



HAL
open science

Changements vestimentaires et altérations de l'identité dans le monde romain

Catherine Baroin

► **To cite this version:**

Catherine Baroin. Changements vestimentaires et altérations de l'identité dans le monde romain. Archimède: archéologie et histoire ancienne, 2022, Archimède n° 9, pp.166-177. 10.47245/archimede.0009.ds1.12 . hal-03985400

HAL Id: hal-03985400

<https://hal.science/hal-03985400v1>

Submitted on 13 Feb 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DOSSIER THÉMATIQUE 1

AGENTS RITUELS ET PERFORMANCES CORPORELLES DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE, ÉTRUSQUE ET ROMAINE

1 Florence GHERCHANOC et Valérie HUET

Corps, vêtements, gestes, paroles et odeurs : le rituel en question

8 Louise Bruit ZAIDMAN

Vêtir les dieux : des offrandes d'étoffe aux péplophories en Grèce antique

21 Stéphanie WYLER

L'habit fait-il le dieu ? Gestes et parures autour des hermes priapiques dans les images romaines

34 Véronique MEHL

L'encens et le divin : le matériel et l'immatériel en Grèce ancienne

46 Marie-Odile CHARLES-LAFORGE

Rites et offrandes dans la religion domestique des Romains :
quels témoignages sur l'utilisation de l'encens ?

59 Michel HUMM

Le rituel de la prise d'auspices : les gestes et la parole

79 Stella GEORGUDI

Vêtements et insignes des agents culturels dans les cités grecques : une esquisse

99 Florence GHERCHANOC

Se vêtir pour les dieux. Costumes de fête, beauté et performance rituelle en Grèce ancienne

117 Pauline HUON

Le bain du nouveau-né à Rome : un rite lustral ?

134 Beate WAGNER-HASEL

Klytaimnestra's Weapon and the Shroud for the Dead

146 Natacha LUBTCHANSKY

La nudité comme critère de différenciation anthropologique entre Grecs et Étrusques :
à la recherche du rituel autour de la « Vénus » de Cannicella

▶ **166** Catherine BAROIN

Changements vestimentaires et altérations de l'identité dans le monde romain

178 John SCHEID

Rites, gestes, odeurs, tenues. Le culte antique dans le détail

182 DOSSIER THÉMATIQUE 2

PRATIQUES FUNÉRAIRES ET IDENTITÉ(S)

232 VARIA

CHANGEMENTS VESTIMENTAIRES ET ALTÉRATIONS DE L'IDENTITÉ DANS LE MONDE ROMAIN

Catherine BAROIN

Professeur de langue et littérature latines, Université de Rouen Normandie,
EA 4705 ERIAC (Équipe de Recherche Interdisciplinaire sur les Aires Culturelles)

catherine.baroin@univ-rouen.fr

RÉSUMÉ

Au sein du code vestimentaire qui existe dans le monde romain de la fin de la République et du début de l'Empire, les changements de vêtements occupent une place spécifique. Ils correspondent à des rituels sociaux de la vie publique et de la vie privée, qui permettent de changer d'espace, de moments, d'activités, et de donner une image de soi différente. La *mutatio uestis* a ainsi une valeur performative. Le vêtement n'est pas seul en cause, car un changement vestimentaire engage l'ensemble du corps : l'attitude physique, la gestuelle, la démarche. Certains de ces changements constituent des transgressions, qui jouent avec le genre (masculin/féminin), avec le statut (libre/non-libre) et avec la culture et l'identité ethnique (Romain/non-Romain). De tels changements sont risqués, parce qu'ils modifient le corps lui-même, mais aussi l'*animus*, et qu'ils constituent une altération de l'identité sociale, qui n'existe qu'à travers le regard des autres.

MOTS-CLÉS

Code vestimentaire, changement de vêtements (*mutatio uestis*), transgression, efféminement, travestissement, identité.

CHANGES OF CLOTHES AND ALTERATIONS OF IDENTITY IN THE ROMAN WORLD

In the dresscode that exists in the Roman world, at the end of the Republic and the beginning of Empire, changing clothes plays a specific part. It depends on social rituals, in public as well as in private life, and it permits to change spaces, times and activities, as well as to give others a different self-image. Thus, *mutatio uestis* has a performative dimension. It does not depend on clothes only, because changing clothes implies the whole body: one's physical attitude, gestures, and gait. Some of those changes are also transgressions, because they play on gender (masculine/feminine), on status (free/not free), and on culture and ethnic identity (Roman/not Roman). Those changes are risky, because they change the body itself and the *animus*, and because they alter social identity, which only exists through others' eyes.

KEYWORDS

Dresscode, changing clothes (*mutatio uestis*), transgression, effeminacy, cross-dressing, identity.

Dans un chapitre consacré à diverses particularités de peuples étrangers, Valère Maxime rapporte la coutume suivante :

« les Lyciens ont raison, quand ils se trouvent en deuil, de se mettre des vêtements féminins (*recte... muliebrem uestem induunt*), pour que l'indignité de cette tenue les pousse (*deformitate cultus commoti*) à vouloir se débarrasser plus vite d'une tristesse stupide [1]. »

La coutume des Lyciens ainsi présentée, si différente soit-elle des rituels de deuil romains, obéit pourtant à la même logique : celle de faire le contraire (*contraria facere*) des usages sociaux et des rituels habituels [2]. À Rome, en effet, prendre le deuil consiste à adopter une tenue spécifique, la toge sombre (*toga atra* ou *pulla* ou *sordida*), à ne plus se coiffer, à se laisser pousser la barbe et les cheveux, à négliger, en un mot, le *cultus*, l'apparence civilisée et polie du corps [3]. Le vêtement de deuil renvoie à la couleur sombre et terne de celui des pauvres, alors que le changement vestimentaire des Lyciens, lui, joue sur le genre.

On comprend aussi grâce à ce passage que, pour un homme, porter une tenue de femme, ou une tenue qui féminise celui qui la porte, produit de la *deformitas* : une laideur honteuse et socialement répréhensible [4]. Ainsi, les Lyciens « ont raison » (*recte*) d'adopter ces vêtements, indignes de la masculinité qu'ils doivent montrer en public, puisque cela les pousse à sortir du deuil, état qui, pour les Romains, ne doit être que temporaire.

La coutume suivie par les Lyciens telle qu'elle est présentée ici prend place dans un vaste système, celui des codes vestimentaires [5] et plus spécialement celui des changements de vêtements, qui correspondent à des rituels sociaux précis [6]. Les changements les plus étudiés en ce domaine concernent le deuil et le contexte judiciaire, lorsque l'accusé d'un procès pénal et les proches qui le soutiennent prennent une tenue spécifique : les *sordes* [7]. Mais le changement de vêtement, désigné ou non par les expressions *mutatio uestis* ou *uestem mutare* [8], est aussi une composante indispensable de l'accession à une charge et à un statut : ainsi, les magistrats supérieurs prennent la toge prétexte, les sénateurs portent des chaussures spécifiques, les *calcei* [9]. Le port de ces attributs correspond au moment où la charge est exercée. Dans le *Pro Milone*, Cicéron raconte ainsi que Milon, après avoir quitté le sénat et être rentré chez lui, posa ses *calcei* et changea de vêtements pour prendre un manteau de voyage (*paenula*) [10]. Le changement de vêtements et de chaussures marque le passage de l'espace public à l'espace privé aussi bien que la fin du rôle de sénateur en exercice pour celui de simple citoyen. Dans ces conditions, quitter le vêtement associé à la charge équivaut à ne pas exercer celle-ci [11]. De façon générale, le changement vestimentaire a une valeur performative : non seulement, il donne une autre image de soi, mais il permet aussi de passer à une activité, un moment, un espace différents [12].

[1] Valère Maxime, II, 6, 13 (trad. Combès légèrement modifiée). Sur ce rituel des Lyciens, voir aussi Plutarque, *Consolation à Apollonios*, 22 (113 a).

[2] Voir SCHEID 2019, p. 233-262.

[3] Voir BLONSKI 2014, p. 46 et 142.

[4] Pour les significations de *deformitas*, voir MONTEIL 1964, p. 247 sur la laideur physique et p. 344 sur la laideur morale (« [...] la *deformitas* d'une conduite est avant tout le non-respect des "formes" dans les rapports sociaux, la constatation qu'un individu agit "comme cela ne se fait pas" »).

