴⁴. A pesar de todos sus esfuerzos, Şaddām Ḥusayn no consiguió atraer al mayor líder espiritual Abū l-Qāsim al-Jū‘ī (1899-1992) quien no tomó postura por ninguna de las partes, tampoco logró conciliarse con Muḥammad Bāqir al-Şadr cuyo posicionamiento era totalmente antagónico al régimen, no obstante, consiguió cooptar a otros dignatarios religiosos šī‘íes, aunque éstos carecían de legitimidad a ojos de la militancia que les consideraba colaboracionistas⁸⁴⁵. Finalmente, seis meses antes de que comenzara la guerra irano-iraquí,

840. *Ibid.*, p. 591.

841. Achim Rohde. *State–society relations in Ba‘thist Iraq*, p. 35.

842. Hanna Batatu. “Iraq’s underground Shī‘a movements”, p. 591.

843. Centros religiosos propios de la šī‘ía donde se rememora la historia de imán Ḥusayn y se realizan diferentes ritos, celebraciones, *juṭbas* (sermones) y enseñanzas religiosas.

844. *Ibid.*, p. 592.

845. Además de la clara hostilidad contra el régimen de Şaddām Ḥusayn, históricamente los ulemas que cooperaban con el Estado no eran respetados a los ojos de la comunidad y eran apodados ‘*ulamā’ al-ḥafīz*’ (los ulemas del *office*), en

Muḥammad Bāqir al-Ṣadr y su hermana Bint al-Hudà fueron arrestados, torturados y ejecutados tras un atentado fallido contra el ministro de Asuntos Exteriores Ṭāriq ‘Azīz (1936-2015) perpetrado por al-Da‘wa, tras lo que se inició una purga contra este partido obedeciendo a la orden del Consejo del Mando Revolucionario de marzo de 1980 la cual establecía que al-Da‘wa era agente de un poder externo al país y, por lo tanto, traidor a la nación y a los intereses de la *umma* árabe⁸⁴⁶. Desde entonces muchos de sus miembros se exiliaron en Irán y algunas células secretas se quedaron en el país con el objetivo de eliminar a Ṣaddām Ḥusayn⁸⁴⁷. A pesar de esta escalada de tensiones entre el régimen y al-Da‘wa, Ṣaddām Ḥusayn no actuó entonces en términos confesionales y sectarios, más bien su principal referencia fue el marco nacional y la arabidad frente a los persas, lo que resuena con la identidad de muchos iraquíes que anteponen su identidad árabe a la šī‘í, tal como afirma Batatu:

“Es cierto que algunos pocos šī‘íes suponen una amenaza crucial para su régimen, pero esto no es tanto el resultado de las influencias sectarias como el hecho de que, a causa de su relativamente magra base nacional y del carácter represivo de su gobierno, ha impulsado una cada vez mayor dependencia de las redes de parentesco, miembros del clan o viejos compañeros de sus días en la clandestinidad”⁸⁴⁸.

El problema real estriba en la delicada conexión entre la nacionalidad y la identidad confesional, es decir, entre el enemigo persa y la šī‘a, cuyas raíces históricas ya hemos estudiado, además del conflicto entre los movimientos islamistas y los regímenes postcoloniales. La afirmación de que el partido al-Da‘wa estaba alineado con los intereses de Irán dista de la realidad. Dentro de al-Da‘wa había dos corrientes principales, una más revolucionaria en la línea de Rūḥ Allāh Jumaynī y otra más reformista. Además, el concepto de *wilāyat al-faḡhī* tal como estaba planteado por el ayatollah iraní no fue acogida por la gran mayoría de los afiliados al partido al-Da‘wa, que defendían un tipo de liderazgo tecnócrata y seglar asesorado por la referencia jurídica situada en la *marýa ‘iyya*⁸⁴⁹. De igual modo, varios miembros del partido expresaron su pertenencia a la nación iraquí durante la década de los setenta y ochenta y no secundaron la idea de una hipotética unión entre Irán e Iraq⁸⁵⁰.

referencia a aquellos que eran asiduos de la administración británica, véase ‘Alī l-Wardī. *Wi‘āz al-salāṭīn*, p. 257.

846. Rašīd al-Jayyūn. *Mi‘at ‘ām min al-islām al-siyāsī fī l-‘Irāq: al-šī‘a*, p. 215.

847. Rodger Shanahan. “Shia political development in Iraq”, p. 946.

848. Hanna Batatu. “Iraq's underground Shī‘a movements”, p. 592.

849. Rodger Shanahan. “Shia political development in Iraq”, p. 947; Rašīd al-Jayyūn. *Mi‘at ‘ām min al-islām al-siyāsī fī l-‘Irāq: al-šī‘a*, p. 217.

850. Yitzhak Nakash. *The Shi‘is of Iraq*, p. 137.

El vacío que dejó Muḥammad Bāqir al-Ṣadr se intentó suplir con el liderazgo de Muḥsin Bāqir al-Ḥakīm (1939-2003) y la organización *Ŷamā‘at al-‘Ulamā’* con el beneplácito de Irán, no obstante la intervención de Irán en los asuntos internos siempre ha supuesto un problema para los šī‘íes iraquíes ya que estos “quieren que las cosas crezcan en su propia tierra”⁸⁵¹, según le informó un šī‘í a Batatu en 1981. Además de al-Da‘wa surgieron otros partidos rivales, algunos de los cuales provenían de una escisión interna del partido, como al-Muḥāhidīn, contrarios a la intervención de los ulemas en la vida política⁸⁵². Tras la muerte de Muḥammad Bāqir al-Ṣadr se creó *Munazamat al-‘Amal al-Islāmī* (La Organización de la Acción Islámica) a partir de un sector de al-Da‘wa contrario a seguir una política arriesgada con el régimen y con una visión panislámica más que iraquí⁸⁵³, y posteriormente en 1982 otra sección de miembros de al-Da‘wa formó otro partido durante su exilio en Irán bajo el nombre de *al-Maḥlis al-A‘lā li-l-Tawa al-Islāmiyya fī l-‘Irāq* (Consejo Supremo de la Revolución Islámica en Iraq⁸⁵⁴) (CSRII), liderado por el ya citado *muḥtahid* Muḥsin Bāqir al-Ḥakīm. A diferencia de al-Da‘wa, este nuevo partido se adhirió completamente al proyecto político de Rūḥ Allah Jumaynī y su idea de *wilāyat al-faqhī* y mantuvo una relación muy estrecha con el régimen iraní. Igualmente, a partir del al-Da‘wa surgieron nuevos partidos y escisiones durante los años en el exilio y tras la caída del régimen en 2003⁸⁵⁵.

4.2.7. Bint al-Hudà, la otra cara de la moneda

Esta piadosa mujer representó durante los años setenta un símbolo de resistencia contra el régimen y contra las ideas y modas occidentales que se estaban reproduciendo en Iraq en una época en la que el Ba‘t se centró más en ganarse la confianza de los simpatizantes de las ideas socialistas de clase media y de los trabajadores y campesinos que la de los sectores religiosos. Cuando el régimen, en su intento de suprimir los movimientos islámicos, nacionalizó todas las escuelas religiosas en 1974, incluidas las cristianas, Bint al-Hudà se vio obligada a cesar su actividad en la educación formal de las niñas y en su lugar formó círculos de enseñanza religiosa en su propia casa en los que también asesoraba sobre cuestiones personales y familiares, al mismo tiempo que prosiguió con sus ensayos y relatos. Tal como afirma la investigadora Naḥla’ al-‘Alī, tanto Bint al-Hudà como su hermano Muḥammad Bāqir al-Ṣadr tuvieron un papel clave como intermediadores entre la *marḡa‘iyya* y la gente de a pie, traduciendo el complicado lenguaje del conocimiento

851. Hanna Batatu. “Iraq’s underground Shī‘a movements”, p. 593.

852. *Ibid.*, p. 583.

853. *Ibid.*, p. 593.

854. En mayo de 2007 se cambió el nombre del partido por Consejo Supremo Islámico Iraquí (CSII).

855. Hādī Ḥasan al-‘Alyawī. *Aḥzāb al-mu‘ārada al-siyāsiyya fī l-‘Irāq 1968-2003*. Bagdad: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, s.d., pp. 36-49.

religioso a un idioma que entendiera la gente común⁸⁵⁶. Bint al-Hudà fue también símbolo del velo y del manto negro (*'abāya* o *'abā*'), que en aquel tiempo representaba la resistencia contra el régimen y contra la cultura occidental. En aquellos años, el uso del velo y, especialmente, el de la *'abāya* era escaso, tal como se puede observar en las revistas de la época. En la publicación del Ministerio de Cultura e Información sobre las mujeres iraquíes, ya citada, se muestra la fotografía de una mujer con la *'abāya* cuya nota de pie reza “la imagen de una mujer iraquí con *'abā*' se está convirtiendo en algo del pasado”⁸⁵⁷, de modo que se puede afirmar que estas mujeres eran percibidas como vestigios de un ayer que se niegan a renovarse y que han quedado eclipsadas por la imagen de la “nueva mujer iraquí”. Umm Ḥaydar al-Kūfī, antigua alumna de Bint al-Hudà, afirmó que en aquellos años las estudiantes que llevaban el velo en las universidades se enfrentaban a las presiones de la Unión Nacional de Estudiantes que formaba parte del régimen, y le dijo a su maestra que no pensaba entrar en la Universidad por esos motivos. Sorprendida, su maestra le respondió “nosotros estamos construyendo una sociedad islámica y necesitamos mujeres cultas y conscientes en todas los sectores sociales”⁸⁵⁸. Su muerte en 1980 la convirtió en mártir y símbolo para sus seguidores. Desde 2003 su figura ha sido aclamada, especialmente por la corriente şadrī, más por su papel en la lucha femenina contra el régimen del Ba‘ṭ y por ser hermana de Muḥammad Bāqir al-Şadr que por su defensa del estatus de las mujeres dentro del marco islámico.

4.3. La guerra irano-iraquí y la ambivalente visión de género del régimen

La prolongada guerra irano-iraquí tuvo un papel determinante en el cambio del discurso sobre la nación, las relaciones de género y la mujer. Şaddām Ḥusayn reforzó más el poder en su núcleo familiar y en el aparato de seguridad y de los servicios secretos, a la caza de cualquier signo de desaprobación política. Los ocho años de guerra sumergieron a la autoridad del Estado en un vacío ideológico y en una crisis económica, producida por el endeudamiento del país, que llevó al gobierno a ralentizar los proyectos de desarrollo⁸⁵⁹. La política del Ba‘ṭ se convirtió en una especie de política de la familia o clan de Şaddām Ḥusayn cuyos vínculos con el ideario del partido eran muy tenues. Una muestra de esta nueva realidad económica y política fueron las políticas de privatización a finales de los ochenta, que intentaron acercar a actores occidentales y crear una nueva clase de beneficiarios leales al régimen, además de enriquecer directamente a miembros del

856. Véase la entrevista a Naýla' al-'Alī en el programa *al-Ḥalqa al-Jaşa* dedicado a Bint al-Hudà en el canal de televisión *al-Aḍwa'* correspondiente a la corriente şadrī disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=Yj9J7tFX-qM>, [consultado 10/05/2014].

857. Su'ad K. Ismail (coord.). *Iraqi women through pictures*, p. 49.

858. In'ām Ḥannāwī. *al-Waṭā'iḳ l-dīnī: Bint al-Hudà*. Beirut: Ibdā' li-l-Intāy al-Fannī, 2014, Documental, min. 43:53-44:37.

859. Tareq Y. Ismael y Jacqueline S. Ismael. “Whither Iraq?”, p. 613.

gobierno⁸⁶⁰. Todo ello acabó por minar la anterior habilidad del Estado de modelar la memoria histórica que quedó eclipsada por nuevos elementos discursivos, al igual que diezmó la credibilidad que el régimen se había forjado durante los años setenta.

4.3.1. Elementos del nacionalismo de Estado

A diferencia de la década anterior, esos años se caracterizaron por la militarización de la sociedad, donde el nacionalismo mostró su expresión más belicista al glorificar el patriotismo y los mártires al tiempo que demonizó a los ‘traidores’ y a los desertores. Del mismo modo, la identidad árabe se movilizó frente al enemigo persa y a los rebeldes kurdos. En el caso de los iraníes, esto se expresó a través de la campaña *Qādisiyyat Ṣaddām* que hacía referencia a la insigne batalla que marcó la victoria de los árabes contra los persas sasánidas en el siglo VII que tuvo lugar en suelo iraquí. Esta batalla está relacionada también con el imaginario guerrero tribal que ha dejado sus marcas en varias representaciones tales como los billetes de 25 dinares y un mural panorámico situado al noreste de Bagdad, además de los discursos políticos que ensalzaban los valores beduinos, poesía tribal de guerra, etc.⁸⁶¹. A pesar de que Ṣaddām Ḥusayn intentó manipular la identidad tribal, Davis⁸⁶² señala que éste prohibió ciertas obras históricas sobre la genealogía de las tribus iraquíes para no atraer la atención sobre factores divisorios como las razias inter-tribales que pudieran minar el sistema corporativista que el partido intentaba mantener. Las vehementes alusiones al papel prominente del país como defensor de la nación iraquí y árabe contra los intereses hostiles de Irán oscurecieron los temas ‘socialistas’ y populistas que antes se usaban para promover el culto hacia la figura del presidente. Esta política belicista tuvo su impacto sobre el tejido social que, como ya vimos, produjo la expulsión de los iraquíes de un supuesto origen iraní, además de las campañas de represión y arabización de los kurdos y otras medidas que veremos a continuación. No en vano, la guerra entre Irán e Iraq ahondó la división entre persas y árabes en una importante parte de la población šī‘í, que en definitiva, componían la mayor parte de los soldados que lucharon en el frente⁸⁶³. Por otro lado, se hicieron más referencias a la religión islámica en contrapeso a las acusaciones del Estado iraní que pretendían calificar al gobierno de Iraq de infiel con el ánimo de instigar a sus correligionarios šī‘íes a rebelarse contra el mismo. Rohde afirma que “a partir de entonces, el discurso oficial nacionalista se ha caracterizado por una combinación de arabismo, patriotismo iraquí, e islam, tanto en las variantes sunníes como šī‘íes, que hasta cierto punto

860. Eric Davis. *Memories of State*, pp. 178-179; Achim Rohde. *State–society relations in Ba‘thist Iraq*, p. 45.

861. Faleh A. Jabar. “Shaykhs and ideologues”, p.31; véase también D. Gershon Lewental. “Saddam's Qadisiyyah’: religion and history in the service of State ideology in Ba‘thi Iraq”. *Middle Eastern Studies*, 50 (2014), pp. 891-910.

862. Eric Davis. *Memories of State*, p. 174.

863. Hanna Batatu. “Iraq's underground Shī‘a movements”, p. 594.

consiguieron reflejar la opinión popular durante los años de la guerra”⁸⁶⁴. Las referencias islámicas y tribales continuaron más allá de la guerra y se acentuaron en la siguiente década como veremos, por ejemplo, en 1989. Un año después del fin de la guerra, el gobierno declaró que el fundador del Partido Ba‘t, Michel ‘Aflaq se había convertido al islam antes de morir, entre otras medidas que iban en esta dirección⁸⁶⁵. Por otro lado, al tiempo que aumentó el simbolismo islámico se redujo la retórica anti-imperialista y socialista, se moderó la anterior actitud del régimen contra Israel y se reentablaron las relaciones diplomáticas entre EEUU e Iraq en 1984⁸⁶⁶.

4.3.2. Las mujeres bajo la guerra

Durante estos años las iraquíes cargaron con múltiples responsabilidades alentadas por el deber nacional, y el régimen se mostró más ambivalente en su postura respecto a la posición de las mujeres en la sociedad debido a las necesidades pragmáticas que variaron a medida que se dilataban la guerra y las pérdidas humanas y materiales. Entre las consecuencias del prolongado conflicto se encontraba la descompensación demográfica entre hombres y mujeres, mientras los hombres eran llevados al frente, las mujeres eran cruciales para el mantenimiento de la administración y de la actividad económica, para lo cual el régimen tenía que alentar su integración en el mercado de trabajo. Sin embargo, al finalizar la guerra su discurso se dirigió de nuevo a promover la figura de la mujer como madre, aunque la UGMI siguió apostando por su programa de desarrollo y mantuvo todo el tiempo que le fue posible el discurso de defensa de la mujer trabajadora y la implementación de programas orientados a abrir los diferentes sectores del mercado de trabajo a las mujeres⁸⁶⁷.

La propaganda de la guerra y el ensalzamiento de la figura del guerrero heroico también tuvo otras implicaciones de género como la militarización, real y simbólica, de la población femenina. La representación de la mujer como combatiente no era nueva sino que tuvo sus antecedentes incluso antes de la llegada del Ba‘t en el contexto de la lucha anticolonial. El uso de la figura de la mujer militar por el Ba‘t se intensificó en 1976 cuando el alistamiento de mujeres en el Ejército Popular (*al-Īyāš al-Ša‘bī*) aumentó de manera considerable, aunque éste no tenía ningún valor militar pues su objetivo era el adoctrinamiento y la movilización popular; Igualmente, el ejército regular admitió a mujeres entre sus filas en 1977 para cubrir unidades técnicas, sanitarias y administrativas. Aunque la imagen de mujeres combatientes fue una puesta en escena de la lealtad a la patria, como las marchas militares femeninas durante las celebraciones oficiales del día internacional de la mujer en 1977⁸⁶⁸, esta representación también reportó otros intereses para las

864. Achim Rohde. *State–society relations in Ba‘thist Iraq*, p. 60.

865. *Ibid.*

866. Eric Davis. *Memories of State*, p. 174.

867. Noga Efrati. “Productive or reproductive?”, pp. 28-29.

868. Achim Rohde. *State–society relations in Ba‘thist Iraq*, p. 86.

feministas de la UGMI que lo entendieron como un gesto de un verdadero compromiso con la igualdad de género. Manāl Yūnis, parafraseada por Rohde, aseguró que este avance causaría “un impacto psicológico importante sobre la cuestión más fundamental que es si la mujer debe quedarse en casa o salir fuera para trabajar”⁸⁶⁹, de modo que la representación de las mujeres como militares o combatientes era percibida como una forma de trascender la imagen de la mujer como madre y cuidadora. Es más, Manāl Yūnis llegó a afirmar que la guerra tendría efectos positivos sobre las mujeres pues legitima la salida de éstas al ámbito público al igual que ocurrió durante las luchas por la liberación nacional en el pasado.

“Las condiciones para la lucha patriótica por la liberación en cualquier país del mundo confronta a la gente con sus responsabilidades, y a cada miembro del grupo se le asigna un cometido [...] en el transcurso de la lucha, aun así, crea nuevos requisitos y prácticas que son inapropiadas bajo circunstancias tradicionales”⁸⁷⁰.

Para tal puesta en acción también se recurrió a figuras islámicas, sin lugar a dudas legitimadoras del discurso, como llamar a las unidades femeninas por los nombres de las mujeres que combatieron junto al profeta Muḥammad, tales como Nusayba bint al-Ka‘b al-Anṣāriyya (-634) y Jawla bint al-Azūr (-639)⁸⁷¹. Los años ochenta impulsaron aún más la propaganda militar centrada en las mujeres, de manera que la UGMI se encargó de movilizar a la población femenina a que tomaran parte activa de la maquinaria de guerra y tales discursos silenciaron la anterior retórica sobre los derechos de las mujeres, los cuales pasaron a un segundo plano. Sin embargo, y a pesar de que aumentaron los alistamientos de mujeres, éstas se limitaron a representar un papel simbólico de exaltación del ejército en la vida civil, puesto que nunca de manera oficial fueron llamadas al frente, aunque sí existen evidencias de que mujeres de Basora y otras poblaciones del sur combatieron junto a los hombres en defensa de sus territorios⁸⁷². No obstante, para la UGMI este gesto iba más en la línea de acreditar su programa de empleo con el cual pretendía ampliar el abanico de profesiones disponibles para las mujeres⁸⁷³. La imagen femenina de la dimensión belicista del nacionalismo estuvo muy presente en la prensa; por ejemplo, el número 211 de la revista *al-Mar’a* de 1987 trata la guerra desde varios ángulos siendo uno de ellos el aspecto militar. Varias imágenes de mujeres con armas aparecen a lo largo de las páginas como la figura de una mujer uniformada cargando una kalashnikov ocupando todo el interior de la portada y el de un grupo de campesinas aprendiendo a

869. *Ibid.*, p. 87.

870. *Ibid.*, p. 91.

871. *Ibid.*

872. “Furū‘ al-Muwāyaha”. *Al-Mar’a*, 211 (1987), p. 25.

873. Noga Efrati. “Productive or reproductive?”, pp. 28-29.

cargar un fusil en otra parte de la revista. Asimismo, diferentes miembros de la UGMI en las provincias fronterizas hablan de la importante labor que las mujeres desempeñan para apoyar a los soldados: entrenamiento con armas, donaciones de oro y de sangre, visitas al frente con comida, dulces y ululatos de ánimo, mensajes a las familias, voluntariado en los hospitales, etc. No obstante, la figura más ensalzada era la del soldado, en este sentido las mujeres se tenían que entregar con abnegación en apoyo al sacrificio del hombre que “lucha en defensa del honor de las mujeres”⁸⁷⁴, al igual que ellas mismas lo hacían cuando era necesario. Esta glorificación de la masculinidad del guerrero nacional y del mártir reforzó la representación de la mujer como madre, esposa y hermana que hay que salvaguardar del enemigo, equiparando de ese modo la defensa del honor de la nación con la mujer. Por ello, cuando se trataba del honor de los ‘otros’, se usó la violación de mujeres como arma de guerra para humillar al enemigo, como sucedió en la campaña de Anfal⁸⁷⁵ contra los kurdos en 1988, lo que produjo a su vez asesinatos de mujeres en manos de sus compatriotas kurdos con el fin de limpiar el honor de la familia y de la colectividad⁸⁷⁶. Igualmente, el divorcio se convirtió en un arma en manos del régimen como instrumento que separa a los miembros dignos de pertenecer a la colectividad de los que no los son. Así, se fomentó el divorcio de mujeres cuyos esposos hubiesen evadido el servicio militar, desertando al bando iraní, condenado por traición, etc. a través de los decretos del Consejo del Mando de la Revolución 1.708/1981 y 1.529/1985⁸⁷⁷, al mismo tiempo que el régimen alababa el valor y la arabidad de los hombres y las tribus que luchaban contra el enemigo persa. Asimismo, el gobierno prometió ayudas a los hombres que se divorciasen de sus esposas de ‘ascendencia iraní’⁸⁷⁸ y, en cambio, les animó a casarse con kurdas como parte de la campaña de arabización⁸⁷⁹.

Las tensiones entre la UGMI y el gobierno, con respecto a la agenda de género del Estado, se atenuaron durante la década de los ochenta a consecuencia de la guerra y el mayor autoritarismo del régimen, pero nunca cesaron del todo, incluso durante los últimos años de la guerra, tal como muestra Rohde con mucho detalle. En 1982 Manāl Yūnis declaró que las instituciones del Estado no mostraban un compromiso real con la igualdad de género y que la UGMI tenía que ejercer presión para que se aplicasen las medidas de igualdad. No obstante, dado que no se podía dirigir ninguna crítica contra la autoridad del Estado, la feminista responsabilizó al desgaste financiero causado por

874. “Al-ra’īs al-qā’id al-munāḍil Ṣaddām Ḥusayn yukarrim nisā’ al-Baṣra”. *Al-Mar’a*, 211 (1987), p. 11.

875. Se trató de operaciones militares en el contexto bélico irano-iraquí contra la insurgencia Kurda que acabó con la vida de miles de kurdos y otras comunidades de esta región del norte de Iraq, véase Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 311.

876. Shahrzad Mojab. “Vengeance and violence: Kurdish women recount the war”. *Canadian Women’s Studies*, 19 (2000), p. 93.

877. “Qarārāt maḥlis qiyyādat al-ṭawra raqam 1708”. *Al-Waqā’i’ al-‘Irāqīyya*, 2865 (1982), p. 4; Caridad Ruiz-Almodóvar. *El derecho privado en los países árabes: códigos de estatuto personal*, pp. 98 y 100.

878. Noga Efrati. “Negotiating rights in Iraq”, p. 589.

879. Nadje al-Ali. *Iraqi women: untold stories from 1948 to the present*, p. 168.

la guerra⁸⁸⁰. En 1985, la misma dirigente defendió ante el Parlamento⁸⁸¹, en el cual ocupaba un escaño, que el régimen debía de continuar con sus políticas previas de empleo femenino y aumentar los esfuerzos para combatir “el clima social hostil a las mujeres trabajadoras”⁸⁸², del mismo modo que defendió la importancia de las reformas en el ámbito familiar. En 1986 Şaddām Ḥusayn se reunió con el comité ejecutivo de la UGMI, en donde quiso dejar clara la línea del partido en lo que a las políticas de género se refiere, afirmando que el Ba‘ṯ había dirigido muchos esfuerzos a mejorar el estatus de las iraquíes, no obstante, los hombres no se tenían que sentir discriminados por los derechos de éstas y que las mujeres no debían perseguir una carrera profesional en perjuicio de sus deberes familiares y su compromiso para con sus “padres, hermanos, abuelos, tíos y maridos”⁸⁸³. Además, defendió que las mujeres no debían aspirar a realizar posgrados en las universidades, mientras tantos jóvenes de origen rural no podían ni terminar la educación secundaria. Teniendo en cuenta la situación del país, esta afirmación hace clara referencia a los jóvenes que no han podido proseguir con sus estudios para alistarse al ejército. Rohde interpreta esta declaración como un claro indicio de una “crisis de masculinidad que el dictador buscó aliviar a través de la validación del orden patriarcal”⁸⁸⁴.

El discurso sobre la importancia del papel de la madre sobre cualquier otro cometido no es nuevo en el partido, ya formaba parte del discurso del Ba‘ṯ durante los setenta, no obstante el énfasis durante la guerra lo acentuó más, principalmente a causa de las grandes bajas producidas por el conflicto y la superioridad demográfica del enemigo, lo que llevó al régimen a fijar más rígidamente los papeles tradicionales de género, tal como afirmó Şaddām Ḥusayn cuando dijo “mientras los hombres sobresalen en el ejército en comparación con las mujeres, éstas sobresalen en el cuidado de los niños, y ambas tareas son fundamentales en la sociedad”⁸⁸⁵. Este nuevo giro produjo nuevas políticas, algunas de las cuales implicaban un mayor control sobre el cuerpo de las mujeres, tales como la prohibición de los métodos anticonceptivos y el aumento de las penas contra los abortos ilegales; igualmente, el presidente instigó a las mujeres a que tuvieran un mínimo de cinco hijos⁸⁸⁶, las familias numerosas de más de diez hijos fueron obsequiadas y las madres fueron retratadas en la prensa de una manera honrosa y positiva⁸⁸⁷. En 1986 un decreto del Consejo del

880. Achim Rohde. *State–society relations in Ba‘thist Iraq*, p. 85.

881. A pesar de que durante los setenta el partido Ba‘ṯ había rechazado continuamente la idea de instaurar un sistema democrático por diferentes motivos —la amenaza comunista, el levantamiento kurdo, la revolución en Irán, etc.—, en 1980 Şaddām Ḥusayn proclamó la creación de una Asamblea Nacional o Parlamento, este gesto no supuso ningún cambio significativo en la vía política ya que el poder siguió férreamente en manos del partido, véase Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 311.

882. Achim Rohde. *State–society relations in Ba‘thist Iraq*, p. 91.

883. *Ibid.*, p. 95.

884. *Ibid.*, p. 96.

885. Noga Efrati. “Productive or reproductive?”, p. 34.

886. Nadje al-Ali. *Iraqi women: untold stories from 1948 to the present*, p. 148.

887. “Istaqbal-nā al-walūdāt wa-aḥṣay-nā ṭimāru-hunna”. *Al-Mar’a*, 211 (1987), pp. 42-43.

Mando de la Revolución permitió a las mujeres dejar el trabajo temporalmente para poder concebir más hijos⁸⁸⁸, al igual que alentó la retirada definitiva de las mujeres del mercado de trabajo para dedicarse a la crianza excepto a las mujeres del campo de la salud y la ingeniería. En 1987, tras la destrucción de un colegio en un ataque del ejército iraní, Şaddām Ḥusayn instigó a las familias a que tuvieran cada una un nuevo hijo en respuesta a la agresión iraní, la UGMI tomó parte activa en esta campaña nacional alentando a las mujeres a que aumentaran la tasa de natalidad a modo de revancha⁸⁸⁹. Igualmente, el Estado promovió el matrimonio para lo cual se alentó a las parejas a que redujeran los costes de la boda y a los progenitores a que no exigieran dotes cuantiosas, así el Decreto del Consejo del Mando de la Revolución 352, promulgado en 1987, fijó un impuesto cuando la dote fuera más elevada que la estipulada en el contrato matrimonial⁸⁹⁰. Además, debido al creciente número de viudas, se incentivó el matrimonio con una segunda esposa si ésta era viuda sin necesidad de cumplir las condiciones requeridas para la práctica de la poligamia (art. 3/7)⁸⁹¹, y se ofrecieron ayudas económicas a los hombres que se casasen con ellas⁸⁹². Todo ello muestra que las mujeres, además de asumir el papel de productoras de la nación también eran retratadas como reproductoras biológicas de la nación.

Sin embargo, a pesar de que el Estado exhortaba a las mujeres a dedicarse a sus deberes domésticos, esto no llegó a imponerse por ley. De hecho, según muestra Efrati, fueron relativamente pocas las mujeres que eligieron abandonar su trabajo y dedicarse enteramente a sus familias⁸⁹³, y a pesar de la propaganda pro-natalidad, las feministas de la UGMI seguían animando a las mujeres a que participaran en el ámbito laboral y defendían que era necesario para poder avanzar los programas de desarrollo nacional. Del mismo modo, las feministas expresaron su preocupación por la enorme responsabilidad depositada sobre las mujeres en tanto que tenían que hacer frente al trabajo fuera del hogar, no descuidar sus tareas domésticas y el cuidado de los hijos, y se interesaron por encontrar diferentes vías de conciliación familiar tal como queda manifiesto a través de sus reuniones y seminarios⁸⁹⁴.

Además de la necesidad de aumentar la tasa de natalidad, tras finalizar la guerra en 1988, surgió el fenómeno de la reinserción de los soldados en la sociedad, desplazando a las mujeres que hasta ese momento fueron esenciales para el mantenimiento de la administración pública. Un ejemplo claro de este giro en la política tuvo lugar en las elecciones parlamentarias de 1989, en el que el

888. Noga Efrati. "Productive or reproductive?", p. 36.

889. *Ibid.*, p. 35.

890. *Ibid.*, p. 36; Caridad Ruiz-Almodóvar. *El derecho privado en los países árabes*, p. 101.

891. Caridad Ruiz-Almodóvar. *El derecho privado en los países árabes*, p. 78.

892. Achim Rohde. *State-society relations in Ba'athist Iraq*, p. 90.

893. Noga Efrati. "Productive or reproductive?", p. 39.

894. "Nadwa ḥawl al-mar'a wal-l-ḥarb: al-wāqi' al-rāhin wa-l-rū'yā al-mustaqbaliyya". *Al-Mar'a*, 211 (1987), pp. 13-23.

número de mujeres bajó de 33 a 27 de un total de 250 miembros del Parlamento⁸⁹⁵. Un factor que determinó este descenso fue la enmienda de la ley electoral que hacía énfasis en que la participación activa en la guerra era la base fundamental que legitimaba a los candidatos, lo que para Rohde no sólo indica la disminución de la categoría de la UGMI dentro del régimen sino también la poca capacidad de la Unión en movilizar a las votantes a su favor⁸⁹⁶.

A pesar de los obstáculos que tuvo que enfrentar la UGMI y de la merma del apoyo del régimen a sus programas de desarrollo, ésta consiguió ejercer cierta influencia en la promulgación de enmiendas positivas en el Código de Estatuto Personal, la mayoría de ellas a partir de 1985. Así, en 1980, se eximió a la esposa de obedecer al marido si éste fuera “tiránico” causando prejuicios sobre la esposa como que el domicilio conyugal estuviese lejos del lugar de trabajo de la mujer haciendo imposible la conciliación entre sus obligaciones domésticas y laborales (art. 25/2-b)⁸⁹⁷. Esta reforma, aunque no niega la obligación de la esposa a obedecer a su marido, pone límites y va claramente a favor de la integración de las mujeres en el mercado de trabajo; en 1985 se penalizó el uso arbitrario del divorcio por parte del marido que cause perjuicio a la esposa (art. 39/3)⁸⁹⁸; en 1987 se añadió que el juez para permitir el matrimonio antes de los dieciocho años, edad mínima fijada para ambos sexos en el art. 7⁸⁹⁹, al que hubiera cumplido quince años, tenía que existir motivos que justificasen la necesidad de contraer tal matrimonio a esa edad (art. 8/2)⁹⁰⁰; también se estableció que la mujer divorciada que se vuelva a casar no pierde la custodia de los hijos automáticamente, sino que, en ese caso, el tribunal decidirá quién es el más apto, la madre o el padre, en función del bienestar de los menores (art. 57/2)⁹⁰¹.

El tipo de leyes durante esta época ponen de manifiesto la ambivalencia del régimen respecto a la agenda de género. Por un lado, hemos visto leyes que obedecen a las circunstancias coyunturales de la guerra promovidas por una falta de coherencia ideológica que no concuerdan con el espíritu anterior de las reformas y, por el otro, se encuentran reformas que van en la línea de la década anterior y de la agenda de la UGMI, lo que indica que el feminismo de Estado seguía manteniendo cierta autonomía y margen de actuación con respecto al centro del poder, y a pesar del autoritarismo del régimen existió un ápice de resistencia o agencia feminista en esta relación de poder, aunque sea en los confines permitidos por la hegemonía del Estado. Por otro lado, el producto de esa

895. Achim Rohde. *State-society relations in Ba 'thist Iraq*, p. 97.

896. *Ibid.*

897. Caridad Ruiz-Almodóvar. *El derecho privado en los países árabes: códigos de estatuto personal*, p. 83; Noga Efrati. “Productive or reproductive?”, p. 38.

898. Caridad Ruiz-Almodóvar. *El derecho privado en los países árabes: códigos de estatuto personal*, p. 86.

899. *Ibid.*, p. 79.

900. Noga Efrati. “Negotiating rights in Iraq”, p. 584; Caridad Ruiz-Almodóvar. *El derecho privado en los países árabes: códigos de estatuto personal*, p. 79.

901. Noga Efrati. “Negotiating rights in Iraq”, p. 592; Caridad Ruiz-Almodóvar. *El derecho privado en los países árabes: códigos de estatuto personal*, p. 91.

ambivalencia es el retrato de las mujeres iraquíes como ‘heroína femenina’, tanto productoras como reproductoras de la sociedad, a la vez que el sujeto cuyo honor ha de ser defendido al igual que el honor de la tierra y de la nación.

4.4. Las sanciones económicas y el declive del nacionalismo y el feminismo de Estado

Los trece años de duras sanciones económicas afectaron muy negativamente al país, en general, y a las relaciones de género y a las mujeres, en particular⁹⁰². La hiperinflación, el colapso económico y la precarización del empleo, junto a la destrucción de la infraestructura durante la I Guerra del Golfo, el decaimiento tanto del sistema educativo como el sanitario y la retirada de los servicios sociales produjeron un alto coste humanitario, empobrecieron a la clase media, aumentaron gravemente las tasas de criminalidad y corrupción e hicieron que la mayoría de la población dependiera de las tarjetas de racionamiento básico, que mejoró ligeramente gracias al programa de petróleo por alimentos instaurado en 1996-1997⁹⁰³. Del mismo modo, las sanciones más duras jamás impuestas sobre un pueblo no solo sometieron al aislamiento del país del resto de mundo, sino que hicieron que muchos iraquíes tuvieran la sensación de vivir dentro de una prisión.

En el contexto árabe más amplio, la I Guerra del Golfo enfrentó a los distintos regímenes árabes y aumentó los antagonismos ideológicos, especialmente entre los Estados del Golfo liderados por Arabia Saudí y los grupos nacionalistas, sucumbiendo no solo a una crisis terminal del nacionalismo árabe como fuerza en la política regional de la que Şaddām Ḥusayn pretendía hacer gala, sino que, además, fue ocupada por la retórica islámica que desplazó la noción de *muqāwama* (resistencia) por la de *yihād*⁹⁰⁴. De hecho uno de los rasgos más fundamentales de este periodo fue la retirada del nacionalismo de Estado, la crisis de legitimidad del mismo y el desarrollo de un discurso en el que el islam y los valores tribales, como el honor, ocuparon el centro del mismo para intentar paliar la pérdida de autoridad moral e ideológica. La gran estructura del Estado se contrajo hasta el mínimo necesario para su supervivencia dejando un vacío tras de sí que fue ocupado por redes tribales y religiosas que intentaron suplir el vacío moral, material y de seguridad, llegando incluso a proveer de algunos servicios que antes eran competencia del Estado⁹⁰⁵. Haddad afirma que estas redes tribales y religiosas ofrecían referencias identitarias frente al repliegue del nacionalismo de Estado durante estos años, unas referencias que el régimen intentó utilizar a su favor. El sentimiento nacionalista en correspondencia con el Estado disminuyó ya que éste dejó de estar

902. Para ver como afectó el embargo a la vida de las mujeres en las diferentes esferas véase Yasmin Husein al-Jawaheri. *Women in Iraq: the gender impact of international sanctions*.

903. Para más información sobre el impacto de las sanciones véase Graf Hans-Christof Sponeck. *A different kind of war: The UN sanctions regime in Iraq*. Oxford: Berghahn Books, 2006.

904. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 104.

905. *Ibid.*, p. 109.

representado por la nación iraquí, como sucedía pocos años atrás, para ser representado meramente por un partido unipersonal, que a diferencia de la década anterior había perdido toda credibilidad, arrastrado al país a una aventura bélica descabellada y sometido a los iraquíes a unas duras sanciones económicas en la que muchos sintieron perder su dignidad y se vieron explotados para poder sobrevivir. En este contexto, el nacionalismo en general ya era una cuestión más abstracta, individual e independiente de la propaganda del Estado y de sus símbolos. En cambio, la ausencia del Estado sacó a la superficie otras identidades comunales subnacionales como la tribal y la religiosa, en función de la particularidad del entorno social, y que fueron generalmente favorecidas por el Estado. Esta realidad convivió con otro fenómeno aparentemente contradictorio como el descenso de la socialización, incluso entre familiares, por motivos económicos principalmente, lo que favoreció el aislamiento de las familias nucleares de los parientes más lejanos, especialmente en grandes urbes como Bagdad⁹⁰⁶. Esta brecha entre la sociedad y el Estado se acentuó más entre los *šī'íes*, además de los kurdos, a causa de las tensiones, comentadas a lo largo del capítulo, que propiciaron la construcción de una identidad de víctima, tanto real como percibida⁹⁰⁷. En este sentido la identificación *šī'í* se convirtió en una construcción identitaria de carácter socio-político, más que religioso o dogmático, que puede abarcar incluso a los *šī'íes* no religiosos y que se hizo muy patente especialmente entre los exiliados fuera del país⁹⁰⁸. Tal construcción se vio galvanizada tras la *Intifāda* de 1991 en el sur y las duras consecuencias que trajo en las zonas donde tuvo lugar. De hecho, entre 1990 y 1992 los cuadros del partido Ba'ṭ y de las organizaciones afiliadas, como la UGMI, se redujeron un 40% especialmente en las ciudades que fueron testigo de las revueltas⁹⁰⁹. De este episodio, que ya analizaremos más detenidamente, surgieron unas de las narrativas más polarizadas de la historia moderna de Iraq y que han sido utilizadas en los discursos de los partidos políticos *šī'íes* que aterrizaron en la vida política a partir de la caída del régimen en 2003. De hecho, según Haddad las revueltas de 1991 fueron un factor determinante en el aumento de la identificación sectaria durante los años noventa, además de los elementos mencionados anteriormente⁹¹⁰.

906. Nadjé al-Ali. "Reconstructing gender", p. 748.

907. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 111.

908. *Ibid*; Nadjé al-Ali. *Iraqi women: untold stories from 1948 to the present*, pp. 34-39.

909. Achim Rohde. *State-society relations in Ba'ṭhist Iraq*, p. 64.

910. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 107.

4.4.1. *Al-Ḥamla al-Waṭaniyya al-Imāniyya* (La Campaña Nacional de la Fe)

Desde el inicio de los noventa, el régimen utilizó el islam con el objetivo de consolidarse. En 1990, Ṣaddām Ḥusayn añadió a la bandera las palabras *Allāhu Akbar* (Dios es el más grande) y, en el contexto de la guerra, el presidente pretendió postular a Iraq como país auténticamente islámico frente a Arabia Saudí, que puso los lugares santos del islam bajo la protección de las tropas extranjeras, y llamó a la solidaridad del mundo islámico a favor de su causa. Como es sabido, la religiosidad del régimen fue meramente cosmética, la institucionalización de esta política en 1993 a través de la Campaña Nacional de la Fe, pretendía seguir a la sociedad que desde el inicio de las sanciones se inclinaba hacia un mayor conservadurismo social para lo cual necesitaba reinventarse, después de todo, el aparato del partido Ba'ṭ ya ha había traicionado su propia ideología durante los ochenta para perseguir ciertos fines políticos y lo mismo pretendía hacer durante los noventa, aunque en unas circunstancias muy adversas lo que le llevaron a dar giros aún más tajantes en sus actuaciones para poder recomponer su poder y que iban más allá de esta campaña religiosa.

El aumento del conservadurismo y el recurso a la fe religiosa durante estos años se debió a múltiples factores, algunos de ellos ya conocidos como el fracaso de los regímenes postcoloniales tanto en Iraq como en el resto de la región, al igual que el fracaso de las ideologías nacionalistas y socialistas dejando un vacío que fue ocupado por el islam a nivel social y por el islamismo a nivel político. Igualmente, el colapso del Estado empujó a la sociedad a buscar amparo en las redes primarias como las familiares y las tribales, y también en la religión como salida o consuelo a la desesperada situación producida en gran medida por el empobrecimiento y otras graves consecuencias de las sanciones. Tal como afirma Haddad, el aumento de la religiosidad, especialmente si ésta está patrocinada por el Estado, tiene el potencial de acentuar las diferencias sectarias⁹¹¹. Del mismo modo, la represión de las revueltas que tuvieron lugar en el sur de Iraq en marzo de 1991, junto al ocaso del nacionalismo árabe y el comunismo, favorecieron las políticas identitarias que dominan el gobierno iraquí post-2003 y que ya habían comenzado en la década de los noventa. Aunque Haddad reconoce que es muy difícil medir la identificación sectaria de manera empírica, tanto él como varios observadores de ese periodo apuntan hacia un incremento de las identidades sectarias⁹¹². Por otro lado, nos inclinamos a afirmar que la impresión que uno se podía llevar de Iraq en aquellos años dependía en gran medida del entorno social donde se encontrase y de una combinación de factores y categorías sociales —laico, conservador, sunní, šī'í, pobres, clase media, etc.—, durante los dos meses que la doctoranda estuvo en Bagdad en 1997, no observó referencias sectarias pero sí un aumento del conservadurismo cultural más que religioso, un hastío

911. *Ibid.*, p. 104.

912. *Ibid.*, p. 107.

silencioso contra el presidente y un reconocimiento disimulado de que los tirkītes del régimen eran los verdaderos amos de Bagdad, también al tener contacto con una familia mixta árabe-kurda tuvo acceso a los relatos del sufrimiento del pueblo kurdo durante la represión que siguió a la guerra. Por otro lado, sería conveniente aclarar que, tal como afirma Haddad⁹¹³, la islamización se limitaba, en la mayoría de los casos, al ámbito social y no al activismo político. De hecho, el partido al-Da‘wa nunca llegó a ser un partido de masas y la supuesta emergencia de movimiento salafí obedeció más a una falsa percepción que a una amenaza real⁹¹⁴. No obstante, es difícil establecer límites entre la política y la práctica religiosa, especialmente cuando ambas se unen en torno a dirigentes espirituales como fue el caso de Muḥammad Muḥammad Ṣādiq al-Ṣadr (1943-1999) que representó un fenómeno tanto religioso como social uniendo la fe con la crítica política durante los noventa.

Uno de los símbolos más visibles del auge religioso, y que llamó la atención de muchos de los visitantes que fueron al país durante esos años, fue el incremento del uso del velo. No obstante, según corroboran diferentes investigadores y de acuerdo a lo que la doctoranda pudo observar en su visita al país en 1997, los motivos que se escondían detrás del uso del velo no eran solamente religiosos sino económicos, puesto que muchas mujeres ya no se podían permitir comprar ropa nueva, seguir las modas e ir a la peluquería, ni tampoco mantener el nivel de socialización previa a las sanciones⁹¹⁵. Otro signo que indica un incremento del fervor religioso es la mayor afluencia a las mezquitas al igual que a los santuarios⁹¹⁶. El aumento de las expresiones religiosas fue de gran preocupación para el régimen, especialmente tras el citado levantamiento de las provincias del sur contra el gobierno durante la debacle de la guerra. Para hacer frente a este auge, las políticas del régimen oscilaron, al igual que siempre, entre el patronazgo o la cooptación y la represión a fin de poner la islamización de la sociedad bajo su control.

La campaña, que pretendía reavivar los valores islámicos, instó a la memorización de El Corán, puso más énfasis en las clases de religión que llegaron incluso a impartirse en el seno del partido, aumentó el espacio concedido a la religión en los medios de comunicación, prohibió la distribución de alcohol y su venta en lugares públicos, cerró locales nocturnos, animó a las mujeres a que fueran veladas sin llegar a establecerse una política oficial concreta, impulsó la construcción de muchas mezquitas en la que se incluía el proyecto de edificación de la mezquita más grande del mundo⁹¹⁷. Además, como ya vimos, Ṣaddām Ḥusayn ya se había jactado anteriormente de que su familia descendía del imán ‘Alī, a lo que se sumó la presunta conversión al šī‘ismo de su hijo ‘Uday

913. *Ibid.*, p. 106.

914. *Ibid.*, p. 114; Achim Rohde. *State–society relations in Ba‘thist Iraq*, p. 62.

915. Nadje al-Ali. “Reconstructing gender”, pp. 748 y 751; Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p.106.

916. Achim Rohde. *State–society relations in Ba‘thist Iraq*, p. 60.

917. *Ibid.*

Şaddām Ḥusayn (1964-2003) en esta década⁹¹⁸, lo cual indica una aproximación ambivalente hacia las identidades sectarias por parte del régimen. Según Rohde no se intentó imponer ninguna interpretación concreta del islam⁹¹⁹, aunque en la práctica la campaña religiosa se apoyó mayoritariamente en el islam sunní, debido a que fue articulada a través del Ministerio de al-Awqāf, que estaba dominado por la sunna y porque siguió prohibiendo ciertas expresiones rituales šī‘ies tales como la ‘*Aşurā*’ en las que los participantes se auto-infringen heridas con cadenas y cuchillos, mientras sí se permitieron ritos sufíes de la misma naturaleza que los anteriores⁹²⁰. No obstante, en 2001 la situación volvió a cambiar, se reinstauró la venta de alcohol de producción nacional y la vida nocturna en la cual la prostitución tenía una presencia notable⁹²¹, lo que muestra, una vez más, la inconsistencia de las políticas del régimen que variaron en virtud de los intereses del gobierno.

4.4.2. La *Intifāḍa* de 1991 y la herida sectaria

Şaddām Ḥusayn nunca antes había atacado a los šī‘ies, tal como hizo con los kurdos, de hecho su estrategia más común fue la de “divide y vencerás”, ni tampoco la comunidad šī‘í, como grupo identitario, se rebeló contra el régimen, lo que sí hicieron los kurdos, hasta que en 1991 estallaron las revueltas en el sur y el régimen las reprimió con todas sus fuerzas. Estas revueltas tuvieron lugar tras la humillante retirada del ejército iraquí de la guerra contra los aliados internacionales en un momento en el que no había posibilidad de comunicación con Bagdad, a causa de la destrucción de las infraestructuras, y en el que reinaba la incertidumbre sobre lo que iba a ocurrir a continuación. Éstas se desencadenaron de manera desordenada y desigual a lo largo de las provincias del sur, empezando presumiblemente en Basora hasta abarcar las zonas de Amara, Nasiriyya, Naḡaf, Karbala y alrededores, sucediéndose de manera espontánea, impulsadas por el hastío contra el régimen cuando parecía que éste había llegado a su fin antes de que se acordara el alto al fuego. Entre los rebeldes se encontraban miembros del derrotado ejército durante su retirada del campo de batalla y, según Rohde, también miembros de las organizaciones afiliadas al gobierno, tales como la UGMI cuyas instalaciones fueron atacadas y saqueadas por los rebeldes⁹²², y según al-‘Aliyawī las mujeres participaron activamente en las revueltas ayudando a cubrir los servicios al ciudadano y cargando con armas para protegerles contra la represión del régimen⁹²³. Surgieron diferentes líderes locales a fin de mantener el orden en las zonas sublevadas, tales como figuras tribales o religiosas en función del contexto local, alguna de ellas vinculadas presuntamente al partido al-Da‘wa. No

918. *Ibid.*, p. 61

919. *Ibid.*

920. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 112.

921. *Ibid.*, p. 117.

922. Achim Rohde. *State–society relations in Ba‘thist Iraq*, p. 63.

923. Hādī Ḥasan al-‘Aliyawī. *Aḥzāb al-mu‘āraḍa al-siyāsiyya fī l-‘Irāq 1968-2003*, p. 112.

obstante, debido el distinto desarrollo que tuvieron las revueltas en las diferentes localidades y los límites de tiempo no hubo un liderazgo efectivo y cohesivo. Dada la carga emocional y espiritual que tuvo para muchos miembros de la comunidad⁹²⁴, los rebeldes consideraron a la autoridad religiosa en Naʿāf como punto de anclaje de las revueltas. No obstante, el líder espiritual Abū l-Qāsim al-Jūʿī fue reticente a liderar la rebelión, no en vano, era un firme creyente de la separación entre lo espiritual y lo mundano, por lo que no tuvo mayor interés en ejercer un liderazgo activo. Éste fue un factor que determinó la mala organización y el caos que asoló durante unos días en los que tuvieron lugar diferentes incidentes violentos, saqueos y venganzas. Frente a estos disturbios, Abū l-Qāsim al-Jūʿī emitió fetuas carentes de posicionamiento político en las cuales llamaba al orden y a la aplicación de los valores islámicos en cada acto⁹²⁵. Por otro lado, la *intifāda* tampoco fue generalizada, hubo poblaciones del sur que esperaron a ver cómo se desencadenaba la rebelión, mientras que en algunas zonas destacados jefes tribales ayudaron a las fuerzas gubernamentales a recuperar el control sobre dicha zona y, tras apoderarse de nuevo del poder, volvieron a infligir una gran pérdida de vidas humanas y destrucción en las zonas sublevadas, así mismo obligaron a Abū l-Qāsim al-Jūʿī a que declarara su adhesión al presidente y el fin de la rebelión; por otro lado, los rebeldes enviaron delegaciones a las tropas extranjeras que aún estaban en suelo iraquí para pedirles asistencia pero estos negaron su ayuda. Entre las represalias del régimen, que hasta ahora permanece en la memoria de los habitantes de la zona, se encuentra el ataque a los santuarios de los imanes de la šīʿa en Karbala y Naʿāf, lo que fue considerado como ataque a la comunidad šīʿi como tal, igualmente los relatos pro-*intifāda* cuentan que la Guardia Revolucionaria clamaba consignas sectarias tales como “no más šīʿes a partir de ahora”⁹²⁶. Independientemente de que sean o no ciertas estas afirmaciones, todo ello produjo una exaltación de la identidad šīʿi y de su imagen como víctima, y abrió una brecha insalvable entre esta comunidad y el Estado, no en vano, el principal elemento que determinó el fracaso de la *intifāda* desde su irrupción fue el factor iraní que influyó negativamente a varios niveles, perjudicando la imagen de los rebeldes dentro y fuera del país⁹²⁷. Por un lado, las fuerzas internacionales, lideradas por EEUU, sospechaban que Irán estaba implicado en las revueltas lo que iba en contra de sus intereses en la zona, de modo que la rebelión estuvo abocada al fracaso pues no contó con el pretendido apoyo internacional y, en segundo lugar, en el interior del país, el despliegue de simbología šīʿi durante las revueltas levantó sospechas sobre una potencial intervención de Irán —ya sea como instigador, complotista, parte interesada o soporte de la *intifāda*— poniendo en funcionamiento de nuevo los viejos prejuicios contra la lealtad

924. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 70.

925. *Ibid.*, p. 71.

926. *Ibid.*, p. 73.

927. *Ibid.*, p. 74.

nacional de parte de la comunidad šī‘í, puesto que se ha visto como una rebelión eminentemente šī‘í, lo que para Haddad “ejemplifica la naturaleza de la diferencia sectaria en Iraq: ¿por qué una rebelión šī‘í no puede ser también iraquí?”, un vez más “el espectro de Irán amenaza la identidad de los árabes šī‘íes, [...] dudar sobre la ‘iraquidad’ y las motivaciones [de las revueltas] refleja el fracaso de la sociedad iraquí en entender, aceptar y absorber la identidad sectaria en lugar de ignorarla o suprimirla”⁹²⁸. De este modo, Irán se convirtió en el punto de divergencia entre las diferentes narrativas de los eventos de marzo de 1991, tanto el régimen de Šaddām Ḥusayn como los actores regionales e internacionales compartían la idea de que Irán, o los iraquíes en Irán, jugaron un papel significativo en las revueltas. El punto clave sobre el cual se construyó y justificó esta afirmación fue la participación del CSRII y de su brazo armado, la Brigada de al-Badr, liderada por el *muýtahid* Muḥsin Bāqir al-Ḥakīm, apoyado y financiado por Irán. Tal participación ha sido exagerada tanto por los detractores de las revueltas como por el propio CSRII, Tripp afirma que miles de hombres de la Brigada pasaron la frontera hacia Iraq⁹²⁹, por el contrario, Haddad asegura que mientras no se puede negar la intromisión del CSRII, no existe ninguna evidencia de que entraran tal cantidad de combatientes en suelo iraquí⁹³⁰. Ante la censura de las voces de los protagonistas, la prevalencia de la narrativa hegemónica y el visible despliegue de la imagería šī‘í⁹³¹ durante los eventos, el discurso del régimen tuvo su calado entre muchos de los iraquíes de las provincias donde no hubo altercados y muchos comentaristas de la época asumieron que, de algún u otro modo, Irán tuvo parte en las revueltas. Esto no significa de ningún modo que los sunníes fueran simpatizantes del régimen, de hecho durante las sanciones económicas fueron pocos los que defendieron al presidente. Así, la idea, alimentada por el régimen, de que un sistema teocrático como el iraní se pudiera imponer en Iraq produjo la desconfianza de la población no šī‘í, e incluso de los šī‘íes laicos, y el convencimiento de que el régimen era el único que tenía el poder de impedirlo. No obstante, la no participación de las provincias de mayoría sunní alimentó la percepción simplista de que los sunníes se identificaron con el régimen y viceversa y reforzó la idea de que las revueltas de 1991 estuvieron marcadas por la división sectaria⁹³². Por otro lado, entre los defensores de la *intifāda* existieron grupos que reivindicaban la identidad šī‘í de la misma, lo que facilitó la falta de identificación de la población no šī‘í, y de aquellos šī‘íes laicos que negaron la carga simbólica y religiosa, defendiendo que era nacionalista iraquí, quizás asumiendo o

928. *Ibid.*

929. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 324-325.

930. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 77.

931. Se mostraron imágenes de los *muýtahids* opositores al régimen entre los cuales se encontraba presuntamente Rūḥ Allah Jumaynī lo que dañó en gran medida la legitimidad de las revueltas, véase Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 81

932. *Ibid.*, pp. 80-85.

resignándose a aceptar que una revuelta šī'í difícilmente sería calificable como iraquí. Asimismo, Haddad defiende que la visible manifestación de la identidad šī'í fue más bien un acto de desafío a un régimen autoritario y no puede interpretarse como el deseo de imponer una teocracia, la unión con Irán, el separatismo o cualquier signo de un sectarismo agresivo. Es más, afirma que la exhibición de imágenes de líderes espirituales, como Muḥammad Bāqir al-Šadr, refleja más bien la identidad de grupo, especialmente cuando tales figuras habían sido suprimidas, y no necesariamente un elevado grado de compromiso religioso ni identificación con un programa político concreto, además de que las muestras identitarias fueron expresiones emocionales y espontáneas al igual que fueron los mismos eventos⁹³³. Por otro lado, los defensores de la *intifāda* negaron cualquier injerencia extranjera, particularmente la iraní, asegurando de que se trataba de la lucha del pueblo contra la tiranía y una muestra del patriotismo de los iraquíes šī'íes. La glorificación de este mito/trauma fue desarrollado a través de los šī'íes en el exilio construyendo una narrativa patriota en la que se traza una línea histórica entre la *intifāda* de 1991 y la revolución de 1920, en la que las provincias del sur tuvieron un papel destacado. Igualmente, se convirtió en el símbolo del victimismo comunal y de oposición al régimen de Šaddām utilizado como discurso legitimador desde 2003. Del mismo modo, tanto al-Da'wa como el CSRII reivindicaron la *intifāda* como obra principalmente de las milicias y de los sentimientos islámicos⁹³⁴.

Después de aplastar las revueltas en el sur, Šaddām Ḥusayn dirigió sus armas contra el levantamiento que estaba teniendo lugar en el norte kurdo cuya virulencia y éxodo masivo llevó a las Naciones Unidas a declarar en abril de 1991 una franja de seguridad y de exclusión aérea en la zona kurda, a partir del paralelo 36 situado debajo de Erbil, cuyos límites el régimen no podía sobrepasar y, en 1992, otra línea de seguridad se trazó en el sur a la altura del paralelo 31. A partir de ese momento, estas zonas se convirtieron en un refugio seguro tanto para los kurdos como para todos lo que pretendían huir de la represión del gobierno y la región del Kurdistán llevó un desarrollo distinto al resto del país. Ambas narrativas, la kurda y la šī'í, fueron firmemente reproducidas en los discursos de los partidos políticos en el exilio que pretendían representar a estas comunidades y que protagonizaron el proceso político posterior al derrocamiento del régimen en 2003.

933. *Ibid.*, pp. 81-83.

934. *Ibid.*, pp. 133-134.

4.4.3. Represión y sectarismo

La represión, en sus diferentes formas, continuó después de ser sofocada duramente la *intifāda* de 1991, tales como las campañas de descrédito y de propaganda a favor del Estado en las que el régimen denominó a la *intifāda* como *ṣafḥat al-gadr wa-l-jiyāna* (la página de la traición y la conjura) y *al-gawgā'* (los disturbios) por los que Irán pretendía desestabilizar a Iraq con la ayuda de traidores y criminales del país, frente a los cuales las “nobles tribus árabes” del sur se interpusieron y se pusieron de lado del Estado; la prensa nacional que apenas había hablado de sunníes y šī'íes antes de 1991⁹³⁵, empezó a atacar la identidad šī'í y a ciertos habitantes del sur, tal como muestran una serie de artículos del periódico *al-Tawra* (Revolución) de abril de 1991 analizados por Haddad⁹³⁶, en los que se pone bajo cuestión los rituales religiosos, ya no por razones de seguridad como en los setenta y ochenta, sino porque tales prácticas, al igual que la dependencia de las estructuras religiosas šī'íes, reflejaban un seguidismo a Irán; se representan las diferencias entre sunníes y šī'íes de forma exagerada y a veces inventadas con el fin de construir la identidad del ‘otro’, como algo alejado y ajeno al ‘nosotros’. El impacto de este discurso fue mucho más fuerte debido a la falta de un debate público abierto sobre las identidades étnicas y sectarias a lo largo del siglo XX del que resultó la ignorancia de las costumbres y creencias del otro, especialmente en zonas no mixtas o con grandes mayorías de una confesión u otra. Los moradores de la región de las marismas fueron retratados como bárbaros, retrasados y esencialmente distintos al resto. De hecho, las tribus de esta amplia zona fueron perseguidas durante esta década y entre los métodos utilizados, además de la violencia y bloqueo económico, fue la ejecución de un proyecto fluvial que pretendía destruir gran parte de esta zona de un inmenso valor cultural y ecológico⁹³⁷. El sufrimiento infligido a esta población se debió al hecho de que la región de las marismas fue destino durante mucho tiempo de todo aquel que buscaba refugio del régimen, tal como sucedió tras el fracaso de la revuelta.

Ṣaddām Ḥusayn justificó la represión en nombre del desarrollo, la modernidad, la seguridad nacional y la identidad de Iraq y para ello utilizó viejos prejuicios intertribales y raciales contra los habitantes de las marismas para desposeerlos de cualquier valor nacional⁹³⁸. Para el régimen era

935. En el pasado el Partido Ba'ī ni siquiera se refería al Partido al-Da'wa en términos sectarios sino que se culpaba a Irán por propagar el islam político y por apoyar al-Da'wa. Tal como afirma Haddad, la ausencia de esta terminología en la prensa es resultado del tabú social en torno a este tema en el Estado y en el discurso público, véase Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 120.

936. *Ibid.*, pp. 120-125.

937. La acusación contra el régimen de querer secar las marismas como arma contra la población de esta zona fue lanzada y difundida por el gobierno de EEUU, existen evidencias de que tal proyecto llamado el “tercer río” buscaba resolver el problema de la salinidad de los ríos y optimizar el drenaje de los mismos para mejorar la agricultura, cuyas bases se remontan a la época de la monarquía, véase Marcia Merry. “Iraq builds 'Third River' project despite no-fly zone and embargo”. *Executive Intelligence Review*, 46 (1992), p. 8.

938. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 340.

importante desacreditar todo lo posible la *intifāda* a fin de suprimir las posibles simpatías y anunciarse como el garante de la estabilidad y el orden, especialmente ante las provincias que no se alzaron, puesto que la unión entre sunníes y šī'ies en el pasado había demostrado su capacidad de hacer temblar las bases del gobierno. Pero las políticas de divide y vencerás no solo estaban dirigidas a debilitar la solidaridad entre las confesiones o entre los šī'ies laicos, o los más acomodados al marco estatal, y los šī'ies sublevados, sino entre los mismos šī'ies del sur, al vilipendiar a unos, como las tribus de las marismas, y glorificar a otros, como a las tribus del Medio Eufrates. No obstante, no se puede afirmar que el régimen haya seguido una misma política relativa a las relaciones confesionales o sectarias a lo largo de esos años, pues, como veremos, también le interesó presentarse como guardián de la cohesión nacional, tal como informa Rohde⁹³⁹. En 1998 la revista *Babil*, dirigida por 'Uday Şaddām Ḥusayn, expuso diferentes temáticas religiosas, entre las que se encontraban incluso aspectos del cristianismo y del sufismo. Uno de los temas a tratar fue las diferentes opiniones de las escuelas jurídicas islámicas desde una perspectiva imparcial, lo cual indicaba una apertura a este tipo de debates públicos y un giro con respecto a la actitud previa del régimen, quizás con la intención de salvaguardar la estabilidad y minar asperezas eliminando el tabú en torno a las diferencias sectarias característico de las etapas anteriores.

