Frontière·s
Revue d'Archéologie, Histoire & Histoire de l'Art
OPEN ACCESS

Ce document est la propriété de **Frontière·s. Revue d'Archéologie, Histoire et Histoire de l'Art** qui en autorise la diffusion selon les termes de la licence Creative Commons : Attribution – Pas d'Utilisation Commerciale – Partage dans les même conditions 4.0 International (CC BY-NC-SA 4.0).
Les images ou tout autre matériel tiers figurant dans ce document sont inclus dans la même licence Creative Commons, sauf indication contraire explicitement mentionnée en légende du matériel en question. Si le matériel n'est pas inclus dans la licence Creative Commons de l'article et que l'utilisation que vous souhaitez en faire n'est pas autorisée par la réglementation ou dépasse l'utilisation autorisée, vous devrez obtenir l'autorisation directement auprès du détenteur du droit d'auteur.

Vous êtes autorisé·e à :
**Partager** — copier, distribuer et communiquer le document par tous moyens et sous tous formats
**Adapter** — transformer et créer à partir du document

Selon les conditions suivantes :



**Attribution** — Vous devez créditer l'article, intégrer un lien vers la licence et indiquer si des modifications ont été effectuées au texte et aux images. Vous devez indiquer ces informations par tous les moyens raisonnables, sans toutefois suggérer que l'Auteur·rice vous soutient ou soutient la façon dont vous avez utilisé son article.



**Pas d'Utilisation Commerciale** — Vous n'êtes pas autorisé·e à faire un usage commercial de ce document, tout ou partie du matériel le composant.



**Partage dans les Mêmes Conditions** — Dans le cas où vous transformez, ou créez à partir du matériel composant le document original, vous devez diffuser le document modifié dans les mêmes conditions, c'est-à-dire avec la même licence avec laquelle le document original a été diffusé.

**Pas de restrictions complémentaires** — Vous n'êtes pas autorisé·e à appliquer des conditions légales ou des mesures techniques qui restreindraient légalement autrui à utiliser le document dans les conditions décrites par la licence.

La revue ne peut retirer les autorisations concédées par la licence tant que vous appliquez les termes de cette licence.



# Frontière·s

## Revue d'archéologie, histoire et histoire de l'art

Publiée avec le soutien de
la Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux
dans le cadre de la pépinière de revues Prairial

## Nº 4

## *Investir la frontière*

dir. Marine LÉPÉE et Gaëlle PERROT

LYON
JUIN 2021

CC BY NC SA

**Frontière·s**
MSH – Lyon – Saint-Étienne
14 avenue Berthelot
69363 LYON CEDEX 07

ISSN 2534-7535

frontiere-s@msh-lse.fr

**Pour soumettre un article et consulter l'appel en cours :**
https://publications-prairial.fr/frontiere-s

**Directrice des publications**
Sabine FOURRIER, directrice de la MOM

**Rédacteurs·rice en chef**
Fabien BIÈVRE-PERRIN (CJB – IRAA)
Vincent CHOLLIER (HiSoMA)
Gaëlle PERROT (CCJ – HiSoMA)

**Comité de rédaction**
Loubna AYEB (Archéorient)
Fabien BIÈVRE-PERRIN (CJB – IRAA)
Vincent CHOLLIER (HiSoMA)
Mathilde DURIEZ (ArAr)
Marine LÉPÉE (ArAr – IASA-UNIL)
Cécile MOULIN (HiSoMA, ArAr)
Élise PAMPANAY (HiSoMA)
Gaëlle PERROT (CCJ – HiSoMA)

**Secrétaire de rédaction**
Vincent CHOLLIER (HiSoMA)

**Direction du numéro**
Marine LÉPÉE (ArAr – IASA-UNIL) et Gaëlle PERROT (CCJ – HiSoMA)

**Auteurs**
Margault COSTE (Université de Perpignan Via Domitia, FRAMESPA UMR 5136, GHS)
Michaël GIRARDIN (Université du Littoral – Côte d'Opale, HLLI UR 4030)
Anthony REVELLE (University of Michigan, Ann Arbor)
Laura DÉCHERY (EHESS, AnHiMA UMR 8210)
Audrey FERLUT (HiSoMA, UMR 5189)
Clément BELLAMY (CReAAH UMR 6566)
Flore LEROSIER (Université de Tours, CeTHiS EA 6298)

**Photo de couverture :**
Autel aux *Matronae Aufaniae* découvert à Bonn (AE 1930 19). Date : 164 apr. J. C. Université d'Osnabrück, département Alte Geschichte Osnabrück.
Source : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:AE_1930,19_Vorderansicht.jpg
(Heiko Fischer, CC BY-SA 4.0)

CC BY NC SA

# Sommaire du numéro

## Dossier thématique
## *Investir la frontière*


Acteurs et formes d'investissement de la frontière de 1258 entre le Fenouillèdes et le Roussillon-Conflent
Milieu XIIIe siècle-milieu XVe siècle
**Margault Coste** ..... **7**

Pouvoir, jeux d'argent et liminarité. L'impôt antique, théâtre de la souveraineté
**Michaël Girardin** ..... **19**

De l'autre côté de la barrière. Franchir la frontière entre l'homme et l'animal avec le *Roman de Renart*
**Anthony Revelle** ..... **29**

Le littoral du Latium méridional et de la Campanie septentrionale entre le IXe et le IIIe s.av. J.-C.
Un paysage propice aux contacts et aux échanges
**Laura Déchery** ..... **37**

Investir un territoire de frontière : le culte des *Matronae* dans la *Civitas Ubiorum* en Germanie Inférieure
**Audrey Ferlut** ..... **51**


## *Varia*


À propos d'une production céramique indigène dite *matt-painted* dans le cadre de l'Italie méridionale protohistorique
Le cas de l'Incoronata
**Clément Bellamy** ..... **67**

La *polis* grecque classique
L'exemple de *Neapolis*
**Flore Lerosier** ..... **81**


## Comptes-rendus


Greco E., *En Grèce et en Grande Grèce. Archéologie, espace et sociétés : quatre conférences au Collège de France (Paris, 2014)*
**Eléonore Favier** ..... **97**

Kopf J., *Römische Soldaten in Brigantium. Das militärische Fundmaterial und die Chronologie der Militäranlagen der frühen Kaiserzeit*
**Lucas Guillaud** ..... **100**



CC BY NC SA

# Dossier thématique
## *Investir la frontière*

CC BY NC SA

# Investir un territoire de frontière : le culte des *Matronae* dans la *Civitas Ubiorum* en Germanie Inférieure

## *Investing in a border territory: the cult of the* Matronae *in the* Civitas Ubiorum *in Lower Germany*

DOI : 10.35562/frontieres.646

**Audrey Ferlut**

*Docteure en histoire antique, Enseignante-chercheuse associée HiSoMA (UMR 5189), Vacataire ENS de Lyon, Professeur d'Histoire-Géographie et de DNL au Lycée du Parc Lyon 6e*