[5] Sur cette vaste question et sur les recherches récentes consacrées aux vêtements antiques, voir en particulier GHERCHANOC & HUET 2015 et 2019.

[6] Nous n'abordons pas ici les textes qui concernent les changements de vêtements prenant place dans des rituels religieux et lors de fêtes précises, car cette question constitue un champ d'études à part entière.

[7] Pour les *sordes* comme tenue d'accusé ou de suppliant,

voir MOMMSEN 1907, p. 63-64 ; BLONSKI 2008 et 2014, p. 45-48 (l'expression *mutare uestem* suffit à désigner le fait de quitter ses habits de citoyen pour prendre les *sordes* afin de soutenir un accusé en justice : voir Cicéron, *Pro Sestio*, 26 et 27 ; *Pro Plancio*, 29).

[8] Dans une communication inédite, Philippe Moreau (2008) recense sept situations de *mutatio uestis*. Sur différents changements de vêtements à Rome vus par Dion Cassius, voir FREYBURGER 1993, p. 121-123 et 125-126.

[9] Voir MOMMSEN 1891, p. 65 et note 1. Dans Cicéron, *Philippiques*, 13, 28, *mutare calceos* signifie « devenir sénateur ».

[10] Cicéron, *Pro Milone*, 28 et 54. Voir aussi Pline le Jeune, *Lettres*, VII, 3, 2.

[11] Voir Suétone, *César*, 16, 3.

[12] Voir Valère Maxime, IV, 5, 3 : en 174, Cicérius, secrétaire de Scipion, le premier Africain, enlève sa toge de candidat pour signifier qu'il renonce à sa candidature.

Ainsi, les vêtements portés par les citoyens ne sont pas les mêmes lorsque ceux-ci sont dans l'exercice de leurs fonctions et dans les moments d'*otium*. Il existe donc de multiples changements de vêtements, qui correspondent à des rituels politiques ou sociaux, dans la vie privée et l'espace domestique, d'un côté, et dans la vie et l'espace publics, de l'autre. Si ceux qui ont lieu dans l'espace privé sont sans doute moins commentés par les textes car plus fréquents et ordinaires que la prise des *sordes*, par exemple, ils n'en sont pas moins des rituels de la vie intime et quotidienne et les écarts qui enfreignent ces coutumes sont relevés comme significatifs et comme autant de déviations par rapport à la norme [13].

Dans ces différents contextes, les vêtements ont un sens « différentiel » à l'intérieur d'oppositions binaires : la *toga pulla* du deuil s'oppose à la *toga pura* de la vie civique ordinaire ; la toge comme « uniforme du citoyen » [14] se distingue de la tunique ou du *pallium* portés dans le cadre de l'*otium* [15].

Toutes ces variations du costume sont imposées (par les usages liés à l'âge ou au statut, et/ou par le contexte) ; en ce sens, elles correspondent à une certaine mise en ordre sociale [16]. Mais il existe aussi des changements volontaires qui constituent en même temps des transgressions : ceux-là jouent, d'une part, sur le genre, lorsque des hommes s'habillent avec des habits féminins ou que des femmes prennent des habits masculins, et, d'autre part, sur une opposition à la fois ethnique et culturelle entre Romains et non-Romains [17]. Ces deux types de modification du costume se recoupent souvent, les habits dits « efféminés » apparaissant très souvent comme non-romains, « orientaux », et vice-versa.

On a coutume aujourd'hui de désigner le fait de s'habiller avec des habits caractéristiques de l'autre sexe par le terme « travestissement », et surtout l'homme qui s'habille en femme avec le mot « travesti » [18].

Mais ces termes ne sont en réalité pas propres à décrire toute une série de variations et de déclinaisons du vêtement, des accessoires, de l'ensemble de la tenue, qui déplacent des « curseurs » sur plusieurs axes : celui de la masculinité qui s'oppose à l'efféminement (*mollitia*), de la romanité contre la non-romanité, de la citoyenneté contre la non-citoyenneté..., dans un système extrêmement codifié, à l'intérieur duquel une variation vestimentaire (un vêtement trop long, par exemple) suffit à constituer un écart par rapport aux usages. De plus, sont toujours associés aux vêtements d'autres éléments signifiants : l'attitude physique, la démarche, la voix, qui dénotent un respect du code ou au contraire une transgression.

C'est à cette dernière catégorie de changements vestimentaires que nous nous consacrerons ici : ceux qui manifestent un jeu avec le genre, ceux qui visent à modifier volontairement le sexe et/ou le statut, et enfin ceux qui provoquent la perte, temporaire ou non, de l'identité ethnique. Il s'agit à chaque fois de changements qui font l'objet d'une critique sociale et morale, plus ou moins forte. Si nous les avons privilégiés, c'est parce qu'ils donnent l'occasion de s'interroger sur la relation entre corps, vêtement et identité, identité de genre et identité statutaire, dans le cadre de rituels sociaux et politiques, à la fin de la République et au début de l'Empire [19].

MASCULIN/FÉMININ : JEUX AVEC LE GENRE

DES HOMMES FÉMINISÉS

Durant ces trente dernières années, plusieurs travaux, français et anglo-saxons, se sont intéressés à la *mollitia* comme comportement marquant l'efféminement d'un homme libre [20]. Celui que les textes qualifient de *mollis* ou d'*effeminatus* fait l'objet de la critique des moralistes – aucun citoyen ne se revendique comme

[13] Sur le rôle normatif du vêtement, voir MEISTER 2012, p. 41 et suiv. ; MEISTER 2017.

[14] Voir BAROIN 2011 et 2012, p. 45-46. Sur l'usage et le symbolisme de la toge au Bas-Empire, voir CALLU 2004 et DELMAIRE 2004 (en particulier p. 197 et 202).

[15] Sur le « *pallium* de banquet », voir BAROIN & VALETTE-CAGNAC 2007, p. 534-537.

[16] Par exemple, le citoyen qui est exilé (*aqua et igni interdictus*) n'a plus le droit de porter la toge (cf. Pline le Jeune, *Lettres*, IV, 11, 1-3).

[17] Voir par exemple Cicéron, *Pro Rabirio Postumo*, 25 : Rabirius est accusé d'avoir porté à Alexandrie, au lieu de la toge, « le *pallium* et des insignes qui ne sont pas ceux d'un Romain » (cf. BAROIN & VALETTE-CAGNAC 2007, p. 517).

[18] Dans le *Nouveau Petit Robert de la langue française* (2009), la définition du « travesti » renvoie aussi à la

sexualité : « Homme (souvent homosexuel) habillé en femme et qui manifeste de manière volontaire des caractères apparents de la féminité (caractères sexuels secondaires, stéréotypes vestimentaires...). » On prendra ici travestissement dans le sens que lui donne S. Steinberg (STEINBERG 2001, p. 9) : le travestissement est le « passage d'une limite, le franchissement d'une frontière, au sens étymologique du terme *transgressio*, une frontière visible aux yeux de tous, universelle et universellement visible, celle des sexes. »

[19] Le seul exemple plus tardif utilisé ici est emprunté à l'*Histoire Auguste* à propos de Gallien.

[20] Voir EDWARDS 1993 (en particulier p. 63-97) ; GLEASON 2013 (1995) ; WILLIAMS 1999 (en particulier p. 125-159) ; DUPONT & Éloi 2001.

tel à la première personne [21]. Or l'un des critères de l'efféminement est le vêtement. Ainsi Sénèque écrit-il :

« Tu ne penses pas qu'ils se comportent de façon contre-nature (*contra naturam uiuere*) ceux qui échangent leur vêtement avec celui des femmes (*qui commutant cum feminis uestem*) [22] ? »

Les hommes qui mettent des vêtements de femme contreviennent à une règle fondamentale du code vestimentaire romain qui veut que chacun ait des vêtements correspondant à son sexe [23] : ceux qui vont « contre la nature (*natura*) » agissent en fait contre la culture au sens large, ou contre les *mores*. Cependant, le texte de Sénèque, qui ne précise pas de quels vêtements il s'agit, ne vise pas ceux qui « se déguisent » en femmes (ceux qui porteraient une *stola*, robe de la matrone), mais ceux qui mettent des vêtements qui les féminisent.