La represión también se extendió a las zonas urbanas donde el régimen comenzó a observar más de cerca a los šī'ies que seguían a *muÿtahids* independientes, es decir, aquellos que no formaban parte de los círculos de patronazgo del gobierno, tales como el conocido 'Alī Kāşif al-Giġā'⁹⁴⁰, o el líder espiritual Abū l-Qāsim al-Jū'ī que fue sometido a arresto domiciliario hasta su fallecimiento en 1992 mientras que varios miembros de su familia fueron encarcelados y asesinados, así como cualquiera que destacara de algún modo como líder comunitario fue perseguido o incluso asesinado⁹⁴¹. Tras la muerte de Abū l-Qāsim al-Jū'ī, el régimen quiso promocionar a una figura de clara ascendencia árabe como líder espiritual, a diferencia del anterior, para lo que cooptó a Muġammad Muġammad Şādiq al-Şadr y lo convirtió en la figura religiosa más popular de la década, que fue conocido por su accesibilidad y su compromiso diario con sus seguidores, dispensó servicios sociales en sustitución del diezmo del Estado y su discurso integraba un renovado lenguaje religioso con el nacionalismo, a través del cual animaba a la unión entre los sunníes y šī'ies y a la realización de rezos conjuntos⁹⁴². Pero, poco a poco, Muġammad Muġammad Şādiq al-Şadr se fue volviendo cada vez más crítico, con lo que las relaciones con el régimen se deterioraron y, finalmente, al no ceder ante el gobierno fue asesinado en 1999, y para que no

939. Achim Rohde. *State–society relations in Ba'ḥist Iraq*, p. 110.

940. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 340

941. *Ibid.*, p. 341.

942. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 113.

hubiera movilizaciones, como ocurrió tras las ejecuciones de Muḥammad Bāqir al-Şadr y de Bint al-Hudà en 1980, el régimen intentó desvincularse del asesinato del líder espiritual sin mucho éxito ya que provocó bastante revuelo social en los núcleos şī'íes y aumentó la hostilidad contra el régimen⁹⁴³. Le sucedió como gran *muÿtahid*, 'Alī l-Sīstānī (1930-), que estuvo bajo arresto domiciliario desde 1994 con el objeto de limitar sus contactos con la comunidad⁹⁴⁴.

Paradójicamente el mismo Estado que, ante la imposibilidad de neutralizar la islamización, intentó aliarse a ella o controlarla, alimentó la admiración a líderes religiosos, tal como Muḥammad Muḥammad Şādiq al-Şadr y reforzó la identidad şī'í a través de la promoción de éste. Irónicamente, lo que hizo fue reforzar a sus más vehementes opositores, ya que, en un dictadura como la de Şaddām Ḥusayn, donde no se permitía ninguna expresión de oposición o crítica, es complicado separar la práctica religiosa de lo político, puesto que ésta puede suponer el único modo a través del cual se puede expresar la resistencia tanto individual como colectiva. En este ambiente político y religioso nació el denominada movimiento *şadrí* que pudo extenderse a través de las redes informales, las mezquitas y los rezos de los viernes. Un exdiplomático iraquí, que confiesa no haber sido nunca seguidor de Muḥammad Muḥammad Şādiq al-Şadr, le habló a Haddad sobre los rezos de los viernes en la mezquita a los cuales no solía faltar:

“[...] Estos rezos de los viernes eran un tipo de rebeldía contra el orden imperante. Por ejemplo, ir a rezar tanta gente era como expresar una oposición de forma silenciosa. Si voy a rezar no estoy haciendo nada ilegal, pero sé que el gobierno me está observando. Estás básicamente restregándole al régimen en la cara, como una protesta silenciosa contra el régimen”⁹⁴⁵.

En cuanto a la islamización en las zonas sunnís fue patente aunque el activismo religioso sunní de esta época era en general muy débil, tras la dura represión que sufrió el Partido Islámico en 1987. Después de que el régimen descubriera su actividad clandestina, el partido cesó su actividad política hasta que en 1991 la reanudó pero esta vez desde el exilio. No obstante, durante las sanciones realizó trabajos de asistencia social, y así acercarse a la gente, además de círculos de recitación coránica, sermones que en conjunto concordaban con la campaña religiosa del gobierno, de hecho a Muḥsin 'Abd al-Ḥamīd (1937-), uno de los miembros más destacados del Partido Islámico, se le permitió abogar por un islam moderado sin entrar en el terreno político y el régimen acudió a él para que formara parte de la campaña contra Aḥmad al-Wā'ilī (1928-2003), destacado predicador

943. Achim Rohde. *State–society relations in Ba'ṯhist Iraq*, p. 61.

944. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 341.

945. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 114.

šī'í que estaba obteniendo mucha influencia dentro y fuera de Iraq⁹⁴⁶. En cambio, Muḥamad al-Ālūsī, portavoz de *al-Kutla al-Islāmiyya al-'Irāqīyya* (Bloque Islámico Iraquí), otro grupo sunní fundado en 1963 que entre sus objetivos perseguía la unión de sunnís y šī'íes, criticó la campaña piadosa de Ṣaddām Ḥusayn al afirmar, desde su exilio, que la pretendida campaña, que él consideraba *tawba* (arrepentimiento), debería incluir un “reconocimiento sincero de los errores y los crímenes cometidos, poner fin a la injusticia y el derramamiento de sangre y devolver los derechos usurpados al pueblo”⁹⁴⁷, también fue crítico con el Partido Islámico por colaborar con el régimen en más de una ocasión. Según Rohde, lo que instó la preocupación del régimen, en cuanto a la militancia sunní, fue la emergencia en Iraq de grupos salafíes durante los noventa cuyo carácter era tanto anti-gubernamental como anti-šī'í, de modo que el régimen les persiguió activamente, lo que le sirvió, además, para esgrimirse como mediador entre las diferentes comunidades religiosas y guardián del orden y la estabilidad en el país⁹⁴⁸. Bien es cierto, que el movimiento político sunní en Iraq no ha captado tanto interés de la academia como el movimiento šī'í y son muy escasos los estudios sobre este tema, pero llama la atención que al- Jayyūn apenas mencione a los salafíes en su extenso estudio del islam político sunní lo que puede sugerir que el régimen pudo sobredimensionar su existencia como arma para atacar a la oposición desde el bando islamista sunní⁹⁴⁹.

4.4.4. Tribalización del Estado

El sistema tribal fue uno de los recursos utilizados por el régimen para reconstruir su poder frente al fracaso militar y la destrucción de gran parte del aparato de seguridad, además de la crisis de legitimidad post-1990 y los menguados recursos financieros. Mientras que en los setenta se intentó ocultar el origen tribal de los miembros del gobierno, a partir de finales de los ochenta muchos empezaron a utilizar el sobrenombre tribal como señal de autenticidad o ‘pedigrí’ hasta aumentar las referencias a los orígenes y valores tribales durante los noventa⁹⁵⁰. Al igual que sucedió con la religión, el gobierno intentó cooptar las estructuras tribales que habían emergido, especialmente en las provincias, lo que Jabar llama tribalismo social ahora imbricado con el tribalismo estatal⁹⁵¹, para así llenar el vacío que produjo la retirada de las estructuras estatales. Del mismo modo, al régimen le convenía jugar a la carta tribal para compensar los efectos que produjo la islamización en la activación de las identidades sectarias, puesto que la mayoría de la población,

946. Rašīd al-Jayyūn. *Mi'at 'ām min al-islām al-siyāsī fī l-'Irāq: al-sunna*, pp. 82-83.

947. *Ibid.*, p. 132.

948. Achim Rohde. *State-society relations in Ba'athist Iraq*, pp. 61-62.

949. Rohde informa que en 1994 miles de activistas sunnís del centro y norte del país acabaron asesinados o en las cárceles del gobierno acusados de ser wahhābíes o salafíes. *Ibid.*

950. Amatzia Baram. “Neo-tribalism in Iraq: Saddam Hussein's Tribal Policies 1991-96”. *International Journal of Middle East Studies*, 1 (1997), pp. 15.

951. Faleh A. Jabar. “Shaykhs and ideologues”, p. 48.

tanto šī'íes como sunnīes, son de origen tribal, de modo que un mayor énfasis en esta estructura podría crear cierto nivel de cohesión entre ambas confesiones⁹⁵². El patronazgo que siempre ha sido de gran importancia para el régimen se inclinó a favor de los jeques tribales, reales o fabricados por el Estado, en un modo que recuerda al contrato colonial entre los británicos y algunos *šayjs*, algo que el partido Ba't siempre había denunciado por suponer una connivencia entre los dos sistemas feudal y colonial. El presidente no sólo les devolvió los privilegios que tuvieron durante la monarquía, sino que en una ocasión el régimen se disculpó ante una delegación de tribus por las reformas de la tierra que afectaron sus propiedades y se les prometió compensaciones a través de un programa de redistribución de la tierra⁹⁵³, un nuevo gesto que pone de manifiesto el fin del nacionalismo de Estado. Las medidas tomadas a este respecto fueron el reconocimiento de la autoridad de los jeques para el arreglo de las disputas y las diferencias entre los miembros de las tribus, creando de este modo una jurisdicción tribal que no se limitaba únicamente a las zonas rurales sino que también se extendía a muchos núcleos urbanos, puesto que los cambios socioeconómicos producidos a lo largo de los años habían llevado a muchas tribus a enclaves urbanos al no depender ya de la agricultura ni tampoco tener una delimitación territorial clara, además muchos de los líderes tribales eran profesionales o funcionarios del Estado. Por otro lado, se llegó a nombrar a jeques de manera artificiosa y aunque éstos estaban empoderados por el gobierno eran, en cambio, desdeñados por el público en general. Este acuerdo tácito les permitió tratar todo tipo de litigios desde lo comercial hasta lo criminal, para lo cual se volvieron a 'institucionalizar' las compensaciones por sangre o *fašl*. Ofrecían protección a quiénes recurrían a ellos y mantenían el orden en sus zonas, de hecho, el objetivo era extender el control del Estado en las provincias y en aquellas zonas donde las instituciones del Estado se habían retirado y, además de paliar las deficiencias y corrupción del sistema judicial estatal, igualmente cumplían con funciones de contingencia militar que antes eran competencia del Ejército Popular. En 1996 el gobierno formó un consejo tribal para coordinar las relaciones entre las tribus y el régimen a través de un vínculo directo con el presidente⁹⁵⁴, de igual modo, aquellos jeques que más cooperaban con Šaddām Ḥusayn disfrutaron de mayores privilegios como promoción dentro del partido, permiso de llevar armas, pasaporte diplomático y exención militar a cambio de su absoluta lealtad⁹⁵⁵. Estas medidas lograron, por un lado, fortalecer la estructura del Estado, pero, por otro lado, aumentaron las

952. Achim Rohde. *State–society relations in Ba'thist Iraq*, p. 62. Recordamos que muchas de las grandes tribus en Iraq abarcan tanto a sunnīes como a šī'íes entre sus miembros ya que están repartidas entre el norte y el sur del país, de modo que existen ciertos nombres de tribus que son comunes a ambas confesiones, véase Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, pp. 41 y 43.

953. Faleh A. Jabar. "Shaykhs and ideologues", p. 31.

954. *Ibid.*, p. 31.

955. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 336.

tensiones en varios niveles, desde el descontento de parte de la población contra la aplicación de la ley tribal en las ciudades hasta el temor a las razias, especialmente aquellas que se produjeron en las provincia de Anbār que tanto aterrorizaron a los viajeros entre Bagdad y Amman, además del aumento de los atracos y crímenes violentos en general. El poder que ejercían las tribus, su demostrada capacidad de maniobra al margen del Estado, el problema en el establecimiento de los límites de jurisprudencia y la implicación de agentes del Estado en litigios tribales llegaron a preocupar al régimen que intentó frenar la extensión del poder tribal a través de ciertas medidas, como la resolución del Consejo del Mando Revolucionario de 1997, que prohibió a las tribus realizar ninguna acción contra miembros de la administración pública⁹⁵⁶.

Como ya vimos, algunas tribus fueron favorecidas, mientras que otras fueron perseguidas. Incluso dentro del propio clan y familia del presidente se llevaron a cabo purgas y venganzas de naturaleza política, pero salpicadas de nociones exacerbadas sobre el honor tribal y personal del presidente, como fue el caso del asesinato de los yernos de Ṣaddām Ḥusayn tras huir a Jordania y volver al país por el perdón ofrecido por el presidente para hacerles regresar, que a su llegada fueron divorciados de sus esposas, hijas del presidente, y asesinados por miembros del mismo clan⁹⁵⁷. La mezcla entre lo estatal y los tribal fue el resultado de esta política de solapamiento y que causó diversos conflictos e implicaciones en las políticas de género como veremos. Por otro lado, también otorgó cierta legitimidad a la protesta de las redes tribales contra actuaciones del gobierno, aunque los objetivos de éstas no salieron del estrecho marco de intereses o valores locales, tribales y familiares, por ejemplo, la ejecución del general de brigada de la tribu de Dulaym que causó fuertes protestas en Ramādī y una insurrección por parte de un grupo de parientes militares que finalmente obligaron a Ṣaddām Ḥusayn a destituir al ministro de Defensa⁹⁵⁸. Habría que añadir, no obstante, que a partir de la segunda mitad de los años noventa, Ṣaddām Ḥusayn intentó reestructurar su partido, para ello alejó de ciertos cargos ejecutivos a parientes y otras figuras cercanas a él e invirtió mucha energía en expandir el partido hacia una militancia más joven, desafiando a las propias redes familiares y tribales que el mismo había tejido. Este periodo coincidió con la época en la que parece que se empezaron a aliviar los efectos del embargo gracias al programa de petróleo por alimentos instaurado en 1996⁹⁵⁹.

956. Faleh A. Jabar. "Shaykhs and ideologues", p. 48.

957. Amatzia Baram. "Neo-tribalism in Iraq", p. 14.

958. Faleh A. Jabar. "Shaykhs and ideologues", p. 48.

959. Achim Rohde. *State-society relations in Ba'ṯhist Iraq*, pp. 64-65.

4.4.5. El impacto de género y la agencia feminista

Como acabamos de ver, la nueva imagen más conservadora del régimen promovió el uso del velo manifestándose en su forma más visible con la adopción del ḥiḡāb por parte de Manāl Yūnis y de Sāyida Ṭalfāḥ (1937-), esposa de Ṣaddām Ḥusayn⁹⁶⁰. Además de este gesto simbólico el discurso del régimen pasó a retratar a las mujeres como las ‘amas de casa respetables’ cuando pocos años atrás la imagen positiva de la mujer era la de miembro productivo en la esfera pública, mientras la imagen de los hombres como guerreros de la nación pasó al ideal de hombre que provee las necesidades de la familia cuya esposa no tiene necesidad de salir a trabajar en un contexto social y económico poco ‘apropiado’⁹⁶¹ en el que, además, las oportunidades para obtener empleo eran escasas y los sueldos demasiado bajos incluso para permitirse trasladarse en transporte público al trabajo⁹⁶². No obstante, al mismo tiempo que Ṣaddām Ḥusayn proclamaba la vuelta al hogar de las mujeres también instaba a que éstas participasen en la reconstrucción del país a través de trabajos domésticos y si necesidad de salir de casa, como la costura⁹⁶³. En aras de este discurso el régimen promovió la jubilación anticipada y retirada al hogar, aunque algunos de los trabajos desempeñados por mujeres como los de profesora, médica y farmacéutica seguían siendo respetados. No obstante, según afirma Rohde⁹⁶⁴, a finales de los noventa parece que la situación remitió hasta cierto punto, ya no solo se retrataban a las mujeres como víctimas de las sanciones, madres o viudas, también volvió a aparecer la imagen de la mujer profesional entre las que destacan aquellas pertenecientes a los rangos medios del sector público, y en menor medida abogadas, periodistas, etc.

En la misma línea que lo anterior, investigadoras como al-Jawaheri⁹⁶⁵ destacan la identificación de las mujeres como esposas o dependientes de un hombre que las sustenta a ellas y a sus familias en un contexto tan poco favorable de inseguridad y graves necesidades económicas, en el que además existía una descompensación demográfica entre hombres y mujeres a causa de las bajas de guerra, al que se suma la disminución de las posibilidades de interacción entre los sexos en el espacio público. Todos estos factores hicieron que aumentaran los matrimonios pactados o por conveniencia, al igual que otro tipo de matrimonios antes desdeñados por la gran mayoría de las mujeres y sus familias como la poligamia que empezó a ser vista como posible vía para obtener cierta seguridad material y social. En este sentido el 20% de las jóvenes que perdieron a sus maridos

960. Sarah Smiles. “On the margins: women, national boundaries, and conflict in Saddam's Iraq”. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 15 (2008), p. 288.

961. Nadje al-Ali. *Iraqi women: untold stories from 1948 to the present*, pp. 189-190.

962. El 68% de las mujeres trabajadoras eran empujadas en el sector público, el más golpeado por el declive económico, véase Achim Rohde. *State-society relations in Ba'ḥist Iraq*, p. 101.

963. *Ibid.*, p. 105.

964. *Ibid.*, p. 108.

965. Yasmin Husein al-Jawaheri. *Women in Iraq: the gender impact*, pp. 103-104.

durante la guerra irano-iraquí y la Guerra del Golfo⁹⁶⁶ y las divorciadas, con la excepción de aquellas que contaban con mejor situación económica, eran el sector más vulnerable de la población femenina ya que, en el caso de las viudas, muchas de ellas dejaron de recibir las compensaciones y las ayudas que solían recibir del Estado⁹⁶⁷ y además contaban con pocas oportunidades de acceder a un segundo matrimonio en comparación con las solteras. La vulnerabilidad de estas mujeres con hijos a su cargo y sin apoyo económico también les hizo recurrir a ciertas prácticas que no emanan de la libre voluntad de las mujeres sino de la necesidad de sobrevivir y que van más allá de la ley como son el matrimonio de menores, ciertos tipos de matrimonio no registrados que dejan a las mujeres legalmente desprotegidas, tales como el *'urfī*, el *misyār*⁹⁶⁸ o el *mut'a*, que son susceptible de ser utilizados como mera fachada de la prostitución, dejando a las mujeres legalmente desprotegidas. No en vano, la debilidad del Estado y el consiguiente recurso a la tribalización del mismo fue en gran medida responsable del aumento de los matrimonios fuera de los tribunales, especialmente en las zonas rurales. Además, Luṭfiyya al-Dulaymī nos informó que durante aquellos años empezaron a conocerse casos de matrimonios temporales entre los estudiantes universitarios⁹⁶⁹, de hecho se llegó a tratar este tema en la prensa nacional como cuando en 2002 la revista *Babil* criticó tanto el matrimonio *mut'a* de la šī'a como el *misyār* de la sunna arguyendo que ambos tipos encubren la prostitución⁹⁷⁰, lo que corrobora que empezó a ser un fenómeno conocido cuyas causas, posiblemente, no solo tenían que ver con la situación económica, sino con un cambio de la percepción de los jóvenes de las relaciones de pareja y del matrimonio⁹⁷¹. Paradójicamente, a pesar del empobrecimiento generalizado, al-Jawaheri afirma que la cuantía de la dote aumentó progresivamente desde 1990, unida a una mayor tendencia hacia el materialismo⁹⁷². Por otro lado, la islamización de la sociedad y la mayor exposición de las identidades sectarias se manifestaron también en los registros matrimoniales, Luṭfiyya al-Dulaymī nos relató que los contratos de matrimonio empezaron a inscribirse bajo una confesión u otra, aunque el Código de Estatuto Personal no sufrió ninguna modificación en este sentido. Esto le sucedió a su hijo cuando se casó en 1993 con una mujer de familia šī'í:

966. *Ibid.*, p. 104.

967. Las esposas y madres de los mártires que murieron en batalla durante la guerra irano-iraquí solían recibir varias ayudas del Estado como una pensión mensual, casa, prioridad de los hijos en el acceso a la universidad, etc., véase *Ibid.*, p. 104.

968. Matrimonio en el que no existe casa ni convivencia conyugal, reduciéndose la relación a visitas periódicas que en Arabia Saudí y Egipto algunos ulemas han aceptado legalmente, véase Achim Rohde. *State-society relations in Ba'ṯhist Iraq*, p. 114.

969. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Luṭfiyya al-Dulaymī*.

970. Achim Rohde. *State-society relations in Ba'ṯhist Iraq*, pp. 113-114.

971. *Ibid.*, p. 113.

972. Yasmin Husein al-Jawaheri. *Women in Iraq: the gender impact*, pp. 99.

“Cuando fuimos a formalizar el contrato [...] el juez nos preguntó ¿en qué confesión queréis casaros? entonces [mi hijo y su esposa] le dijeron al juez que formalice el contrato según la confesión šī‘ī, ¿por qué? porque la escuela *yā‘farī* es más favorable a las mujeres que la sunní, especialmente en la herencia. [...], pero en mi época cuando me casé en los sesenta no nos preguntaban eso, era una sociedad más *madaniyya* (civil)”⁹⁷³.

Del mismo modo, la tribalización social y el aumento del conservadurismo religioso produjeron a su vez unas relaciones de género más conservadoras. La mezcla entre *ḥaḍāra* y *badāwa* de la personalidad iraquí se revitalizó o se impuso, y el honor se convirtió en un constante temor por mantener las apariencias y el buen nombre de la familia, que dependía en gran medida del ‘comportamiento apropiado’ de las mujeres. Esta noción fue producida y reproducida por el régimen, así en 1990 se otorgó inmunidad a los hombres que cometiesen crímenes de honor, aunque finalmente, tras tres meses de aplicación, la ley fue abrogada sin dar ninguna explicación. De todos modos, el Código Penal promulgado en 1969⁹⁷⁴, estableció en varios artículos que se considera condición atenuante los crímenes de honor, entre ellos el artículo 409, muy similar al artículo 324 del Código Penal Francés abolido en 1975⁹⁷⁵, poniendo de manifiesto la complicidad de la modernidad secular y la tradición en la medida en que ambas sustentan al patriarcado. De igual modo, el decreto número 6 del Consejo del Mando Revolucionario de 2001⁹⁷⁶ estableció como condición mitigante el asesinato por motivo del honor, no solo de las hijas, hermanas y esposas sino de cualquier mujer asesinada por otro miembro de la familia. Por otro lado, la misma orden estipuló que el asesinato por motivos de *ta‘r* (venganza) no se considera en ningún caso condición mitigante, por lo que está sujeto a pena de muerte y que aquellos que impusieran o intentasen imponer un *faṣl* tribal en los dos casos anteriores están sujetos a penas de prisión no menor de tres años ni superior de siete. En virtud de este artículo, se podría afirmar que a finales del periodo de las sanciones, el régimen intentó poner límites a la ley consuetudinaria y suprimir la jurisdicción tribal que había concedido a los jeques a principios de los noventa, como los casos de *faṣl* y el *ta‘r*, con excepción de los asesinatos de mujeres en ‘defensa del honor’ que seguían disfrutando del carácter atenuante en comparación con otro tipo de asesinatos. Por otro lado, la revista *Babil* defendió en una nota editorial en 1994 el asesinato de mujeres y hombres que ejerzan la prostitución, al igual que el derecho del hombre a asesinar a su esposa, hermana o hija si éstas manchaban su honor, lo cual

973. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Luṭfiyya al-Dulaymī*.

974. *Qānūn al-‘uqūbāt raqam 111 li-sanat 1969 wa-ta‘dilātu-hu*.

975. Lama Abu-Odeh. “Crimes of honor and the construction of gender in Arab societies”. En Mai Yamani (ed.). *Feminism and Islam. Legal and literary perspectives*. Berkshire: Ithaca, 1996, pp. 143-144.

976. “Raḡam al-qarār: 6 (9/1/2001)”. *Al-Waqā‘i‘ al-‘Irāqīyya*, 3862 (2001), p. 34.

formaba parte de la tradición (*taqlid*) iraquí que les diferenciaba del resto del mundo árabe⁹⁷⁷, al igual que lamentó la abrogación del citado artículo e instó a su reinstauración⁹⁷⁸. Baram apunta, que el uso del término tradición en este sentido es un intento de obtener un común denominador que una a los iraquíes sunníes y šī‘íes⁹⁷⁹. Sin lugar a dudas hay muchos valores positivos tribales que podían ser rescatados para formar una base social común, no obstante este mensaje fue dirigido a la masculinidad iraquí cuyo orgullo fue pisoteado en un contexto militarizado con todo lo que ello evoca de imágenes estereotipadas del honor del guerrero. Es una forma de ‘echar balones fuera’ por parte del régimen, principal responsable de la derrota, recomponer la masculinidad y salvaguardar su honor, igualmente fue la manera que tuvo el régimen de combatir ciertas consecuencias promovidas por las sanciones económicas como el aumento de la prostitución dentro de las fronteras iraquíes. Por otro lado, esto ilustra lo que diversos estudios muestran como el *continuum* de la violencia de género, refiriéndose a una violencia transversal al ámbito público y privado al igual que a las dimensiones internacionales, nacionales y locales de los conflictos y postconflictos como en el caso de Iraq⁹⁸⁰. Es decir, la violencia estructural dentro de un contexto militarizado como el iraquí y bajo una situación de elevado estrés económico es capaz de generar mayor violencia social que se extiende tanto en el ámbito privado como en el público, de hecho los casos de violencia de género en el hogar, al igual que los secuestros, violaciones y crímenes de honor aumentaron durante las sanciones económicas⁹⁸¹, de modo que no podemos separar un tipo de violencia de la otra puesto que todos obedecen al mismo *continuum* impuesto por el contexto político, social y económico, donde el elemento cultural solo constituye una parte de la ecuación. En cuanto a la prostitución, la respuesta gubernamental más feroz tuvo lugar en 2000 cuando los *Fidā’iyyin*, grupo paramilitar dirigido por ‘Uday Şaddām Ḥusayn, llevaron a cabo ejecuciones sumarias “por el honor de Iraq”⁹⁸² en las que al menos 300 supuestas prostitutas y proxenetas fueron ajusticiados⁹⁸³. Estas ejecuciones se realizaron públicamente y en presencia de miembros del partido Ba‘ṭ y de la UGMI, no se llevó a cabo ningún proceso judicial, muchas de las acusaciones fueron infundadas, las detenciones arbitrarias, de modo que estos arrestos podían encubrir otros motivos que obsesionaban más al presidente, como la oposición política y la “traición” al régimen, al igual

977. Amatzia Baram. “Neo-tribalism in Iraq”, p. 14.

978. Achim Rohde. *State–society relations in Ba‘thist Iraq*, p. 103.

979. Amatzia Baram. “Neo-tribalism in Iraq”, p. 14.

980. Cynthia Cockburn. “The continuum of violence: a gender perspective on war and peace”. En Wenona Giles y Jennifer Hyndman (eds.). *Sites of violence: gender and conflict zones*. Berkeley: University of California Press, 2004, pp. 24-44.

981. Yasmin Husein al-Jawaheri. *Women in Iraq: the gender impact*, pp.110-117. Según las Naciones Unidas, cuatro mil mujeres fueron asesinadas en nombre del honor entre 1990 y 2002, véase Achim Rohde. *State–society relations in Ba‘thist Iraq*, p. 103.

982. Sarah Smiles. “On the margins”, p. 228.

983. Nadje al-Ali. “Reconstructing gender”, p. 753.

que servía de claro mensaje del dominio absoluto del régimen, enmascarado bajo principios tribales de honor de la nación depositado simbólicamente en las mujeres, que, como vimos, es común a muchos nacionalismos en el mundo⁹⁸⁴. A modo de ejemplo, se puede destacar el caso de la médica Naÿât Muḥammad Ḥaydar decapitada en octubre de 2000 por prostitución, aunque fue detenida por criticar la corrupción del sistema de salud iraquí y antes de que se emprendiera la política de persecución de la prostitución⁹⁸⁵, lo que ilustra la instrumentalización de los valores árabes tribales para eliminar, en este caso, a mujeres disidentes a la vez que deslegitimarlas moralmente. Del mismo modo, después de que el gobierno jordano presentara sus quejas ante el régimen por el elevado número de prostitutas iraquíes en Amman, se promulgó una ley que establecía que las mujeres menores de 45 años sólo podían viajar fuera del país si iban acompañadas por sus maridos o por hombres en grado prohibido para el matrimonio (*maḥram*), aunque según afirma al-Ali, esta restricción no logró frenar este fenómeno⁹⁸⁶. Llama la atención, por otro lado, el cinismo del régimen o al menos de ‘Uday Ṣaddām Ḥusayn y su entorno, puesto que sus fiestas sexuales, persecución, amenaza y acoso a jóvenes era conocido por todos los iraquíes⁹⁸⁷. De hecho, estos abusos y violación del honor de las jóvenes y sus familias fue considerado uno de los motivos, sino el principal, que impulsó el intento de asesinato de ‘Uday Ṣaddām Ḥusayn en 1996 y si no fue realmente así es lo que muchos iraquíes interpretaron en su momento.

En cuanto a la UGMI, ésta sufrió el declive general que asoló al Estado, perdió su estatus, disminuyendo sustancialmente su notoriedad y capacidad anterior, la prensa ya no difundía prácticamente sus congresos ni celebraba el Día Internacional de la Mujer, al igual que hacía en el pasado, el aparato del Estado, ocupado en otros menesteres, no le prestó la misma atención y sus recursos eran tan escasos que no pudo implementar ninguno de sus programas anteriores, de modo que el declive de la UGMI fue a la par que el empeoramiento de la situación de las mujeres. Un caso muy ilustrativo fue la imposibilidad de aplicación de los programas de alfabetización que tanto éxito habían tenido en el pasado en una época en la que se observó un importante aumento de la tasa de analfabetismo entre la población femenina, llegando a alcanzar los niveles de 1977, superando los cinco millones de mujeres mayores de 15 años en 2000⁹⁸⁸. Por todo ello, la UGMI se limitó prácticamente a paliar la situación que sufrían las mujeres y familias más vulnerables a las que ofrecían alimentos, ropa y cuidados médicos, ayudas especiales a las viudas y divorciadas con cargos familiares, y también participó en programas de micro créditos de las Naciones Unidas con

984. Nira Yuval Davis. *Gender and nation*, pp. 26-38.

985. Penny Green y Tony Ward. “The transformation of violence in Iraq”. *British Journal of Criminology*, 28-mayo, (2009), p. 7.

986. Nadjé al-Ali. “Reconstructing gender”, p. 753.

987. Achim Rohde. *State–society relations in Ba‘thist Iraq*, p. 104.

988. Yasmin Husein al-Jawaheri. *Women in Iraq: the gender impact*, p. 60.

el objetivo de apoyar económicamente a las mujeres más necesitadas⁹⁸⁹. Tal como informa Rohde, la Unión General comenzó a hablar de la situación de las mujeres como víctimas del bombardeo y de las sanciones al igual que de su participación en la reconstrucción, y anunció que sus principales objetivos eran proteger a las mujeres contra los nuevos actos criminales tales como los secuestros y las violaciones, al igual que “el fortalecimiento de la cohesión de la sociedad iraquí”⁹⁹⁰. Por otro lado, respondió a la llamada del presidente para una nueva campaña para la confección de ropa cuyo fin era que las mujeres elaboraran la ropa en sus casas para luego venderla o donarla a las familias a través de la UGMI. Desde 1992 las sedes de la Unión albergaron cooperativas textiles para este propósito⁹⁹¹; se unió a las campañas promovidas por el régimen, como la ya citada Campaña Nacional de la Fe, participando en la organización de clases de Corán que acogieron a treinta mil mujeres entre 1993 y 1995 según datos de la propia UGMI⁹⁹²; además se convirtió en cómplice de los crímenes de partido, tal como queda patente con la presencia de sus representantes en las ejecuciones de las supuestas prostitutas, y la corrupción también alcanzó a la élite de la UGMI, según informó una trabajadora de la Unión a al-Jawaheri, pues se desviaron recursos destinados a las familias hacia las redes cercanas al centro del poder⁹⁹³. No obstante durante los dos últimos años del embargo la UGMI intentó dar un mayor impulso a sus actividades de información y sensibilización a través de publicaciones, revistas y nuevas secciones dentro de la organización, pero a pesar de todos los esfuerzos, la UGMI formaba parte de un régimen cuya permanencia para la mayoría de la población significaba la perpetuación de las duras sanciones que transformaron por completo la vida de los iraquíes.

Otro aspecto apenas mencionado de este periodo fue el intento del régimen de incluir o de cooptar a figuras independientes o de otras corrientes políticas, Luṭfiyya al-Dulaymī nos informó que tras la I Guerra del Golfo el gobierno comenzó a hablar de pluralismo político y de que aceptarían posicionamientos diferentes con el propósito de combatir su pérdida de legitimidad, entonces “un grupo de señoras decidimos colaborar entre nosotras y en 1992 creamos *Muntadà al-Mar’a al-Taḡāfī* (Foro Cultural de la Mujer) [...] y el gobierno nos ofreció unas instalaciones donde llevar a cabo nuestras actividades culturales, presentación de estudios, conferencias, etc. pero entonces las mujeres de la UGMI empezaron a controlarnos y nosotras decidimos retirarnos”⁹⁹⁴. Además de las organizaciones de beneficencia (*ḡam’iyyat jayriyya*) de carácter religioso y de perfil bajo, parece que no hubo más intentos de abrir la posibilidad, por muy estrecha que fuera, al

989. Hayfā’ Zangana. *Madīnat al-Arāmīl*, p. 82.

990. Achim Rohde. *State–society relations in Ba’thist Iraq*, p. 104.

991. *Ibid.*, p. 105.

992. *Ibid.*, p. 104.

993. Yasmin Husein al-Jawaheri. *Women in Iraq: the gender impact*, p. 49.

994. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Luṭfiyya al-Dulaymī*.

desarrollo de una sociedad civil relativamente autónoma para las mujeres hasta que en 2002, un año antes de la ocupación, la UGMI albergó en sus sedes al nuevo el Foro Cultural de la Mujer, esta vez formado por otro grupo de mujeres entre las cuales destacaron las feministas Hannā' Ibrāhīm, periodista de profesión y de pensamiento de izquierdas e Imān Jammās, también periodista y nacionalista árabe. Según nos relató esta última, el centro estaba destinado a tertulias culturales, proyección de películas dirigidas a mujeres y niños como instrumento para debatir sobre la situación de las mujeres⁹⁹⁵. La organización tuvo poco tiempo de vida y a partir de 2003 ambas feministas pasaron a militar contra la ocupación extranjera.

Como se ha demostrado a lo largo del periodo ba'ṭī, a pesar del autoritarismo de Ṣaddām, el régimen no fue un todo homogéneo, sino que, más bien, mantuvo un complicado equilibrio entre diferentes fuerzas y entre el centro y las redes de patronazgo. En torno a ese centro de poder rotaron otros actores, como la UGMI, que pudo aplicar su propia agenda jugando con los límites discursivos del régimen y gracias a la convergencia entre la agenda feminista y las necesidades objetivas del gobierno que a finales de los ochenta dejó de existir. Tal como afirma Rohde, el régimen nunca tuvo una política de género consistente y sostenida en el tiempo que diera muestras de una cohesión y coherencia ideológica o ética, lo que quiere decir que los episodios más terribles como las decapitaciones de mujeres tampoco obedecían a ninguna política que se hubiese mantenido a lo largo del tiempo sino que fue, más bien, “una explosión violenta de una dictadura agonizante”⁹⁹⁶, lo mismo se puede afirmar de la actuación sectaria del régimen durante esta época que lejos de ser consistente y sistemática fue más bien ambigua, por un lado intentaba mantener un equilibrio y por el otro buscaba deslegitimar a los protagonistas de las revueltas e infundir el temor entre el resto de la población. Como hemos visto, el proyecto de “reescribir la historia” del régimen no tuvo nada que ver con la década de los noventa, y esta dinámica de irrupciones e interrupciones del discurso y la narrativa del Estado se extendió más allá de los años de dominio del partido Ba'ṭ como hemos podido observar a través de los diferentes relatos nacionalistas y comunistas de la historiografía feminista iraquí. De modo que la falta de sostenibilidad de las políticas de género, de la cual habla Rohde, está relacionada con la discontinuidad de las narrativas nacionales que en palabras de Hayfā' Zangana, conocida autora, activista anti-ocupación y anterior miembro del Comando Central del Partido Comunista Iraquí⁹⁹⁷, se debió a “la falta de continuidad de la transmisión de la cultura [...], porque cada vez que ha habido un cambio político se ha intentado

995. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Imān Jammās*. Barcelona, octubre de 2012.

996. Achim Rohde. *State–society relations in Ba'ṭhist Iraq*, p. 109.

997. *Al-Qiyāda al-Markaziyya li-Hizb al-Šiyū'ī l-'Irāqī* fue fundado en 1967 en oposición a la política oficial del Partido Comunista, como su alineamiento a la URSS, y apostaba por una política revolucionaria y una respuesta armada en su lucha contra el régimen del Partido Ba'ṭ, véase Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, p. 1069-1071.

borrar lo anterior”⁹⁹⁸, al igual que sucedería en 2003. Esto habría que unirlo también a la dimensión sectaria, pues la falta de continuidad de una cultura estatal más inclusiva, como ocurrió en el régimen de ‘Abd al-Karīm Qāsim, hizo que prevalecieran en mayor medida las prácticas clientelares y exclusivistas del nacionalismo árabe estatal y ciertas narrativas inconsistentes que convergían mayoritariamente con la simbología y los viejos prejuicios de las élites sunnīs, creando de este modo una mayoría cultural en la que parte de la población šī‘ī se sentía ajena al discurso nacionalista del Estado. Por el contrario, muchos árabes sunnīs no eran realmente conscientes de su pertenencia a una mayoría cultural, ni su identidad confesional era relevante para muchos de ellos, al igual que no lo era para muchos šī‘īes laicos, pues ambos estaban ‘asimilados’ al Estado. Del mismo modo, los sunnīs tampoco eran conscientes de su ‘olvido’ de la existencia de otras narrativas históricas⁹⁹⁹, ya que el totalitarismo y el centralismo del régimen no permitió que otros relatos contrarios ni otras solidaridades subnacionales afloraran públicamente “imponiendo una uniformidad en el ámbito público”¹⁰⁰⁰ de la cual cualquier parte que sobresaliese, independientemente de su naturaleza —religiosa, étnica, ideológica, política, etc.— era eliminada.

Finalmente, a través de esta exposición se puede observar que la vida bajo las sanciones económicas mostraron muchas contradicciones, ya que los valores islámicos que pretendía propagar la Campaña de la Fe fueron en la práctica erosionados a pesar del mayor conservadurismo y de una supuesta islamización de la sociedad: el aumento del divorcio, de la conflictividad familiar, de la prostitución, de los cambios en el matrimonio, de la violencia de género, etc. fueron resultados directos e indirectos de las condiciones materiales del país, pero también, tal como apuntan muchos iraquīs, decayeron ciertos valores como la honestidad, la generosidad, la sociabilidad y la confianza entre las personas, algunas de las cuales respondieron a las carencias agarrándose a la corrupción y a la codicia, tal como le contó a la investigadora Nadje al-Ali su tía “Sabes, los puentes y las casas se pueden reconstruir con facilidad, tomará su tiempo pero es posible, ahora bien, han destruido nuestra moral, nuestros valores”¹⁰⁰¹. Esta pérdida del valor y el potencial humano sucedió paralelamente a la pérdida de identificación con el Estado, provocado por la ira y el enfado contra el Ba‘t. Ahora las narrativas de la nación válidas son las memorias de una población diversa, que ha tenido diferentes relaciones con el centro del poder, y diferentes historias de resistencia o acomodación que, a partir de 2003, se van a poner de manifiesto.

998. Nadia Hindi Mediavilla. *Conversación con Hayfā’ Zangana*. Barcelona, octubre de 2012.

999. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, pp. 118 y 128.

1000. *Ibid.*, p. 45.

1001. Nadje al-Ali. “Reconstructing gender”, p. 751.

CAPÍTULO 5. Nacionalismo y feminismo en el nuevo Iraq

La ya compleja situación del país y la acumulación de memorias dolorosas y distintas narrativas, anteriormente censuradas, que ahora emergen a la superficie se vieron interrumpidas, atravesadas y en gran medida polarizadas por la intervención militar extranjera, la ocupación neocolonial y el nuevo marco donde se inserta, el contexto global de lucha contra el terror en el que se re-orientan las sociedades islámicas y las mujeres musulmanas. Uno de los elementos más perturbadores de este intrincado y prolongado conflicto fue la irrupción de la *muḥāṣaṣa ṭā'ifiyya* (reparto sectarista) en la política a través del establecimiento de unas cuotas étnico-sectarias en el sistema de gobierno, lo que es considerado la antítesis del nacionalismo y la imposición de un proyecto neocolonial basado en la idea de la artificialidad de Iraq y de la existencia de tres regiones separadas por la composición étnica y sectaria del país. ¿Qué ocurre entonces con el nacionalismo? el panarabismo ya no resuena en muchos iraquíes debido al fracaso de la política de Ṣaddām Ḥusayn y del nacionalismo árabe en general, aunque siguen guardando muchos de sus elementos emotivos sobre todo para aquellos que movilizan la identidad árabe contra la influencia iraní en la política interna, no obstante, la emergencia nacional y el conflicto sectario ha generado mucha preocupación y miedo por la destrucción del tejido social y de la identidad plural de Iraq; la resistencia armada (*al-muqāwama al-musalaha*) compuesta por fuerzas nacionalistas e islamistas, a pesar de que tuvo un importante apoyo popular durante los primeros años en su lucha contra las tropas extranjeras, ha perdido credibilidad por diversos motivos, siendo el principal su identificación con el terrorismo y el conflicto sectario siendo esta deslegitimización un objetivo del gobierno estadounidense en su lucha contra la insurgencia¹⁰⁰². Según el investigador iraquí Fāris Naẓmī, las fuerzas islamistas šī'íes tales como al-Da'wa y el CSRII, ahora dominantes, y los partidos islamistas en general que participan en el gobierno de unidad, han impuesto “un patrón multiteocrático autoritario”¹⁰⁰³ y sectario en la política y en la sociedad en detrimento de la idea de unidad nacional. Además, los partidos políticos en el poder están más ocupados en las disputas políticas y en asegurar los intereses económicos que en crear un espacio para un debate nacional en pos de la reconciliación y la construcción de un nacionalismo de Estado inclusivo que reconozca las diversas penalidades y memorias anteriores y posteriores a la guerra. Por último, el PCI no es ni la sombra de lo que fue, las fuerzas laicas son las más débiles, además, la involucración del partido en el proceso político produjo más escisiones entre la fila de la izquierda iraquí, creando otras formaciones y grupos políticos opuestos al gobierno. Por lo tanto, ¿qué ocurre con el nacionalismo iraquí? *al-waṭaniyya* como apelativo, referencia, sentimiento, consigna..., ha aumentado a medida

1002. Tareq Y. Ismael y Jacqueline S. Ismael. “Whither Iraq?”, pp. 625-626; Nicolas J. S Davies. *Blood on our hands: The American invasion and destruction of Iraq*. Ann Arbor: Nimble Books, 2010, pp. 176- 178.

1003. Fāris Kamāl Naẓmī. *Al-aslama al-siyāsiyya fī l-'Irāq, rū'ya nafsīyya*. Bagdad: Dar al-Madā, 2012, p. 10.

que florecieron los resultados del sectarismo político y la corrupción y en la misma proporción que el declive de partidos sectarios como el CSRII; sus signos y sus símbolos los encontramos en múltiples lugares y discursos, incluso entre los que son considerados sectarios, de hecho, Haddad afirma que la identidad sectaria no es opuesta a la identidad nacional, de modo que el sectarismo no tiene que invalidar al nacionalismo, pues lleva en él incrustando una visión de la nación que el autor denomina nacionalismo sectario, “el sectarismo post-2003 es un vehículo al nacionalismo iraquí más que un sustituto, lo que lo hace problemático es el debilitamiento del nacionalismo del Estado, la falta de inclusividad y el fortalecimiento de nacionalismos sectarios contradictorios”¹⁰⁰⁴ que domina el Estado en un sistema de reparto sectario que les refuerza. Por último, el énfasis de *al-waṭaniyya* en los eslóganes y discursos apuntan en última instancia a la demanda de la sociedad civil y la gran masa de la población sin voz, no obstante como proyecto político nacionalista iraquí que compita con las élites se encuentra subsumido en gran medida a las demandas de la población como el acceso a los servicios básicos, el empleo, el fin de la corrupción, etc.¹⁰⁰⁵.

¿Qué ocurre con el feminismo? Se pueden establecer dos diferencias respecto al pasado. Teniendo en cuenta las principales fases históricas, el primero periodo del activismo de las mujeres se centró en la liberación nacional de la influencia colonial y la construcción de la nación a través de obras de beneficencia, la educación de las mujeres, su participación en la esfera pública, la lucha por los derechos políticos, etc.; la segunda fase correspondiente al feminismo de Estado se centró principalmente en el desarrollo y expansión de la educación, la alfabetización y el trabajo, al menos durante los años setenta y ochenta; y desde 2003 las organizaciones feministas con mayor proyección nacional e internacional se centran en la democratización del país a través de la reivindicación de sus derechos en la constitución y en otras leyes nacionales, además de su promoción en el gobierno y en los órganos de decisión. Sin embargo, el problema se encuentra, por un lado, en que la acomodación de su agenda al proceso político impulsado por la Autoridad Provisional de la Coalición (APC) en 2003 y su dependencia de diversos programas de cooperación y desarrollo de organismos internacionales y estatales, han producido en gran medida la despolitización de las organizaciones de mujeres. En cambio, las organizaciones más políticas y críticas, especialmente contra la ocupación y el sistema político, son las más marginales, silenciadas y desarticuladas. Por otro lado, el grado de destrucción del país y el vacío del Estado que ha afectado gravemente la vida de las mujeres, obliga a las organizaciones a tener que atender todas estas necesidades, de modo que tienen que volver a las fases anteriores de reconstrucción nacional y desarrollo en unas condiciones sociales mucho más trágicas y complejas. A pesar de que existe un

1004. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 154.

1005. Eric Davis. “Abd al-Karim Qasim”, p. 21.

número muy elevado de organizaciones y de que se han destinado millones de dólares a la reconstrucción no se observa ninguna mejora apreciable debido no solo a la falta de voluntad de las entidades gubernamentales, sino también a las propias limitaciones de la sociedad civil, en general, y de las ONGs de mujeres, en particular. La segunda diferencia es que mientras en el pasado las narrativas que se sobrepasaban o competían entre sí eran la nacionalista árabe y la comunista, quedando al margen el discurso islámico, clamado por mujeres como Bint al-Hudā y Nihāl al-Zahāwī, en la actualidad las organizaciones religiosas también forman parte del heterogéneo panorama de ONGs en el que las corrientes políticas de antes han quedado muy diluidas. Existen pocas descripciones de las tipologías de organizaciones, las principales vienen de la mano de al-Ali y Pratt¹⁰⁰⁶. No obstante, a través de las entrevistas realizadas hemos encontrado cierta resonancia con la descripción general que ofrece Sawsan al-‘Assāf, profesora de ciencias políticas en la Universidad de Bagdad hasta 2010 y miembro de la organización feminista iraquí *Taḍāmūn* (Solidaridad) con sede en Londres.

“Desafortunadamente, la gran mayoría de las organizaciones de mujeres han sido creadas o patrocinadas por EEUU tras la ocupación o por los partidos que participan en el proceso político. Por lo tanto, las ONGs de mujeres en Iraq pueden dividirse, en función de sus programas políticos, talleres, cursos de formación, seminarios y conferencias, en tres tipos: el primero son ONGs religiosas y sectarias, su objetivo principal es atender los aspectos religiosos de las mujeres y los problemas sociales que sufren, generalmente están dirigidas por mujeres con creencias religiosas y sectarias, sus programas se limitan a asistir a las mujeres como deber religioso y la mayoría de estas organizaciones se establecieron como reacción a la formación de otras no religiosas. El segundo tipo lo constituyen ONGs lideradas por mujeres laicas, en su mayoría parlamentarias o exministras, su objetivo principal es combatir la marginalización de las mujeres, reivindicar los derechos políticos y defender la falsa democracia bajo la cual vive el país. El tercer tipo son ONGs que se proclaman independientes, contrarias a la ocupación y al gobierno, que intentan cambiar la situación de las mujeres, sin embargo, también son débiles y sin capacidad efectiva de ayudar a las mujeres o de hacer algo constructivo”¹⁰⁰⁷.

1006. Nadjé al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, pp. 121-162, véase también Hayfā’ Zangana. *Madīnat al-Arāmīl*, pp. 87-164.

1007. Nadia Hindi Mediavilla. “Entrevista a la activista Sawan Ismail al-Assaf: algunas claves sobre la primavera iraquí”. *Rebelión*, (08/07/2012). Disponible en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=152683>, [consultado 15/07/2015].

La visión de esta académica iraquí sobre el desarrollo inicial de la sociedad civil protagonizada por mujeres es bastante pesimista y negativa, y encaja en cierto modo con las experiencias de otras feministas entrevistadas como Ijlāš al-Ṭayyār, exmiembro de agrupaciones feministas vinculadas a *Šabakat al-Nisā' al-'Irāqīyyāt* (La Red de Mujeres Iraquíes) fundada en 2004 como organización paraguas que comprende unas ochenta ONGs. Además esta activista considera que, al margen del panorama político, las causas principales que han limitado la sociedad civil son la corrupción, los intereses y ambiciones personales y la actitud paternalista y elitista de muchas mujeres que volvieron del exilio tras el derrocamiento del régimen¹⁰⁰⁸.

Por otro lado, las tensiones entre las organizaciones de mujeres en general y el Estado son muchas y de muy diversa naturaleza desde la falta de confianza en el trabajo de las ONG hasta la incapacidad del Estado de proteger a la población, en general, y a las mujeres, en particular, y el dominio de partidos y representantes políticos que no creen en el avance de las mujeres o lo consideran una materia de la cual se puede prescindir frente a otros aspectos como los intereses de partido, las disputas y las cuestiones de seguridad. Uno de los aspectos que producen mayores tensiones y analizaremos en este capítulo es el sectarismo político-religioso, puesto que es transversal a toda la sociedad iraquí afectando tanto al tejido social como a las relaciones de género y, tal como se ha articulado hasta ahora, es contrario a la idea de *al-waṭan* iraquí, por lo que la lucha feminista en este respecto encarna un propósito nacional más allá de los derechos de las mujeres y en el que la identidad y el lugar que ocupa el islam dentro del Estado son temas centrales.

5.1. El gobierno estadounidense y la oposición iraquí en el exilio: los discursos previos a la ocupación

La ocupación de marzo-abril de 2003 que ha llevado a Iraq a la situación actual fue gestada a finales de los noventa dentro del marco denominado Proyecto para el Nuevo Siglo Estadounidense (*Project for the New American Century*)¹⁰⁰⁹ fundado por un grupo de políticos neoconservadores vinculados al Partido Republicano y a su máxima figura pública, el entonces presidente George W. Bush. El escenario de los atentados del 11 de septiembre de 2001 fue la ocasión perfecta para que los planes de derrocar al régimen iraquí tuvieran lugar bajo el pretexto de guerra global contra el terrorismo y al amparo de la política de prevención y defensa de la seguridad nacional de los Estados Unidos y sus aliados políticos a través de la fuerza militar. Después de atacar a Afganistán, a lo largo de 2002 el gobierno estadounidense y el británico idearon los argumentos que les servirían para auto-legitimar sus planes de ataque militar a Iraq ante la comunidad internacional.

1008. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Ijlāš al-Ṭayyār*. Amman, septiembre de 2013.

1009. Véase *Project for the New American Century*. Disponible en <http://www.newamericancentury.org>, [consultado 28/09/2011]

Estos argumentos que después se probaron que eran inciertos, fueron la alegación de que el Gobierno Iraquí, a pesar de la resolución de desarme de la ONU, seguía ocultando armas de destrucción masiva y que además compraba secretamente oxido de uranio empobrecido para la producción de armas nucleares, por otra parte, se intentó demostrar una presunta conexión entre el Gobierno Iraquí y la célula terrorista *al-Qā'ida*, acusación infundada como se pudo demostrar con el avance de los hechos¹⁰¹⁰. Otros argumentos esgrimidos fueron también la necesidad de intervenir para poner fin a los abusos continuados de los derechos humanos del pueblo iraquí a manos del dictador y ‘democratizar’ el país. Como muchos autores¹⁰¹¹ de los estudios críticos postcoloniales, culturales y descoloniales han afirmado, el proyecto civilizador del colonialismo de finales del siglo XIX y el XX ha pasado a adoptar el discurso democratizador del neocolonialismo haciendo uso político e interesado de las nociones de derechos humanos y lucha contra el terror en un contexto global. Los precursores de la guerra destinaron una sección dentro del apartado de derechos humanos dedicados a la situación de las mujeres bajo el régimen de Şaddām Ḥusayn en una línea similar a los argumentos esgrimidos por el gobierno estadounidense para la guerra y ocupación de Afganistán, a pesar de que ambos regímenes, el talibán y el de Şaddām Ḥusayn, eran muy distintos entre sí. Unos meses antes de la guerra, el primer ministro del Reino Unido, Tony Blair, se reunió con una delegación de mujeres iraquíes que relataron los crímenes perpetrados contra las mujeres bajo la dictadura de Şaddām Ḥusayn, dichos testimonios formaron parte de un dossier sobre abusos de los derechos humanos en Iraq que elaboraron los responsables de asuntos exteriores del gobierno. El aspecto más revelador de esto, es que muchas activistas iraquíes en el Reino Unido y EEUU estuvieron durante décadas tratando de llamar la atención a los gobiernos occidentales sobre los abusos contra los derechos humanos en el país, la violencia contra los kurdos y el severo impacto de las sanciones económicas sobre la vida de las mujeres y sus familias, sin embargo, tal como aseguran algunas de estas activistas, los gobiernos no se interesaron en escuchar estos relatos ni en el sufrimiento del pueblo iraquí hasta que se empezó a hablar de la guerra¹⁰¹². De hecho, el llamado “feminismo colonial”¹⁰¹³, entró a formar parte de la propaganda estadounidense de la guerra contra el terror, en tanto que los derechos de las mujeres que reclamaba el feminismo occidental para las otras mujeres del mundo justificaban la misión democratizadora en un contexto islámico en

1010. Véase Gema Martín Muñoz. *Iraq. Un fracaso de Occidente (1920-2003)*. Barcelona: Tusquets Editores, 2003 y Antoni Segura i Mas. *Irak en la encrucijada*. Barcelona: RBA Libros, 2003.

1011. Talal Asad. “Thinking about terrorism and just war”. *Cambridge Review of International Affairs*, 23 (2010), pp. 3-24; Judith Butler. *Frames of war. When is life grievable*. Londres-Nueva York: Verso, 2009; Gayatri Chakravorty Spivak. “Righting Wrongs”. *The South Atlantic Quarterly*, 103 (2004), pp. 523-581 y “Terror: a speech after 9-11”. *Boundary*, 2 (2004), pp. 81-111.

1012. Nadjé al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 56.

1013. Hester Eisenstein. *Feminism seduced: how global elites use women's labor and ideas to exploit the world*. Boulder: Paradigm, 2009; Leila Ahmed. *Women and gender in Islam*; Gayatri Chakravorty Spivak. “Righting Wrongs”; Hayfā' Zangana. *Madīnat al-Arāmīl*.

el que se representa el islam como eminentemente opresor hacia las mujeres¹⁰¹⁴. De modo que se reavivó la construcción binaria del Occidente frente al Oriente de lo que se derivó el aumento de la islamofobia y la deshumanización del ‘otro’ por un lado, y el obscuro auge de los grupos fundamentalistas islámicos por otro lado, ambos parte esencial del binomio colonial.

La adopción de ciertos estandartes feministas por parte de la administración de George W. Bush llamó la atención de feministas estadounidenses por su elevado cinismo, puesto que el gobierno republicano había demostrado ostensiblemente su hostilidad hacia ciertas reivindicaciones de las feministas en su país como las relacionadas con el derecho al aborto y el matrimonio homosexual¹⁰¹⁵. No obstante, la política doméstica no supuso un freno para sostener la libertad de las mujeres en su política exterior en Oriente Próximo, lo que nos recuerda a Lord Cromer cuando se opuso al uso del velo mientras se oponía al sufragio femenino en el Reino Unido¹⁰¹⁶. Es más, el discurso a favor de la emancipación de las mujeres entró a formar parte de la diada democracia y economía libre del mercado¹⁰¹⁷, uniendo el feminismo a la construcción de la modernidad occidental capitalista y a la vez relegando fuera de sus límites al eje del mal y los bastiones del terrorismo islámico anti-civilizador. De modo que en este nuevo paradigma, la libertad, en general, y la de las mujeres, en particular, debía formar parte del sistema-mundo liderado por EEUU. De hecho, la guerra contra Iraq es parte constitutiva de la globalización del capitalismo que integra el lenguaje de los derechos humanos, el desarrollo, la democracia y que cuenta con instrumentos tales como programas de desarrollo y ONGs; tal ética humanitaria es utilizada por la dimensión militar, la industria de la seguridad no solo para justificar la guerra sino para presentarla como necesaria y justa sin tener que rendir cuentas sobre las atrocidades cometidas¹⁰¹⁸.

5.1.1. Entre la nación y el neocolonialismo, la oposición de los iraquíes en el exilio

Al margen de lo apuntado más arriba, nos interesa seguir la trayectoria de los iraquíes que facilitaron la intervención extranjera y el proyecto estadounidense y que dominaron la escena política posterior pues nos permite observar los modos que tenían de imaginar la nación, cómo se posicionan frente a tal intervención y los pasos elegidos para alcanzar sus objetivos, al igual que el lugar que ocuparon las mujeres en todo esto.

Los grupos y partidos políticos de la oposición fuera del país se contaron por decenas, especialmente tras la invasión de Kuwait y a lo largo de los años noventa, sin embargo, no es mucha

1014. Hester Eisenstein. *Feminism seduced*, p. 174; Salma Yaqoob. “Muslim women and war on terror”. *Feminist Review*, 88 (2008), pp. 150-161.

1015. Hester Eisenstein. *Feminism seduced*, pp. 174-175.

1016. Leila Ahmed. *Women and gender in Islam*, p. 152.

1017. Hester Eisenstein. *Feminism seduced*, p. 175.

1018. Talal Asad. “Thinking about terrorism and just war”.

la literatura específica sobre el tema¹⁰¹⁹, no obstante, tras la caída del régimen empezaron a florecer en Iraq obras y estudios sobre materias antes censuradas como los movimientos políticos de la oposición en el exterior. Una de estas obras es la de Hādī Ḥasan al-‘Aliyawī¹⁰²⁰ quien da cuenta de los numerosos grupos formados y los esfuerzos de coordinación articulados a través de numerosos congresos y coaliciones que tuvieron lugar hasta los primeros meses de la guerra. Los grupos políticos fuera del país se pueden dividir entre islamistas, comunistas, demócratas¹⁰²¹, demócratas liberales, disidentes ba‘tíes, el ala izquierda del Ba‘t, independientes, nacionalistas árabes, kurdos, turcomanos, asirios, árabes tribales y militares. A todos ellos les unía el objetivo común de destituir al presidente Ṣaddām Ḥusayn y defendían una alternancia democrática del poder poniendo fin a la violencia política; el respeto a la unidad territorial del país y a los acuerdos con los kurdos; la consideración del islam como la identidad religiosa de la nación con la garantía de protección de los derechos civiles y libertad de culto de los demás componentes religiosos, e igualdad en derechos y obligaciones independientemente del género, etnia, religión, clase e ideología; todos estos valores que se fueron repitiendo a lo largo de los congresos y declaraciones entre otros aspectos que iremos señalando.

Al margen de los antiguos partidos formados en el interior de Iraq y que continuaron con sus actividades en el exilio como el PCI y al-Da‘wa, que mantuvieron cierta coordinación entre sí según al-Jayyūn¹⁰²², se establecieron además nuevas formaciones entre las cuales destacan *Ḥarakat al-Wifāq al-Waṭanī* (El Movimiento Acuerdo Nacional) (AN) fundado en Arabia Saudí en 1991, mientras Bagdad sufría ataques aéreos por parte de los Aliados, a fin de crear una estructura política que se dirigió al ejército iraquí y al pueblo a fin que se levantasen contra el régimen. Esta iniciativa estuvo conformada por antiguos ba‘tíes, nacionalistas árabes, hermanos musulmanes, demócratas y líderes tribales bajo los auspicios de Arabia Saudí con apoyo estadounidense y liderada por Ayād ‘Allāwī (1945-), šī‘í laico que formó parte del Ba‘t hasta 1975 y primer ministro durante el Gobierno Interino Iraquí (2004-2005). Después de la *intifāḍa* de 1991 muchos oficiales del ejército iraquí se unieron a dicho partido que fue de los más activos y con mayor perfil mediático antes de 2003.

En 1990 tuvo lugar el primer congreso de los grupos de la oposición bajo los auspicios del gobierno sirio y en el que participaron muchas fuerzas políticas de todas las corrientes, civiles y militares y los partidos políticos más importantes incluidos los kurdos, además de miembros del

1019. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, pp. 346-350.

1020. Hādī Ḥasan al-‘Aliyawī. *Aḥzāb al-mu‘āraḍa al-siyāsīyya fī l-‘Irāq 1968-2003*.

1021. Esta categoría no indica que los demás grupos no acojan principios democráticos en sus programas, pues la gran mayoría sí lo hacen, no obstante es una categoría política histórica que tiene su origen con la formación del Partido Nacional Democrático en 1946.

1022. Rašīd al-Jayyūn. *Mi‘at ‘ām min al-islām al-siyāsī fī l-‘Irāq: al-šī‘a*, p. 251.

partido del gobierno en Iraq¹⁰²³. Estos políticos entendieron que la única forma de derribar a Şaddām Ḥusayn era a través de la unión de la oposición en el extranjero y la creación de una coalición gubernamental que agrupase a todas las formaciones políticas tras el derrocamiento del presidente. Para poner en marcha tal ambicioso proyecto se creó un comité de trabajo mixto que concentró sus esfuerzos en coordinar las actividades de la oposición durante un tiempo y en el cual entraron a formar parte las diferentes fuerzas en porcentajes que señalan un importante cambio de la configuración del escenario político iraquí: 40% islamistas, 20% nacionalistas árabes, 20% nacionalistas kurdos y 20% demócratas¹⁰²⁴. Posteriormente, todas las fuerzas políticas de todas las corrientes ideológicas participaron en el congreso de la oposición que tuvo lugar en Beirut mientras se extendían las revueltas por el sur de Iraq en marzo de 1991, en el que se apoyó expresamente la *intifāda* a fin de que ésta se extendiera a todas las regiones del país, igualmente, se denunció los abusos de los derechos humanos y se exigió que el pueblo iraquí decidiera su destino mediante un sistema democrático que respetase la pluralidad y eliminase el sectarismo político y la discriminación¹⁰²⁵, a pesar de este entendimiento, la oposición, durante los sucesos de marzo de 1991, mostró su incapacidad de establecer una estrategia coherente y obtener la cohesión necesaria para posicionarse como interlocutor ante los países de la Alianza lo que, según afirma Tripp¹⁰²⁶, contribuyó al fracaso de las revueltas, de hecho durante este periodo fueron patentes las múltiples divisiones y subdivisiones, los antagonismos, desconfianza y traiciones, además de la luchas egotistas y maneras autoritarias¹⁰²⁷. A pesar de ello, las fuerzas de ocupación a través del comité de trabajo formado en Damasco prosiguieron con los esfuerzos de formar un frente común contra el régimen con varios intentos hasta que finalmente se concretizaron con la celebración del Congreso de Viena en 1992 en el que se creó *al-Mu'tamar al-Waṭanī al-'Irāqī* (Congreso Nacional Iraquí) (CNI) que finalmente en 1996 pasó a ser otro partido más de la oposición liderado por Aḥmad al-Ŷalabī (1945-), šī'í laico, anterior banquero en Jordania, profesor universitario en Beirut y entonces el político iraquí favorito del gobierno estadounidense con el cual colaboró estrechamente en el lanzamiento de la campaña bélica contra Iraq.