**Résumé.** *Les Éburons, anéantis par César en 53 av. J.-C., sont progressivement remplacés par des peuples germaniques venus de l'autre rive du Rhin. Parmi eux, les Ubiens. Arrivés par vagues à partir de 38 av. J.-C., ils construisirent dans la zone frontière de l'Empire de nouvelles structures politiques, sociales et de nouvelles pratiques religieuses au fur et à mesure de leur intégration à la romanité. Parmi les cultes de la* Civitas Ubiorum *ainsi créée, le culte des* Matronae, *concentré à l'est de la cité, a pris une place centrale et a dominé la province. Les militaires et les élites ont joué un rôle central dans ce processus de circulation du culte, de même que d'autres groupes sociaux, insérés dans des* curiae, *qui sont devenues progressivement des institutions de la cité. Né dans les communautés rurales au Ier s. apr. J.-C. avant d'atteindre les colonies romaines à la fin de ce siècle, le culte des* Matronae *a investi la région frontière selon un double schéma : des cultes très localisés à certaines* Matronae *dans des sanctuaires de petites tailles qui ont parfois révélé un nombre significatif d'inscriptions et un culte aux* Matronae Aufaniae *d'envergure provinciale qui s'est diffusé depuis Bonn et Cologne. À travers ce processus, les* Matronae *sont devenues les déesses les plus révérées de la Germanie Inférieure, sans qu'aucun autre culte ne les ait jamais égalées.*

**Mots-clés : Empire romain, Haut-Empire romain, Germanie, religion romaine, religion gallo-romaine, circulation des cultes, déesses Mères, *Matronae*, épigraphie.**

**Abstract.** *Germanic tribes from the other bank of the Rhine River progressively settled where the Eburones, annihilated by Caesar in 53 BCE., lived. Among them, the* Ubii. *Migrating by waves after 38 BCE. to the frontier of the Roman Empire, they built new political and social structures and new religious practices while they appropriated roman culture and habits. Among the cults in the newly created* Civitas Ubiorum, *the cult to the* Matronae, *concentrated in the east of the* Civitas, *became central and dominant. The militaries and the elites were key agents in the circulation of the* Matronae. *Other social groups, inserted in the* curiae, *participated in the municipalisation of the cult while those social groups became civic institutions in the* civitas *then. Born in rural communities in the 1st century CE. before reaching the Roman colonies at the very end of that century, the cult to* Matronae *spread on a double scheme: some very local cults to some* Matronae *in small sanctuaries which sometimes revealed a massive amount of inscriptions and a provincial cult to the* Matronae Aufaniae *that spreads*

CC BY NC SA

*from Bonn and Köln. Through that process, the* Matronae *were the most revered deities in* Germania Inferior, *without any other cult able to equal them.*

**Keywords: Roman Empire, Early Empire, Germania, roman religion, gallo-roman religion, cult circulation, Mother goddesses, *Matronae*, epigraphy.**

« César partit de nouveau à la poursuite des ennemis, et, rassemblant un grand nombre de troupes des cités voisines, il les lâcha en tous sens. Tous les bourgs et toutes les habitations que chacun rencontrait furent incendiés ; tout fut livré au pillage »[1]. 53 av. J.-C., César détruisit les Éburons. À partir de cette date, les sources littéraires, archéologiques et épigraphiques ne révèlent plus aucune trace de ce peuple[2]. Sur les ruines de l'Éburonie, des peuples germaniques venus de l'autre rive du Rhin se sont installés dans les nouveaux territoires frontières de l'Empire romain et ont, au fur et à mesure du processus de « romanisation »[3], transformé leurs structures politiques, sociales et religieuses au contact des Romains et de tous ceux qui ont migré vers ces territoires – soldats, marchands, hommes et femmes de l'Empire et d'au-delà du Rhin.

Parmi ces peuples germaniques, les Ubiens, arrivés par vagues à partir de 38 av. J.-C., ont progressivement, au cours des processus de provincialisation et de municipalisation[4], abandonné l'organisation politique, sociale et religieuse de type clanique[5], propre aux Germains pour se doter des structures d'une cité de l'Empire romain au sein de la *Civitas Ubiorum*. Au gré de cette transformation, les cultes pratiqués dans la cité des Ubiens ont pris un nouveau visage, se sont diffusés et ont progressivement investi le territoire selon des modalités et des temporalités bien précises. L'un d'entre eux, le culte des *Matronae*, divinités féminines de la nature et de la fécondité, représentées sous forme de triplication[6] a pris une ampleur considérable notamment dans l'est de la cité des Ubiens, le long de la frontière militaire, à proximité du cours du Rhin et des deux colonies de Cologne (*Colonia Claudia Ara Agrippinensium*) et Bonn (*Colonia Iulia Bonna*), en particulier au cours des IIe et IIIe s. apr. J.-C. Ce sont plus de 850 documents sous forme d'autels ou d'*aediculae*, et près d'une dizaine de sanctuaires ruraux, urbains ou suburbains qui ont été mis au jour. Ce culte était-il ancien, importé, local, mais favorisé par les Ubiens ou totalement nouveau ? La réponse à cette question est complexe et s'inscrit dans un long processus de renouvellement historiographique. Les premières recherches concernant le culte des *Matronae* apparaissent à la fin du XIXe et du début du XXe s. au moment des fouilles des premiers sanctuaires découverts à cette époque dans l'ancien territoire ubien. Dès l'origine, les *Matronae*[7] sont vues comme des divinités centrales chez les Ubiens et en Germanie Inférieure et les historiens, allemands surtout, commencent à étudier leurs spécificités, en particulier les représentations figurées[8]. En France, notamment dans les années 1950-1960, elles sont étudiées dans les ouvrages généraux sur la religion gallo-romaine, mais rarement pour elles-mêmes[9]. C'est à nouveau en Allemagne que les recherches donnent une vision plus globale de leur culte à travers un colloque qui, en 1987, tente d'embrasser toutes les sphères du culte : caractéristiques des déesses, formes de cultes, pratiques cultuelles, modèles iconographiques. Les années 1990, 2000 et 2010 ont donné encore un nouveau souffle aux recherches sur les *Matronae* en étudiant le culte et les pratiques rituelles au prisme des phénomènes de municipalisation, de provincialisation et de mobilité des cultes, des problématiques en plein développement aujourd'hui. Cela a totalement changé notre perception du culte, notamment

1 César, *Guerre des Gaules*, VI, 43 ; trad. A. Balland et L.-A. Constans.
2 Voir Hulot 2018.
3 Un débat historiographique entoure cette notion de « romanisation », notion de plus en plus remise en question par les historiens depuis environ 30 ans. Il n'est question ici de revenir sur ce débat. Nous l'utilisons uniquement dans l'introduction comme concept opératoire compréhensible du plus grand nombre. Pour le débat historiographique, voir les travaux suivants : Roymans 1990 ; Mattingly 1997 ; Woolf 1998 ; Le Roux 2004, p. 287-311 ; Hingley 2005 ; Le Bohec 2008, p. 127-138 ; Virlouvet *et al.* 2018, p. 749-770.
4 Scheid 2009, p. 381-384.
5 Tacite, *Germanie*, XLIII, 3.
6 Nous n'employons pas ici le terme de triade qui, à notre sens, doit être réservée à la Triade capitoline. Le terme de triade implique également l'association de trois divinités différentes ce qui n'est pas le cas ici. Ici, le modèle iconographique, et nous y reviendrons, consiste à représenter les déesses à des âges différents et/ou sous des apparences différentes. Les trois divinités sont généralement représentées de face, tenant des paniers de fruits sur leurs genoux. Celles des extrémités portent une coiffe oblongue caractéristique des *Matronae* et celle du centre, souvent plus jeune, elle, est tête nue. Il s'agit ici des trois états d'une même entité divine. Le choix d'un autre vocable que triade s'impose et celui de triplication est le plus adéquat ici.
7 Les termes pour les désigner sont ceux de déesses Mères, de *Mother goddesses* ou de *Muttergottheiten* ; ces derniers sont encore utilisés dans les historiographies allemande et anglo-saxonne pour désigner les *Matronae*. Ces termes, y compris celui de déesses Mères employés au pluriel, ne reflètent pas ici l'idée d'une grande déesse mère qui se serait déployée en de multiples entités divines, mais bien le culte matronal.
8 Bickel 1938-1939, p. 209-220 ; Hahl 1937, p. 253-264 ; Hahl 1960, p. 9-48.
9 Pour l'ensemble des références sur la question, voir Ferlut 2011, p. 4-7. Voici une liste non exhaustive des travaux principaux : Lehner 1910, p. 301-321 ; Lehner 1918 ; Lehner 1919, p. 74-162 ; Lehner 1930, p. 1-48 ; Bickel 1938-1939, p. 209-220 ; Hahl 1937, p. 253-264 ; Hahl 1960, p. 9-48 ; Kolbe 1960, p. 50-124 ; Rüger 1970, p. 251-260 ; Rüger 1981, p. 287-309 ; Rüger 1983, p. 207 *sq.* ; Henzel 1985, p. 125-136 ; Sommer 1985, p. 313-335 ; Horn 1987, p. 33-54 ; Rüger 1987, p. 1-30 ; Schauerte 1987, p. 55-102 ; Bauchhenß et Neumann 1987 ; Klein 1991, p. 199-224 ; Spickermann 2002 et 2010 ; Biller 2010 ; Raepsaet-Charlier 2019.