Un autre passage du même auteur, tiré des *Questions naturelles*, permet de préciser cette critique :

« Avec notre corps épilé et lisse, nous avons dépassé les raffinements des femmes (*muliebres munditias*) ; les couleurs des prostituées (*colores meretricios*), que ne doivent même pas porter les matrones, c'est nous, les hommes, qui les portons ; nous allons sur la pointe des pieds, d'une démarche souple et efféminée (*tenero et molli ingressu*) – nous ne marchons pas, nous avançons – ; nous ornons à l'excès nos doigts d'anneaux et sur chaque phalange est posée une pierre précieuse. Nous inventons chaque jour un moyen de faire injure à notre virilité (*per quae uirilitati fiat iniuria*), pour la transformer (*ut traducatur*), puisque nous ne pouvons pas nous en dépouiller (*exui*) [24]. »

On voit que les réflexions du philosophe ne portent pas seulement sur les vêtements, mais sur un

ensemble de facteurs qui permettent de connoter un homme comme *mollis*, *delicatus* ou *effeminatus*. Le fait de se faire épiler [25], de porter des vêtements de couleur [26], de marcher avec mollesse, de porter trop de bagues, ôte de la virilité, fait tomber l'homme du côté du raffinement féminin (*muliebres munditias*) et même des prostituées (*colores meretricios*). Il ne s'agit pas ici du « travestissement » d'un individu en femme, mais de sa féminisation autant que d'une dégradation statutaire de son identité d'homme libre et de citoyen, puisqu'il est assimilé à des *meretrices* [27]. Cette conduite est une offense (*iniuria*) à la virilité : l'emploi de ce terme, qui fait partie du vocabulaire juridique, montre à quel point un tel comportement est dégradant pour le *uir*. Enfin, il y a bien ici l'idée d'un passage et d'une transformation, qui apparaît dans le verbe *traducatur*.

Si l'on s'autorise un détour par la fiction pour donner l'exemple d'une telle transformation du corps, on peut citer le cas d'Achille déguisé en jeune fille à l'instigation de sa mère Thétis et caché à la cour de Lycomède, tel qu'il apparaît dans l'*Achilléide* de Stace. Achille refuse d'abord de se travestir ; sa mère lui demande s'il « a honte de s'adoucir sous cette apparence » (*Pudet hoc mitescere cultu ?*) [28]. Le terme *cultus* désigne le vêtement, les accessoires, tout ce qui compose la tenue du corps dans le monde social. Ce qui est remarquable ici, c'est que le *cultus* risque d'avoir un effet sur le corps et sur le tempérament. En outre, le travestissement d'Achille en fille opéré par Thétis ne passe pas seulement par le changement de vêtements (un vêtement long, dans lequel il s'empêtre, à la bordure « chamarrée » ou « brodée »), par l'ajout d'ornements féminins (un collier), par le soin de la coiffure, mais aussi, voire d'abord, par une transformation du corps, qui vise à amollir ou à assouplir la tenue du cou (*colla rigentia mollire*), à abaisser les épaules (*submittere graues umeros*), à apprendre

[21] Voir EDWARDS 1993, p. 67.

[22] Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 122, 7. Sauf mention contraire, les traductions sont personnelles.

[23] À propos de ce qu'il convient de faire des biens hérités ou offerts par testament, Ulpien (*44 ad Sabinum, Digeste*, 34, 2, 23, 2) distingue cinq catégories de vêtements (*uestimenta*), selon le sexe : vêtements masculins (*uirilia*), féminins (*muliebra*) ou communs aux deux sexes (*communia*), selon l'âge (vêtements d'enfants : *puerilia*) et selon le statut juridique et social (vêtements d'esclaves : *familiarica*). Sur ce texte, voir *infra* et BAROIN 2012, p. 55.

[24] Sénèque, *Questions naturelles*, VII, 31, 2-3.

[25] Sur l'épilation, voir Sénèque, *Épîtres à Lucilius*, 114, 14 : un homme doit s'épiler les aisselles, sous peine de tomber dans l'animalité, mais pas les jambes, ce qui est un signe d'efféminatio. Sur ce texte, voir EDWARDS 1993, p. 68 ; DUPONT

& ÉLOI 2001, p. 232 ; GLEASON 2013 (1995), p. 153 et p. 211.

[26] Les vêtements de couleur (pourpres, safran, verts, bleus, violets, noirs) sont l'apanage des femmes. Sur les couleurs des vêtements féminins, dont l'usage doit être modéré, voir BRADLEY 2009, p. 164-165, 178-179, et DUBOURDIEU 2011, p. 52-54.

[27] Cependant, on considère généralement que les prostituées portent la toge : cf. Cicéron, *Philippiques*, II, 18, 44 ; Tibulle, *Élégies*, III, 16. Voir BAROIN 2011. La toge s'oppose ici à la *stola* de la femme mariée.

[28] Stace, *Achilléide*, I, 272. Voir aussi Ovide, *Métamorphoses*, XIII, 163 (*dissimulat cultu natum*) et *Art d'aimer*, I, 687-694 : le poète dit que la dissimulation du véritable sexe d'Achille par un « vêtement long » (*ueste longa*, v. 688) aurait été « honteuse » (*turpe*, v. 687), si elle n'avait été voulue par Thétis.

une tenue du corps, une gestuelle, une démarche (*incessum motumque docet*), une façon de parler qui manifestent un *pudor* féminin [29]. Achille est féminisé – pas complètement, toutefois, et provisoirement comme on le verra plus loin.

Y a-t-il, en dehors des textes mythologiques, des cas d'hommes vêtus de façon féminine ? Les exemples les plus clairs sont à chercher chez les princes tyranniques tels qu'ils apparaissent chez Suétone et dans l'*Histoire Auguste* en particulier. Suétone énumère ainsi les tenues excentriques de Caligula :

« Souvent, il sortait en public vêtu de manteaux (*paenulas*) brodés et ornés de pierres précieuses, ou d'un vêtement à manches et de bracelets (*manuleatus et armillatus*) ; parfois, il était vêtu de soie et d'une robe de forme ronde (*sericatus et cycladatus*). Tantôt il portait des crépides, tantôt des cothurnes (*in crepidis uel coturnis*), tantôt les chaussures des éclaireurs militaires (*in speculatoria caliga*) et parfois des chaussures de femme (*socco muliebris*) [30]. »

Les matériaux (les pierreries, la soie [31]), la forme des vêtements (les manches [32], les robes arrondies), les accessoires (bijoux, chaussures de femme) rendent la tenue à la fois trop « grecque » (le prince est *cycladatus*, il est chaussé de crépides), trop luxueuse et d'une féminité excessive. La suite de la notice indique encore que Caligula se montrait souvent avec les attributs de Jupiter, Neptune ou Hermès, ou bien

même avec la tenue (*cultus*) de Vénus. Un passage de Dion Cassius va dans le même sens : Caligula, écrit-il, s'habillait comme une femme ou bien se donnait l'apparence (*σχημα*) de dieux ou de déesses (Héra, Artémis, Aphrodite) [33].

Cette double orientation du costume, vers la féminité et vers la divinité, explique le début du chapitre de Suétone : « Caligula ne porta jamais de vêtements, de chaussures et, en général, de tenues caractéristiques de sa patrie, ni de sa qualité de citoyen, ni même d'homme, ni, en un mot, d'être humain » [34]. L'impossibilité pour Caligula de renvoyer une image unique montre que son identité même est mise en doute. Dans un tel portrait, qui est évidemment à charge et vise à dénier à Caligula les qualités d'un être humain vivant en société et *a fortiori* d'un bon prince, la transgression du genre sexué va de pair avec la transgression humain/divin, qui montre que l'empereur, en ne respectant pas les codes vestimentaires, porte atteinte à l'ordre politique et religieux du monde [35].

On pourrait faire une analyse analogue à propos du portrait que l'*Histoire Auguste* donne de Gallien, dont la tenue comporte des éléments qui le féminisent (tunique à manches [36], chaussures qualifiées par le prince lui-même de « résilles » (*reticuli*), terme qui désigne habituellement un accessoire de la coiffure féminine) et d'autres qui renvoient au dieu Hélios [37]. Comme chez Suétone, l'attribution à ce prince de particularités vestimentaires transgressives, quelle qu'ait pu être l'évolution réelle du costume impérial, permet de donner une charge négative au portrait [38].

[29] Stace, *Achilléide*, I, 326-331 et 335-337.

