



HISTORIA POLÍTICA DEL PANTALÓN

BARD, Christine

2012 [Edición francesa: 2010], Barcelona, Tusquets.

Traducción de Nuria Viver Barri. 381 págs.

Francisco Javier Gallego Dueñas

IES Arroyo Hondo

mua2001es@yahoo.es

Reseña: Christine Bard nos muestra cómo la ropa puede significar un arma poderosa en las luchas de género. Los pantalones, que fueron un símbolo de la ciudadanía con los *sans-culottes* durante la Revolución Francesa, se han convertido en símbolo del poder masculino. Las mujeres han tenido que luchar para conseguir su igualdad durante dos siglos y llevar pantalones fue un hito importante.

Palabras clave: género / feminismo / historia de la moda

Book Review: Christine Bard shows how clothes can mean a powerful weapon for gender struggle. Trousers, which were a symbol of citizenship with *sans-culottes* during French Revolution, become a symbol of male power as well. Women had fought to achieve their equality for two centuries and wearing trousers was an important milestone.

Key words: gender / feminism / history of fashion

Lo que nos ofrece Christine Bard en este volumen es un sugerente viaje por los aspectos más evidentemente políticos de una prenda de vestir, símbolo inequívoco, primero de una clase social y después de un género. Christine Bard es historiadora en la Universidad de Angers, miembro del *Centre de Recherches Historiques de l'Ouest* en

dicha universidad, discípula de Michelle Perrot (editora de *Historia de las mujeres*).

El plan de la obra comienza definiendo el pantalón y el significado que esta prenda tiene como símbolo de masculinidad frente a las mujeres. Según sus palabras, se trata de hacer una "historia política de

la cultura material". Lo que estamos contando es, en la terminología de Latour, la historia de un *actante*: el pantalón tiene agencia. Reconocemos en la prenda una capacidad de actuación en la vida social de hombres y mujeres. La politización del pantalón comienza con la identificación de un grupo social característico durante la Revolución Francesa, son los *sans-culottes*. El calzón se convierte "en un agente del *struggle for life*" (p. 173). Este grupo del proletariado más bajo renuncia a una prenda asociada a la buena sociedad y hace emblema de ello. No se trata de aspirar a la posición mediante el cambio del individuo, sino de recambiar los valores -la prenda- por lo que les identifica¹.

Además de una lucha por las apariencias y la política subyacente, el pantalón se impone como prenda del nuevo régimen, impulsada de una manera importante por las nuevas modas que soplan desde las Islas Británicas. *Beau Brummell* lo adopta, si bien, con un despliegue de colores que irá desapareciendo para acabar en el negro paño símbolo de la burguesía de negocios, seria y formal. El nacimiento del pantalón se sitúa en las clases bajas, fue una moda que viene de abajo, un "movimiento contrario a la ley de imitación de las clases superiores que parece prevalecer en la historia general del traje" (p. 28). Es lo contrario del *power dressing* (aspiración a vestirse como los poderosos). La prenda emblemática de los *sans-culottes* será también el gorro de la libertad, representando el poder político de este movimiento, y el abandono de las pelucas rubias (frente al castaño revolucionario) o la pica. Además del *sans-culotte* y del pantalón burgués existen otros pantalones, el militar, el de trabajo, el inglés para montar a caballo, pero, según Christine Bard, sólo el pantalón *sans-culotte* se ha convertido en un símbolo político duradero.

El caso del pantalón es interesante para la historia de la moda, porque ha funcionado "de abajo arriba, de los jóvenes a los adultos, del proletariado hacia las clases medias y superiores, de los paí-

ses del Tercer Mundo hacia los países ricos occidentales, de los suburbios pobres hacia los barrios *chic*. La moda se vuelve un movimiento de masas" (p. 262). La influencia del cine pudo ser fundamental para transmitir a las clases populares el uso del pantalón. Sin embargo, trata de manera muy somera el salto de la prohibición del pantalón a su éxito tras la II Guerra Mundial. Bard se pregunta cómo afecta a la población en general el uso del pantalón y responde mediante una serie de tablas de compras (p. 287). Según la autora es el *pret-a-porter* quien hace triunfar el pantalón, trayendo a colación las palabras de la jefa de redacción de *Elle*, que no permitía el pantalón y "si esta última cambia de opinión en 1968 no es a causa de las barricadas, sino por la gracia de Yves Saint Laurent" (p. 282).

En este momento Bard apunta el cambio de dirección. El pantalón, revolucionario de clase pasa a ser la utopía del sueño femenino de igualdad. Se trata de "abjurar de la aristocracia de la belleza" como señalaba Olympia de Gouges para intentar ser valoradas en el mismo terreno de juego que el hombre y porque eso divide a las mujeres y "las empuja a hablar mal unas de otras".