sa réinvention par les populations de Germanie Inférieure et sa diffusion[10]. Cette dernière est donc le reflet de l'appropriation et de l'investissement d'un territoire par un peuple exogène touché par un profond processus d'intégration à la romanité, dans une province frontière cosmopolite aux multiples influences.

Comprendre comment le culte des *Matronae* a investi le territoire frontière de la Germanie Inférieure nous amène d'abord à fixer le cadre dans lequel s'est opéré le transfert des Ubiens avant de nous pencher sur les étapes de la diffusion du culte aussi bien du point de vue chronologique[11] que du point de vue spatial. Enfin, un culte ne peut circuler et s'implanter dans un espace sans les individus, véritables agents de la circulation des cultes. Et c'est par l'étude de l'implication des dédicants, des groupes sociaux, voire des institutions que nous proposons de terminer ce tour d'horizon de l'implantation du culte des *Matronae* dans la *Civitas Ubiorum*.

## Investir un territoire frontière au sein de l'Empire romain : le transfert des Ubiens et la création de la *Civitas Ubiorum*

La *Civitas Ubiorum*, située sur la rive gauche du Rhin et intégrée à la province de Germanie Inférieure à partir du règne de Domitien, était le cadre institutionnel dans lequel les Ubiens vivaient sous le Haut-Empire. Mais cette cité des Ubiens ne s'est pas créée en un jour. Elle était le résultat d'un long processus d'intégration à l'Empire[12].

Les premiers contacts entre Rome et les Ubiens ont eu lieu en 55 av. J.-C., pendant la Guerre des Gaules, lorsque César[13] franchit le Rhin pour la première fois. En 53 av. J.-C.[14], une rencontre entre César et une ambassade ubienne aboutit à une *deditio in fidem*, à l'origine d'une *amicitia* avec Rome, sans que cela ait nécessairement débouché sur un *foedus,* même si c'est la thèse la plus communément admise[15]. Rome obtenait ainsi l'aide des Ubiens qui, eux, se voyaient accorder une forme de protection contre la menace Suève[16] grâce à leur transfert sur l'autre rive du Rhin. Ce transfert était-il volontaire ou à l'initiative des autorités romaines ? Les débats historiographiques, nombreux, ont peu à peu laissé place à un consensus selon lequel il fut probablement à l'initiative des Romains, pour installer un peuple en qui ils avaient confiance à la nouvelle frontière de l'Empire – un procédé au demeurant assez commun dans l'Empire – et ce, avec l'assentiment des Ubiens[17]. Les modalités de la *Trangressio Rheni* ont certainement défini une organisation précise du territoire et une division claire entre les terres relevant de l'*imperium* de l'empereur et celles restituées/données à l'élite ubienne qui, progressivement, s'est appropriée les formes de pouvoir et d'urbanisation à la romaine au cours du processus communément appelé la municipalisation[18].

À partir de 38 av. J.-C. – même si des débats persistent[19] quant à cette date –, les Ubiens se sont progressivement installés dans l'ancienne Éburonie. La migration[20] ne s'est cependant pas faite en une seule fois, mais par vagues successives dont nous ignorons malheureusement les détails. Elle n'est d'ailleurs pas un cas isolé puisque d'autres peuples germaniques, comme les Tongres ou les Cugernes[21], se sont implantés sur l'ancien territoire des Éburons, selon des processus similaires, même si les populations de ces nouvelles cités avaient des origines plus diverses que celle de la future *Civitas Ubiorum*, peuplée seulement par les Ubiens.

Identifions les étapes de la construction de la cité des Ubiens depuis le passage sur l'autre rive du Rhin jusqu'à la création de la *Civitas Ubiorum*. Ces différentes étapes révèlent d'ores et déjà différentes formes d'investissement et d'appropriation du territoire.

Les Ubiens ont d'abord vécu dans des établissements ruraux avec peu de traces d'urbanisation[22]. Par la suite, les Romains et les Ubiens ont vécu en parallèle. Cet état de fait était particulièrement visible lors

10 À la suite de S. Price et G. Woolf, nous insistons davantage sur la diffusion du culte avec ses modèles et ses rites que sur la diffusion des déesses en elles-mêmes. Price 2012, p. 1-2 et Woolf 2018, p. 111-112.
11 Cet exercice se révèle souvent problématique en raison des difficultés de datation des sources. Nombre d'entre elles ne sont datables qu'à l'échelle du siècle.
12 Scheid 2009.
13 César, *Guerre des Gaules*, II, 4 ; VI, 32-33 ; VI, 42-43.
14 Autour de cette *deditio*, voir : Heinrichs 1999, p. 277-279 ; Wiegels 2002, p. 961 ; Eck 2004, p. 35 *sq.* ; Lamberti 2006, p. 108-117 ; Lamberti 2007, p. 203-205 ; Raepsaet 2013, p. 112-11.
15 Lamberti 2006, p. 108-109.
16 Galsterer 1999, p. 19 ; Heinrichs 1999, p. 288 *sq.* ; Lamberti 2007, p. 201, 205-207 et 209.
17 Galsterer 1999, p. 19 *sq.* ; Eck 2004, p. 37 *sq.* ; Lamberti 2007, p. 108-117 ; Raepsaet 2013, p. 112-114.
18 Scheid 2009.
19 Lamberti 2006, p. 108-117.
20 Eck 2004, p. 47 *sq.* ; Lamberti 2007, p. 206 *sq.*
21 Sur la question de l'ethnogenèse de la cité des Tongres et des Cugernes, voir Raepsaet 2013, en particulier p. 112-114.
22 Eck 2004 ; Spickermann 2009, p. 458-459 ; Biller 2010, p. 206-307.