Las intifadas de 1991 en el sur y en el norte del país marcaron en gran medida los discursos de las fuerzas de la oposición, como ya se ha indicado, además de la conocida identidad nacional kurda se había configurado una identidad comunal šī'í cuasi política en tanto que era reclamada por diferentes actores políticos y sociales, a veces antagonicos, tal identidad se construyó bajo la denominación *mazlūmiyya šī'iyya* (la aflicción šī'í), que aunque moderna tiene sus raíces históricas

1023. Hādī Ḥasan al-'Aliyawī. *Aḥzāb al-mu'āraḍa al-siyāsiyya fī l-'Irāq 1968-2003*, p. 106.

1024. *Ibid.*, p. 108.

1025. *Ibid.*, pp. 118-119.

1026. Charles Tripp. *Historia de Iraq*, p. 347.

1027. Hādī Ḥasan al-'Aliyawī. *Aḥzāb al-mu'āraḍa al-siyāsiyya fī l-'Irāq 1968-2003*, pp. 121-122 y 128.

y mitológicas en siglos atrás y que se empezaron a articular en el discurso político šī‘í en el exterior tal como quedó manifiesto en los preparativos para la celebración del congreso de la oposición en Viena, siendo el punto de fricción más importante el intento de que se incluyera esta terminología šī‘í en la declaración conjunta que fue rechazada por parte de la oposición, menos problemático fue la cuestión en torno al estatus del pueblo kurdo y la reivindicación de un gobierno federal por parte de los partidos nacionalistas kurdos. Así y todo, el punto más conflictivo fue que la financiación del congreso provenía de EEUU y Europa y que el lugar de celebración del mismo no se realizó en un país árabe o islámico, tal decisión fue justificada por la neutralidad de Viena frente a los países vecinos como Siria, Arabia Saudí e Irán que no sólo tenían intereses propios en el conflicto, sino que también mantenían relaciones estrechas con grupos de la oposición, por otro lado, EEUU y Europa buscaba retirar la oposición iraquí del marco regional y alejar cualquier tipo de influencia de Siria e Irán que potencialmente podían cambiar el mapa político de la región en detrimento de los intereses occidentales. De modo que el Congreso de Viena significó la autorización por parte del CNI de la intromisión de las potencias occidentales en los planes de derrocamiento de Şaddām Ḥusayn, gracias en gran medida a las maniobras de Aḥmad al-Ŷalabī y su círculo, y a la ausencia de los principios anticoloniales que caracterizaron tanto los discursos nacionalistas como a la resistencia islámica en el pasado, a favor del pragmatismo político y de la idea de que sin la voluntad de Occidente ningún cambio será posible en Iraq o en Oriente Próximo. Pese a este resultado, los principales partidos de la oposición boicotearon el Congreso y algunos llegaron a denunciarlo por los motivos antes señalados con la excepción de los dos grandes partidos kurdos. No obstante, se consiguió reunir a 170 delegados de todas las principales corrientes políticas que se quería que estuviesen representadas: liberales, demócratas, nacionalistas e islamistas, aunque asistieron a título individual.

Entre los asistentes se encontraban entre otros: Muḥammad Baḥr al-‘Ulūm (1927-2015) ulema šī‘í afincado en Londres de una conocida familia de Naŷaf y condenado a muerte *in absentia* por Şaddām Ḥusayn, que alabó la intifada de 1991, hizo un llamamiento al apoyo de la comunidad internacional y a la unión de las fuerzas de la oposición, además de al levantamiento de las sanciones económicas y al respeto a los derechos humanos; Ŷalāl Ṭalabānī (1933-), líder de la Unión Patriótica del Kurdistán (UPK) y futuro presidente de la República Democrática Iraquí de 2005 a 2014, que afirmó el derecho de autodeterminación del pueblo kurdo, y el ya citado Muḥammad al-Ālūsī, presidente del Bloque Islámico en Iraq que aseguró que Şaddām Ḥusayn no perseguía a ninguna confesión, ni grupo ni partido en concreto sino que oprimía a todos los iraquíes independientemente de su etnia, religión, cultura y estatus social¹⁰²⁸. La declaración final del

1028. *Ibid.*, p. 138.

congreso, en el que prevalecieron las narrativas kurdas y šī'íes, recogió diversos aspectos entre los que se incluían: la necesidad de acabar con el régimen de Şaddām Ḥusayn con todos los medios disponibles a fin de terminar con la discriminación sectaria y étnica en Iraq; el establecimiento de un Estado de derecho que garantizase los derechos humanos y civiles para todos los iraquíes en igualdad; el reconocimiento del derecho de autodeterminación de los kurdos; la concesión a los turcomanos y asirios de sus derechos culturales y administrativos; el poner fin a los agravios contra los šī'íes; la instauración de una economía de mercado, y el respecto a la propiedad privada sin menoscabar el papel del Estado en los programas de desarrollo. Aunque los partidos más importantes no quisieron constar bajo las siglas del Congreso Nacional Iraquí, al-'Aliyawī afirma que el deseo imperante de terminar con el gobierno de Şaddām Ḥusayn empujó a que muchas formaciones y figuras políticas destacadas dentro de la oposición se unieran a la iniciativa de coordinación del CNI, tales como el PCI, al-Da'wa, el CSRII y la AN, además, Aḥmad al-Ŷalabī trasladó la sede del CNI a la región del Kurdistán iraquí a fin de obtener mayor apoyo no sólo entre la oposición, sino también entre los iraquíes del interior. No obstante, como decíamos, el CNI se redujo al grupo político de Aḥmad al-Ŷalabī que también contaba con un brazo armado y con el apoyo mediático y económico de EEUU.

El congreso de la oposición que tuvo más peso y contenido político fue el llamado Congreso de Şalāḥ al-Dīn celebrado en Erbil en 1992 pues asistieron los representantes de los principales partidos políticos bajo el paraguas del CNI y además se celebró en tierra iraquí, igualmente, en él se perfilaron los principales ejes del proyecto político para el futuro Iraq: la unidad territorial y respeto a la voluntad del pueblo kurdo a elegir el tipo de relación administrativa con los demás socios nacionales dentro de una sola nación a través de un sistema federal en función de lo que se establezca en la constitución tras el derrocamiento del régimen; el reconocimiento de los derechos étnicos, culturales y administrativos de los turcomanos, al igual que el reconocimiento de los asirios como entidad nacional-étnica, que no religiosa, dentro de Iraq; pluralismo político y elecciones libres. El punto de mayor contención y debate fueron las reivindicaciones de los representantes kurdos, especialmente por parte de los nacionalistas árabes que consideraban el federalismo el primer paso hacia la fragmentación del país beneficiando así los intereses de EEUU y las potencias occidentales en la zona.

La situación varió considerablemente cuando en 1998, EEUU cambió su estrategia de contención del régimen hacia una política que buscaba el cambio del sistema político. Aunque la colaboración entre la oposición iraquí, directa o indirectamente, y EEUU era indudable, ésta se hizo más evidente a partir de este momento, incluso entre partidos aparentemente antagónicos como el Consejo Supremo de la Revolución Islámica en Iraq cuya sede se encontraba en Irán. No obstante,

otros partidos como al-Da‘wa y el Partido Comunista se mantuvieron más al margen puesto que ni EEUU buscó tratos con ellos ni tampoco los nacionalistas árabes, teniendo en cuenta que, además, al-Da‘wa constaba como organización terrorista para el gobierno estadounidense desde 1985 a raíz de un atentado perpetrado contra la embajada de EEUU en Beirut¹⁰²⁹. Ante la inminencia de la guerra, los partidos de la oposición convocaron a un nuevo congreso en Londres en 2002 a iniciativa de los kurdos, el CSRII, la AN y el CNI con la colaboración de los Ministerios de Defensa y Exterior de los EEUU al que asistieron cincuenta partidos y corrientes de la oposición con la excepción del PCI y al-Da‘wa, además de otras figuras independientes. El congreso acogió los acuerdos de Ṣalāḥ al-Dīn, además: se hizo hincapié en el islam como religión del Estado y fuente principal del derecho sin perjuicio de las demás confesiones nacionales; se acordó el establecimiento de un gobierno plural en el que participasen todos los componentes étnicos y confesionales del país en la toma de decisiones; el rechazo de la ocupación del país en cualquiera de sus formas y el respeto a la soberanía e independencia nacional; acabar con todas las políticas sectarias haciendo especial mención al padecimiento de los šī‘íes, la “mayoría de la población”, a causa de los ataques a sus símbolos religiosos y a sus líderes, la violación de los derechos humanos de los miles de manifestantes durante la *intifāda* de 1991, las deportaciones forzosas, la apropiación de las propiedades de los deportados, la puesta en duda de su identidad iraquí y árabe y la acusación de deslealtad a los šī‘íes de origen persa, etc.; igualmente, se nombraron los abusos padecidos por los kurdos tales como las deportaciones, genocidios, redistribución demográfica forzada, etc., y se estableció que la constitución debería garantizar que tales prácticas no se volvieran a reproducir, además de proteger a todos los componentes sin distinciones. Este congreso, además, sentó las bases del futuro sistema político de carácter sectario, ya que las cuotas de representación política se determinaron en base a criterios étnico-sectarios, lo que comúnmente se denominará *muḥāṣaṣa ṭā’ifīyya*¹⁰³⁰.

A pesar de este despliegue de fuerzas entre los partidos de la oposición, tanto el bando liberal como el crítico tuvieron poco margen de maniobra pues el poder estaba en manos de EEUU, que a medida que se acercaba la fecha del ataque, intentaba diseñar los tipos de alianza con la oposición. En abril de 2002 se celebró otro congreso en Washington esta vez organizado y controlado por el gobierno estadounidense que contó con una selección propia de grupos políticos iraquíes. Entre los diferentes aspectos tratados con relación al periodo de transición, el gobierno de Washington manifestó su interés en el establecimiento de una estrategia anti-insurgencia contra grupos fundamentalistas armados, quizás previendo lo que la ocupación podía generar en Iraq pues no

1029. Rašīd al-Jayyūn. *Mi‘at ‘ām min al-islām al-siyāsī fī l-‘Irāq: al-šī‘a*, p. 250.

1030. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 251.

había indicios de terrorismo. Del mismo modo, se trató sobre la necesidad del establecimiento de una sociedad civil y de la ley y el orden. Ambas dimensiones, la militar y la civil, constituirían las dos caras de la ocupación liderada por EEUU con importantes implicaciones de género.

En cuanto a los grupos de la oposición críticos a la intervención militar extranjera como el PCI, las partes escindidas del Ba‘t y al-Da‘wa, celebraron otra conferencia nacional ese mismo año en la que denunciaron al Congreso de Londres por no representar la voluntad de todas las fuerzas iraquíes y llamaron la atención sobre la necesidad de acabar con el régimen a manos de los propios iraquíes y no a través de una guerra y una ocupación extranjera, además acordaron diversos puntos, tales como: el reconocimiento de la unidad del pueblo y del territorio iraquí; la necesidad de encontrar una solución aceptable a la cuestión nacional que garantice los derechos de los kurdos, turcomanos y de los demás componentes; el establecimiento de un Estado democrático que avale una alternancia del poder político de manera pacífica y a través de elecciones libres; la prohibición de cualquier tipo de discriminación sectaria, nacional, étnica y política; el respeto al principio de ciudadanía, a los derechos humanos y a la diversidad religiosa, nacional, política e ideológica; atraer a los opositores del interior del país y proveer las condiciones necesarias para el trabajo sobre el terreno. A este programa político se adhirieron diversas fuerzas de diferentes corrientes además de las ya mencionadas como el Partido Islámico, el Partido Comunista Kurdo, y otras formaciones y figuras demócratas, nacionalistas e islamistas, turcomanas, asirias e independientes¹⁰³¹.

Ante la inminencia del ataque aumentaron las tensiones en cuanto a la naturaleza de la intervención de los EEUU poniendo en una situación embarazosa a los grupos políticos que colaboraron con los ocupantes tal como se puso de manifiesto en la reunión celebrada en Şalāh al-Dīn en febrero de 2003 entre grupos de la oposición y representantes estadounidenses, quienes aseguraron que EEUU no tenía interés en gobernar Iraq y prometieron que la autoridad pasaría a manos de los iraquíes en cuanto hubiera caído el régimen. En este sentido, tal como afirma al-‘Aliyawī, todos los grupos allí representados rechazaron la presencia militar estadounidense tras el derrocamiento del régimen, considerando que la operación militar era para la ‘liberación’ y no la ocupación del país. No obstante, hubo diferentes posicionamientos, así; Mas‘ūd Barazānī (1946-) líder del Partido Democrático Kurdo (PDK) y presidente de la región del Kurdistán iraquí desde 2005, dio la bienvenida a cualquier intervención que “beneficie el pueblo iraquí”¹⁰³²; Aḥmad al-Ŷalabī pidió la ayuda de EEUU para instaurar un sistema democrático y federal, y ‘Abd al-‘Azīz al-Ḥakīm (1953-2009) ulema y líder del CSRII que ocupó diversos puestos políticos desde 2003, afirmó que la ocupación extranjera sería uno de los mayores peligros de la guerra.

1031. Hādī Ḥasan al-‘Aliyawī. *Aḥzāb al-mu‘āraḍa al-siyāsiyya fī l-‘Irāq 1968-2003*, pp. 218-219.

1032. *Ibid.*, p. 222.

El 20 de marzo de 2003, pocos días después del comienzo de la guerra, se celebró el Congreso Iraquí Urgente en Londres a instancias ‘Adnān al-Bāyāyī (1923-), político iraquí crítico con la administración estadounidense y miembro del Consejo de Gobierno iraquí en 2003, junto a otras figuras independientes. Al congreso asistieron cientos de iraquíes representando a diferentes corrientes políticas que reivindicaron un proceso político protagonizado por los propios iraquíes y el fin de la intervención extranjera tras haber depuesto al régimen. La declaración final recogió los mismos principios expuestos en la mayoría de los congresos poniendo énfasis en: el fin de la represión política, nacional y sectaria; la protección de la unidad de Iraq y su total soberanía; el rechazo de la violencia y elecciones democráticas y libres. Un resultado de este Congreso fue la creación de un nuevo partido *al-Hizb al-Waṭanī l-‘Irāqī al-Mustaqīl* (Partido Nacional e Independiente) liderado por ‘Adnān al-Bāyāyī. Finalmente, otras fuerzas opositoras tales como el PCI, la fracción siria del Ba‘t, disidentes ba‘tíes, panarabistas, y grupos tribales se pusieron en marcha a fin de establecer un gobierno de salvación nacional en el que formara parte el partido gobernante pero sin el presidente con el propósito de buscar una solución pacífica, por lo visto este acuerdo estuvo apoyado por países regionales pero tampoco logró obtener ningún éxito¹⁰³³.

Tras la caída del régimen el 9 de abril, EEUU se precipitó a convocar un encuentro de la oposición a pocos kilómetros de la ciudad de Nāṣiriyya a fin de lograr apoyo a su intervención en Iraq tanto dentro como fuera del país. Sólo asistieron 63 representantes entre los cuales se encontraba Aḥmad al-Ŷalabī, la mayoría de las fuerzas políticas boicotearon el congreso y los iraquíes, hombres y mujeres, salieron en protesta con la participación de ulemas de Naṣaf y miembros y seguidores de partidos tales como al-Da‘wa, lanzando consignas contra Ṣaddām Ḥusayn, el congreso y los EEUU. El encuentro no se consideró legítimo ni representativo de los grupos políticos de Iraq, puesto que la invitación al mismo provenía de una fuerza extranjera, además, se trataba únicamente de una exposición del proyecto de EEUU en Iraq sin que hubiera realmente un diálogo bilateral, pero a pesar de ello el congreso tuvo mucha cobertura mediática y proyección internacional. Antiguos socios de EEUU tales como el CSRII lo boicoteó y criticó a la administración estadounidense afirmando que si seguían interviniendo en los asuntos internos, los iraquíes dejarían de creer en el discurso sobre la ‘liberación’ y pensarían que se trataba de una ‘ocupación’ extranjera, no obstante, el CSRII siguió colaborando con EEUU al igual que otras fuerzas políticas bajo el pretexto de preparar su retirada y establecer un gobierno nacional.

Según establece al-‘Aliyawī¹⁰³⁴, el congreso de Nāṣiriyya supuso un fracaso del nacionalismo iraquí puesto que los iraquíes asistentes no ejercieron ningún tipo de presión ni pusieron

1033. *Ibid.*, p. 228.

1034. *Ibid.*, p. 232.

condiciones que favorecieran el establecimiento de un marco político más apropiado en el que estuvieran representadas todas las fuerzas y corrientes políticas de Iraq y que éstas se hicieran escuchar. No en vano, uno de los mayores problemas de la oposición fue la división de las fuerzas, las disputas por las cuotas del poder y, sobretodo, aceptar que EEUU orquestase el cambio político en Iraq. Otros elementos que contribuyeron al fracaso fueron que muchos de los partidos en el exilio no se esforzaron por mantener contacto con las bases sociales en el interior de Iraq, ni las demandas de algunos concordaban con las necesidades del país como la petición de aumento de las sanciones económicas cuando éstas afectaban a la población y no al régimen¹⁰³⁵, de hecho con el tiempo muchas de estas fuerzas quedaron desacreditas y no consiguieron construir apoyo social como el caso de los partidos creados en el exilio, en cambio los viejos partidos y las corrientes ‘autóctonas’ como el movimiento şadrí, consiguieron consolidarse políticamente. No obstante, entre los partidos históricos, el PCI quedó muy debilitado dentro del panorama político general no sólo debido a los motivos ya conocidos sino por el establecimiento de un sistema político de cuotas sectarias las cuales ‘empoderan’ las políticas de identidad y el islam político en detrimento de las fuerzas laicas y del enfoque nacional.

5.1.2. Los şī‘íes del exterior hablan de su identidad y del sectarismo

Como parte de las actividades de los iraquíes de la oposición en el exterior, en 2002 se anunció una declaración en nombre de los şī‘íes iraquíes hecha por un grupo de şī‘íes en el exilio entre los cuales se encontraban ulemas, académicos, intelectuales, activistas, políticos, militares y jefes tribales¹⁰³⁶. En ella se reivindicaba un Estado democrático, civil y descentralizado que observase el principio de ciudadanía en términos de igualdad de derechos y obligaciones lejos de cualquier tipo de discriminación sectaria. El art. 2 del documento define la identidad şī‘í más allá de la adscripción religiosa del siguiente modo:

“La determinación de las autoridades de implementar estas políticas [sectarias] y su insistencia en continuar con la marginalización de la şī‘a de cualquier ejercicio significativo del poder ha contribuido, en el periodo moderno, a la transformación de los şī‘íes iraquíes en una entidad social reconocible con sus propias peculiaridades lejos de consideraciones religiosas e ideológicas específicas. En otras palabras, la cristalización de la şī‘a como un grupo distintivo se debe mucho más a las políticas de discriminación y represalias que a cualquier otra consideración específicamente sectaria o religiosa.

1035. *Ibid.*, p. 239.

1036. *I‘lān şī‘at al-‘Irāq*, julio 2002. Disponible en: <http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/84d43978-a5fe-4ada06-6-2b8f46d29a6a>, [consultado, 13/04/2014].

Esta condición define el estatus de los *šī'ies* en Iraq independientemente de las orientaciones doctrinales individuales, religiosas o políticas¹⁰³⁷.

Entre los firmantes se encontraban también muchos miembros de los partidos de la oposición como al-Da'wa y la AN, no obstante el anuncio causó controversias entre algunos iraquíes por ser una declaración únicamente *šī'í*, lo que despertó temores en torno a la exaltación de las identidades sectarias que pudieran debilitar la cohesión nacional, en este sentido fue especialmente criticada la alusión explícita de que los *šī'ies* componen la mayor parte de la población, “si hay que hablar necesariamente de mayorías porque no señalar la mayoría de los iraquíes como árabes puesto que las lealtades étnicas son las que definen la nación y la gente en todos los países del mundo”¹⁰³⁸, una afirmación que señala un prisma nacionalista árabe. No obstante, a diferencia de las prácticas del congreso de Londres que tuvo lugar unos meses después, el artículo seis de la declaración niega que el reparto étnico-sectario en función de la proporción demográfica, como en el Líbano, funcione en el contexto iraquí dada la historia y experiencia particular del país.

“La única manera de salir de este dilema es el rechazo total de las prácticas anti-*šī'ies* del Estado, y la adopción de un sistema inclusivo y equitativo del sistema de gobierno que defina la dirección política del futuro Iraq. Esto es lo que los *šī'ies* quieren y no una solución falsa basada en el reparto del botín de acuerdo a fórmulas demográficas, una condición que muy probablemente resultará de la transformación del sectarismo comunal en una realidad social y política más que una manifestación de una autoridad estatal sin escrúpulos”¹⁰³⁹.

A pesar de las buenas intenciones del comunicado, lo que ocurrió en Iraq a partir de 2003 estuvo más en la línea del congreso de Londres y de las políticas de EEUU. No obstante, es interesante tener en cuenta este relato '*šī'í*' para ver otros modos de imaginar la nación que contrarrestan el discurso político-sectario que se impuso en 2003. Sin embargo, no se puede perder de vista que la declaración no recoge las voces de los *šī'ies* iraquíes del interior que pretende representar y que las identidades no son únicas ni atemporales ni inalterables, tampoco se conoce hasta qué punto esta categoría comunal es homogenizadora al no tener en cuenta otras diferencias sociales y otras formas de identificación, como la de clase social, la pertenencia a una familia interconfesional o ser *šī'í* laico.

1037. *Ibid.*

1038. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 250.

1039. *I'lān šī'at al-'Irāq*.

5.1.3. La oposición y la agencia feminista

En cuanto a la presencia de las mujeres en la oposición durante los meses previos a la guerra fue muy escasa, a pesar de que tomaron parte en la propaganda a favor de la guerra como ya hemos señalado. La ya citada activista iraquí Hayfā' Zangana revela el caso de Kātirīn Mījā'īl, residente en EEUU y miembro de la Liga de Mujeres Iraquíes en su juventud, cuando se lamentó de la nula participación de las mujeres en las reuniones que tuvieron lugar en Washington entre las fuerzas de la oposición y el gobierno estadounidense y reivindicó sin éxito la existencia de mujeres activas en la oposición¹⁰⁴⁰. Asimismo, justo antes y después de la ocupación se crearon nuevas organizaciones a manos de mujeres iraquíes en EEUU, vinculadas a los grupos de la oposición en algunos casos y en otros establecidas como ONG independientes, ambos tipos contaron con el apoyo y financiación del gobierno y agencias estadounidense a fin de apoyar los esfuerzos de la guerra contra Iraq¹⁰⁴¹, Hayfā' Zangana¹⁰⁴² dentro de su crítica hacia el feminismo colonial ha realizado un seguimiento de este tipo de organizaciones que denomina *soft occupiers*, especialmente de la organización *Nisā' min Ayl 'Irāq Hurr* (Mujeres por un Iraq Libre) (MIL) creada en febrero de 2003 bajo los auspicios del gobierno estadounidense con el fin de denunciar el sufrimiento de las mujeres bajo el régimen de Ṣaddām Ḥusayn y apoyar el proyecto de liberación del país. Al poco tiempo del anuncio de la caída del régimen en abril de 2003 las mujeres de MIL crearon una nueva organización llamada *Tahāluf al-Mar'a min Ayl al-Dīmuqrāṭiyya* (Coalición de las Mujeres por la Democracia) con el objetivo de reunir los requisitos necesarios para obtener la financiación exterior para el empoderamiento de las mujeres iraquíes en la nueva sociedad civil y en la instauración de la democracia¹⁰⁴³, igualmente algunas miembros del MIL entraron a formar parte del gobierno como Nisrīn Barwārī y Bāskāl Warda con cargos ministeriales en el Gobierno Interino (2004-2005), como veremos en Iraq es muy común que mujeres con cargos políticos dirijan a su vez ONG de mujeres. No obstante, en la oposición iraquí las mujeres estaban marginadas y aunque utilizaban a su favor las actividades de denuncia de los derechos de las mujeres no les daban el apoyo necesario tal como relató una integrante del MIL a las investigadoras al-Ali y Pratt¹⁰⁴⁴. De hecho en la conferencia de Londres de 2002 que contó con mucha atención mediática, únicamente asistieron cinco mujeres de

1040. Hayfā' Zangana. *Madīnat al-Arāmil*, p. 91.

1041. La financiación proviene de diferentes fuentes como el Ministerio de Exteriores, agencias de desarrollo y política exterior como *United States Agency for International Development* (USAID), *United States Institute for Peace*, además del *International Republican Institute* y el *National Democratic Institute* vinculadas a los dos principales partidos políticos de EEUU y organizaciones independientes como la 'feminista' y ultra conservadora *Independent Women's Forum* (Foro Independiente de Mujeres), véase Nadia Hindi Mediavilla. "Las limitaciones de la sociedad civil en el nuevo Iraq", p. 4; Hayfā' Zangana. *Madīnat al-Arāmil*, pp. 87-114.

1042. Hayfā' Zangana. *Madīnat al-Arāmil*, p. 93.

1043. Se crearon otras organizaciones afines a las anteriores como *Mū'tamar al-Imrīkī l-Islāmī* (Congreso Americano-Islámico) y el *Ma'had al-'Irāqī* (Instituto Iraquí) ambos ligados a Kan'ān Makiyya un activista destacado de la oposición iraquí en EEUU vinculado al CNI y a Aḥmad al-Ŷalabī, véase *Ibid.*, p. 97.

1044. Nadje al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 89.

un total de trescientos delegados y sólo tres de sesenta y ocho miembros de los comités de seguimiento¹⁰⁴⁵, igualmente, entre los 182 firmantes de la declaración šī‘í sólo había once mujeres. La ya citada Bušrà Bartū miembro de la Liga de Mujeres y militante del Partido Comunista durante muchos años fue de las pocas mujeres que asistieron al congreso a pesar del rechazo del PCI al mismo, aunque ella reconoció que no tuvo ningún papel activo en la oposición ni en la conferencia¹⁰⁴⁶. Ante la pregunta de por qué el PCI aceptó finalmente la ocupación¹⁰⁴⁷, ella respondió que había que llenar el vacío que produjo Šaddām Ḥusayn con la represión de los comunistas, albergaban esperanzas con el cambio y no habían valorado muy bien lo que podría suceder después de la caída de Šaddām Ḥusayn¹⁰⁴⁸. De hecho, la histórica Liga de Mujeres Iraquíes volvió a estar activa en Iraq después de 2003 aunque con un papel nada comparable con el que llegó a tener en el pasado. Por otro lado, Hūzān Maḥmūd, feminista marxista y activista kurda iraquí afincada en Londres nos afirmó que fue de las pocas mujeres iraquíes en el exilio que se opusieron a la guerra y participó en la manifestación que tuvieron lugar contra la celebración del Congreso de Londres, durante las protestas conoció Yanār Muḥammad, otra feminista iraquí residente en Suecia y juntas decidieron crear *Munazamat Ḥuriyyat al-Mar’a fī l-‘Irāq*¹⁰⁴⁹ (Organización de la Libertad de las Mujeres en Iraq) (OLMI) en 2003 en Iraq con la ayuda de *al-Ḥizb al-Šīyū‘ī l-‘Ummālī l-‘Irāqī* (Partido Comunista de los Trabajadores).

En cuanto a los primeros días de la ocupación en el interior de Iraq, las posturas eran diversas, por un lado, muchas personas creyeron las promesas de ‘liberación’ y guardaban esperanzas en que tiempos mejores iban a llegar tras derrocar al dictador y eliminar las sanciones, otros en cambio, conscientes de que EEUU tenía sus propios intereses, tomaron la postura de esperar y observar cómo se iban desarrollando los hechos, mientras otra parte de la población se opuso a la intervención extranjera desde el primer momento. La primera de estas posturas está representada por activistas como la ya citada Ijlāš al-Ṭayyār que tuvo ocasión de conocer de cerca la APC en la Zona Verde¹⁰⁵⁰ por su trabajo en el Ministerio de Planificación y además formó parte de la Red de Mujeres Iraquíes cuyo propósito era coordinar los esfuerzos feministas e impulsar una agenda de género dentro del nuevo proceso político. Esta feminista, al igual que muchas otras mujeres, estuvo muy entusiasmada al principio con la nueva situación:

1045. *Ibid.*

1046. Véase la entrevista a Bušrà Bartū en *Ṭab’a Maḥdūda* del canal de televisión iraquí *al-Šarqiyya* (18 de mayo de 2013). Disponible en: <http://www.alsharqiya.com/?p=52946>, [consultado 12/12/2013].

1047. A pesar de su oposición inicial, el PCI entró a formar parte del Consejo de Gobierno Provisional en 2003 y en el posterior proceso político como se verá posteriormente.

1048. Entrevista a Bušrà Bartū en *Ṭab’a Maḥdūda*.

1049. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Hūzān Maḥmūd*. Londres, junio de 2012.

1050. Es una zona de Bagdad correspondiente a los palacios presidenciales y que fue inaugurada por el ejército estadounidense como el centro de la administración de la APC y que contiene la embajada de EEUU y las nuevas instituciones gubernamentales.

“Trabajaba en cinco cosas a la vez, era la esperanza lo que me empujaba a realizar mi trabajo con el fin de construir el país, especialmente porque nosotros estábamos perjudicados por el régimen anterior, pensábamos que como gente preparada podríamos servir mejor al país, pero luego vimos que era inútil [...] Tuvimos esperanzas durante los primeros tres o cuatro años de la ocupación, hasta que pude ver directamente la realidad [...] La liberación fue una gran mentira, ha sido un proyecto de destrucción premeditado, planificado desde hace tiempo. Nosotros fuimos ingenuos al considerarlos libertadores, pues luego se vieron claramente las intenciones. Está claro que fue un choque que te hace perder todas las esperanzas [...] no es posible que tengamos que hacer todo ese trabajo y luego salir del país”¹⁰⁵¹.

Ijlāš al-Ṭayyār, como tantos otros iraquíes, no eran conscientes de los peligros de la ocupación “estábamos consumidos por las sanciones, aislados del mundo, no sabíamos nada”¹⁰⁵², a pesar de que los iraquíes ya habían experimentado la estrategia de EEUU cuando se retiraron del suelo iraquí durante la intifada de 1991. No obstante, como afirma la activista, los iraquíes pronto dejaron de confiar en la propaganda de EEUU como muestran también las estadísticas al establecer que de un 47% de apoyo en 2003 se bajó a un 11% en 2004¹⁰⁵³. Por otro lado, otras feministas se opusieron a la ocupación y al proceso político impulsado por la APC, una de las más destacadas activistas anticoloniales es Hanā’ Ibrāhīm feminista y presidenta de *Hay’at Irādat al-Mar’a* (Organización de la Voluntad de las Mujeres) (OVM) fundada en 2004 cuyos principios se basan en las mismas creencias que acompañaron los movimientos anticoloniales de los cuarenta y cincuenta tales como la unión entre la liberación de la mujer con la liberación nacional. A propósito de las grandes manifestaciones que tuvieron lugar contra la corrupción, la falta de servicios básicos y el sectarismo, Hanā’ Ibrāhīm afirmó que éstas eran el resultado acumulativo de todo este proceso que siguió a la ocupación, siendo una etapa de una larga sucesión de movilizaciones que comenzaron con la ocupación en 2003:

“Todo aquel que pronunciaba la palabra ocupación y rechazaba la palabra liberación le llamaban ba‘ṭī o terrorista y a pesar de eso luchamos para extender la cultura de la resistencia [...] y movilizamos muchas protestas ya fuera a nivel estatal, feminista, estudiantil, de trabajadores, pero los medios de comunicación no hablaban de ello en

1051. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Ijlāš al-Ṭayyār*.

1052. *Ibid.*

1053. Tareq Y. Ismael y Jacqueline S. Ismael. “Whither Iraq?”, p. 622.

absoluto. Una de las manifestaciones partió de Kāzimiyya [barrio šī'ī] pasando por A'ḍamiyya [barrio sunní] hasta la Plaza de 'Antar, había miles de manifestantes pero ni la prensa local, ni árabe ni internacional aparecieron por ahí porque se trataba de una manifestación contra la ocupación”¹⁰⁵⁴.

Las acusaciones de ba'ṭī o terrorista son muy comunes hasta en la actualidad, utilizadas comúnmente para desacreditar las voces disidentes como en el caso de Hanā' Ibrāhīm de ideología marxista, eso no significa que no hubiera muchos ba'ṭíes en las nuevas fuerzas de la oposición que se estaban creando ni que la introducción de grupos terroristas en el conflicto no estén dibujado un panorama muy confuso, dramático y nada propicio. Una de las manifestantes durante el primer año fue Sawsan al-'Assāf, su posicionamiento fue desde el primer momento contrario a la ocupación y al proceso político en el cual no quiso participar a diferencia de otras mujeres académicas, pero tampoco concibe la idea de que se produzca un vuelco político monopolizado por el Ba'ṭ, después de todo Iraq tiene que mirar hacia el futuro. En este mismo sentido, Fā'iza al-'Araḡī, ingeniera civil, tras asistir a un congreso sobre mujeres iraquíes líderes celebrado en un hotel del Mar Muerto (Jordania) en abril de 2005, organizado por el gobierno estadounidense junto con iraquíes retornados que formaron parte de la oposición antes de 2003, afirmó lo siguiente:

“Tengo esperanzas en los iraquíes que no se unieron a Ṣaddām en sus injusticias, ni a EEUU en sus injusticias. Aquellos que sobrevivieron el embargo, la guerra, la injusticia, la devastación y la destrucción... aquellos que no están satisfechos con los que ocurría en Iraq antes ni con lo que está ocurriendo ahora”¹⁰⁵⁵.

Posiblemente, esta afirmación refleje los sentimientos de muchos iraquíes, no obstante su contenido no se encontró representando desde el inicio del proceso político. El protagonismo que llegaron a tener los iraquíes retornados del exterior en la política y la sociedad civil, especialmente aquellos que contaron con el apoyo de EEUU, crearon tensiones entre las iraquíes del interior y las del exilio que regresaron a Iraq después de muchos años trayendo consigo nociones distorsionadas e incluso coloniales sobre la vida de las iraquíes. Una activista iraquí cuenta que en un taller sobre la constitución en el que la mayoría de los asistentes eran mujeres retornadas, algunas de las cuales había vivido cuarenta años fuera del país, muchas afirmaban que las mujeres iraquíes no tenían

1054. Hayfā' Zangana. “Comentario de Hanā' Ibrāhīm al post: *Tazāhura fī Bagdād li-l-tandīd b-i'tiqālāt al-nisā' wa-l-aḡdāf*”. *Facebook* (04/09/2015). Disponible en <https://www.facebook.com/haifa.zangana?ref=ts&fref=ts>, [consultado 06/09/2015].

1055. Faiza al-Araji. “Sunday, April 10th, 2005”. *A family in Baghdad* [blog], (17/04/2005). Disponible en: http://afamilyinbaghdad.blogspot.com.es/2005_04_17_archive.html, [consultado, 15/03/2014].

derechos y que no iban al colegio ni a la universidad, algo ciertamente inaudito para todo aquel que conozca un poco la historia de Iraq y sobre todo para las iraquíes del interior muchas de las cuales son el resultado de los proyectos de desarrollo iniciados décadas atrás, igualmente, las mismas mujeres hablaban de todos los aspectos negativos del régimen de Şaddām Ḥusayn, mientras que las del interior decían “tenemos que decir la verdad, no toda era malo”¹⁰⁵⁶. Esto es un ejemplo que pone de manifiesto la polarización de las narrativas sobre la nación a partir de 2003 en cuyos polos nos encontramos, por un lado, la demonización del anterior régimen frente a la nueva democracia y, por otro, la responsabilización de todos los males del país y de sus mujeres a la ocupación que llevó a anhelar el pasado, cuando había una dictadura pero también seguridad. Así, las mujeres iraquíes retornadas, al igual las ONG filo estadounidenses, como el discurso de liberación de EEUU “subalternizan”, usando la expresión difundida por Spivak¹⁰⁵⁷ y el Grupo de Estudios Subalternos, a las mujeres del interior en tanto que pretenden hablar por ellas y sobre ellas negando su propia voz y aplicando una “violencia epistémica” al manipular su propia agencia feminista y construir las como el “otro” sujeto colonial, siendo éstas mujeres quienes han padecido los sucesivos años de guerras y sanciones y quienes conocen la realidad del país mejor que los recién llegados.

5.1.4. Sunníes y šī‘íes, ocupación y liberación

Además de la dicotomía entre los iraquíes exiliados y los del interior, desde el inicio de la invasión se alimentó la división sunní/šī‘í en torno a la presencia de la Coalición por parte de las mismas fuerzas ocupantes que reflejan en gran medida una visión esencialista sobre la cultura y sociedad de Iraq. El gobierno de EEUU asumió que la población šī‘í les iba a recibir como liberadores, alentados quizás por los iraquíes exiliados en EEUU y Europa, y que podrían contar con ellos como aliados estratégicos, no obstante, fueron sorprendidos por la resistencia contra su presencia una vez que Şaddām Ḥusayn fue destituido y por la postura de las estructuras sociales y religiosas contrarias a la ocupación y a un proceso de transición dominado por EEUU. En cambio, los oficiales y políticos estadounidenses fueron hostiles a los árabes sunníes que veían como los beneficiarios del anterior régimen y, por lo tanto, opuestos a la ocupación, esta visión fue reforzada por la emergencia de la resistencia/insurgencia en el llamado triángulo sunní lo que llevó a EEUU a retratarles como los “enemigos de la libertad y la democracia”¹⁰⁵⁸. El 10 de abril de 2003 murió el primer soldado estadounidense a manos de la resistencia anti-ocupación en el barrio de A‘ḍamiyya y desde ese momento se estableció una dialéctica entre la narrativa de la liberación y la de la

1056. Nādiyya al-‘Alī. “Al-mar’a al-irāqiyya wa-l-ḡuḡāt allatī tawḡihu-hā”, p. 41.

1057. Gayatri Chakravorty Spivak. “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”. *Orbis Tertius*, 6 (1998), pp. 175-235.

1058. Sawzan Ismael al-Assaf (inv.), Ali Dhahir Ali (inv.) y Kai Frithjof Brand-Jacobsen (dir.). *Searching for peace in Iraq*, p. 24.

ocupación que produjeron divisiones en la sociedad iraquí que se escapan a las meras consideraciones étnicas y sectarias¹⁰⁵⁹. Igualmente, Haddad reconoce que esta clasificación en torno a la identidad sectaria es simplista, al menos en un primer momento, puesto que las diferencias de posicionamientos entre una confesión y otra aumentaron a medida que se iba desarrollando el proceso político que empoderó a los partidos islamistas *šī'íes* en función de criterios étnico-sectarios al tiempo que se marginaban los sunníes y otras fuerzas nacionales del interior, a lo que se suman los graves ataques militares contra la población civil en las zonas de mayoría sunní, todo ello hizo que los sunníes fueran menos optimista con el cambio del régimen¹⁰⁶⁰, de hecho, las políticas sectarias y la violencia construyeron una identidad sunní de víctima que antes no existía, lo que dibuja un complejo mapa de traumas y círculos viciosos producto de la acumulación de memorias dolorosas al que se le suma el drama de la ocupación.

Hablando sobre el sectarismo con Ijlāš al-Ṭayyār, que es laica de confesión *šī'í*, nos informó que fueron los estadounidenses los que introdujeron estas etiquetas desde el primer día que pisaron suelo iraquí, “[...] cuando un soldado se topaba con alguien lo primero que le preguntaba era ¿eres sunní o *šī'í*?, han acostumbrado a todo el mundo a eso, incluso cuando viajamos fuera la gente nos pregunta si somos sunníes o *šī'íes*”¹⁰⁶¹. Ella reconoce que antes de la caída del régimen había sectarismo en las políticas del Estado pero no con la intensidad actual, “había *šī'íes* que trabajaban en el gobierno, en las embajadas, en las universidades, en todo. Sí, había sectarismo, pero no hasta el punto de estar tan oprimidos como dicen los que llegaron de fuera [iraquíes *šī'íes*], esta es la realidad que hemos vivido los que hemos estado dentro de Iraq”. Este relato resuena con lo que ya analizamos anteriormente que apunta a que las políticas sectarias del régimen no eran consistentes ni sostenidas en el tiempo, sino que estaban relacionadas con lo que el régimen valoraba como amenaza a su autoridad y a la política con Irán. Aunque la opinión de Ijlāš al-Ṭayyār es muy compartida, no refleja la opinión de otros *šī'íes* del interior que comparten la percepción de haber sido discriminados durante décadas y que posiblemente ha sido retroalimentada por la construcción de los *šī'íes* como víctimas tan bien articulada por los opositores del régimen en el exterior. Igualmente, según relata Aqeel Abood, participante de la intifada de 1991 que se exilió en Arabia Saudí y luego en EEUU, después de 2003 se creó una nueva oportunidad política que dio nueva vida a la comunidad *šī'í* provocando una aceptación abrumadora de las políticas identitarias¹⁰⁶². Esto posiblemente explique que después de todos estos años en los que el gobierno dominado por partidos *šī'íes* no han logrado mejorar las condiciones de vida de la mayoría de los iraquíes,

1059. *Ibid.*, p. 26.

1060. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 114.

1061. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Ijlāš al-Ṭayyār*.

1062. Aqeel Abood. “The sadrist movement success in mobilizing people in Iraq”. *Kufa Review*, 2 (2013), p. 83.

incluidos los de su propia comunidad, muchos ciudadanos šī'íes sigan votando a partidos islamistas šī'íes como nos informa Ijlāš al-Ṭayyār “en las últimas elecciones [2010] cuando le pregunté a mi madre a quién iba a votar, ella respondió que cómo no va a votar a los nuestros, a una mujer sencilla como ella no se le puede reprochar eso, ¡pero muchas de las grandes mentes e intelectuales šī'íes hacen lo mismo!”¹⁰⁶³.

5.2. Proceso de transición: la reconstrucción del Estado frente a la fragmentación nacional

El 21 de abril de 2003, en virtud de la Resolución 1483 del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas que reconoce la autoridad de las fuerzas multinacionales de ocupación lideradas por EEUU, se estableció la Autoridad Provisional de la Coalición como autoridad ejecutiva, legislativa y judicial de Iraq a pesar de que el derecho internacional establece el respeto a la legislación nacional¹⁰⁶⁴. En mayo de 2003 el gobierno estadounidense nombró a Paul Bremer como gobernador civil de Iraq, que tras su llegada las primeras medidas que tomó fueron la prohibición del partido Ba'ṭ así como la destitución de sus cargos de todos los miembros del partido —política denominada “desba'ṭificación”—, disolución del ejército y retraso de la constitución de un nuevo gobierno a diferencia de lo que se había planificado en un primer momento¹⁰⁶⁵, de modo que la llamada ‘reconstrucción’ del Estado y la transformación en profundidad del marco jurídico-económico¹⁰⁶⁶, afín a los intereses neoliberales, prevaleció sobre la idea de cambio de régimen y de una presencia estadounidense limitada¹⁰⁶⁷. Así, se estableció un nuevo contrato neocolonial entre el gobierno de EEUU y la élite política iraquí que llegó a Iraq junto a las tropas militares, a partir de este momento destacaron dos representaciones generales de las iraquíes que a su vez simbolizan dos narrativas muy entrelazadas de lo que sucedió en Iraq y el modo de abordarlas. La primera imagen es la de la ‘nueva mujer’ iraquí que participa en la construcción democrática del país, ya sean las mujeres de las nuevas élites políticas y sociales o las de a pie que acuden a votar en las elecciones parlamentarias con esperanza e ilusión y a intentar reconstruir el país a través de las instituciones y la sociedad civil. De manera simultánea se encuentra la otra imagen menos radiante de las mujeres víctimas del caos y la violencia que han perdido a sus seres queridos, sus casas o que permanecen retenidas en las cárceles y centros de detención del ejército de la coalición internacional, una de las

1063. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Ijlāš al-Ṭayyār*.

1064. El art. 43 de la Convención II de la Haya de 1899 relativa a las leyes y usos de la guerra terrestre y reglamento anexo reza que “Habiendo pasado de hecho la autoridad del poder legal a manos del ocupante, éste tomará todas las medidas que de él dependan para restablecer y asegurar en cuanto sea posible el orden y la vida públicos, respetando, salvo imposibilidad absoluta, las leyes vigentes en el país”. Disponible en http://www.cruzroja.es/dih/pdf/II_convenio_de_la_haya_de_1899_relativa_a_leyes_usos_guerra_terrestre_y_reglamento_anexo.pdf, [consultado 05/06/ 2015].

1065. Nadjé al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 87.

1066. Tareq Y. Ismael y Jacqueline S. Ismael. “Whither Iraq?”, pp. 617-616.

1067. Fanny Lafourcade. “retour sur l'éches de la ‘reconstruction’”, p. 192.

cifras más alarmantes en este sentido es el elevado número de viudas que alcanzó un mínimo de millón y medio de mujeres¹⁰⁶⁸. Otra de las dicotomías que desvelan estas nuevas relaciones de poder es la de la clase política de la Zona Verde y la del resto de la población, que tan a menudo forman parte de la retórica de la sociedad civil¹⁰⁶⁹.

5.2.1. Islam, sectarismo y género en el nuevo proceso político

Consejo de Gobierno Interino

En julio de 2003 Paul Bremer creó el Consejo de Gobierno Interino (CGI) como órgano asesor de la APC hasta formalizar la transferencia de la soberanía iraquí al Gobierno Interino Iraquí en junio de 2004. La administración de EEUU necesitaba una estructura política iraquí que le permitiera de algún modo sortear el marco del derecho internacional y llevar a cabo los cambios jurídicos que deseaba, para este fin se estableció en marzo de 2004 una constitución interina, o Ley Administrativa de la Transición (LAT), con el visto bueno del CGI que estaría vigente hasta la aprobación de la constitución bajo la supervisión de la administración estadounidense. El CGI se estableció a través de una intensa negociación a puerta cerrada entre Paul Bremer y los principales partidos políticos iraquíes, lo que caracterizó todo el proceso de transición. Los veinticinco miembros del CGI fueron nombrados por Paul Bremer en función de un reparto étnico sectario según el peso demográfico de cada comunidad, primer paso para la cristalización del sectarismo político en el gobierno iraquí que supuso el preludio de la estructura de los siguientes gobiernos transitorios y permanentes. Según este modelo el CGI se compuso con trece árabes šī'íes, cinco árabes sunníes, cinco kurdos, un turcomano y un cristiano, la mayoría de ellos opositores del régimen en el exterior, produciéndose la libanización de la política, una experiencia sin precedentes en Iraq, al igual que una separación entre la población iraquí de sus representantes de los cuales, en su mayoría, tenían muy pocas referencias. Del mismo modo, este sistema hizo que los políticos laicos o trans-confesionales y trans-étnicos quedasen totalmente invisibilizados y sin capacidad de competir con los demás, de hecho, Ḥamīd Maḡyīd Mūsà (1941-), secretario general del PCI entró a formar parte del CGI a través de la cuota šī'í. Entre los demás miembros del consejo se encontraban Ayād 'Allāwī, Aḥmad al-Ŷalabī, Ŷalāl Ṭalabānī, 'Abd al-'Azīz al-Ḥakīm y Mas'ūd Bārazānī, que iban a tener un papel importante en el futuro gobierno del país; el ya citado 'Adnān al-Baḡāyī, que

1068. *Iraqi women in armed conflict and post conflict situation: shadow report submitted to the CEDAW committee at the 57th session*. Disponible en http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/IRQ/INT_CEDAW_NGO_IRQ_16192_E.pdf, [consultado 20/04/2014].

1069. La Zona Verde representa a la minoría política que disfruta de la seguridad y dispone de electricidad, agua y buenas comunicaciones además de otros servicios exclusivos frente a la gran mayoría de iraquíes que carecen de todo ello y cuyas necesidades básicas no son atendidas por los primeros, véase Fāris Kamāl Naẓmī. *Al-aslama al-siyāsiyya fī al-'Irāq*, p. 16.

luego no continuó en el proceso político, así como Muwafaq al-Rubay‘ī y Muḥammad Baḥr al-‘Ulūm, que, paradójicamente, firmaron la declaración de los iraquíes šī‘íes de 2002 contraria a las cuotas sectarias.

La dimensión sectaria y étnica se encuentra muy unida a la dimensión de género y afectó a las mujeres a varios niveles. El establecimiento de este tipo de cuotas y el dominio de la mayoría simple dificultaron su participación en la política iraquí, especialmente aquellas que no pertenecían a los grupos mayoritarios como las cristianas y de otras minorías étnicas y religiosas, de modo que, además de la discriminación basada en el género, las mujeres también estuvieron sujetas a una discriminación basada en la afiliación a grupos ya de por sí marginados¹⁰⁷⁰, de hecho, las únicas tres miembros femeninos¹⁰⁷¹ del CGI fueron admitidas dentro de la cuota mayoritaria šī‘í y, por lo tanto, fueron elegidas por ser de esa confesión. Paul Bremer se negó a introducir una cuota femenina tal como exigían las feministas y se conformó con incluir a estas tres mujeres, no sin tensas negociaciones debido a la negativa de los políticos, de hecho se asegura que la admisión fue una concesión¹⁰⁷² del CSRII a cambio, presumiblemente, de que se vetase la inclusión del Muqtadà al-Šadr (1973-), hijo del difunto Muḥammad Šādiq al-Šadr y líder del movimiento šadrí y la milicia *Ŷayš al-Mahdī* (Ejército de al-Mahdī) hasta su disolución en 2008¹⁰⁷³. De modo que el CGI institucionalizó la *muḥāšasa ṭā’ifiyya*, consideró a las mujeres como partes de la cuota étnica y sectaria, primó la pertenencia étnica y confesional sobre otras cualidades políticas y técnicas, y marginó a gran parte de la población entre los cuales se encontraban los múltiples seguidores de Muqtadà al-Šadr que protagonizaría la resistencia armada contra las tropas ocupantes y las fuerzas gubernamentales en el sur y en Bagdad, al igual que a varias provincias de mayoría sunní que quedaron sin representación y fueron el epicentro de la resistencia contra la ocupación y otros grupos insurgentes en la zona central y noroeste del país. De hecho, la decisión de establecer un gobierno bajo estos criterios fue uno de los primeros errores estratégicos cometidos por EEUU que se derivó de su concepción orientalista de Oriente Próximo al etnizar y sectarizar a la población y subalternizarla mediante el empoderamiento de una élite colonizada y la omisión de ‘otras’ voces. Una trabajadora de la APC afirmó exactamente esto cuando dijo que “uno de los primeros errores

1070. Asmā’ Ŷamīl Rašīd. “Al-awḍā‘ al-nafsiyya wa-l-iḡtimā‘iyya li-nisā’ al-aqaliyyāt fī l-‘Irāq”. *Maḡallat al-Buḡūt al-Tarbawīyya wa-l-Nafsiyya*, 33 (2012), p. 276.

1071. También fue elegida ‘Aqīla al-Hāšimī (1953-2003) que había trabajado de traductora para Tāriq ‘Azīz (1936-2015) en el Ministerio de Exteriores en 1979 y posteriormente en el programa de petróleo por alimentos, pero fue asesinada unos meses después de su nombramiento, véase Riverbend. *Baghdad burning: girl blog from Iraq*. Nueva York: Feminist Press at the University of New York, 2005, p. 84.

1072. Nadjé al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 92.

1073. El ejército de al-Mahdī reanudó su actividad paramilitar tras la intensificación de la violencia en 2013, véase Anthony H. Cordesman y Sam Khazai. *Iraq in Crisis*. Nueva York: Centre for Strategic and International Studies, 2014, p. 55.

que cometimos fue encajar a Iraq en tres pequeños, nítidos, homogéneos y monolíticos paquetes”¹⁰⁷⁴.

A partir de ahí, la *muḥāṣaṣa* se trasladó a las demás órganos del gobierno e instituciones estatales que fueron dominados por los partidos políticos šī‘íes, en gran medida a través del uso político, selectivo y sectario de la ley de desba‘tificación arrastrando a muchos profesionales que fueron purgados de las instituciones, empresas estatales, etc.¹⁰⁷⁵, y nombrados en su lugar a šī‘íes, a menudo por ser miembros del partido en el poder sin tener en cuenta sus credenciales profesionales o académicas. Laylà, funcionaria sunní no afiliada al partido Ba‘t que lleva trabajando más de 35 años en una empresa estatal perteneciente al Ministerio de Comercio, relata muchos sucesos que tuvieron lugar después de la guerra en los que se observó una estrecha relación entre el sectarismo, el oportunismo, el aumento notable de la corrupción e incluso algunas dinámicas de clase. Durante los primeros años de la guerra hubo mucho miedo a hablar abiertamente de la situación, una de las compañeras de Laylà de confesión sunní fue asesinada por quejarse de la situación política, de modo que el conflicto sectario afectó a las relaciones personales en el trabajo “en la oficina éramos doce trabajadoras de las cuales tres éramos sunníes, no podíamos decir nada contra el partido al-Da‘wa pues todas las demás compañeras eran šī‘íes, solo podíamos hablar a hurtadillas o fuera de la oficina”¹⁰⁷⁶. Después de la guerra un ingeniero de la empresa, de confesión šī‘í, se unió a al-Da‘wa y empezó a salir en manifestaciones contra el Ba‘t y a criticar a Ṣaddām Ḥusayn dentro de la empresa, al poco tiempo fue nombrado Director General interino, “cuando antes de la guerra tenían que pasar muchos años para poder promocionarte y llegar a un cargo alto”¹⁰⁷⁷. Posiblemente el discurso dominante sobre la discriminación de los šī‘íes bajo el régimen anterior habría podido impulsar medidas de compensación como la discriminación positiva, no obstante no hubo ninguna medida oficial de este tipo en el sector público, muchas de las purgas fueron a través de la exclusión directa, amenazas y atentados que no fueron más que el reflejo de las disputas políticas y del conflicto sectario que estaba empezando a perfilarse en 2004. Por otro lado, el gran despliegue de la iconografía y de la producción cultural y religiosa šī‘í se manifestó dentro y fuera de las instituciones estatales lo que hicieron que los sunníes y otros grupos se sintieran excluidos y no aceptados en el nuevo Iraq¹⁰⁷⁸. Según Haddad, esto se debió a la ausencia de un nacionalismo de Estado fuerte e inclusivo y la ocupación del mismo por parte del nacionalismo šī‘í y la imposición

1074. Nir Rosen. *Aftermath: following the bloodshed of America's wars in the Muslim world*. Nueva York: Nation Books, 2010, p. 18.

1075. Sawsan Ismael al-Assaf (inv.), Ali Dhahir Ali (inv.) y Kai Frithjof Brand-Jacobsen (dir.). *Searching for peace in Iraq*, p. 55; Tareq Y. Ismael y Jacqueline S. Ismael. “Whither Iraq?”, p. 617.

1076. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Laylà* [nombre ficticio]. Amman, septiembre de 2013.

1077. *Ibid.*

1078. Sawsan Ismael al-Assaf (inv.), Ali Dhahir Ali (inv.) y Kai Frithjof Brand-Jacobsen (dir.). *Searching for peace in Iraq*, p. 55.

de la cultura de la mayoría simple de corte confesional, lo que a su vez galvanizó el nacionalismo sunní que se vio desposeído de la identidad del Estado¹⁰⁷⁹, la misma sensación de no auto-reconocerse en el Estado la tuvo la población laica o la que se oponía a que la identidad confesional determinase sus vidas y sus relaciones. Por otro lado, tampoco hay que olvidar que, al igual que sucedió con al-Ba‘t̄ en los noventa, los laicos no estaban libres de prejuicios sectarios a menudo conectados con regionalismos, elitismo cultural o de clase, lo que Haddad denomina “sectarismo secular”¹⁰⁸⁰, y por lo tanto el laicismo en sí no era la panacea ni la solución al sectarismo.

Ley Administrativa de la Transición

Uno de los productos del CGI fue la Ley Administrativa de la Transición¹⁰⁸¹ que entró en vigor en junio de 2004 elaborada a puerta cerrada por los miembros del GCI, sin contar con ninguna mujer entre ellos, junto a la APC y que pretendía ser la guía o anteproyecto de una constitución permanente. Además de fijar los derechos básicos de cualquier constitución democrática tales como la igualdad de los ciudadanos ante la ley sin distinción de género, clase social, religión y etnia, al igual que la libertad de expresión, de prensa y de reunión, la LAT estableció un ambicioso calendario para la transición política: la creación de un gobierno soberano interino en junio de 2004, elecciones para la Asamblea Nacional Transitoria (ANT) en enero de 2005, la elaboración de una constitución permanente en agosto de 2005, un referéndum popular para la constitución en octubre de 2005 y elecciones para un gobierno permanente en diciembre de 2005. Igualmente, legalizó todas las órdenes emitidas por la APC presidida por Paul Bremer e hizo una primera aproximación legal a temas centrales sobre los que existían grandes tensiones entre las fuerzas políticas y que luego se fijarían en la nueva constitución, tales como el federalismo, los límites geográficos del Kurdistán y las rentas del petróleo. En cuanto a la identidad del Estado, la LAT lo expresa en los siguientes términos, art. 7- a y b:

“a- El islam es la religión oficial del Estado y una fuente del derecho. No se permite la legislación de leyes contrarias tanto a los fundamentos islámicos sobre los cuales hay consenso como a los democráticos [...]. Esta constitución respeta la identidad islámica de la mayoría del pueblo iraquí y garantiza todos los derechos religiosos de todos los individuos relativos a la libertad de credo.

b- Iraq es un país multinacional, cuyos habitantes árabes constituyen una parte

1079. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 153.

1080. Fanar Haddad. “Secular sectarians”. *Middle East Institute*, (17/06/2014). Disponible en <http://www.mei.edu/content/map/secular-sectarians>, [consultado 05/10/2015].

1081. *Qānūn idārat al-dawla al-irāqīyya li-l-marḥala al-intiqāliyya*. Disponible en http://www.constitutionnet.org/files/transitional_admin_law_2003.pdf, [consultado 25/06/2015].

inseparable del mundo árabe”¹⁰⁸².

Igualmente, el art. 9¹⁰⁸³ establece la lengua árabe y la kurda como lenguas oficiales del Estado y otorga el derecho a los iraquíes a enseñar a sus hijos las lenguas turcomanas, siríaca y armenia en las instituciones educativas estatales, al igual que cualquier otro idioma en las instituciones privadas. Ninguno de estos aspectos identitarios y libertades señaladas eran nuevos en Iraq, salvo algunas matizaciones importantes, como la prohibición de leyes contrarias a la *šarī‘a* que no aparecía en las anteriores constituciones de la historia de la república de Iraq¹⁰⁸⁴, mientras sí reconocían al islam como religión oficial del Estado, y en el caso de la constitución de 1964 añadía, además, “es base fundamental de la constitución”¹⁰⁸⁵; aunque la diversidad étnica y religiosa estaba reconocida en Iraq al igual que su carácter binacional kurdo-árabe del pueblo iraquí, la LAT menciona explícitamente a los turcomanos, asirios y armenios en relación a la lengua, al igual que reconoce la identidad multinacional del Estado; finalmente, las tres constituciones anteriores a 2003 compartían que Iraq es parte de la nación árabe, en cambio el LAT señala el vínculo con el mundo árabe a través de sus habitantes árabes. Algunos de estos aspectos se matizaron más con la constitución de 2005, no obstante, uno de los aspectos que más alarmaron fue que el federalismo allanase el camino hacia una virtual fragmentación de la unidad del país y su eventual división, pues el sistema político de reparto del poder hizo más hincapié en las divisiones étnicas y sectarias que en las regionales o geográficas cuya heterogeneidad varía según la región, aunque el art. 4 establece que “el sistema federal se constituye sobre la realidad geográfica e histórica y la separación de poderes y no sobre el origen, la etnia, la nacionalidad o la confesión”¹⁰⁸⁶, lo cual no es tan siquiera aplicable al Kurdistán, la única región federal existente y que el LAT reconoce. El segundo aspecto que produjo preocupación entre muchas mujeres fue la relación del Estado con el islam al que dedicaremos otro espacio cuando tratemos el estatuto personal.

Finalmente, la LAT recogió una cuota femenina de un 25% para las primeras elecciones a la Asamblea Nacional Transitoria, una demanda de las organizaciones de mujeres que exigían una cuota de participación en todos los organismos electos de hasta un 40% y no inferior al 30%. Este aspecto se consideró el mayor logro de las feministas, pues ni los políticos iraquíes ni Paul Bremer estaban de acuerdo con la medida, aunque existieron muchos debates entre las propias mujeres en

1082. *Qānūn idārat al-dawla al-irāqīyya li-l-marḥala al-intiqāliyya*, p. 165.

1083. *Ibid.*, p. 166.

1084. “Al-dustūr al-muwaqqat”. *Al-Waqā‘i‘ al-‘Irāqīyya*, 2 (28/07/1958), p.1; “Al-dustūr al-muwaqqat”. *Al-Waqā‘i‘ al-‘Irāqīyya*, 949 (10/05/1964), pp. 1-2; “Al-dustūr al-muwaqqat”. *Al-Waqā‘i‘ al-‘Irāqīyya*, 1900 (17/07/1970), p. 3.

1085. “Al-dustūr al-muwaqqat”. *Al-Waqā‘i‘ al-‘Irāqīyya*, 949 (10/05/1964), p. 2.

1086. *Qānūn idārat al-dawla al-irāqīyya li-l-marḥala al-intiqāliyya*, p. 165.

cuanto a los límites y trampas de la cuota femenina¹⁰⁸⁷ pues con el tiempo se convirtió en un instrumento más de las divisiones sectarias, las rivalidades políticas y de la hegemonía masculina. En lugar de empoderar e impulsar la voz de las mujeres más allá de estas divisiones, la cuota fue también repartida a lo largo del espectro étnico-sectario y de los intereses políticos, de modo que una parte importante de las parlamentarias pertenecían a los partidos islamistas dominantes creándose tensiones entre las activistas que reivindicaron la cuota y las islamistas sobre cuestiones claves como la imagen de las mujeres en la sociedad y el código de estatuto personal. Por otro lado, dichas parlamentarias no lograron transformar los modos de hacer política y entraron a formar parte de la desafección generalizada contra la clase política en el nuevo Iraq.