[30] Suétone, *Caligula*, 52, 2-3. D'après l'*Oxford Latin Dictionary* (Oxford, 1968), *cyclas* désigne un vêtement d'extérieur féminin léger avec une bordure décorée. Voir aussi Sénèque, *De constantia sapientis*, 18 : Caligula « était vêtu d'un vêtement transparent, chaussé de crépides et portait des bracelets (*perlucidus, crepidatus, armillatus*) ». Les crépides sont des chaussures montantes à lacets, caractéristiques du costume macédonien. Elles s'opposent en tout cas aux *calcei* : d'après Cicéron (*Contre Pison*, 92-93), Pison s'enfuit de Dyrrachium en habit d'esclave (*ueste seruili*) et chaussé de crépides (*crepidatus*). Sur les jeux de costume de Caligula, voir encore Suétone, *Caligula*, 19, 1-2 et le commentaire de BAROIN & VALETTE 2014, p. 59-60 ; voir également HUET 2008.

[31] Sous Tibère, un sénatus-consulte interdit aux hommes de porter des vêtements de soie, qui les déshonorent (*foedare*) : cf. Tacite, *Annales*, II, 33, 1 ; Dion Cassius, LVII, 15, 1.

[32] Sur la féminité des tuniques à manches sous la République et au début de l'Empire, voir BAROIN 2012, p. 57-58.

[33] Dion Cassius, LIX, 26, 6-10. Caligula faisait la femme : ἐγυναϊκίζεν (§ 7). Sur le caractère transgressif

des différents costumes divins de Caligula, voir Rosso 2014, p. 246-247.

[34] Suétone, *Caligula*, 52, 1 : *Vestitu calciatuque et cetero habitu neque patrio neque ciuili, ac ne uirili quidem ac denique humano semper usus est*. Voir aussi Dion Cassius, LIX, 26, 8 : « il voulait ressembler à tout sauf à un homme ou un empereur » (trad. Auberger). Sur les tenues vestimentaires transgressives de Caligula dans les sources historiographiques, voir l'analyse détaillée de ANGLADE & ÉLOI 2021 (dont on ne retiendra pas cependant la notion de « mode » : voir § 16).

[35] Sur le corps et les vêtements des princes, voir MEISTER 2012 (sur Caligula, p. 203 et 265).

[36] *Histoire Auguste, Vie des Deux Galliens* 16, 4 : « Il portait une tunique de pourpre et d'or, pour homme, mais avec des manches. » ; *Purpuream tunicam auratamque uirilem eandemque manicatam habuit*. Le texte oppose implicitement les adjectifs « *manicatam* » et « *uirilem* ». Il s'agit ici du Gallien empereur de 253 à 268.

[37] *Ibid.* Sur l'ensemble de la tenue de ce prince, voir BAROIN & VALETTE 2014, p. 62-63.

[38] Sur l'utilisation du vêtement dans l'*Histoire Auguste* pour connoter les empereurs de façon positive ou négative, voir MOLINIER-ARBO 2003, p. 70, 77-78 et 80-82 ; HARLOW 2004, p. 44 et 55 et HARLOW 2005, p. 47 et 151.

Dans ces différents exemples, il y a bien un jeu avec le genre, mais pas de volonté de « travestissement » au sens où l'identité sexuée serait dissimulée. La transgression n'existe que parce que l'identité d'homme (*uir*) subsiste sous la peau épilée et les vêtements et accessoires féminins ou divins selon les cas. Ainsi, dans l'épisode de l'*Achilléide* cité plus haut, Achille, malgré ses habits féminins, conserve sa *uirtus*, son identité d'homme jeune et viril : il séduit Déidamie, fille du roi, puis, lorsqu'il voit les armes disposées par Ulysse au milieu des tissus destinés aux jeunes filles [39], il ne peut s'empêcher de s'en emparer et ses vêtements féminins tombent d'eux-mêmes au sol [40]. L'ensemble du passage distingue et oppose donc *natura* et *cultus* : sous un *cultus* féminin, la *natura* virile d'Achille demeure intacte [41]. Au contraire, dans le cas des mauvais princes (Caligula, Gallien), le *cultus* féminin est décrit comme l'émanation d'une *natura* mauvaise, qui recherche l'ambiguïté sexuelle.

DES FEMMES EN HOMME ?

À côté des hommes dont la tenue est dénoncée comme féminine – même s'ils ne sont pas « habillés en femme » –, on rencontre dans les textes latins quelques exemples, qui paraissent exceptionnels, de femmes vêtues à la manière des hommes ou bien qui adoptent leur mode de vie. Valère Maxime rapporte l'exemple d'Hypsicratia, l'épouse de Mithridate VI, qui se comporta comme un cavalier pour s'enfuir avec lui (le chapitre porte sur l'amour conjugal) :

« La reine Hypsicratia elle aussi a aimé Mithridate, son mari, en lâchant la bride à sa passion quand, pour lui, elle a renoncé à la beauté exceptionnelle de son corps en l'échangeant contre une allure virile à laquelle elle se plaisait (*praecipuum formae suae decorem in habitum uirilem conuertere uoluptatis loco habuit*). C'est qu'elle a coupé ses cheveux (*Tonsis enim*

capillis), elle s'est habituée à monter à cheval et à porter les armes (*equo se et armis adsuefecit*) pour partager plus aisément ses fatigues et ses dangers. Et même quand il eût été vaincu par Pompée et qu'il s'enfuit à travers des peuples sauvages, elle l'a suivi sans que son âme ni son corps n'éprouvât de fatigue [42]. »

Le changement d'apparence d'Hypsicratia n'obéit pas nécessairement à une volonté de se camoufler : il résulte plutôt de son attachement pour un époux qu'elle ne veut pas quitter. Le texte ne mentionne pas de changement de vêtements, mais il y a d'autres signes d'un passage à la masculinité : Hypsicratia se coupe les cheveux, prend les armes, adopte des activités viriles et, de surcroît, militaires : elle monte à cheval, elle endure le *labor* des soldats, elle s'avère infatigable [43]. La notice semble cependant ambivalente : Hypsicratia retire de la *uoluptas* à se dépouiller de sa remarquable beauté pour se comporter en soldat, ce qui montre qu'elle n'agit pas seulement sous le coup de la nécessité. Elle est peut-être à rapprocher de quelques figures hors normes de femmes orientales qui se comportent de façon masculine [44].

Parfois, un élément de la tenue, un accessoire suffisent à masculiniser celle-ci : ainsi, d'après Pline l'Ancien [45], Agrippine apparut dans une naumachie organisée par son époux, l'empereur Claude, en *paludamentum* doré. Il ne s'agit pas d'abord ici d'un vêtement masculin, mais d'un vêtement lié à l'*imperium*. Vêtement déviant par rapport au *paludamentum* habituel parce qu'il est doré, et aussi parce qu'il manifeste une position de pouvoir hors norme d'Agrippine [46].

Hypsicratia semble profiter des circonstances pour se masculiniser ou se « déféminiser » avec plaisir, quittant les signes de son rang et de son sexe tout ensemble ; Agrippine, elle, adopte de façon indue une tenue qui renvoie à la fois à un homme et à un statut, celui du *princeps* [47].

[39] Stace, *Achilléide*, I, 847-848. Voir de même Ovide, *Métamorphoses*, XIII : Achille rejette ses « *uirgineos habitus* » (v. 157) et v. 165-166 (c'est Ulysse qui raconte) : « Moi, au milieu des marchandises faites pour les femmes, j'ai placé des armes, destinées à toucher son courage d'homme » (*Arma ego femineis animum motura uirilem /merciibus inserui*).

[40] Stace, *Achilléide*, I, 878.

[41] Voir GHERCHANOC 2003, p. 768.

[42] Valère Maxime, IV, 6, ext. 2 (trad. Combès). Voir aussi Plutarque, *Pompée*, 32, 14-15 (Plutarque indique qu'il s'agit de la concubine du roi ; il insiste sur son tempérament viril).

[43] Les *Métamorphoses* d'Apulée (VII, 6) racontent une histoire analogue : pour suivre son époux en disgrâce, une femme, Plotine, se coupe les cheveux (*tonso capillo*), change son allure pour celle d'un homme (*in masculinam faciem reformato habitu*) et se mêle sans peur aux membres armés

de l'escorte.

[44] Voir AZOULAY 2007, p. 282 sur Mania. Sur Artémise et d'autres figures féminines du même type, voir SEBILLOTTE CUCHET 2015, p. 228-246. Cependant, dans ces exemples, les textes ne mentionnent pas de changement de tenue.

[45] Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXIII, 63. Tacite, *Annales*, XII, 56 dit qu'à cette occasion Agrippine portait une chlamyde dorée. Voir BAROIN & VALETTE 2014, p. 60-61.