En este punto la autora se centra más en las prohibiciones legales a las mujeres para vestirse de hombre. Se detiene en figuras emblemáticas como Amelia Bloomer, George Sand, Rosa Bonheur. Jane Dieulafoy, *Colette*, *Violette Morris*. Otros personajes son los masculinos, como el modista Paul Piret o Yves Saint Laurent.

Para Bard, el vestido tiene varias funciones: el atuendo, el pudor, la protección a las que añade la función simbólica. El pudor, siempre es más exigente con las mujeres, pero lo púdico y lo impúdico se invierten en la historia del pantalón. Si antes existía la prohibición del pantalón, ahora la falda es la prohibida. La protección aparece en tercera posición de importancia. Al ser una prenda cerrada, ofrece protección para el deporte (la bicicleta fue pionera), el ocio o el trabajo. En cuanto a la función simbólica, Bard advierte una evolución. Para los hombres marca su virilidad y ciudadanía, y es ahí donde ha tenido que compartir con el otro sexo. Su sentido político se basa en "una prenda que desempeña todo tipo de papeles para conseguir sus fines". Ahora, la mujer con pantalón, pelo

¹ En el ámbito castellanoparlante podríamos hacer una transposición de *sans-culotte* por "descamisados", término que adquiere unas connotaciones parecidas en la Argentina peronista.

corto, sin maquillaje o con los zapatos planos se entiende como moda *unisex*, ya no se percibe como travestida. La mayoría de los atuendos masculinos se han convertido en *unisex*. Lo simbólico, afirma Bard, es una de las palancas de cambio social, mediante prácticas simbólicas y rituales se visualiza el orden social (p. 313). El pantalón es un “símbolo *princeps*, el de la marca del sexo” para situarlo en el plano político. Aunque el hábito no haga al monje, los castigos policiales ponen de manifiesto hasta qué punto lo personal es político.

¿Por qué el pantalón es un símbolo? Teniendo en cuenta las líneas que ofrece Bard, podemos aventurar diferentes causas. La primera podía ser para evitar la diferencia de sexo: “mi traje le dice al hombre: soy igual que tú” (p. 185). Las guerras mundiales, y esto es un tópico, permitieron (obligaron) a la mujer a entrar en el proceso productivo fabril, y si las mujeres sustituyen a los hombres, acabaron por ponerse su uniforme y su pantalón.

Y es que la “hipervaloración estética” es una de las características del segundo sexo (p. 311). El feminismo para muchos conduce a la virilización de las mujeres, y por lo tanto, a la indiferenciación sexual. Y la igualdad puede considerarse en contra de la libertad de distinguirse. El “dimorfismo sexual de la ropa aparece como una posibilidad, no como una estricta obligación” (Marie-Thérèse Basse y Oliver Burgelin, citados en p. 263-264). Lo *unisex* significa “el rechazo del *apartheid* indumentario”. El pantalón femenino cuestiona los “mitos que estructuran los dos géneros” (p. 260)

La representación más común de las feministas de la década de 1970 tiene colores antifeministas: rechazo de la coquetería, aspecto masculino, “pelo en las piernas”... El pantalón ya no basta para simbolizar la trasgresión de las leyes del género y el desafío de las normas sexuales tradicionales.

En un segundo lugar, el pantalón se asume para imitar el rol del poder viril (p. 225). La moda *garçonne* recuerda a las Amazonas, de igual forma que las *flappers* imitaban los modos de vida de los hombres (fumaban, evitaban mostrar sus cur-

vas...). La virilización de las mujeres como proyecto político².

El idioma es consciente de la asociación de la prenda con el poder. Así tenemos “llevar los calzones”, “llevar los pantalones”, a los que habría que añadir cuando se es un hombre “que se viste por los pies”, son síntomas de la asociación de la prenda con el poder, en especial en el ámbito doméstico.

La virilización de las mujeres es un “tópico temiblemente eficaz del discurso antifeminista”. La moda *garçonne* provoca hostilidad entre las feministas, y los antifeministas lo ven como una “virilización de las mujeres” (p. 235). Y luego está el “feminismo femenino”. Como decían las señoritas bien del franquismo, “yo no soy feminista, soy femenina”. Luego está el feminismo. La masculinización del traje enfrenta al feminismo más radical con el feminismo moderado (p. 187).

Conectado con esta virilización, Bard se extiende en el travestismo, como auténticas pioneras en el uso del pantalón. La mujer vestida de hombre es un tema agradecido para los humoristas. Cambiarse del atuendo propio de su sexo y condición sólo es permisible en los carnavales, donde la trasgresión es aceptada -como medio de perpetuar la dominación-. Lo demás es sólo “hermafroditismo mental” (Colette). La lesbofobia pudo ser común tanto entre feministas y antifeministas.