El Gobierno Interino

En junio de 2004, el mismo mes que entró en vigor el LAT, se creó el Gobierno Interino (GI) a través del cual el gobierno estadounidense pretendía simbolizar la entrega de la soberanía nacional al pueblo iraquí y cuyos objetivos eran frenar el aumento de la resistencia contra la presencia de la ocupación, y la creación de la Asamblea Nacional Transitoria encargada de diseñar la constitución. El CGI y la APC se disolvieron, Paul Bremer abandonó Iraq ese mismo día, ocupando su lugar el diplomático John Negroponte¹⁰⁸⁸ pero ya como embajador (2004-2005), y la Resolución del Consejo de Seguridad 1546, aprobada bajo la instancia del EEUU y Reino Unido, estableció el fin de la ocupación, el inicio de la soberanía iraquí y el visto bueno de la permanencia de las tropas de la coalición para combatir el terrorismo y restaurar la seguridad, pero a pesar de que el GI estuvo bajo los dictámenes de las ONU, tanto las decisiones tomadas obedecían a una estricta negociación entre los políticos del gobierno provisional, liderado por el primer ministro Ayād ‘Allāwī (2004-2005) y EEUU como la naturaleza de su composición reflejaron el carácter político y sectario del CGI, que se extendió a los diferentes órganos de gobierno por encima de la experiencia y la competencia técnica¹⁰⁸⁹. En cuanto a la participación de las mujeres, se nombraron a seis ministras de un total de treinta y un ministros, la mayoría de ellas provenientes del exilio, los ministerios encabezados por mujeres fueron el de Empleo Público, Laylā ‘Abd al-Laṭīf, Agricultura, Sawsan al-Šarīfī, Migración y Refugiados, Bāskāl Warda, Trabajo y Asuntos Sociales, Nisrīn Barwārī, Medio ambiente, Miškāt Mū’min, Ciencia y Tecnología, Rašād ‘Ūmar y el de Asuntos de la Mujer, Narmīn

1087. Nadjé al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, pp. 130-133; véase también Nahla al-Nadāwī. *Al-adā’ al-barlmānī li-l-mar’a al-‘irāqīyya: dirāsa wa-taqwīm*. Bagdad: Maṭba‘at al-Ṭabā’, 2010.

1088. John Negroponte fue agente de la CIA en Vietnam y es conocido por su vinculación con las operaciones de inteligencia de EEUU mientras ejercía su labor de embajador, como por ejemplo el caso de los escuadrones de la muerte en Honduras, véase Noam Chomsky. *Interventions*. San Francisco: City Light Books, 2013, pp. 89-92.

1089. Nadjé al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 96.

‘Uṭmān¹⁰⁹⁰, casi todos orientados a los servicios a la ciudadanía, de hecho, al igual que en los sucesivos gobiernos, ninguna mujer encabezó ministerio claves como el Interior, Exterior y Defensa.

Contrario a lo que se esperaba en esta nueva etapa, la oposición a la ocupación aumentó en las zonas del centro y sur de Iraq, al igual que los ataques contra las tropas extranjeras, con lo que la respuesta del gobierno y las tropas de la coalición internacional no se hicieron esperar. En abril de 2004 se lanzó el primer asedio contra la ciudad de Fallūya al noroeste de Bagdad, situada en el llamado “triángulo sunní”, que duró alrededor de un mes, la presión internacional y la expresión de solidaridad y cooperación interconfesional a través de protestas “transectarias” empujaron la retirada de las tropas¹⁰⁹¹. Posteriormente, las fuerzas se dirigieron a apaciguar la resistencia liderada por Muqtadā al-Ṣadr en el sur que culminó con el asedio a Naṣaf en agosto de 2004 que cesó por la intermediación del líder espiritual ayatollah ‘Alī l-Sīstānī entre el líder ṣadrí y el gobierno, invitándolo a que se uniera al proceso político¹⁰⁹². De nuevo, en noviembre de 2004 y a pocos meses de las elecciones se llevó a cabo el segundo asedio a Fallūya, esta vez sin cobertura mediática, que planeó reducir la ciudad a escombros y aplacar la resistencia, el ataque causó seiscientos muertos y miles de desplazados¹⁰⁹³ y supuso el ataque más beligerante contra una población, a continuación se extendieron los ataques a otras ciudades del “triángulo sunní”, pero sin mucho éxito. El objetivo del GI y de EEUU fue poner fin a la insurgencia, especialmente de cara a las elecciones para la ANT de enero de 2005, no obstante, la dura respuesta militar contra la población civil llegando incluso a hacer uso en algunas zonas de armamento prohibido por las convenciones internacionales como el revestimiento por uranio empobrecido, fósforo blanco y el agente naranja¹⁰⁹⁴; la falta de inclusión, transparencia y credibilidad del proceso político auspiciado por la ocupación militar; los graves abusos, la violación de los derechos humanos de los presos y presas iraquíes en Abū Gurayb, y la impunidad de las tropas extranjeras ante estas acciones, enfurecieron a grandes sectores de la población, impulsaron a muchos hombres a unirse a las filas de la resistencia que aumentó su popularidad, de modo que el proceso político, y, por lo tanto, la participación de las mujeres en el mismo se consideraron impuestos e ilegítimos por un importante sector. La violencia llegó a afectar a las mujeres de muy diversas maneras y desde distintos frentes, entre ellas asesinatos y amenazas

1090. *Ibid.*, p. 97; Sawsan al-Assaf. *Iraqi woman’s political participation*, p. 27.

1091. Khalil Osman. “Trans-sectarian moral protest against occupation: a case study of Iraq”. En Larbi Sadiki, Heiko Wimmen y Layla Al Zubaidi. *Democratic transition in the Middle East: unmaking power*. Londres-Nueva York: Routledge, 2013, p. 49.

1092. Tareq Y. Ismael y Jacqueline S. Ismael. “Whither Iraq?”, p. 619.

1093. *Ibid.*, p. 620; Hayfā’ Zangana. *Madīnat al-Arāmīl*, p. 106.

1094. Albert Galinsoga Jordá. “El conflicto de Iraq y el Derecho Internacional”. En Albert Galinsoga Jordá (ed.). *El conflicto de Iraq y el Derecho Internacional. El caso Couso*. Lleida-Santiago de Compostela: Universidad de Lleida y Universidad de Compostela, 2013, p. 78.

contra aquellas que participasen en la política por grupos afines *al-Qā'ida*¹⁰⁹⁵, conocidos por infringir ataques indiscriminados contra los propios iraquíes, además de la violencia de las tropas, milicias y bandas criminales. Por otro lado, activistas como Hayfā' Zangana, acusan a las mujeres del gobierno de permanecer impasibles ante los crímenes de guerra y el sufrimiento de las mujeres de a pie¹⁰⁹⁶. La división entre la estrecha agenda política y la realidad sobre el terreno pusieron de manifiesto la polarización de las dos imágenes de la mujer iraquí y de narrativas sobre la ocupación/liberación.

Asamblea Nacional Transitoria

En enero de 2005 se celebraron las primeras elecciones democráticas para la ANT encargada de elaborar la constitución, a pesar de la inestabilidad y la violencia que asolaba el país, especialmente en las zonas de mayoría sunní, lo que llevó a diecisiete formaciones políticas, entre ellas el Partido Islámico, a exigir que se retrasen las elecciones hasta alcanzar cierta estabilidad que permitiera la celebración de las mismas¹⁰⁹⁷, finalmente el Partido Islámico retiró su candidatura en protesta por el ataque a Fallūya. Otros grupos en cambio, llamaron al boicot a las elecciones, tales como *Hay'at 'Ulamā' a al-Muslimīn fī l-'Irāq* (Asociación de Ulemas Musulmanes en Iraq) (AUMI) creada en 2003 y presidida por el ulema sunní Hāriṭ al-Ḍārī (1941-2015), alegando su ilegitimidad ya que se iban a celebrar bajo la ocupación extranjera. Por su parte, las elecciones fueron la última preocupación de muchas mujeres pues tenían que enfrentarse a la inseguridad y la violencia que las empujaban a estar confinadas en las casas y al abrigo de las redes familiares y tribales, alejándolas de cualquier posibilidad de participación en las elecciones, de hecho, muchas mujeres activistas se unieron al boicot¹⁰⁹⁸. No obstante, la agenda electoral siguió su curso ante las presiones de otras fuerzas como el ayatollah 'Alī l-Sīstānī y cuarenta fuerzas šī'ies que se negaron a retrasar las elecciones, marcando de este modo una brecha entre el liderazgo sunní y el šī'í¹⁰⁹⁹.

El carácter étnico-sectario del sistema político se trasladó a las elecciones en las cuales las dos principales coaliciones —la religiosa šī'í y la nacionalista kurda— no competieron en términos programáticos sino apelando a las filiaciones comunales. La Alianza Iraquí Unida (*al-I'tilāf al-Waṭanī l-'Irāqī*), creada en 2004, contó con las credenciales de 'Alī l-Sīstānī que llamó al voto šī'í y que incluía a los principales partidos, entre ellos, al-Da'wa y CSRII; la Alianza del Kurdistán (*al-Taḥāluf al-Waṭanī l-Kurdī*), creada en 2004, estuvo dominada por los dos grandes partidos nacionalistas el PUK y el PDK que promovían el federalismo y la autonomía kurda; la tercera

1095. Nadjé al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 99.

1096. Hayfā' Zangana. *Madīnat al-Arāmīl*, p. 107

1097. Tareq Y. Ismael y Jacqueline S. Ismael. "Whither Iraq?", p. 623.

1098. Nadjé al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 101; Hayfā' Zangana. *Madīnat al-Arāmīl*, p. 108.

1099. Tareq Y. Ismael y Jacqueline S. Ismael. "Whither Iraq?", p. 623.

coalición, la Lista Iraquí (*al-Qā'ima al-Irāqīyya*), creada en 2004, liderada por Ayād 'Allāwī, el primer ministro en funciones, pretendía representar al votante laico u opuesto al sectarismo político, al margen de otras pequeñas agrupaciones de carácter nacional y laico que quedaron totalmente marginados en los resultados finales. Los šī'íes obtuvieron más de la mitad de los escaños, seguidos por los kurdos dejando en tercer lugar a la lista de Ayād 'Allāwī y unos escasos escaños a algunos de los partidos más pequeños. La participación general fue del 58%, no obstante las provincias de mayoría sunní solo alcanzaron el 2% dejando a esta zona sin representación parlamentaria¹¹⁰⁰, lo que acabó por marginar más aún a los sunníes y reforzar el sectarismo político en las instituciones. EEUU y la élite política lo consideraron un gran logro democrático, a pesar de las irregularidades observadas, el boicot y la falta de seguridad¹¹⁰¹. El gobierno tardó varios meses en formarse tras tensas negociaciones entre las diferentes partes sobre el reparto étnico-sectario de los ministerios, finalmente se nombró presidente del Estado a Ŷalāl Ṭalabānī (líder del PUK); primer ministro a Ibrāhīm al-Ŷa'farī (partido al-Da'wa); vicepresidentes al sunní Gāzī Maš' al al-Yāwir (1958-), ex-presidente de la República durante el Gobierno Interino, autoproclamado jefe tribal y hombre de negocios residente en Arabia Saudí hasta que regresó a Iraq en 2003 y a 'Ādil 'Abd al-Mahdī (1942-) miembro del CSRII.

En relación con la participación femenina en todo este proceso, las Naciones Unidas procuró la inclusión de las mujeres, además de las minorías, y para ello fijó un sistema de “cremallera” aplicado a las listas electorales en las que tenía que haber una mujer cada tres candidatos varones, para así garantizar la entrada de las mujeres sin necesidad de depender de la cuota del 25%. De este modo el 30% de los escaños del Parlamento fueron para ellas, un porcentaje bastante elevando en comparación con otros países del mundo, lo cual fue considerado un gran éxito por las que hicieron campaña a favor de la participación política de las mujeres, una de dichas parlamentarias fue Şafīyya al-Suhayl, de la lista encabezada por Ayād 'Allāwī, activista respaldada por los EEUU y miembro de diversos grupos de mujeres cercanas a la administración de EEUU como la ya citada Mujeres por un Iraq Libre. En cuanto al Gabinete de Ministros, el reparto étnico-sectario jugó de nuevo en contra de la inclusión femenina, sólo seis mujeres fueron nombradas ministras de entre treinta y dos ministerios¹¹⁰², una de ellas, de características similares a Şafīyya al-Suhayl, fue Azhār al-Şayjlī, ministra de Asuntos de la Mujer (2005-2006), miembro de misma lista que la anterior y activista pro derechos de las mujeres que retornó a Iraq tras 2003.

Come le sucedió a Ijlāş al-Ṭayyār, muchas activistas se entusiasmaron con este proceso, a pesar de la dura situación que estaba atravesando el país, muchas organizaciones de mujeres participaron

1100. Nadjé al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 104.

1101. *Ibid.*, pp. 104-105.

1102. *Ibid.*, pp. 106-107.

de lleno en campañas de la sociedad civil para la democracia, dirigidas especialmente a las mujeres candidatas, atendiendo cursos y talleres, y registrándose como observadores electorales¹¹⁰³. El gobierno de los EEUU dedicó muchos esfuerzos en este sentido, una parte considerable del presupuesto dedicado al proceso de transición fue dirigido a la activación de las organizaciones de la sociedad civil¹¹⁰⁴, por ejemplo, en virtud del calendario de transición establecido por la LAT, el Secretario de Estado Colin Powell anunció en 2004 dos iniciativas: la creación de la Red Iraquí-Estadounidense de Mujeres con el objetivo de prepararlas de cara a la elaboración de la constitución y a las elecciones parlamentarias a través de talleres y conferencias para la capacitación de las mujeres en la política y la buena gobernanza, y el programa *Iraqi Women's Democracy Initiative* con una dotación de diez millones de dólares¹¹⁰⁵, con este programa la APC pretendía obtener resultados inmediatos de participación femenina para impulsar el curso político hacia unas elecciones y la promulgación de la constitución como metas establecidas para otorgar éxito a su proyecto de “democratización” de Iraq. Los proyectos que se llevaron a cabo giraron en torno a cursos de formación para la democracia, política, medios de comunicación, liderazgo y formación del espíritu empresarial, sólo se beneficiaron siete organizaciones de treinta y tres todas ellas estadounidenses que cooperaban con ONGs de mujeres dentro de Iraq, una de dichas organizaciones fue *Independent Women Forum* (Foro Independiente de Mujeres), compuesta por un grupo de mujeres neconservadoras tales como Lynne Cheney, esposa de Dick Cheney vicepresidente de los EEUU (2001-2009), y que entrenó a ciento cincuenta mujeres iraquíes en un programa sobre liderazgo¹¹⁰⁶. Por otro lado, la activista Hayfā' Zangana señala que el interés de EEUU y Reino Unido en promocionar a las mujeres en la nueva sociedad se encuentra conectado con algunas políticas sobre contrainsurgencia estadounidense que buscaban debilitar el núcleo familiar percibido como refugio de los combatientes a través de la cooptación de las mujeres en programas económicos y sociales¹¹⁰⁷.

Por otro lado, al igual que hubo muchas mujeres que acudieron a la llamada de participación en las organizaciones, talleres, conferencias sobre democracia y a formar parte de los nuevos partidos que entraron a formar parte del proceso político, también hubo mujeres que se negaron a atender estas llamadas, por ejemplo, Sawsan al-'Assāf, profesora de Universidad, que al igual que a otras

1103. *Ibid.*, p. 102.

1104. Hayfā' Zangana. *Madīnat al-Arāmil*, pp. 89-90.

1105. U.S. Department of State. “U.S. commitment to women in Iraq”. *U.S. Department of State*, (24/09/2004). Disponible en <http://2001-2009.state.gov/g/wi/rls/36751.htm>, [consultado 23/04/2011].

1106. Nadia Hindi Mediavilla. “Las limitaciones de la sociedad civil”, p. 14; Hayfā' Zangana. *Madīnat al-Arāmil*, p. 100.

1107. Hayfā' Zangana. *Madīnat al-Arāmil*, p. 143; David Kilcullen. “Twenty-eight articles: fundamentals of company-level counterinsurgency”. *Stabilisation Unit*, (1/03/2006). Disponible en http://www.stabilisationunit.gov.uk/stabilisation-and-conflict-resources/thematic/doc_details/14-twenty-eight-articles-the-fundamentals-of-company-level-counterinsurgency.html, [consultado 19/06/2011].

muchas compañeras se le solicitó formar parte de las listas de partidos para cumplir con los requerimientos electorales, pero se negó a formar parte de la lista de Ayād ‘Allāwī, puesto que entre otros motivos, había aceptado el reparto sectario del poder¹¹⁰⁸, la actitud de este grupo de mujeres es lo que Hayfā’ Zangana llamó “resistencia pasiva”¹¹⁰⁹.

5.2.2. La constitución

La composición de la ANT en la que dominó los partidos islamistas no fue muy halagüeña ni para los laicos ni para las mujeres que habían hecho campaña por sus derechos a lo largo de todo este proceso, pues el siguiente gran objetivo era la elaboración de la constitución lo que comportaba un gran desafío para las activistas que veían peligrar sus derechos en el marco de dicha nueva constitución. Su promulgación era igualmente importante para el gobierno de EEUU pues habría cumplido con sus promesas de democratizar Iraq y para ello, tanto EEUU como otros donantes intencionales, dedicaron muchos recursos para entrenar a las mujeres e intentar integrarlas en el proceso como vimos. No obstante, el proceso no fue abierto ni inclusivo ni para las mujeres ni para la mayoría de la sociedad civil, dado que el Comité Constitucional sólo contó con nueve mujeres de los cincuenta y cinco miembros de los que estaba compuesto, pero ninguna de ellas encabezó ningún subcomité¹¹¹⁰; cuando los representantes sunnites se sumaron al proceso el borrador ya estaba acordando entre kurdos y šī‘ies; EEUU, temiendo que no se cumplieran los plazos establecidos en el LAT, presionó a los partidos mayoritarios para que llegasen a un compromiso en torno al estatus de Kirkuk, al federalismo y al papel del islam, de modo que la cuestión de género quedó subordinada a los líderes étnicos y sectarios de estos partidos y a sus intereses; al igual no se habilitó ninguna posibilidad de debate público ni se cumplieron con los estándares internacionales¹¹¹¹. Los šī‘ies pretendieron garantizar su dominio numérico para así revertir su marginalización en los procesos de construcción nacional de Iraq, agenda impulsada básicamente por los partidos islamistas šī‘ies dominantes que perseguían la reestructuración de la identidad del nuevo Iraq y así reflejar su dominio mediante la imposición de su ideología a través del proceso legislativo, lo que Haddad llama el nacionalismo šī‘í¹¹¹². Los líderes políticos kurdos buscaron garantizar la continuidad de su control sobre la Región Kurda a través del establecimiento de un sistema federal y sus fronteras, la reivindicación de la rica provincia de Kirkuk, y asegurar sus rentas sobre los ingresos del petróleo. Los políticos sunnites, representados a través de islamistas y

1108. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Sawzan al-‘Assāf*. Londres, febrero de 2012.

1109. Hayfā’ Zangana. *Madīnat al-Arāmīl*, p. 148.

1110. Nadjé al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 110.

1111. *Ibid.*; Georgina Waylen. “Constitutional engineering: what opportunities for the enhancement of gender rights?”. *Third World Quarterly*, 27(2006), pp. 1209-1221.

1112. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, pp. 153-154.

laicos quisieron proteger el carácter árabe y la integridad del Estado, fueron los que expresaron mayores reservas al sistema federal y a la mayoría en el poder de los partidos šī'íes, y, a diferencia de los kurdos, persiguieron garantizar la distribución de las rentas del petróleo de manera centralizada y así garantizar los ingresos en zonas de mayoría sunní carentes de este recurso, lo que da muestras del recién constituido nacionalismo sunní, según Haddad¹¹¹³. Ante la posibilidad de que los sunníes rechazasen el borrador y quedaran excluidos de la constitución, se introdujo el art. 142-1¹¹¹⁴ que establece la formación de un comité parlamentario, tras la formación del primer gobierno, encargado de recoger las propuestas de enmienda para su posterior aprobación dentro de un plazo determinado. El borrador final salió a la luz un mes antes de su ratificación mediante referéndum en octubre de 2005, en las provincias de mayoría sunní fue rechazado ampliamente no obstante no se obtuvo el porcentaje necesario para su revocación. Inmediatamente después se presentaron enmiendas entre las cuales se encontraban las relativas a los derechos de las mujeres, pero hasta el día de hoy no se ha dado ningún paso definitivo para llevar a cabo ninguna enmienda a la constitución. Muchas mujeres votaron en contra o lo boicotearon en protesta. Ijlāš al-Ṭayyār nos informó que el borrador de la constitución ya venía preparada de antemano según supo de los estadounidenses con los que tuvo contacto en la Zona Verde¹¹¹⁵, de hecho, a diferencia de lo que el gobierno reclamó, la APC tuvo mucho que ver con el diseño de la constitución a través Noah Feldman, consejero de EEUU en materia de derecho constitucional y muchos apuntan que la versión original era la inglesa¹¹¹⁶, Sawsan al-‘Assāf nos informó que en Iraq había profesores de derecho constitucional con experiencia en la elaboración de las constituciones anteriores, pero estos fueron ignorados a favor del joven Noah Feldman¹¹¹⁷, reduciendo el proceso constitucional a una negociación entre EEUU y los principales partidos a puerta cerrada, si fue así ¿cómo no iban a ser excluidas las activistas del proceso? Otro problema es que la constitución utiliza un lenguaje vago dejando muchos aspectos en manos del Parlamento y que aún quedan sin resolver ni aclarar, pasados diez años desde la aprobación de la constitución no parece que haya muchas mejoras según nos relata Luṭfiyya al-Dulaymī:

“La constitución es ambigua, por eso los extremistas del gobierno la interpretan según mejor les conviene. Todos sus artículos dan lugar a diferentes interpretaciones,

1113. *Ibid.*

1114. Waleed Saleh. “La constitución iraquí [traducción]”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 3 (2007), p. 145; Saad N. Jawad. *The Iraqi constitution: structural flaws and political implications*. Londres: LSE Middle East Centre, 2013, p. 19.

1115. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Ijlāš al-Ṭayyār*.

1116. Saad N. Jawad. *The Iraqi constitution*, pp. 10-11.

1117. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Sawsan al-‘Assāf*.

esto no favorece nuestros derechos sino al gobierno. La constitución está en sus manos, no en las nuestras para que podamos interpretarla, son ellos los que tienen el poder”¹¹¹⁸.

Como en cualquier constitución democrática y al igual que las constituciones anteriores de la república de Iraq, el Estado garantiza la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos, tal como estipula el art. 14: “Los iraquíes son iguales ante la ley, sin discriminación por razón de sexo, etnia, procedencia, origen, color, religión, confesión, creencia, opinión o por estatus socio-económico”¹¹¹⁹, pero al margen de éste y otros aspectos de la constitución necesarios para acreditar que Iraq es un Estado democrático, existen algunas cuestiones fundamentales relacionadas con la identidad nacional del Estado que merecen la pena mencionarse pues causaron ciertas tensiones entre las diferentes fuerzas políticas y reflejan memorias y narrativas diferentes sobre la nación.

Memoria e identidad en la constitución

El preámbulo pretende expresar la identidad y arraigo del pueblo iraquí que se remonta hacia las antiguas civilizaciones de Mesopotamia, pasando por la historia del islam, tanto sunní como šī‘í, y haciendo gala del desarrollo y riqueza cultural:

“Nosotros somos los hijos de Mesopotamia, patria de enviados y profetas, morada de virtuosos imanes, cuna de la civilización, de los inventores de la escritura, pioneros de la agricultura y creadores de la numeración. Sobre nuestra tierra fue promulgada la primera ley humana, en nuestra patria fue redactado el pacto más antiguo y justo para la política de los países, sobre nuestra tierra rezaron los compañeros del Profeta y sus sucesores, pensaron los filósofos y sabios y crearon los literatos y los poetas”¹¹²⁰.

Tras este párrafo que representa en gran medida el nacionalismo iraquí, el preámbulo se centra en las experiencias de dolor y marginalización de los iraquíes en el que es palpable el énfasis que se hace en el sufrimiento del pueblo kurdo como la masacre de Ḥalabîya y al-Anfâl al igual que la represión de la intifâda de 1991 en el sur de Iraq y las fosas comunes, aunque menciona a todos los componentes étnicos y religiosos del pueblo e incluye la experiencia de la zona occidental de mayoría sunní, de modo que las narrativas están basadas en estas diferencias comunales, dejando de lado otro tipo de memorias y experiencias con el régimen de Şaddâm Ḥusayn como la represión del pluralismo ideológico y la libertad de expresión que trascienden las diferencias comunales. Saleh,

1118. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Luţfîyya al-Dulaymî*.

1119. Waleed Saleh. “La constitución iraquí”, p. 121.

1120. *Ibid.*, p. 117.

afirma con acierto que el preámbulo de la constitución “[...] más que una introducción parece un manifiesto político lleno de odio [...]. En vez de mirar hacia el futuro y destacar la esperanza de la sociedad iraquí, sus valores y su unidad, lo único que hace es resaltar hechos pasados del régimen anterior que dañaron profundamente a todos los sectores de la sociedad sin excepción”¹¹²¹.

En cuanto a la relación del islam con el Estado y la libertad de credo, el art. 2 establece:

“Primero- el islam es la religión oficial del Estado y es fuente principal de la legislación:

a- Está prohibido promulgar leyes contrarios a los principios de las enseñanzas del islam.

b- Está prohibido promulgar leyes contrarios a los principios de la democracia.

c- Está prohibido promulgar leyes contrarios a los derechos y las libertades fundamentales que recoge esta constitución.

Segundo- esta constitución garantiza la conservación de la identidad islámica de la mayoría del pueblo iraquí, asimismo garantiza los plenos derechos religiosos de todos los individuos en cuanto a la libertad de fe y las prácticas religiosas, como los cristianos, ayzidíes y sabeos mindaitas”¹¹²².

Esta provisión constituía la principal línea roja de los partidos islamistas, no obstante, según algunos observadores, las partidos religiosos *šī‘íes* no lograron introducir un apartado que reconociera la autoridad religiosa (*al-marýa‘iyya al-dīniyya*) en Naýaf¹¹²³. Aunque la identidad islámica está más afianzada que en las constituciones anteriores y su estatus jurídico es explícito, tal como vimos cuando tratamos la Ley Administrativa de la Transición, lo que inquieta a las mujeres no es que el islam sea la fuente principal del derecho sino el modo en que se aplique la *šarī‘a*, tal como afirma una activista iraquí “no nos preocupa la implementación de la ley islámica, pero la interpretación arbitraria puede causar una total pérdida de nuestros derechos en el país”¹¹²⁴, estas preocupaciones se reafirman con el artículo relacionado con el código de estatuto personal como veremos más adelante.

Respecto al carácter nacional del Estado el art. 3 reza:

“Irak es un país multiétnico multireligioso y multiconfesional, es miembro fundador y activo de la Liga Árabe, acata su carta fundacional y forma parte del mundo

1121. Waleed Saleh. “La polémica constitución iraquí”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 3 (2007), p. 147.

1122. Waleed Saleh. “La constitución iraquí”, p. 118.

1123. Saad N. Jawad. *The Iraqi constitution*, p. 12.

1124. Nadje al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 160.

islámico”¹¹²⁵.

La identidad nacional de Iraq supuso un punto de fuertes tensiones entre las diferentes fuerzas políticas. Los políticos árabes sunnites querían introducir una apartado que estableciese la identidad árabe del Estado y su pertenencia al mundo árabe, a lo que los kurdos se opusieron por ser ellos parte también del Estado, al igual que de la nación kurda, del mismo modo, algunos políticos shiíes querían que los habitantes de nacionalidad iraní se consideraran un componente más del pueblo iraquí¹¹²⁶. Como ya habíamos apuntado, en las demás constituciones se establecían que Iraq forma parte del mundo árabe donde la diversidad del pueblo iraquí está subsumida bajo la identidad árabe del Estado, de modo que se ve una ruptura con el nacionalismo árabe y, en cambio, un guiño, aunque simbólico, del panislamismo. Por otro lado, se menciona por primera vez la palabra *madhab* (confesión/escuela) que hace referencia explícita a las diferencias confesionales dentro del islam, a diferencia de las anteriores constituciones que no establecían estas diferencias a fin de fortalecer la idea de una identidad unificada¹¹²⁷. En cuanto al artículo sobre las lenguas oficiales, no presentó prácticamente diferencias sustanciales con respecto al LAT¹¹²⁸.

La constitución se aprobó mientras el país seguía en guerra y bajo una escalada continuada de la violencia, produciendo una anomalía entre el proceso político y la realidad sobre el terreno que aún se encontraba lejos de alcanzar el estatus de país en post-conflicto, de hecho durante 2005 se registraron un mínimo de 15.376 muertos civiles e inmediatamente después de la aprobación de la constitución y creación del primer gobierno permanente iraquí el número de muertos civiles ascendió trágicamente a un mínimo de 28.045 en 2006 y a 24.935 civiles muertos en 2007, siendo estos dos años los que han presentado las tasas más elevadas de violencia desde el inicio de la invasión en 2003 hasta 2014¹¹²⁹. Por otro lado, activistas como Hayfā’ Zangana, preocupadas por la grave situación de derechos humanos bajo la guerra, señala que las mujeres iraquíes en general tenían otras cuestiones más urgentes y vitales por las que preocuparse¹¹³⁰, de modo que muchas de ellas se veían ajenas a los debates, aunque sus derechos estaban en juego, a causa del caos y la falta de seguridad.

1125. Waleed Saleh. “La constitución iraquí”, p. 118.

1126. Saad N. Jawad. *The Iraqi constitution*, p. 14.

1127. *Ibid.*, p. 15.

1128. *Qānūn idārat al-dawla al-irāqīyya li-l-marḥala al-intiqāliyya*, p. 116; Waleed Saleh. “La constitución iraquí”, p. 119.

1129. Datos extraídos de la base de datos de *Iraqi Body Count*. Disponible en <http://www.iraqbodycount.org/databa se/>, [consultado 12/09/2015].

1130. Hayfā’ Zangana. *Madīnat al-Arāmīl*, p. 108.

5.2.3. Las mujeres en las instituciones

A pesar de todo lo acontecido durante el proceso constituyente se siguió adelante con el calendario político y en diciembre de 2005 se celebraron las elecciones parlamentarias, que como las anteriores estructuras gubernamentales, siguió un esquema étnico-sectario. La Alianza Iraquí Unida, compuesta por los principales partidos šī‘í obtuvieron el mayor número de escaños aunque no la mayoría absoluta, a diferencia de las elecciones de enero de ese año no contaron con el apoyo explícito del ayatollah ‘Alī l-Sīstānī a causa de la mala gestión del conflicto y las políticas sectarias del gobierno de Ibrāhīm al-Ŷa‘farī¹¹³¹, les siguieron en segundo lugar la coalición kurda, después la coalición laica Lista Iraquí y finalmente la coalición sunní *Ŷabhat al-Tawāfuq al-‘Irāqī* (Frente de Acuerdo Nacional) liderada por el Partido Islámico, que después del boicot de enero decidió volver a presentarse a las elecciones para cubrir los votos de las provincias de mayoría sunní, sin embargo la Asociación de Ulemas Musulmanes en Iraq declaró de nuevo la ilegitimidad de las elecciones, marcando una clara diferencia con las demás formaciones políticas sunníes que entraron a formar parte del sistema. El nuevo gobierno formado en enero de 2006 estuvo presidido por Nuṛī l-Mālikī (1950-) de al-Da‘wa, al igual que se sucesor, y la presidencia del Estado siguió en manos de Ŷalāl Ṭalabānī.

Las mujeres obtuvieron el 25% de los escaños a través de la cuota, pero el número de ministras descendió de seis a cuatro mientras que el número de ministerios aumentó de treinta y dos a treinta y seis para intentar acomodar a los sunníes en la *muḥāṣaṣa* sectaria afectando de este modo la inclusión de las mujeres¹¹³². Entre 2006 y 2007 se intentó hacer un bloque femenino entre las parlamentarias para elevar la voz de las mujeres sobre las divisiones étnico-sectaria, no obstante las parlamentarias tendieron a sucumbir a las órdenes de sus partidos en los que no ostentan ningún cargo de poder y a formar bloques de mujeres pero dentro de la misma coalición de partidos, es decir, dentro de los confines étnicos y sectarios. Las feministas iraquíes lo lamentan, puesto que si se uniesen las mujeres que forman el 25% del Parlamento tendrían mayor capacidad de ejercer presión para impulsar medidas sociales y legislativas a favor de las iraquíes y otro tipo de reformas¹¹³³.

Uno de los ministerios designados a las mujeres fue el Ministerio de Asuntos de la Mujer, sin embargo éste no cuenta con cartera propia dependiendo directamente del despacho del primer ministro, de hecho Nawāl al-Samarā‘ī, miembro del Partido Islámico y exministra de este

1131. International Crisis Group. “The next Iraqi war? Sectarianism and civil conflict”. *Middle East Report*, 52- 27 (2006), p. 25.

1132. Sawsan al-Assaf. *Iraqi woman’s political participation*, p. 27.

1133. Nadje al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p.117; Nahla al-Nadāwī. *Al-adā’ al-barlmānī li-l-mar’a al-‘irāqīyya*, p. 96.

Ministerio, sólo se mantuvo en el cargo durante un año hasta que dimitió en 2009 declarando que el gobierno no proporciona el presupuesto ni los medios necesarios para poder llevar a cabo proyectos dirigidos a paliar el elevado número de viudas, divorciadas sin recursos, pobres y detenidas en las cárceles de la ocupación¹¹³⁴. Después de las elecciones de 2010 Ibtihāl al-Zaydī del partido al-Da‘wa, ocupó el cargo hasta 2014, no obstante sus declaraciones públicas causaron bastante alarma entre las feministas, en una ocasión confesó que no cree en la igualdad de género, sino en la tutela (*qiwāma*) de los hombres sobre las mujeres y concibe a las mujeres como parte integrante de la familia en tanto que madre, esposa e hija y no como individuo con aspiraciones propias¹¹³⁵. Llama la atención las diferencias entre el discurso de la ministra y el de Bint al-Hudà, que cinco décadas atrás que nunca llegó a formar familia propia, reivindicó el desarrollo personal y espiritual de la mujer musulmana más allá de la institución del matrimonio y del núcleo familiar. Lo curioso es que la declaración de la ministra no concuerda con su propia realidad como madre, esposa y responsable de un cargo público.

5.3. El otro proceso: género, nación y resistencia

Al margen del proceso de transición auspiciado por la administración estadounidense y las Naciones Unidas, después de 2003 empezaron a surgir grupos y colectivos contrarios a la ocupación de diferentes corrientes: islamistas, nacionalistas, de izquierdas, etc., algunas provenían del exilio y otras del interior que habían tenido diferentes posturas frente al régimen anterior, algunas fueron opositoras y otras no, como fue el caso de los ba‘tíes que se habían reorganizado después de la ocupación, y otras, que podían presumir de no haber colaborado con el régimen. A fin de sumar fuerzas ante los importantes retos y combatir el conflicto sectario se creó en mayo de 2004 una estructura política denominada *al-Mū’tamar al-Waṭanī l-Tā’sīsī* (Congreso Fundacional Nacional) (CFN) que albergó estas diferentes corrientes, así como a figuras independientes y tecnócratas. En este sentido, lo más destacado del CFN es que logró reunir a iraquíes de todas las etnias y confesiones, empezando por el secretario general el ulema šī‘ī Yawād al-Jālišī (1951-), hijo de Muḥammad al-Jālišī uno de los principales líderes de la célebre revolución de 1920 y que fue conocida, tal como hemos visto, por unir a sunníes y šī‘íes, urbanos y rurales contra los británicos. Yawād al-Jālišī fue junto a sus hermanos los fundadores del movimiento *al-jālišiyūn* (los jālišíes) en Kāzimiyya en 1978¹¹³⁶, pero en 1980 abandonó el país y durante los noventa el movimiento instaló sus bases en Londres hasta 2003 que volvió a Bagdad y se estableció de nuevo en *al-Madrasa al-*

1134. Sawsan al-Assaf. *Iraqi woman’s political participation*, p. 32.

1135. Nadia Hindi Mediavilla. Representación de la mujer iraquí a través del contrato colonial y los nacionalismos anticoloniales. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 63 (2014), p. 115.

1136. Hādī Ḥasan al-‘Aliyawī. *Aḥzāb al-mu‘āraḍa al-siyāsiyya fī l-‘Irāq 1968-2003*, p. 50

Jāliṣiyya (Escuela Jāliṣī) en la emblemática Kāzimiyya. Este movimiento es conocido también por su rivalidad con la cabeza de la jerarquía šī‘ī en Naḡaf representada por ‘Alī l-Sīstānī y a diferencia de la gran mayoría de las formaciones políticas šī‘íes, no se presentaron a las elecciones de 2005 en oposición a la ocupación. Otra parte importante del CFN fue la formada por la Asociación de Ulemas Musulmanes en Iraq, presidida entre 2003-2015 por Ḥārīt al-Ḍārī, nieto de Ḍārī b. Muḥammad (-1928) otro de los líderes conocidos de la revolución de 1920 que, además, fue tío de los dos presidentes ‘Ārif. No en vano, uno de los primeros objetivos del CFN fue la creación de un marco de referencia islámico unido que apelase a los sunníes y šī‘íes y así contrarrestar la propaganda sectaria, por lo que también formaron parte del CFN otros ulemas šī‘íes y sunníes como la oficina del ayatollah Aḥmad al-Bagdādī (1945-) de Naḡaf condenado a muerte por Ṣaddām Ḥusayn y vehemente opositor hasta hoy día del sistema político y de la *marḡa‘iyya* en Naḡaf. Igualmente, contó con panarabistas bajo el nombre de *Ḥarakat al-Tayār al-‘Arabī l-Qawmī* (Movimiento de la Corriente Nacionalista Árabe) representado por el ya citado ‘Abd al-Karīm Hānī; organizaciones sindicales como *Ittiḥād al-‘Am li-Niqābāt ‘Umāl al-‘Iraq* (Unión General de los Sindicatos de Trabajadores de Iraq); el movimiento ṣadrī que entonces comprendía una diversidad de grupos de la resistencia en el sur de Iraq hasta que el líder Muḡtadā al-Ṣadr, nieto de Muḥammad al-Ṣadr otro destacado líder de la revolución de 1920, decidió participar en las elecciones de diciembre de 2005; la organización feminista anticolonial Organización de la Voluntad de las Mujeres y personajes femeninos como Mahā l-Ḥadīṭī, profesora de ciencias políticas de la Universidad de Bagdad y única mujer en el consejo de dirección del CFN; además de ba‘ṭíes, demócratas y otras agrupaciones tribales, kurdas, turcomanas, cristianas¹¹³⁷.

El legado de la revolución de 1920 es significativo en tanto que supuso una revolución contra los colonizadores y la unión de todos los sectores sociales y religiosos del país, y el papel prominente de los descendientes de algunos de sus protagonistas es indicativo del prestigio y reconocimiento de las credenciales nacionalistas, no obstante, algunos críticos afirman que es una fijación miope a un pasado que dista mucho de la realidad actual¹¹³⁸, lo que es cierto hasta cierto punto, puesto que muchos iraquíes al principio de la ocupación creyeron en el proyecto de liberación o estaban bastante extenuados como para asimilar todo lo que estaba ocurriendo, y porque las largas décadas de golpes de Estado, sistemas autoritarios y los últimos años de guerras y sanciones habían creado un escenario mucho más complejo, todo ello situado en un sistema mundial de poder unipolar y de lucha contra el terror.

1137. Sawsan Isma‘īl al-‘Assāf y Sa‘d Nāyī Ḳawwād. *Al-Mar’a al-‘irāqiyya bayn dīmuqrāṭiyyat al-iḥtilāl al-amrīkī wa-mabda’ al-insānī*. Amman: Dār al-Ḳinān, 2013, p. 286; Khalil Osman. “Trans-sectarian moral protest against occupation: a case study of Iraq”, p. 50; *Hay’at ‘Ulamā’ al-Muslimīn fī l-‘Irāq wa-l-maṣrū‘ al-waṭanī*. Amman: Dār al-Ḳinān al-‘Arabī Nāṣirūn, 2011, pp. 46-57.

1138. Raṣīd al-Jayyūn. *Mī‘at ‘ām min al-islām al-siyāsī fī l-‘Irāq: al-sunna*, pp. 183-184.

En el comunicado final de la asamblea constitutiva del CFN se estipularon los principios básicos, a saber: rechazo a la ocupación y a las instituciones y leyes que ésta genere; liberación, protección de la soberanía y de la unidad del territorio y pueblo de Iraq; la resistencia contra la ocupación mediante todos los medios disponibles y legítimos; rechazo de la fragmentación étnicas y sectarias, la inseparabilidad de Iraq de la *umma* árabe y la *umma* islámica y respeto a todos los derechos de los kurdos y las demás minorías; la instauración de una democracia no importada, garantizar el espíritu de lealtad a Iraq; la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley; la consideración de la *šarī'a* como fuente principal del derecho, etc.¹¹³⁹. Se puede apreciar una superposición entre las narrativas islamistas, panarabistas y particularistas, y aunque la mayoría árabe e islámica queda más manifiesta hay que tener en consideración que la identidad árabe era reivindicada por la oposición para contrarrestar los discursos que representan la sociedad como si estuvieran divididos en departamentos estancos —kurdos, sunnís, y šī'íes—, ignorando de este modo la identidad árabe que une a sunnís y šī'íes que queda subsumida dentro de las identidades confesionales, del mismo modo, la identidad árabe era reclamada por los šī'íes para distinguirse de aquellas fuerzas políticas alienadas a los intereses y al proyecto iraní en Oriente Medio¹¹⁴⁰. Por otro lado, tal como afirma 'Abd al-Karīm Hānī, se pretendió la unión entre las corrientes islamistas y las nacionalistas “no esforzamos en construir los principios de colaboración entre las corrientes religiosas y la corrientes *qawmiyya* y *waṭaniyya*. Porque la ocupación pretendía provocar las divisiones entre las dos corrientes, las dos eran susceptibles de chocar entre sí como ocurre en la actualidad”¹¹⁴¹.

Las actividades se concentraron en torno a las elecciones de enero de 2005, pero en la intermediación para poner fin al asedio contra Fallūya en noviembre de 2004, el CFN declaró el boicot a las elecciones y el posterior rechazo al resultado de las mismas, seguidamente llamó al boicot de la constitución y de las elecciones parlamentarias de finales de 2005, en la segunda asamblea reiteró sus reivindicaciones, exigió un calendario de retirada de las tropas, reafirmó el derecho y legalidad de la resistencia nacional, condenó el terrorismo y los crímenes de carácter sectario, etc., igualmente, introdujo matizaciones en cuanto a la identidad de Iraq advirtiendo de la peligrosidad del sistema federal en las circunstancias por las cuales estaba atravesando el país:

“El CFN confirma la unidad de Iraq como pueblo y como territorio, así como su identidad islámico-árabe en términos culturales y no étnicos, confirmando todos los

1139. *Hay'at 'Ulamā' al-Muslimīn fī l-'Irāq wa-l-mašrū' al-waṭanī*, p. 94.

1140. Waleed Saleh. “Irak: composición étnica y confesional”. En Ignacio Gutiérrez de Teran (coord.). *Irak: invasión, ocupación y caos*. Madrid: Catarata, 2006, pp. 40-47.

1141. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a 'Abd al-Karīm Hānī*.

derechos culturales y nacionales de los componentes del pueblo iraquí a fin de rechazar todos los planes cuyo objetivo sea minar la soberanía y conducir a la división del país, especialmente en la forma federal que recoge la Ley Administrativa”¹¹⁴².

Por otro lado, el CFN buscó soluciones dialogadas y participó en encuentros con figuras que apoyaron el proceso político como ‘Alī l-Sīstānī¹¹⁴³ y con las fuerzas políticas que entrarían a formar parte del gobierno. La Liga Árabe auspició un congreso iraquí entre las fuerzas de la oposición y el proceso político en El Cairo en noviembre de 2005 en un momento en que la resistencia estaba en su momento más álgido lo que mostró que EEUU y la élite política debía buscar un acuerdo con las fuerzas nacionalistas, no obstante, no sé llegó a ningún compromiso real entre las partes, Mas‘ūd Bārazānī defendía que primero habría que acabar con el terrorismo antes de la retirada de las tropas extranjeras y ‘Abd al-‘Azīz al-Ḥakīm no quiso reconocer la existencia de la resistencia iraquí defendiendo que lo único que existe es terrorismo¹¹⁴⁴. En julio de 2006 y a raíz de los graves atentados contra los santuarios de Samara, la Liga Árabe volvió a establecer otro congreso en el que se establecieron acuerdos tales como la protección de la unidad de Iraq, el restablecimiento de la seguridad, la condena a los *takfiríes*¹¹⁴⁵, rechazo al sectarismo, lucha contra la corrupción y la no discriminación, liberación de los presos, etc., sin embargo, la situación no cambió e incluso se emitió una orden de detención contra el presidente de la AUMI¹¹⁴⁶.

El CFN tuvo en consideración la cuestión de la mujer, dentro del apartado del ámbito social incluyó que las instituciones iraquíes habían de “dotar la igualdad de derechos entre la mujer y el hombre en los ámbitos políticos y jurídicos”¹¹⁴⁷, por otro lado, Imān Jammās, entonces miembro del CFN y de la OVM así como presidenta del *Markaz Raşd al-Iḥtilāl* (Centro Observatorio de la Ocupación), creado en 2003, nos informó que el CFN, al igual que los demás partidos del momento, tenían que tener un 25% de mujeres entre sus miembros para cumplir con los requisitos electorales, aunque ellos no se iban a presentar a las elecciones decidieron cumplir con ese requisito para evitar ser señalados y desacreditados.

1142. “Documento final de la segunda asamblea del Congreso Fundacional Nacional Iraquí”. *IraqSolidaridad*, (07/05/2005). Disponible en http://www.iraqsolidaridad.org/2004-2005/docs/cfni_31-05-05.html, [consultado 12/07/ 2015]; véase también el programa político acordado en la segunda asamblea del CFN, “Programa político del Congreso Fundacional Nacional Iraquí adoptado en su segunda asamblea”. *IraqSolidaridad*, (07/05/2005). Disponible en http://www.iraqsolidaridad.org/2004-2005/docs/cfni-2_31-05-05.html, [consultado 12/07/2015].

1143. Loles Oliván. “Celebrada en Bagdad la Conferencia Nacional Iraquí contra la Ocupación”. En Pedro Rojo, Carlos Varea y Loles Oliván (eds.). *Iraq, diario de la resistencia*. Barcelona: Icaria, 2005, p. 172; Eric Davis. “The uses of historical memory”. *Journal of Democracy*, 3 (2005), p. 60.

1144. *Hay‘at ‘Ulamā‘ al-Muslimīn fī l-‘Irāq wa-l-mašrū‘ al-waṭanī*, pp. 26-28.

1145. Corriente Islamistas que niega la condición de verdaderos musulmanes a todos aquellos cuyos dogmas o ritos no coincidan completamente con los propios, véase Tariq Ramadan. *El islam minoritario: cómo ser musulmán en la Europa laica*. Barcelona: Bellaterra, 2002, p. 337.

1146. *Hay‘at ‘Ulamā‘ al-Muslimīn fī l-‘Irāq wa-l-mašrū‘ al-waṭanī*, pp. 34-35.

1147. “Programa político del Congreso Fundacional Nacional Iraquí adoptado en su segunda asamblea”.

“A finales de 2003 el šayj Yawād me sugirió que fuéramos a hablar con las mujeres de Kāzimiyya para que ellas también vinieran a la escuela Jāliṣiyya, entonces Hanā’ Ibrāhīm y yo celebramos un seminario y él invitó a todas las mujeres, entre las que se encontraba su esposa, todas llevaban velo y ‘abāyya, él era el único hombre presente. Hanā’ y yo explicamos qué era la ocupación, qué era lo que podía producir y cuál era el papel de las mujeres. En la primera asamblea del Congreso Fundacional había sólo tres o cuatro mujeres, de todas las corrientes políticas contrarias a la ocupación, en la segunda asamblea asistieron muchas mujeres”¹¹⁴⁸.

Por otro lado, Imān Jammās como feminista laica ha expresado ciertas reservas con los ulemas en general y con la implicación de la religión en la política, no obstante, apoya el trabajo conjunto por un bien común y teniendo en cuenta el contexto iraquí¹¹⁴⁹. De hecho la voz la OVM tiene un discurso muy claro, muchas veces articulado a través de las palabras de su presidenta Hanā’ Ibrāhīm, la cual, además, goza del reconocimiento de las demás fuerzas de la oposición:

“Nosotras, las iraquíes pertenecientes al proyecto de liberación en sus dimensiones *waṭaniyya*, *qawmiyya*, humanas y civilizatorias, declararnos que somos conscientes del alcance de nuestro proyecto y de dónde nos situamos, al igual que sabemos cómo formular la ecuación para la liberación: ni hombres, ni mujeres, ni amos, ni esclavos, ni ricos, ni pobres... para decir que no hay dueños ni adueñados solo seres humanos libres, sin distinción de sexo, raza, confesión o identidad estrecha”¹¹⁵⁰.

A pesar de estos primeros esfuerzos por revertir el proceso político, éste ya estaba en marcha y contaba con el apoyo de los países más poderosos. Muchos miembros del CFN recibieron amenazas o fueron asesinados, como el ulema Aḥmad al-Bagdādī quien perdió a su hijo y a varios de sus guardas espaldas; Fayḍī l-Fayḍī (1962-2004) ulema sunní, presidente de *Mū’asasat al-Fayḍ al-Insāniyya* (Fundación Humanitaria al-Fayḍī) creada antes de 2003 y miembro de la AUMI fue asesinado en Mosul por hombres desconocidos, “[...] la fundación ayudaba a todos los necesitados, cristianos, šī’ies... y el šayj Fayḍī era muy querido por la gente de la ciudad por eso le mataron, querían matar a figuras destacadas opuestas a la ocupación que pudiesen ejercer influencia sobre la

1148. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Imān Jammās*. Granada, noviembre de 2013.

1149. *Ibid.*

1150. “Da ‘wa li-taf’īl ḥamla waṭaniyya tad ‘am rū’ya al-mar’a al-‘irāqiyya fī mašrū‘ al-taḥrīrī”. *Hay’at Irādat al-Mar’a*, (11/2007). Disponible en <http://iraqiwomenswill.blogspot.com.es/search/label/INFC>, [consultado 12/07/2015].

gente”¹¹⁵¹, por otro lado, muchos de sus miembros tuvieron que exiliarse fuera del país como ‘Abd al-Karīm Hānī y la OVM, pero lo que más afectó al trabajo del congreso, según este político, fue que a algunos de sus miembros se les presionó para abandonar a cambio de dinero o de cargos dentro del gobierno “las presiones eran enormes, por ejemplo, el representante del partido del Ba‘t sirio insistió en que quería participar en las elecciones, salió del CFN y ahora ostenta un cargo en Mosul”¹¹⁵², otro ejemplo fue el movimiento ṣadrī y su líder Muqtadā al-Ṣadr, lo que supuso un importante batacazo pues tenía la capacidad, y sigue teniendo, de movilizar a muchas personas en el sur y en Bagdad “la excusa que nos puso es que necesitaba dinero para los suyos, ya que estaban empezando a unirse a otras formaciones šī‘íes dentro del proceso y no quería perder sus bases”¹¹⁵³. EEUU también intentó atraer a Ḥārīt al-Ḍārī ofreciéndole varios escaños en el Parlamento dentro del bloque sunní, éste se negó y entonces la mezquita de Umm al-Qura, sede de la AUMI, fue atacada, al igual que su casa en 2006 por parte de la policía y el ejército iraquíes, y aunque el ataque fue repelido por su guardia personal le obligó a exiliarse en Ammán. Las instituciones y sedes ligadas a la AUMI también sufrieron un acoso constante, con cierre de mezquitas y locales, culminando poco después con la confiscación de la mezquita de Umm al-Qura, que hacía las veces de sede general de la AUMI por ese motivo y por la represión que sufrieron muchos de sus miembros decidieron trasladar su sede principal a Siria y luego a Jordania¹¹⁵⁴.

El CFN dejó de existir como organización activa desde aquellos primeros años de la ocupación, Yawād al-Jālīšī sigue siendo su máximo representante, pero mantiene un perfil muy bajo, debido a que vive en Bagdad y se limita a la publicación de declaraciones de vez en cuando, por otro lado, la OVM fue reduciendo su actividad pasando practicante a la semiclandestinidad hasta casi desaparecer por razones de seguridad. Entre las formaciones políticas que continuaron activas destacan agrupaciones ba‘tīes y su dirigente ‘Izzat al-Dūrī (1942-), exvicepresidente del Consejo del Mando Revolucionario del anterior régimen, y la AUMI que hasta el día de hoy continúa activa y mantiene contacto con el interior y con los demás grupos y personalidades opuestas al nuevo *status quo* que además colabora estrechamente con mujeres iraquíes como Asmā’ al-Ḥaydarī (1946-), economista, activista proderechos humanos y una de las más vehementes opositoras y críticas del sistema político y de la intervención militar, residió durante 35 años en Inglaterra y estudió en los centros más prestigiosos, proviene de una familia de *sāda* de un elevado estatus social

1151. Nadia Hindi Mediavilla. *Conversación con Umm Bašār*. Amman, febrero de 2015.

1152. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a ‘Abd al-Karīm Hānī*; véase también *Hay’at ‘Ulamā’ al-Muslimīn fī l-‘Irāq wa-l-mašrū‘ al-waṭanī*, p. 58.

1153. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a ‘Abd al-Karīm Hānī*.

1154. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Bašār al-Fayḏī*. Amman, septiembre de 2013; Pedro Rojo Pérez. *La resistencia armada iraquí: análisis tipológico a partir del derecho a la resistencia en la legislación internacional*. Trabajo de Investigación tutelado. Madrid: Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos, 2009, p. 33.

y religioso, las familias al-Ḥaydarī y al-Gaylānī, descendiente del ya citado ‘Abd al-Raḥman al-Gaylānī, primer ministro de Iraq en 1921.

5.3.1. Asociación de Ulemas Musulmanes en Iraq y la resistencia

La polémica AUMI provoca respeto para algunos y repudio para otros, producto de la polarización de las posturas en torno a la legitimidad del sistema político, el uso de la vía armada, y la unión de islam y política. En cuanto a los detractores, las razones que sostienen sus críticas y condenas, son, por un lado, la intromisión en la política de los miembros de la AUMI siendo éstos expertos en jurisprudencia islámica, al igual que hacen varios ulemas que forman parte del proceso político, y, por otro, el reconocimiento de Ḥārīt al-Dārī como representante político de varios sectores de la resistencia armada¹¹⁵⁵ y la defensa y apoyo de la AUMI a ésta desde el inicio de la ocupación, por lo que el gobierno iraquí, EEUU y un sector de la población les considera terroristas y responsables del derramamiento de sangre y el conflicto sectario en Iraq, aunque ellos siempre han condenado los atentados contra civiles ya sean šī‘íes, suníes, cristianos u otras minorías religiosas¹¹⁵⁶. Según Bašār al-Fayḍī (1963-), miembro fundador, portavoz de la AUMI, ex profesor en la Universidad Islámica de Bagdad, hermano de Fayḍī al-Fayḍī asesinado en 2004 por su postura antiocupación y portavoz de la AUMI, la asociación pretendía llenar el vacío de Estado relativo al Ministerio de Awqāf y gestionar las mezquitas; sensibilizar a la gente sobre las amenazas de división interna y sobre los peligros de la ocupación, “muchos jóvenes creían que los americanos venían a liberar al país y que iban a convertir a Bagdad en Dubai”¹¹⁵⁷; y alentar la unidad de los iraquíes frente a la manipulación de las diferencias sectarias y étnicas, hasta que tres meses después de la creación de la AUMI se formó el Consejo de Gobierno Interino, “los partidos formaron parte del CGI y nos encontramos a Iraq sin oposición, había grupos contrarios pero en ese momento aún no estaban organizados, así que nos vimos obligados a entrar en el mundo de la política para ocupar ese espacio”¹¹⁵⁸. Por otro lado, se vieron impulsados a crear una estructura de referencia religiosa y espiritual que pudiera equipararse a una *mar‘ā‘iyya* šī‘í, para así llenar el vacío de la autoridad religiosa sunní a través del ministerio de Awqāf históricamente asimilada al Estado y que ahora se encontraba en manos de la ocupación¹¹⁵⁹, al igual que para equilibrar la balanza entre las estructuras religiosas šī‘íes y las sunníes, no obstante, dentro del mismo proceso político se creó en 2007 una

1155. Pedro Rojo Pérez. *La resistencia armada iraquí*, p. 81.

1156. Muḥammad Bašār al-Fayḍī. *Al-sarāb: ḥimād al-‘amaliyya al-siyāsiyya fī ḡill al-iḥtilāl al-amrīkī li-l-‘Irāq*. Amman: Dār al-Ŷalīl al-‘Arabī, 2007, pp. 125-202, véanse los comunicados de condena disponibles en http://www.iraq-amsi.net/ar/news.php?action=list&cat_id=80, [consultado 10/07/2015].

1157. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Bašār al-Fayḍī*.

1158. *Ibid.*

1159. Rašīd al-Jayyūn. *Mi’at ‘ām min al-islām al-siyāsī fī l-‘Irāq: al-sunna*, p. 180.

asociación de ulemas de Iraq para desplazar a la AUMI dentro del país¹¹⁶⁰.

5.3.2. El *waṭan* y el islam en la Asociación de Ulemas Musulmanes en Iraq

La problemática de la ocupación y la instauración de un sistema sectario produjo como reacción una insistencia en el uso del término *waṭan*¹¹⁶¹, y la AUMI no fue una excepción como se puede observar a través de sus comunicados¹¹⁶² con expresiones tales como *al-ḥaqq al-waṭanī* (derecho nacional), el *muṣtaqbal al-waṭanī* (futuro nacional), en este sentido la asociación relaciona la ocupación de Iraq con un proyecto mayor que pretende debilitar el sentido de pertenencia nacional y reconfigurar la región en función de las diferencias étnicas y sectarias existentes de modo que sea más fácil de manejar y manipular a favor de los intereses de las potencias internacionales, por lo que defiende que trazar un proyecto nacional consensuado es de máxima importancia¹¹⁶³. A diferencia de otros discursos que sostienen que antes de la guerra de 2003 no había sectarismo político y de aquellos que, tras las graves penurias que asolaron el país con la ocupación, idealizan los “tiempos de Ṣaddām”, la AUMI reconoce la fracturación de la construcción nacional iraquí que las fuerzas invasoras han pretendido explotar y reconoce:

“[...] La necesidad de trabajar para volver a despertar los sentimientos nacionales sinceros, y así trascender su debilidad y todas las repercusiones y estragos que han asolado al país y a su moradores, restaurar la confianza de la gente en sí misma y en la nación a la que pertenecen, y renovar en sus mentes el verdadero significado de la afiliación nacional basada en el interés nacional y en la igualdad entre sus miembros y no en la monopolización del poder ni de sus recursos ni de los derechos”¹¹⁶⁴.

La AUMI afirma que el pueblo iraquí, al igual que el pueblo árabe en general ha estado sujeto a una construcción “ficticia” de la pertenencia nacional, alejando al pueblo de la libertad necesaria para desarrollar sus capacidades y crear un futuro mejor más allá de la voluntad política del régimen, pues se ha entendido que la pertenencia al *waṭan* se corresponde con la afiliación a la política de la autoridad del Estado que se oculta bajo las nociones de *waṭaniyya* y *muwāṭana* ignorando la implicación de este último término como el elemento más importante en la construcción de un Estado viable, es así que el contrato entre el ciudadanos y el gobernante ha

1160. Pedro Rojo Pérez. *La resistencia armada iraquí*, p. 27.

1161. Fanar Haddad. *Sectarianism in Iraq*, p. 153.

1162. Hasta el día de hoy AUMI tienen emitidos 1086 comunicados disponibles en su página web http://www.iraq-amsi.net/ar/news.php?action=list&cat_id=80, [consultado 10/07/2015].

1163. *Hay'at 'Ulamā' al-Muslimīn fī l-'Irāq wa-l-mašrū' al-waṭanī*, p. 41.

1164. *Ibid.*, p. 44.

estado establecido sobre la base de la obediencia y el silencio sobre las políticas que llevé a cabo la autoridad estatal, sean éstas justas o injustas, acertadas o equivocadas a expensas del interés real de la nación como el espacio en el que se regulan las relaciones entre los ciudadanos y el Estado en las nociones de igualdad y ecuanimidad, de modo que la pérdida de derechos básicos y la discriminación puede llegar a minar los sentimientos de esta lealtad mal concebida, lo que en efecto sucedió en Iraq durante la década de las sanciones económicas y que los promotores de la guerra supieron aprovechar¹¹⁶⁵.

A fin de trazar este programa nacional la AUMI comenzó por abrir el debate sobre el *waṭan* y el islam entre sus propias filas que al principio de la ocupación comprendía todas las corrientes del pensamiento islámico existentes en Iraq incluidos los salafíes quienes defendían el establecimiento de un Estado islámico o califal frente a la postura de la mayoría de los miembros que pretendían convencer de que el proyecto nacional para Iraq no contradice los principios islámicos, pues “[...] *al-waṭaniyya* no constituye en sí mismo un significado ideológico o político”¹¹⁶⁶. Este debate ofrece una interesante aproximación a la conceptualización de *al-waṭan* en el discurso de la AUMI que resuena con las ideas de los reformadores del siglo XIX, al igual que refleja el particularismo iraquí desafiando las dicotomías entre lo tradicional y lo moderno, lo religioso y lo secular. Contrastar estos posicionamientos con fuentes islámicas sale del enfoque de nuestra tesis, no obstante, el no hacerlo no resta relevancia al discurso pues la AUMI cuenta con credibilidad y legitimidad en materia de jurisprudencia islámica, al menos entre la sunna.

Para la AUMI el islam reconoce la relación entre el gobernante y el gobernado como la que se establece entre el representante y el representado y no una relación de obediencia y sumisión del segundo hacia el primero, de modo que la administración del gobierno no indica majestuosidad sino el deber de servir, así el honor no se encuentra centrado en el cargo como tal sino en el cumplimiento con el servicio a los demás basado en la instauración de la equidad y la igualdad entre los ciudadanos sin importar la confesión, etnia y demás categorías¹¹⁶⁷. Las limitaciones fronterizas de *al-waṭan*, aspecto sobre el cual existe varias postura desde, e incluso antes de, la caída del imperio otomano, a saber: otomanismo, panarabismo, panislamismo, imamato, califato, Estado-nación, etc., es otro aspecto que ha intentado atajar a la AUMI desde una postura islámica y humanista pero también pragmática teniendo en cuenta la realidad del mundo, el urgente problema que asola a Iraq y la riqueza demográfica y cultural del país.

1165. *Ibid.*, p. 43.

1166. *Ibid.*, p. 44.

1167. *Ibid.*

“[...] Las fronteras de *al-waṭan* son subjetivas, pues nuestro hogar es *waṭan*, y el barrio en el que vivimos es *waṭan*, y la ciudad en la que residimos es *waṭan* y el Estado cuya sombra nos cobija es *waṭan*, y la *umma* árabe es *waṭan* de sus miembros, al igual que lo es el mundo islámico para los musulmanes, pero cada *waṭan* tiene su particularidad y formas de relacionarse diferentes, pues la persona se relaciona con la gente de su hogar de forma distinta a la que se relaciona con su vecino, y la forma de relacionarse con éste difiere del modo en el que interactúa con el resto de la gente del barrio y así consecutivamente... todo *waṭan* tiene sus particularidades y límites y la *ṣarīʿa* verdadera acepta estas singularidades y no las niega”¹¹⁶⁸.