CC BY NC SA

les premiers temps d'existence de Cologne. En effet, les dernières recherches archéologiques ont montré que coexistaient, sans se superposer, une structure romaine, soit une colonie de vétérans, et une structure pérégrine, l'*Oppidum Ubiorum*, dans laquelle vivaient les Ubiens[23]. Chacune avait des structures politiques et civiques propres et une configuration urbaine spécifique même si les élites ubiennes avaient mâtiné la structure pérégrine d'éléments de romanité. Sous le règne de Claude, à la requête d'Agrippine[24], Cologne, déduite de l'*Oppidum Ubiorum*, fut élevée au rang de colonie romaine sous le nom de *Colonia Claudia Ara Agrippinensium* (CCAA). Avec Cologne élevée aux rangs de colonie romaine sous Claude et de capitale provinciale sous les Flaviens, la *Civitas Ubiorum* est devenue la cité centrale de la Germanie Inférieure, prenant l'ascendant sur les autres *civitates* de la province ; Cologne, étant à partir de ce moment, un centre religieux majeur de la cité et de la province. Les formes d'autonomie des élites ubiennes ont dès lors disparu pour se fondre dans les modalités de fonctionnement d'une cité sur le modèle de la cité romaine[25]. Cependant, la *Civitas Ubiorum* n'était pas que la cité des Ubiens ; elle était aussi celle de tous les individus accueillis dans ce territoire frontière : des Ubiens certes, mais aussi des membres des *civitates* proches comme des Trévires, des soldats venus de tout l'Empire, des marchands et des hommes et des femmes venus d'au-delà du Rhin. La société était très cosmopolite, et ce cosmopolitisme s'est accru au cours du Haut-Empire soumettant la cité à de multiples influences.

C'est dans cette *Civitas Ubiorum*, née sur les cendres d'une partie de l'Éburonie, que s'est développé, à l'est de la cité, l'un des cultes les plus riches en documents épigraphiques et archéologiques, le culte le plus important de la Germanie Inférieure avec plus de 850 monuments et nombre de sanctuaires : celui des *Matronae* ubiennes. Mais comment a-t-il investi cette zone frontière de l'Empire ? Est-il né dans les espaces urbains, dans les espaces ruraux ou dans les deux simultanément[26], et selon quelle chronologie ?

## La diffusion du culte dans l'est de la *Civitas Ubiorum* : un processus sur le temps long

Le culte des *Matronae* était concentré à l'est de la cité des Ubiens, sur un espace compris entre le Rhin et la Meuse. Plusieurs théories ont été émises quant à sa naissance et sa diffusion. Revenons sur ces hypothèses. Les études les plus anciennes[27] faisaient des soldats et des habitants des centres urbains, en particulier ceux de Bonn et de Cologne, les premiers vecteurs du culte. Le culte serait donc né dans les camps militaires et dans les colonies avant de circuler dans la cité. Les militaires et les élites auraient été les premiers à l'adopter et, sous leur impulsion, il se serait développé le long du cours du Rhin vers le sud de la cité des Ubiens aux IIe et IIIe s. apr. J.-C. Une hypothèse plus récente fondée sur les travaux de l'Université d'Osnabrück[28], et nous y souscrivons, propose des modalités de diffusion tout à fait différentes. Les premières pratiques cultuelles seraient apparues dans des communautés rurales, comme à Pesch. Les *Matronae* auraient ensuite été révérées à Bonn, à l'initiative des soldats, et à Cologne, principalement à l'initiative des élites. Dans ces deux colonies toutefois, des *Matronae* spécifiques, les *Aufaniae*, ont reçu la majorité des dévotions dans le cadre d'un culte à caractère public – intégré aux *sacra publica* –, voire provincial. Le culte aux *Aufaniae* relève du choix des élites qui ont construit la structure religieuse des deux colonies, choix également réalisé au regard des interactions avec les soldats de Bonn venus, dans les premiers temps de la cité, de Gaule du Sud et de la Péninsule italienne[29].

La manière dont les *Matronae* ont investi le territoire pose la question de l'origine du culte : était-elle celtique ou germanique, locale ? Les Ubiens ont-ils amené le culte avec eux, ont-ils développé un culte local préexistant ou ont-ils réinterprété localement le culte aux *Matres* qui existait dans d'autres parties de l'Empire romain, notamment en Gaule ? Cela reste difficile à déterminer. Nous aurions pu penser que l'analyse des épithètes des déesses aurait apporté des éléments de réponse, mais il n'en est rien. À ce jour, plus quatre-vingt-dix épiclèses[30] ont été dénombrées. Elles sont soit latines – *Domesticae*, *Paternae*, *Maternae*[31] –,

23 Eck 2004, p. 153 *sq.* ; Lamberti 2006, p. 119-121 ; Lamberti 2007, p. 208-211 ; Schaëfer 2015, p. 269-270.
24 Haensch 1999, p. 641-655 ; Haensch 2000, p. 300-325 ; Eck 2004, p. 153 *sq.* ; Lamberti 2006, p. 119-121 ; Lamberti 2007, p. 211-216.
25 Scheid 2009, p. 383 *sq.*
26 Spickermann 2002, p. 151-160 ; Spickermann 2009, p. 458-459 ; Spickermann 2010, p. 229 ; Raepsaet-Charlier 2019, p. 175-176.
27 Rüger 1987 ; Schauerte 1987 ; Derks 1998, p. 128-130 ; Spickermann 2008, p. 61-77.
28 Spickermann 2008 et 2010 ; Biller 2010.
29 Scheid 2009, p. 417-418.
30 Ferlut 2011, p. 94-99.
31 Voir *CIL* XIII 8026 (*Domesticae*) ; *CIL* XIII 8219 (*Paternae*) ; *CIL* XIII 8630 (*Paternae* ou *Maternae*).


CC BY NC SA

soit celtiques – *Amfratninae*[32] –, soit germaniques – *Axsinguinehae*[33]. De plus, même si certaines sont toponymiques ou topographiques, cela ne prouve en rien l'antériorité du culte par rapport à l'arrivée des Ubiens. L'hypothèse la plus probable cependant est celle d'un culte originaire des territoires germaniques que les Ubiens auraient amené avec eux et qui se serait développé au contact de la romanité et des diverses influences rencontrées après leur transfert[34].

Revenons sur les étapes de la genèse du culte. Les premières traces sont apparues dans des communautés rurales comme le montre le sanctuaire de Pesch où ont été mis au jour des vestiges antérieurs à la période durant laquelle les monuments en pierre foisonnent, période considérée comme l'apogée des cultes et qui s'étend du IIe au IIIe s. À Pesch, lors de la première phase de fonctionnement du sanctuaire[35], c'est un arbre qui occupe une place centrale dans le culte[36]. À ses côtés, les dédicants, révérèrent aussi les *Matronae Vacallinehae* mentionnées plus tard dans les inscriptions. Ce n'est que dans la deuxième phase de fonctionnement du sanctuaire que les *Matronae Vacallinehae* passent au premier plan, comme le révèlent les inscriptions et les *aediculae*[37].

Comme le soulignent F. Biller et W. Spickermann, cela permettrait d'expliquer la fréquence de la représentation des arbres sur les faces latérales des autels. La révérence envers l'arbre n'aurait donc pas eu de matérialisation dans les textes des inscriptions, mais elle aurait perduré à travers les représentations graphiques, sans pour autant disparaître puisque les recherches archéologiques récentes montrent qu'elle resurgit au IVe s. apr. J.-C.[38]

Nombreux sont les autels qui comportent des représentations d'arbres stylisés sur les faces latérales des autels ou des édicules, en particulier dans les sanctuaires des premières communautés rurales. Les formes sont variées (fig. 1 et l'un des autels aux *Matronae Austriahenae* découvert à Morken-Harff[39]). À Pesch, les arbres ont une forme simple très stylisée alors qu'à Morken Harff, la représentation est plus complexe et détaillée. Des styles spécifiques à chaque sanctuaire apparaissent donc.

