

Introduction

« Mais les comportements qui s'écartent considérablement de la civilité (*ea quae multum ab humanitate discrepant*), comme, par exemple, le fait de chanter sur le forum ou bien quelque autre extravagance (*magna peruersitas*), se remarquent sans peine (*facile apparet*) et ne réclament pas beaucoup d'avertissements et de préceptes (*nec magnopere admonitionem et praecepta desiderat*). En revanche, ceux qui ressemblent à de petits écarts (*parua delicta*) et dont beaucoup de gens ne peuvent s'apercevoir, il faut être très attentif à s'en détourner. De même que, dans les sons de la lyre ou de la flûte, un connaisseur remarque ordinairement un désaccord (*discrepent*), fût-il léger, de même (ou plutôt : bien davantage, autant l'harmonie (*concentus*) des actes est meilleure et plus grande que celle des sons) il faut veiller à ce que rien, d'aventure, ne soit en désaccord dans notre vie (*in uita ne forte quid discrepet*). 146. Voilà pourquoi, tout comme les oreilles des musiciens perçoivent jusqu'aux moindres désaccords dans les sons d'une lyre, nous aussi, si nous voulons être des juges pénétrants et consciencieux, et des critiques des fautes (*uitiorum*), nous comprendrons bien souvent les grandes au départ des petites : à partir du regard (*ex oculorum obtutu*), des sourcils relâchés ou froncés (*ex superciliorum aut remissione aut contractione*), de la tristesse (*ex maestitia*), de la gaieté (*ex hilaritate*), du rire (*ex risu*), de la manière de parler (*ex locutione*), de se taire (*ex reticentia*), du fait de hausser le ton (*ex contentione uocis*), de parler à voix basse (*ex summissione*), et de toutes les autres attitudes semblables, nous jugerons facilement de ce qui est approprié (*quid eorum apte fiat*) et de ce qui s'écarte du devoir et de la nature (*quid ab officio naturaue discrepet*). Dans ce domaine, il n'est pas mal à propos de juger (*iudicare*) de la nature de chacune de ces attitudes chez les autres, de telle façon que, si quelque chose était inconvenant chez eux (*si quid non deceat illos*), nous l'évitons nous-mêmes. En effet, il se trouve, je ne sais comment, que nous remarquons davantage un défaut (*si quid delinquitur*) chez les autres qu'en nous-mêmes. Voilà pourquoi ils s'amendent très facilement pendant leurs études, ceux dont les maîtres imitent les défauts (*uitia*) dans le but de les corriger¹. »

Voilà en quels termes Cicéron décrit à l'intention de son fils, auquel le traité *Les devoirs* (*De officiis*) est adressé, les moyens d'observer les fautes de comportement possibles dans la vie en société, chez soi et chez les autres, et les manières de s'en corriger. D'après ce passage, ce qu'il s'agit de respecter dans la vie publique en général (il est question du forum), mais sans doute aussi dans les relations privées, lorsque l'on est un citoyen honorable (*honestus*) et homme de bien (*uir bonus*), c'est l'*humanitas*,

1. CICÉRON, *Les devoirs*, I, 145-146 (traduction de Stéphane Mercier, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Classiques en Poche », 2014). Dans l'ensemble du volume, sauf indication contraire, les textes grecs et latins sont cités d'après la CUF (Paris, Les Belles Lettres) et les traductions sont personnelles. Les titres des œuvres antiques sont donnés en français, sauf exception, d'après la CUF.

terme traduit ici par la « civilité », la qualité d'homme et la politesse des mœurs qui font que les citoyens romains, car c'est d'eux qu'il s'agit, peuvent vivre ensemble. Dans les différentes circonstances de la vie, il faut agir « *apte* », de façon appropriée, en harmonie (*concentus*), et respecter ce qui est fixé par deux instances qui définissent la norme : le devoir (*officium*) et la nature (*natura*). La norme est donc définie sur un double plan : sur un plan externe, par référence à ces deux instances que sont le devoir et la nature, et aussi sur un plan interne, par rapport à la position sociale de l'individu concerné. Dans bien des cas, ce devoir, défini par les hommes, consiste à suivre la nature, du moins ce qui apparaît comme naturel, notamment dans les mouvements et les gestes du corps.

Ce texte définit aussi les écarts par rapport à la norme du devoir et de la nature et en donne des exemples : à côté de comportements aisément repérables comme incongrus, chanter sur le forum ou une autre extravagance (« *peruersitas* ») du même genre², il y a de petites dissonances (*discrepantiae*)³, qu'il faut savoir repérer pour ne pas les imiter. Une double comparaison avec les sons produits par une lyre ou une flûte et jugés comme discordants par des connaisseurs ou par les musiciens eux-mêmes permet d'illustrer à la fois ce que peuvent être les petits défauts de la conduite (*parua delicta, uitia*) et la façon de les débusquer : il faut exercer ses sens, être attentif aux manifestations du visage, comme peut l'être un physiognomoniste, et observer le regard, les sourcils, l'expression des sentiments, la façon de parler⁴. Voir et identifier ce qui ne convient pas chez autrui, ce qui est en désaccord avec les différents aspects de l'individu – le statut, le rang⁵, le sexe, l'âge –, mais aussi avec le contexte et la situation permet de s'en corriger soi-même, au besoin, grâce à l'effet de miroir qu'illustre l'analogie finale avec les maîtres qui reproduisent les défauts de leurs élèves pour les leur faire mieux voir. Ce passage de Cicéron met ainsi l'accent sur un outil d'évaluation fondamental de la bonne conduite : l'œil (et non plus l'oreille du musicien) de celui qui regarde.

S'il n'est pas ici question du corps dans son ensemble, celui-ci est au centre d'autres passages des *Devoirs* de Cicéron. Le corps qui y est évalué est d'abord celui du citoyen qui fait partie de l'élite urbaine ; il s'agit d'un corps vêtu, qui a une certaine façon de se tenir et de déplacer. C'est ce corps-là qui, de façon générale, fixe la norme⁶. Évaluer ce qui est conforme à la civilité (*humanitas*) implique de se pencher sur ce qui constitue l'*habitus*, la mise, le *gestus*, la gestuelle, et l'*incessus*, la démarche, des citoyens. Tout cela concerne la « présentation de soi ».

Pour aborder ces questions, nous nous appuyons sur un corpus de textes littéraires et, de façon ponctuelle, sur quelques inscriptions. Ces textes donnent accès essentiellement aux pratiques et aux représentations des citoyens romains et, plus spécialement encore, au point de vue de l'élite lettrée, celle qui écrit ces textes et qui les lit.

2. Cf. CICÉRON, *Les devoirs*, III, 75 et 93 : danser (*saltare*) sur le forum de jour et en public est donné comme une conduite déraisonnable et honteuse.

3. Le terme qui figure dans le texte est le verbe *discrepare*, utilisé deux fois dans le § 145 ; il signifie « ne pas être en accord », au sens propre (musical) et au sens figuré.

4. Tous ces éléments relèvent de l'*actio* oratoire, dont il sera abondamment question dans ce livre.

5. Par « statut », nous entendons ici la condition libre ou non libre et l'appartenance à l'un des trois groupes que constituent les sénateurs, les chevaliers et les plébéiens ; par « rang », nous désignons la place plus ou moins importante, en termes de richesse, d'alliances et de visibilité sociale, occupée dans le groupe des sénateurs ou dans celui des chevaliers.

6. Cf. HARLOW, 1998, p. 155-169, en particulier p. 157 ; HARLOW, 2004, p. 44-69, en particulier p. 44 ; WILGAUX, 2019, p. 427-430, en particulier p. 428.