Esto refleja la superposición de las identidades y la complejidad de éstas en función de los discursos, los momentos y los interlocutores al igual que muestra la relevancia de la interseccionalidad entre las diferentes categorías que constituyen nuestra propia identidad y de otros sujetos con los cuales nos interrelacionamos. No obstante, los miembros más fundamentalistas de la AUMI y quienes defendían la instauración de un califato o un Estado islámico se retiraron de la asociación en protesta por el proyecto nacional. En respuesta a los anteriores Baṣār al-Fayḍī argumentó que:

“[...] olvidad el califato, esto es parte del pasado, estamos en un contexto mundial nuevo, hay una organización mundial y constitucional que ha dividido el mundo en 200 países, después de todo este tiempo y en las circunstancias en las que nos encontramos no podemos cambiar la configuración del globo. El Estado islámico tampoco es ninguna solución en este momento, porque los ṣūfíes lo rechazarían pensando que se trata de un Estado sunní y los kurdos también porque lo interpretarían como un Estado árabe, así acabaríamos dividiendo el país con nuestras propias manos [...] Iraq con toda su diversidad es imposible que se conserve sin un proyecto nacional *waṭanī*, porque eso lo acepta el kurdo, el árabe, el cristiano, el ṣūfí, el sabeo y el yāzīdī, la solución es *dawla waṭaniyya* (Estado nacional), Iraq es lo que nos une a todos y no aliena a nadie”¹¹⁶⁹.

Así, el proyecto nacional establece lo siguiente:

“Cuarto, la identidad de Iraq: Iraq es una denominación que acoge a todos sus hijos, en toda su diversidad religiosa, confesional, étnica y nacional, todos son ciudadanos con

1168. *Ibid.*

1169. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Baṣār al-Fayḍī*.

iguales derechos y obligaciones.

La mayoría de los hijos de Iraq son musulmanes y árabes, bajo este criterio la identidad del país es árabe e islámica.

Iraq es parte de la *umma* árabe y del mundo islámico.

En virtud de nuestra causa árabe e islámica y de su dimensión humanista debemos cuidar las causas árabes e islámicas, especialmente la causa palestina y las demás causas humanitarias en el mundo.

Cinco, la unidad de Iraq: Iraq en toda su diversidad está sujeto a mantener la unidad de su tierra y su soberanía y debe conservar su modelo histórico de coexistencia pacífica.

En virtud de lo anterior, se rechaza cualquier división de su territorio y de su pueblo basada en la religión, etnia o nación, etc. porque conduce a debilitar su unidad, a fragmentar su tejido social y a la manipulación de sus riquezas de manera injusta y desigual tal como ocurre en la actualidad”¹¹⁷⁰.

En cuanto a la relación del islam con el Estado, Bašār al-Fayḍī defiende que el islam sería la religión oficial del Estado, y la *šarī‘a* la fuente principal del derecho, pero no la única, porque la diversidad de la sociedad iraquí no lo acepta, así el punto octavo del proyecto nacional reza “el islam es la religión oficial del Estado y la fuente principal del derecho con la garantía absoluta de los derechos de las religiones y las minorías”¹¹⁷¹, además el portavoz afirma que el iraquí medio se siente ajeno al concepto de *‘ilmāniyya* (laicismo), es religioso *bi-l-fiṭra* (de manera innata), pero no de manera estricta, así el modelo que propone la AUMI en palabras de su portavoz:

“[...] se parece al Estado iraquí antes de la ocupación y al resto del mundo árabe: un Estado no religioso donde el islam sea la religión oficial del Estado y eso es suficiente porque el sistema legislativo ya se encarga de velar por los valores del pueblo en su diversidad, es una solución intermedia que mantiene la particularidad de Iraq, la idea de Iraq es lo que une y acepta la mayoría y lo que va a proteger las demás subidentidades”¹¹⁷².

Como organización situada en el extremo opuesto al sistema político que consideran producto de la invasión estadounidense, la AUMI se preocupa por mantener aliados a su proyecto, ya sean

1170. *Hay‘at ‘Ulamā’ al-Muslimīn fī l-‘Irāq wa-l-mašrū‘ al-waṭanī*, pp. 74-75.

1171. *Ibid.*, p. 76.

1172. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Bašār al-Fayḍī*.

individuos u otras organizaciones dentro y fuera de Iraq entre los que se incluyen mujeres. Durante nuestro trabajo de campo en Amman pudimos observar estas interacciones, no obstante alguna de las figuras iraquíes más conocidas son muy discretas e intentan mantener una cierta distancia para que no se les vincule con la organización. Una de las organizaciones a las que presentaron el proyecto nacional fue el *Mū'tamar Hurriyat al-'Iraq* (Congreso de la Libertad de Iraq), corriente comunista creada en 2005 y que surge a partir del Partido Comunista de los Trabajadores y que aboga por la resistencia civil contra la ocupación. Bašār al-Fayḏī nos afirmó que apoyó el proyecto político aunque declaró sus reservas con respecto al artículo que establece el islam como la religión del Estado y respecto al estatus de los kurdos ya que apoya expresamente el derecho de autodeterminación del pueblo kurdo, no obstante, no todas las organizaciones vinculadas al anterior partido siguen la misma línea, lo que indica la polarización de opiniones entre grupos políticamente afines como veremos más adelante. Transcurrido un año desde la entrevista volvimos a encontrarnos con Bašār al-Fayḏī a propósito de la Sesión Responsabilidad y Justicia para Iraq dentro del 18º Congreso de la Asociación Internacional de Abogados Demócratas (CAIAD) celebrado en abril de 2014 en Bruselas, y nos informó que están haciendo mayor énfasis en la identidad iraquí para ser más inclusivos y sumar a más gente a su proyecto, especialmente a los kurdos. Al margen del proyecto nacional y los comunicados, la AUMI cuenta con el canal de televisión al-Rāfīdayn¹¹⁷³ (Los dos Ríos/Mesopotamia), creado en 2006 con sede principal en El Cairo, a través del cual extiende su discurso político en el que se aprecia la insistencia en la iraquidad como identidad aglutinadora cuya dimensión nacionalista se encuentra mucho más marcada que la religiosa, un claro ejemplo de ello es el propio lema del canal “*al-Rāfīdayn: li-anna-nā ḥadāra*” (Mesopotamia: porque somos una civilización). A pesar de todos estos esfuerzos, las fuerzas opositoras al sistema político no han logrado que ningún país árabe les acoja para celebrar de manera oficial un congreso nacional. En junio de 2010 en Gijón iba a tener lugar la Conferencia Internacional de la Resistencia Política Iraquí, convocada por la Campaña Estatal contra la Ocupación y por la Soberanía de Iraq (CEOSI), subvencionada por el Ayuntamiento de Gijón y que iba a contar con el arabista Pedro Martínez Montávez para la conferencia inaugural¹¹⁷⁴. Finalmente, el encuentro internacional se canceló tras las amenazas de muerte a los organizadores¹¹⁷⁵, además de que el gobierno iraquí elevó sus quejas al Estado español contra la participación de miembros

1173. Al-Rāfīdayn, disponible en <http://alrafidain.org/live/>, [consultado 24/09/2015].

1174. “Conferencia internacional de la resistencia política iraquí: Iraq, soberanía y reconstrucción democrática”. *IraqSolidaridad* (16/06/2010), disponible en http://www.iraqsolidaridad.org/2010/docs/programa_gijon.html, [consultado 26/07/2015].

1175. “Cancelada la conferencia sobre Iraq en Gijón tras las amenazas de muerte a los organizadores”. *Estrella Digital* (18/06/2010). Disponible en <http://www.estrelladigital.es/articulo/espanha/cancelada-conferencia-iraq-gijon-amenazas-muerte-organizadores/20100618132901135452.html>, [consultado 26/07/2015].

vinculados a grupos armados acusados de cometer atentados, lo que llevó a la retirada de los visados a algunos de los participantes por parte del Ministerio de Asuntos Exteriores¹¹⁷⁶.

5.3.3. Género y *waṭan* en la AUMI

En nuestra entrevista con el portavoz de la AUMI, Bašār al-Fayḍī nos aseguró que las mujeres son claves para que cualquier proyecto tenga validez, “[...] creemos que la mujer es la mitad de la sociedad y que además está involucrada con la otra mitad, por lo tanto es la sociedad entera”¹¹⁷⁷, de hecho el proyecto nacional dedica un apartado a las mujeres:

“Once, la mujer: la mujer es la compañera del hombre, y al igual que él es parte activa de la sociedad e influye en su desarrollo, especialmente a nivel social, económico y político.

Se ha de otorgar a la mujer, como ser humano, todas las oportunidades para que participe en la vida pública de un modo que no le arrebate la parte específica que Dios ha formulado para ella, ni los derechos y deberes que le fueron descritos”¹¹⁷⁸.

Igualmente, Bašār al-Fayḍī reconoció que la sociedad en la que están inmersos ha sido injusta con las mujeres a pesar de los logros obtenidos a lo largo del siglo XX y de los antecedentes históricos, “en época ‘abbasí en Bagdad teníamos mujeres ulemas, juezas, maestras y *jaṭībāt*”¹¹⁷⁹, por otro lado, aseguró que ellos creen firmemente en que las mujeres pueden liderar la nación, incluso mejor que los hombres, pues a eso hace referencia El Corán cuando relata la historia de Balqīs¹¹⁸⁰, la reina de Saba, que condujo a su pueblo a la salvación, en contraposición a la historia de Faraón¹¹⁸¹ que condujo a su pueblo al exterminio, por eso “las mujeres tienen grandes capacidades, pero es necesario que nosotros preparemos el clima adecuado, especialmente en Iraq donde no hay *tašadud* (rigidez) y hay mujeres estupendas que si se les da la oportunidad superarían a muchos hombres”¹¹⁸². Cuando le planteamos la cuestión del feminismo islámico, el portavoz reconoce que existe una lectura patriarcal del texto coránico y del hadiz, no obstante poner énfasis en que cualquier movimiento reformista no debe ser reactivo, debe ser auténtico y partir del seno de la

1176. “El Ayuntamiento de Gijón subvenciona una conferencia a la que acudirán prófugos de la resistencia iraquí. Iraq protesta oficialmente y Exteriores veta su entrada”. *El Confidencial Autonomico* (03/06/2010). Disponible en <http://www.elconfidencialautonomico.com/asturias/Ayuntamiento-Gijon-Iraq-oficialmente-Exterio> res_0_1406859323.html, [consultado 26/07/2015].

1177. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Bašār al-Fayḍī*.

1178. *Hay’at ‘Ulamā’ al-Muslimīn fī l-‘Irāq wa-l-mašrū’ al-waṭanī*, p. 78.

1179. Plural femenino de *jaṭīb* referencia a las que predicán y dirigen la oración en la mezquita.

1180. *El Corán*. Ed. y trad. Julio Cortés. Barcelona: Editorial Herder, 1986, XXVII: 23-44.

1181. *Ibid.*, XI: 96-99, p. 288.

1182. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Bašār al-Fayḍī*.

sociedad:

“Si [el feminismo islámico] es correcto y no viene promovido desde fuera, será algo bueno, porque nuestra sociedad, si queremos ser justos, tiene asentada muchas ideas equivocadas y necesitamos un movimiento revisionista (*ḥaraka taṣḥīḥiyya*), pero ¿por qué reaccionamos contra estos movimientos? porque nos llegan del exterior y de una manera que no se adecua a nuestras circunstancias. Por ejemplo, en los setenta cuando el Ba‘ṯ hablaba de la igualdad entre hombres y mujeres puso por un tiempo a mujeres trabajando de *yābī maṣlaḥa*¹¹⁸³ cortando tickets. Si expresabas que no estabas de acuerdo con ello te decían que estabas en contra de los derechos de las mujeres, ¿acaso poner a las mujeres a cortar tickets entre un montón de hombres es defender la igualdad? esto es una copia de fuera ¿a caso no hay otras maneras? Nosotros, como árabes y musulmanes consideramos esa imagen humillante. Por lo tanto, si el movimiento revisionista surgen del interior de nuestra sociedad será una señal positiva y la apoyaremos”¹¹⁸⁴.

Los representantes de la AUMI defienden el concepto de equidad entre hombres y mujeres frente al de igualdad, considerando que ésta no tiene porque ser necesariamente justa en todos los casos, como por ejemplo en cierto tipo de trabajos que requieren esfuerzo físico o los sistemas de trabajo que no tienen en consideración la reconciliación familiar ni la maternidad. Mūṭannā al-Dārī, hijo de Ḥārīt al-Dārī y actual presidente de la AUMI, pone el ejemplo de la herencia y el problema de tratar las leyes de manera sesgada “Es verdad que las mujeres heredan la mitad de la parte de los hombres, pero esto es solo un aspecto de la *ṣarī‘a*, a cambio la mujer recibe la dote dividida en dos pagos, su esposo está obligado a mantenerla mientras ella no está obligada a entregar parte de sus ingresos, y su hermano también está obligado a mantenerla si ella aún no está casada y su padre ha fallecido”¹¹⁸⁵. Sin embargo, estas estipulaciones parecen que quedan limitadas cuando observamos la realidad socioeconómica del país donde existen un número muy elevado de viudas y divorciadas a cargo de sus hijos u otros familiares, en este sentido Ḥārīt al-Dārī afirma que el problema no reside en la *ṣarī‘a* sino en la dominación del sistema capitalista sobre otros sistema económicos y en la negligencia de los propios políticos árabes del *nizām al-takāful al-iytimā‘ī* (sistema de solidaridad social) y estructuras económicas como *Bayt al-Māl* (Casa de la Moneda) que el islam establece para

1183. El *yābī maṣlaḥa* es el trabajador de la red pública de transporte de Bagdad encargado de cobrar a los pasajeros de los autobuses, camina entre ellos y controla el orden dentro del autobús que suele estar lleno.

1184. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Baṣār al-Fayḍī*.

1185. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Mūṭannā al-Dārī*.

estos casos al igual que para paliar las grandes desigualdades económicas¹¹⁸⁶.

Asmā' al-Ḥaydarī, la ya citada activista proderechos humanos, colabora de manera estrecha con la AUMI y comparte muchos de los puntos de vista en cuanto a la política, la visión nacional y los derechos de las mujeres. Reúne en su pensamiento los principios del nacionalismo árabe y el islam, defiende el establecimiento de un Estado civil, que no laico, donde las leyes sean compatibles con la *šarī'a* y se opone vehementemente tanto a los partidos islamistas que considera son “producto de Occidente” mientras estaban exiliados en Europa¹¹⁸⁷, como al federalismo en el contexto actual de Iraq, aunque tiene en consideración el particularismo iraquí en cuanto al estatus de los kurdos y el respeto hacia su autonomía siempre que se mantenga dentro de la unidad de Iraq. Frente a lo paradójico que pudiera parecer en Occidente la colaboración entre una mujer en apariencia ‘occidentalizada’ y sin velo con una organización religiosa, ella defiende que la dicotomía entre tradicionalistas y modernos es falsa y es una idea que Occidente ha extendido sobre el mundo árabe e islámico, no en vano Mūṭannā al-Ḍārī asegura que ni el velo ni el estar vinculado a los estudios islámicos son un requisito para colaborar con la AUMI, de hecho tuvieron un sección femenina activa antes de que la AUMI tuviera que salir del país que estuvo presidida por la médica Nahla al-Šābandar:

“Desde el punto de visto de la *šarī'a* yo desearía que la hermana Asmā' llevara el velo, pero no me estoy relacionado con ella en un marco dogmático ni religioso, me estoy relacionado en un marco nacional (*waṭanī*), quiero recuperar mi país, voy a trabajar con cualquier persona para este objetivo. [...] El deber del musulmán es trabajar para estar en paz con Dios y no para obtener los resultados cuando éste quiera, los resultados han de llegar de manera natural a medida que se trabaja, por lo tanto no se puede imponer el uso del velo ni siquiera dentro de un Estado islámico y eso no entraría en contradicción con el islam como creen algunos”¹¹⁸⁸.

Por otro lado, Asmā' al-Ḥaydarī defiende que el islam establece muchas formas de eludir ciertos aspectos conocidos de la *šarī'a* de forma que no hay necesidad de burlar la ley de manera ‘ilegal’, es decir, el marco islámico es suficiente para ofrecer alternativa, vías y flexibilidad incluso para subvertir algunas materias. Para ilustrar lo que quería decir, Asmā' al-Ḥaydarī puso el ejemplo de su familia: su abuela materna treinta años atrás, cuando aún estaba viva, cedió una parte de su

1186. Muhammad Baqir aṣ-Ṣadr. *Iqtisādunā: our economics. vol II, parte II*. Tehrán: World Organization for Islamic Services, 2009, pp. 125-144.

1187. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Asmā' al-Ḥaydarī*. Amman, septiembre de 2013.

1188. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Mūṭannā al-Ḍārī*.

patrimonio a la madre de Asmā' al-Ḥaydarī, Rafī'a al-Gaylānī, para así compensar la herencia con respecto a sus dos célebres hermanos, 'Abd al-Qādir y Yūsuf al-Gaylānī (1907-1996)¹¹⁸⁹. Finalmente, aunque Asmā' al-Ḥaydarī es muy crítica y beligerante con la globalización, la ocupación de Iraq y con Occidente donde ha crecido y vivido la mitad de su vida, al mismo tiempo también lo es con la ignorancia y el servilismo en las sociedades árabes e islámicas y con la intolerancia y el extremismo producto de esta colonialidad del poder.

5.3.4. La AUMI y la resistencia armada: entre el apoyo y la condena

En Iraq ha sido muy difícil que algún agente político o individuo apoyará abiertamente a la resistencia armada contra la ocupación, pues corre el riesgo de ser arrestado, asesinado y acusado de terrorista, especialmente en virtud de la ley antiterrorista de 2005 cuyo art. 4¹¹⁹⁰ establece la condena a muerte no solo a los perpetradores sino a cualquier persona que haya incitado a cometer un acto terrorista. Las posiciones respecto a la resistencia son muy variadas y generalmente es difícil de definir debido a que se trata de un tema muy espinoso y peligroso en una situación política muy delicada y un contexto altamente militarizado y violento en el que abundan diferentes grupos armados con objetivos distintos a la liberación de Iraq de las tropas ocupantes: grupos como *al-Qā'ida* y su germen, el autodenominado *al-Dawla al-Islāmiyya fī l-'Irāq wa-l-Šām* (Estado Islámico en Iraq y Levante) (Dā'iš, su acrónimo en árabe) han encontrado en Iraq el escenario perfecto para emprender su lucha yihādista de proyección internacionalista, milicias religiosas šī'ies progubernamentales, los *Ma'yālis al-Šaḥwa* (Consejos del Despertar) sunnīes, creados en 2006-2007, mafias criminales, etc. El aspecto quizás más problemático, es que la profusión de todos estos grupos sobre el terreno, la escalada de la violencia sectaria, la guerra mediática y las estrategias de la lucha contra la insurgencia hacen difícil distinguir el “grano de la paja” y crean un escenario confuso en el que es complicado saber hasta qué punto las diferentes facciones de la resistencia iraquí han estado intrincadas¹¹⁹¹ con otros grupos armados, si han logrado mantener en todo momento sus principios y hasta qué punto se han visto envueltos en ciertas prácticas que han tenido por objetivo controlar a las mujeres de sus zonas como la imposición del velo bajo amenazas directas¹¹⁹². Estos aspectos determinan en gran medida la imagen de la resistencia, al igual que

1189. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Asmā' al-Ḥaydarī*.

1190. “Qānūn mukāfāḥat al-irhāb raqam 13 li-sana 2005”. *Al-Waqā'i' al-'Irāqiyya*, 4009 (2005), pp. 1-4.

1191. *Al-Qā'ida* no consiguió apoyo social y la legitimidad que buscaba para su proyecto de Estado Islámico en las zonas de mayoría sunnī gracias en gran medida a la cohesión tribal de esas zonas y los grupos locales de resistencia. No obstante hubo colaboración táctica entre algunas facciones y el grupo terrorista, como fue el caso del Ejército Islámico (*Āyāš al-Islāmī*) de Iraq que confesó haber colaborado al principio de la guerra a fin de sumar esfuerzos contra las tropas de ocupación hasta que *al-Qā'ida* “cambió de agenda”, véase Pedro Rojo Pérez. *La resistencia armada iraquí*, p. 27.

1192. Human Right Watch. *A face and a name: civilian victims of insurgent groups in Iraq*. 2005. Disponible en <http://www.hrw.org/reports/2005/iraq1005/iraq1005.pdf>, [consultado 01/10/2010] y *Climate of fear: sexual violence*

refuerzan la idea de que es eminentemente sectaria o sunní, pues tiene más peso en las zonas del centro-oeste y norte de Iraq, y la mayoría šī'í del gobierno y sus afiliados niegan su existencia como tal y en cambio utilizan el término terrorismo y lucha contra el terror como parte importante de su discurso, especialmente para instigar el miedo y la desconfianza entre los šī'í difundiendo la idea de que los sunnís pretenden recuperar el gobierno y vengarse¹¹⁹³. No obstante, existen otras posturas menos visibles que sobrepasan las diferencias confesionales: un profesor de ciencias políticas de una Universidad de Bagdad, laico y de confesión šī'í, nos informó después de que nos pidiera interrumpir la grabación de la entrevista que la resistencia tuvo un papel crucial en la decisión de retirada de las tropas estadounidenses, pero que es imposible hablar abiertamente del tema porque se exponen a la detención, tortura e incluso muerte, nos dijo que una vez escribió un artículo sobre la resistencia iraquí pero éste fue publicado en Turquía y bajo otro nombre. De hecho es todo un reto hablar e investigar sobre este tema, no solo por las dificultades metodológicas que entraña, sino por su elevada politización en el contexto global actual en el que la gran amenaza a la seguridad mundial es el “terrorismo islámico” y su brutalidad, no obstante, en aras a la verdad habría que reconocer que la categoría de terrorismo y su uso generalizado, repetitivo y extensivo a todos los grupos insurgentes pueden subsumir diversas posiciones, motivaciones, subjetividades, problemáticas, etc., de modo que oculta la realidad que se esconde tras la palabra, lo que contribuye a la “violencia epistémica”, a negar otras historias, y a aumentar los sentimientos de islamofobia en Occidente, al igual que niega la posibilidad de buscar soluciones radicales que pasan necesariamente por cuestionar la colonialidad del poder y sus consecuencias no solo en los países árabes e islámicos sino en el mismo corazón de Occidente. Tal como afirman las feministas postcoloniales Mir-Hosseini y Vanja Hamzić: “[...] marcar a un movimiento político insurgente como ‘terrorista’ o ‘islamista’ provoca que sus motivos, a menudo puramente políticos, y sus causas sean mucho menos visibles. Por otro lado, retrata injustamente la violencia y el extremismo político como algo intrínseco a las comunidades musulmanas”¹¹⁹⁴.

De modo que la AUMI fue de las pocas organizaciones oficialmente establecidas que apoyó y defendió públicamente la resistencia armada desde el comienzo hasta la actualidad, lo que le

and abduction of women and girls in Baghdad. 2003. Disponible en <http://www.hrw.org/reports/2003/iraq0703/2.htm>, [consultado 03/10/2010].

1193. Por ejemplo, Nūrī l-Mālikī en un discurso de condena a las movilizaciones, cuando aún eran pacíficas, que tuvieron lugar en las provincias de mayoría sunní en 2013 contra las detenciones ilegales, los abusos en las cárceles y las políticas de discriminación, afirmó en términos sectarios que “aquellos que asesinaron a Ḥusayn aún siguen vivos, al igual que sus seguidores. Los seguidores de Yazīd y de Ḥusayn vuelven a chocar intensamente”, véase Declaración de Nūrī l-Mālikī emitida en el canal de televisión al-Tagyīr el 24 de diciembre de 2013. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=sn6wr4fr7mm>, [consultado 28/12/2013]; Internacional Crisis Group. “In their own words: reading the Iraqi insurgency”. *Middle East Report*, 50 (2006), p. 8.

1194. Ziba Mir-Hosseini y Vanja Hamzić. *Control and sexuality: the revival of zina laws in Muslim contexts*. Nottingham: Women Living Under Muslim Laws, 2010, pp. 220-221.

convirtió en objeto de la represión del ejército ocupante y del gobierno, además de provocar numerosos interrogantes entre parte de la población que sospecha de estos grupos. Dada la existencia de diversas facciones, algunas unidas bajo un mando político como los ba‘īes, y otras más pequeñas y de carácter popular (*ša‘biyya*), la AUMI consideró necesario dirigirse a todos ellos a fin de unificar las posturas, crear un frente común y acordar el proyecto nacional para establecer un horizonte de futuro consensuado y creíble. En este sentido, una de las preocupaciones de la AUMI, y que expresó en un mensaje dirigido a la resistencia en 2007, es que la visión de los grupos debe coincidir con la del pueblo ya que éstos se fraguan en el seno de la sociedad y no fuera de ella, a lo que habría que sumar tener en consideración la particularidad de la región y la situación regional e internacional¹¹⁹⁵ para que cualquier proyecto político tenga éxito. De modo que la intención era integrar las actividades de la resistencia dentro de un marco en el que se tuvieran en cuenta a otros actores de la resistencia política y civil y de la población en general, además de lanzarles un mensaje de advertencia:

“Derrotar el proyecto de la ocupación no significa que haya que reconstruir un Estado del que apenas quede infraestructura. Cuidado con exceder el sentido de autosuficiencia hasta el punto de que os haga subestimar la realidad amarga en la que nos encontramos y los requerimientos necesarios para corregir dicha realidad. Destruir no es una misión difícil, es mucho más fácil que construir, especialmente en una zona complicada como en la que se asienta Iraq, como el corazón de la tierra que bombea petróleo y fuente de otras riquezas a las que aspiran todos los países del mundo”¹¹⁹⁶.

Muchos grupos aprobaron el proyecto de la AUMI y permitieron que la organización les representara políticamente, pero debido a la naturaleza clandestina de las actividades no es fácil estimar en qué grado existió una unidad entre las fuerzas de la resistencia y hasta qué punto han seguido los consejos y guías de la AUMI. Lo que sí parece más evidente es que las organizaciones salafíes no apoyaron el proyecto nacional y que existen considerables diferencias entre los grupos dirigidos por el Ba‘ī y la AUMI, debido a que los primeros solo obedecen a ‘Izzat al-Dūrī, líder del *Ŷabhat al-Ŷihād wa-l-Taḥrīr* (Frente Ŷihād y Liberación) de carácter nacionalista e islamista y al que reconocen como legítimo presidente de Iraq¹¹⁹⁷, lo que les diferencia de la AUMI que apoya un

1195. *Hay‘at ‘Ulamā’ al-Muslimīn fī l-‘Irāq wa-l-mašrū‘ al-waṭanī*, p. 61.

1196. *Ibid.*, p. 68.

1197. “Aŷwibat al-ductūr Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayūbī al-nāṭiq al-rasmī li-ŷayš riŷāl al-tarīqa al-naqšabandiyya”. *Al-mawqī‘ al-‘ām li-l-qiyāda al-‘āma li-l-quwāt al-musalaḥa*, 2009. Disponible en http://www.dhiqar.net/1921/Makalat/MK-SalahAldeen25-08-09.htm#النظرة_المستقبل_المحور_الرابع_:_النظرة_المستقبل, [consultado 03/08/2015].

proceso de transición democrático y plural¹¹⁹⁸.

Los principales frentes que se formaron en 2007, además de Frente ʿĪhād y Liberación, fueron *ʿĪbhat al-ʿĪhād wa-l-Ṭaġyīr* (Frente ʿĪhād y Cambio) cuyo representante fue Ḥārīt al-Ḍārī y *ʿĪbhat al-ʿĪhād wa-l-ʾIslāḥ* (Frente ʿĪhād y Reforma) de carácter islamista más radical de corte salafí y que, a diferencia de los anteriores, no cuenta con un liderazgo político de referencia¹¹⁹⁹. No obstante, a lo largo del tiempo hubo diversos cambios en las formaciones, escisiones y diferencias entre los liderazgos, como fue el caso del alistamiento de miembros de la resistencia en los Consejos del Despertar a partir de algunos clanes tribales bajo el mando del ejército estadounidense con el propósito de extender el control sobre las zonas sunníes, luchar contra *al-Qāʿida* y proteger los barrios de Bagdad que sufrían los ataques de las milicias šīʿies y del “enemigo safawí”¹²⁰⁰, sin embargo, la formación de estos consejos, como milicia sunní apoyada por EEUU, contribuyeron a la alimentar más la desconfianza entre los sectores políticos, a debilitar la existencia de una resistencia genuina contra las tropas ocupantes y a aumentar las divisiones sectarias y los localismos frente a proyectos que velen por el interés común del país¹²⁰¹.

5.3.5. Las mujeres y la resistencia

Muchas mujeres iraquíes que han apoyado la resistencia como Ḥayfāʾ Zangana y Asmāʾ al-Ḥaydarī desde el exterior y Hanāʾ Ibrāhīm desde el interior, aunque, recordemos, no se desvelan públicamente las posturas que muestran alguna imagen positiva de la resistencia por los riesgos que entraña. Como habíamos adelantado, la Organización de la Voluntad de las Mujeres estuvo centrada

1198. El discurso del Baʿṭ ha cambiado recientemente hacia una apuesta por un nuevo proceso constitutivo, democrático y plural en el que el Baʿṭ participe como cualquier otra fuerza política, tal como nos informó el Juḍayr al-Muršidī, representante oficial del Baʿṭ y Secretario General de *al-ʿĪbhat al-Waṭaniyya wa-l-Qawmiyya wa-l-Islāmiyya* (Frente Patriótico, Nacionalista e Islámico), Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Juḍayr al-Muršidī*. Madrid, junio de 2015.

1199. Pedro Rojo Pérez. *La resistencia armada iraquí*, p. 37.

1200. Expresión utilizada en el discurso público para referirse a la injerencia de Irán en los asuntos internos de Iraq a través de la influencia que ejerce en algunos partidos šīʿies y sus milicias, lo que rememora la histórica rivalidad entre los otomanos y los persas y es asumido como un discurso eminentemente nacionalista árabe sunní, aunque hay muchas figuras šīʿies que han criticado y denunciado abiertamente los proyectos de Irán en Iraq entre los cuales se encuentran ulemas como el ya citado Aḥmad al-Bagdādī y Maḥmūd al-Šarjī (1964-) y activistas como ʿUḍay al-Zaydī, presidente de *al-Ḥaraka al-Šaʿbiyya li-ʾInqāḍ al-ʾIrāq* (Movimiento Popular para la Salvación de Iraq) y hermano del conocido periodista Muntazir al-Zaydī (1979-) quién lanzó su par de zapatos a George W. Bush durante una rueda de prensa en Iraq en 2008 y fue encarcelado por ello. En una entrevista con ʿUḍay al-Zaydī vía skype tras su puesta en libertad en febrero de 2015 reconoce haber sido secuestrado y torturado por la milicia šīʿí de *ʿAṣāʾb Ahl al-Ḥaqq* (Grupo de los Rectos) e interrogado por un agente iraní a raíz de su participación en un programa de al-ʿĪzāra en la que denunció la limpieza sectaria o expulsión forzosa de sunníes que estaba teniendo lugar en Bagdad a manos de milicias proiraníes, en otras ocasiones ha denunciado tanto a la hegemonía económica, religiosa y demográfica que intenta imponer el gobierno iraní en el sur como a la prensa árabe por retratar a los šīʿí iraquíes como filoiraníes y cuestionar su identidad árabe, véase Fī l-ʿUmq. “Ṭaḥyīr al-sunna fī-l-ʾIrāq”. *Al-ʿĪzāra*, (15/12/2014). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=OK6-3Fw1Lp0>, [consultado 16/12/2014]; “Al-dawr al-irānī fī l-ʾIrāq”. *Al-ʿĪzāra*, (18/10/2013). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=jIw8EfJn9gQ>, [consultado 24/08/2015]; Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a ʿUḍay al-Zaydī*. Amman, febrero de 2015.

1201. Pedro Rojo Pérez. *La resistencia armada iraquí*, pp. 60-61.

en la resistencia política mediante la denuncia de los crímenes y abusos cometidos por las tropas de ocupación, la propagación de la cultura de la resistencia, investigación de los casos de mujeres detenidas ilegalmente y apoyo a las familias afectadas¹²⁰². De hecho, según nos relata Imān Jammās¹²⁰³, en un primer momento la OVM nació con el objetivo de trabajar por los derechos de las mujeres y el desarrollo, pero que la creciente violencia, las detenciones y torturas de mujeres les empujó a investigar estos casos y denunciar la violación de los derechos humanos. Khadduri¹²⁰⁴, investigadora de origen iraquí residente en el Reino Unido llevó a cabo un trabajo de investigación sobre el feminismo y la resistencia armada en 2010 en Damasco, un lugar de refugio de muchos iraquíes, entre los que se encontraban mujeres del entorno de la OVM, algunas de ellas ba‘tíes, que por razones de seguridad tuvieron que centrar sus actividades en Siria, algunas de las entrevistadas expresaron la importancia de la resistencia de la siguiente manera:

“[...] El gobierno asume que somos parte de la resistencia y no nos proporcionan ningún apoyo. La resistencia nacionalista en Iraq se ha convertido en el único grupo al que podemos acudir en búsqueda de seguridad y que defienda nuestro derecho a vivir de manera independiente en nuestro país. Si el gobierno está en contra de nosotros, y la resistencia nacionalista está en contra de él, entonces, naturalmente, todos somos parte de la resistencia”¹²⁰⁵.

Otra mujer defiende la resistencia distinguiéndola de la insurgencia y del terrorismo, ambos términos muy intercambiables y que se han aplicado de manera indiscriminada contra cualquier grupo armado opuesto al gobierno:

“Los insurgentes y terroristas, en lugar de servir al pueblo iraquí, persiguen agendas individualistas ya sean de naturaleza política, religiosa, económica o territorial. Para alcanzar su objetivo, y esto es lo que les distingue de la resistencia iraquí, no les importa y les trae sin cuidado sacrificar vidas iraquíes para su causa. Protegen a aquellos a los que han elegidos previamente. La resistencia iraquí trabaja para protegerme, trabaja para protegerte a ti, y a cualquier otro iraquí. Trabajan para

1202. Hayfā’ Zangana. *Madīnat al-Arāmil*, pp. 141-164; Nadeen El-Kassem. “The pitfalls of a ‘democracy promotion’ project for women of Iraq”. *International Journal of Lifelong Education*, 27 (2008), pp. 145-148. 129-151.

1203. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Imān Jammās*.

1204. Nofa Khadduri. *Feminism and armed resistance: the political and military role of Iraqi women*. Trabajo de investigación de Máster en la Universidad de Londres. Londres: SOAS, 2010.

1205. *Ibid.*, p. 20.

protegernos de ellos”¹²⁰⁶.

Las mujeres eran reticentes a desvelar su participación activa en operaciones militares, algunas de ellas incluso declararon que no formarían parte de la lucha armada, especialmente las madres y viudas con hijos, no obstante algunas reconocieron haber recibido entrenamiento militar y haber combatido en alguna ocasión junto a los hombres. Éstas defienden que hay igualdad de género entre los combatientes y que, a pesar del número reducido de mujeres, su participación no solo es tolerada sino respetada¹²⁰⁷. A través de la investigación de Khadduri y de nuestra experiencia se desprende que los hombres de la resistencia no dudan en reconocer la importancia de la participación de las mujeres, ya sea en el combate o en la logística, como si ello redundara en su credibilidad y legitimidad. Durante los días en los que se celebró el Congreso de la Asociación Internacional de Abogados Demócratas, que acogió una sesión especial sobre Iraq a la que asistieron varios representantes de la oposición iraquí al sistema de gobierno actual, pudimos encontrarnos con representantes de *Riḡāl al-Ṭarīqa al-Naqšabandiyya* (Los Hombres de la *Ṭarīqa* al-Naqšabandiyya)¹²⁰⁸ un grupo de la resistencia armada creado en 2006 tras la ejecución de Ṣaddām Ḥusayn y que forma parte del Frente de Ḳihād y Liberación liderado por ‘Izzat al-Dūrī. Uno de ellos nos afirmó que las mujeres son básicas para el mantenimiento de la resistencia, ya que además de combatir y emprender labores logísticas, son importantes para elevar la moral “hay madres que animan a sus hijos y obligan a sus maridos a combatir porque en caso contrario no son ‘hombres’”¹²⁰⁹. Estas referencias a las mujeres como instigadoras del valor masculino no es la primera vez que la oímos a lo largo de estos años de investigación ni es nueva en la cultura árabe e islámica pues nos recuerda a la construcción de género de origen tribal que hemos descrito anteriormente, lo que indica un tipo de agencia femenina más allá de la representación feminista liberal de lo que constituye la resistencia contra el patriarcado, y que nos invita a indagar en los deseos y motivaciones de las mujeres que la ejercen en lugar de desdeñarla como “falsa conciencia femenina”, lo que muy posiblemente tenga que ver con la protección del honor de las mujeres, la familia y la nación contra los enemigos. A parte de las mujeres que participan de la lucha, también existen otras posturas que, aún favorables a la resistencia, mantienen ciertas reservas, éste es el ejemplo de una de las entrevistadas por Khadduri quien afirmó que ella no se uniría a la resistencia armada reconociendo que un error pondría potencialmente en peligro a los iraquíes inocentes siendo

1206. *Ibid.*, p. 21.

1207. *Ibid.*, p. 25.

1208. Grupo armado nacionalista e islámico de carácter sufi que se proclama parte de la *Ṭarīqa* al-Naqšabandiyya, antigua cofradía religiosa sufi que históricamente ha tenido una importante presencia, especialmente en el norte del país, véase Hanna Batatu. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq*, pp. 39, 43 y 79.

1209. Nadia Hindi Mediavilla. *Conversación con Muḥammad* [nombre ficticio]. Bruselas, abril de 2014.

éste un motivo suficiente para desalentarla¹²¹⁰, no obstante apoya completamente la resistencia, al igual que las demás mujeres:

“No existe ningún movimiento que no tenga alguno aspecto negativo. Sin embargo, la resistencia nacionalista armada en Iraq tiene mucho más aspectos positivos que negativos. Los errores que ocurren a veces son casos individuales, no son representativos del movimiento global. El objetivo principal de la resistencia sigue siendo honorable y está de lado de la población iraquí”¹²¹¹.

Una de las cuestiones que afectaron negativamente la imagen de la resistencia, es el hostigamiento, limitación de la libertad de movimiento y la imposición de un código de vestimenta a las mujeres, incluso a las no musulmanas, a manos de grupos armados durante los años de mayor caos y violencia¹²¹². Se llegaron a cometer muchos asesinatos bajo el lema *al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahī 'alā-l-munkar* (la propagación de la virtud y la prevención del vicio), como por ejemplo en Basora donde se observó una mayor concentración de ese tipo de crímenes de género, solo en 2007 fueron asesinadas 133 mujeres a manos de grupos armados desconocidos¹²¹³. En cuanto a la identidad de los grupos, no es muy clara, algunos sectores afirman que son bandas criminales financiadas por agentes externos para quebrantar la estabilidad y el orden¹²¹⁴, varias feministas, en cambio, apuntan a *Āyāš al-Mahdī* que pertenece a la corriente *şadrī* como principal responsable del acoso que sufrían las mujeres en el sur¹²¹⁵, y otros achacan el aumento de mujeres asesinadas a las costumbres tribales¹²¹⁶.

Estos mismos sucesos fueron denunciados por organizaciones de mujeres en otros lugares de Iraq, algunos de los cuales merece la pena destacarse. La ya citada Organización para la Libertad de las Mujeres¹²¹⁷, vinculada al Congreso Libertad de Iraq que mantiene relaciones con la AUMI, es una organización crítica con la ocupación y apoya una resistencia civil en lugar de armada, a la que califica de terrorismo islámico sin mayores distinciones. Un rasgo característico de esta organización es su agenda feminista radical, secular y socialista centrada en denunciar y concienciar

1210. Nofa Khadduri. *Feminism and armed resistance*, pp. 23-24.

1211. *Ibid.*, p. 24.

1212. Iraq Foundation. *Al-taqrīr al-sanawī li-wāqi' huqūq al-insān fī l-'Irāq (2007-2008)*. pp. 9-10. Disponible en [http://www.iraqfoundation.org/projects_new/hrdn/HRDN/Annual/Report\(May2008\).pdf](http://www.iraqfoundation.org/projects_new/hrdn/HRDN/Annual/Report(May2008).pdf), [consultado 02/04/ 2010]; UNAMI. *Human Rights Report 1 July- 31 December 2007*. p. 14. Disponible en <http://www.ohchr.org/Documents/Press/UNAMIIJuly-December2007EN.pdf>, [14/9/2009].

1213. “Ārā'im al-şaraf wa-gasl al-'ār wa-ġamā'āt dīniyya mutaţarifa sabab izdiyād tilk al-zāhira”. *Nūn*, 26 (2008), pp. 38-39.

1214. “Maqtal 40 imra'a fī ŷanūb al-'Irāq”. *Nūn*, 24 (2008), p. 9.

1215. Nadje al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 79.

1216. “Ārā'im al-şaraf wa-gasl al-'ār”, p. 39.

1217. Nadia Hindi Mediavilla. “Las limitaciones de la sociedad civil en el nuevo Iraq”, pp. 16-21.

sobre la violencia de género infligida por los grupos islamistas, partidos políticos, la ocupación, las prácticas tribales, las redes de tráfico de blancas¹²¹⁸, de hecho su vehemente crítica de las estructuras tradicionales de la sociedad iraquí y su declarado apoyo a los homosexuales, que también han sufrido graves ataques por parte de las milicias¹²¹⁹, ha provocado que se les considere demasiado radicales para la sociedad iraquí, incluso a ojos de las mujeres laicas, en este sentido Luṭfiyya al-Dulaymī afirmó que son demasiado extremistas para la sociedad iraquí: “[...] las mejorías se producen poco a poco sin necesidad de conmocionar a la gente, la sociedad no puede asimilar tantos choques tan seguidos”¹²²⁰, una opinión compartida con otras feministas. En cambio, Yanār Muḥammad defiende que ellas no comprometen su lucha por la igualdad a favor de nadie: “[...] ni por los grupos tribales que ven a las mujeres como su propiedad, ni por los grupos religiosos que se consideran dueños de la escena política, ni por los grupos nacionalistas bajo los cuales hemos vivido toda la vida y que retratan a los hombres como héroes de la sociedad”¹²²¹. Otro de los aspectos más destacados de la organización es su elevado perfil internacional, a pesar de que a nivel nacional su papel es más bien limitado. Cuenta con una red transnacional formada por feministas de diversos países como Reino Unido, Francia, Canadá, Holanda, Dinamarca y Finlandia, especialmente tras la campaña de solidaridad internacional que surgió a raíz de las amenazas de muerte que Yanār Muḥammad recibió en 2004 por parte de un grupo de islamistas¹²²², de modo que sus discursos, sus redes sociales, web, y su buen manejo del inglés hace que sea una de las principales fuentes de información para la feministas occidentales. En 2004 la organización publicó un comunicado¹²²³, en inglés, denunciando la violencia de género cometida por el “terrorismo islámico”, en el que afirmaba que mujeres cristianas eran secuestradas y violadas y vendidas como esclavas por grupos armados; que en Fallūya se emitió la orden de violar a niñas de diez de edad antes de que éstas fueras violadas por los soldados estadounidenses; se ha afeitado el pelo a mujeres que salían de la peluquería; y se han secuestrado a mujeres por dinero en nombre de la resistencia, se ha asesinado a cristianos, académicos, profesores de universidad y laicos, etc. Igualmente, la

1218. *Ibid*: Ayya al-Lāmī. “Istib‘ād al-‘āmilāt al-ūgandiyāt fī l-‘Irāq wa-l-mutāyara bi-hunna”. *Al-Musawāt*, 20 (2012), p. 2; “Mā hiyya al-miṭliyya?”. *Al-Musawāt*, 20 (2012), p. 6.

1219. Human Rights Watch. *They want us exterminated: murder, torture, sexual orientation and gender in Iraq*. 2009, p. 36. Disponible en <http://www.hrw.org/en/reports/2009/08/17/they-want-us-exterminated-0>, [consultado 21/09/2010].

1220. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Luṭfiyya al-Dulaymī*.

1221. Rebecca Burns. “Fighting for gender equality in Iraq”. *Organization of Women's Freedom in Iraq*, (07/02/2012). Disponible en http://www.inthesetimes.com/article/12583/fighting_for_gender_equality_in_iraq/, [consultado 28/03/2012].

1222. Nadjé al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 130; “Committee to defend Yanar Mohammed”, Worker-Communist Party, (2004). Disponible en <http://www.wpiraq.net/english/2004/committee200204.htm> [consultado 12/01/2006].

1223. Organization of Women's Freedom in Iraq. “Criminal acts committed by Islamists during the month of Ramadan against women in Iraq and the rejection and resistance of women against Islamic terrorism”. *Brussels Tribunal*, (25/10/2004). Disponible en http://www.brusselstribunal.org/recent_viewpoints.htm#rise, [consultado 21/06/2015].

organización enlazó la ocupación con la presencia de los terroristas, incluyendo a la resistencia en esa categoría, y pidió apoyo internacional explícito al “movimiento de mujeres laicas”. Es cierto, porque cada familia iraquí lo ha vivido en primera persona, que el caos ha favorecido la proliferación de bandas criminales que se dedicaban a secuestrar a ciudadanos y saquear las casas en nombre de la resistencia. No obstante, algunas aseveraciones del comunicado han causado diversas reacciones entre las mujeres que defendían la resistencia, por ejemplo, Tahrīr Swift¹²²⁴, activista iraquí afincada en Reino Unido directora de *Arab Madia Watch* que mantiene estrechos vínculos con la OVM alegó que la OLMi no ha tenido en consideración que Fallūya sufría ataques constantes del ejército de ocupación y que las mujeres sufrían la violencia desde diversos frentes, y que tampoco se ha barajado la posibilidad de que se traten de meras bandas criminales y oportunistas e incluso, quién sabe, fuerzas progubernamentales o agencias de inteligencia, asumiendo rápidamente que los “islamistas” eran los responsables de dichos actos. Otro de los comentarios procede de Imān al-Sa’dūn, activista iraquí del interior vinculada a *Šabakat al-Bašra* (la Red de Basora) una organización creada en 2003 con el propósito de divulgar la historia y cultura de Basora y que, dadas las circunstancias que vivió la ciudad y el país, se dedicó a denunciar la ocupación, tanto estadounidense como terrorista, y la violación de los derechos humanos, al igual que reunir y publicar información a fin de contrarrestar la maquinaria mediática:

“La persona que escribió este comunicado o no es iraquí o es un necio, pues quien conozca Iraq, y concretamente Fallūya, sabe que es una ciudad donde la mayoría de sus ciudadanos pertenecen a clanes tribales, la ética tribal no permite que nadie se sobrepase de palabra con ninguna mujer de su comunidad, entonces como es posible permitir que se le corte el pelo delante de la gente y que se la viole [...] Todos recordamos cuando la ciudad se rebeló contra los estadounidenses cuando éstos ocuparon un colegio para instalar en él su base”¹²²⁵.

También afirma que el asesinato intencionado de cristianos obedece a un plan de “divide y vencerás” que intenta fijar la idea de que los cristianos en Oriente Próximo viven bajo la amenaza de los musulmanes, y culmina su respuesta afirmando que la OLMi no representa a las mujeres iraquíes, que quien las representa son las mujeres que han sacrificado su vida luchando por el país y

1224. “Letter of Tahrir Swift”. *Brussels Tribunal*, (10/2004). Disponible en http://www.brusselstribunal.org/recent_viewpoints.htm#rise, [consultado 21/06/2015].

1225. Imān al-Sa’dūn. “Radan ‘alā risālat munẓamat tahrīr al-mar’a fī l-‘Irāqī: al-muqāwama šaraf lā yunālu-ha illā al-šurafā””. *Šabakat al-Bašra*, (4/12/2004). Disponible en http://articles.abolkhaseb.net/maqalat_mukhtara/arabic/1104/eman_041104.htm, [consultado 21/06/2015].

las mujeres presas en las cárceles¹²²⁶.

Las referencias a las presas es muy común, y apunta hacia la transformación de la imagen de las detenidas por las tropas extranjeras y las fuerzas gubernamentales, que pasaron progresivamente de estar silenciadas a causa del tabú social en torno al abuso sexual y su implicación en el honor de las mujeres y sus familias, a ser defendidas públicamente gracias en gran medida a las organizaciones de mujeres que no dudaron en investigar y denunciar los casos, incluidas la OLMÍ y la OVM¹²²⁷. Así, por ejemplo, la AUMÍ a partir de 2004 lanzó diversos comunicados denunciando las atrocidades de Abū Gurayb y los sucesivos secuestros y detenciones de mujeres con nombres y apellidos considerándolo un ataque al carácter más sagrado del pueblo iraquí¹²²⁸. Los cambios sobre la percepción de las mujeres detenidas las convirtió en símbolos de la resistencia y redirigieron el sentimiento de vergüenza y culpabilidad del la víctima al verdugo, en palabras de Hayfā' Zangana “[...] la transferencia de la gravedad de la detención del nivel privado al público, y su vinculación a la lucha del pueblo y a la resistencia a la ocupación liberaron a las personas de la sensación de humillación implícitamente asociado con estar en la cárcel”¹²²⁹.

Este aspecto es muy positivo teniendo en cuenta la doble violencia que llegaron a sufrir en algunos casos, dentro de prisión y tras ser liberadas, ya sea porque acabaron siendo víctimas de los crímenes de honor o vivieron marcadas o estigmatizadas, ellas y sus familias, por el trauma y la vergüenza¹²³⁰. No obstante hay otros casos muy difíciles en lo que las mujeres quedan fuera del manto purificador que supone la lucha nacionalista o comunitaria y son los relativos a las mujeres víctimas de la trata de blancas o las que se han visto obligadas a prostituirse y que en muchas ocasiones acaban en la cárcel en lugar de los proxenetas sufriendo todo tipo de abusos¹²³¹. Aunque no se niega esta realidad y está considerada dentro del panorama general como una consecuencia más del caos, la impunidad y la pobreza, no sé les presta atención por parte de los organismos oficiales ni de los movimientos de posición, solo las organizaciones de mujeres se ocupan de esta causa, como la propia OLMÍ¹²³².

Antes de continuar con nuestro análisis es necesario hacer una aclaración importante, mientras

1226. *Ibid.*

1227. Nadia Hindi Mediavilla. “Las limitaciones de la sociedad civil en el nuevo Iraq”, p. 18.

1228. Hay'at 'Ulamā' al-Muslimīn fī l-'Irāq. “Bayān raqam 34 ḥawl ta'dīb al-mu'taqalīn”. (01/03/2004). Disponible en http://www.iraq-amsi.net/ar/news_view_2185.html, [consultado 14/08/2014]; “Bayān raqam 145 al-muta'aliq bi-i'tiqāl al-nisā'”. (13/08/2005), Disponible en http://iraq-amsi.net/Portal/news.php?action=view&id=2611&d2bc139fa6a24f5b_b4cf41bdc28a7907, [consultado 14/08/2014]; “Bayān raqam 153 al-muta'aliq bi-i'tiqāl nisā' wa-aḥfāl fī l-Karma”. (06/09/2005). Disponible en http://iraqamsi.net/Portal/news.php?action=view&id=3036&841244bbb281c58456c9163_4dff98707, [consultado 14/08/2014].

1229. Hayfā' Zangana. *Yadā'il šī'r al-'irāqīyyat maḍfūra bi-l-yūrānyūm*. Amman: Faḍā'āt, 2013, p. 97.

1230. Bušra al-'Ubaydī. “Al-irtiqā' bi-āwḍā' al-mu'taqalāt al-'irāqīyyāt wa-l-suyūn wafq mabādi' ḥuqūq al-insān”. *Nūn*, 30 (2009), pp. 44-45.

1231. *Iraqi women in armed conflict and post conflict situation*, p. 15

1232. Nadia Hindi Mediavilla. “Las limitaciones de la sociedad civil en el nuevo Iraq”, p. 18.

Khadduri realizó las entrevistas cuando las tropas de EEUU estaban aún en Iraq, así como el comunicado de la OLMi y las respuestas sucedieron en 2004 cuando la resistencia disfrutaba de bastante popularidad entre algunos sectores, en cambio nuestras entrevistas y conversaciones se llevaron a cabo en septiembre de 2013 y abril de 2014, es decir, tras la retirada oficial del ocupante a finales de 2011, y en un momento político muy distinto: a finales de 2012 y principios de 2013 estallaron diversas protestas en las provincias occidentales de mayoría sunní en gran medida instrumentalizadas por destacados políticos sunníes del Partido Islámico que estaban siendo marginados y atacados por el gobierno central, no obstante las demandas se extendieron a la difícil situación que vive la población de la zona occidental en lo que se refiere a las políticas sectarias, a los casos de miles de detenidos y torturados en las cárceles sin un procedimiento legal y más concretamente a las vejaciones y violaciones que sufrían muchas mujeres presas, sunníes es su mayoría, además del uso de la ley anti-terrorista de manera indiscriminada y sectaria¹²³³, de modo que las demandas fueron dirigidas a establecer importantes reformas legislativas y liberación de los presos sin cargos. En este sentido, es importante destacar la importancia que han tenido las mujeres y las construcciones de género en torno al honor. Abū Fanār, joven activista iraquí y una de los organizadores de las protestas ciudadanas que empezaron el 25 de febrero de 2011 bajo un movimiento juvenil de base denominado *al-Taḥra al-‘Irāqīyya al-Kūbrā* (la Gran Revolución Iraquí), en referencia a la revolución de 1920, nos informó que consiguieron transformar la protesta de 500 personas contra la detención de ocho o diez guarda espaldas de Rāfi‘ al-‘Isāwī, político sunní y anterior ministro de Finanzas, en una protesta de miles contra la violencia de las mujeres detenidas de manera que lograron escapar de la estrecha agenda de los políticos sunníes y abrir el abanico de demandas¹²³⁴. Estas concentraciones y acampadas pacíficas se extendieron varios meses hasta que fueron duramente reprimidas unos pocos meses antes de que se tomara Mosul en junio de 2014, que acabó con Dā‘iš dominando importantes enclaves del norte y oeste. Además, fueron instrumentalizadas tanto por las autoridades del gobierno central como por los representantes políticos sunníes. Los primeros acusaban las protestas de ser sectarias, ilegítimas y nidos de terroristas apoyados, además, en la aparición esporádica pero muy mediatizada de símbolos ajenos a Iraq como la bandera del Ejército Libre de Siria, la de *al-Qā‘ida* y la foto de Erdogan, presidente de Turquía, lo que recuerda en cierta medida a la *intifāḍa* de 1991 y a la estrategia que utilizó Ṣaddām Ḥusayn para alentar la desconfianza y división entre las regiones y las comunidades. En cambio, los segundos intentaban dirigir el discurso hacia la demanda de un autogobierno sunní en virtud del sistema federal que acoge la constitución, lo que contradecía el discurso de las fuerzas nacionalistas

1233. Human Rights Watch. *No one is safe: the abuse of women in Iraq’s criminal justice system*. (2014). Disponible en <http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/iraq0214webwcover.pdf>, [consultado 17/8/2014].

1234. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Abū Fanār*. Amman, septiembre de 2013.

que se encontraban atrapadas entre la propaganda de un bando y de otro mientras las fuerzas de seguridad hacían incursiones y reprimían violentamente algunas concentraciones. En este contexto, la resistencia que había paralizado sus acciones tras la retirada de las tropas y había apostado por apoyar la resistencia civil y pacífica declaró que volvería a tomar las armas si el gobierno atacaba a la población en autodefensa, ciertamente los ataques se sucedieron, pero esta vez la población de la zona, en su mayoría de origen tribal decidieron crear estructuras tribales de autodefensa que incluyeran a anteriores oficiales del ejército y a miembros de la resistencia.

En este contexto tuvo lugar otro de los ejemplos de lucha femenina, el caso de Sumayrā' al-'Ubaydī, poeta y combatiente muy respetada por la resistencia por su discurso y poesía patriótica, que tuvo un papel muy destacado en las concentraciones en las que pronunció apasionados versos nacionalistas. Llama la atención su imagen y la escenografía, va con la cara cubierta casi siempre con un *iṣmāg* (pañuelo típico árabe de bordado blanco y negro) en medio de una multitud de hombres que le aclaman ya sea en las plazas donde se concentran las protestas o en otros encuentros donde, a diferencia de las grandes ciudades como Bagdad, existe una mayor segregación sexual en el espacio público. El lenguaje que utiliza en sus poemas es el árabe dialectal y obedece al estilo popular de aclamación poética árabe común a las tribus del norte y del sur de Iraq. Los elementos discursivos de sus poemas son muy diversos, habla de la nación iraquí como unidad inseparable y apela a los patriotas del sur y del norte de Iraq; increpa a EEUU, al Mossad y a Irán por invadir el país; acusa tanto al gobierno central de ser sectario y servil a los intereses de Irán, como a los políticos sunníes que llaman al federalismo y a la división; enaltece vehementemente la figura de Ṣaddām Ḥusayn; defiende a las mujeres detenidas torturadas y violadas y ensalza la figura de las luchadoras; exalta la resistencia de la ciudad de Fallūya símbolo de la resistencia; utiliza referencias bélicas continuas como la batalla de al-Qādisiyya contra la Persia sasánida y la persistencia de la lucha armada hasta la liberación negando cualquier tipo de negociación con el gobierno, etc.¹²³⁵. En definitiva, muestra un tipo de nacionalismo iraquí híbrido que parte de una experiencia particular de las provincias de mayoría sunní en relación con el nuevo Estado y bebe de la cultura nacionalista propagada por el Ba'ṭ en los años ochenta en el contexto de la guerra con Irán y de la cultura de la resistencia armada de esta zona, en particular la de la resistencia ba'ṭí y “ṣaddāmí”¹²³⁶ de tinte islámico.

1235. Existen numerosas grabaciones que documentan la participación de la poeta en las protestas, véase “Al-ṣā'ira Sumayrā' al-'Ubaydī fī sāḥat al-taḥrīr”. *Youtube*, (13/02/2013). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=kkKDK2PPYwg>, [consultado 30/04/2014]; “Sumayrā' al-'Ubaydī tastaniḥ al-himam wa-tubakī al-haḡar”. *Youtube*, (10/05/2013). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=Uṣjfy8wFTPQ>, [consultado 30/04/2014].

1236. Durante los años de la ocupación hemos observado una idealización de los “tiempos de Saddam” e incluso de su propia figura a causa de la dramática situación y de las divisiones sociales sin que eso tenga necesariamente relación con la pertenencia o no al partido Ba'ṭ durante el régimen anterior.

Como decíamos, en el contexto de “lucha contra el terror” y su propaganda, del conflicto sectario y en medio de la propagación de numerosos grupos armados es difícil, por no decir imposible, conocer la verdad en su totalidad, además, teniendo en cuenta la desconfianza existente entre los diversos grupos y sectores muchas opiniones están necesariamente marcadas por la sospecha, el recelo y las reservas en el mejor de los casos. Incluso entre los mismos grupos de la resistencia existe esta desconfianza y recriminación, por ejemplo, el combatiente de los Hombres de la *Tarīqa* al-Naqšabandiyya, presumió de que ellos no han dañado a ciudadanos iraquíes, en cambio el Ejército islámico, entre otros, “ha secuestrado y matado a iraquíes”¹²³⁷, a pesar de ello afirma que todos los grupos mantienen buena relación y trabajan de manera coordinada.

Tanto Ijlāš al-Ṭayyār como Luṭfiyya al-Dulaymī afirman que no existe una resistencia nacional real y señalan las principales causas, una de ellas es que la gente que en un principio se declaró de la resistencia fueron tentados con cargos gubernamentales, “[...] no hay resistencia real, no se puede aplicar el término resistencia, porque el propio principio que la sostiene se ha perdido”¹²³⁸. Otra causa es la estrategia militar y política de EEUU responsable de introducir *al-Qā’ida* en la zona occidental que es la que ha sufrido mayor destrucción “[...] EEUU metió a *al-Qā’ida* para que haya confusión, para que se mezclen los papeles, luego los americanos compraron a los Saḥwāt [Consejos del Despertar] que es otro proyecto americano”. Luṭfiyya al-Dulaymī, cuya casa en Bagdad se encuentra en una zona muy conflictiva controlada por el Ejército Islámico objetivo de las tropas estadounidenses que irrumpieron en su casa en 2006 tras lo cual decidió abandonar el país, añade una tercera explicación:

“[...] no hay más fuerzas para una resistencia armada, desde los años ochenta estamos en guerra [...] Ahora los jóvenes tratan de presionar el gobierno mediante manifestaciones, protestas, artículos, esa es la resistencia. Yo estoy en contra de la resistencia armada y de los golpes de Estado, estamos ya hartos de tantas muertes, asesinatos, sangre, los iraquíes se han cansado de las armas y de pagar las consecuencias de los atentados diarios producto de la lucha entre los bandos políticos”¹²³⁹.

Hayfā’ Zangana achaca a la devastación del país tanto humana como moral y material, ser la causa de la facilidad con la que las tropas extranjeras ocuparon el país y el recurso de muchos iraquíes a utilizar maneras pragmáticas de lidiar con la ocupación a la vez que intentan servir al

1237. Nadia Hindi Mediavilla. *Conversación con Muḥammad* [nombre ficticio].

1238. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Ijlāš al-Ṭayyār*.

1239. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Luṭfiyya al-Dulaymī*.

interés común de la nación mediante su trabajo en la administración, colegios y universidades, además de intentar impulsar iniciativas políticas y civiles independientes que en los tres años siguientes fueron abortadas por la crudeza del conflicto¹²⁴⁰. Por ejemplo, Luṭfiyya al-Dulaymī junto a un grupo de intelectuales emprendieron varios proyectos culturales entre ellos un seminario dedicado a analizar los aspectos comunes a las culturas asiria, turcomana, kurda, cristiana, mandea y yazidí, al que asistieron investigadores de todas estas comunidades con la idea de “construir el concepto de ciudadanía”¹²⁴¹, asimismo, tenían planeada la creación de un instituto de estudios bajo el nombre del sociólogo iraquí ‘Alī l-Wardī, pero la escalada de la violencia frustró todos estos proyectos. De hecho, la extensión de violencia y militarización de la sociedad es claramente una de las mayores preocupaciones y dibujan un futuro sombrío, Ijlāṣ al-Ṭayyār nos decía que al comienzo pensaban que Iraq necesitaría veinte años para recuperarse del caos generado por EEUU, la violencia y las “acumulaciones antiguas por los daños causados por Ṣaddām”, pero con el transcurso de los años y el empeoramiento de la situación la solución viene muy a largo plazo:

“[...] las nuevas generaciones se están educando en la violencia, en la sangre y en el terrorismo, y en un islam extremista, sea de la confesión que sea, cómo es posible que los niños en la guardería celebren la marcha fúnebre de al-Zahrā’ y les hagan cargar con un pequeño ataúd y simular que se dan en la cabeza con un cuchillo (*taṭbīr*), ¡qué generación es esa!”¹²⁴².