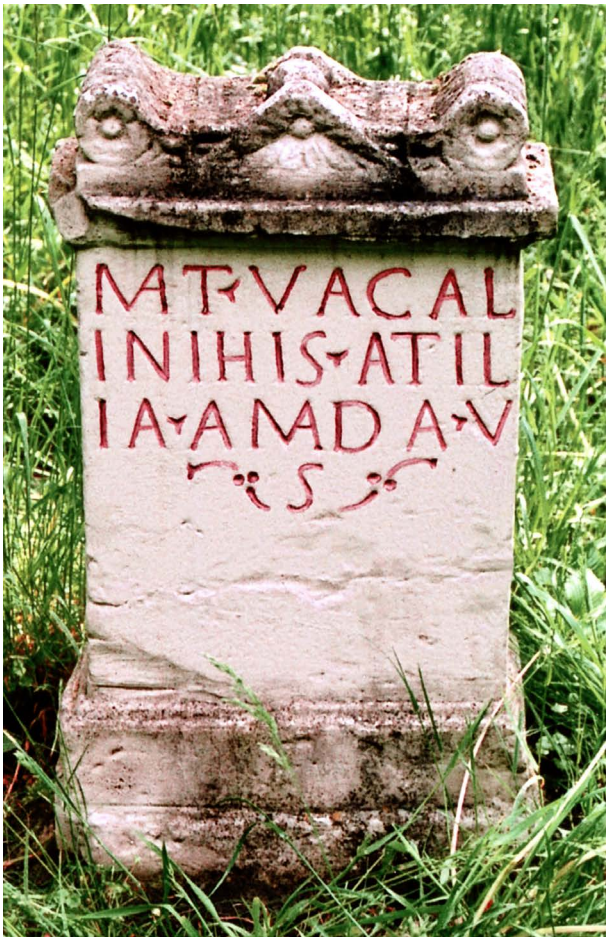



**Figure 1. Réplique d'un autel dédié aux *Matronae Vacallinehae* découvert à Pesch (*CIL* XIII 12 021). Les faces latérales sont décorées d'arbres. Date : *c.* 150-250 apr. J.-C.**
« *Mat(ronis) Vacal|inihis. Att|ia Am(an) da u(otum) | s(oluit)* »,
« Aux Matronae Vacalinehae. Attia Amanda s'est acquittée d'un vœu ».
Source : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:CIL_XIII_12021_Weihestein_aus_Pesch.jpg (Mediatus, CC BY-SA 3.0)

Les premières traces du culte sont donc apparues dans le sud-est de la *Civitas Ubiorum*, dans des communautés rurales comme celle de Pesch, dans des *vici* comme le *vicus Marcomagus* (Nettersheim) ou le *vicus Tolbiacum* (Zülpich) ou par l'intermédiaire de *curiae* avant de se déployer vers les grands centres urbains et

32 Voir les inscriptions du site d'Eschweiler-Fronhoven.
33 *CIL* XIII 8216.
34 Derks 1998, p. 126 *sq.* ; Spickermann 2002, p. 41 *sq.*
35 Derks 1998, p. 126 *sq.* ; Spickermann 2002, p. 41 *sq.* ; Kiernan 2020, p. 123 *sq.*
36 Sur les bois sacrés, voir Scheid 1993 et Brunaux 1993.
37 Les trois déesses sont généralement représentées de face, tenant des paniers de fruits sur leurs genoux. Les déesses des extrémités portent une coiffe oblongue caractéristique des *Matronae* et la déesse centre, souvent plus jeune, elle, est tête nue.
38 Spickermann 2002, p. 41 *sq.* ; Biller 2010, p. 198-264 ; Ferlut 2011, p. 87-105.
39 *AE* 1962 104. Les faces latérales sont décorées d'arbres : http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?s_language=fr&bild=$TR_MMorken_00007_1.jpg;$TR_MMorken_00007_2.jpg;$TR_MMorken_00007_3.jpg;$TR_MMorken_00007_4.jpg;$TR_MMorken_00007_5.jpg;$TR_MMorken_00007_6.jpg « *Matronis Aus|triahenis. M(arcus) | M(arius) Cels|us, ex imperio | ipsarum, s(oluit) l(ibens) | m(erito) ».* « Aux *Matronae Austriahenae.* Marcus Marius Celsus, sur leur ordre, s'est acquitté (d'un vœu) de bon gré, à juste titre ».


CC BY NC SA

religieux de la province. Cette diffusion du culte peut s'expliquer par la nature même du processus de municipalisation de la *Civitas Ubiorum*[40]. Contrairement aux territoires voisins, comme celui des Trévires par exemple, les Ubiens n'ont pas de structures en cités avant l'installation dans la zone frontière et, même dans les premiers temps de leur installation. Les colonies sont déduites au cours du Ier s. apr. J.-C. soit en élevant l'*Oppidum Ubiorum*, seule structure avec un caractère urbain et imprégné de romanité dans le territoire, au rang de colonie, soit en déduisant une colonie à proximité du camp de la *Legio* I *Minervia* à Bonn.

La *Legio* I *Minervia* a joué un rôle central dans la circulation du culte en participant à son développement à Bonn dès le tournant du IIe s. apr. J.-C. et ce, jusqu'au milieu du IIIe s. apr. J.-C., soit la période du foisonnement et du développement exponentiel des documents épigraphiques et des sculptures. Comment expliquer une telle implication des militaires ? Premièrement, le culte était très présent dans l'ensemble de la *civitas* et les soldats en poste dans une zone frontière ont pu privilégier des divinités locales, puissantes et génératrices de protection. Ce processus est assez commun dans le monde romain puisque, comme le souligne J. Scheid[41], « les Romains avaient l'habitude […] d'établir des relations ordonnées avec les grandes divinités de la terre étrangère ou ennemie sur laquelle ils s'installaient ». Même si ici, les soldats se sont installés sur un territoire tout juste alloué aux Ubiens après la *Transgressio Rheni*, ils ont fort probablement suivi cette tradition. Deuxièmement, le recrutement des légions à partir du milieu du IIe s. apr. J.-C. était de plus en plus local. Les soldats ont donc pu révérer des déesses qui leur étaient familières. Enfin, les militaires faisaient partie de ceux qui, dans l'Empire, avaient des moyens financiers suffisants pour faire ériger des monuments en pierre, ce qui peut aussi expliquer leur forte proportion parmi les dédicants[42] et le fait que leurs choix épigraphiques et iconographiques aient ensuite pu servir de modèle.

Les élites municipales et impériales ont aussi participé au développement du culte, en particulier à Cologne, en intégrant les *Matronae Aufaniae* aux *sacra publica*. Après cette intégration dans le culte public de Cologne – il a pris ici une dimension provinciale – et de Bonn, le culte n'a cessé de se développer selon un double schéma. Le culte des *Matronae Aufaniae* a connu une diffusion large aussi bien par le nombre de monuments, que de dédicants, que par l'espace géographique couvert : de Bonn, à Cologne en passant par Xanten, Nimègue, Zülpich-Enzen, Bürgel, Nettersheim et Jülich, entre autres. D'autres *Matronae* ont été révérées de manière beaucoup plus localisée comme les *Gavadiae* à Jülich, les *Alafer*(*c*)*huiae* et les *Amfratninae* à Eschweiler-Fronhoven, les *Austriahenae* à Morken-Harff ou les *Veteranehae* à Nideggen-Embken – dans les trois derniers cas le nombre de monuments retrouvés, malgré le caractère localisé et la taille réduite des sanctuaires, est impressionnant (plus de 200 inscriptions à Morken-Harff).