Cette élite est masculine. Ces documents donnent des informations sur les femmes, en particulier les épouses (*matronae*) et les jeunes filles de naissance libre (*puellae*), sur les enfants (*pueri*) nés libres, ainsi que sur les esclaves et les affranchis, mais tous ceux-là, qu'ils soient libres ou non libres, ne sont pas les auteurs des textes qui sont parvenus jusqu'à nous et leur point de vue ne s'y exprime pas de façon personnelle. En outre, si les auteurs de ces textes peuvent émettre des jugements sur leurs contemporains et leurs pratiques (c'est le cas dans les traités de philosophie morale de Cicéron ou de Sénèque, dans les lettres, dans l'œuvre de Pline l'Ancien notamment), nous disposons rarement du point de vue de ceux sur lesquels portent ces jugements critiques⁷. On peut considérer que l'élite sociale et politique de la cité de Rome se pose en modèle – modèle de comportement moral, modèle sur le plan de l'aspect physique et de la mise⁸. Mais il reste que saisir ce qui constitue les habitudes de vie, la culture au sens large, des citoyens ordinaires et des plébéiens humbles est une tâche très difficile⁹.

Les textes sur lesquels nous nous appuyons ici sont issus des genres les plus divers (correspondance, discours relevant de l'éloquence politique et judiciaire, traités de rhétorique et d'éloquence, traités et dialogues philosophiques, « vies », ouvrages encyclopédiques, ouvrages d'histoire – du moins considérés comme tels par les Modernes –, mais aussi poésie épique et élégiaque, satires, épigrammes), et nous les abordons dans une perspective anthropologique, sans privilégier une source plutôt qu'une autre, comme si certaines livraient des informations véritables par opposition à d'autres (en particulier, les textes qu'on peut considérer comme fictionnels). Cependant, pour essayer de saisir les normes du corps et de la mise, nous nous attachons plus spécialement aux textes qui ont une valeur prescriptive, à ceux qui manient le discours de l'éloge et du blâme (comme la satire et l'épigramme satirique) et à ceux qui contiennent un discours moraliste, en particulier aux traités de philosophie morale comme les *Devoirs* (*De officiis*) de Cicéron, à la littérature parénétiq ue – essentiellement, ici, les *Lettres à Lucilius* de Sénèque –, à l'encyclopédie de Pline l'Ancien, qui est riche en jugements de valeur sur les mœurs présentes et passées, mais aussi à *L'art d'aimer* d'Ovide, qui se présente comme un texte prescriptif, parodiant des ouvrages didactiques¹⁰. *L'ars* d'Ovide n'a certes pas la même ampleur ni la même visée que les œuvres philosophiques de Cicéron ou Sénèque, mais il rend compte de nombreux usages et représentations du corps de la société romaine de son temps.

La période envisagée va de la fin de la République à la fin du II^e siècle après J.-C. ; même si nous prenons en compte les textes plus anciens de Plaute, la majorité des textes cités pour la période républicaine datent de l'époque de Cicéron. Sur des points particuliers, nous faisons référence à quelques auteurs postérieurs, lorsqu'eux-mêmes renvoient à des textes antérieurs (le traité *Les devoirs* d'Ambroise de Milan, par exemple,

7. Cf. FOX, 1998 ; EDWARDS, 1993, p. 67.

8. Cf. GLEASON, 2013, p. 182 ; DAVID, 2007, p. 224-226 sur les comportements aristocratiques et les normes sociales partagées ; BUR, 2018, p. 512. Sur la promotion de modèles de comportements dans la société impériale, en relation avec la constitution d'un ordre sénatorial, BENOIST, 2012b, à propos de la promotion « de comportements sociaux et religieux normés » sous Auguste.

9. Cf. DUBOIS, 2010, en particulier p. 112-115.

10. Le poète présente son livre comme un *ars amandi* qui rend savant (*doctus*) celui qui le lit : OVIDE, *L'art d'aimer*, I, 1-2. Voir *ibid.*, I, 17 : le poète se dit « *praeceptor amoris* », II, 497 (« *Lasciui [...] praeceptor Amoris* »), et III, 812 (c'est le dernier vers du recueil) : « *Naso magister erat* » ; II, 744 : il délivre des *praecepta*, et III, 28 et 197 où est employé le verbe *praecipio* (recommander, conseiller, prescrire).

qui a pour référent l'ouvrage homonyme de Cicéron ; des extraits de l'*Histoire Auguste* qui imitent les *Vies* de Suétone) et constituent avec eux un corpus cohérent (ainsi pour les traités de physiognomonie, qui vont du III^e s. av. J.-C pour les sources grecques au IV^e s. ap. J.-C.). La période tardo-républicaine et le Haut-Empire présentent une grande homogénéité sur le plan des discours consacrés au corps, à sa conformation, à la façon dont il est vêtu, à ses mouvements.

La norme et l'écart

Sur le plan lexical, le mot français « norme » vient du latin *norma*, qui a le sens technique d'équerre ou de règle utilisée dans la construction d'un bâtiment, ou encore celui d'angle droit, que l'équerre sert à tracer (par exemple chez Vitruve¹¹), et qui désigne au sens figuré le modèle ou la règle¹², le « patron » pourrait-on dire en utilisant un terme moderne de couture. Il est proche du mot *regula*, qui signifie la règle, au sens propre et au sens figuré¹³. Dans la langue courante, la « norme » désigne d'une part la règle, le modèle, la référence, et relève à ce titre de l'idéal et, d'autre part, l'état habituel correspondant à une majorité de cas ou d'individus, un état moyen¹⁴. Ces deux acceptions se retrouvent dans l'adjectif « normal », qui peut qualifier ce qui est dépourvu d'un caractère pathologique (dans le domaine de la santé) ou extraordinaire, et ce qui est fréquent, habituel¹⁵.

Dans les textes que nous allons examiner sur le corps et la présentation de soi, ces deux sens se confondent et se superposent souvent : ainsi la norme, considérée comme ce qu'il y a de meilleur, peut-elle être définie comme un état moyen, comme un juste milieu (en matière de morphologie, de santé, comme de soins du corps, *cultus*). En outre, la norme et l'usage ont partie liée, les variations et transformations des usages pouvant instituer de nouvelles normes¹⁶.

11. Cf. LUCRÈCE, IV, 514 ; VITRUVÉ, I, I, 4 (angle droit) et III, 5, 14 (équerre). L'expression « *ad perpendicularum et normam* » (VITRUVÉ, III, 5, 13) désigne un élément architectural qui suit le fil à plomb et l'équerre. Voir aussi PLINÉ L'ANCIEN, XXXVI, 172. On trouve dans l'expression moderne « au cordeau » la même idée de régularité et de rectitude.

12. CICÉRON, *De l'orateur*, II, 178 (*iuris norma* : la règle du droit) ; *ibid.*, III, 190 (sur les règles qui régissent les rythmes et la musique) ; *Pour L. Murena*, 3 (la vie de Caton suit le modèle de la raison, *rationalis norma*). Pour le sens de modèle, CICÉRON, *Lélius. De l'amitié*, 18 (être un sage « selon la norme » ou « sur le modèle », *ad normam*, des Grecs).