Luṭfiyya al-Dulaymī va incluso más allá y afirma que “la idea de *ṣahīd* (mártir) es equivocada, el objetivo es animar a la guerra y a la violencia”, una aseveración que no deja de ser problemática pero hay que tenerla en cuenta dentro de la tragedia del conflicto y la instrumentalización que se ha hecho del martirio no sólo por grupos islamistas violentos sino por los propios regímenes laicos que, como Ṣaddām Ḥusayn, han animado a la guerra por el bien de la nación. Además, advierte de la peligrosidad que encierran ciertos lemas nacionalistas emotivos como *namūt wa-yaḥiyā al-waṭan* (morimos nosotros pero que viva la nación), “[...] de qué nos sirve un país sin vivos”¹²⁴³ donde a pesar de todo este sacrificio al final los únicos que permanecen vivos son los gobernantes. Por el contrario, la escritora iraquí, afirma que se han perfilado nuevas nociones de lo que significa el nacionalismo gracias a los miles de jóvenes que han salido y siguen saliendo a las calles a reclamar sus derechos y que han transformado las meras manifestaciones folclóricas y emotivas del

1240. Hayfā’ Zangana. *Madīnat al-Arāmīl*, p. 141.

1241. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Luṭfiyya al-Dulaymī*.

1242. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Ijlāṣ al-Ṭayyār*.

1243. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Luṭfiyya al-Dulaymī*.

nacionalismo a la idea de “una ciudadanía (*muwāṭana*) que conoce los derechos de la nación y de los ciudadanos y las obligaciones del Estado y llama al cumplimiento de la justicia para todos y todas”¹²⁴⁴.

Esta idea de ciudadanía no sólo fue desarrollada por la AUMI, como ya hemos indicado, sino que incluso las manifestaciones populares han estado ampliamente cubiertas por los medios de comunicación de la AUMI y tienen estrechos contactos con los jóvenes activistas como los ya citados Abū Fanār y ‘Ūday al-Zaydī. A pesar de estos aspectos comunes, o de ese espacio compartido entre la resistencia civil y la armada, ambas feministas como muchas otras organizaciones de mujeres en Iraq, desconfían de la AUMI y consideran que tienen las manos manchadas de sangre, y que, al igual que Muqtadā al-Şadr, han permitido el asesinato sectario, “[...] como podemos creer que ellos tengan un proyecto nacional después de esto”¹²⁴⁵. Igualmente, rechazan la intromisión de la religión en política, aunque la AUMI no sea un partido político “[...] por qué unos ulemas musulmanes van a entrar en política, que se queden en su lugar”¹²⁴⁶, y creen que cualquier partido islamista usa un discurso moderado como estrategia para llegar al poder. En cuanto al lugar que ocupa el islam en el Estado, que tanto la constitución iraquí como el proyecto político de la AUMI le conceden un marco jurídico como fuente principal del derecho, además de ser la religión oficial del Estado, ambas feministas afirman que hay que ser realistas, “es imposible que Iraq sea un país laico aunque queramos”¹²⁴⁷, no obstante, afirman que el islam tendría que ser una fuente, no la única ni la principal. En cuanto a la identidad nacional de Iraq, Luṭfiyya al-Dulaymī va más allá:

“Un Estado civil que reúna a todas las etnias, nacionalidades y confesiones sin destacar una nacionalidad sobre las demás. Soy contraria a la hegemonía de una nacionalidad incluso siendo la mayoría árabes y musulmanes [...] si el Estado adopta la nacionalidad hegemónica en ese momento pasaría a ser un Estado fascista”¹²⁴⁸.

Esta es una afirmación que entra en tensión con algunas fuerzas nacionalistas que consideran que la identidad iraquí está bajo amenaza, incluido el proyecto nacional de la AUMI que a pesar de intentar ser inclusivo y enfatizar la identidad iraquí, sigue manteniendo la identidad árabe e islámica

1244. Luṭfiyya al-Dulaymī. “Qanādīl al-muwāṭana wa-l-ṭaqāfa malāmiḥ min al-waṭaniyya al-‘irāiyya wa-waṭaniyyatu-nā al-fūlklūriyya”. *Al-Madā*, 2886 (07/09/2013). Disponible en <http://almadapaper.net/ar/news/450753/spanbr> الموطننة والثقافة-ملاحم [consultado 04/11/2013].

1245. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Luṭfiyya al-Dulaymī*.

1246. *Ibid.*

1247. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Ijlāş al-Ṭayyār*.

1248. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Luṭfiyya al-Dulaymī*.

del Estado. Un postura más vehemente es la de la ya citada *Šabakat al-Bašra*: “[...] somos árabes parte inalienable de la gloriosa *umma* árabe, la *šu‘ūbīyya* [traducida al inglés por racismo] hostil a todo aquello que es árabe no podrá cambiar la identidad árabe de Iraq que vela por las minorías y garantiza sus derechos”¹²⁴⁹, lo que refleja la exaltación de la propia identidad ante la amenaza, percibida o real, de las políticas iraníes a través de su influencia en algunos partidos islamistas como el CSII y milicias como al-Badr y *Ašā’b Ahl al-Haqq*, además del sectarismo político que refuerza la confesión en detrimento de la identidad árabe.

5.3.6. Las mujeres y las tribus

Los estadounidenses intentaron implantar un “contrato colonial” a semejanza de las políticas de los británicos con relación a las tribus y con esa intención crearon la Oficina de Asuntos Tribales, no obstante, la concatenación de sucesos, improvisaciones y cambios de estrategias hicieron que el tema no prosperara hasta que se pusieron en marcha los citados Consejos del Despertar en 2006¹²⁵⁰. El vacío del Estado, la proliferación de grupos armados y la desmantelación del ejército reforzaron el papel que ya tenían las tribus en los años noventa y su función social como sociedad civil tradicional en el mantenimiento de la seguridad y el orden, y en la provisión de refugio, ayuda e intermediación en la resolución de conflictos. Dada la amplitud de los clanes tribales y sus confederaciones no se puede establecer una única posición con respecto a la ocupación y a la resistencia, ya que hablar de las tribus iraquíes hoy en día es como hablar de buena parte de la población rural e incluso parte de la urbana dada la relevancia que han adquirido y por lo tanto no son entidades separadas y están sin duda imbricados con otras estructuras civiles políticas y confesionales constituyendo un elemento más del complejo escenario político iraquí que no puede subestimarse ni tampoco estereotiparse, un ejemplo de estas imbricaciones es la de algunas tribus del sur vinculadas al movimiento šadrí, o la de la figura de algunos líderes políticos y religiosos que a su vez son *šayjs* tribales como es el caso de Mūṭannā al-Ḍārī. En este sentido, lo que más nos interesa destacar es la heterogeneidad y ambivalencia, algunas tribus a veces han contribuido a la escalada de la violencia y el sectarismo al igual que han perseguido intereses regionalistas¹²⁵¹ y otros, en cambio, han demostrado tener un potencial poder para mantener la cohesión nacional, partiendo de que una de las características de la sociedad tribal es que sus valores árabes tribales no son menos importantes que la religión, y que la solidaridad o ‘*ašabiyya* en función del parentesco es incluso más fuerte que los lazos confesionales, lo que es común a todas las tribus iraquíes

1249. *Šabakat al-Bašra: man naḥnu*. Disponible en [http://www.albasrah.net/pages/mod.php?header=gen&mod= who](http://www.albasrah.net/pages/mod.php?header=gen&mod=who), [consultado 04/08/2015].

1250. Pedro Rojo Pérez. *La resistencia armada iraquí*, pp. 57-58.

1251. *Ibid.*, p. 60

independientemente de la confesión, además de que muchas están emparentadas entre sí, de modo que dentro de una confederación de tribus hay sunníes y šī'íes que comparten la misma denominación tribal. Tanto es así que muchas tribus meridionales han denunciado en más de una ocasión la influencia de Irán en un sur dominado por los partidos islamistas šī'íes y sus milicias y han advertido sobre sus peligros, por ejemplo la Agrupación de Tribus Patrióticas Independientes (*Taḡamu' al-'Ašā'ir al-Waṭanī l-Mustaqīl*) criticó en un comunicado de 2007 “las injerencias terroristas del régimen iraní en Iraq, especialmente su implicación en la seguridad en las zonas del sur”¹²⁵², igualmente en 2011 los jefes tribales de la provincia de Anbar se movilizaron para impedir que siguiera adelante el proyecto creación de un sistema federal en su provincia impulsado por los políticos sunníes temiendo que eso conduzca a la división definitiva del país¹²⁵³. Otros de los elementos movilizadores son los valores de honor y dignidad que les hicieron enfrentarse a las tropas estadounidenses ignorantes de las creencias y principios tribales, y apoyar a los combatientes de la resistencia y proveerles refugio, igualmente algunas tribus fueron motivadas a unirse a los Consejos del Despertar para expulsar a *al-Qā'ida* de sus territorios que, además, había denunciado repetidas veces sus costumbres tribales como antiislámicas¹²⁵⁴. A pesar de todos estos aspectos positivos y de que son “una potencial fuerza para la estabilidad y reconciliación y que los líderes tribales pueden ejercer un importante papel en mitigar y prevenir la violencia”¹²⁵⁵, muchas organizaciones de la sociedad civil moderna, entre ellas organizaciones feministas¹²⁵⁶ han cuestionado las costumbres y prácticas tribales y su impacto sobre las mujeres y los derechos humanos, no obstante, algunas veces las críticas a menudo tienden a desacreditar el sistema tribal en su conjunto sin tener en cuenta la dimensión positiva, cuando quizás haya estrategias de resignificaciones desde dentro de las comunidades que no nieguen la identidad tribal, por ejemplo, algunos líderes tribales junto con activistas de la sociedad civil han denunciado la vuelta del fenómeno de los matrimonios por faṣl, esencialmente en las zonas rurales de sur¹²⁵⁷.

Asmā' al-Ḥaydarī, por ejemplo, no está de acuerdo con el sistema tribal lo considera *tajallūf* (retrógrado) y el resultado de la debilidad del Estado, aunque considera que en el momento presente son necesarios porque refuerzan la unidad del país¹²⁵⁸, además de que son cruciales para la

1252. M'ad Fayād. “‘Ašā'ir al- ŷanūb: Irān garazat akzar janā'iri-ha tasamumān fī jaširatu-nā bi-istiqlāl maḍabi-nā al-šī'ī”. *Al-Šarq al-Awsaṭ*, 10586 (22/10/2007). Disponible en <http://archive.aawsat.com/details.asp?section=4&article=446682&issueno=10586#.VjEIH5RuMQE>, [consultado 14/04/2014].

1253. “‘Ašā'ir al-'Irāq tarfuḍ mašrū' al-aqālīm al-mustaqīlla”. *Al-'Ālam*, (21/10/2011). Disponible en <http://www.alalam.ir/news/850274>, [consultado 14/04/2014].

1254. Pedro Rojo Pérez. *La resistencia armada iraquí*, p. 60.

1255. *Ibid.*

1256. *Iraqi women in armed conflict and post conflict situation*, pp. 8, 9 y 16.

1257. Taḥsīn al-Zarkānī. Šiyūj al-'ašā'ir wa-nušaṭā' al-Dīwāniyya yastankirūn “sabī l-nisā'” bi-ḥiṭat al- faṣl al-'ašā'ir". *Al-Madā*, 3380 (08/06/2015). Disponible en <http://www.almadapaper.net/ar/news/489278/شيوخ-عشائر-ونشطاء-489278>, [consultado 10/10/2015].

1258. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Asmā' al-Ḥaydarī*.

supervivencia de muchas familias sobre todo en zonas donde las viudas, por ejemplo, no pueden acceder a ningún tipo de las escasas ayudas que pueden proveer las ONGs y el draconiano sistema burocrático. No obstante, hay muestras de que tales dicotomías entre la *ḥaḍāra* y la *badāwa* no son del todo ciertas, como ha podido sugerir Asmā' al-Ḥaydarī de manera inconsciente, y que posiblemente sean fruto de ciertos prejuicios históricos y modernos que se refuerzan ante el conocimiento de algunas prácticas que han aumentado tras la ocupación. A lo largo de las décadas pasadas y por el efecto de modernización y centralización, y luego por la revitalización de las tribus en los noventa, existe mucha imbricación y solapamiento entre la cultura sedentaria y la tribal, no obstante se puede observar que hay ciertas posturas impostadas, debido precisamente a la categoría que ha obtenido el sistema tribal. Uno de los tantos líderes tribales hoy en Iraq es Aḥmad al-Maš'ān, un *šayj* de la provincia de Anbar que en 2011 logró reunir a muchos otros jefes tribales de todas las regiones y otras figuras de la sociedad civil en un congreso en el que demandaron que se respete la unidad del país, el fin del sectarismo y de la violencia y un gobierno de tecnócratas patriotas que representen a todos los iraquíes¹²⁵⁹, igualmente su tribu está implicada en los movimientos de protesta que estaban teniendo lugar desde hace diez meses en su provincia, y con el cual pudimos entablar una entrevista cuando vino a Amman por razones de seguridad en la cual nos habló de la importancia de la estructura tribal:

“La sociedad iraquí se distingue por ser una sociedad tribal, de ella sale el médico, el ingeniero, el militar, el político, además del agricultor, del pescador y del artesano... La tribu de al-Dulaym, por ejemplo, tiene facciones en Anbar y otras en Basora, antes si algo les pasaba a ellos nosotros nos solidarizamos con ellos y viceversa, ahora la catástrofe que ha asolado el país nos ha unido más y las muestras de solidaridad se ven de norte a sur. Tenemos un refrán que dice: yo y mi hermano frente a mi primo y yo y mi primo frente al enemigo, ahora nuestra batalla es contra el enemigo”¹²⁶⁰.

En cuanto a la participación de las mujeres en las protestas él enfatiza mucho su importancia en tanto que la mujer es el eslabón más débil en una situación de conflicto y parte inseparable de la comunidad como madres, hijas y esposas de los detenidos, desaparecidos y asesinados por las tropas extranjeras y las fuerza de seguridad y milicias gubernamentales, así éstas participan activamente a través de roles muy específicos de género como la preparación de la comida para los acampados y

1259. “Hay’at ‘Ulamā’ al-Muslimīn taṭman al-mawāqif al-waṭaniyya li-šiyūj al-Anbār”. *Yaqīn*, (27/07/2011). Disponible en <http://www.yaqen.net/news.php?action=view&id=18848>, [consultado 10/10/2013].

1260. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Aḥmad al-Maš'ān*. Amman, septiembre de 2013.

las delegaciones que vienen de otras ciudades y la preparación de pancartas y el material necesario¹²⁶¹. A diferencia de Bagdad donde las mujeres urbanas tienen bastante visibilidad en las protestas, en las zonas rurales las concentraciones están segregadas y en las protestas mixtas las mujeres permanecen en jaimas específicas y en los márgenes casi siempre fuera del foco de los medios que apuntan hacia la muchedumbre de hombres y al escenario desde donde se proclaman los discursos. Hay notables excepciones, como hemos visto, por ejemplo la poeta Sumayrā' al-'Ubaydī, y también mujeres detenidas cubiertas totalmente de negro que han relatado ante la masa de hombres sus pasos por la cárcel y los abusos a los que fueron sometidas causando una fuerte tensión emotiva¹²⁶², este aspecto llama la atención, porque son numerosos los casos de mujeres que han hablado en los medios y en las plazas haciendo uso de las nociones del orgullo y honor para movilizar a los hombres, especialmente los que se dirigen a dignatarios de las comunidades como imanes, ulemas y jefes tribales. Por ejemplo, una de las mujeres que llamaron a programas televisivos para denunciar la situación de las mujeres en las cárceles exclamó “[...] vosotros árabes, musulmanes, ulemas, ¿dónde está vuestra dignidad? Nos habéis enseñado el honor, ¿por qué no os lo enseñáis a vosotros mismos?”¹²⁶³. De modo que el silencio que producía la violación del honor y que, por lo tanto, silenciaba los crímenes cometidos por las tropas extranjeras pasó a ser una causa común en la que las mujeres hacen uso de los conceptos de *šaraf* (honor), *gīra* (dignidad y coraje viril), *‘ird* (el honor depuesto en el cuerpo de la mujer) para cuestionar a los hombres, especialmente a los dirigentes y a buscar protección en una sociedad conservadora y salida a su situación¹²⁶⁴.

En relación con el aumento de ciertas prácticas tribales denunciadas por organizaciones de la sociedad civil, el *šayj* se distancia de las mismas y explica la importancia de la cultura tribal en estos momentos:

“Es cierto que en tiempos de nuestros padres y abuelos bajo las costumbres y tradiciones del pasado la situación de las mujeres era muy difícil, pero eso era debido a que las escuelas no habían llegado a nuestras zonas, en 1970 se empezaron a abrir escuelas y a tener electricidad y televisores en las casas y desde entonces la gente ha

1261. *Ibid.*

1262. “I‘tirāf jaṭīr li-aḥadā al-mu‘taqalāt al-‘irāqīyyāt fī l-Anbār”. *Youtube*, (06/01/2013). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=BMFRgrPNTJg>, [consultado 08/07/2014].

1263 “Aflām al-jaṭṭ al-sājin: al-nisā’ fī l-siyūn al-‘irāqīyya”. *Youtube*, (29/12/2012). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=bFLmMH7RXrI>, [consultado 08/07/2014]; véase también “Al-šī‘a yagtašībūn al-nisā’ 9 marrāt bi-l-yawm fī siyūn al-Mālikī”. *Youtube*, (13/01/2013). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=qJCc5auqBak>, [consultado 08/07/2014].

1264. El gran escándalo de las detenidas y las importantes protestas que tuvieron lugar empujaron al gobierno a liberar a algunas de las detenidas sin cargos, véase “Al-sulṭāt al-‘irāqīyya taṭluq sarāḥ 100 saḡīn fī l-‘Irāq”. *BBC ‘Arabī*, (04/2013). Disponible en http://www.bbc.com/arabic/middleeast/2013/04/130411_iraq_prisoners_relea se, [consultado 08/07/2014].

aprendido, no te digo que se han culturizado, pues cada pueblo tiene su cultura y sus tradiciones, pero sí han tenido mayor conciencia de lo que es la vida, las mujeres empezaron a ir al colegio, y los mensajes de que la mujer es la mitad de la sociedad y que va a la universidad y a trabajar todo ello caló en esta sociedad. En mi tribu tenemos médicas, periodistas, traductoras, enfermeras, etc. Por ejemplo, todas las parlamentarias que ves y las mujeres de los consejos provinciales son hijas de tribus. Las mujeres tienen su voz y son escuchadas y tienen derechos sobre la herencia y la propiedad de la tierra.

No es cierto eso que cuentan de las tribus, ahora la cultura es la tribu porque es ahí donde se encueran todas estas mujeres. Eso es algo del pasado ahora los jóvenes, hombres y mujeres, elijen a su compañero, en mi tribu hay jóvenes que se han casado con otros de Basora después de haberse conocido en la Universidad [...] y estamos mezclados con gente de Mosul y del Kurdistán. Ahora la tribu es la que representa la verdadera cultura iraquí y se distinguen por *nuşrat al-maʒlūmīn* (defensa de los oprimidos), si no fuera por las tribus el país estaría moralmente arruinado, el sistema judicial es un desastre, las tribus son las que imparten justicia y las que reconcilian [...] El problema con el que nos encontramos es que las mujeres tienen menos libertad de movimiento que los hombres porque muchas han perdido a sus hijos y maridos y están muy limitadas por eso, aunque las mujeres tengan libertad en nuestras tribus todo lo que ha producido la ocupación y los gobiernos nos obliga a que las mujeres se queden en casa. Muchas están en casa porque tenemos miedo de que las secuestren, no hay seguridad solo dentro de la tribu, hay milicias que secuestran a mujeres y las violan y eso es una tortura, de modo que las mujeres tendrían más libertad si no fuera por este gobierno”¹²⁶⁵.

La mujer y la madre del jeque permanecieron todo el tiempo en la zona familiar de la casa, mientras la entrevista estaba teniendo lugar en el salón. Como mujer, la doctoranda tuvo la ocasión de hablar con ellas al final, especialmente con la madre de Aḥmad al-Maš‘ān, que como *şayja* es la figura femenina más respetada de la familia y la tribu, la anciana muy humilde y sencilla nos habló igualmente de la dura situación que vive su región con mucha entereza. Tras esta experiencia nos dimos cuenta de un fallo metodológico fundamental, especialmente si se pretende llevar a cabo una investigación dentro del marco feminista y descolonial, y es considerar el espacio público como el único espacio relevante, ahí donde encontramos a las activistas y a los intelectuales que están

1265. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Aḥmad al-Maš‘ān*.

formando parte de las transformaciones sociales y debates públicos, no obstante, en ocasiones este enfoque ignora la otra cara más oculta en la que las mujeres pueden hablar con su propia voz de su experiencia y de cómo desde un espacio femenino ellas están formando parte de lo que pasa en sus sociedades, por lo tanto, un enfoque de este tipo enfatiza las divisiones de la vida pública y la privada que pretendemos cuestionar, está cargada de presuposiciones eurocéntricas y silencia las voces femeninas de sociedades más tradicionales, qué otra cosa podía ser obtener la experiencia de las mujeres tribales en las protestas fundamentalmente a través del relato de los hombres protagonistas, aunque nuestro trabajo de campo haya estado limitado.

5.4. El Código de Estatuto Personal nº 188 de 1959, un campo de batalla

El sectarismo unido al islamismo y a las políticas de género no tardaron en manifestarse con la creación del primer órgano de gobierno iraquí. Mientras la Autoridad Provisional de la Coalición promulgó numerosas leyes que afectaban al marco jurídico y económico de Iraq, la dimensión privada o “espiritual” quedó bajo dominio de las nuevas élites colonizadas del CGI, único lugar donde pudieron imponer su ‘soberanía’ y cierta autoridad, a través de la cual la fracción islamista que dominó el consejo proyectó su oposición a los gobiernos ‘laicos’ anteriores, especialmente al despótico régimen de Ṣaddām Ḥusayn, y al mismo tiempo marcó la diferencia cultural entre el nuevo Iraq y los ocupantes¹²⁶⁶, sobre ello Fāris Naẓmī, investigador crítico del islam político en Iraq, afirma lo siguiente:

“Durante los primeros meses de la ocupación, el político iraquí de ideología islamista sufrió una disonancia cognitiva aguda entre su conceptualización de los valores tradicionales basados en el rechazo de los valores occidentales democráticos y en la inapelabilidad de la *ṣarī‘a* islámica como sistema único de gobierno, y su sed de poder y necesidad de adoptar las consignas democráticas que propagó la ocupación estadounidense a fin de justificar su campaña militar”¹²⁶⁷.

No obstante, estos partidos islamistas en nombre de la libertad de credo y de la pluralidad social introdujeron cambios de carácter religioso que afectan tanto a las relaciones intercomunales, de género como a los derechos de las mujeres. En diciembre de 2003 cuando el Consejo de Gobierno Interino estuvo presidido por ‘Abd al-‘Azīz al-Ḥakīm, líder del CSRII, promulgó el decreto número 137 estableciendo que los asuntos relativos al estatus personal fuesen regidos por la *ṣarī‘a* islámica

1266. Nadje al-Ali y Nicola Pratt. What kind of liberation?, p. 94.

1267. Fāris Kamāl Naẓmī. *Al-aslama al-siyāsiyya fī l-‘Irāq*, p. 21.

en función de la confesión, lo que potencialmente amenazaba la permanencia del Código de Estatuto Personal a favor de las autoridades religiosas de cada comunidad religiosa, dejando a las mujeres en una situación bastante incierta pues el decreto no proponía una ley alternativa que pudiese verter luz sobre la naturaleza de los preceptos y cómo estos se adecuan a la realidad social y a los derechos de las mujeres. Además de las implicaciones que podía tener para las mujeres y las relaciones de género, la posible derogación fue vista como un intento de imponer el sectarismo político en la sociedad, de hecho, el oscurantismo que rodeó el decreto indica que se intentaba evitar un debate público y que se trataba más bien de una negociación entre el CSRII y EEUU, pues ni siquiera fue elevado al Ministerio de Justicia ni a ningún otro órgano judicial ni tampoco consiguió los dos tercios de los votos del CGI necesarios para su aprobación.

Tras la caída del régimen las nuevas organizaciones de mujeres de carácter laico y sus representantes empezaron a hablar de la necesidad de introducir más reformas y desarrollar el Código de Estatuto Personal a fin de avanzar en los derechos de las mujeres, de modo que el decreto 137 causó bastante alarma entre las feministas y parte de la población, provocando una serie de protestas y campañas bajo el lema “rechazamos el decreto 137 que santifica el sectarismo y la división de la sociedad iraquí y la familia”¹²⁶⁸ dirigidas tanto al CGI como a Paul Bremer llegando a alcanzar bastante proyección internacional. La derogación no solo suponía la eliminación de los derechos alcanzados desde 1959, y de todo el proceso legislativo que continuó durante las siguientes décadas, sino también significaba el cierre del canal a través del cual las diferentes estructuras feministas negociaron con los distintos gobiernos, además, fue interpretado por muchos como un intento de transferir el sectarismo político a la sociedad y a las familias muchas de las cuales son producto de matrimonios mixtos. Las grandes protestas y las largas semanas de tensas negociaciones lograron que Paul Bremer, como gobernador de Iraq, no ratificara el decreto 137 y en febrero de 2004 éste fue abrogado por el CGI, lo que se consideró un éxito contra los partidos islamistas. Por el contrario, Muqtadà al-Şadr que contaba con gran apoyo de las clases populares, increpó a Paul Bremer y le amenazó con una rebelión si volvía a ignorar al islam como fuente principal del derecho dentro de la constitución que estaba aún por conocerse, en su sermón Muqtadà al-Şadr exclamó:

“Los americanos sólo han venido a dañar al islam, pero los ocupantes no podrán barrerlo [...] llamo a los creyentes a que estén listos a hacer frente a la ocupación cuando la orden venga del liderazgo religioso. [...] Insto al Consejo de Gobierno a declarar una rebelión contra la anulación, y le exijo a Bremer personalmente que se retraiga de su

1268. Noga Efrati. “Negotiating rights in Iraq”, p. 577.

sentencia contra el islam”¹²⁶⁹.

Esta declaración ejemplifica los que varias feministas han apuntado sobre la relación que se estableció entre una intervención militar extranjera y la esfera espiritual y cultural, especialmente cuando la ocupación utilizó los derechos de las mujeres para justificar tal intervención, esta polarización tiene el riesgo potencial de arrastrar consigo los derechos de las mujeres al relacionarse con la postura anti-islámica del ocupante y no con la lucha autóctona de las mujeres iraquíes desde la primera mitad del siglo XX¹²⁷⁰. Es más, la ocupación creó el escenario perfecto para la emergencia de múltiples grupos armados fundamentalistas islámicos que exacerbaron el caos y la violencia, incluida la violencia específica de género. De hecho, la milicia de Muqtadà al-Şadr, *Ŷayş al-Mahdī*, junto a otros grupos fueron responsables del hostigamiento que sufrieron las mujeres en las calles y barrios del país¹²⁷¹.

Por otro lado, no todas las mujeres estaban en contra del decreto 137, también hubo manifestaciones de mujeres musulmanas en Naşaf y otras ciudades a favor de la decisión del CGI apoyándose en los principios de la recién estrenada libertad democrática y respeto a la pluralidad religiosa del país que respondía en gran medida a la explosión de la identidad religiosa şī‘ī y su instrumentalización por parte de partidos islamistas, no obstante, además de los aspectos comunales también intervinieron la creencia positiva de este grupo de mujeres en la perfección de la ley divina sobre las leyes de los hombres y la concepción de que el islam significa necesariamente algo bueno sin entrar en distinciones entre lo que es la *şarī‘a* y lo que es el *fiqh* ni que las interpretaciones están en gran medida en manos de los hombres.

La relación del islam con el Estado junto a la articulación de la pluralidad en la nación tomaron gran relevancia a la hora de definir la identidad del nuevo Estado, dejando aflorar diferentes subjetividades, muchas de las cuales temieron que estos nuevos discursos políticos llevaran a la creación de un Estado islámico y a las divisiones sociales mediante la instauración de un sistema político sectario dominado por partidos islamistas, tal como acabó sucediendo. Por ejemplo, Salām Samaysim, miembro del CSR II afirmó en un debate sobre el decreto 137 que éste pretende que se establezcan diferentes códigos en función de cada escuela jurídica para que ningún ciudadano se sienta desposeído de su libertad, y puso como ejemplo el artículo 91-2 del Código de Estatuto Personal sobre la herencia de las hijas sin hermanos:

1269. Juan Cole. “Stuggles over personal status and family law in post-Baathist Iraq”. En Kenneth M. Cuno y Manisha Desai (eds.). *Family, gender, and law in a globalizing Middle East and South Asia*. Nueva York: Syracuse University Press, 2009, p. 117.

1270. Nadjé al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 161.

1271. *Ibid.*, p. 79.

“[...] La provisión sobre la herencia se puso no por amor a la escuela *ŷa‘farī* sino porque se acercaba al concepto de derechos de las mujeres y derechos humanos. Por lo tanto hay que proteger a las demás confesiones, que puedan llevar a cabo sus asuntos personales según sus creencias”¹²⁷².

De modo que Salām Samaysim favorece la identidad sectaria sobre los derechos de las mujeres, o dicho de otro modo, los preceptos que más favorecen a las mujeres en alguna escuela jurídica, y que el Código tiene estipulado, podrían ser ignorados a favor de la prevalencia de una identidad jurídica dentro del islam, como sucedería en el ya comentado caso de la herencia de las hijas sin hermanos de confesión sunní, lo más irónico de la postura de Salām Samaysim es que se autodefine como activista de género¹²⁷³.

Por el contrario, Maysūn al-Damalūyī (1962-), exviceministra del Ministerio de Cultura de Iraq (2004-2006), miembro del Parlamento en representación de *I’tilāf al-Waṭaniyya* (Coalición Patriótica) encabezada por el ya citado Ayād ‘Allāwī y presidenta de la organización feminista *al-Taŷamu‘ al-Nisā’ī l-‘Irāqī l-Mustaqīl* (Grupo Independiente de Mujeres Iraquíes) creado en 2003, dice:

“Me niego a que me encasillen en una secta, soy en primer lugar una persona, y luego musulmana, esto es algo entre mi Dios y yo y lo que me une a los demás hermanos es la nación y la iraquidad. Soy iraquí, no se pueden hacer estas divisiones en función de la secta”¹²⁷⁴.

La afirmación de Maysūn al-Damalūyī refleja los sentimientos de la población laica o de la que simplemente su subidentidad islámica no es tan relevante, del mismo modo “la iraquidad” es una expresión que hemos observado que se repite muchos en diferentes discursos convirtiéndose en una señal legitimadora muy importante frente a los discursos sectarios y al fantasma de la división nacional y que hace referencia al particularismo o nacionalismo iraquí.

Por otro lado, Amal al-Qāḍī, miembro del Parlamento por el bloque político sunní *I’tilāf Muttaḥidūn li-l-Iṣlāḥ* (Coalición Unidos para la Reforma) encabezado por el Partido Islámico,

1272. Véase la transcripción de la entrevista en Li-l-nisā’ faṭaḥ. “Ilgā’ qānūn al-aḥwāl al-šajsiyya fī l-‘Irāq”. *Al-Ŷazīra* (01/03/2004), p. 4. Disponible en <http://www.aljazeera.net/home/print/0353e88a-286d-4266-82c6-6094179ea26d/a0d0d760-e681-449c-89c2-afca0017938c>, [consultado 17/07/2015].

1273. Véase el perfil de Salām Samaysim en *Facebook*. Disponible en <https://www.facebook.com/%D8%AF-%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85-%D8%B3%D9%85%D9%8A%D8%B3%D9%85-Salam-Smeasim-1447094818841837/timeline/>, [consultado 25/07/2015].

1274. Li-l-nisā’ faṭaḥ. “Ilgā’ qānūn al-aḥwāl al-šajsiyya fī l-‘Irāq”, p. 4.

miembro, y presidenta antes de 2003, de la Hermana Musulmana que, como vimos, proviene del entorno del Partido Islámico y del movimiento de los Hermanos Musulmanes en Iraq que, recordemos, fueron opositores del Código de Estatuto Personal. Esta política sunní no acepta el establecimiento de varios códigos en función de la confesión y defiende que el Código de Estatuto Personal “es producto del esfuerzo de los alfaquíes por aglutinar los mejores preceptos de la *šarī‘a* y de las escuelas jurídicas y, además, significó un logro para las mujeres”¹²⁷⁵, lo que refleja en cierto modo la movilidad de los posicionamientos dentro de los grupos islamistas con relación a la modernidad y a los derechos de las mujeres y desafía la dicotomía entre islamistas y laicos o entre modernidad y tradición, aunque se puedan esconder ciertos motivos tras los cambios de discurso como la rivalidad política con los partidos islamistas *šī‘íes* y la defensa de la unidad nacional sostenida por los políticos sunníes frente a las ideas del federalismo. Cuando Salām Samaysim le preguntó si aceptaría que se le aplicara el artículo de la herencia, Amal al-Qāḏī, le dijo que sí, “si eso nos mantiene unidos y nos hace iguales ante una ley única”¹²⁷⁶, resaltando la unidad nacional sobre cualquier otra consideración de género.

“En verdad, nosotros aceptamos la escuela *ŷa‘farī*, porque es una escuela jurídica y eso no lo podemos negar, esta vuelta a las confesiones (*madhabiyya*) resquebraja la unidad nacional, nosotros insistimos en la unidad no queremos que se centre en el sectarismo, al contrario, pedimos el acercamiento entre las confesiones. Han pasado décadas en las que ambas confesiones se han entremezclado y casado entre sí [...] ahora estamos volviendo hacia atrás, ochenta años a tras cuando nos invadieron los británicos en el año 1917 y establecieron tribunales sunníes y *šī‘íes*, en qué se parece hoy a ayer, rechazamos absolutamente este decreto, no cumple con nuestras expectativas, preferimos mantener el Código de Estatuto Personal”¹²⁷⁷.

Por lo tanto, a pesar del alto precio que los iraquíes han tenido que pagar, y continúan pagando, y a pesar de la ausencia y marginación de otras voces críticas de todo el sistema político, se ha abierto un nuevo espacio de debate público, que desde finales de los setenta estuvo ocupado únicamente por el Ba‘*ṭ* y las instituciones controladas por el partido como la UGMI. Derogar el código, reformarlo, crear otros paralelos son propuestas que tendrían que negociarse, dialogarse de una manera abierta y democrática, no obstante, el nuevo régimen marginó en gran medida a la sociedad civil y estableció un proceso transitorio de espaldas a la población.

1275. *Ibid.*, p. 5.

1276. *Ibid.*

1277. *Ibid.*, p. 20.

5.4.1. La constitución y el régimen de género

Tras la movilización contra el decreto 137 en defensa del Código de Estatuto Personal, la Ley Administrativa de la Transición no recogió ninguna medida que impidiera cualquier futuro intento de revocación del Código de Estatuto Personal, y el art. 7 que estableció que el islam es una fuente del derecho y que ninguna ley promulgada durante el periodo de transición puede contradecir la ley islámica, fue interpretado por algunos como una clara señal de apoyo a las corrientes islamistas para impulsar su proyecto de eliminación del Código de Estatuto Personal o creación de otros de naturaleza sectaria. Por otro lado, aunque el islam o tiene porque recortar los derechos de las mujeres, muchas activistas desconfían no del islam en sí mismo sino de las interpretaciones y de los partidos islamistas en el poder, una percepción que ha sido agravada debido a los diversos casos de corrupción y a la falta de estabilidad, servicios básicos, empleo a pesar de todos los años transcurridos desde la caída del régimen¹²⁷⁸.

El art. 41 de la constitución relativo al estatuto personal fue el que más controversia causó, no sólo entre las mujeres sino entre muchos grupos laicos y contrarios a las divisiones sectarias, dicho artículo establece que “Los iraquíes son libres en mantener su estatuto personal, según sus religiones, confesiones, creencias o elecciones. Será determinado por la ley”¹²⁷⁹. Se cumplieron los temores de las activistas que consideraban este artículo la encarnación del decreto 137, además, el hecho de que la legislación dependiera de un Parlamento dominado por partidos islamistas dibujó un panorama nada halagüeño para las feministas. Con este artículo se institucionalizó la relevancia de la comunidad étnica o religiosa en el sistema legislativo sobre el concepto de ciudadanía, por lo que el género y la familia se convirtieron en el espacio en el que se disputa la identidad nacional y los modos de articular las diferencias comunales.

Sin ninguna propuesta legislativa clara en la que las mujeres, sobre todo las alfaquíes, tuviesen su espacio de participación a través de un proceso abierto de debate público, se podía abrir las puertas a la legalización de prácticas que el Código de Estatuto Personal vigente no permitía, tales como la reducción de la edad mínima para contraer matrimonio, los matrimonios *mut‘a* y *misyār* y todas ellas prácticas existentes socialmente que las transformaciones de las relaciones de género y la precarización del matrimonio de los años noventa elevaron a niveles exponenciales a partir de 2003. Las feministas advierten del aumento del divorcio y la propagación del matrimonio temporal entre la *šī‘a* y el *misyār* entre la sunna a los que se ven abocadas muchas veces las mujeres más vulnerables como las viudas o divorciadas que no cuentan con apoyo económico, además del matrimonio fuera de los tribunales y el matrimonio de menores de 15 años producto en gran medida

1278. Fāris Kamāl Naẓmī. *Al-aslama al-siyāsiyya fī al-‘Irāq*, p. 109.

1279. Waleed Salih. “La Constitución iraquí”, p. 126.

de la grave situación económica que empuja a las familias a casar a sus hijas a edades más tempranas y a aceptar la poligamia sin condicionantes, etc.¹²⁸⁰. Ijlāş al-Ṭayyār afirma que tanto el matrimonio temporal como el *misyār* son producto de los partidos islamistas que dominan el gobierno para lo cual se han utilizado las necesidades físicas y económicas como pretexto:

“[...] ellos [los partidos islamistas] empezaron con ello en la Zona Verde, con las funcionarias y trabajadoras, incluso los laicos lo justifican cuando quieren aliviar sus necesidades. Es una prostitución legalizada, el Estado lo permite, cómo lo puede combatir si los partidos lo han traído y lo justifican con la religión. En los noventa se oía hablar de esto, pero ahora es público y hay gente que lo defiende, de hecho en Karbala hay hoteles que se dedican a eso, lo que no se conoce tanto es que en algunas zonas de Bagdad hay pisos para el matrimonio temporal dirigidos por mujeres”¹²⁸¹.

De hecho este tipo de matrimonios son ignorados por el Estado y más concretamente por el Ministerio de Asuntos de la Mujer, por ejemplo, en los informes oficiales sobre la situación de las mujeres iraquíes se tienen en cuenta muchos aspectos tales como la violencia de género, el gran número de viudas, la inseguridad, el matrimonio de menores, los crímenes de honor, etc., pero en ningún lugar se mencionan estas prácticas¹²⁸², pues disfrutaban de legitimidad religiosa aunque no estén observadas en el Código de Estatuto Personal vigente, por el contrario, las ONG de mujeres suelen tener en cuenta todos estos aspectos¹²⁸³.

Por lo tanto, la situación precaria de muchas mujeres sin respaldo familiar ni autonomía económica son una realidad palpable a merced de las autoridades religiosas locales, a diversas interpretaciones y prácticas que gozan de cierta base legal gracias a la instauración del artículo 41. Además de todo lo dicho, otro elemento importante que subyuga a las mujeres en función de las diferencias regionales y confesionales es el sistema federal iraquí acordado en los artículos 120 y 121¹²⁸⁴ de la constitución que da autonomía a las regiones para que regulen el Código de Estatuto Personal¹²⁸⁵, siempre y cuando no contradiga la constitución nacional. Por lo tanto se reemplaza la

1280. Véase Human Right Watch. *Iraq at a crossroads: human rights in Iraq after eight years of de US-led invasión*. 2010. Disponible en <http://www.hrw.org/en/reports/2011/02/21/crossroads>, [consultado 16/02/2011].

1281. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Ijlāş al-Ṭayyār*.

1282. Véase el informe de la CEDAW presentado por el Estado iraquí a las Naciones Unidas en 2013 bajo el título *Consideration of reports submitted by States parties under article 18 of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women: combined fourth, fifth and sixth periodic reports of States parties, Iraq*. Disponible en <http://www.gicj.org/articlesspicture/s/CEDAW/Consideration%20of%20reports.pdf>, [consultado 23/04/2014].

1283. Véase el informe sombra de la CEDAW presentado por diferentes redes de mujeres iraquíes que tenía como objetivo desvelar y argumentar las contradicciones y omisiones del informe oficial el Estado, *Iraqi women in armed conflict and post conflict situation: shadow report submitted to the CEDAW committee at the 57th session*.

1284. Waleed Salih. “La Constitución iraquí”, p. 140.

1285. De hecho en la Región del Kurdistan se han realizado reformas a favor de las mujeres en el Código de Estatuto

autoridad central del Estado sobre la familia por la autoridad comunal de los líderes religiosos como un modo de fomentar la lealtad al Estado al mismo tiempo que se acomodan las diferencias sociales y religiosas¹²⁸⁶.

El artículo 41 de la constitución ocupó el interés de muchas organizaciones de la sociedad civil, además de las mujeres, se celebraron multitud de encuentros, seminarios, y conferencias para debatir sobre esta cuestión¹²⁸⁷. En 2006 se formó un comité parlamentario para revisar la constitución en el que solo había dos mujeres de entre 27 miembros, las activistas pensaron que esa sería la oportunidad para enmendar el artículo 41, de hecho una activista que estuvo haciendo *lobby* en el comité dijo que “los partidos kurdos, [árabes] sunnís, y šī‘íes anti-CSRII dijeron que iban a apoyar la cancelación, pero tenemos miedo que no lo hagan para así obtener algo a cambio. Por ejemplo, los kurdos sacrificarían esto por Kirkuk [...]”¹²⁸⁸. Esto en lo relativo a los partidos y a sus dinámicas que dan cuenta de la politización de la agenda de género y a las divisiones entre los propios partidos šī‘íes, pero hay otra cuestión clave y esta es la posición del líder espiritual ‘Alī l-Sīstānī como referencia última para gran parte de la comunidad šī‘í y fuente de legitimación para los partidos islamistas, de modo que cualquier reforma del estatuto personal que afectase a los šī‘íes tendrían que contar con su aprobación. Miškāt Mū‘min, ministra de Medio Ambiente durante el gobierno interino (2004-2005) y activista pro derechos de las mujer aseguró en 2007 que ‘Alī l-Sīstānī no tenía objeciones contra el Código de Estatuto Personal, al igual que tampoco las tuvo contra la cuota femenina, pero cualquier intento de reforma o promulgación de nuevas leyes basadas en la *šarī‘a* tendrían que obtener su visto bueno¹²⁸⁹. Sin embargo, en una declaración emitida por la oficina de la *marŷa‘iyya* de ‘Alī l-Sīstānī en 2013 y dirigida a la comunidad šī‘í y a los partidos políticos šī‘íes se asegura que dicha *marŷa‘iyya* insistió en que se introdujera el artículo 41 “para abrir la posibilidad a la reforma del Código de Estatuto Personal vigente a fin de evitar que los seguidores de *Ahl al-Bayt* estén sujetos a otra escuela jurídica distinta a la suya”¹²⁹⁰, de modo que la jerarquía religiosa šī‘í no buscaba abrogar el Código de Estatuto Personal pero sí la existencia de más de uno marco jurídico.

Respecto a los grupos contrarios a la ocupación y al proceso político destacamos la opinión de

Personal n° 188 de 1959 que sólo son aplicables en la región, véase Nazand Begikhani, Gill Hague y Aisha K Gill. *Honour-based violence: experiences and counter-strategies in Iraqi Kurdistan and the UK Kurdish diaspora*. Fernham: Ashgate, 2015, p. 48-49.

1286. Nadje al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 115.

1287. Nahla al-Nadāwī. “Rašd ḥuqūq wa-ḥuriyyāt al-mar’a fi l-‘Irāq li-‘ām”. *Al-Ḥiwār al-Mutamadin*, 2075(2007). Disponible en <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=112831>, [consultado 11/04/2015].

1288. Nadje al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 119.

1289. Mishkat al-Moumin. “Constitutional and legal rights of Iraqi women”. *The Middle East Institute-Policy Brief*, 1(2007), p. 4.

1290. Mūqarib min al-marŷa‘iyya al-dīniyya. *Yuḥāwil (al-ba‘d) an yūwahim al-mu‘minīn an al-marŷa‘iyya al-dīniyya al-‘ullyā tataḥamal mas’ūliyya ‘adam iqrār qānūnī l-aḥwāl al-šajsiyya wa-l-qaḍā’*. (18/12/2013). Disponible en <http://www.sistani.org/arabic/in-news/24546/>, [consultado 23/03/2015].

los representantes de la Asociación de Ulemas Musulmanes en Iraq contraria a las formas en las que se trató el asunto del estatuto personal, en primer lugar porque fue una ley que se estableció bajo una ocupación extranjera, y en segundo lugar porque refuerza las divisiones, no obstante, se observan diferencias y matices en las opiniones, por ejemplo, Bašār al-Fayḏī nos informó que cuando llegase el momento tras “la liberación del país”, llevarían este tema a expertos de la materia para que hicieran propuestas legislativas adecuadas al contexto:

“En el tema del matrimonio, el divorcio, etc., lo queramos o no, hay leyes que son de sunnīs y otras de šī‘īes. No estaría bien que, como en el pasado, se haga una ley para todos, nosotros estamos de acuerdo con establecer una pluralidad, pero con el principio de salvaguardar la unidad del país [...]. No estamos de acuerdo con aquellos que quieren dividir las instituciones, los juzgados, y tampoco estamos de acuerdo con lo que se estaba aplicando en el pasado, tendríamos que buscar una solución intermedia y podríamos aprovechar las experiencias de los países donde existen la misma heterogeneidad y sus soluciones jurídicas”¹²⁹¹.

En cambio, Mūṭannà al-Ḍārī apoyó el actual Código de Estatuto Personal y afirmó que la codificación de la *šarī‘a* está permitida, especialmente donde hay más de una escuela jurídica como en Iraq, del mismo modo no tiene inconveniente que se promulguen leyes y se llamen *qanūn waḍ‘ī* (derecho positivo) mientras no contradigan los principios de la *šarī‘a*¹²⁹². De modo que existe una diversidad de opiniones a lo largo del espectro político, aunque se observa un claro indicio de que diferentes fuerzas islamistas buscan acomodarse al modelo de nación democrática y plural, que todavía se encuentra más en el terreno de la teoría que de la práctica, posiblemente para impulsar sus reformas en el marco islámico, así, el desarrollo intelectual y epistemológico del pensamiento islámico desde una perspectiva crítica y feminista se convirtió en una cuestión crucial para los iraquíes en general y las mujeres en particular a fin de reconciliar e integrar la identidad nacional y la pluralidad religiosa con las relaciones justas de género.

Transcurridos todos estos años no tenemos constancia de que el comité de revisión haya presentado las enmiendas al Parlamento y a pesar de que varias activistas han asegurado que se está trabajando en una alternativa al artículo 41 y la materia de estatuto personal¹²⁹³ tampoco han salido aún a la luz estas iniciativas. No obstante, este es un tema de debate continuo y motivo de

1291. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Bašār al-Fayḏī*. Amman, septiembre de 2013.

1292. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Mūṭannà al-Ḍārī*. Amman, septiembre de 2013.

1293. Nadje al-Ali y Nicola Pratt. *What kind of liberation?*, p. 117; Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Ijlāš al-Tayyār*.

celebración de seminarios y charlas con la participación de representantes políticas de partidos islamistas¹²⁹⁴. Pasados diez años desde el primer intento de derogación de la ley de estatuto personal y ante la potencial amenaza del artículo 41, las organizaciones de mujeres a favor de las reformas no encuentran el contexto adecuado para seguir desarrollando el código pues están centradas en no perder los derechos alcanzados en el pasado, por ejemplo, la histórica Liga de Mujeres Iraquíes, conocida por su participación a lo largo del proceso legislativo hasta finales de los setenta, en 2013 aún sigue pidiendo que se mantenga la ley siendo ésta una de sus consigas¹²⁹⁵. A lo anterior habría que sumar el hecho de que en la práctica el Código de Estatuto Personal no se aplica en gran medida tal como nos informaron todas las entrevistadas, muchos matrimonios se celebran fuera de los tribunales y el vacío del Estado, especialmente durante los años de mayor violencia y caos, aumentaron el recurso a las redes tribales¹²⁹⁶ y al derecho consuetudinario que jugaron un papel muy importante en la protección de la comunidad en momentos de guerra y falta de seguridad, pero al mismo tiempo se estableció algunos de los viejos métodos para la resolución de conflictos y aumentaron los casos de crímenes de honor¹²⁹⁷. Es más, existe una imbricación entre el sistema tribal y el propio Estado habiendo, por ejemplo, jueces que sentencian de acuerdo a los códigos tribales¹²⁹⁸, lo que provoca mucha consternación entre los miembros de la sociedad civil. Hana' Adwar, conocida activista, feminista y presidenta de *Ŷam'iyat al-Āmal al-'Irāqīyya* (Asociación Iraquí al-Amal) creada en 1992 en el Kurdsitán que trasladó su sede principal a Bagdad en 2003, lamentó en un programa nacional en 2013 la “gran regresión” que estaba sufriendo el país:

“[...] hay desgracias diarias, cuando te diriges a los responsables [del gobierno], éstos niegan su papel ¿Dónde está el Estado de derecho, dónde están las instituciones de justicia? Me sorprende cuando les planteas los problemas de la gente y éstos o no dicen nada o preguntan por qué no renuncian a sus derechos y hacen un *faṣl*, ¿es esto posible? *al-fuṣūl al-'aṣā'iryya* ocupa el lugar de la justicia en Iraq? Esta es la opinión de oficiales

1294. Véase por ejemplo el Seminario en el que se puso en común la experiencia kurda en relación a las reformas del Código junto a representantes de la política y la sociedad civil, Aṣṭī. “Al-manhaḡiyya fī ta'dīl qānūn al-aḡwāl al-ṣajsiyya”. *Rābiṭat al-Mar'a al-'Irāqīyya*, (22/05/2012). Disponible en <http://iraqiwomensleague.com/mod.php?mod=articles&modfile=item&itemid=12245#.Vhp4DZRb8QE>, [consultado 13/06/2015].

1295. “Al-ḡifāz 'alā qānūn al-aḡwāl al-ṣajsiyya raqam 188 li-sanat 1959 al-mu'adal”. *Niḡāl al-Mar'a*, 12 (2013), p. 2.

1296. 'Aliyya Bāyziḡ Ismā'īl. “Al-markaz al-qānūnī li-l-mar'a bayn maṭraqat qanūn al-aḡwāl al-ṣajsiyya wa-sindān al-fatāwā al-ṣar'iyya”. En VVAA. *Wāqi' al-Mar'a fī 'Irāq mā ba'd al-Tagyīr*. Bagdad: al-Ḥiwār al-Mutamaddin, 2008, pp. 76-81.

1297. Véase *Iraqi women in armed conflict and post conflict situation*; Human Rights Watch. *Iraq at a crossroads: human rights in Iraq eight years after the US-led invasion*. Londres: HRW, 2010; Bahira M Abdulatif. “El sistema tribal en Iraq y la condición de las mujeres bajo la ocupación estadounidense”. En Carlos Varea, Paloma Valverde y Esther Sanz (eds.). *Iraq bajo la ocupación: destrucción de la identidad y la memoria*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. 2009, pp. 177-195.

1298. Fawwāz Farḡān. “Ru'ya taḡlīliyya li-wāqi' al-'unf ḡid al-mar'a”. En VVAA. *Wāqi' al-mar'a fī 'Irāq mā ba'd al-tagyīr*. Bagdad: al-Ḥiwār al-Mutamaddin, 2008, p. 61.

del gobierno, y estas cosas se han hecho normales”¹²⁹⁹.

En este sentido y desde el punto de vista civil, como de respeto a los derechos de las mujeres, muchas feministas han mostrado su preocupación ante el reconocimiento expreso que hace la constitución a las tribus y clanes iraquíes. No en vano, el artículo 45-b a la vez que manifiesta el interés y el reconocimiento de las tribus también establece ciertos límites:

“El Estado velará por el desarrollo de las tribus y los clanes iraquíes y atenderá sus asuntos de acuerdo con la religión y la ley, fortalecerá sus valores humanos y nobles de manera que contribuyan en el desarrollo de la sociedad. El Estado prohíbe las tradiciones tribales que entran en contradicción con los derechos humanos”¹³⁰⁰.

Teniendo en cuenta la realidad estos límites no se aplican sobre el terreno, lo que recuerda la impunidad de la que disfrutaban las tribus bajo el contrato colonial con los británicos y después bajo el régimen de Şaddām Ḥusayn en los noventa. No obstante, como ya mencionamos anteriormente, tras el colapso del Estado, el sistema tribal se ha convertido en una estructura básica de protección, seguridad y solidaridad, por lo que, al igual que puede ser fuente de violencia patriarcal, también proporciona abrigo y los medios materiales, morales y emocionales de subsistencia en las situaciones excepcionales por las que está atravesando Iraq. No olvidemos, que por otro lado, el sistema tribal en general es visto como un instrumento identitario iraquí muy poderoso que trasciende las diferencias confesionales y es un aspecto que no se puede desdeñar de la sociedad y cultura iraquí. En este sentido, la crítica no tiene que ir hacia el sistema tribal en sí como algo retrógrado sino recuperar algunos de los nobles valores tribales y ver en qué medida las mujeres y los hombres a través de esa propia estructura articulan su agencia social de cambio.

1299. Véase la entrevista a Hanā’ Adwar en Ṭab‘a Maḥdūda. “Hanā’ Edwar”. *Al-Şarqiyya TV*, (05/08/2013). Disponible en: <http://www.alsharqiya.com/?p=65173>, [consultado 12/03/2014].

1300. Waleed Salih. “La Constitución iraquí”, p. 126.

5.4.2. El borrador del Código de Estatuto Personal *ÿa‘farī*

La invitación del artículo 41 de la constitución a la legislación de nuevas leyes sobre el estatuto personal en función de la confesión dio sus primeros resultados a principios de 2014 tras la aprobación en el Consejo de Ministros del proyecto de ley de estatuto personal *ÿa‘farī*¹³⁰¹ basada en la escuela jurídica *ÿa‘farī* y dirigida a la comunidad *šī‘ī* de Iraq. El objetivo de dicha ley no era sustituir al Código de Estatuto Personal, sino ofrecer a la comunidad *šī‘ī* la posibilidad de ajustarse a su escuela jurídica y reforzar su identidad confesional dentro de la estructura estatal. Los argumentos utilizados, al igual que sucedió con el decreto 137 y el artículo 41 de la constitución, fueron los principios democráticos, el pluralismo, la libertad de expresión y de credo, a través de un uso selectivo e interesado de los mismos, ya que, como ya hemos expuesto antes, estos proyectos se encuentran en manos de los dirigentes masculinos de los partidos islamista que priorizan la identidad sectaria y patriarcal sobre un cuidadoso estudio de las implicaciones de género y cuya preparación no cuenta con mujeres alfaquíes ni con otros sectores de la sociedad civil, la denominada “ley *ÿa‘farī*” es un caso paradigmático de ello. Además de lo anterior la ley produjo múltiples controversias en diversos niveles y despertó varios interrogantes sobre las motivaciones, las formas y el periodo en el que se hizo público el borrador: el despliegue de un sectarismo asertivo, tal como lo denomina Haddad, abriría el paso a que los políticos sunníes, especialmente aquellos que reivindican el federalismo, legislasen otra ley paralela para su comunidad, lo que en definitiva entraría en contradicción con la sociabilidad mixta, la tendencia a los matrimonios interconfesionales y la unión entre los musulmanes y los árabes; muchos sectores, entre ellos los juristas, no ven la necesidad de tal legislación cuando ya existe un Código de Estatuto Personal que tienen en cuenta a la escuela *ÿa‘farī* y que está abierto a reformas como ya lo estuvo en el pasado, además de que en la práctica los ciudadanos pueden registrar el contrato de matrimonio en función de la confesión que elija la pareja como ya ocurría en los años noventa y a celebrar sus ceremonias religiosas privadas; según afirmaron varios analistas iraquíes la cuestión de la ley de familia ha sido utilizada como instrumento de propaganda política ya que salió al debate público poco antes de las elecciones de abril de 2014 a manos de su artífice *Ḥasan al-Šimmarī* Ministro de Justicia (2010-2014) y uno de los dirigentes de *Ḥizb al-Faḍīla al-Islāmī* (el Partido Islámico de la Virtud) creado en 2003 a partir de una corriente dentro del movimiento *šadrī*, que cuenta con el respaldo de *Muḥammad al-Ya‘qūbī* (1960-) el *marÿa‘* o líder espiritual de dicho partido que se formó bajo la escuela del célebre *Muḥammad Šādiq al-Šadr*, así, el objetivo primordial fue esgrimirse como legítimos representantes y protectores de la comunidad *šī‘ī* en un contexto de elevadas tensiones

1301. *Qanūn al-aḥwāl al-šajšiyya al-ÿa‘fariyya*. Disponible en <http://almasalah.com/ar/News/18949/>-المسلة تنتشر خص-مشروع قانون الأحوال, [consultado, 22/06/2014].

sectarias entre las facciones políticas; el borrador no contó con el apoyo explícito del referente religioso superior de la *ḥawza* de Naḥaf dirigida por el ayatollah ‘Alī l-Sīstānī, cuya oficina emitió una declaración en la que se instaba a proveer los requerimientos y bases necesarias para que se pudiera impulsar una ley de tal envergadura¹³⁰²; además, según la *ḥawza*, el art. 246 del borrador: “Se aplicarán las disposiciones de esta ley a petición del demandante o de su representante”¹³⁰³, indica que puede ser aplicado a los no ṣhī‘íes en caso de que exista un conflicto y la parte litigante de confesión ṣhī‘í solicite la aplicación de la ley¹³⁰⁴; además, la insistencia sobre la aprobación del borrador contradice la realidad de la población cuyas necesidades son otras tales como la provisión de los servicios básicos, el suministro eléctrico, saneamiento de agua, ayudas a viudas y huérfanos, empleo, etc. y que quedaron manifiestas a través de las demandas y las protestas populares que se intensificaron a partir del movimiento 25 de febrero de 2011 al calor de las revueltas en el mundo árabe, en las que, además, se exigía el fin de la corrupción, el sectarismo y los privilegios auto concedidos de los parlamentarios y cargos del gobierno¹³⁰⁵.

Desde el punto de vista de las relaciones de género los artículos más controvertidos que causaron bastante alarma entre las feministas y gran parte de la sociedad civil fueron los siguientes: el art. 16-1¹³⁰⁶: “[...] *al-būlūg* (edad púber apta para el matrimonio) tiene lugar a los 9 años para las mujeres y los 15 años para los varones [...]”, de modo que se permite el matrimonio de niñas menores de 18 años en contradicción con el Código de Estatuto Personal, art. 7-1¹³⁰⁷; el art. 43-6¹³⁰⁸: “No se permite al loco ni al niño contraer matrimonio sin el permiso del tutor (el padre o el abuelo paterno)”, autoriza al tutor a casar a un menor sin indicar un límite, cuando el Código de Estatuto Personal, art. 8-1¹³⁰⁹, en este supuesto establece el límite en 15 años; el art. 63¹³¹⁰: “No se permite absolutamente el matrimonio de la musulmana con el no musulmán, ni el matrimonio permanente entre un musulmán y una no musulmana”, con lo que se iguala a hombres y mujeres ya que en el Código vigente, art. 17¹³¹¹, no existe dicha prohibición para el hombre y además se puede desprender que sí se autoriza el matrimonio temporal de musulmanes con no musulmanas; sobre los derechos del marido el art. 101-1¹³¹² reza: “[...] permítele su acercamiento y el disfrute que tiene asegurado bajo el contrato siempre que él quiera y que no se lo prohíba si no es por un motivo

1302. Mūqarib min al-marḡa‘iyya al-dīniyya. *Yuhāwil (al-ba‘d) an yūwahim al-mu‘minīn*.

1303. *Qānūn al-aḥwāl al-šajsiyya al-ḡa‘fariyya*, p. 40.

1304. Mūqarib min al-marḡa‘iyya al-dīniyya. *Yuhāwil (al-ba‘d) an yūwahim al-mu‘minīn*.

1305. Nāšir al-Fahdāwī. *25 šubāt intifādat al-ša‘b al-‘irāqī wa-irādat al-tagayr*. s.l.: Markaz al-Umma li-l-Dirāsāt wa-l-Ṭawfīr, 2012; Faleh A. Jabar. “Iraq and the Arab spring”. *Kufa Review*, 2 (2013), pp. 105-110.

1306. *Qānūn al-aḥwāl al-šajsiyya al-ḡa‘fariyya*, p. 3.

1307. Caridad Ruiz-Almodóvar. *El derecho privado en los países árabes*, p. 79.

1308. *Qānūn al-aḥwāl al-šajsiyya al-ḡa‘fariyya*, p. 3.

1309. Caridad Ruiz-Almodóvar. *El derecho privado en los países árabes*, p. 79.

1310. *Qānūn al-aḥwāl al-šajsiyya al-ḡa‘fariyya*, p. 9.

1311. Caridad Ruiz-Almodóvar. *El derecho privado en los países árabes*, p. 81.

1312. *Qānūn al-aḥwāl al-šajsiyya al-ḡa‘fariyya*, p. 13.

legítimo (*šarʿī*) y que no cometa ninguna acción que contradiga su derecho de disfrute”, lo que legitimaría el sexo forzado o la violación dentro del matrimonio, igualmente, el art. 101-2¹³¹³ establece que “La mujer no puede salir del hogar conyugal sin permiso del esposo”, aunque el artículo 102-2¹³¹⁴ sobre los derechos de la esposa reza: “[...] que no le haga daño ni sea injusto con ella ni la riña si no es por un motivo legítimo”; el art. 104¹³¹⁵ sobre la poligamia no se indica ninguna condición previa para el matrimonio con más de una esposa y, a cambio, se establecen pautas prácticas sobre las noches que tiene que pasar el marido con cada una de las esposas; el art. 126¹³¹⁶ relaciona la *nafaqa* (manutención) con la capacidad de mantener relaciones sexuales al establecer “El marido no está obligado a pagar por la manutención de la esposa en algunos de estos casos: a) si es rebelde, b) si es una niña incapaz de satisfacer a su marido, c) si es mayor y el marido joven que no pueda disfrutar de ella”, etc.

El Parlamento decidió retrasar la votación para después de las elecciones parlamentarias de abril de 2014 y tras obtener el visto bueno de ‘Alī l-Sīstānī, no obstante hasta el día de hoy la ley permanece pendiente de aprobación y la *hawza* no ha dado indicios de su respaldo al proyecto de ley. Posiblemente, uno de los motivos de este bloqueo ha sido el gran revuelo que produjo el anuncio del borrador entre las fuerzas políticas, la sociedad civil en general y las organizaciones de mujeres en particular. La ministra Ibtihāl al-Zaydī se opuso al borrador y pidió a la *marʿaʿiyya* que protegiera a la mujer y a la familia iraquí “contra la fragmentación a causa de la multiplicidad legislativa y sus contradicciones”¹³¹⁷. Por otro lado, hubo diversas manifestaciones encabezadas por mujeres que promovieron campañas nacionales e internacionales de recogida de firmas para frenar la aprobación en el Parlamento que llegó a tener bastante eco en Occidente¹³¹⁸. Prácticamente todos los titulares en inglés hacían referencia a la posible legalización de menores de nueve años y de la pedofilia, apelando a una de las cuestiones más sagradas como son los derechos del niño/a, aspecto también muy presente en las protestas que tuvieron lugar con gran presencia de las feministas iraquíes representadas por *Šabakat al-Nisāʿ al-ʿIraqiyyāt* que convocó junto a otras organizaciones de la sociedad civil una manifestación en el centro de Bagdad el 8 de marzo de 2014 coincidiendo con el día Internacional de la Mujer que declararon día de luto nacional representado a través de

1313. *Ibid.*

1314. *Ibid.*

1315. *Ibid.*, p. 14.