[46] Voir BAROIN & VALETTE 2014, p. 60. Sur le discours des historiens qui construit des figures féminines en situation de pouvoir, voir BENOIST 2015, en particulier p. 270-276 sur Tacite et p. 279 sur Zénobie qui prend le manteau impérial après la mort de son mari Odénat (*Histoire Auguste, Trente tyrans*, 30, 2).

[47] Voir aussi le cas de Caesonia (Suétone, *Caligula*, 25, 2), analysé par CORDIER 2005, p. 310-311.

VOULOIR PASSER POUR UNE FEMME

Sylvie Steinberg, dans son ouvrage sur le travestissement de la Renaissance à la Révolution, explique que, sous l'Ancien Régime, le travestissement était un acte puni par la loi, en vertu d'une prescription de l'Ancien Testament (*Deutéronome*, 22, 5) [48]. Dans la Rome ancienne, au contraire, il n'existait pas de loi qui interdît à un homme de s'habiller en femme ni de sortir vêtu en femme [49]. En revanche, un tel comportement est contraire à la dignité de la personne concernée ou aux normes de la vie publique. Ainsi, Sénèque le Père précise qu'un préteur qui dirait le droit en vêtement d'esclave ou de femme (*in ueste seruili uel muliebri*) outragerait la *maiestas* du peuple romain [50]. Dans ce cas, se vêtir comme un esclave ou comme une femme revient au même : ces vêtements s'opposent de la même façon à la toge prétexte du magistrat dans l'exercice de ses fonctions [51]. À côté de ce cas fictif et extrême, le juriste Ulpien s'appuie sur l'usage pour définir les vêtements féminins (*muliebra uestimenta*) comme ceux qu'un « homme ne peut facilement revêtir sans encourir de blâme (*sine uituperatione*) » [52]. De façon analogue, d'après le juriste Paul, les seuls vêtements qu'on puisse léguer à un homme sont ceux qui préservent sa respectabilité en matière de virilité [53]. Le citoyen honorable, voire un membre de l'élite, qui se vêtirait d'une façon considérée comme féminine serait donc en butte à la réprobation sociale (*uituperatio*) et risquerait de ruiner son honorabilité.

Il existe dans l'histoire romaine un cas célèbre d'homme travesti en femme : celui de Clodius, le futur tribun de la plèbe, qui, en 62 av. J.-C., prit l'aspect d'une femme pour entrer dans la maison de Pompéia, l'épouse de Jules César, lors de la célébration du culte de *Bona Dea* réservé aux femmes [54]. Clodius avait revêtu des habits de femme

(*muliebris uestis* ou *ornatus*) [55], plus précisément de joueuse de cithare (*psaltria*). En outre, d'après Cicéron, Clodius avait adopté la démarche d'une musicienne, efféminé son visage (l'avait-il maquillé ? blanchi ?), adouci sa voix, « allégé » son corps [56]. En d'autres termes, son travestissement était complet et faisait partie d'un ensemble, comprenant l'attitude corporelle (*habitus*), la démarche (*incessus*) et la voix [57].

Clodius ne se travestit donc pas en matrone, mais en musicienne : il y a ici changement de genre et de catégorie sociale en même temps. Il a bien sûr commis un sacrilège, mais son travestissement est en soi un scandale (*flagitium*) [58] et une altération de sa qualité de citoyen ; il révèle une nature mauvaise et une moralité douteuse.

Dans ces différents exemples, qu'il s'agisse de la féminisation des hommes ou de la masculinisation des femmes, la tenue adoptée contrevient aux usages et transgresse les normes vestimentaires. La subversion des rituels sociaux et politiques de la présentation de soi est un risque pour la *natura* et pour le statut de celui ou celle qui s'en rend coupable autant que pour l'ordre des choses.

CHANGEMENT D'ESPACE-TEMPS, D'IDENTITÉ ETHNIQUE OU SOCIALE

D'autres types de changement de vêtements correspondent à la répartition entre *otium* et *negotium* selon les différents moments de la journée ou/et à un changement d'espace géographique ou culturel. Selon les cas, ces changements sont indispensables, attendus, licites ou bien, à l'inverse, contraires aux normes morales et aux rituels sociaux ou politiques. Les transgressions de ces normes sont toujours connotées négativement et servent à disqualifier des personnages publics, dans la rhétorique accusatoire ou dans les portraits des historiens et des biographes [59].

[48] STEINBERG 2001, p. VIII et p. 9. Cependant, dans les faits, la justice du roi se montrait souvent souple, du moins pour les femmes qui s'habillaient en hommes et cherchaient ainsi à s'élever au-dessus de leur statut (p. VIII).

[49] Voir MANFREDINI 1985.

[50] Sénèque le Père, *Controverses*, IX, 2, 17, cité par MANFREDINI 1985, p. 264.

[51] Il s'agit toujours de respecter ce qui convient (*decet*) selon le sexe, le statut et le contexte : voir Quintilien, XI, 1, 3 : « le costume du triomphateur, le plus auguste que l'on puisse imaginer, ne siérait pas à des femmes (*nec habitus triumphalis, quo nihil excogitari potest augustius, feminas deceat.*) » (éd. Cousin).

[52] Ulpien, 44 *ad Sabinum*, *Digeste*, 34, 2, 23, 2.

[53] Paul, *Sententiae*, III, 6, 80 : *Veste uirili legata ea tantummodo debentur, quae ad usum uirilem saluo pudore uirilitalis attinent.*

[54] Sur toute l'affaire, voir MOREAU 1982, p. 12-13. Pour une étude détaillée du travestissement de Clodius, voir BAROIN 2012, p. 59-60.

[55] *In Clodium et Curionem* (éd. Crawford), fr. 21 : *mulieris ornatus* ; fr. 22 : *muliebri ueste*.

[56] *In Clodium et Curionem*, fr. 21 : *Tu [...] quem decet mulieris ornatus, quem incessus psaltriae, qui effeminare uultum, attenuare uocem, leuare corpus potes.* (éd. Crawford). Une autre version du texte donne *leuare uultum, mollire uocem potes* (éd. Puccioni).

[57] Sur le rôle de la voix dans cet épisode, voir BAROIN 2012, p. 60.

[58] Cicéron, *De haruspicum responsis*, 44.

[59] Par exemple, dans les *Vies* de Suétone, Néron confond sans cesse les espaces public et privé (*Néron*, 51 : « [...] dans sa mise et dans sa tenue (*circa cultum habitumque*), il se comportait de façon si déshonorante (*pudendus*) [...] que souvent il parut en public vêtu d'un vêtement d'intérieur (*synthesinam indutus*), avec un mouchoir noué autour du cou, sans ceinture (*sine cinctu*) et sans *calcei* (*discalciatus*) »). Sur les changements de vêtements chez Suétone, voir HUET 2008 (p. 131-132 sur Néron).

CHANGEMENT D'ESPACE

Ainsi, Cicéron accuse Verrès de confondre espace public et espace privé, tenue de gouverneur romain d'une province et tenue de banqueteur, en affirmant qu'il s'est montré en public pour voir la flotte romaine au sortir d'un banquet, vêtu de sandales, d'un *pallium* – le manteau à la grecque associé à l'*otium* –, d'une tunique longue, et appuyé sur une courtisane [60].

Ce n'est pas le seul vêtement qui correspond à un type d'espace et d'activités, c'est aussi la façon de le porter. Un passage de Valère Maxime montre ainsi comment l'Athénien Polémon passe de l'allure et de la tenue du banqueteur à celles du philosophe, lorsqu'il vient écouter Xénocrate [61]. Le changement de tenue vestimentaire et d'attitude corporelle s'accompagne ici d'un changement de disposition d'esprit (*animus*) et de comportement.

CHANGEMENT DE CULTURE ET D'IDENTITÉ ETHNIQUE

En plus de manifester une opposition entre *negotium*, exercice des charges politiques et militaires, et espace de loisir, entre sphère publique, officielle, et sphère privée, certains changements de vêtements mettent en jeu l'identité ethnique. Ils sont alors donnés par les textes comme le signe d'un passage à l'ennemi. C'est ce que mettent en scène les sources hostiles à Antoine à propos de son séjour à Alexandrie. Ainsi, Appien indique qu'Antoine passe l'hiver à Alexandrie « sans les insignes de son pouvoir » (ἀνευ σημεῖων ἡγεμονίας), avec l'apparence (σχῆμα) et le mode de vie (βίος) d'un particulier (ιδιώτης) ; il n'est ni vêtu ni escorté comme un *imperator* romain, mais habillé d'un habit grec à quatre pans (στολὴν ... τετράγωνον Ἑλληνικὴν) et de phécases (les chaussures blanches des prêtres à Athènes et Alexandrie) [62]. Antoine renonce donc ici à ce qui fait de lui à la fois un Romain et un *imperator*. En outre, en changeant d'espace géographique et culturel, il s'est installé dans une sorte de loisir permanent [63].