13. Pour un exemple qui associe les deux termes, voir PLINÉ LE JEUNE, *Lettres*, IX, 26, 8 : « *Sed Demosthenes ipse, ille norma oratoris et regula* », « Démosthène lui-même, lui, le modèle et la référence de l'orateur ». Le terme *forma* et son diminutif *formula* peuvent aussi avoir ce sens : CONSO, 2015, p. 27, 29 et 49 et CONSO, 2021, p. 311-424 (D. Conso distingue trois types d'emplois de *forma* avec cette acception : règle de conduite ou règle pratique, règle juridique, et règle de comportement chez les chrétiens). Pour HUMM, 2017, p. 301-302, c'est le terme *regula*, dérivé du verbe *regere* (diriger, conduire, régler), qui correspond le mieux à « l'ensemble des normes sociales et des conduites qu'il convient de respecter ». Sur le lexique et le concept de la régulation dans les sciences et les pratiques politiques et sociales, MOLIN, 2006, p. 9-17.

14. Cf. LUNDGREEN, 2017, p. 19 ; ASSENMAKER, 2017, p. 463 et 479 sur la distinction entre la norme descriptive (l'état habituel, majoritaire) et la norme prescriptive. BADEL, 2017, p. 544, considère que la *consuetudo* (l'habitude, l'usage) est une norme descriptive.

15. Sur les différents sens et l'extension du mot « norme » utilisé en particulier dans des recherches sur l'Antiquité, BRULÉ, 2009, p. 8-10 ; ITGENSHORST et LE DOZE (dir.), 2017 ; LUNDGREEN, 2017 ; HUMM, 2017 ; BADEL, 2017.

16. Sur la relation entre norme et pratique et sur le caractère évolutif des normes, LUNDGREEN, 2017, p. 19-20 ; BADEL, 2017, p. 547-551. Voir aussi CUNY-LE CALLET, 2005, p. 17. Pour le monde grec, voir BORGEAUD, 2009, p. 78 à propos du terme grec *nomos* : « Le *nomos* [...] "est un usage bien établi", comme le veut la formule populaire » ; LAFOND, 2009, p. 322 : la notion de *nomos* « englobe tout ce qui relève au fond de la "tradition", entendue

Si nous avons choisi de nous intéresser au corps et à la présentation de soi sous l'angle de la norme, et non pas de la « loi » ou de la « règle », c'est pour plusieurs raisons. On peut considérer que la loi, qu'elle soit écrite ou non, est explicite, contrairement à la norme, souvent implicite¹⁷ – ce qui ne la rend pas nécessairement moins contraignante sur le plan social¹⁸. Tous les comportements possibles dans la vie en société ne sont pas concernés par la loi, mais beaucoup sont concernés par les normes et les conventions sociales¹⁹. Pour reprendre l'exemple du texte de Cicéron cité en introduction (*Les devoirs*, I, 145), par rapport aux usages civilisés, il y a de grands « désaccords » ou « renversements » (*magna peruersitas*), ou bien de « petits manquements » (*parua delicta*), ce qui peut aussi correspondre respectivement à des transgressions et à des écarts²⁰. Nous prenons ici le terme écart comme une déviation par rapport à la norme suffisamment visible pour être remarquée, et celui de transgression au sens de violation délibérée de la norme. Cicéron explique encore qu'aucune loi n'interdit de chanter sur le forum. Aucune loi non plus, par exemple, n'interdit à un homme de s'habiller en femme ; il n'en reste pas moins qu'un citoyen agissant de la sorte, à rebours des normes, risquerait de provoquer différentes réactions : le rire, les moqueries²¹, le blâme de sa famille, de ses amis, de ses concitoyens, à titre privé ou à titre public, voire l'agression verbale ou physique. Ces réactions sont une forme de contrôle social²² et de sanction, qui font que l'individu a une mauvaise réputation et peut perdre sa dignité et son crédit²³. Des sanctions légales peuvent aussi advenir²⁴. Ces différentes façons de réagir à ce qui apparaît comme un écart ou une transgression par rapport aux normes de la vie en société font précisément apparaître celles-ci.

comme accumulation de pratiques, de coutumes, d'usages et de règles dont on sait l'influence en particulier sur les célébrations cultuelles » ; CHIANTIS, 2009.

17. Sur cette distinction entre loi et norme et sur le caractère implicite de la norme, DARBO-PESCHANSKI, 2010 ; LUNDGREEN, 2017, p. 27 : « ce qui va de soi ne fait pas l'objet d'une transmission explicite ».
18. Cf. BODIQUO et MEHL, 2011a, p. 77 : « il faut savoir se comporter en tous lieux et en toutes circonstances », « Car la norme existe, tacite et implicite ».
19. Cf. SCHMITT PANTEL, 2010, p. 55, qui renvoie à DEMEULENAERE, 2003 et DEMEULENAERE, 2006. P. Schmitt Pantel explique que cet auteur « définit la norme sociale comme l'ensemble des règles prescrivant un comportement déterminé dans une société donnée, prescription renforcée par la possibilité de sanctions en cas de transgressions » ; « les normes sont confortées par l'éventualité de sanctions qui relèvent soit du jugement public (les normes morales ou éthiques) soit de l'action d'institutions chargées du respect de ces normes ». Le dernier domaine de normes distingué par ce sociologue est constitué par « les normes régissant les styles de vie à l'intérieur d'une société, soit les normes à l'intérieur d'un groupe donné qui indiquent aux membres du groupe comment s'habiller, se saluer, se parler, construire sa maison par exemple ». C'est principalement ce type de normes qui nous intéresse ici.
20. Le lexique français utilisé pour désigner le fait de ne pas suivre la norme est étendu : cf. BADEL, 2017, p. 553.
21. Cf. VALÈRE MAXIME, VII, 8, 1 sur Tuditanus (cité *infra*) ; SUÉTONE, *Claude*, 4, 3.
22. Sur la notion de « contrôle social » en sociologie, OGIEN, 2006, p. 204 : l'auteur distingue le jugement de déviance du jugement de délinquance : « si le jugement de délinquance tranche l'illégalité d'un acte commis et détecté, le jugement de déviance signale le franchissement de cette limite parfois imperceptible au-delà de laquelle un acte ou une attitude cessent soudain d'être considérés comme "conformes" ». Pour le monde romain, sur le « contrôle des mœurs », voir ASTIN, 1988 ; BALTRUSCH, 1998 ; HUMM, 2017 ; BUR, 2018, en particulier p. 61 et suiv. et 179. L'expression *regimen morum* vient de TITE-LIVE, IV, 8, 2 à propos de l'institution de la censure, mais ce concept n'est clairement défini nulle part dans les sources (ASTIN, 1988, p. 14 ; HUMM, 2017, p. 304 et suiv.).
23. Cf. OGIEN, 2006, p. 204 : « la différence entre conduite normale et conduite pathologique tient essentiellement à la réaction sociale qui transforme – ou pas – un acte atypique en occurrence d'infraction » ; en d'autres termes, la transgression de la norme n'existe que par le jugement qui la constitue comme telle. Cf. SCHMITT PANTEL, 2010, p. 55 : « Il y a norme dès qu'il y a introduction implicite ou explicite d'un jugement de valeur dans un énoncé verbal, dans des conduites ou des gestes. »
24. Par sanction légale, on entend en particulier le blâme (*nota infamiae*) qui peut être infligé aux citoyens par les censeurs lors du *censo* (cf. ASTIN, 1988, p. 19-20 et 30), les exclusions du Sénat décidées lors d'une *lectio senatus*, le retrait du cheval public et la relégation parmi les *aerarii* pour les membres de l'ordre équestre ou les plébéiens (*ibid.*, p. 15-16). Sur ce dernier point et sur les punitions infligées aux soldats, voir BUR, 2018.