El travestismo no siempre, dice Bard, es una rebelión consciente contra los privilegios sociales de los hombres: “quieren obtener el poder del que se ven privadas como mujeres, sueñan con la gloria y quieren escapar a la identidad femenina, percibida como una esclavitud”. En una sociedad que a menudo presenta la naturaleza femenina desde el punto de vista de la no violencia, “ellas muestran que las mujeres pueden ser violentas y que puede gustarles esta violencia” (p. 226). Violette Morris, colaboradora de los nazis, “simboliza hasta el final la igualdad de los sexos para lo peor, pero también “para lo que se considera como lo mejor en el

² El caso de las mujeres barbudas es una figura fuerte de mujer masculinizada que sí poseían permiso para vestir con pantalón tras el Código Napoleónico –no derogado.

ideal deportivo: la superación de uno mismo” (p. 226)

En tercer lugar, el pantalón es útil por higiene. Aliado de pantalón fue el movimiento higienista, para prevenir las enfermedades. El vestido tradicional es para ellas, “*contra natura*, puesto que niega el hecho de que la mujer es un animal de dos piernas” (p. 97). Algunas mujeres necesitan el pantalón para su enfermedad y quieren seguir usándolos tras la convalecencia. El deporte, el ciclismo le dio una gran oportunidad. Como lo fue trabajar en pantalón: arqueólogas, pescadoras de ostras, mineras (de superficie). Las feministas toman prestados sus argumentos más fuertes de los higienistas, preocupados por salvaguardar el futuro y la salud, porque el corsé es dañino, comprime los órganos.

Es un pantalón protector, pero no emancipador, lo que se descubre en testimonios. Y en Francia no se contradice con el velo islámico. El pantalón desde el momento en que se vuelve obligatorio, deja de ser portador de los valores heredados de su pasado militar. La prenda de la resistencia en la actualidad, es visiblemente la falda, al reivindicar la propia feminidad (p. 307). Ahora las chicas no llevan falda, considerándola como un símbolo de la “esclavitud arcaica”, porque mantienen a las mujeres “en estado de accesibilidad sexual permanente”, hacen más penosos los movimientos y las caídas (citado en p. 268). Se plantea el derecho a no llevar pantalones.

También cabría preguntarse si el uso del pantalón entra dentro de la causa de la libertad. Por eso vemos que la libertad de vestir es “claramente uno de los barómetros de la condición y el estatuto de las mujeres”, como se ve en Occidente que va pareja al individualismo y el liberalismo (p. 313). El pantalón femenino es “una fuerte imagen de ruptura con la tradición, en un contexto particular que la hace posible y deseable” (p. 262). Se asocia es al progresismo. En el juicio contra Violette Morris, su abogado proclama: “sois mujeres de progreso, por lo tanto, tenéis que estar a favor del pantalón” (citado, p. 217). Sin embargo, estas mujeres que llevan atuendos masculinos son “seres híbridos”, rechazados por algunas feministas como Maria

Deraismes, fundadora del feminismo republicano (p. 188)³.

Uno de los problemas metodológicos de esta sugerente historia es depender demasiado de las fuentes disponibles: archivos policiales y legislativos, revistas de moda... No se trata de contar la historia que queremos, esto es, buscar las fuentes necesarias para explicar lo que queremos explicar, sino hacer uso de las fuentes que tenemos y contar la historia que ellas nos dejan. ¿Hasta qué punto podemos decir que la prohibición es signo de una conducta rechazada? ¿Podemos aventurar, un poco con Foucault, que la prohibición no es más que una incitación, o al menos del fracaso de una regulación “social” antes que judicial? Faltan, además, testimonios de clases populares⁴.

En conclusión, el pantalón empieza planteando el modo masculino de ser mujer, es decir, la necesidad por parte de la mujer de imitar el modelo masculino para alcanzar las cotas de ciudadanía, autonomía y poder. Al final de la historia lo que encontramos es que la prenda se convierte en unisex, es decir, lo que representa el poder masculino se convierte en propio de ambos sexos. La triste conclusión es que lo masculino se convierte, al menos normativamente, en cosa tanto de hombres como de mujeres, pero siguen existiendo cosas propias de mujeres (como la falda, como el cuidado de la familia...) la doble jornada, en fin.

³ Por último, pudo usarse por patriotismo. Durante la guerra mundial, el exceso de feminidad, la coquetería se considera indecente, por intuirse que el destinatario es el extranjero, mientras que el soldado está en el frente, alejado del hogar. Más que el pantalón, el uso de medias de seda fue más relevante. (p. 232).

⁴ Bard admite que “hay que renunciar a la sociología de los travestidos” (p. 71), entendiendo por tal una estadística. Y aún así es sorprendente reducción de la sociología.