L'auteur latin Florus (1^{ère} moitié du II^e s. ap. J.-C.), lui, dénonce surtout l'étendue de la scandaleuse transformation d'Antoine, d'*imperator* qu'il était, en roi oriental :

« Après avoir oublié (*oblitus*) sa patrie, son nom, sa toge, ses faisceaux, il s'abandonna tout entier à ce monstre [Cléopâtre], et cela se vit non seulement dans son état d'esprit (*mente*), mais aussi dans ses sentiments (*animo*) et dans l'ensemble de sa mise (*cultu*). Un sceptre d'or à la main, une épée courte au côté, un vêtement de pourpre attaché par d'énormes pierres précieuses (*purpurea uestis ingentibus obstricta gemmis*) : il ne lui manquait que le diadème, pour que ce fût aussi en roi qu'il pût jouir d'une reine [64]. »

Dans cette description critique, le vêtement de pourpre et les accessoires de la tenue d'Antoine (englobés sous le terme *cultus*), leurs matériaux précieux, orientalisent totalement celui-ci et construisent une figure qui n'a plus rien de romain [65]. Le vêtement est à la fois le résultat et la condition du changement d'identité ethnique, de mentalité (*mens*) et d'intention (*animus*) d'Antoine.

Ce type de portrait fait vraisemblablement partie d'une tradition historiographique qui montre que des chefs militaires et politiques changent de camp en adoptant une tenue étrangère : le changement vestimentaire annonce le revirement politique ou le suit ; mais les deux sont solidaires. On trouve le même type de représentation chez Cornélius Népos et Plutarque à propos des Grecs Alcibiade et Pausanias, qui trahissent leur patrie pour les Perses [66]. Dans ce cas, l'Orient qui fait figure de repoussoir n'est pas alexandrin, mais perse. Le vêtement (*uestitus*), la façon de vivre (*cultus*), le comportement (*mores*) [67] privé et politique, qui vont de pair, vont alors à l'inverse des usages et des codes de la cité d'origine.

[60] Cicéron, *Verrines*, II, 5, 86. Voir BAROIN & VALETTE-CAGNAC 2007, p. 546-547.

[61] Valère Maxime, VI, 9, ext. 1. Sur ce texte et sur le *pallium* de Polémon, voir BAROIN & VALETTE-CAGNAC 2007, p. 536-537. Sur le *pallium* comme vêtement du philosophe, *ibid.*, p. 537-540.

[62] Appien, *Guerres civiles*, V, 11, 43. Plutarque (*Antoine*, 33, 7) raconte de même qu'Antoine, quand il était à Athènes, laissa les « insignes (*παράσημα*) de son commandement » au profit d'autres accessoires : les baguettes de gymnasiarque, l'*himation*, les phécases. Sur les phécases, voir BAROIN & VALETTE-CAGNAC 2007, p. 537-538. Sur Antoine, voir encore Dion Cassius, L, 5, 2, et le commentaire de FREYBURGER 1993, p. 127.

[63] Appien, *Guerres civiles*, V, 11, 44 : Antoine ne sort que pour se rendre dans les sanctuaires, les gymnases et les réunions de lettrés.

[64] Florus, *Épitomé*, II, 21 (= 4, 11), 7 (trad. Jal légèrement modifiée). L'historien note juste avant qu'Antoine s'adonne au luxe (*luxus*), à la débauche (*libido*), au loisir (*otium*) et à l'amour de Cléopâtre.

[65] Sur l'oubli de son nom, de soi, etc., voir BAROIN 2010, p. 108-109.

[66] Voir Cornélius Népos, IV : *Pausanias*, 3 ; VII : *Alcibiade*, 11 ; Plutarque, *Alcibiade*, 23, 3-6. Voir aussi Athénée, *Deipnosophistes*, XII, 535-536.

[67] Le même verbe, *mutare*, peut avoir pour complément *uestitus*, *cultus*, *mores*.

CHANGEMENT DE VÊTEMENT ET ALTÉRATION DE L'IDENTITÉ SOCIALE

Enfin, il existe des cas où le fait de se dépouiller du vêtement qui est l'insigne de son statut peut avoir des conséquences dangereuses. Ainsi, le juriste Ulpien prévoit le cas où une jeune fille (*uirgo*) ou bien une femme de citoyen (*matrona*) ne serait pas vêtue conformément à son statut de personne libre, mais en esclave (*ancillari ueste*) ou bien en prostituée (*meretricia ueste*) : si quelqu'un lui porte atteinte verbalement (*appellare*) ou la sépare de la personne qui l'accompagne (*comes*), il est bien jugé pour outrage (*iniuria*), mais, d'après Ulpien, il « semble commettre une faute moins grave » (*minus peccare uidetur*) [68]. Selon les représentations sous-jacentes à cette disposition juridique, une *uirgo* ou une *matrona* qui aurait quitté sa tenue de jeune fille ou de jeune femme libre pour prendre des habits d'esclave ou de prostituée aurait d'elle-même abandonné sa *puđicitia*.

L'enjeu est identique dans un cas fictif exposé dans l'une des controverses de Sénèque le Père [69]. À la suite d'un pari, un beau jeune homme (*adulescens speciosus*) sort dans l'espace public habillé en femme (*ueste muliebri*) et se fait enlever par dix jeunes gens (*adulescentes*) ; il accuse ensuite ceux qui l'ont enlevé et les fait condamner, mais un magistrat lui interdit de prononcer un discours en public (*contio*), parce qu'il est devenu *impudicus* (déhonoré) [70] ; lui-même accuse le magistrat en question d'*iniuria*.

À partir de l'indication « *muliebris uestis* », les arguments avancés contre ce jeune homme font son portrait en travesti : il s'est coiffé comme une femme (*capillos in feminae habitum composuit*), il s'est maquillé les yeux et les joues comme une jeune fille (*oculos puellari lenocinio circumdedit, colorauit genas*), il a imité une jeune fille (*imitatus est puellam*). Là encore, le vêtement n'est pas envisagé seul, mais avec un certain type de parure et d'attitudes du corps. D'autres arguments indiquent que cet *adulescens* était d'une moralité (*mores*) douteuse : il était beau, donc séduisant (ce qui est toujours dangereux) ; ce vêtement lui allait si bien (*sic... decuit*) qu'il avait l'air de

ne pas le porter pour la première fois [71]. Ces éléments suggèrent que le jeune homme avait, avant même son pari et sa mésaventure, la conduite d'un *impudicus*. La controverse explore l'hypothèse du travestissement [72], en poussant à bout le portrait que Sénèque le Père lui-même, avec d'autres moralistes, fait des jeunes gens (les *effeminati*, les *delicati*) qui s'habillent de façon efféminée, mettent des tuniques à manches et marchent en se déhanchant [73].

On peut citer un dernier exemple de travestissement, qui joue non sur le sexe, mais sur le statut (comme dans les exemples du *Digeste*), et qui laisse des traces ; il s'agit de celui de Néron, tel qu'il est décrit par Tacite :

« Le consulat de Q. Volusius et de P. Scipio [en 56] connut la paix au dehors, de honteux désordres au-dedans (*foeda domi lasciuia*), car Néron parcourait les rues de la Ville, les lupanars et les tavernes, déguisé en esclave pour dissimuler son identité (*ueste seruili in dissimulationem sui compositus*) et accompagné de gens chargés de piller les étalages et de porter des blessures aux passants, si peu reconnaissable que lui-même reçut des coups et en porta la marque au visage (*aduersus ignaros, adeo ut ipse quoque exciperet ictus et ore praeferret*) [74]. »

Néron déguisé en esclave est traité comme tel : il reçoit des coups. On ne peut savoir quelle est la part de vérité historique de l'anecdote, mais celle-ci fait partie de la construction de l'image du mauvais prince, qui ne se comporte pas comme son rang l'exige et elle dit aussi, comme le sujet de controverse cité par Sénèque le Père, qu'un travestissement qui équivaut à une dégradation statutaire laisse des traces : Néron garde une marque au visage, comme s'il était un esclave. Non seulement, le travestissement porte atteinte au corps lui-même, mais il est un jeu dangereux avec l'identité sociale, qui n'existe qu'à travers le regard d'autrui.