Les normes sociales ne correspondent pas à une instance unique²⁵. Ainsi, un passage de la *Rhétorique à Hérennius* donne une sorte de liste de ce qui peut servir de référent aux conduites des citoyens. Expliquant comment un avocat peut défendre l'intention ou le sens (*sententia*) d'une loi, par distinction avec la lettre (*scriptum, uerba*) de celle-ci, l'auteur indique :

« Nous ajouterons que ce qui est écrit est irréalisable ou ne peut être réalisé si l'on suit la loi (*lex*), les usages (*mos*), la nature (*natura*), l'équité (*aequum*) et le bien (*bonum*); personne ne soutiendra que le rédacteur n'a pas voulu que l'on suive le plus scrupuleusement possible le droit en ce domaine; au contraire nos actes ont été conformes à la justice²⁶. »

À côté de la loi, existent donc plusieurs principes et valeurs : *mos, natura, aequum* et *bonum*, que la loi met en forme, avec lesquels elle est en adéquation et qui permettent d'agir de la façon la plus juste (*iustissime*). Les mêmes catégories sont reprises un peu plus loin, lorsque l'auteur du traité précise que l'on peut interpréter le texte de la loi en montrant que cette interprétation est « réalisable (*feri posse*), conforme à l'honnêteté morale (*honeste*), à la rectitude (*recte*), à la loi (*lege*), aux usages (*more*), à la nature (*natura*), au bien (*bono*) et à l'équité (*aequo*)²⁷ ». Aucune de ces instances n'est ici mise au-dessus des autres; au contraire, elles apparaissent comme univoques et complémentaires. L'une d'elles, le *mos*, la coutume, l'usage (ou « les usages »), qui équivaut à *consuetudo*, est fondamental. C'est elle qui règle les *mores*, les « mœurs » en tant qu'elles sont le comportement en société, dans le monde public ou la sphère privée²⁸. Comme le sous-entend l'extrait de la *Rhétorique à Hérennius*, l'orateur qui fait un discours judiciaire ou politique doit évaluer ce que sont les *mores* des hommes afin de déterminer si ceux-ci sont conformes à ce qu'il faut, à une norme constituée par l'usage²⁹.

Le *mos* est ainsi lié étroitement à l'*exemplum*, précédent et modèle de comportement. Lorsque Cicéron, dans le *Contre Vatinius*, critique ce personnage pour avoir porté une toge sombre (*toga pulla*), une toge de deuil, dans un banquet public, il lui dit :

« Qui as-tu jamais vu faire ainsi? de qui l'as-tu entendu dire? Quel est l'exemple, quelle est la coutume que tu as suivie en faisant cela (*Quem umquam uideris, quem audieris? quo exemplo, quo more feceris?*)? [...] 32. Toi, tu pouvais ignorer cette coutume? N'avais-tu jamais vu de banquet public? Étant enfant ou jeune homme, tu ne t'étais jamais trouvé au milieu des cuisiniers³⁰? »

25. Cf. HUMM, 2017, p. 301-302; BADEL, 2017, p. 543-544 (sur CICÉRON, *Traité des lois*, II, 61-62, qui utilise les termes *norma, lex, mos* à propos des funérailles et des tombeaux; Cicéron définit la *natura* comme « la norme/règle de la loi », *norma legis*).

26. *Rhétorique à Hérennius*, II, 14 (traduction de Guy Achard, Paris, Les Belles Lettres, coll. « CUF », 1989, légèrement modifiée).

27. *Rhétorique à Hérennius*, II, 16.

28. Cf. ASTIN, 1988, p. 19 : les modèles ou référents (« standards ») de la conduite acceptable étaient déterminés par la convention plutôt que par la loi.

29. Cf. CICÉRON, *De l'orateur*, I, 219 : l'orateur Antoine considère que, pour les orateurs, « qui sont mêlés au peuple des citoyens et qui fréquentent le forum, il est suffisant, au sujet des mœurs des hommes, de connaître et de dire ce qui n'est pas incompatible avec elles (*quae non abhorrent ab hominum moribus*) ».

30. CICÉRON, *Contre Vatinius*, 30 et 32.

Cicéron insiste un peu plus loin en disant que Vatinius a violé l'ancienne coutume (*uiolasse morem ueterem*). La mémoire de ce qu'un citoyen a vu et entendu, dont il a entendu parler, ou bien de ce qu'il a lui-même fait constitue une expérience sur laquelle il doit s'appuyer s'il veut respecter la coutume (*mos*). Cicéron n'utilise pas ici le terme de *mos maiorum*, parce que le terme de *mos* suffit et que la coutume invoquée ici n'est pas si ancienne : ce qui est en cause, c'est la mémoire personnelle de Vatinius, pas le legs d'une tradition. Le *mos* ou le *mos maiorum* ne constituent pas pour autant un ensemble figé, dépourvu de toute innovation³¹. Cependant, au sein de la rhétorique accusatoire, il est possible de pointer chez l'adversaire des écarts de comportement jugés non conformes avec ce *mos*³².

D'après Cicéron, Vatinius n'a pas pu non plus se prévaloir d'un précédent, d'un *exemplum*, qui tienne lieu de référence et de modèle de comportement. Ces modèles, *exempla*, constituent un répertoire de conduites³³, dans tous les domaines de l'action, dans les façons de vivre, de se vêtir, de parler en public. Sous l'Empire, le prince lui-même peut faire figure de modèle. Ainsi, lorsque Tacite s'interroge, dans un passage des *Annales*, sur les raisons pour lesquelles le luxe de la table (*luxus mensae*) est tombé en désuétude à partir de 69 après J.-C., il explique que c'est Vespasien qui a eu le rôle le plus important dans cette diminution des dépenses privées :

« Mais le principal auteur des restrictions (*adstricti moris*) fut Vespasien, qui, dans sa manière de vivre et dans son vêtement (*cultu uictuque*), resta fidèle aux antiques coutumes. La déférence (*obsequium*) pour le prince et l'empressement à l'imiter eurent plus de force que la peine portée par les lois et la peur³⁴. »

D'après Tacite, le prince donne l'exemple pour ce qui est de la façon de vivre (*uictus*) et pour l'apparence vestimentaire et les soins du corps (*cultus*), dans lesquels il affiche une austérité antique. Le texte des *Annales* ne donne pas davantage de précisions sur ce point : il suffit ici de marquer le souci de Vespasien de ne pas montrer un luxe excessif dans son mode de vie et dans sa mise, et de souligner son imitation des mœurs des Anciens (le passage se termine sur un éloge de l'époque des *priores*, devanciers, et des figures exemplaires de l'époque de Tacite dignes d'être imitées³⁵).

Ce passage vient conclure un développement à propos du luxe excessif des particuliers sous le principat de Tibère, en particulier le luxe de la table, dans la cité de Rome, malgré la loi somptuaire. Ce prince, réputé pour avoir un « sens de l'économie antique » (*antiqua parsimonia*), à la demande des édiles, adresse un long message au sénat, dans lequel il explique que, devant l'inefficacité des lois somptuaires pour réprimer le luxe, il renonce à légiférer, mais suggère à chacun d'agir sur sa disposition d'esprit (*animus*) pour s'améliorer. Sur ce point, le facteur de changement, est, pour les pauvres, la nécessité, pour les riches, la satiété, « pour nous », écrit-il, « le *pudor* », le

31. DAVID, 1993, p. 224-225.

32. Ce sont les discours dénonçant une transgression qui contribuent à construire la norme. Voir la position hypercritique de Fox, 1998, p. 11, à propos de l'analyse faite par John Winkler (dans *The Constraints of Desire*, 1990) de PLATON, *Gorgias*, 494e sur la vie des *kinaidoi* : selon M. Fox, il ne faut pas interpréter les normes présentées dans un tel texte comme si elles révélaient un système de valeurs largement acceptées ; *ibid.*, p. 20 : les textes ne sont pas des enregistrements de normes objectives.