1316. *Ibid.*, p. 16.

1317. Al-mustaqilla. “Wazīrat al-marʿa tuqadim iʿtirāḍan qānūniyyān ʿalā mašrūʿ qānūn al-aḥwāl al-šajšiyya al-yaʿfarī”. *Wakālat al-Šaḥāfa al-Mustaqilla*, (06/03/2014). Disponible en <http://www.mustaqila.com/news/121874.html>, [consultado, 21/06/2015].

1318. Judit Neurink. “Protests call Iraq’s new family law ‘legalization of pedophilia’”. *Rudaw*, (10/03/2014). Disponible en <http://rudaw.net/english/middleeast/iraq/100320141>, [consultado 02/11/2014]; Haifa Zangana. “Jaʿfari law takes the Iraqi govern ment's violation of women's rights to a new level”. *The Guardian*, (14/03/2014). Disponible en <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/mar/14/jafari-law-iraqi-violation-women-rights-marital-rape>, [consultado 02/11/2014].

ropa de luto, banda negra en los carteles y el fondo negro de la cabecera de la marcha que decía “campana de protesta contra la aprobación del proyecto de ley de estatuto personal *ÿa‘farī*. Denigra la confesión [*ÿa‘farī*] y la religión islámica y amenaza la seguridad humana de las mujeres y niñas iraquíes”¹³¹⁹. Otro de los argumentos utilizados contra esta ley fue la división y el anclamiento del sectarismo, renovándose la unión entre los derechos de las mujeres con la unión nacional y el *waṭaniyya*. Cuando nos pusimos en contacto con Wiḏdān Farīq, profesora en la Universidad de Bagdad y feminista, iba a reunirse con Samīra Maz‘al (1956-), conocida activista opositora al anterior régimen, primera mujer fotógrafa profesional y actual presidenta de la Liga de Mujeres Iraquíes en la provincia de Maysān situada al sur-este de la frontera irano-iraquí, lo que aprovechamos para pregonarle que le preguntara a Samīra Maz‘al su opinión sobre el estatuto personal *ÿa‘farī* que se estaba discutiendo en aquellos días, tras el encuentro entre ambas Wiḏdān Farīq nos informó que “como mujer patriota su postura es claramente opuesta”¹³²⁰. El énfasis en el aspecto *waṭanī* y anti-sectario también lo encontramos en otros sectores como la AUMI que afirmó que esta medida obedecía a intereses electorales y que causaría mayores divisiones en la sociedad iraquí y “[...] va a ser motivo de confiscación de la identidad iraquí colectiva”¹³²¹ a lo que añadió que:

“[...] la ley es contraria a los criterios de un Estado moderno. El Código 188 se adecua al carácter del pueblo iraquí, para el cual se ha buscado el consejo de los expertos en derecho y en la *ṣarī‘a* que representan todos los componentes de la sociedad. Al igual que se hicieron reformas en el pasado justificadas por las circunstancias del momento, la idea de inclusión y reforma sigue abierta si es necesario”¹³²².

No obstante, también hubo algunas manifestaciones a favor de la ley *ÿa‘farī* por parte de los seguidores de Muḥammad al-Ya‘qūbī, como la concentración organizada por la *Rābiṭat Banāt al-Muṣṭafā* (Liga de las Hijas de al-Muṣṭafā, 2005) en marzo de 2014 en Dīwāniyya al sur de Bagdad en la que participaron estudiantes de la facultad religiosa de al-Zahrā’. Entre las consignas se podía leer “Mi hermana creyente, el islam protege tus derechos” y “Estamos con el *marḃī‘* que pide la

1319. ‘Alā’ Yūsif. “Al-qānūn al-ÿa‘farī”. *Al-ÿazīra*, (9/3/2014). Disponible en <http://www.aljazeera.net/news/reports-and-interviews/2014/3/9/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B9%D9%81%D8%B1%D9%8A>, [consultado 09/03/2014].

1320. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Wiḏdān Farīq*. Abril de 2014.

1321. Véase el comunicado de la AUMI, Hay‘at ‘Ulamā’ al-Muslimīn fī l-‘Irāq. “Bayān raqam (976) al-muta‘aliq bi-muṣādaqa (maḃlis al-wizarā’ al-ḥālī) ‘alā qānūn al-aḥwāl al-ṣajsiyya al-ÿa‘farī”. *Al-Hay‘a Net*, (10/03/2014). Disponible en http://www.iraq-amsi.net/ar/news_view_73730.html, [consultado 05/03/2015].

1322. *Ibid.*

aprobación de la ley *ŷa‘farī*¹³²³, es decir el *marŷī‘* de Muḥammad al-Ya‘qūbī. De hecho, tanto la Liga de las Hijas de al-Muṣṭafā como la facultad religiosa de al-Zahrā’ están vinculadas a este ulema¹³²⁴, la imagen del perfil de la primera en *Facebook* es la de él mismo y el programa de trabajo está firmado por él¹³²⁵, lo que llama la atención teniendo en cuenta que históricamente las asociaciones religiosas femeninas iraquíes más conocidas han tendido bastante autonomía y visibilidad femenina como es el caso de la Hermana Musulmana y la figura de Bint al-Hudā, de la misma familia que el maestro de Muḥammad al-Ya‘qūbī, quien se dedicó al empoderamiento de las mujeres dentro del islam y creó una corriente femenina en torno a su figura. También tuvieron lugar manifestaciones masculinas de seguidores de al-Ya‘qūbī a favor del borrador como la que se celebró en aquellas fechas en al-Šaṭra una pequeña localidad de la provincia de Dī Qār en el Éufrates Medio, los hombres de la marcha cantaban “sí, sí a la aprobación de la ley de estatuto personal *ŷa‘farī*, sí a la ley de la mayoría”¹³²⁶ que da cuenta de los debates religiosos identitarios y la reivindicación de un nacionalismo sectario *šī‘ī*, en tanto que esta confesión constituye la mayoría del país, dejando en un plano secundario otros aspectos identitarios tales como el árabe y la unión de los musulmanes, y un debate serio sobre el estatus de las mujeres y las relaciones de género en la *šarī‘a* y su distinción del *fiqh*.

Por otro lado, la instrumentalización de la ley por parte de un partido y un *marŷī‘* aislado no sólo habla de los intereses políticos sino de las divisiones y la pluralidad de posiciones dentro la comunidad *šī‘ī*. Al igual que existe un *marŷī‘* como Muḥammad al-Ya‘qūbī, también existen otros, con la misma vestimenta y estética religiosa, con aproximaciones totalmente opuestas en cuanto a la posición de las mujeres dentro del islam, éste es el caso de Aḥmad al-Qabbānŷī (1958-), ulema, que se define como laico, contrario a la intervención de la religión en la política y discípulo de Muḥammad Bāqir al-Šadr, que se opuso a la ley *ŷa‘farī* partiendo de argumentos religiosos que contradecían varias disposiciones de la ley¹³²⁷, escribe frecuentemente sobre la ética, la razón, el *tawḥīd* (la unicidad), y las mujeres, entre otros temas, desde una perspectiva crítica en un la pagina *web* de *al-Ḥiwār al-Mūtamaddīn* (Diálogo Civilizado)¹³²⁸, conocida organización panárabe creada

1323. Véase el Perfil de *Rābiṭat Banāt al-Muṣṭafā* de Facebook. Disponible en <https://www.facebook.com/pages/%D8%B1%D8%A7%D8%A8%D8%B7%D8%A9-%D8%A8%D9%86%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B7%D9%81%D9%89-%D8%B5/1425228501047896>, [consultado 13/08/2015].

1324. Muḥammad al-Ya‘qūbī. *Munazamāt al-muŷtama‘ al-madanī bi-šabga islāmiyya*. Naŷaf: Dār al-Šādiqīn, 2014, pp. 49-51.

1325. Muḥammad al-Ya‘qūbī. “Warqat ‘amal Rābiṭat Banāt al-Muṣṭafā”. Muḥammad al-Ya‘qūbī, (14/02/2005). Disponible en <http://yaqoobi.com/arabic/index.php/128/203/207/769.html>, [consultado 13/08/2015].

1326. Véase el video de la manifestación, Ḥusayn al-Ḥiŷāmī. “Al-muṣāhara al-kubrā fī Dī Qār li-iqrār al-qānūn al-ŷa‘farī”. *Youtube*, (14/03/2014). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=JFfp-xgSioo>, [consultado 13/08/2015].

1327. Aḥmad al-Qabbānŷī. “Al-qānūn al-ŷa‘farī wa-ḥuqūq al-insān”. *Al-Ḥiwār al-Mūtamaddīn*, (08/03/2014). Disponible en <http://www.ahewar.org/DEBAT/show.art.asp?aid=404391>, [consultado 15/08/2015].

1328. Aḥmad al-Qabbānŷī. “Mawqif al-islām min al-mar’a”. *Al-Ḥiwār al-Mūtamaddīn*, (01/12/2012). Disponible en <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=334817>, [consultado 15/08/2015].

en 2001 que se autodenomina laica, democrática y de izquierdas con una importante presencia de intelectuales iraquíes, y que en los últimos años ha abierto las puertas a pensadores islámicos como Aḥmad al-Qabbānī, igualmente, ha participado de actividades organizadas por las feministas como el Día Internacional de la Mujer y en el aniversario de la Liga de Mujeres Iraquíes¹³²⁹.

En cuanto al estado actual del borrador y las perspectivas futuras, Amal al-Lāmī, coordinadora de la Red de Mujeres Iraquíes, nos informó que el gobierno iraquí retiró el proyecto de ley de la agenda parlamentaria, “[...] aunque algunos partidos políticos intentan volver a ponerlo sobre la mesa, pero seguimos presionando hasta la retirada definitiva, especialmente el Comité de la CEDAW¹³³⁰ ha pedido al gobierno iraquí la inmediata retirada del borrador de la ley”¹³³¹. Amal al-Lāmī, admite que mantener el código de estatuto personal es lo mejor a lo que pueden aspirar y para ello es necesario la enmienda del artículo 41 de la constitución, cuya solicitud fue incluida por el comité parlamentario de revisión de la constitución gracias a las feministas, aunque ningún paso se ha dado hasta hora en esa dirección.

1329. Rābiṭat al-Mar’a al-‘Irāqiyya. “Al-mufakir al-islāmī Aḥmad al-Qabbānī yuṣārik Rābiṭa al-Mar’a al-‘Irāqiyya al-iḥtifāl bi-l-dikrā 61”. *Rābiṭat al-Mar’a al-‘Irāqiyya*, (13/03/2013). Disponible en http://www.iraqiwomensleague.com/news_view_16796.html#.Vh0y9pRb8QE, [consultado 15/08/2015].

1330. Concluding observations of the Committee on the Elimination of Discrimination against Women, Iraq, U.N. Doc. CEDAW/C/IRQ/CO/4-6 (2014). Disponible en <https://www1.umn.edu/humanrts/cedaw/Cedaw-iraq2014.html>, [consultado 12/09/2015].

1331. Nadia Hindi Mediavilla. *Entrevista a Amal al-Lāmī*. E-mail, septiembre de 2015.

Conclusiones

1. Las mujeres, al igual que a principios del siglo XX, se han aferrado a la idea de *waṭaniyya* para enraizar su activismo dentro del contexto general de luchas sociales, ya sea a través de las protestas, de las diferentes formas de resistencia a la ocupación y al sistema político, y de la lucha por salvaguardar sus derechos recogidos en el Código de Estatuto Personal.

2. Antes de la ocupación, las feministas no sólo participaron activamente en el proceso legislativo del Código de Estatuto Personal sino también en las distintas reformas. Esta implicación de las mujeres fue transformativa y positiva en sí misma, no obstante, su participación no llegó a cubrir otros poderosos espacios ocupados tradicionalmente por los ulemas varones.

3. Uno de los problemas actuales, a diferencia del periodo anterior, es que las mujeres están excluidas de la toma de decisiones en torno al Código de Estatuto Personal. Creemos que cuando la situación del país se estabilice, la participación de las mujeres será mayor e incluso llegarán a estar implicadas directamente en el desarrollo de las leyes de familia como juezas, ulemas y alfaquíes.

4. Mientras que en el siglo XX el Código de Estatuto Personal se consideró producto de las políticas de secularización, en cambio ahora se hace mayor énfasis en su carácter y legitimidad islámica, incluso por parte de algunos ulemas, de modo que cuando el discurso cambia para dar mayor centralidad al islam el objeto del discurso, en este caso el Código de Estatuto Personal, se transforma sin que haya cambiado el contenido del mismo desde finales de los ochenta.

5. La oposición de las feministas, y de buena parte de la opinión pública, a las propuestas alternativas legislativas de naturaleza sectaria, presentadas por representantes de la comunidad *šī'ī*, pone de manifiesto que el islam no es el único significante maestro, pues opera de manera muy estrecha con la idea de *waṭan*, unión íntima cuyos orígenes teóricos se remontan a los reformadores islámicos del siglo XIX y que ha sido muy relevante a partir de 2003 en los discursos nacionalistas de un marcado carácter islámico.

6. El reto en cuanto al Código de Estatuto Personal está en encontrar el marco jurídico y los mecanismos que permitan articular esta unidad respetando al mismo tiempo la idea de interculturalidad y diversidad a la que apelan los representantes *šī'íes*.

7. Consideramos que uno de los resultados interesantes del debate sobre la nación es que se desafían dicotomías tales como laicismo/islam y se proponen soluciones que trascienden esas diferencias para articular la diversas identidades nacionales y confesionales, como es la idea de un Estado civil frente al Estado laico o islámico.

8. La principal diferencia en este sentido respecto al pasado es que el islam se convierte en la fuente principal del derecho en la constitución. En este sentido los puntos de tensión se encuentra en

si el islam debe ser la principal fuente o solo una de ellas, de modo que la idea de fuente única del derecho está descartada del debate.

9. Aunque el carácter multicultural del país es innegable y a pesar de que esa diversidad siempre ha estado de algún modo reflejada en las constituciones, la identidad árabe nunca fue minimizada en el pasado, siendo este uno de los puntos más delicados en la actualidad. No obstante para poder abrir el debate, habría que resolver algunos aspectos fundamentales como el conflicto político-sectario, la marginalización y las injerencias de Irán. Por otro lado, consideramos que deberían ser los movimientos sociales quienes emprendan estas cuestiones para que sean un reflejo de la sociedad más que de las políticas de los partidos y de decisiones impuestas de arriba abajo.

10. Si se quiere apelar al panarabismo como fuerza que cohesiona los países árabes y vela por sus intereses contra las injerencias y la colonialidad, es necesaria una revisión de su historia y pensamiento para poder erradicar los viejos prejuicios secularizados de la historia islámica hegemónica sunní. En ese sentido, se ha demostrado a lo largo de la historia de Iraq que es posible articular un discurso panarabista teniendo en cuenta la diversidad iraquí.

11. Creemos en el plurinacionalismo e interculturalidad, socialmente Iraq es un vivo ejemplo de ello. No obstante, es necesario que se reúnan las condiciones políticas adecuadas, además de la paz, soberanía y estabilidad, para que esta realidad se traslade a la constitución.

12. La nuevas prácticas de exclusión y marginalización del régimen ha creando una nueva identidad sunní como grupo perseguido y victimizado, que ahora es consciente de sí mismo como grupo después de haber sido expulsado en gran medida del Estado, que durante tantos años había asimilado la cultura e historia islámica sunní dentro del nacionalismo árabe. De modo que existen dos narrativas confesionales de la nación, un nacionalismo iraquí ši'í y otro sunní, la clave se encuentra en construir un Estado que asimile e incluya todas las narrativas de la nación mediante un nacionalismo *waṭanī* inclusivo.

13. Lo anterior no significa que el nacionalismo haya quedado fraccionado en dos partes confesionales, por muy secularizadas que estén, existen diferentes modos de articular las identidades, al igual que existe un amplio sector crítico de la población que permanece invisibilizado dentro de la retórica sectaria, y que se merece mayor atención por su capacidad de aglutinar y construir puentes.

14. La esperanza y la *waṭaniyya* se encuentra en las calles a través de las reivindicaciones de hombres y mujeres de todos los orígenes étnicos y confesionales que han asistido durante todos estos años a los abusos de la ocupación y de los nuevos gobernantes y que formaran en el futuro parte de la narrativa nacionalista iraquí que empezó en 1920.

15. En este sentido, la capacidad crítica del feminismo tiene el potencial de trascender las

divisiones sectarias.

16. Las mujeres están afectadas por estas divisiones y por la violencia que éstas generan, de modo que la realidad de las mujeres puede variar mucho en función del área de influencia sectaria. Antes se hablaban de las categorías de urbanas y rurales y de clase social, no obstante, ahora no son suficientes para explicar las diferentes experiencias de opresión en las provincias del norte y oeste del país ni de ciertas zonas de Bagdad.

17. Los debates que rivalizan sobre quién constituye la mayoría, si la pertenencia étnica o confesional, pueden ser una oportunidad para que las mujeres se alcen como la mayoría de la población con la intención de velar por el tejido social nacional.

18. El sentido de la colectividad tiene mucha mayor preponderancia que la individualidad como formas de entender y enfrentar los problemas sociales. Los discursos feministas se han articulado de manera integrada a los de la sociedad, donde las mujeres no solo forman parte de la mitad de la población sino que llegan a constituir la mayoría de ella después de largos periodos de guerra y conflicto. Ajustar el feminismo a un colectivo de mujeres puede encontrar su correspondencia dada la diversidad existente, especialmente tras la incursión de las ONGs en 2003, no obstante, no se puede reducir a eso, pues la experiencia de lucha de las mujeres ha transcurrido de manera paralela e imbricada a las luchas nacionales y políticas. Del mismo modo, como pudimos percibir a través de nuestra observación, no son pocos los hombres que toman parte en los discursos propiamente feministas lo que indica que las mujeres continúan siendo símbolos de la modernidad, en la que los principios de ciudadanía y democracia son demandas inalienables, igualmente la cuestión de las mujeres y la equidad de género es uno de los elementos claves que impulsan el desarrollo del pensamiento religioso islámico hacia una posible transmodernidad.

19. Las familias y los padres de los personajes femeninos que han sido precursores de algunos aspectos de la vida social y política son factores a tener en cuenta para entender el papel que juega la familia y el grupo social al que pertenece en los procesos transformativos.

20. Del mismo modo la visión de la familia y la tribu como fuente de discriminación que hay que enfrentar o resistir queda limitada, especialmente en los contextos donde estas dos instituciones son fundamentales para mantener la seguridad y protección física y moral de sus miembros. Si la situación actual es principalmente fruto de la colonialidad del poder, es imprescindible que la crítica a las micro estructuras de opresión se hagan sin perder de vista la macro estructura de opresiones internacionales, económicas, coloniales, militares, etc., de no hacerlo así estamos reforzando esa colonialidad, especialmente si definimos la realidad a través del discurso eurocéntrico.

21. Creemos que las tribus también deben de estar sujetas a revisión, puesto que los procesos de cambio de la vida beduina a la sedentaria ha afectado negativamente a las mujeres al aplicarse

valores propios del desierto a nuevas formas de vida y de producción totalmente distintos. Así, se podrá contribuir a la deconstrucción de ciertas prácticas como los crímenes de honor puesto que no fueron formuladas en su origen para solucionar los conflictos en la vida sedentaria.

22. Además de la sociedad civil formada por ONGs, sindicatos y otro tipo de organizaciones sociales es importante tener en cuenta la sociedad civil ‘tradicional’, como las redes religiosas y tribales, y analizar adecuadamente su importancia en momentos de crisis nacional. Del mismo modo, sería un error establecer separaciones entre ambas formas de solidaridad puesto que están en gran medida imbricadas.

23. En este sentido es interesante observar cómo se revaloriza el sistema tribal para convertirse en un garante de la unidad nacional. Consideramos que esto contiene un interesante potencial descolonizador, especialmente si las mujeres puedan ejercer su propia agencia dentro de la comunidad.

24. Creemos que no se debe infravalorar la esfera privada en las sociedades o entornos donde exista una mayor segregación sexual, en lugar de hablar de esfera pública y privada, enfatizando aún más la separación entre ambos ámbitos, sería más útil hablar de espacios homosociales y heterosociales.

25. Es importante tener en cuenta otras agencias femeninas además de aquellas definidas por el paradigma liberal de resistencia contra el patriarcado. De este modo se puede explicar el uso de nociones patriarcales como el honor para revertir ciertos significados a favor de las mujeres y de la comunidad, especialmente en los contextos de luchas nacionales y comunitarias, como la que relató al-Wardī durante el enfrentamiento contra la autoridad otomana en Naʿyaf en 1915 y el caso de las mujeres detenidas por motivos políticos y de “seguridad” en Iraq.

26. Ciertos discursos nacionalistas no se hacen extensivos a toda la sociedad, pues hay sectores que quedan excluidos del debate al considerar que dicha sociedad aún no se encuentra preparada para asimilar ciertos temas que han formado parte de la estricta vida privada y/o del tabú social como la prostitución y la homosexualidad. En este sentido, también existen feministas que consideran que este no es el mejor momento para abordar estas cuestiones.

27. La colonialidad del poder y las intervenciones militares extranjeras no favorecen de ninguna manera la progresiva inclusión de colectivos que antes habían quedado excluidos de las narrativas nacionales, especialmente si diferentes agentes de esa colonialidad les aclama como protegidos al mismo tiempo que subalterniza a la población objeto de sus políticas.

28. Creemos que no se puede calificar a cualquier grupo armado de terrorista o islamista pues tales afirmaciones reproducen la colonialidad. Además, habría que ver hasta qué punto estos grupos son descoloniales o simplemente ayudan a alimentar la colonialidad del poder. Por ejemplo, parte

importante de la resistencia era ba'í, sin embargo, aunque este partido fue derrocado a través de una guerra y ocupación ilegal, ha perdido su legitimidad a los ojos de mucha gente ya desde los años noventa.

29. Frente a la afirmación de muchas teóricas feministas sobre la esencialización de las construcciones tradicionales de género en los contextos bélicos consideramos que en los contextos de luchas nacionales las mujeres trascienden estas divisiones, participando de diversas maneras e incluso llegando a tomar las armas. Por otro lado, la propia noción de madre cuando es articulada por las feministas lleva implícito un cierto esencialismo estratégico en tanto que busca movilizar a las mujeres de la sociedad a través de los medios disponibles a fin de luchar contra el colonialismo. No obstante, esta es una arma de doble filo, pues cuando el Estado monopoliza el nacionalismo impone los términos en los cuales se debe de manifestar esa lealtad, como por ejemplo durante la guerra con Irán mediante un discurso que glorificaba a las madres, separaba a las mujeres de sus esposos traidores o desertores, excluía a las mujeres de ascendencia iraní y arabizaba a las kurdas.

30. Aunque la subjetividad de las dos grandes corrientes feministas del siglo XX estuvieron marcadas por la colonialidad del poder, sin embargo el binario Oriente y Occidente fue utilizado políticamente para desacreditar a las feministas y los rivales políticos, polarizando la realidad que siempre es mucho más rica y compleja. En este sentido, el ejemplo más evidente fue la rivalidad entre los comunistas y nacionalistas árabes y los conservadores quienes acusaron a los primeros de no respetar los valores islámicos cuando en realidad éstos eran conscientes de la realidad socio-cultural y no cuestionaban la religión en sí, sino el uso de la misma para perpetuar el inmovilismo cultural y social. Aunque las ideologías modernas estuvieron atravesadas por la colonialidad, los islamistas no han sido menos, pero de diferente manera. De hecho, uno de los aspectos más paradójicos es que éstos llegaron al poder actualmente a manos de EEUU y por encima de otras alternativas locales. De modo que, en el caso de Iraq al día de hoy los partidos islamistas no son la alternativa a la hegemonía occidental sino que han sido cómplices de ella. Es más, parece ser que de los pocos espacios donde se quiso imponer su soberanía es en el estatuto personal impulsados por las políticas de identidad, dejando a un lado durante todos estos años otros aspectos como los derechos humanos, transparencia, servicios sociales, desarrollo económico, apoyo a las mujeres más vulnerables, etc.

31. Lejos de cómo se auto-identifiquen las mujeres con las categorías feminista o islamista, siendo a veces meras etiquetas, consideramos necesario dar visibilidad a los discursos y disponerlos de manera que se pueda trazar un diálogo o una dialéctica constructiva, no todos los feminismos son los que identifican la mirada occidental como progresista, liberal, moderno, sin velo, etc. Existen otros lugares de enunciación que aportan profundidad a los debates y plantean la cuestión básica de

búsqueda de un marco referencial propio como fue el caso de Bint al-Hudà. En este sentido, el presente trabajo ha intentado mostrar la heterogeneidad de posicionamientos y trascender la dicotomía del laicismo frente a la confesionalidad que en la práctica es irreal. La realidad está llena de matices en los que se pueden encontrar formas más creativas de impulsar los cambios, uno de estos matices interesantes es la crítica aportada por Nāzik al-Malā'ika, que no solo desafía el mimetismo cultural de las modas y gustos occidentales sino que lo relaciona con el consumismo y la perpetuación de un sistema económico hegemónico occidental, a la vez que ofrece alternativas para el desarrollo de una modernidad y una economía propias.

32. En cuanto a la figura de Bint al-Hudà, ésta ha sido reivindicación por parte de muchas mujeres, especialmente las religiosas šī'ies, pero no hemos podido encontrar publicaciones ni actividades que den cuenta del debate en torno a esta importante ulema en el ámbito feminista. A pesar de ello existe en la práctica un feminismo islámico que, dependiendo de las tensiones sectarias, podrá afectar negativamente a la solidaridad femenina o servir de puente para trascenderlas.

33. Teniendo en cuenta que la reproducción de los modelos sociales ha variado mucho en la era de la globalización, las nuevas tecnologías de la comunicación, y los movimientos migratorios sería interesante explorar cómo eso afecta en la construcción de las identidades, las memorias, los discursos, y las iniciativas de tipo social u humanitario, lo que abre un campo inmenso de posibilidades para la investigación. En este sentido, uno de los aspectos que más nos llama la atención son las comunidades de la diáspora y el potencial papel que pueden jugar en la cohesión de una identidad iraquí transnacional o “comunidad imaginada”, y si eso puede potencialmente influir en las políticas y relaciones con la madre patria.

34. Finalmente, la aportación de las mujeres al nacionalismo y a la unidad nacional no se reducen solamente a los aspectos analizados en este trabajo. Consideramos que otras actividades de tipo asistencial y humanitario son fundamentales para la construcción y reconciliación y que cualquier acción que tenga la intersección de diferentes ejes de opresión, ya sea de género, sexo, clase, confesión son importantes para la construcción de una nación en la que todos sus miembros sean reconocidos.

Bibliografía

- ‘ABD AL-MAQŠŪD, Muḥammad Fawzī. *Al-fīkr al-tarbawī li-l-ustād al-imām Muḥammad ‘Abduh wa-al-yāti-hi fī taṭwīr al-ta‘līm*. El Cairo: Maktabat al-Nahḍa al-Miṣriyya, 2006.
- ABDEL-GHANI, Hammam. *A practical translation of the objectives of the revolution in work and creativity*. Bagdad: The General Federation of Iraqi Women, 1980.
- ‘ABDUH, Muḥammad . *Al-muslimūn wa-l-Islām*. Beirut: Dar al-Hilāl li-l-Ṭibā‘a, 1987.
- ABDULATIF, Bahira M. “El sistema tribal en Iraq y la condición de las mujeres bajo la ocupación estadounidense”. En Carlos Varea, Paloma Valverde y Esther Sanz (eds.). *Iraq bajo la ocupación: destrucción de la identidad y la memoria*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. 2009, pp. 177-195.
- _____. “La mujer iraquí: entre la dictadura y la ocupación”. En Ignacio Gutiérrez de Terán (ed.). *Oriente Medio: el laberinto de Bagdad*. Sevilla: EditDoble, 2004, pp. 33-47.
- ABOOD, Aqeel. “The Sadrist movement success in mobilizing people in Iraq”. *Kufa Review*, 2 (2013), pp. 77-104.
- ABU-LUGHOD, Lila (ed.). *Feminismos y modernidad en Oriente Medio*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2002.
- _____. “Introducción: Anhelos feministas y condiciones postcoloniales”. En Lila ABU-LUGHOD (ed.). *Feminismos y modernidad en Oriente Medio*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2002, pp. 13-56.
- _____. “El matrimonio del feminismo y el islamismo en Egipto: el repudio selectivo como dinámica de la política cultural postcolonial”. En Lila ABU-LUGHOD (ed.). *Feminismos y modernidad en Oriente Medio*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2002, pp. 355-394.
- _____. (ed.). *Remaking women: feminism and modernity in the Middle East*. Princeton: Princeton University, 1998.
- _____. “Introduction: feminist longings and postcolonial conditions”. En Lila ABU-LUGHOD (ed.). *Remaking women: feminism and modernity in the Middle East*. Princeton: Princeton University, 1998, pp. 3-31.
- ABU-ODEH, Lama. “Crimes of honor and the construction of gender in Arab societies”. En Mai YAMANI (ed.). *Feminism and Islam. Legal and literary perspectives*. Berkshire: Ithaca, 1996, pp. 141-194.
- “Aflām al-jaṭṭ al-sājin: al-nisā’ fī l-siyūn al-‘irāqiyya”. *Youtube*, (29/12/2012). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=bFLmMH7RXrI>, [consultado 08/07/2014].
- AHMED, Leila. *Women and gender in Islam: historical roots for a modern debate*. Michigan: Yale University Press, 1993.
- ALEXANDER, M. Jacqui y MOHANTY, Chandra Talpade (eds.). *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*. Nueva York: Routledge, 1997.

- _____. y _____. "Introduction: genealogies, legacies, movements". En M. Jacqui ALEXANDER y Chandra Talpade MOHANTY (eds.). *Feminist genealogies, colonial legacies, democratic futures*. Nueva York: Routledge, 1997, pp. XII-XIII.
- ALI, Kecia. *Sexual ethics and Islam: feminist reflections on Quran, Hadith, and jurisprudence*. Oxford: Oneworld Publications, 2006.
- 'ALĪ, Nādiyya al-. "Al-mar'a al-irāqiyya wa-l-ḍugūtāt allatī tawyīhu-hā". *Našrat al-Hiŷra al-Qasriyya*, Ābb (2007), pp. 40-42.
- ALI, Nadje al- y PRATT, Nicola. "Between nationalism and women's rights: the Kurdish women's movement in Iraq". *Middle East Journal of Culture and Communication*, 4 (2011), pp. 339-355.
- _____. y _____. *What kind of liberation? Women and the occupation of Iraq*. Berkeley: University of California Press, 2009.
- _____. y _____ (eds.). *Women and war in the Middle East: transnational perspectives*. Londres: Zed Publishers, 2009.
- _____. *Iraqi women: untold stories from 1948 to the present*. Londres: Zed Publishers, 2007.
- _____. "Iraqi women's rights in historical perspective". En Sarah MASTERS y Caroline SIMPSON (eds.). *Iraq. women's rights under attack: occupation, constitution and fundamentalism*. Nottingham: WLUML, 2006, pp. 3-6.
- _____. "Reconstructing gender: Iraqi women between dictatorship, war, sanctions and occupation". *Third World Quarterly*, 26 (2005), pp.739-758.
- _____. *Secularism, gender and the state in the Middle East: the Egyptian women's movement*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____. "Feminism and contemporary debates in Egypt". En Dawn CHATTY y Annika RABO (eds.). *Organizing women: formal and informal women's groups in the Middle East*. Nueva York: Oxford International Publishers, 1997, pp. 173-194.
- 'ALIYAWĪ, Hādī Ḥasan al-. *Aḥzāb al-mu'araḍa al-siyāsiyya fī l-'Irāq 1968-2003*. Bagdad: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, s.d.
- 'AMĀRA, Muḥammad. *Al-a'māl al-kāmila li-Rifā'a Rāfi' al-Ṭaḥṭāwī. Al- ŷuz' al-awal: al-tamaddun wa-l-ḥaḍāra wa-l-'umrān*. El Cairo: Dār al-Šurūq, 2010.
- AMĪN, Qāsim. *Taḥrīr al-mar'a*. El Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Ama li-l-Kitāb, 2009.
- ANDERSON. Benedict. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. Londres-Nueva York: Verso, 2006.
- ANSCOMBE, Frederick F. "The Ottoman empire in recent international politics. I: the case of Kuwait". *The International History Review*, 28 (2006), pp. 537-559.

ANTHIAS, Floya y YUVAL DAVIS, Nira. *Racialized boundaries: race, nation, gender, colour and class and the anti-racist struggle*. Londres: Routledge, 1993.

_____ y _____ (eds.). *Woman-nation-state*. Londres: Palgrave Macmillan, 1989.

ANWAR, Zainah (ed.). *Wanted: equality and justice in the Muslim Family*. Selangor: Musawah, 2009.

ANZALDÚA, Gloria. *Borderlands/La frontera: the new mestiza*. San Francisco: Spinsters-Aunt Lute, 1987.

ARAJI, Faiza al-. "Sunday, April 10th, 2005". *A family in Baghdad* [blog], (17/04/2005). Disponible en: http://afamilyinbaghdad.blogspot.com.es/2005_04_17_archive.html, [consultado 15/03/2014].

ARMSTRONG, John. A. *Nations before nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982.

ASAD, Talal. "Thinking about terrorism and just war". *Cambridge Review of International Affairs*, 23 (2010), pp. 3-24.

_____. *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

“‘Ašā’ir al-‘Irāq tarfuḍ mašrū’ al-aqālīm al-mustaqilla”. *Al-‘Ālam*, (21/10/2011). Disponible en <http://ww.w.alalam.ir/news/850274>, [consultado 14/04/2014].

ASSAF, Sawsan al-. *Iraqi woman’s political participation under dictatorial regime and the democracy of occupation*. Londres: SOAS, 2011.

_____ y ŶAWWĀD, Sa’d Nāyī. *Al-Mar’a al-‘irāqīyya bayn dīmuqrāṭīyyat al-iḥtilāl al-amrīkī wa-mabda’ al-insānī*. Amman: Dār al-Ŷinān, 2013.

_____, ALI, Dhahir Ali (inv.) y BRAND-JACOBSEN, Kai Frithjof (dir.). *Searching for peace in Iraq: strategic conflict and peace analysis, improving civil society peacebuilding strategies and impact*, (2012).

AŠTĪ. “Al-manhaŷīyya fī ta’dīl qanūn al-aḥwāl al-šajsiyya”. *Rābiṭat al-Mar’a al-‘Irāqīyya*, (22/05/2012). Disponible en <http://iraqiwomensleague.com/mod.php?mod=articles&modfile=item&itemid=12245#.Vhp4DZRb8QE>, [consultado 13/06/2015].

ATABAKI, Touraj (ed.). *The State and the subaltern: authoritarian modernisation in Turkey and Iran*. Londres: I.B. Tauris, 2007.

ATTAR, Kawkab al-. “Bint al-Huda: her behaviour, method and impact on the Islamic awakening of Iraqi women”. En Women and Islamic Awakening (org.). *Proceedings of the international conference on women and Islamic awakening*. Tehran: Permanent Secretariat of the Islamic Awakening, 2012, pp. 20-35.

“Aŷwibat al-ductūr Šalāḥ al-Dīn al-Ayūbī al-nāṭīq al-rasmī li-ŷayš riŷāl al-ṭarīqa al-naqšabandiyya”.

Al-mawqī‘ al-‘ām li-l-qiyāda al-‘āma li-l-quwāt al-musalaha, 2009. Disponible en http://www.dhiqar.net/1921/Makalat/MK-SalahAldeen25-08-09.htm#_المحور_الرابع_:_النظرة_المستقبل, [consultado 03/08/2015].

“El Ayuntamiento de Gijón subvenciona una conferencia a la que acudirán prófugos de la resistencia iraquí. Iraq protesta oficialmente y Exteriores veta su entrada”. *El Confidencial Autonómico*, (03/06/2010). Disponible en http://www.elconfidencialautonomico.com/asturias/Ayuntamiento-Gijon-Iraq-oficialmente-Exteriores_0_1406859323.html, [consultado 26/07/2015].

BADRAN, Margot. *Feminism in Islam: secular and religious convergences*. Oxford: Oneworld Publications, 2009.

_____. “Feminism in a nationalist century”. *Al-Ahram Weekly*, 462 (05/06/2000), pp. 1-7.

_____. *Feminists, Islam and nation: gender and the making of modern Egypt*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

_____. “Gender activism: feminists and Islamists in Egypt”. En Valentine M. MOGHADAM (ed.). *Identity politics and women: cultural reassertions and feminisms in international perspective*. Boulder: Westview Press, 1994, pp. 202-227.

_____. “Competing agenda: feminists, Islam and the state in Nineteenth -and Twentieth- Century Egypt”. En Deniz KANDIYOTI (ed.). *Women, Islam and the state*. Londres: Macmillan, 1991, pp. 210-236.

BALAKRISHNAN, Gopal (ed.). *Mapping the nation*. NY: Verso, 1996.

BARAM, Amatzia. “Neo-tribalism in Iraq: Saddam Hussein's Tribal Policies 1991-96”. *International Journal of Middle East Studies*, 1 (1997), pp. 1-31.

_____. “A case of imported identity: the modernizing secular ruling elites of Iraq and the concept of Mesopotamian-inspired territorial nationalism, 1922-1992”. *Poetics Today*, 15 (1994), pp. 279-319.

BARTOLOMÉ PINA, Margarita (coord.). *Identidad y ciudadanía: un reto a la educación intercultural*. Madrid: Narcea, 2002, pp. 79-104.

BARTŪ, Bušrà. “Wāqī‘ al-mar’a al-‘irāqiyya wa-dawr al-munazamāt al-nisā’iyya fī raf musāhamati-hā fī l-bina’ al-iṭimā‘ī”. *Al-Taqāfa al-Ādīda*, 10 (1970), pp. 55-69.

BASHKIN, Orti. “Hybrid nationalisms: watanī and qawmī visions in Iraq under Abd Al-Karim Qasim, 1958-61”. *International Journal of Middle East Studies*, 43 (2011), pp 293-312.

_____. *The other Iraq: pluralism and culture in Hashemite Iraq*. California: Stanford University Press, 2009.

_____. “Representations of women in the writings of the intelligentsia in Hashemite Iraq, 1921-1958”. *Journal of Middle East Women's Studies*, 4 (2008), pp. 53-82.

BATATU, Hanna. *The old social classes and the revolutionary movements of Iraq: a study of Iraq's old landed and commercial classes and of its communists, ba'athists and free officers*. Princeton: Princeton University Press, 1982.

_____. "Iraq's underground Shī'a movements: characteristics, causes and prospects". *Middle East Journal*, 35 (1981), pp. 578-594.

BAUER, Otto. *The national question*. s.l.: Hakibutz Haartzi, 1940.

BAZ, Shahida El-. "The impact of social and economic factors on women's group formation in Egypt". En Dawn CHATY y Annika RABO (eds.). *Organizing women: formal and informal women's groups in the Middle East*. Nueva York: Oxford International Publishers, 1997, pp. 147-171.

BEETHAM, David. "The future of the nation state". En Gregor McLENNAN, David HELD y Stuart HALL (eds.). *The idea of the modern state*. Milton Keynes: Open University Press, 1984, pp. 183-207.

BEGIKHANI, Nazand, HAGUE, Gill y GILL, Aisha K. *Honour-based violence: experiences and counter-strategies in Iraqi Kurdistan and the UK Kurdish diaspora*. Fernham: Ashgate, 2015.

BERGHE, Pierre L. van den. *The ethnic phenomenon*. Nueva York: Elsevier, 1981.

BERNHARDSSON, Magnus. "Were the 1950's a golden age in Baghdad? The role of nostalgia and nationalism". *Kufa Review*, 2 (2013), pp. 9-32.

BHABHA. Homi K. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2002.

_____. (ed.). *Nation and narration*. Londres: Routledge, 1990.

_____. "DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation". En Homi K. BHABHA (ed.). *Nation and narration*. Londres: Routledge, 1990, pp. 291-322.

BRAND, Laurie A. *Women, the state, and political liberalization: Middle Eastern and North African experiences*. Nueva York: Columbia University Press, 1998.

BUCK-MORSS, Susan. "A global public sphere?". *Situation Analysis*, 1 (2002), pp. 10-19.

BURNS, Rebecca. "Fighting for gender equality in Iraq". *Organization of Women's Freedom in Iraq*, (07/02/2012). Disponible en <http://www.owfi.info/EN/article/fighting-for-gender-equality-in-iraq/>, [consultado 28/03/2012].

BURSTYN, Varda. "Masculine dominance and the state". *Socialist Register*, (1983), pp. 45-89.

BUTLER, Judith. *Frames of war. When is life grievable*. Londres-Nueva York: Verso, 2009.

_____. *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Barcelona: Paidós, 2002.

_____. *Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra, 2001.

- CABRERA RODRÍGUEZ, Flor A. "Hacia una nueva concepción de la ciudadanía en una sociedad multicultural". En Margarita BARTOLOMÉ PINA (coord.). *Identidad y ciudadanía: un reto a la educación intercultural*. Madrid: Narcea, 2002, pp. 79-104.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGOQUEL, Ramón (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombres Editores, 2007.
- _____. "Decolonizar la Universidad: la hybris del punto cero y el diálogo de saberes". En Santiago CASTRO-GÓMEZ y Ramón GROSGOQUEL (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombres Editores, 2007, pp. 79-91.
- "Cancelada la conferencia sobre Iraq en Gijón tras las amenazas de muerte a los organizadores". *Estrella Digital*, (18/06/2010). Disponible en <http://www.estrelladigital.es/articulo/espanha/cancelada-conferencia-iraq-gijon-amenazas-muerte-organizadores/20100618132901135452.html>, [consultado 26/07/2015].
- ÇETINSAYA, Gökhan. *The Ottoman administration of Iraq, 1890-1908*. Londres: Routledge, 2006.
- CHATTERJEE, Partha. "On civil and political society in post-colonial democracies". En Sudipta KAVIRAJ y Sunil KHILNANI (eds.). *Civil society: history and possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 165-178.
- _____. "Whose imagined community?". En Gopal BALAKRISHNAN (ed.). *Mapping the nation*. NY: Verso, 1996, pp. 214-225.
- _____. "The nationalist resolution of the women's question". En Kumkum SANGARI y Sudesh VAID (eds.). *Recasting women: essays in Indian colonial history*. Nueva Jersey: Rutgers University Press, 1990, pp. 233-253.
- _____. *Nationalist thought and the colonial world*. Delhi: Oxford University Press, 1986.
- CHATTY, Dawn y RABO, Annika (eds.). *Organizing women: formal and informal women's groups in the Middle East*. Nueva York: Oxford International Publishers, 1997.
- _____. "Formal and informal women's groups in the Middle East". En Dawn CHATTY y Annika RABO (eds.). *Organizing women: formal and informal women's groups in the Middle East*. Nueva York: Oxford International Publishers, 1997, pp. 1-22.
- CHOMSKY, Noam. *Interventions*. San Francisco: City Light Books, 2013.
- CHOUËIRI, Youssef M. *Arab nationalism: a history*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2000.
- CLARK, Janine A. "Development: community-based organization, Arab states". En Suad JOSEPH

y otros (eds.). *Encyclopedia of women and Islamic cultures*. vol. IV. *Economics, education, mobility and space*. Leiden-Boston: Brill, 2007, pp. 56-57.

COCKBURN, Cynthia. *From where we stand: war, women's activism and feminist analysis*. Londres: Zed Publishers, 2007.

_____. "The continuum of violence: a gender perspective on war and peace". En Wenona GILES y Jennifer HYNDMAN (eds.). *Sites of violence: gender and conflict zones*. Berkeley: University of California Press, 2004, pp. 24-44.

_____. *The space between us: negotiating gender and national identities in conflict*. Londres: Zed Publishers, 1998.

COLE, Juan. "Stuggles over personal status and family law in post-Baathist Iraq". En Kenneth M. CUNO y Manisha DESAI (eds.). *Family, gender, and law in a globalizing Middle East and South Asia*. Nueva York: Syracuse University Press, 2009, pp. 105-125.

COLLINS, Patricia Hill. "Rasgos distintivos del pensamiento feminista negro". En Mercedes JABARDO (ed.). *Feminismos negros, una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012, pp. 99-131.

"Committee to defend Yanar Mohammed", Worker-Communist Party, (2004). Disponible en <http://www.wpiraq.net/english/2004/committee200204.htm> [consultado 12/01/2006].

Concluding observations of the Committee on the Elimination of Discrimination against Women, Iraq, U.N. Doc. CEDAW/C/IRQ/CO/4-6 (2014). Disponible en <https://www1.umn.edu/humanrts/cedaw/Cedaw-iraq2014.html>, [consultado 12/09/2015].

"Conferencia internacional de la resistencia política iraquí: Iraq, soberanía y reconstrucción democrática". *IraqSolidaridad* (16/06/2010), disponible en http://www.iraqsolidaridad.org/2010/docs/programa_gijon.html, [consultado 26/07/2015].

CONNELL, Raewyn. W. "The state, gender, and sexual politics: theory and appraisal". *Theory and Society*, 19, 5 (1990), pp. 507-544.

Consideration of reports submitted by States parties under article 18 of the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women: combined fourth, fifth and sixth periodic reports of States parties, Iraq. Disponible en <http://www.gicj.org/articlespictures/CEDAW/Consideration%20of%20reports.pdf>, [consultado 23/04/2014].

El Corán. Ed. y trad. Julio CORTÉS. Barcelona: Editorial Herder, 1986.

CORDESMAN, Anthony H. y KHAZAI, Sam. *Iraq in crisis*. Nueva York: Centre for Strategic and International Studies, 2014.

COUZENS HOY, David (comp.). *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988.

CROMPTON, Rosemary y MANN, Michael (eds.). *Gender and stratification*. Cambridge: Polity Press, 1986.

- CROWLEY, Michael. "The end of Iraq". *Time Magazine*, 25 (30 de junio de 2014), pp. 28-34.
- CUNO, Kenneth M. y DESAI, Manisha (eds.). *Family, gender, and law in a globalizing Middle East and South Asia*. Nueva York: Syracuse University Press, 2009.
- DABASHI, Hamid. "Shi'i Islam: modern Shi'i though". En John L. ESPOSITO (ed.). *The encyclopedia of the modern Islamic world*. Oxford: Oxford University Press, 2001, vol. IV, pp. 60-68.
- DAVIES, Nicolas J. S. *Blood on our hands: the American invasion and destruction of Iraq*. Ann Arbor: Nimble Books, 2010.
- DAVIS, Eric. "'Abd al-Karim Qasim: sectarian identities and the rise of corporatism". *Kufa Review*, 2 (2013), pp. 9-28.
- _____. *Memories of State: politics, history and collective identity in modern Iraq*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- _____. "The uses of historical memory". *Journal of Democracy*, 3 (2005), pp. 54-68.
- DAVIS, Horace B. *Toward a Marxist theory of nationalism*. Nueva York-Londres: Monthly Review Press, 1978.
- "Da 'wa li-taf'īl ḥamla waṭaniyya tad'am rū'ya al-mar'a al-'irāqiyya fī mašrū ' al-taḥrīrī". *Hay'at Irādat al-Mar'a*, (11/2007). Disponible en <http://iraqiwomenswill.blogspot.com.es/search/label/INFC>, [consultado 12/07/2015].
- DAZHYY, Šahbāl Ma'rūf. *Al-'unf ḍid al-mar'a: bayn al-naẓariyya wa-l-taṭbīq*. Erbil: Dār 'Ārās li-l-Ṭibā'a wa-l-Našr, 2007.
- Declaración de Nūrī l-Mālikī emitida en el canal de televisión al-Tagyīr el 24 de diciembre de 2013. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=sN6wr4fr7MM>, [consultado 28/12/2013].
- DJAÏT, Hichem. *Europe and Islam*. Los Angeles: University of California Press, 1985.
- "Documento final de la segunda asamblea del Congreso Fundacional Nacional Iraquí". *IraqSolidaridad*, (07/05/2005). Disponible en http://www.iraqsolidaridad.org/2004-2005/docs/cfni_31-05-05.html, [consultado 12/07/2015].
- DULAYMĪ, Luṭfiyya al-. "Qanādīl al-muwāṭana wa-l-ṭaqāfa malāmiḥ min al-waṭaniyya al-'irāiyya wa-waṭaniyyatu-nā al-fūklūriyya". *Al-Madā*, 2886 (07/09/2013). Disponible en <http://almadapaper.net/ar/news/450753/spanالمواطنةوالثقافةملاحم>, [consultado 04/11/2013].
- _____. *Šarikāt al-mašīr al-abadī: dirasa 'an al-mar'a al-mubdi'a fī ḥaḍārāt al-'Irāq al-qadīma*. El Cairo: Dār 'Ištār, 1999.
- DŪRĪ, 'Abd al-'Azīz al-. *Al-takwīn al-tārījī li-l-umma al-'arabiyya: dirāsa fī l-hawiyya wa-l-wa'ī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wiḥda al-'Arabiyya, 1986.
- "Al-dustūr al-muwaqqat". *Al-Waqā'i' al-'Irāqiyya*, 2 (28/07/1958), pp. 1-4.

“Al-dustūr al-muwaqqat”. *Al-Waqā'i' al-'Irāqiyya*, 949 (10/05/1964), pp. 1-16.

EFRATI, Noga. *Women in Iraq: past meets present*. Nueva York: Columbia University Press, 2011.

_____. “Competing narratives: histories of the women's movement in Iraq, 1910-58”. *International Journal Middle East Studies*, 40 (2008), pp. 445-466.

_____. “Negotiating rights in Iraq: women and the personal status law”. *Middle East Journal*, 59 (2005), pp. 577-595.

_____. “The other ‘awakening’ in Iraq: the women's movement in the first half of the twentieth century”. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 31 (2004), pp. 153-173.

_____. “Productive or reproductive? The roles of Iraqi women during the Iraq-Iran war”. *Middle Eastern Studies*, 35 (1999), pp. 27-44.

EISENSTEIN, Hester. *Feminism seduced: how global elites use women's labor and ideas to exploit the world*. Boulder: Paradigm, 2009.

ENLOE, Cynthia. *Bananas, beaches & bases: making feminist sense of international politic*. Berkeley: University of California Press, 1990.

ERDOGDU, Teyfur. “Civil officialdom and the problem of legitimacy in the Ottoman empire (1876-1922)”. En Suraiya FAROOQHI y Halil INALCIK (eds.). *The Ottoman empire and its heritage; politics, society and economy*. Leiden: Brill, 2005, pp. 213-232.

ESPOSITO, John L. (ed.). *The encyclopedia of the modern Islamic world*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

ETHEREDGE, Laura S. (ed.). *Region in transition: Iraq*. Nueva York: Britannica Educational Publishing, 2011.

FAHDĀWĪ, Nāṣir al-. *25 šubāṭ intifādat al-ša'b al-'irāqī wa-irādat al-tagyīr*. s.l.: Markaz al-Umma li-l-Dirāsāt wa-l-Ṭawṣīr, 2012.

FANON, Franz. *Los condenados de la tierra*. México, DF.: Fondo Cultural Económico, 1983.

_____. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas, 1973.

_____. *A dying colonialism*. Nueva York: Grove Press, 1965.

FARHĀN, Fawwāz. “Ru'ya taḥlīliyya li-wāqī' al-'unf ḡid al-mar'a”. En VVAA. *Wāqī' al-mar'a fī 'Irāq mā ba'd al-tagyīr*. Bagdad: al-Ḥiwār al-Mutamaddin. 2008, pp. 59-63.

FAROUK-SLUGLETT, Marion. “Liberation or repression? Pan-Arab nationalism and the women's movement in Iraq”. En Derek HOPWOOD, Habib ISHOW y Thomas KOZINOWSKI (eds.). *Iraq: power and society*. Oxford: St. Antony's College, 1993, pp. 51-73.

_____ y SLUGLETT, Peter. “The historiography of modern Iraq”. *The American Historical*

Review, 96 (1991), pp. 1408-1421.

FAROUK-SLUGLETT, Marion y SLUGLETT, Peter. *Iraq since 1958: from revolution to dictatorship*. Londres-Nueva York: I.B. Tauris y CO Ltd, 1990.

FAROOQHI, Suraiya y INALCIK, Halil (eds.). *The Ottoman empire and its heritage; politics, society and economy*. Leiden: Brill, 2005.

FATTAH, Hala. "Identity and difference in the work of Sunni historians of eighteenth and nineteenth century Iraq". *International Journal of Contemporary Iraqi Studies*, 3 (2009), pp. 205-216.

FAYĀD, M'ad. "Ašā'ir al- ŷanūb: Irān garazat akzar janāŷiri-ha tasamumān fī jaširatu-nā bi-istiglāl maḍabi-nā al-šī'ī". *Al-Šarq al-Awsaṭ*, 10586 (22/10/2007). Disponible en <http://archive.aawsa.com/details.asp?section=4&article=446682&issueno=10586#.VjEIH5RuMQE>, [consultado 14/04/2014].

FAYDĪ, Muḥammad Bašār al-. *Al-sarāb: ḥimād al-'amaliyya al-siyāsiyya fī zill al-iḥtilāl al-amrīkī li-l-'Irāq*. Amman: Dār al-ŷalīl al-'Arabī, 2007.

FEMIA, Joseph. "Civil society and the Marxist tradition". En Sudipta KAVIRAJ y Sunil KHILNANI (eds.). *Civil society: history and possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 131-146.

Fī l-'Umq. "Tahŷīr al-sunna fī l-'Irāq". *Al-ŷazīra*, (15/12/2014). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=OK6-3Fw1Lp0>, [consultado 16/12/2014].

_____. "Al-dawr al-irānī fī l-'Irāq". *Al-ŷazīra*, (18/10/2013). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=jIw8EfJn9gQ>, [consultado 24/08/2015].

FINE, Robert. "Benign nationalism? The limits of the civic ideal". En Edward MORTIMER y Robert FINE (eds.). *People, nation and state: The meaning of ethnicity and nationalism*. Londres: I.B. Tauris Publishers, 1999, pp. 149-161.

_____. "The 'new nationalism' and democracy: a critique of pro patria". *Democratization*, 1-2 (1994), pp. 423-443.

FLIESCHMANNE, Ellene L. "'The other awakening': the emergence of women's movements in the modern Middle East, 1900-1940". En Margaret L. MERIWETHER y Judith E. TUCKER (eds.). *A social history of women and gender in the modern Middle East*. Oxford: Westview Press, 1999, pp. 89-139.

FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets, 2005.

_____. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

_____. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2002.

_____. *La arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2002.

- FOUCAULT, Michel. *L'hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*. Paris: Gallimard Seuil, 2001.
- _____. *Estrategias de poder*. Introducción, traducción y edición Julia Varela y Fernando Alvarez Uría. Barcelona: Paidós, 1999.
- _____. *Historia de la sexualidad I: la voluntad de saber*. Madrid: Siglo Veintiuno, 1998.
- FLEISCHMANN, Ellen L. "The other "awakening": the emergence of women's movements in the modern Middle Eastern 1900-1940". En Margaret L. MERIWETHER y Judith E. TUCKER (eds.). *A social history of women and gender in the modern Middle East*. Oxford: Westview Press, 1999, pp. 89-139.
- FUNATSU, Ryuichi. "Al-Kawākibī's thesis and its echoes in the Arab world today". *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, 7 (2006), pp. 1-40.
- "Furū' al-Muwāyaha". *Al-Mar'a*, 211 (1987), pp. 24-27.
- GALBRAITH, Peter. *The end of Iraq: how American incompetence created a war without end*. Nueva York: Simon and Schuster, 2006.
- GALINSOGA JORDÁ, Albert (ed.). *El conflicto de Iraq y el Derecho Internacional. El caso Couso*. Lleida-Santiago de Compostela: Universidad de Lleida y Universidad de Compostela, 2013.
- _____. "El conflicto de Iraq y el Derecho Internacional". En Albert GALINSOGA JORDÁ (ed.). *El conflicto de Iraq y el Derecho Internacional. El caso Couso*. Lleida-Santiago de Compostela: Universidad de Lleida y Universidad de Compostela, 2013, pp. 25-124.
- GALYŪN, Burhān. *Al-mas'ala al-tā'ifiyya wa-muškilat al-aqaliyyāt*. Beirut: Markaz al-'Arabī li-l-Abhāt wa-Dirāsāt al-Siyāsāt, 2012.
- GAZĀLĪ, Zaynab al-. *Ayyām min ḥayātī*. El Cairo-Beirut: Dār al-Šurūq, 1979.
- GELLNER, Ernest. *Nations and nationalism*. Oxford: Blackwell, 2006.
- _____. *Condiciones para la libertad: la sociedad civil y sus rivales*. Barcelona: Paidós, 1996.
- THE GENERAL FEDERATION OF IRAQI WOMEN. *Papers of the General Federation of Iraqi Women presented to World Congress of Women held in Praque-Czechoslovakia*. Bagdad: al-Maktaba al-Waṭaniyya, 1981.
- GIACAMAN, Rita y ODEH, Muna. "Palestinian women's movement in the Israeli-occupied West Bank and Gaza Strip". En Nahid TOUBIA (ed.). *Women of the Arab world*. Londres: Zed Press, 1988, pp. 57-68.
- GILES, Wenona y HYNDMAN, Jennifer (eds.). *Sites of violence: gender and conflict zones*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- GLUCK, Sherna Beger. "Shifting stands: the feminist-nationalist connection in the Palestinian

- movement”. En Lois A. WEST (ed.). *Feminist nationalism*. Nueva York-Londres: Routledge, 1997, pp. 101-129.
- GONZÁLEZ, Jorge Enrique (ed.). *Nación y Nacionalismo en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007.
- GONZÁLEZ FERRÍN, Emilio. *El modernismo de Muhammad ‘Abduh*. Madrid: Instituto de Educación Superior e Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, 2000.
- GRAMSCI, Antonio. *Cuadernos desde la cárcel*. Madrid: Veintisiete Letras, 2010.
- GRANT, Rebecca y NEWLAND, Kathleen (eds.). *Gender and international relations*. Milton Keynes: Open University Press-Millennium, 1991.
- _____. “The sources of gender bias in international relations theory”. En Rebecca GRANT y Kathleen NEWLAND, (eds.). *Gender and international relations*. Milton Keynes: Open University Press-Millennium, 1991, pp. 8-26.
- GREEN, Penny y WARD, Tony. “The transformation of violence in Iraq”. *British Journal of Criminology*, 28-mayo, (2009), pp. 1-19.
- GREENFELD, Liah. *Nationalism: five roads to modernity*. Londres: Harvard University Press, 1992.
- GROSGOUEL, Ramón. “La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión decolonial de Frantz Fanon y la sociología decolonial de Boaventura de Sousa Santos”. En Alvise VIANELLO y Bet MAÑÉ (eds.). *Formas-otras: saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB, 2011, pp. 97-108.
- _____. “Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas”. En Santiago Castro-Gómez y Ramón Gosfoguel (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombres Editores, 2007, pp. 63-77.
- _____. “Los dilemas de los estudios étnicos estadounidenses: multiculturalismo identitario, colonización disciplinaria y epistemologías decoloniales”. *Universitas Humanística*, 63 (2007) pp. 34-47.
- _____. “Los límites del nacionalismo: lógicas globales y colonialismo”. En Jorge Enrique González (ed.). *Nación y Nacionalismo en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2007, pp. 91-124.
- _____. “La descolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global”. *Tabula Rasa*, 4 (2006), pp. 17-46.
- GUTIÉRREZ DE TERÁN, Ignacio (coord.). *Irak: invasión, ocupación y caos*. Madrid: Catarata, 2006.
- _____. (ed.). *Oriente Medio: el laberinto de Bagdad*. Sevilla: EditDoble, 2004.

- HADDAD, Fanar. *Sectarianism in Iraq: antagonistic visions of unity*. Londres: Hurst & Co., 2011.
- _____. "Secular sectarians". *Middle East Institute*, (17/06/2014). Disponible en <http://www.mei.edu/content/map/secular-sectarians>, [consultado 05/10/2015].
- AL-ḤALQA AL-JAṢA. "Bint al-Hudà: entrevista a Nayla' al-'Alī". *Al-Aḍwa' TV*, (20/04/2014). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=Yj9J7tFX-qM>, [consultado 10/05/2014].
- ḤANNĀWĪ, In'ām. *Al-Waṭā'iqī l-dīnī: Bint al-Hudà*. Beirut: Ibdā' li-l-Intāy al-Fannī, 2014. Documental.
- HARAWAY, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Ediciones Cátedra: Madrid, 1995, pp. 313-346.
- HASSO, Frances S. "The "women's front": nationalism, feminism, and modernity in Palestine". *Gender and Society*, 12, 4 (1998), pp. 441-465.
- HAY'AT 'ULAMĀ' AL-MUSLIMĪN FĪ L-'IRĀQ. "Bayān raqam (976) al-muta'aliq bi-muṣādaqa (ma'yilis al-wizarā' al-ḥālī) 'alā qānūn al-aḥwāl al-šajsiyya al-ya'farī". *Al-Hay'a Net*, (10/03/2014). Disponible en http://www.iraq-amsi.net/ar/news_view_73730.html, [consultado 05/03/2015]
- _____. "Bayān raqam 153 al-muta'aliq bi-i'tiqāl nisā' wa-aṭfāl fī l-Karma". (06/09/2005). Disponible en <http://iraqamsi.net/Portal/news.php?action=view&id=3036&841244bbb281c58456c91634dff98707>, [consultado 14/08/2014].
- _____. "Bayān raqam 145 al-muta'aliq bi-i'tiqāl al-nisā'". (13/08/2005), Disponible en <http://iraq-amsi.net/Portal/news.php?action=view&id=2611&d2bc139fa6a24f5bb4cf41bdc28a7907>, [consultado 14/08/2014].
- _____. "Bayān raqam 34 ḥawl ta'dīb al-mu'taqalīn". (01/03/2004). Disponible en http://www.iraq-amsi.net/ar/news_view_2185.html, [consultado 14/08/2014].
- Hay'at 'Ulamā' al-Muslimīn fī l-'Irāq wa-l-mašrū' al-waṭanī*. Amman: Dār al-Āl al-'Arabī Nāširūn, 2011.
- "Hay'at 'Ulamā' al-Muslimīn taṭman al-mawāqif al-waṭaniyya li-šiyūj al-Anbār". *Yaqīn*, (27/07/2011). Disponible en <http://www.yaqen.net/news.php?action=view&id=18848>, [consultado 10/10/2013].
- HATEM, Mervat F. "In the shadow of the state: changing definitions of Arab women's 'developmental'". *Journal of Middle East Women's Studies*, 1, 3 (2005), pp. 20-45.
- _____. "Toward a critique of modernization: narrative in Middle East women studies". *Arab Studies Quarterly*, 15, 2 (1993), pp. 117-122.
- _____. "Toward the development of post-Islamist and post-nationalist feminist discourse in the Middle East". En Judith E. TUCKER (ed.). *Arab women: old boundaries, new frontiers*. Bloomington: Indiana University Press, 1993, pp. 29-48.