Né dans les communautés rurales au Ier s. apr. J.-C. avant d'atteindre les colonies romaines à la fin de ce siècle, le culte des *Matronae* a investi toute la partie est de la *Civitas Ubiorum* selon un double schéma : des cultes très localisés à certaines *Matronae* dans des sanctuaires de petite taille qui ont parfois révélé un nombre significatif d'inscriptions et un culte aux *Matronae Aufaniae* d'envergure provinciale qui s'est diffusé depuis Bonn et Cologne. Investir le territoire frontière a donc été un processus sur le temps long répondant à un schéma spatial précis, mais c'est aussi un processus qui a impliqué différentes portions de la société.

## Investir le culte : des individus aux structures civiques

La province de Germanie Inférieure, et en particulier le territoire de la frontière militaire[43], accueillait une très grande diversité de populations. La cité des Ubiens est un des exemples les plus notables de ce cosmopolitisme. Dès lors, le culte matronal, dans sa configuration des IIe et IIIe s., n'était pas le seul fait des Ubiens. La mainmise de Rome sur la région – notamment après la création de la CCAA et de la province de Germanie Inférieure –, la circulation des militaires, des marchands et la présence d'autres groupes sociaux, d'origines variées, ont participé à façonner le culte des *Matronae*.

### Les militaires, des acteurs centraux dans la diffusion et la pratique du culte

Le premier groupe social auquel nous souhaitons nous intéresser est celui des militaires, à savoir les soldats et les vétérans. Les soldats furent à l'origine de la création de deux sanctuaires aux *Matronae Aufaniae*, parmi les rares *Matronae* au rayonnement provincial[44]. Ces deux sanctuaires étaient situés à Nettersheim et

40 Scheid 2009.
41 Scheid 2009, p. 418.
42 Pour une liste complète des dédicaces de soldats aux *Matronae*, voir Ferlut 2011, p. 332.
43 À la suite de Y. Le Bohec et d'autres auteurs, nous préférons utiliser le terme de frontière militaire à celle de *limes*.
44 Les *Rumenahenae* ont aussi été révérées à l'échelle de la province mais avec une moindre ampleur.


CC BY NC SA

à Bonn. Le sanctuaire de Nettersheim a été créé en premier[45] et devait se trouver à proximité d'une *statio* comme le révèle la présence de dédicaces de bénéficiaires[46]. Le sanctuaire de Bonn a été construit ensuite, probablement parce que les bénéficiaires issus de la *Legio* I *Minervia* de retour au camp de Bonn, ont diffusé le culte au sein de la troupe. Le sanctuaire est situé dans les *canabae* et entretenu par les soldats de cette légion[47]. Les militaires ont été les auteurs – tous les grades sont représentés[48]– de seize inscriptions datables entre le Ier s. et la période sévérienne. Ils sont ensuite devenus les principaux vecteurs du culte selon un double schéma. Premièrement, ils ont inspiré les élites locales et municipales, venues dans le sanctuaire de Bonn, qui, par mimétisme, ont révéré les déesses pour ensuite diffuser le culte à Cologne[49] – les élites impériales ont aussi participé à ce mouvement de diffusion vers Cologne. Deuxièmement, les soldats, missionnés tout au long de la frontière militaire rhénane, ont fait circuler le culte depuis les camps légionnaires vers les *castella* et/ou les *stationes*. Par ailleurs, comme l'indique W. Spickermann[50], le modèle graphique des *aediculae* des *Matronae* est très probablement l'œuvre des soldats qui, tout en s'appropriant un culte matronal présent dans la région et largement antérieur à leur arrivée, ont adapté et réinventé des modèles graphiques qui leur étaient familiers – modèles issus de la péninsule italienne ou de la Gaule du Sud –, notamment la représentation en triplication. Cela donne un modèle graphique spécifique aux *Matronae*[51].

Les *aediculae* dotés d'une représentation des déesses en triplication ont été retrouvés dans la plupart des sanctuaires aux *Matronae*. L'édicule dédié par Marcus Valerius Superans correspond à ce modèle iconographique spécifique au culte matronal du territoire ubien[52]. Les déesses sont représentées à des âges différents et/ou des apparences différentes[53], de face, avec des paniers de fruits sur les genoux : celles des extrémités portent une coiffe oblongue caractéristique des *Matronae* et celle du centre, souvent plus jeune, elle, est tête nue. Les faces latérales peuvent être lisses, décorées de feuilles d'acanthe, d'arbres stylisés, de cornes d'abondance et de fruits ou comporter des scènes de sacrifice et/ou de banquets. Malgré la spécificité du modèle iconographique, même inspiré d'autres cultes matronaux, les autels et édicules révèlent des pratiques romaines : *votum*, libations, sacrifices – certains figurent la *praefatio* –, pratiques rituelles on ne peut plus romaines.

Les revenus réguliers des militaires, une exception dans l'Empire, étaient un atout et une richesse qui leur octroyaient les moyens suffisants pour ériger des autels et des *aediculae*. Ils maîtrisaient aussi le latin et les codes sociaux et religieux de la romanité ce qui les amenait plus naturellement à faire le choix des inscriptions. Leur rôle dans la diffusion des modèles épigraphiques et de représentation a donc été central.

## Les élites municipales et impériales

Élites impériales et municipales ont pris part au culte à Bonn et à Cologne où le culte des *Matronae* a probablement été intégré aux *sacra publica*. Plusieurs riches *aediculae* ont été offerts soit par les membres de l'élite impériale : un préfet de camp, deux légats d'Auguste et/ou leurs épouses[54], un fermier du Quarantième des Gaules[55], un sénateur[56] ; soit par les membres de l'élite municipale : plusieurs décurions de Cologne[57], un questeur, Vettius Severius, et un duumvir, prêtre de la colonie[58]. La participation des élites au culte était largement supérieure à tout ce que nous connaissons pour les divinités féminines dans les Germanies romaines[59] – pour les élites municipales, cela correspond à 6 des 27 dédicants connus toutes déesses confondues. Les témoignages des élites municipales sont apparus en 164 apr. J.-C. avec l'autel dédié aux *Matronae Aufaniae*

45 Spickermann 2002, p. 149-150 ; Spickermann 2008, p. 46-48 et 189-194 ; Forrest 2013, p. 135-164.
46 *CIL* XIII 11988 et *CIL* XIII 11990.
47 Spickermann 2010, p. 222-226 ; Raepsaet-Charlier 2019, p. 172.
48 Simple soldat (*AE* 1931 17), centurion (*AE* 1931 17), préfet de camp (*AE* 1931 12).
49 Spickermann 2002, p. 156-161 ; Raepsaet-Charlier 2019, p. 172 *sq.*
50 Spickermann 2013, p. 137.
51 Comme sur l'autel aux *Matronae Aufaniae* découvert à Cologne (*CIL* XIII 8214). http://db.edcs.eu/epigr/bilder.php?s_language=fr&-bild=$K_IKoeln_00161.jpg;PH0009774;$TR_CIL_13_08214_1.jpg;$TR_CIL_13_08214_2.jpg;$TR_CIL_13_08214_3.jpg;$TR_CIL_13_08214_4.jpg;$TR_CIL_13_08214_5.jpg. *Aedicula* en calcaire. Les trois déesses Mères sont assises dans un espace flanqué de deux piliers. Elles sont assises sur un banc et tiennent une corbeille de fruits sur les genoux. Chaque face latérale est décorée d'un ornement en forme d'acanthe. Date : *c.* 164-255 apr. J.-C. « *Matronis Aufanis.* | *M(arcus) Val(erius) Superans,* | *m(issus) h(onesta) m(issione), u(otum) s(oluit) l(ibens) m(erito)* », « Aux *Matronae Aufaniae.* Marcus Valerius Superans, renvoyé avec un congé honorable, s'est acquitté de son vœu de bon gré, à juste titre ».
52 Pour la typologie des modèles des autels et des édicules du culte matronal, voir Ferlut 2011, annexes, p. 1.
53 Voir fig. 2.
54 *AE* 1930 24 ; 27 ; *BJ* 135, 1930, 5 pour Calpurnius Proculus et son épouse.
55 *AE* 1930 29.
56 *AE* 1984 654. Il est possible que cela soit le légat de la *Legio* XXII *Primigenia*.
57 Voir par exemple *CIL* XIII 12013.
58 Nesselhauf 162.
59 Ferlut 2011, p. 264-280.