33. DAVID, 1980b.

34. TACITE, *Annales*, III, 55, 6-7 (traduction d'Henri Goelzer, Paris, Les Belles Lettres, coll. « CUF », 1923).

35. Cf. DEVILLERS, 2017, p. 139 ; BADEL, 2017, p. 554-555 sur l'imitation du prince qui se substitue à celle des Anciens et sur la période impériale comme productrice de nouveaux *exempla*, chez Tacite.

sentiment de honte, de retenue que doivent éprouver les membres de l'élite politique et sociale de Rome, les sénateurs³⁶. Tibère compte donc sur le sentiment de l'honneur, le sens des devoirs dans la vie privée, qui est personnel à chacun. Pour seconder et stimuler ce *pudor*, un modèle – comme celui de Vespasien nommé dans la suite du texte – est efficace.

Beaucoup de spécialistes contemporains donnent la connaissance et le respect des normes comme des éléments intériorisés par les citoyens romains, leurs épouses, leurs enfants³⁷. Le deuxième point souvent souligné, et qui rejoint ce que nous disions plus haut sur le *mos*, est le caractère non figé, évolutif de ces normes. Le troisième, qui est en relation avec le précédent, est l'importance de l'œil de celui qui regarde, « *the eye of the beholder* » pour reprendre le titre d'un ouvrage de Robert Garland³⁸, dans la surveillance de leur observance ou de leur transgression. Dans la mesure où les normes peuvent évoluer, tout en n'étant écrites nulle part, c'est en effet le regard des autres, le regard social, qui évalue la conformité du corps, de l'apparence, de la conduite par rapport à elles³⁹. Dans ce cadre, les jugements portés par les physiognomonistes sur les traits physiques et l'allure générale, mis en relation avec des caractères, des tempéraments, des vices et des vertus, mettent en œuvre une série de normes collectives, qui définissent à la fois la bonne apparence physique et un code de valeurs⁴⁰.

Mais, plutôt que d'une « intériorisation » des normes⁴¹, qui suppose l'existence d'un espace intérieur dévolu à des instances comme l'*animus*, la *ratio*, etc., distinct de ce que le corps donne à voir, il faudrait parler ici d'une « incorporation » des normes, comme le propose Jérôme Wilgaux⁴², ou de leur « incarnation », dans la mesure où les normes sont actualisées par le corps, la façon dont il agit, dont il se meut, dont il est vêtu, et où elles font corps avec la personne. Le *rubor*, la rougeur née du *pudor*, la capacité d'éprouver de la honte, est un bon exemple d'incarnation ou d'incorporation de la norme morale.

D'autre part, plusieurs études insistent non seulement sur le caractère évolutif des normes, mais aussi sur le fait qu'elles ne sont pas uniquement imposées aux individus de l'extérieur⁴³, car il y a un phénomène d'autorégulation⁴⁴. Ce type d'approche doit beaucoup, nous semble-t-il, aux travaux de Michel Foucault sur l'histoire de la sexualité, qui a établi que, dans ce domaine, même quand il existe des textes prescriptifs (qui donnent « des règles, des conseils, des avis pour se comporter comme il faut »),

36. TACITE, *Annales*, III, 54, 10. Sur le *pudor*, BARTON, 2001 (en particulier chap. II et p. 200 et suiv.) ; KASTER, 2005, p. 28-65 et *passim* ; THOMAS, 2007 ; ALEXANDRE, GUÉRIN et JACOTOT (dir.), 2012.

37. THOMAS, 2007 sur l'aspect collectif de la censure sociale (p. 453) et sur l'intégration de la norme par l'individu (p. 325) ; THOMAS, 2012, p. 13-31 (p. 20 sur « l'intégration de la norme sociale ») ; DUPONT, 2012, p. 33 ; BADEL et FERNOUX, 2023, § 26 et 29.

38. GARLAND, 1995 (2^e éd. : 2010).

39. Sur la démarche féminine, O'SULLIVAN, 2011, p. 25, utilise le concept de R. Garland.

40. Sur la relation entre physiognomonie et normes, voir notamment BONNARD, DASEN et WILGAUX, 2015, p. 169-190.

41. C'est un concept utilisé par la sociologie contemporaine : cf. OGIEN, 2006, p. 201.

42. BONNARD, DASEN et WILGAUX, 2015, J. WILGAUX, « La physiognomonie antique sous le regard des historiens » (p. 177-182), p. 181 sur « des normes sociales intériorisées, incorporées ». Voir en ce sens GHERCHANOC, 2020, p. 119 et 124.

43. ALLARD, 2019, p. 53-75, p. 70 et note 77 renvoie sur ce point à l'interactionnisme, un courant de la sociologie né dans les premières décennies du xx^e siècle à Chicago, qui s'oppose à la sociologie fonctionnaliste selon laquelle les faits sociaux s'expliquent d'abord par des contraintes que la collectivité impose aux individus.

44. Sur cette *self-regulation* du corps du citoyen, qui existe en parallèle des sanctions légales des magistrats, voir EDMONDSON, 2008, qui renvoie (p. 37) à NIPPEL, 1995, p. 30. Voir aussi ASTIN, 1988, p. 32 ; MOLIN, 2006, p. 13-17 ; WILGAUX, 2008a sur les travaux de Norbert Elias à propos des normes sociales.

il n'y a pas, dans la pensée antique, de « morale unifiée, cohérente, autoritaire et imposée de la même façon à tous », contrairement à la morale sexuelle du christianisme⁴⁵. Cela laisse la place à la variabilité des conduites et des mises en pratique par les individus⁴⁶. Comme l'a bien remarqué M. Foucault, « l'usage des plaisirs » dépend du statut de l'individu, il fait partie plus largement de son mode de vie, et il est aussi à apprécier en fonction du moment (*kairos*)⁴⁷. Enfin, explique-t-il, les quelques grandes lois communes dessinent un cadre, mais ce qui compte c'est la pratique⁴⁸.

Ici, on examinera les normes dans cette perspective, à la fois en s'attachant à la façon dont la norme est exprimée, quand elle l'est, en tenant compte à chaque occasion du statut, du rang, du sexe et de l'âge de la personne concernée tout autant que du contexte (le moment et la situation) et du type de textes dans lesquels ces éléments apparaissent.

Les normes et l'outil comparatif : Rome et le monde grec

Dans la préface de son livre *De excellentibus ducibus exterarum gentium* (*Sur les chefs remarquables des pays étrangers*), Cornélius Népos met en garde ses lecteurs sur la différence entre Grecs et Romains et sur la relativité des usages. Après avoir noté que beaucoup d'entre eux pourront trouver « indigne du rôle des grands hommes (*non satis dignum summorum uirorum personis*) » le fait qu'Épaminondas, le fameux stratège et homme d'État thébain « savait bien danser et jouait de la flûte avec art⁴⁹ », il précise :

« Mais ceux-là seront presque toujours des gens qui ignorent les écrits des Grecs et qui pensent que rien n'est droit à part ce qui s'accorde avec leurs propres mœurs (*nihil rectum, nisi quod ipsorum moribus conueniunt*). 3. S'ils apprennent d'abord que les mêmes choses ne sont pas pour tous honorables ou honteuses (*honesta atque turpia*), mais que toutes sont jugées d'après les institutions des ancêtres (*maiorum institutis iudicari*), ils ne s'étonneront pas que je suive les mœurs de Grecs en exposant leurs qualités (*uirtutibus*)⁵⁰. »

Cornélius Népos cite ensuite une série d'usages en vigueur chez les Grecs qui sont inacceptables pour les Romains, et *vice versa*. Il insiste ainsi sur la relativité des coutumes (*mores*), des comportements en société, des usages de la vie privée (le banquet, les relations amoureuses), institutionnelle (le mariage) et communautaire (les jeux sportifs, le théâtre), et indique que ces coutumes sont évaluées comme décentes, convenables (*decora*) et honorables, ou bien au contraire comme honteuses (*turpia*), impies (*nefas*), infamantes (*infamia*) d'après les institutions fixées par les ancêtres (*maiorum instituta*)⁵¹, qui sont autant de normes. Ces réflexions montrent, en même temps que la relativité des normes, l'importance de celles-ci dans les sociétés grecque et romaine, leur rôle quand il s'agit de définir et d'estimer l'honorabilité des membres de l'élite qui les composent – car c'est d'eux qu'il s'agit dans les exemples cités. Cornélius Népos invite donc à envisager ensemble le monde grec et le monde romain comme

45. FOUCAULT, 1984a, p. 20 et 31.

46. *Ibid.*, p. 36-37.