“Al-ḥifāz ‘alà qānūn al-aḥwāl al-šajsiyya raqam 188 li-sanat 1959 al-mu‘adal”. *Niḍāl al-Mar’a*, 12 (2013), pp. 1-4.

HINDI MEDIAVILLA, Nadia. *Conversación con Umm Bašār*. Amman, febrero de 2015.

_____. *Conversación con Muḥammad* [nombre ficticio]. Bruselas, abril de 2014.

_____. *Entrevista a Amal al-Lāmī*. E-mail, septiembre de 2015.

_____. *Entrevista a Juḍayr al-Muršidī*. Madrid, junio de 2015.

_____. *Entrevista a ‘Ūday al-Zaydī*. Amman, febrero de 2015.

_____. *Entrevista a Wiḳdān Farīq*. E-mail, abril de 2014.

_____. “Representación de la mujer iraquí a través del contrato colonial y los nacionalismos anticoloniales”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 63 (2014), pp. 91-117.

_____. “El Movimiento de mujeres en Oriente Medio: de los orígenes a la actualidad”. *Cuadernos África-América Latina*, 51 (2013), pp. 19-44.

_____. *Entrevista a ‘Abd al-Karīm Hānī*. Amman, septiembre de 2013.

_____. *Entrevista a Abū Fanār*. Amman, septiembre de 2013.

_____. *Entrevista a Aḥmad al-Maš‘ān*. Amman, septiembre de 2013.

_____. *Entrevista a Asmā’ al-Ḥaydarī*. Amman, septiembre de 2013.

_____. *Entrevista a Bašār al-Fayḍī*. Amman, septiembre de 2013.

_____. *Entrevista a Ijlāš al-Ṭayyār*. Amman, septiembre de 2013.

_____. *Entrevista a Laylā* [nombre ficticio]. Amman, septiembre de 2013.

_____. *Entrevista a Luṭfiyya al-Dulaymī*. Amman, septiembre de 2013.

_____. *Entrevista a Mūṭannā al-Dārī*. Amman, septiembre de 2013.

_____. *Conversación con Hayfā’ Zangana*. Barcelona, octubre de 2012.

_____. *Entrevista a Hūzān Maḥmūd*. Londres, junio de 2012.

_____. *Entrevista a Imān Jammās*. Barcelona, octubre de 2012 y Granada, noviembre de 2013.

_____. “Entrevista a la activista Sawan Ismail al-Assaf: algunas claves sobre la primavera iraquí”. *Rebelión*, (08/07/2012). Disponible en <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=152683>, [consultado 15/07/ 2015].

- HINDI MEDIAYVILLA, Nadia. *Entrevista a Sawsan al-‘Assāf*. Londres, febrero de 2012.
- _____. “Las limitaciones de la sociedad civil en el nuevo Iraq: el caso de la Organización de la Libertad de las Mujeres”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 13 (2012), pp. 1-16.
- ḤIYĀMĪ, Ḥusayn al-. “Al-muzāhara al-kubrā fī Dī Qār li-iqrār al-qānūn al-ŷa‘farī”. *Youtube*, (14/03/2014). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=JFfp-xgSioo>, [consultado 13/08/2015].
- HOBBSAWM, Eric. J. *Nations and nationalism since 1780: programme, myth, reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- HODGSON, Marshall G.S. *The venture of Islam*. vol. I. *The classical age of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- HOPWOOD, Derek, ISHOW, Habib y KOZINOWSKI, Thomas (eds.). *Iraq: power and society*. Oxford: St. Antony's College, 1993.
- HUDÀ, Bint al-. *Al-maŷmū‘a al-kāmila li-Bint al-Hudà*. Beirut: Dar al-Mutaqīn, 2012.
- HUDDART, David. *Homi K. Bhabha*. Nueva York: Routledge, 2006.
- HUMAN RIGHT WATCH. *No one is safe: the abuse of women in Iraq’s criminal justice system*. 2014. Disponible en <http://www.hrw.org/sites/default/files/reports/iraq0214webwcover.pdf>, [consultado 17/8/2014].
- _____. *Iraq at a crossroads: human rights in Iraq eight years after the US-led invasion*. Londres: HRW, 2010.
- HUMAN RIGHT WATCH. *They want us exterminated: murder, torture, sexual orientation and gender in Iraq*. 2009. Disponible en <http://www.hrw.org/en/reports/2009/08/17/they-want-us-exterminated-0>, [consultado 21/09/2010].
- _____. *A face and a name: civilian victims of insurgent groups in Iraq*. 2005. Disponible en <http://www.hrw.org/reports/2005/iraq1005/iraq1005.pdf>, [consultado 01/10/2010].
- _____. *Climate of fear: sexual violence and abduction of women and girls in Baghdad*. 2003. Disponible en <http://www.hrw.org/reports/2003/iraq0703/2.htm>, [consultado 03/10/2010].
- ḤUSAYN, Nāhida Aḥmad. “Subul taḥrīr al-‘aql al-ŷamī li-tajlīs al-mar’a min āṭār al-galū bi-kull ānwā‘i-hi wa-l-ḥad min muḥāwalāt al-ḥaṭṭ min makānatiha”. En VVAA. *Dirāsāt fī ḥurriyat al-mar’a: ŷā‘izat Šab‘ād*. Bagdad: Mu‘asisat al-Zamān li-l-Šaḥāfa wa-l-Našr, 2003, pp. 261-276.
- IBN KHALDUN. *The Muqaddimah: an introduction to history*. Princeton: Princeton University Press, 1967.
- IBRĀHĪM, Naŷiyya ‘Abd Allāh. “Musnadat al-‘Irāq: al-Kātiba Šahdat al-Ābarī”. En VVAA. *Dirāsāt fī ḥurriyat al-mar’a: ŷā‘izat Šab‘ād*. Bagdad: Mu‘asisat al-Zamān li-l-Šaḥāfa wa-l-Našr,

2003, pp. 323-334.

IBRAHIM, Saad Eddin. "Civil society and prospects for democratization in the Arab World". En Augustus Richard NORTON (ed.). *Civil society in the Middle East*. Leiden: Brill, 1995, vol. I, pp. 27-54.

IGNATIEFF, Michael. "Benign nationalism? The possibilities of the civic ideal". En Edward MORTIMER y Robert FINE (eds.). *People, nation and state: the meaning of ethnicity and nationalism*. Londres: I.B. Tauris Publishers, 1999, pp. 141-148.

I'lān šī'at al-'Irāq. (2002). Disponible en: <http://www.aljazeera.net/specialfiles/pages/84d43978-a5fe-4ad-a06-6-2b8f46d29a6a>, [consultado 13/04/2014].

INTERNATIONAL CRISIS GROUP. "The next Iraqi war? Sectarianism and civil conflict". *Middle East Report*, 52- 27 (2006), pp. 1-43.

_____. "In their own words: reading the Iraqi insurgency". *Middle East Report*, 50 (2006), pp. 1-32.

IRAQI BODY COUNT. Base de datos. Disponible en <http://www.iraqbodycount.org/database/>, [consultado 12/09/2015].

IRAQ FOUNDATION. *Al-taqrīr al-sanawī li-wāqī' huqūq al-insān fī l-'Irāq (2007-2008)*. Disponible en [http://www.iraqfoundation.org/projects_new/hrdn/HRDN/Annual/Report\(May2008\).pdf](http://www.iraqfoundation.org/projects_new/hrdn/HRDN/Annual/Report(May2008).pdf), [consultado 02/04/2010].

Iraqi women in armed conflict and post conflict situation: shadow report submitted to the CEDAW committee at the 57th session. Disponible en http://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CEDAW/Shared%20Documents/IRQ/INT_CEDAW_NGO_IRQ_16192_E.pdf, [consultado 20/04/2014].

ISMAEL, Tareq Y. y ISMAEL, Jacqueline S. "Whither Iraq? Beyond Saddam, sanctions and occupation". *Third World Quarterly*, 26 (2008), pp. 609-629.

ISMĀ'ĪL, 'Aliyya Bāyzīd. "Al-markaz al-qānūnī li-l-mar'a bayn maṭraqat qānūn al-aḥwāl al-šajšiyya wa-sindān al-fatāwā al-šar'iyya". En VVAA. *Wāqī' al-mar'a fī 'Irāq mā ba'd al-tagyīr*. Bagdad: al-Ḥiwār al-Mutamaddin, 2008, pp. 76-81.

ISMAIL, Su'ad K. (coord.). *Iraqi women through pictures*. Bagdad: Ministry of Culture and Information, 1970.

"Istaqbal-nā al-walūdāt wa-aḥşay-nā ṭimāru-hunna". *Al-Mar'a*, 211 (1987), pp. 42-43.

"I'tirāf jaṭīr li-aḥadā al-mu'taqalāt al-'irāqiyyāt fī l-Anbār". *Youtube*, (06/01/2013). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=BMFRgrPNTJg>, [consultado 08/07/2014].

JABAR, Faleh A. "Iraq and the Arab spring". *Kufa Review*, 2 (2013), pp. 105-110.

_____. "Shaykhs and ideologues: detribalization and retribalization in Iraq, 1968-1998". *Middle East Report*, 215 (2000), pp. 28-31, 48.

- JABARDO, Mercedes (ed.). *Feminismos negros, una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2012.
- JABBRA, Joseph G. y JABBRA, Nancy W. (eds.). *Women and development in the Middle East and North Africa*. Leiden: Brill, 1992.
- JAD, Islah. "The NGO-isation of Arab women's movement". *IDS Bulletin*, 25, 4 (2004), pp. 34-42.
- JAMÁS, Imán Ahmed. "Las mujeres iraquíes en las cárceles de la ocupación: objetos e instrumentos de violaciones". En Pedro ROJO, Carlos VAREA y Loles OLIVÁN (eds.). *Iraq, diario de la resistencia*. Barcelona: Al-Fanar-Icaria: 2005, pp. 66-75.
- JAWAD, Saad N. *The Iraqi constitution: structural flaws and political implications*. Londres: LSE Middle East Centre, 2013.
- JAWAHERI, Yasmin Husein al-. *Women in Iraq: the gender impact of international sanctions*. Londres: Lynne Rienner Publishers, 2008.
- JAYAWARDENA, Kumari. *Feminism and nationalism in the third world*. Londres: Zed Publishers, 1986.
- JAYYŪN, Rašīd al-. *Mi'at 'ām min al-islām al-siyāsī fī l-'Irāq: al-šī'a*. Dubái: al-Misbār, 2011.
- _____. *Mi'at 'ām min al-islām al-siyāsī fī l-'Irāq: al-sunna*. Dubái: al-Misbār, 2011
- JOSEPH, Suad y otros (eds.). *Encyclopedia of women and Islamic cultures*. vol. IV. *Economics, education, mobility and space*. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- _____ y _____ (eds.). *Encyclopedia of women and Islamic cultures*. vol. II. *Family, law and politics*. Leiden-Boston: Brill, 2005.
- _____. (ed.). *Gender and citizenship in the Middle East*. Nueva York: Syracuse University Press, 2000.
- _____. "Woman between nation and state in Lebanon". En Caren KAPLAN; Norma ALARCÓN y Minoos MOALLEM (eds.). *Between woman and nation: nationalisms, transnational feminisms and the state*. Durham, N. C.-Londres: Duke University Press, 1999, pp. 163-181.
- _____. "The reproduction of political process among women activists in Lebanon: 'shopkeepers' and feminists". En Dawn CHATTY y Annika RABO (eds.). *Organizing women: formal and informal women's groups in the Middle East*. Nueva York: Oxford International Publishers, 1997, pp. 57-80.
- _____. "Elite strategies for state building: women, family, religion and the state in Iraq and Lebanon". En Deniz KANDIYOTI (ed.). *Women, Islam and the state*. Londres: Macmillan, 1991, pp. 176-200.
- _____. "Working-class women's networks in a sectarian state: a political paradox". *American Ethnologist*, 10, 1 (1983), pp. 1-22.

- KADHIM, Abbas. "Iraqi education in the Ottoman era". *Kufa Review*, 2 (2013), pp. 25-51.
- _____. *Reclaiming Iraq: the 1920 revolution and the founding of the modern state*. Austin: University of Texas Press, 2012.
- KAMP, Martina. "Fragments citizenship: communalism, ethnicity and gender in Iraq". En Nadjé al-ALI y Nicola PRATT (eds.). *Women and war in the Middle East: transnational perspectives*. Londres: Zed Publishers, 2009, pp. 193-216.
- KANDIYOTI, Deniz. "Identity and its discontents: women and the nation". *Millennium*, 20, 3 (1991), pp. 429-443.
- _____. (ed.). *Women, Islam and the state*. Londres: Macmillan, 1991.
- _____. "Women and the Turkish state: political actors or symbolic pawns?". En Floya ANTHIAS y Nira YUVAL DAVIS (eds.). *Woman-nation-state*. Londres: Palgrave Macmillan, 1989, pp. 126-149.
- _____. "Bargaining with patriarchy". *Gender and Society*, 2, 3 (1988), pp. 274-290.
- KAPLAN, Caren; ALARCÓN, Norma y MOALLEM, Mino (eds.). *Between woman and nation: nationalisms, transnational feminisms and the state*. Durham, N. C.-Londres: Duke University Press, 1999.
- KAPLAN, Gisela. "Feminism and nationalism: the European case". En Lois A. WEST (ed.). *Feminist nationalism*. Nueva York-Londres: Routledge, 1997.
- KARAM, Azza M. "Political-social movements: feminist (Arab states)". En Suad JOSEPH y otros (eds.). *Encyclopedia of women and Islamic cultures*. vol. II. *Family, law and politics*. Leiden-Boston: Brill, 2005, pp. 582-586.
- KASSEM, Nadeen El-. "The pitfalls of a 'democracy promotion' project for women of Iraq". *International Journal of Lifelong Education*, 27 (2008), pp. 129-151.
- KASSIR, Maliha Awni al-. *The women's status in modern Iraq*. Bagdad: al-Tadamon Press, 1965.
- KAVIRAJ, Sudipta y KHILNANI, Sunil (eds.). *Civil society: history and possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- _____. "In search of civil society". En Sudipta KAVIRAJ y Sunil KHILNANI (eds.). *Civil society: history and possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 287-323.
- KAWĀKIBĪ, 'Abd al-Raḥmān al-. *Ṭabā'i' al-istibdād wa-maṣāri' al-isti'bād*. El Cairo: Kalimāt 'Arabiyya, 2011.
- KEDOURIE, Elie. *Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1993.
- KERN, Karen M. *Imperial citizen: marriage and citizenship in the Ottoman frontier provinces of Iraq*. Nueva York: Syracuse University Press, 2011.

- KERN, Karen M. "Rethinking Ottoman frontier policies: marriage and citizenship in the province of Iraq". *Arab Studies Journal*, 1 (2007), pp. 9-30.
- KHALIDI, Rashid. *The origins of Arab nationalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1991.
- KHAMAS, Eman Ahmed. *New colonial rescue: appropriating a feminist discourse in the war on terror*. Tesis Doctoral. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, 2013.
- KHATIBI, Abdelkebir. "Maghreb plural". En Walter MIGNOLO (ed.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001, pp. 71-92.
- KILCULLEN, David. "Twenty-eight articles: fundamentals of company-level counterinsurgency". *Stabilisation Unit*, (1/03/2006). Disponible en http://www.stabilisationunit.gov.uk/stabilisation-and-conflict-resources/thematic/doc_details/14-twenty-eight-articles-the-fundamentals-of-company-level-counterinsurgency.html, [consultado 19/06/2011].
- KOONZ, Claudia. *Mothers in the fatherland: women, the family and Nazi politics*. Londres: Methun, 1987.
- KORANY, Bahgat. "Arab nationalism". En John L. ESPOSITO (ed.). *The encyclopedia of the modern Islamic world*. Oxford: Oxford University Press, 2001, vol. I, pp. 113-116.
- KRISTEVA, Julia. *Nations without nationalism*. Nueva York: Columbia University Press, 1993.
- KUTELIA, Murman. "Egyptian enlightener Rifa'a at-Tahtawi". *IBSU Scientific Journal*, 5 (2011), pp. 83-92.
- LAFOURCADE, Fanny. "Retour sur l'éches de la 'reconstruction'. La question de la 'société civile' irakienne". *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée*, 113-114 (2007), pp. 179-199.
- LACHMANN MOSSE, George. *Nationalism and sexuality: middle-class morality and sexual norms in modern Europe*. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.
- LĀMĪ, Ayya al-. "Istib'ād al-'āmilāt al-ūgandiyyāt fi l-'Irāq wa-l-mutāyāra bi-hunna". *Al-Musa-wāt*, 20 (2012), p. 2.
- LAMRABET, Asma. *Aisha, esposa del profeta: el islam en femenino*. Almodóvar de Rio: Centro de Documentación y Publicaciones Islámicas, 2008.
- LANDER, Edgardo (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.
- "Letter of Tahrir Swift". *Brussels Tribunal*, (10/2004). Disponible en http://www.brusselstribunal.org/recent_viewpoints.htm#rise, [consultado 21/06/2015].
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Structural anthropology*. Nueva York: Basic Books, 1963.
- LEWENTAL, D. Gershon. "Saddam's Qadisiyyah': religion and history in the service of State ideology in Ba'thi Iraq". *Middle Eastern Studies*, 50 (2014), pp. 891-910.

LI-L-NISĀ' FAQAṬ. "Ilgā' qānūn al-aḥwāl al-šajsiyya fī l-'Irāq". *Al-Ŷazīra*, (01/03/2004). Disponible en <http://www.aljazeera.net/home/print/0353e88a-286d-4266-82c6-6094179ea26d/a0d0d760-e681-449c-89c2-afca0017938c>, [consultado 17/07/2015].

LINDISFARNE, Nancy. "Women organized in groups: expanding the terms of the debate". En Dawn CHATTY y Annika RABO (eds.). *Organizing women: formal and informal women's groups in the Middle East*. Nueva York: Oxford International Publishers, 1997, pp. 211-238.

LUGONES, María. "Subjetividad esclava, colonialidad de género, marginalidad y opresiones múltiples" en Patricia MONTES (ed.). *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, 2012, pp. 129-140.

_____. "Colonialidad y género". *Tabula Rasa*, 9 (2008), pp. 73-101.

"Mā hiyya al-miṭliyya?". *Al-Musawāt*, 20 (2012), p. 6.

MAHMOOD, Saba. "Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto". En Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO y Liliana SUÁREZ NAVAZ (coord.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 2008, pp. 165-222.

MAKDISI, Ussama. *The culture of sectarianism: community, history, and violence in nineteenth-century Ottoman Lebanon*. Los Angeles-Londres: University of California Press, 2000.

MALĀ'IKA, Nāzik al-. *al-Taḏzī'iyya fī l-muḃtama' al-'arabī*. Beirut: Dār al-'Ilm li-l-Malāyyin, 1974.

MALLAT, Chibli y CONNORS, Jane (eds.). *Islamic family law*. Londres: Graham and Trotman, 1993.

_____. "Shi'ism and sunnism in Iraq: revisiting the codes". En Chibli MALLAT y Jane CONNORS (eds.). *Islamic family law*. Londres: Graham and Trotman, 1993, pp. 71-92.

_____. *The renewal of Islamic law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i international*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MANN, Michael. "A crisis in stratification theory? Persons, households/families/linages, gender, classes and nations". En Rosemary CROMPTON y Michael MANN (eds.). *Gender and stratification*. Cambridge: Polity Press, 1986, pp. 40-56.

"Maqtal 40 imra'a fī ḃanūb al-'Irāq". *Nūn*, 24 (2008), pp. 9-10.

MARSHALL, Thomas. H. y BOTTOMORE, Tom. *Citizenship and social class*. Londres: Pluto Press, 1992.

_____. *Class, citizenship, and social development: essays*. Londres-Chicago: The University of Chicago Press, 1977.

MARTÍN MUÑOZ, Gema. *Iraq. Un fracaso de Occidente (1920-2003)*. Barcelona: Tusquets

Editores, 2003.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro. *Poetas árabes realistas*. Madrid: Rialp, 1970.

MASTERS, Sarah. y SIMPSON, Caroline. (eds.). *Iraq. Women's rights under attack: occupation, constitution and fundamentalism*. Nottingham: WLUML, 2006.

MASUD, Muhammad Khalid, SALVATORE, Armando y BRUINESSEN, Martin van (eds.). *Islam and modernity: key issues and debates*. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2009.

Maʿallat al-ʿyinsiyya al-tūnisiyya. Tūnis: Manšūrāt al-Maṭbaʿa al-Rasmiyya li-l-ʿUmhūriyya al-Tūnisiyya, 2008.

McCLINTOCK, Anne; MUFTI, Aamir y SHOHAT, Ella (eds.). *Dangerous liaisons: gender, nation, and postcolonial perspectives*. Minneapolis-Londres: University of Minnesota Press, 1997.

_____. “‘No longer in a future heaven’: gender, race and nationalism”. En Anne McCLINTOCK; Aamir MUFTI y Ella SHOHAT (eds.). *Dangerous liaisons: gender, nation, and postcolonial perspectives*. Minneapolis-Londres: University of Minnesota Press, 1997, pp. 89-112.

McLENNAN, Gregor; HELD, David y HALL, Stuart (eds.). *The idea of the modern state*. Milton Keynes: Open University Press, 1984.

MEDINA MARTÍN, Rocío. “Mujeres saharauis, colonialidad del género y nacionalismos: un acercamiento a partir de los feminismos decoloniales”. *Relaciones Internacionales*, 27 (2014-2015), pp. 13-34.

MERIWETHER, Margaret. L. y TUCKER, Judith E. (eds.). *A social history of women and gender in the modern Middle East*. Oxford: Westview Press, 1999.

MERNISSI, Fatima. *Las sultanas olvidadas*. Barcelona: El Aleph, 2003.

MERRY, Marcia. “Iraq builds 'Third River' project despite no-fly zone and embargo”. *Executive Intelligence Review*, 46 (1992), pp. 8-10.

MIGNOLO, Walter D. *Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2011.

_____. (ed.). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001.

MILES, Maria. *Patriarchy and accumulation on a world scale: women in the international division of labour*. Londres: Zed Books, 1986.

MIR-HOSSEINI, Ziba y HAMZIĆ, Vanja. *Control and sexuality: the revival of zina laws in Muslim contexts*. Nottingham: Women Living Under Muslim Laws, 2010.

MOGHADAM, Valentine M. “Women's NGOs in the Middle East and North Africa: constraints, opportunities and priorities”. En Dawn CHATTY y Annika RABO (eds.). *Organizing women: formal and informal women's groups in the Middle East*. Nueva York: Oxford International

Publishers, 1997, pp. 23-55.

MOGHADAM, Valentine M. (ed.). *Identity politics and women: cultural reassertions and feminisms in international perspective*. Boulder: Westview Press, 1994.

_____. "Revolution, Islam and women: sexual politics in Iran and Afghanistan". En Andrew PARKER y otros (eds.). *Nationalisms and sexualities*. Nueva York-Londres: Routledge, 1992, pp. 424-446.

MOHANTY, Chandra Talpade; RUSSO, Ann y TORRES, Lourdes (eds.). *Third world women and the politics of feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.

_____. "Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourses". *Feminist Review*, 30 (1988), pp. 61-88.

MOJAB, Shahrzad. "'Post-war reconstruction', imperialism and Kurdish women's ONGs". En Nadje al-ALI y Nicola PRATT (eds.). *Women and war in the Middle East: transnational perspectives*. Londres: Zed Publishers, 2009, pp. 99-128.

_____. "Vengeance and violence: Kurdish women recount the war". *Canadian Women's Studies*, 19 (2000), pp. 89-94.

MOLYNEUX, Maxine. *Women's movements in international perspective: Latin America and beyond*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 2001.

MONTES, Patricia (ed.). *Pensando los feminismos en Bolivia*. La Paz: Conexión Fondo de Emancipación, 2012.

MOOSA, Ebrahim. "Colonialism and Islamic law". En Muhammad Khalid MASUD, Armando SALVATORE y Martin van BRUINESSEN (eds.). *Islam and modernity: key issues and debates*. Edinburgo: Edinburgh University Press, 2009, pp. 158-181.

MORTIMER, Edward y FINE, Robert (eds.). *People, nation and state: the meaning of ethnicity and nationalism*. Londres: I.B. Tauris Publishers, 1999.

MOUMIN, Mishkat al-. "Constitutional and legal rights of Iraqi women". *The Middle East Institute-Policy Brief*, 1(2007), pp. 1-7.

MOUSSALLI, Ahmad. "Modern Islamic fundamentalism discourse on civil society, pluralism and democracy". En Augustus Richard NORTON (ed.). *Civil society in the Middle East*. Leiden: Brill, 1995, vol. I, pp. 79-119.

"Al-mufakir al-islāmī Aḥmad al-Qabbānī yuṣārik Rābiṭa al-Mar'a al-'Irāqīyya al-iḥtifāl bi-l-dikrā 61". *Rābiṭat al-Mar'a al-'Irāqīyya*, (13/03/2013). Disponible en http://www.iraqiwomensleague.com/news_view_16796.html#.Vh0y9pRb8QE, [consultado 15/08/2015].

MŪQARIB MIN AL-MAR'Ā'IYYA AL-DĪNIYYA. *Yuḥāwil (al-ba'd) an yūwahim al-mu'minīn an al-mar'ā'iyya al-dīniyya al-'ullyā tataḥamal mas'ūliyya 'adam iqrār qānūnī l-aḥwāl al-šajsiyya wa-l-qaḍā'*. (18/12/2013). Disponible en <http://www.sistani.org/arabic/in-news/24546/>,

[consultado 23/03/2015].

MUSTAQILLA, AL-. “Wazīrat al-mar’a tuqadim i’tirādan qānūniyyān ‘alā mašrū’ qānūn al-aḥwāl al-šajšiyya al-ya’farī”. *Wakālat al-Šaḥāfa al-Mustaqilla*, (06/03/2014/). Disponible en <http://www.mustaqila.com/news/121874.html>, [consultado, 21/06/2015].

NADĀWĪ, Nahla al-. *Al-adā’ al-barlmānī li-l-mar’a al-‘irāqiyya: dirāsa wa-taqwīm*. Bagdad: Maḥba’t al-Ṭabā’, 2010.

_____. “Rašd ḥuqūq wa-ḥuriyyāt al-mar’a fī l-‘Irāq li-‘ām”. *Al-Hiwār al-Mutamaddin*, 2075 (2007). Disponible en <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=112831>, [consultado 11/04/2015].

NADER, Laura. “Orientalism, Occidentalism and the control of women”. *Cultural Dynamics*, 2, 3 (1989), pp. 324-355.

NAZMĪ, Fāris Kamāl. *Al-aslama al-siyāsiyya fī l-‘Irāq, rū’ya nafsīyya*. Bagdad: Dār al-Madā, 2012.

“Nadwa ḥawl al-mar’a wal-l-ḥarb: al-wāqi’ al-rāhin wa-l-rū’ya al-mustaqbaliyya”. *Al-Mar’a*, 211 (1987), pp. 13-23.

NAJMABADI, Afsaneh. “Crafting and educated housewife in Iran”. En Lila ABU-LUGHOD (ed.). *Remaking women: feminism and modernity in the Middle East*. Princeton: Princeton University, 1998, pp. 91-125.

_____. “The Hazards of modernity and morality: women, state and ideology in contemporary Iran”. En Deniz KANDIYOTI (ed.) *Women, Islam and the state*. Londres: Macmillan, 1991, pp. 48-76.

NAKASH, Yitzhak. *The Shi’is of Iraq*. Princeton: Princeton University Press, 2003.

NARIN, Tom. *The break-up of Britain*. Londres: Verso, 1977.

NEUBERGER, Benyamin. *National self-determination in postcolonial Africa*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1986.

NEURINK, Judit. “Protests call Iraq’s new family law ‘legalization of pedophilia’”. *Rudaw*, (10/03/2014). Disponible en <http://rudaw.net/english/middleeast/iraq/100320141>, [consultado 02/11/2014].

NGO COORDINATION COMMITTEE FOR IRAQ. *Iraq’s civil society in perspective*. NCCI, 2011. Disponible en: http://reliefweb.int/sites/reliefweb.int/files/resources/Full_Report_476.pdf, [consultado 05/12/2011].

NORTON, Augustus Richard (ed.). *Civil society in the Middle East*. Leiden: Brill, 1995.

NUSAIR, Isis. “Human rights: Mashriq Arab states”. En Suad JOSEPH y otros (eds.). *Encyclopedia of women and Islamic cultures*. vol. II. *Family, law and politics*. Leiden-Boston: Brill, 2005, pp. 273-275.

- OLIVÁN, Loles. “Celebrada en Bagdad la Conferencia Nacional Iraquí contra la Ocupación”. En Pedro ROJO, Carlos VAREA y Loles OLIVÁN (eds.). *Iraq, diario de la resistencia*. Barcelona: Icaria, 2005, pp. 171-177.
- ORGANIZATION OF WOMEN'S FREEDOM IN IRAQ. “Criminal acts committed by Islamists during the month of Ramadan against women in Iraq and the rejection and resistance of women against Islamic terrorism”. *Brussels Tribunal*, (25/10/2004). Disponible en http://www.brussels-tribunal.org/rec-ent_viewpoints.htm#rise, [consultado 21/06/2015].
- OS, Nicole A.N.M. von. “Polygamy before and after the introduction of the Swiss Civil Code in Turkey”. En Touraj ATABAKI (ed.). *The State and the subaltern: authoritarian modernisation in Turkey and Iran*. Londres: I.B. Tauris, 2007, pp. 179-198.
- OSMAN, Khalil. “Trans-sectarian moral protest against occupation: a case study of Iraq”. En Larbi SADIKI, Heiko WIMMEN y Layla Al ZUBAIDI (eds.). *Democratic transition in the Middle East: unmaking power*. Londres-Nueva York: Routledge, 2013, pp. 42-64.
- PAREDES, Julieta. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. En algún lugar del Noreste México: Cooperativa el Rebozo, 2014.
- PARKER, Andrew y otros (eds.). *Nationalisms and sexualities*. Nueva York-Londres: Routledge, 1992.
- _____. “Introduction”. En Andrew PARKER y otros (eds.). *Nationalisms and sexualities*. Nueva York-Londres: Routledge, 1992, pp. 1-18.
- PATEMAN, Carole. *The Sexual contract*. Cambridge: Polity Press, 1988.
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo. “La ley argelina de asociación de 2012: presentación y traducción”. *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 64 (2015), pp. 205-222.
- _____. y MACÍAS AMORETTI, Juan Antonio. “Aproximación al debate en torno al concepto de sociedad civil en el Magreb”. *Hesperia, Culturas del Mediterráneo*, (octubre 2010), pp. 269-284.
- PETERSON, V. Spike (ed.). *Gendered states: feminist (re)visions of international relations theory*. Boulder-Londres: Lynne Rienner, 1992.
- _____. “Security and sovereign states: what is a stake in taking feminism seriously”. En V. Spike PETERSON (ed.). *Gendered states: feminist (re)visions of international relations theory*. Boulder-Londres: Lynne Rienner, 1992, pp. 31-64.
- PRADO, Abdennur. “Introducción: la emergencia del feminismo islámico”. En VVAA. *La emergencia del feminismo islámico*. Barcelona: Oozebap, 2008, pp. 7-41.
- PRATT, Nicola. *Democracy and authoritarianism in the Arab world*. Boulder-Londres: Lynne Rienner, 2007.
- “Programa político del Congreso Fundacional Nacional Iraquí adoptado en su segunda asamblea”. *IraqSolidaridad*, (07/05/2005). Disponible en <http://www.iraqsolidaridad.org/2004-2005/docs/cf>

ni-2_31-05-05.html, [consultado 12/07/2015].

Project for the New American Century. <http://www.newamericancentury.org>. [consultado 28/09/2015].

PURSLEY, Sara. "Daughters of the right path: family law, homosocial publics, and the ethics of intimacy in the works of Shi'i revivalist Bint al-Huda". *Journal of Middle East Women's Studies*, 8 (2012), p. 51-77.

QABBĀNĪ, Aḥmad al-. "Al-qānūn al-ŷa'farī wa-ḥuqūq al-insān". *Al-Ḥiwār al-Mūtammaddīn*, (08/03/2014). Disponible en <http://www.ahewar.org/DEBAT/show.art.asp?aid=404391>, [consultado 15/08/2015].

_____. "Mawqif al-islām min al-mar'a". *Al-Ḥiwār al-Mūtammaddīn*, (01/12/2012). Disponible en <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=334817>, [consultado 15/08/2015].

"Qānūn al-aḥwāl al-šajšiyya raqam 188 li-sanat 1959". *Al-Waqā'i' al-'Irāqiyya*, 280 (30/12/1959), pp. 889-905.

Qanūn al-aḥwāl al-šajšiyya al-ŷa'fariyya. Disponible en <http://almasalah.com/ar/News/18949-المسئلة-تنتشر-نص-مشروع-قانون-الأحوال>, [consultado 22/06/2013].

Qānūn idārat al-dawla al-irāqiyya li-l-marḥala al-intiqāliyya. Disponible en http://www.constitutio.net.org/files/transitional_admin_law_2003.pdf, [consultado 25/06/2015].

"Al-qānūn al-madanī al-'irāqī raqam 40 li-sanat 1951". *Al-Waqā'i' al-'Irāqiyya*, 3015 (08/09/1951), pp.1-311.

"Qānūn mukāfahat al-irhāb raqam 13 li-sana 2005". *Al-Waqā'i' al-'Irāqiyya*, 4009 (2005), pp. 1-4.

"Qānūn ta'dīl qānūn al-aḥwāl al-šajšiyya raqam 188 li-sanat 1959". *Al-Waqā'i' al-'Irāqiyya*, 785 (21/03/1963)

Qānūn al-'uqūbāt raqam 111 li-sanat 1969 wa-ta'dilātu-hu. Bagdad: al-Maktaba al-Waṭaniyya, 2005.

"Qānūn al-ŷinsiyya al-'irāqiyya (9/10/1924)". *Qā'idat al-Tašrī'āt al-'Irāqiyya*. Disponible en <http://37.77.50.92/LoadLawBook.aspx> [consultado 18/08/2015].

"Qānūn al-ŷinsiyya al-'irāqiyya". *Al-Waqā'i' al-'Irāqiyya*, n° 4019 de 7 de marzo de 2006, pp. 4-7.

"Qarārāt ma'ylis qiyyādat al-tawra raqam 1708". *Al-Waqā'i' al-'Irāqiyya*, 2865 (1982), pp. 3-4.

QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

_____. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En Edgardo LANDER (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, pp. 201-246.

- “Al-ra’īs al-qā’id al-munāḍil Ṣaddām Ḥusayn yukarrim nisā’ al-Baṣra”. *Al-Mar’a*, 211 (1987), pp. 10-11.
- RAḤĪM, Falāḥ. “Al-juṭṭaṭ al-sardiyya fī kitābat tārīj al-‘Irāq al-ḥadīṭ”. *Al-Kūfa*, 1 (2012), pp. 95-122.
- RAMADAN, Tariq. *El islam minoritario: cómo ser musulmán en la Europa laica*. Barcelona: Bellaterra, 2002.
- RAMÍREZ, Ángeles. ““Libres, fuerte y mujeres”: diversidad, formación y prácticas de los feminismos islámicos”. En Liliana SUÁREZ NAVAZ, Emma MARTÍN DÍAZ y Rosalva Aída HERNÁNDEZ CASTILLO (eds.). *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. Donosti: Ankulegi Antropologia Elkarte, 2008, pp. 21-37.
- “Raḡam al-qarār: 6 (9/1/2001)”. *Al-Waqā’i’ al-‘Irāqīyya*, 3862 (2001), p. 34.
- RAŠĪD, Asmā’ Ŷamīl. “Al-awḏā’ al-nafsiyya wa-l-iḡtimā’iyya li-nisā’ al-aqaliyyāt fī l-‘Irāq”. *Maḡallat al-Buḡūṭ al-Tarbawīyya wa-l-Nafsiyya*, 33 (2012), pp. 273-328.
- RASSAM, Amal. “Political ideology and women in Iraq: legislation and cultural constraints”. En Joseph G. JABBRA y Nancy W. JABBRA (eds.). *Women and development in the Middle East and North Africa*. Leiden: Brill, 1992.
- Al-Rāfidayn, disponible en <http://alrafidain.org/live/>, [consultado 24/09/2015].
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Violencias (re)encubiertas en Bolivia*. La Paz: Piedra Rota, 2010.
- _____. *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado aymara y qhechwa 1900-1980*. La Paz: la Mirada Salvaje, 2010.
- _____. *Ch’ixinaka utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón, 2010.
- RIVERBEND. *Baghdad burning: girl blog from Iraq*. Nueva York: Feminist Press at the University of New York, 2005.
- ROHDE, Achim. *State–society relations in Ba’thist Iraq: facing dictatorship*. Nueva York: Routledge, 2010.
- ROJO PÉREZ, Pedro. *La resistencia armada iraquí: análisis tipológico a partir del derecho a la resistencia en la legislación internacional*. Trabajo de Investigación tutelado. Madrid: Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos, 2009.
- _____; VAREA, Carlos y OLIVÁN, Loles (eds.). *Iraq, diario de la resistencia*. Barcelona: Al-Fanar-Icaria: 2005.
- ROSEN, Nir. *Aftermath: Following the bloodshed of America's wars in the Muslim world*. Nueva York: Nation Books, 2010.
- RUBIN, Avi. *Ottoman nizamiye courts. Law and modernity*. Nueva York: Palgrave Macmillan,

2011.

RUBIN, Avi. "Ottoman judicial change in the age of modernity: a reappraisal". *History Compass*, 6 (2008), pp. 1-22.

RUIZ-ALMODÓVAR, Caridad. "La ley egipcia de nacionalidad". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 60 (2011), pp. 209-222.

_____. "La ley marroquí de nacionalidad". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 59 (2010), pp. 115-135.

_____. "La ley argelina de nacionalidad". *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 57 (2008), pp. 321-335.

_____. *El derecho privado en los países árabes: códigos de estatuto personal. Edición y traducción*. Granada: Universidad de Granada y Fundación Euroárabe de Altos Estudios, 2005.

_____. *Historia del movimiento feminista egipcio*. Granada: Universidad de Granada, 1989.

SAADAWI, Nawal al-. "The political challenges facing Arab women at the end of the 20th century". En Nahid TOUBIA (ed.). *Women of the Arab world*. Londres: Zed Books, 1988, pp. 18-26.

Šabakat al-Bašra: man naħnu. Disponible en <http://www.albasrah.net/pages/mod.php?header=gen&mod=who>, [consultado 04/08/2015].

ŠA'BĀN, 'Abd al-Ḥusayn. *Nawāfiḍ wa-algām: al-muḡtama' al-madanī, al-waḡh al-ājar li-l-siyāsa*. Amman: Dār Ward, 2009.

ŠA'BĀN, Buṭayna. *Al-mar'a al-'arabiyya fī l-qarn al-'iṣrīn*. Damasco: Dār al-Mada, 2000.

SADIKI, Larbi, WIMMEN, Heiko y Al ZUBAIDI, Layla (eds.). *Democratic transition in the Middle East: unmaking power*. Londres-Nueva York: Routledge, 2013.

ŠADR, Muhammad Baqir al-. *Iqtisādunā: our economics*. vol II, parte II. Tehrán: World Organization for Islamic Services, 2009.

_____. *Falsafatu-nā*. Beirut: Dār al-Ta'ārif li-l-Maṭbū'āt, 1980.

_____. *Iqtisādu-nā*. Beirut: Dār al-Ta'ārif li-l-Maṭbū'āt, 1987.

SA'DŪN, Imān al-. "Radan 'alā risālat munḡamat taḡrīr al-mar'a fī l-'Irāqī: al-muḡāwama šaraf lā yunālu-ha illā al-šurafā'". *Šabakat al-Bašra*, (4/12/2004). Disponible en http://articles.abolkhaseb.net/maqalat_mukhtara/arabic/1104/eman_041104.htm, [consultado 21/06/2015].

SAID, Edward. *Orientalismo*. Barcelona: Debolsillo, 2003.

_____. *Culture and imperialism*. Nueva York: Vintage Books, 1994.

"Al-šā'ira Sumayrā' al-'Ubaydī fī sāḡat al-taḡrīr". *Youtube*, (13/02/2013). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=kkKDK2PPYwg>, [consultado 30/04/2014].

- SALDÍVAR, José David. *Border matters*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- SALEH, Waleed. “La constitución iraquí”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 3 (2007), pp. 117-145.
- _____. “La polémica constitución iraquí”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, 3 (2007), pp. 147-155.
- _____. “Irak: composición étnica y confesional”. En Ignacio GUTIÉRREZ DE TERAN (coord.). *Irak: invasión, ocupación y caos*. Madrid: Catarata, 2006, pp. 13-47.
- SALLOUM, Sa‘ad. *Minorities in Iraq: memory, identity and challenges*. Bagdad: Masarat, 2013.
- SALMĀN, ‘Abd ‘Alī. *Al-muŷtama‘ al-rīfī fī l-‘Irāq*. Bagdad: Manšūrāt Wizārat al-Ťaqāfa wa-l- I‘lām, 1980.
- SANGARI, Kumkum y VAID, Sudesh (eds.). *Recasting women: essays in Indian colonial history*. Nueva Jersey: Rutgers University Press, 1990.
- ŠARĪF, Buṭayna. “Dawr al-Ťaqāfa al-Ťadīda fī l-niḍāl al-fikrī li-qaḍiyyat al-mar’a”. *al-Ťaqāfa al-Ťadīda*, 111 (1978), pp. 76-81.
- ŠAYJ DĀWUD, Šabīḥa al-. *Awwal al-ṭarīq ilā l-nahḍa al-niswiyya fī l-‘Irāq*. Bagdad: al-Rābiṭa, 1958.
- SAYYID, Bobby S. *Fundamental fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*. Londres: Zed Books, 2003.
- SEGURA I MAS, Antoni. *Irak en la encrucijada*. Barcelona: RBA Libros, 2003.
- SHAKRY, Omnia. “Madres instruidas y juego estructurado: la crianza de los hijos en Egipto a finales del siglo XIX”. En Lila ABU-LUGHOD (ed.). *Feminismos y modernidad en Oriente Medio*. Madrid: Ediciones Cátedra, 2002, pp. 189-252.
- SHANAHAN, Rodger. “Shia political development in Iraq: the case of the Islamic Dawa party”. *Third World Quarterly*, 25 (2004), pp. 943-954.
- SHAWA, Salma Aown. “Development: non-governmental organization: Jordan, Lebanon, Syria and Palestine”. En Suad JOSEPH y otros (eds.). *Encyclopedia of women and Islamic cultures*. vol. IV. *Economics, education, mobility and space*. Leiden-Boston: Brill, 2007, pp. 100-102.
- SHIRAZI, Faegheh. “The Islamic veil in civil societies”. *Kufa Review*, 1(2012), pp. 19-40.
- “Al-šī‘a yagtašibūn al-nisā’ 9 marrāt bi-l-yawm fī siŷūn al-Mālikī”. *Youtube*, (13/01/2013). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=qJcC5auqBak>, [consultado 08/07/2014].
- SMART, Barry. “La política de la verdad y el problema de la hegemonía”. En David COUZENS HOY (comp.). *Foucault*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1988, pp. 175-192.

- SMILES, Sarah. "On the margins: women, national boundaries, and conflict in Saddam's Iraq". *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 15 (2008), pp. 271-296.
- SMITH, Anthony D. *Nations and nationalism in a global era*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- _____. *Theories of nationalism*. Londres: Duckworth, 1971.
- _____. *The ethnic origins of nations*. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- SONBOL, Amira El-Azhary. "The genesis of family law: how the *Shari'ah*, custom and colonial laws influenced the development of personal status codes". En Zainah ANWAR (ed.). *Wanted: equality and justice in the Muslim Family*. Selangor: Musawah, 2009, pp. 179-207.
- SOUSA SANTOS, Boaventura de. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Trilce, 2010.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. "Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía". En VVAA. *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008, pp. 45-67.
- _____. "Righting wrongs". *The South Atlantic Quarterly*, 103 (2004), pp. 523-581.
- _____. "Terror: a speech after 9-11". *Boundary*, 2 (2004), pp. 81-111.
- _____. "¿Puede hablar el sujeto subalterno?". *Orbis Tertius*, 6 (1998), pp. 175-235.
- SPONECK, Graf Hans-Christof. *A different kind of war: The UN sanctions regime in Iraq*. Oxford: Berghahn Books, 2006.
- STALIN, Joseph. C. *The national question and Leninism*. Calcutta: Mass Publications, 1972.
- SUÁREZ NAVAZ, Liliana y HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (eds.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, 2008.
- _____; MARTÍN DÍAZ, Emma y HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva (eds.). *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*. Donosti: Ankulegi Antropologia Elkarte, 2008.
- "Al-sulṭāt al-‘irāqīyya taṭluq sarāḥ 100 saḃīn fī l-‘Irāq". *BBC ‘Arabī*, (04/2013). Disponible en http://www.bbc.com/arabic/middleeast/2013/04/130411_iraq_prisoners_release, [consultado 08/07/2014].
- "Sumayrā’ al-‘Ubaydī tastaḥīḍ al-himam wa-tubakī al-haḃār". *Youtube*, (10/05/2013). Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=UsjfY8wFTPQ>, [consultado 30/04/2014].
- ṬAB‘A MAḤDŪDA. "Buṣrā Bartū". *Al-Šarqīyya TV*, (18/05/2013). Disponible en: <http://www.alsharqiya.com/?p=52946>, [consultado 12/12/2013].
- _____. "Hanā’ Adwar". *Al-Šarqīyya TV*, (05/08/2013). Disponible en: <http://www.alsharqiya.com/?p=65173>, [consultado 12/12/2014].

- ṬARĪFĪ, Yūsuf ‘Aṭā al-. *Nāzik al-Malā’ika: ḥayātu-hā wa-šī’ru-hā*. Amman: al-Ahliyya, 2011.
- THOMPSON, Elizabeth F. “Civil society: overview”. En Suad JOSEPH y otros (eds.). *Encyclopedia of women and Islamic culture*. vol. II. *Family, law and politics*. Leiden-Boston: Brill, 2005, pp. 34-40.
- _____. *Colonial citizens: Republican rights, paternal privilege, and gender in French Syria and Lebanon*. Nueva York: University of Columbia Press, 2000.
- TIBI, Bassam. *Arab nationalism: between Islam and the nation-state*. Nueva York: Palgrave Macmillan, 1997.
- TIKRITI, Nabil al-. “Was there an Iraq before there was an Iraq?”. *International Journal of Contemporary Iraqi Studies*, 2 (2009), pp. 133-142.
- TOUBIA, Nahid (ed.). *Women of the Arab world*. Londres: Zed Books, 1988.
- TRIPP, Charles. *Historia de Iraq*. Madrid: Cambridge University Press, 2003.
- TUCKER, Judith E. (ed.). *Arab women: old boundaries, new frontiers*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- TURGAY, A. Üner. “Nation”. En John L. ESPOSITO (ed.). *The Oxford encyclopedia of the modern islamic world*. Oxford: Oxford University Press, 1985, vol. III, pp. 232-235.
- ‘UBAYDĪ, Bušra al-. “Al-irtiqā’ bi-āwḍā’ al-mu‘taqalāt al-‘iraqiyyāt wa-l-suŷūn wafq mabādi’ ḥuqūq al-insān”. *Nūn*, 30 (2009), pp. 44-45.
- UNAMI. *Human Rights Report 1 July- 31 December 2007*. Disponible en <http://www.ohchr.org/Document s/Press/UNAMIJuly-December2007EN.pdf>, [consultado 14/09/2009].
- “Urīdu ḥallan”. *al-Mar’a*, 17 (1978), p. 19.
- VVAA. *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2008.
- VVAA. *La emergencia del feminismo islámico*. Barcelona: Oozebap, 2008.
- VVAA. *Wāqi’ al-mar’a fī ‘Irāq mā ba’d al-tagyīr*. Bagdad: al-Ḥiwār al-Mutamaddin, 2008.
- VVAA. *Dirāsāt fī ḥurriyat al-mar’a: ŷā’izat Šab‘ād*. Bagdad: Mu’asisat al-Zamān li-l-Šaḥāfa wa-l-Našr, 2003.
- VAREA, Carlos; VALVERDE, Paloma y SANZ, Esther. (eds.). *Iraq bajo la ocupación: destrucción de la identidad y la memoria*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo. 2009.

- VIANELLO, Alvise y MAÑÉ, Bet (eds.). *Formas-otras: saber, nombrar, narrar, hacer*. Barcelona: CIDOB, 2011.
- VISSER, Reidr. "Protopolitical conceptions of 'Iraq' in late Ottoman times". *International Journal of Contemporary Iraqi Studies*, 2 (2009), pp. 143-154.
- _____. "Historical myths of a divided Iraq". *Survival: Global Politics and Strategy*, 50 (2008), pp. 95-106.
- WADUD, Amina. *Quran and Woman: rereading the sacred text form a woman's perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- WALBY, Sylvia. "Woman and nation". En Gopal BALAKRISHNAN (ed.). *Mapping the nation*. NY: Verso, 1996, pp. 235-254.
- _____. *Theorizing patriarchy*. Oxford: Blackwell, 1990.
- WALSH, Catherine. *Interculturalidad, Estado, Sociedad: lucha (de)coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simon Bolivar, 2009.
- _____. "Interculturalidad y colonialidad del poder: un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial". En Santiago CASTRO-GÓMEZ y Ramón GROSGOUEL (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo de Hombres Editores, 2007, pp. 47-62.
- WARDĪ, 'Alī al-. *Lamḥāt iḡtimā'iyya min tāriḡ al-'Irāq al-ḥadiḡ: ḥawl ṭawrat al-'iṣrīn, al-qism al-ṭānī*. Beirut: Dār al-Rāšid, 2005.
- _____. *Šajṣiyyat al-fard al-'Irāqī: baḡḡ fī nafsīyyat al-ša'b al-'irāqī 'alā ḡaw' 'ilm al-iḡtimā' al-ḥadiḡ*. Londres: Dār Layla, 2001.
- _____. *Wi'āz al-salāṭīn*. Londres: Dār Kūfān, 1995.
- _____. *Lamḥāt iḡtimā'iyya min tāriḡ al-'Irāq al-ḥadiḡ: ḥawl ṭawrat al-'iṣrīn, al-qism al-awal*. Bagdad: al-Maktaba al-Waṭaniyya, 1977.
- _____. *Lamḥāt iḡtimā'iyya min tāriḡ al-'Irāq al-ḥadiḡ, min 'ām 1914 ilā 'ām 1918*. Bagdad: al-Maktaba al-Waṭaniyya, 1974.
- _____. *Lamḥāt iḡtimā'iyya min tāriḡ al-'Irāq al-ḥadiḡ, min 'ām 1876 ilā 'ām 1914*. Bagdad: al-Maktaba al-Waṭaniyya, 1972.

- WARDĪ, ‘Alī al-. *Lamḥāt iḥtimā‘iyya min tārij al-‘Irāq al-ḥadiṯ, min sanat 1831 ilā sanat 1872*. Bagdad: Maṭba‘at al-Iršād, 1971.
- _____. *Lamḥāt iḥtimā‘iyya min tārij al-‘Irāq al-ḥadiṯ, min bidayāt al-‘ahd al-‘uṭmānī ḥattā muntaṣif al-qarn al-tāsi‘ ‘aṣar*. Bagdad: s.e., 1969.
- _____. *Dirāsāt fī ṭabī‘at al-muḥtama‘ al-‘irāqī*. Bagdad: Maṭba‘at al-‘Ānī, 1965.
- WATERS, Malcolm. “Patriarchy and viriarchy: an exploration and reconstruction of concepts of masculine domination”. *Sociology*, 23, 2 (1989), pp. 193-211.
- WAYLEN, Georgina. “Constitutional engineering: what opportunities for the enhancement of gender rights?”. *Third World Quaterly*, 27(2006), pp. 1209-1221.
- WEITZ, Rose. “Women and their hair: seeking power through resistance and accommodation”. *Gender and Society*, 15, 5 (2001), pp. 667-686.
- WERBNER, Pnina y YUVAL DAVIS, Nira (eds.). *Women, citizenship and difference*. Londres: Zed Books-International Centre for Contemporary Cultural Research, 1999.
- _____ y _____. “Women and the new discourse of citizenship”. En Pnina WERBNER y Nira YUVAL DAVIS (eds.). *Women, citizenship and difference*. Londres: Zed Books-International Centre for Contemporary Cultural Research, 1999, pp. 1-38.
- WEST, Lois A. (ed.). *Feminist nationalism*. Nueva York-Londres: Routledge, 1997.
- WIKTOROWICZ, Quintan. “The political limits to nongovernmental organization in Jordan”. *World Development*, 30, 1 (2002), pp. 77-93.
- WILFORD, Rick y MILLER, Robert L. (eds.). *Women, ethnicity and nationalism: the politics of transition*. Londres: Routledge, 1998.
- WOMEN AND ISLAMIC AWAKENING (org.). *Proceedings of the international conference on women and Islamic awakening*. Tehran: Permanent Secretariat of the Islamic Awakening, 2012.
- WOOLF, Virginia. *Three Guineas*. Harmondsworth: Penguin Books, 1977.
- ŶĀḤIZ, ‘Amr bin Bahr al-. *Rasā‘il*. El Cairo: Maktabat al-Janŷī, 1979.
- YAMANI, Mai (ed.). *Feminism and Islam. Legal and literary perspectives*. Berkshire: Ithaca, 1996.
- ŶANĀBĪ, Buṭayna ‘Abbās al-. *Al-mar’a al-‘irāqīyya: afāq al-ḥādir wa-l-mustaqbal*. Bagdad: s.e., 2011
- YAQOOB, Salma. “Muslim women and war on terror”. *Feminist Review*, 88 (2008), pp. 150-161.
- YA‘QŪBĪ, Muḥammad al-. *Munazamāt al-muḥtama‘ al-madanī bi-ṣabga islāmiyya*. Naḥaf: Dār al-Šādiqīn, 2014.

YA'QŪBĪ, Muḥammad al-. "Warqat 'amal Rābiṭat Banāt al-Muṣṭafā". Muḥammad al-Ya'qūbī, (14/02/2005). Disponible en <http://yaqoobi.com/arabic/index.php/128/203/207/769.html>, [consultado 13/08/ 2015].

"Ārā'im al-šaraf wa-gasl al-ār wa-ŷamā'āt dīniyya mutaṭarifa sabab izdiyād tilk al-zāhira". *Nūn*, 26 (2008), pp. 38-39.

ĀAWHARĪ, 'Āyda al-. *Ramziyyat al-ḥiṭāb: mafāhim wa-dalālāt*. Beirut: Markaz Dirasāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 2007.

YŪSUF, 'Alā'. "Al-qānūn al-ŷa'farī". *Al-Ŷazīra*, (09/03/2014). Disponible en <http://www.aljazeera.net/news/reportsandinterviews/2014/3/9/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%A7%D9%86%D9%88%D9%86%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B9%D9%81%D8%B1%D9%8A>, [consultado 09/03/2014].

YŪSUF, Bāsīl. *Huqūq al-insān fī fikr ḥizb al-Ba'ṭ al-'arabī al-ištirākī, dirāsa muqārana*. Bagdad: Dār al-Rašīd li-l-Našr, 1981.

YUVAL DAVIS, Nira. "Gender and nation". En Rick WILFORD y Robert L. MILLER (eds.). *Women, ethnicity and nationalism: the politics of transition*. Londres: Routledge, 1998, pp. 23-35.

_____. *Gender and nation*. Londres: Sage, 1997.

_____. "Women, citizenship and difference". *Feminist Review*, 57 (1997), pp. 4-27.

_____. "The citizenship debate: women, ethnic processes and the state". *Feminist Review*, 39 (1991), pp. 58-68.

ZAKĪ, Sāniḥa Āmīn. *Dikrayāt ṭabība 'irāqiyya*. Londres: Dār al-Ḥikma, 2005.

ZANGANA, Hayfā'. "Comentario de Hanā' Ibrāhīm al *post: Taṣāhura fī Bagdād li-l-tandīd bi-'tiqālāt al-nisā' wa-l-aḥdāf*". *Facebook*, (04/09/2015). Disponible en <https://www.facebook.com/haifa.zangana?ref=ts&fref=ts>, [consultado 06/09/2015].

_____. "Ja'fari law takes the Iraqi govern ment's violation of women's rights to a new level". *The Guardian*, (14/03/2014). Disponible en <http://www.theguardian.com/commentisfree/2014/mar/14/jafari-law-iraqi-violation-women-rights-marital-rape>, [consultado 02/11/2014].

_____. *Ŷadā'il šī'r al-'irāqiyyat maḍfūra bi-l-yūrānyūm*. Amman: Faḍā'āt, 2013.

_____. *Madīnat al-Arāmīl: al-mar'a al-'irāqiyya fī masīrat al-tagyīr*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, 2008.

ZARKĀNĪ, Taḥsīn al-. Šiyūj al-'ašā'ir wa-nuṣaṭā' al-Dīwāniyya yastankirūn "sabī l-nisā'" bi-ḥiṭat al-faṣl al-'ašā'irī". *Al-Madā*, 3380 (08/06/2015). Disponible en <http://www.almadapaper.net/ar/news/489278/شيوخ-عشائر-ونشطاء-الديوانية-يستنكرون-سبي>, [consultado 10/10/2015].

ZUBAIDA, Sami. "Iraq: history, memory, culture". *International Journal of Middle East Studies*, 44

(2012), pp. 333-345.

ZUBAIDA, Sami. "Islam and the left in Iraq". *The Middle East Online Series 2: Iraq 1914-1974*. Thomson Learning EMEA Ltd, Reading, 2006, pp. 1-5. Disponible http://www.poemfinder.com/pdf/white_papers/gdc/IslamAndTheLeft.pdf. [consultado 18/08/2015].

_____. "Communalism and thwarted aspirations of Iraqi citizenship". *Middle East Report*, 237 (2005), pp. 8-11.

_____. "Civil society, community and democracy in the Middle East. En Sudipta KAVIRAJ y Sunil KHILNANI (eds.). *Civil society: history and possibilities*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 232-249.

_____. "The fragments imagine the nation: the case of Iraq". *International Journal of Middle East Studies*, 34 (2002), pp. 205-215.

_____. "Nations: old and new comments on Anthony D. Smith's 'The myth of the "modern nation" and the myths of nations"'. *Ethnic and Racial Studies*, 12, 3 (1989), pp. 329-339.

_____. *Islam, the people and the State: Essays on political ideas and movements in the Middle East*. Londres-Nueva York: I.B.Tauris, 1989.

_____. "Islam, cultural nationalism and the left". *Review of Middle East Studies*, 4 (1988), pp. 1-32.

_____. *Islam, the people and the state*. Londres: Routledge, 1988.

Índice de nombres de mujeres iraquíes

- Abarī, Šahdat al-: 133.
‘Abd al-Laṭī, Laylā: 302.
Adwar, Hanā’: 357.
Afnān, Badī’a: 191.
‘Araḡī, Fā’iza al-: 293.
‘Assāf, Sawsan al-: 277, 293, 302, 306, 308.
Bartū, Bušrā: 197, 198, 291.
Barwārī, Nisrīn: 290, 302.
Batrī, Lamī’a al-: 210.
Damalūyī, Maysūn al-: 351.
Dāwud, Šabīḡa al-Šayj: 12, 150, 163, 174, 189-194, 196, 198-199, 205.
Dulaymī, Luṭfiyya al-: 9, 23, 232, 268, 272, 308, 335, 340-342.
Dulaymī, Nazīha al-: 12, 72, 184, 189-190, 192-196, 198-199, 205, 212, 215.
Falakī, ‘Adawiyya al- (*baṭalat al-ḡisr*): 183.
Farīq, Wiḡdān: 9, 23, 362.
Gaylānī, Raffī’a al-: 328.
Ḥamūda, Na’īma Sulṭān: 191.
Ḥassūm, Pawlīnā: 191, 199.
Ḥaydarī, Asmā’ al-: 9, 23, 318, 327, 328, 331, 344, 345.
Ḥaydarī, Māḡida al-: 149.
Ibrāhīm, Hanā’: 292-293, 317, 331.
Jammās, Imān: 9, 23, 237, 316-317, 332.
Jiḡri, Zahra: 192.
Jūya, Hāni’a al-: 210.
Lāmī, Amal al-: 364.
Maḡmūd, Hūzān: 23, 291.
Malā’ika, Nāzik al-: 25, 181, 186-187, 231, 370.
Maz’al, Samīra: 362.
Mījā’il, Kātīrīn: 290.
Muḡammad, Yanār: 291, 335.
Mū’min, Miškāt: 302, 355.
Nāšīr, Ḥazīma bint: 193.
Qāḡī, Amal al-: 351-352.
Raḡḡāl, Amīna al-: 149, 182, 194.
Ra’ūf, ‘Affa: 195.
Šadr, Amina Bint Ḥaydar al-(Bint al-Hudā): 219- 221, 225, 243-245, 263, 277, 313, 363, 370.
Sa’īd, Na’īma al-: 191.
Samarā’ī, Nawāl al-: 312.
Samaysim, Salām: 350-352.
Šābandar, Nahla al-: 327.
Sa’dūn, Imān al-: 336.
Šarīfī, Sawsan al-: 302.
Šayjlī, Azhār al-: 305.
Suhayl, Šafiyya al-: 305.
Swift, Taḡrīr: 336.
Ṭalfāḡ, Sāḡida: 267.
Ṭayyār, Ijlāš al-: 23, 278, 291- 292, 295-296, 305, 308, 340-341, 354.
‘Ubayḡī, Sumayrā’ al-: 339, 346.
‘Ūmar, Rašād: 302.
‘Uṭmān, Narmīn: 303.
Warda, Bāsākal: 290, 302.
Ÿamālī, Sāra Faḡil al-: 193.
Yūnis, Manāl: 233, 247-249, 267, 233, 247-248.
Zahāwī, Asmā’ al-: 191.
Zahāwī, Nihāl al-: 197, 277, 200, 201.
Zakī, Sāniḡa Āmīn: 12, 202-203.
Zangana, Hayfā’: 9, 12, 23, 273, 290, 304, 306-307, 311, 331, 337, 340.
Zayḡī, Ibtihāl al-: 313, 361.

Relación de siglas

AN - Acuerdo Nacional

ANT - Asamblea Nacional Transitoria

APC - Autoridad Provisional de la Coalición

AUMI - Asociación de Ulemas Musulmanes en Iraq

CEDAW - Convenio para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres

CGI - Consejo de Gobierno Interino

CNI - Congreso Nacional Iraquí

CSII - Consejo Supremo Islámico Iraquí (antes CSRII)

CSRII - Consejo Supremo de la Revolución Islámica en Iraq

CUP - Comité de Unión y Progreso

GI - Gobierno Interino

IWSA - Alianza Internacional del Sufragio de la Mujer

LAT - Ley Administrativa de la Transición

LCTLC - Ley de los Crímenes Tribales y Litigios Civiles

MIL - Mujeres por un Iraq Libre

OLMI - Organización de la Libertad de las Mujeres en Iraq

OVM - Organización de la Voluntad de las Mujeres

PCI - Partido Comunista Iraquí

PDK - Partido Democrático Kurdo

PND - Partido Nacional Democrático

RAU - República Árabe Unida

SMM - Sociedad de Mujeres Musulmanas

UGMI - Unión General de las Mujeres Iraquíes

UPK - Unión Patriótica del Kurdistan

WIDF - Federación Internacional Democrática de Mujeres