CC BY NC SA

réalisé par Vettius, questeur de la colonie[60], et ont perduré jusqu'au milieu du IIIe s. – le dernier document daté est voué par un décurion de la colonie en 235[61].

La dédicace de Quintus Vettius Severius, sous la forme d'un *aedicula* richement décoré (c'est l'un des plus complexes connus à ce jour), montre le rôle des élites locales et l'importance de Bonn dans la diffusion du culte. Questeur de Cologne, Vettius Severius a fait un vœu à Bonn en sa qualité de questeur. D'abord pratiqué à Bonn dans le sanctuaire créé et entretenu par les soldats de la Ière légion *Minervia*, le culte a ensuite été intégré aux cultes civiques de la CCAA par les magistrats de la colonie qui avaient acquis les connaissances du culte. Les *Aufaniae* sont celles qui ont été le plus révérées par les élites, probablement en raison de l'ampleur des sanctuaires de Bonn et de Cologne et du caractère provincial de leur culte[62].

Cependant, nous savons que le nombre de *Matronae* va bien au-delà des seules *Aufaniae* et pose donc la question des autres groupes sociaux impliqués : s'agissait-il d'élites urbaines, d'élites rurales, de groupes sociaux constitués ? Pour répondre à cette question, il faut nous pencher sur le cas des *curiae*.

## Les *curiae*, de groupes sociaux gestionnaires des sanctuaires à une progressive institutionnalisation

Dans plusieurs cas, l'épithète des *Matronae*, dérive du nom d'une curie. Six d'entre elles ont pu être identifiées avec certitude : la curie d'*Albianacum* à Elvenich (épithète *Albiahenae* ; la curie des *Amrates* à Eschweiler-Fronhoven (épithètes *Amfratninae* et *Amratninae*) ; celle des *Austriates* à Morken-Harff (épithète *Austriahenae*) ; celle des *Arvagastes* à Müddersheim (épithète *Arvagastae*) ; celle des *Gesationes* (épithète *Gesahenae*) ; celle des *Vacalli* à Pesch (épithète *Vacallinehae*). Les *curiae* ont alimenté, depuis de nombreuses années, un débat historiographique autour de leur nature[63], mais un consensus commence à être trouvé. Elles représenteraient des groupes sociaux, de plus ou moins grande importance, présents dans de nombreux sanctuaires matronaux. Plusieurs auteurs pensent que c'était le cas pour la plupart des sanctuaires. Certains y ont vu des associations masculines à caractère familial[64], d'autres[65] des clans dont la puissance se serait accrue au sein de la cité, d'autres[66] enfin les ont interprétées comme des organisations institutionnelles officielles des cités. W. Spickermann[67] a montré que ces *curiae* étaient des associations de personnes liées à un culte matronal, qui, au sein d'une communauté, entretenaient le sanctuaire, organisaient les fêtes et les cérémonies, notamment les banquets[68]. Cela expliquerait notamment le remplacement du culte des *Alafer(c)huiae* par celui de *Amfratninae* à Eschweiler et le déplacement d'un autre de Nideggen-Abenden à Nideggen-Embken[69]. À notre sens, et nous suivons ici l'analyse de W. Spickermann[70] et de J. Scheid[71], il faut voir une évolution de leur nature et de leur rôle : ces groupes ont intégré les clans originels puis d'autres individus venus s'installer dans la cité des Ubiens, comme les vétérans, pour devenir des structures institutionnelles reliées à de nombreux sanctuaires matronaux au fur et à mesure aussi des modifications institutionnelles de la municipalisation et de l'intégration à la romanité. Les *curiae* ne sont pas spécifiques à la *Civitas Ubiorum*. En revanche, leur nature, telle que nous venons de l'évoquer, les différencie des curies existants dans d'autres cités comme celles des Trévires[72] où elles reposaient sur des entités civiques constituées avant la conquête ce qui ne semble pas être le cas chez les Ubiens. L'intégration dans le territoire et la structuration de la cité a occasionné la transformation des structures sociales en des institutions pour en faire, dans le cadre du processus de municipalisation, des structures civiques à part entière, proches des collèges[73]. Cette institutionnalisation progressive se fait dans le contexte de la provincialisation et dans celui de la municipalisation de la *Civitas Ubiorum* et de la création de son identité civique.

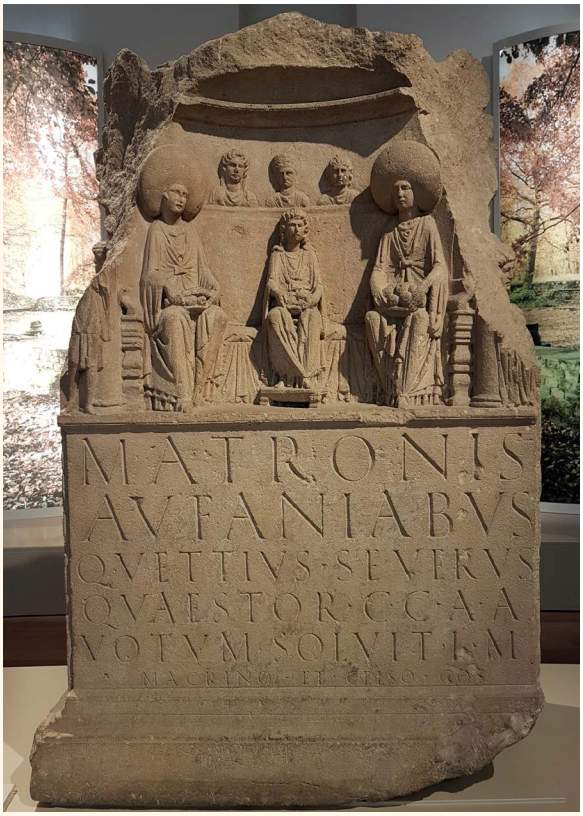
Le culte des *Matronae* a donc investi l'est de la *Civitas Ubiorum* par un processus sur le temps long et à différents niveaux d'échelles. Il n'est apparu qu'à la suite du transfert des Ubiens depuis la rive droite du Rhin et ce, dans des communautés rurales qui avaient d'abord donné une place centrale aux arbres dans le culte.

60 *AE* 1930 19.
61 *AE* 1931 19.
62 Le sanctuaire est situé dans l'espace suburbain, dans la zone de la Clemenstrasse.
63 Rüger 1970, p. 251-260 ; Horn 1987, p. 33-50 ; Herz 1989, p. 211 ; Spickermann 2002, p. 156-159 ; Spickermann 2009, p. 473-474 ; Ferlut 2011, p. 93-99 ; Raepsaet-Charlier 2019, p. 179-182.
64 Rüger 1972, 251-260.
65 Herz 1989, p. 211.
66 Scheid 2009, p. 413 *sq.*
67 Spickermann 2002, p. 156-159.
68 Plusieurs *aediculae* comportent des représentations des éléments de ces banquets sur les faces latérales des autels.
69 Spickermann 2002, p. 156-158.
70 Spickermann 2002, p. 156-159 et Raepsaet-Charlier 2019, p. 172 *sq.*
71 Scheid 2009, p. 30 *sq.*
72 Spickermann 2002, p. 156-159 et Raepsaet-Charlier 2019, p. 172 *sq.*
73 Scheid 2009, p. 401-404 (paragraphe « *curiae* et *Matronae* »).