Cette étude a permis de vérifier que le vêtement est solidaire d'un ensemble de signes du corps : les chaussures, la coiffure, l'attitude corporelle (*habitus*), les gestes, la démarche, la voix.

[68] Ulpien, *77 ad edictum, Digeste*, 47, 10, 15, 15. « Celui qui accompagne », *comes*, peut être un homme libre (*liber*), un esclave (*seruus*), un homme (*masculus*) ou une femme (*femina*) : cf. Ulpien, *77 ad edictum, Digeste*, 47, 10, 15, 16.

[69] Sénèque le Père, *Controverses, excerpta*, V, 6. Sur ce passage, voir DUPONT & ÉLOI 2001, p. 131-133.

[70] Sur ce type d'interdiction, voir BUR 2018, p. 426.

[71] Sénèque le Père, *Controverses, excerpta*, V, 6, 1. Les arguments qui sont en faveur du jeune homme (*ibid.*, 2) disent au contraire qu'il a toujours été grave, sérieux

(*gravis, serius*) et que son attitude respectueuse (*uerecundia*) était connue.

[72] Sur les sujets de déclamation comme mythes romains qui permettent d'explorer les règles de la société, voir BEARD 1993.

[73] Voir par exemple Sénèque le Père, *Controverses, I*, Préface 8-10. Sur ce sujet, voir BAROIN 2012, p. 57-58.

[74] Tacite, *Annales*, XIII, 25 (éd. Wuilleumier). Voir de même Dion Cassius, LXI, 9, 2. Plutarque, *Antoine*, 29, 2 attribue la même conduite à Antoine à Alexandrie.

En outre, le vêtement et la parure font apparaître la tension qui existe, dans les jeux d'identité, entre *natura* et *cultus*. Soit le vêtement d'emprunt (la tenue de jeune fille imposée à Achille, par exemple) n'altère pas la *natura* réelle de celui ou celle qu'il dissimule (le sexe, mais aussi les *mores*, les sentiments, le courage), soit il en est l'émanation et le révélateur : ainsi, l'homme qui se costume en femme a de mauvaises mœurs (c'est le cas de Clodius, de tous les mauvais princes, du jeune homme devenu *impudicus* selon l'argumentation qui l'accuse dans la controverse de Sénèque le Père).

Enfin, l'on peut dire qu'il n'y a pas de « vérité » du corps : lorsqu'il est dépourvu de ses attributs statutaires, le corps d'un homme ou d'une femme libre n'est pas identifiable comme tel. C'est ce que disent l'extrait du *Digeste* sur la jeune fille et la matrone qui ne porteraient pas les habits correspondant à leur statut et l'anecdote relative à Néron [75]. C'est aussi le cas, semble-t-il,

dans les nombreuses situations où un homme libre se vêt en esclave pour fuir les proscriptions [76] : à notre connaissance, il n'y a pas d'anecdote où un maître (*dominus*) est reconnu à cause de son allure ou même de son visage d'homme libre [77]. Les changements de costumes, les travestissements montrent qu'un corps sans vêtement n'est pas signifiant [78]. C'est là où il y a sans doute un paradoxe constitutif du vêtement : il est possible de changer de vêtements en prenant ceux qui correspondent à un autre sexe ou/et à un autre statut que le sien, car le statut n'est pas inscrit dans le corps et n'y a pas son « fondement » [79] – et en même temps, le vêtement fait partie de la présentation de soi en usage dans les rituels de la vie sociale et politique, et il est étroitement lié au corps et aux situations dans lesquelles il est exposé au regard d'autrui, car il implique tout à la fois une allure, une tenue, une démarche, un statut, un genre. ■

[75] Voir aussi GLEASON 2013 (1995), p. 291, qui cite Libanios, *Discours*, 35, 15 : Libanios demande à ses élèves d'imaginer la scène suivante : « Si quelqu'un vous voyait en train de bavarder avec vos esclaves, tous entièrement nus, et s'il ne savait rien d'autre de vous, je doute qu'il penserait qu'un groupe domine (*kratein*) l'autre. »

[76] Voir CORDIER 2005, p. 152-153 (avec les notes 14 et 15) et GEORGE 2002.

[77] Chez Appien (*Guerres civiles*, IV, 169-170), un soldat reconnaît C. Antistius Reginus, un proscrit, que sa femme

a déguisé en charbonnier, mais c'est parce qu'il a servi auparavant sous ses ordres (pas parce qu'il décèle qu'il est un noble sous un habit de travailleur manuel).

[78] Il faut tenir compte cependant des différences entre le corps du citoyen, théoriquement exempt de marques infamantes, et le corps des esclaves, des pauvres, des travailleurs de force, etc. : voir BAROIN 2019a et 2019b ; GONZALES 2019.

[79] Voir HOLMES 2010, p. 175 « At the same time, however, the interchangeability of clothing points to the contingency of social status, its ungroundedness in the body. »

REMERCIEMENTS

Je remercie chaleureusement Philippe Moreau et Emmanuelle Valette, qui ont relu un premier état de ce texte, pour leurs remarques et suggestions précieuses.

BIBLIOGRAPHIE

- ANGLADE, Laurent & ÉLOI, Thierry, 2021**, « Les vêtements de Caligula : un monstre s'habille », dans Philippe Le Doze (dir.), *Le costume du prince. Vivre et se conduire en souverain dans la Rome antique d'Auguste à Constantin*, Rome, EFR, p. 269-284. <https://books.openedition.org/efr/20267#ftn26>
- AUBERGER, Janick, 1995**, *Dion Cassius, Histoire romaine*, Livres 57-59, Paris (La roue à livres).
- AZOULAY, Vincent, 2007**, « Panthée, Mania et quelques autres : les jeux du genre dans l'œuvre de Xénophon », dans Violaine Sebillotte Cuchet & Nathalie Ernout (dir.), *Problèmes du genre en Grèce ancienne*, Paris, p. 277-287.
- BAROIN, Catherine, 2010**, *Se souvenir à Rome. Formes, représentations et pratiques de la mémoire*, Paris.
- BAROIN, Catherine, 2011**, « La toge, un vêtement unisexe ? (Nonius Marcellus, *De compendiosa doctrina*) », dans Sandra Boehringer & Violaine Sebillotte Cuchet (dir.), *Hommes et femmes dans l'Antiquité grecque et romaine. Le genre : méthode et documents*, Paris, p. 101-104.
- BAROIN, Catherine, 2012**, « Genre et codes vestimentaires à Rome », *Clio. Histoire, Femmes et Sociétés* 36, *Costumes*, Sophie Cassagnes-Brouquet & Christine Dousset-Seiden (dir.), p. 43-66.
- BAROIN, Catherine, 2019a**, « Cicatrice », dans Lydie Bodiou & Véronique Mehl (dir.), *Dictionnaire du corps dans l'Antiquité*, Rennes, p. 144-147.
- BAROIN, Catherine, 2019b**, « Citoyen », dans Lydie Bodiou & Véronique Mehl (dir.), *Dictionnaire du corps dans l'Antiquité*, Rennes, p. 150-152.
- BAROIN, Catherine & VALETTE-CAGNAC, Emmanuelle, 2007**, « Quand les Romains s'habillaient à la grecque, ou les divers usages du *pallium* », *Revue historique* 643, p. 517-551.
- BAROIN, Catherine & VALETTE, Emmanuelle, 2014**, « Vêtement, spectacle, ostentation : porter la chlamyde à Rome », dans Valérie Huet & Florence Gherchanoc (éd.), *De la théâtralité du corps aux corps des dieux dans l'Antiquité*, Brest, p. 47-64.
- BEARD, Mary, 1993**, « Looking (harder) for Roman Myth: Dumézil, Declamation and the Problems of Definition », dans Fritz Graf (éd.), *Mythos in mythenloser Gesellschaft: das Paradigma Roms*, Stuttgart – Leipzig, p. 44-64.
- BENOIST, Stéphane, 2015**, « Women and *Imperium* in Rome. Imperial Perspectives », dans Jacqueline Fabre-Serris & Alison Keith (éd.) *Women and War in Antiquity*, Baltimore, p. 266-288.
- BLONSKI, Michel, 2008**, « Les sordes dans la vie politique romaine : la saleté comme tenue de travail », *Mètis* N.S. 6, Florence Gherchanoc & Valérie Huet (dir.), *S'habiller et se déshabiller dans les mondes anciens*, p. 41-56.
- BLONSKI, Michel, 2014**, *Se nettoyer à Rome. I^{er} s. avant J.-C. - II^e s. après J.-C. Pratiques et enjeux*, Paris.
- BRADLEY, Mark, 2009**, *Colour and Meaning in Ancient Rome*, Cambridge.
- BUR, Clément, 2018**, *La citoyenneté dégradée. Une histoire de l'infamie à Rome (312 avant J.-C.-96 après J.-C.)*, Rome, EFR.
- CALLU, Jean-Pierre, 2004**, « L'habit et l'ordre social : le témoignage de l'*Histoire Auguste* », dans Jean-Michel Carrié (éd.), *Tissus et vêtements dans l'Antiquité tardive*, *Antiquité tardive* 12, p. 187-194.
- COMBÈS, Robert, 1995-1997**, Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, Livres I-II et IV-VI, Paris (CUF).
- CORDIER, Pierre, 2005**, *Nudités romaines. Un problème d'histoire et d'anthropologie*, Paris.
- COUSIN, Jean, 1979**, Quintilien, *Institution oratoire*, Livres X-XI, Paris (CUF).
- CRAWFORD, Jane W., 1994**, *M. Tullius Cicero. The Fragmentary Speeches. An edition with commentary*, Atlanta.
- DELMAIRE, Roland, 2004**, « Le vêtement dans les sources juridiques du Bas-Empire », dans Jean-Michel Carrié (éd.), *Tissus et vêtements dans l'Antiquité tardive*, *Antiquité tardive* 12, p. 195-202.
- DUBOURDIEU, Annie, 2011**, « Regards romains sur la parure du corps : maquillage, coiffure, bijoux, vêtements, parfums », dans Lydie Bodiou, Florence Gherchanoc, Valérie Huet & Véronique Mehl (dir.), *Parures et artifices : le corps exposé dans l'Antiquité*, Paris, p. 45-55.
- DUPONT, Florence & ÉLOI, Thierry, 2001**, *L'érotisme masculin dans la Rome antique*, Paris.
- EDWARDS, Catharine, 1993**, *The Politics of Immorality in Ancient Rome*, Cambridge.