47. *Ibid.*, p. 73, 78 et suiv. (sur le *kairos*), 81 et 272.

48. *Ibid.*, p. 84.

49. CORNÉLIUS NÉPOS, pr. 1. Cf. CORNÉLIUS NÉPOS, XV, *Épaminondas*, 1, 2-3. Sur la danse comme pratique déshonorante pour un Romain de l'époque républicaine, CICÉRON, *Pour L. Murena*, 13.

50. CORNÉLIUS NÉPOS, pr. 2.

51. *Ibid.*, § 5 et 6. Sur la relativité des normes concernant le mariage chez cet auteur, voir MOREAU, 2002c, p. 92-93.

le lieu de définition des usages civilisés. En marge de ces usages du monde civilisé, il y a les barbares et tous les peuples des confins, dont le corps et les comportements en matière de vie sociale, de vêtement, de nourriture, etc. sont jugés à l'aune des normes grecques et romaines⁵².

Ce renvoi à Cornélius Népos invite à privilégier les parallèles entre usages romains et usages grecs, qu'on lit chez d'autres auteurs anciens, comme nous le ferons ici dans une perspective anthropologique, soucieuse de comparatisme. Cette comparaison est facilitée par le fait que les sujets abordés ici (le corps, la beauté, les vêtements, les parures, la mise...) ont été abondamment étudiés pour le monde grec. D'autre part, il faudra garder présent à l'esprit que, dans la plupart des discours envisagés (encyclopédique, historique, géographique...), les Romains constituent la norme en matière de corps et de *mores* et que les Grecs peuvent sur ce point leur être associés⁵³. Plus précisément, celui qui représente la norme, dans la société de la fin de la République et du Haut-Empire, c'est l'homme libre citoyen, de préférence le citoyen membre des deux ordres supérieurs (constitués par les sénateurs et l'ordre équestre) : il est en infériorité numérique par rapport aux esclaves, mais c'est lui qui joue le rôle de modèle de comportement social et moral ; c'est aussi par lui et pour lui que sont édictées les règles qui concernent le corps et les *mores* dans les différents domaines de la vie privée et publique.

Le corps et la norme : rapide état des lieux bibliographique

Les deux notions de corps et de norme ont suscité ces vingt dernières années et suscitent encore une abondante bibliographie. Sur le corps, l'une des études les plus importantes en France est l'*Histoire du corps*, dirigée par Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine et Georges Vigarello (Paris, Éditions du Seuil, 2005-2006). Les périodes antiques et médiévales ne sont pas abordées dans cette *Histoire*, qui commence à la Renaissance, alors même qu'il existait antérieurement bien des travaux sur le corps dans l'Antiquité grecque ou romaine. Cependant, dans l'*Histoire de la virilité* (parue en 2011), sous la direction des mêmes auteurs, deux chapitres sont consacrés (par Maurice Sartre et Jean-Paul Thuillier) à l'Antiquité⁵⁴. Ce changement de perspective est révélateur de l'intérêt qui s'est manifesté ces dernières années pour la question du corps dans l'Antiquité, quand celui-ci n'est plus envisagé sous le seul angle de ses représentations plastiques⁵⁵. Dans l'introduction rédigée pour le volume *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*, Francis Prost montre que, si le corps est devenu objet d'histoire, il est temps que cette histoire prenne en compte l'Antiquité et que l'on s'interroge sur le corps antique dans sa richesse et sa diversité. De fait, ce volume envisage le corps sous de très nombreux aspects (corps de l'athlète, corps de l'acteur comique, corps dans le contexte sacrificiel...), grâce à des sources extrêmement variées, mettant ainsi en relief la complexité des problèmes liés au corps et l'implication de celui-ci dans tous les domaines de la vie et de la culture antiques.

52. Cf. BRUNAU, 2014, p. 169-183 sur le rapport des Gaulois à leur propre corps et à celui de leurs ennemis d'après les textes grecs et latins.

53. Cf. BOULOGNE, 2007, p. 152 ; HOLMES, 2010b, p. 161.

54. CORBIN, COURTINE et VIGARELLO (dir.), 2011, t. I : VIGARELLO (dir.). Sur l'histoire du corps à la période médiévale, LE GOFF et TRUONG, 2003.

55. Cf. MOREAU (dir.), 2002 ; PROST et WILGAUX (dir.), 2006 ; DASEN et WILGAUX (dir.), 2008.

Les études historiques et anthropologiques sur ce sujet se sont aussi beaucoup développées chez les chercheurs anglo-saxons⁵⁶. Dans l'un des volumes qui lui est consacré, James I. Porter note qu'au moment où il écrit (en 1999) le corps est plus qu'un sujet d'études productif : c'est un sujet de fascination, dont il importe de faire l'histoire, en prenant en compte la période de l'Antiquité classique qui a « inventé » le corps – en tout cas, en Europe – et, d'autre part, en envisageant cette histoire non comme une histoire factuelle, mais comme une histoire des constructions à la fois réelles et imaginaires dont le corps est l'objet⁵⁷.

Le corps, en effet, ne va pas de soi : c'est ce que s'appliquent à montrer les sociologues et anthropologues qui travaillent sur ce sujet, pour les périodes passées ou contemporaines, à propos des sociétés occidentales ou étrangères à cette partie du monde⁵⁸. Le corps n'est pas un donné objectif, mais le produit d'une construction⁵⁹ : il est façonné par une éducation ; les rites⁶⁰, les pratiques et les discours le font exister ; il est décrit et « saisi » dans des représentations qui sont à la fois réelles et imaginaires⁶¹. Pour toutes ces raisons, le corps est l'objet d'un savoir anthropologique. Le livre fondamental publié par Pierre Cordier, *Nudités romaines. Un problème d'histoire et d'anthropologie* (Paris, Les Belles Lettres, 2005), montre bien, par sa démarche et son titre même, qu'une recherche sur le corps nécessite un questionnement qui soit à la fois philologique, historique et anthropologique⁶². Avant cet ouvrage, le volume collectif *Corps romains*, édité par Philippe Moreau (2002), avait montré à quel point le corps est un objet anthropologique, à l'intersection de la nature et de la culture, ainsi que la diversité des approches possibles⁶³. Le bilan établi dans le supplément, dirigé par Florence Gherchanoc, des *Dialogues d'histoire ancienne* paru en 2015⁶⁴, donne une bonne idée des différents domaines explorés par les travaux d'histoire et d'anthropologie consacrés au corps antique : le corps du prince (dans le champ politique) – sujet en plein développement –, le corps des dieux, les « techniques du corps⁶⁵ » (médecine, physiognomonie, magie), la sexualité, le vêtement et les parures, la beauté et la laideur du corps, mais aussi, plus récemment, la propreté et la saleté physiques ainsi que les sens et le sensible, notamment l'odorat. On peut ajouter que plusieurs études ont été plus spécialement consacrées au corps de l'acteur (et dans le théâtre en général), ainsi qu'au corps de l'orateur, les deux étant souvent mis en relation. Enfin, très récemment, Sarah Rey a consacré un ouvrage à la main (*manus*), aux pratiques qui la mettent en jeu et aux valeurs symboliques qui lui sont attachées dans la vie juridique, religieuse, sociale, politique des Romains⁶⁶.

56. PORTER (dir.), 1999 ; CAIRNS (dir.), 2005 ; GARRISON (dir.), 2010 ; OSBORNE, 2011.

57. PORTER, 1999, p. 1-2. Cf. GHERCHANOC, 2015, notamment p. 10.

58. Cf. LE BRETON, 2013, p. 17. Sur le fait que le corps ait longtemps été perçu comme « une chose naturelle », « un donné » qui ne changeait pas, voir RICHLIN, 1997a, p. 20.

59. LE BRETON, 2013, p. 17 et 20 ; GHERCHANOC, 2015, p. 10.

60. Pour une définition de ce terme, voir MOREAU, 2017, p. 105 : les « principaux traits d'un rite », sont « l'obligation, le caractère traditionnel et répétitif, l'accomplissement dans une circonstance, un lieu et un temps particuliers, l'implication d'individus statutairement qualifiés pour y prendre part ».

61. Cf. GODELIER et PANOFF, 1998, p. XII ; BODIYOU et MEHL, 2015, p. 161.

62. À la fin des années 1990, BETTINI, 2011, p. 158 appelait de ses vœux une anthropologie du corps, en relation avec l'idée de Rome comme société du « face-à-face ».

63. MOREAU, 2002a, p. 6. Voir aussi GHERCHANOC, 2015, p. 11.

64. GHERCHANOC (dir.), 2015.

65. L'expression vient de MAUSS, 1936.

66. REY, 2024.

Le corps, tant par ce qui peut en lui être considéré comme relevant de la nature : sa morphologie, sa physiologie, son aspect, que par ce qui est censé ressortir à la culture : les soins qui lui sont apportés, les vêtements qui le revêtent, les parures qui l'ornent, est régulé par des normes⁶⁷. Or la notion de norme suscite elle aussi un intérêt particulier⁶⁸. C'est le cas dans l'étude de la religion antique : deux volumes d'actes de colloque publiés il y a une quinzaine d'années (*La norme en matière religieuse en Grèce ancienne* et *La norme religieuse dans l'Antiquité*⁶⁹) articulent norme et religion. S'interroger sur la norme à propos des religions polythéistes antiques, qui ne sont ni des religions révélées, ni des religions du Livre, où il n'y a pas de dogmes, mais des rites et des pratiques à observer scrupuleusement, permet de distinguer la norme de la loi, de l'obligation, du modèle, de la règle, de l'usage, de la tradition, qui constituent d'autres modes d'organisation et de régulation de la vie religieuse, qu'il s'agisse des cultes, des dieux ou du recrutement des prêtres. Ces ouvrages s'interrogent aussi sur la confrontation entre les divinités des panthéons civiques et celles qui sont considérées comme « étrangères », c'est-à-dire sur la définition de l'altérité, sur son intégration ou son rejet. Plus récemment encore, le programme de recherches « Collection of Greek Ritual Norms », dirigé par Vinciane Pirenne-Delforge, Jan-Mathieu Carbon et Saskia Peels, a préféré l'expression de « normes rituelles » à celle de « lois sacrées », qui constituait le titre des ouvrages de Franciszek Sokolowski⁷⁰. Le terme de « normes » présente un caractère bien plus englobant que celui de « lois » pour examiner tout ce qui est de l'ordre des prescriptions concernant les rites, les prêtres, les victimes, l'organisation du culte.

En outre, dans le volume de la revue *Mètis. Anthropologie des mondes grecs anciens* (N.S. 8, 2010), le dossier *Normativité* a abordé la question des normes dans des contextes très variés (monde homérique, vie politique athénienne, œuvres des grammairiens latins...), ce qui indique le caractère opératoire de cette notion pour des domaines d'étude très divers. Plus récemment, le volume dirigé par Tanja Itgenshorst et Philippe Le Doze, *La norme sous la République romaine et le Haut-Empire. Élaboration, diffusion et contournements* (2017)⁷¹, a exploré la notion de norme en relation avec le monde romain, en particulier dans la vie politique.

Enfin, pour revenir au corps, dans le *Dictionnaire du corps* paru en 2019, l'article « Normes » rédigé par J. Wilgaux montre à quel point les corps sont « soumis à des normes sociales, implicites ou explicites, qui, en prescrivant ce que ces corps doivent être ou doivent faire, les catégorisent ou les hiérarchisent⁷² ».

67. De nombreux travaux récents, centrés sur le corps ou sur la norme, insistent sur le lien entre les deux : DARBO-PESCHANSKI, 2010, p. 17 ; GHERCHANOC, 2015, p. 9. Dans GHERCHANOC (dir.), 2015, la question des normes et de leurs transgressions apparaît dans de très nombreux articles : GHERCHANOC et HUET, 2015, p. 133 ; BOEHRINGER et SEBILLOTTE CUCHET, 2015, p. 93 ; J.-B. BONNARD dans BONNARD, DASEN et WILGAUX, 2015, p. 174. Voir aussi BODIOU et MEHL, 2011a et BODIOU et MEHL, 2011b.

68. Plusieurs journées d'études ou colloques de sociologues ou/et d'historiens ont récemment utilisé la norme et son corollaire, la transgression, comme angles d'attaque pour traiter différents sujets et des périodes variées, de l'Antiquité à nos jours.

69. BRULÉ (dir.), 2009 ; CABOURET et CHARLES-LAFORGE (dir.), 2011.

70. Les trois ouvrages de Franciszek Sokolowski qui portent sur les « lois sacrées » d'Asie Mineure et des cités grecques, dont le premier a été publié en 1955 et le dernier en 1969, ainsi que l'ouvrage d'Eran Lupu, *Greek Sacred Law. A Collection of New Documents*, Leyde, 2009 (2^e éd.), sont recensés sur le site de *Collection of Greek Ritual Norms*, [<http://cgrn.ulg.ac.be/>]. Cette recherche a commencé en 2012. Pour une critique de l'expression « lois sacrées », voir aussi GEORGODI, 2010.

71. ITGENSHORST et LE DOZE (dir.), 2017.

72. WILGAUX, 2019, p. 427.

Habitus, gestus, incessus : corps et présentation de soi

L'un des lieux privilégiés d'observation des normes est le vêtement. Dans le monde des citoyens romains et de leurs épouses, les vêtements – leur matière, leur forme, leur couleur et la façon de les porter – sont extrêmement codifiés et soumis à l'appréciation du regard d'autrui. L'importance de la signification sociale du vêtement a été bien repérée et analysée, pour l'époque moderne, par Roland Barthes⁷³ et, pour la période antique, par des travaux désormais nombreux qui portent sur les mondes grec et romain⁷⁴. Les vêtements et les façons de les porter, les parures et les ornements du corps font partie de la mise, qui, en latin, est désignée par le terme *habitus*⁷⁵. La mise des citoyens, en particulier des citoyens membres de l'élite (sénateurs et chevaliers) et de ceux qui ont des responsabilités politiques au sein de la cité, la tenue vestimentaire et l'allure des *matronae* sont évaluées par le regard de leurs concitoyens. Ce qui est observé et jugé, en même temps que le vêtement et la mise, ce sont le maintien ou la posture (*status*), quand le corps est immobile, la démarche (*incessus, ingressus*⁷⁶) et la gestuelle (*gestus*). Par « gestuelle » ou « gestes », termes pris ici au sens large, on entend à la fois les gestes des bras, des mains, de la tête, mais aussi les mouvements (*motus*) du corps. Le terme de *gestus* est ici préféré à *motus*, à la fois parce qu'il a une signification plus large et parce qu'il est l'une des composantes de l'*actio* oratoire, qui est l'un des lieux privilégiés du « déploiement » du corps et de son observation par autrui⁷⁷.