- FREYBURGER, Marie-Laure, 1993**, « Le rôle politique des vêtements dans l'*Histoire romaine* de Dion Cassius », *Latomus* 52, p. 117-128.
- GEORGE, Michele, 2002**, « Slave disguise in Ancient Rome », dans Thomas E.J. Wiedemann & Jane F. Gardner (éd.), *Representing the Body of the Slave*, special issue of *Slavery and Abolition* 23, p. 41-54.
- GHERCHANOC, Florence, 2003**, « Les atours féminins des hommes : quelques représentations du masculin-féminin dans le monde grec antique : entre initiation, ruse, séduction et grotesque, surpuissance et déchéance », *Revue historique* 628, p. 739-791.
- GHERCHANOC, Florence & HUET, Valérie, 2015**, « Le corps et ses parures dans l'Antiquité grecque et romaine : bilan historiographique », *DHA suppl.* 14, *L'histoire du corps dans l'Antiquité*, Florence Gherchanoc (dir.), p. 127-149.
- GHERCHANOC, Florence & HUET, Valérie, 2019**, « Vêtement », dans Lydie Bodiou & Véronique Mehl (dir.), *Dictionnaire du corps dans l'Antiquité*, Rennes, p. 644-647.
- GLEASON, Maud, 2013 (1995)**, *Mascarades masculines : genre, corps et voix dans l'Antiquité gréco-romaine*, trad. Sandra Boehringer & Nadine Picard, Paris (*Making men: sophists and self-presentation in Ancient Rome*, Princeton, 1995).
- GONZALES, Antonio, 2019**, « Esclave (Rome) », dans Lydie Bodiou & Véronique Mehl (dir.), *Dictionnaire du corps dans l'Antiquité*, Rennes, p. 231-234.
- HARLOW, Mary, 2004**, « Clothes make the man: power dressing and elite masculinity in the later Roman World », dans Leslie Brubaker & Julia M. H. Smith (éd.), *Gender in the Early Medieval World: East and West, 300-900*, Cambridge, p. 44-69.
- HARLOW, Mary, 2005**, « Dress in the *Historia Augusta*: the Role of Dress in Historical Narrative », dans Liza Cleland, Mary Harlow & Lloyd Llewellyn-Jones (éd.), *The Clothed Body in the Ancient World*, Oxford, p. 143-153.
- HOLMES, Brooke, 2010**, « Marked Bodies. Gender, Race, Class, Age, Disability, and Disease », dans Daniel H. Garrison (éd.), *A Cultural History of the Human Body*, vol. I, Oxford – New York, p. 159-183.
- HUET, Valérie, 2008**, « Jeux de vêtements chez Suétone dans les *Vies* des Julio-Claudiens », *Mètis N.S.* 6, *S'habiller, se déshabiller dans les mondes anciens*, Florence Gherchanoc & Valérie Huet (dir.), Paris – Athènes, p. 127-158.
- JAL, Paul, 1967**, *Florus, Œuvres*, Tome I, Paris (CUF).
- MANFREDINI, Arrigo D., 1985**, « *Qui commutant cum feminis uestem* », *Revue internationale des droits de l'Antiquité* 32, p. 257-271.
- MEISTER, Jan Bernhardt, 2012**, *Der Körper des Princeps. Zur Problematik eines monarchischen Körpers ohne Monarchie*, Stuttgart.
- MEISTER, Jan Bernhardt, 2017**, « Kleidung und Normativität in der römischen Elite », dans Tania Itgenshorst & Philippe Le Doze (dir.), *La norme sous la République et le Haut-Empire romains. Élaboration, diffusion et contournements*, Bordeaux, p. 189-198.
- MOLINIER-ARBO, Agnès, 2003**, « "*Imperium in uirtute esse non in decore*" : Le discours sur le costume dans l'*Histoire Auguste* », dans François Chausson & Hervé Inglebert (éd.), *Costume et société dans l'Antiquité et le haut Moyen Âge*, Paris, p. 67-84.
- MOMMSEN, Theodor, 1891**, *Droit public romain*, Tome VII, trad. Paul Frédéric Girard, Paris (réimpr. 1985).
- MOMMSEN, Theodor, 1907**, *Droit pénal romain*, Tome II, trad. Joseph Duquesne, Paris.
- MONTEIL, Pierre, 1964**, *Beau et laid en latin. Étude de vocabulaire*, Paris.
- MOREAU, Philippe, 1982**, *Clodiana religio. Un procès politique en 61 avant J.-C.*, Paris.
- MOREAU, Philippe, 2008**, « *Vestem mutare*. Esquisse d'une sémiologie du changement de vêtement à Rome », Journée d'étude « Vêtements grec et romain : s'habiller et se déshabiller », organisée par Florence Gherchanoc & Valérie Huet, 29 mars 2008, INHA, Paris.
- PUCCIONI, Giulio, 1972**, *M. Tullii Ciceronis Orationum deperditarum fragmenta*, 2^e éd. (1^{ère} éd. 1963), Firenze.
- Rosso, Emmanuelle, 2014**, « Empereurs dotés d'attributs divins ou dieux à visage d'empereurs ? Les représentations impériales "théomorphes" », dans Valérie Huet & Florence Gherchanoc (éd.), *De la théâtralité du corps aux corps des dieux dans l'Antiquité*, Brest, p. 217-260.
- SCHEID, John, 2019**, *Rites et religion à Rome*, Paris.
- SEBILLOTTE CUCHET, Violaine, 2015**, « The Warrior Queens of Caria (Fifth to Fourth Centuries BCE). Archeology, History and Historiography », dans Jacqueline Fabre-Serris & Alison Keith (éd.), *Women and War in Antiquity*, Baltimore, 2015, p. 228-246.
- STEINBERG, Sylvie, 2001**, *La confusion des sexes. Le travestissement de la Renaissance à la Révolution*, Paris.
- WILLIAMS, Craig A., 1999**, *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford – New York.
- WUILLEUMIER, Pierre, 1924**, *Tacite, Annales*, Livres XIII-XVI, Paris (CUF).