Comme et autant que le vêtement, les gestes et la démarche sont en relation avec les normes, évalués par rapport à elles. L'ensemble de ces éléments – vêtements, gestes, démarche – fait partie de ce qu'on peut appeler la présentation de soi, expression tirée de l'un des ouvrages du sociologue américain Erving Goffman⁷⁸. C'est ce corps-là, vêtu et en mouvement (surtout), tel qu'il apparaît dans les textes, que nous souhaitons examiner.

Cependant, les normes ne sont pas seulement opératoires pour la présentation du corps, elles concernent aussi l'aspect physique lui-même et les questions de beauté et de laideur⁷⁹. Pour étudier, dans un premier volet, les normes du beau, il importe de

73. BARTHES, 1957, p. 432. La référence à l'article de Barthes apparaît en tête de l'étude de GHERCHANOC et HUET, 2007. Sur les usages et les transgressions vestimentaires de la fin du Moyen Âge à l'époque contemporaine, BRUNA (dir.), 2016.

74. SEBESTA et BONFANTE (dir.), 1994; CLELAND, HARLOW et LLEWELLYN-JONES (dir.), 2005; MEISTER, 2012, 2015 et 2017. Pour les travaux français, nous avons cité déjà ceux de Florence Gherchanoc, Valérie Huet, Lydie Bodiou et Véronique Mehl.

75. Nous ne prenons pas le mot au sens où Pierre Bourdieu l'a utilisé, même si l'*habitus* tel qu'il le définit a des traits communs avec celui qui nous occupe : cf. BOURDIEU, 1972, p. 256 sur les « *habitus* » comme « systèmes de *disposition* durables » et note 39 sur le mot « *disposition* », qui désigne « *une manière d'être, un état habituel* (en particulier du corps) ». Voir aussi BOURDIEU, 1986.

76. *Incessus*, de *incedo* (s'avancer, marcher), est plus utilisé dans le sens de « démarche », « allure » qu'*ingressus*, dérivé de *ingredior* (entrer; s'avancer, marcher), mais il ne semble pas y avoir de différence entre les deux termes quand ils sont employés pour désigner la façon de marcher (cf. TLL, s. v. *incessus* et *ingressus*).

77. Pour le Moyen Âge, voir SCHMITT, 1990 (p. 27 sur l'articulation du geste et de la norme, et p. 34 sur l'étymologie de *gestus*, ses dérivés et les relations de *gestus* et *motus*). Sur le fait que les gestes sont propres à une culture, BREMMER et RODENBURG (dir.), 1992; EDWARDS, 1993, p. 63. Sur ce point, on ne suit pas ALDRETE, 1999, p. 83, qui considère que les gestes permettaient aux gens de communiquer par-delà les barrières de la langue.

78. GOFFMAN, 1973.

79. Nous ne pourrions aborder dans le présent travail la vaste question de la laideur physique. Sur ce sujet, on consultera en particulier les travaux de Véronique Dasen, Caroline Husquin, Christian Laes, et les recherches collectives récentes sur la caricature (GANGLOFF, HUET et VENDRIES, 2021). La réflexion sur les défauts du corps est liée à l'essor des « Disability Studies » (cf. HUSQUIN, 2020, p. 15-19).

prendre en compte des critères anatomiques (le teint, par exemple), mais aussi l'effet produit par le corps sur ceux qui le regardent⁸⁰. Une telle recherche nécessite de s'interroger sur la morphologie du corps, sur sa santé, sur ses parties et la relation qu'elles ont entre elles. Il paraît pourtant difficile de saisir le corps dans son entier⁸¹, notamment parce que les textes mettent souvent l'accent sur l'un de ses éléments (le visage, en particulier), et difficile aussi d'isoler un corps « type », qui serait le même pour tous : le corps est défini par une appartenance à un groupe social ; il relève d'un statut (libre/non libre), d'un sexe et d'un âge définis. C'est ce qui conduit rapidement à s'interroger sur la « décence » du corps et la « *dignitas* » physique : ces qualités sont indispensables au citoyen honorable, qui ne saurait être considéré comme beau sans elles. Cependant, il existe un autre type de beauté, qui peut, elle, être exempte de *dignitas*, celle des héros épiques et des jeunes esclaves qui font les « délices » (*deliciae*) de leur maître. Enfin, la *dignitas* est évaluée non seulement d'après l'aspect physique, mais aussi et peut-être surtout d'après le mouvement (façon de se déplacer, de faire bouger son vêtement, gestes faits dans le cadre de la vie privée...). La question du corps en mouvement invite donc à réfléchir sur la *mollitia*, à la fois souplesse et efféminement, qui ne saurait caractériser le citoyen honorable.

Ainsi est-il difficile de distinguer le corps de son *habitus* au sens où celui-ci constitue sa mise. C'est à cet *habitus* et aux soins du corps (*cultus*), aux vêtements et aux parures du corps qu'est consacré le deuxième volet de cette étude. Le domaine des vêtements et des soins du corps (en particulier de la peau et de la coiffure), pour les hommes comme pour les femmes, fait tout spécialement l'objet de normes et d'usages et, de ce fait, il est particulièrement sujet aux transgressions. Celles-ci peuvent se manifester par de petits écarts (une toge trop longue, des cheveux pas assez courts et trop souples, une peau trop lisse...), qui sont notés, observés, critiqués par autrui. Il en va de même pour la démarche (*incessus*, *ingressus*) : le citoyen et la *matrona* honorables doivent adopter une certaine façon de marcher pour ne pas être en butte à la désapprobation sociale. Ces éléments constituent un ensemble de signes, qui est déchiffré et interprété ; ce type de « lecture », qui est le fondement de la physiognomonie, se rencontre dans de nombreux types de textes.

Enfin, la dernière partie de ce livre se propose d'examiner plus spécialement trois figures, celles du citoyen, de l'orateur et du prince, en associant l'étude de ce qui relève du *corpus* à ce qui relève du *cultus*, du *gestus* et de l'*incessus*, pour essayer de définir ce que peut être un homme à la fois beau et « comme il faut », convenable (*decens*). Le citoyen doit avoir « la beauté d'un homme libre » (*forma liberalis*), du moins s'il est issu de l'élite, et pouvoir s'appuyer sur sa prestance physique s'il souhaite faire une carrière politique. C'est aussi l'occasion de revenir sur la gestuelle, l'expression du visage et la voix, qui sont les composantes de l'*actio* oratoire, mais aussi sur la *mollitia*, qui ne doit en aucun cas pouvoir être reprochée à l'un de ces trois personnages. Cette partie de l'étude permet de passer en revue un certain nombre de modèles et de contre-modèles, en particulier chez les orateurs et les princes tels qu'ils apparaissent chez Suétone et Tacite.

80. C'est la perspective adoptée par GHERCHANOC, 2016, p. 11.

81. Même dans les textes médicaux latins, le corps est considéré par parties et il s'agit d'en faire apparaître les pathologies, non l'anatomie : DEBRU, 2002 (en particulier p. 78, 83 et 86).