CC BY NC SA

**Figure 2. Autel aux *Matronae Aufaniae* découvert à Bonn (*AE* 1930 19).**
**Date : 164 apr. J.-C.**
**Université d'Osnabrück, département Alte Geschichte Osnabrück**

*Aedicula* avec inscription et relief flanqué de deux piliers. Hauteur : 107 cm. Dans l'édicule, trois déesses, dans un costume assez habituel pour la Germanie Inférieure, sont assises sur un banc. Celle du milieu est la plus petite. Elle pose les pieds sur un petit banc et tient des fruits sur ses genoux. Après le dossier de la banquette, trois personnes sont visibles : au milieu, une femme avec une coiffure en forme de natte entourée trois fois, à gauche, une jeune fille avec les cheveux détachés et à droite, un jeune garçon. Devant le pilier de gauche, la partie inférieure du corps de l'homme est visible. Devant, à sa droite, la sculpture représente une femme, probablement de la famille des dédicants. Sur le petit côté gauche, un serviteur du temple dans un chiton se tient debout sur un piédestal. Dans la main gauche, il tient un plat avec des fruits et, dans la main droite, il tient une guirlande de fleurs. Un arbre avec des feuilles de plantes herbacées se trouve derrière lui. Le petit côté droit est orné d'un rameau d'arbre suspendu à une guirlande.




Source : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:AE_1930,19_Vorderansicht.jpg (Heiko Fischer, CC BY-SA 4.0)

*Matronis | Aufaniabus. | Q(uintus) Vettius Seuerius, | quaestor C(oloniae) C(laudiae) A(rae) A(grippinensis), | uotum soluit l(ibens) m(erito), | Macrino et Celso co(n)s(ulibus)*

Aux Matronae Aufaniae. Quintus Vettius Severius, questeur de la Colonia Claudia Ara Agrippinensium, s'est acquitté de son vœu de bon gré, à juste titre, sous le consulat de Macrinus et de Celsus.

Dans un laps de temps assez court, des populations venues de l'ensemble de l'Empire, notamment les soldats, se sont appropriées et ont réinventé le culte, en le dotant de modèles épigraphiques et sculpturaux qui leur étaient familiers. De ces communautés rurales, le culte a ensuite atteint Bonn et Cologne où il a été intégré aux *sacra publica*. Les élites municipales et impériales y ont alors pris part, notamment pour les *Aufaniae*, lui donnant un rayonnement provincial. Dans le même temps, des sanctuaires très localisés, dédiés à des *Matronae* spécifiques, ont foisonné, en parallèle avec l'institutionnalisation des *curiae* qui étaient chargées de l'entretien des sanctuaires et de l'organisation des fêtes. À travers ce processus, les *Matronae* sont devenues les déesses les plus révérées de la Germanie Inférieure, sans qu'aucun culte ne les ait jamais égalées. Pourquoi une telle ampleur de ce culte en Germanie Inférieure et dans des groupes sociaux d'origines aussi diverses ? Nous proposons ici quelques pistes de réflexion qu'une étude plus ambitieuse permettrait de confirmer. Dans un territoire frontière de l'Empire, dans une *civitas* fondée *ex nihilo* après l'installation d'un peuple exogène et de groupes venus de l'ensemble de l'Empire, les *Matronae*, et leur culte, qui avaient des éléments


CC BY NC SA

communs avec des cultes matronaux d'autres provinces, ont été conçues comme le fondement d'une identité civique commune au moment de l'accélération des processus de provincialisation et de municipalisation. Les élites ont fait le choix d'en faire un culte central de la cité lors de la création du panthéon de la cité, puisqu'il intégrait à la fois des héritages ubiens et exogènes. Les élites, dans d'autres provinces, comme dans la Germanie Supérieure voisine, ont fait d'autres choix : celui de la domination des déesses d'origine gréco-romaine.



CC BY NC SA

# Bibliographie

## Liste des abréviations par ordre alphabétique

*AE = L'Année Épigrahique*

*BJ = Bonner Jahrbücher*

*CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum*

Nesselhauf = Nesselhauf H. 1937, « Neue Inschriften aus dem römischen Germanien und den angrenzenden Gebieten », *Bericht der Römisch-Germanischen Kommission* 27, p. 51-134

## Sources anciennes

César, *Guerre des Gaules*, éd. A. Balland, éd. et trad. L.-A. Constans, Paris, Les Belles Lettres, 1926-2014.

Tacite, *La Germanie*, XLIII, éd. et trad. J. Perret, Paris, Les Belles Lettres, 1997.

## Travaux

Bauchenss G. et Neumann G. (éd.) 1987, *Matronen und verwandte Gottheiten : Ergebmisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas*, Beihefte der Bonner Jahrbücher 44, Cologne.

Bickel E. 1938-1939, « Die Matronenhaube am Niederrhein als Fruchtbarkeitzeremonial in Vegetationskult », *Bonner Jahrbücher* 143/144, p. 209-220.

Biller F. 2010, *Kultische Zentren und Matronenverehrung in der südlichen Germania inferior*, Rahden.

Brunaux J.-L. 1993, « Les bois sacrés des Celtes et des Germains », *in* O. De Cazanove et J. Scheid, *Les bois sacrés*, Collections du Centre Jean Bérard 10, Naples, p. 64-76.

Derks T. 1998, *Gods, Temples and Ritual practices. The transformations of religious ideas and values in the roman Gaul*, Amsterdam.

Eck W. 2004, *Köln in römischer Zeit. Geschichte einer Stadt in Rahmen des Imperium Romanum*, Cologne.

Ferlut A. 2011, *Le culte des divinités féminines en Gaule Belgique et dans les Germanies sous le Haut-Empire romain*, Thèse de doctorat, Université Jean Moulin Lyon 3 (inédit), disponible sur : http://www.theses.fr/2011LYO30071 [consulté en mai 2021].

Forrest M.C. 2013, « Neues zum Heiligtum der Aufanischen Matronen bei Nettersheim », *Bonner Jahrbücher* 213, p. 135-164

Galsterer H. 1999, « Kolonisation im Rheinland », *in* M. Dondin-Payre et M.-T. Raepsaet-Charlier, *Cités, municipes et colonies*, Histoire ancienne et médiévale 53, p. 251-269.

Haensch R. 1999, « Die *Colonia Claudia Ara Agrippinensium* — ein typischer Statthaltersitz ? », *Kölner Jahrbuch* 32, p. 641-655.

Haensch R. 2000, « Les capitales des provinces germaniques et de la Rhétie : De vieilles questions et de nouvelles perspectives », *Simulacra Romae. Roma y las capitales provinciales del occidente Europeo: Estudios Arqueológicos*, Madrid, p. 300-325.

Hahl L. 1937, « Zu Matronenverehrung in Niedergermanien », *Germania* 21, p. 253-264.

Hahl L. 1960, « Zur Erklärung der niedergermanischen Matronen », *Bonner Jahrbücher* 160, p. 9-48.

Henzel E. 1985, « Der Matronenkult bei den Ubien », *Jahreshefte des osterreichischen archaologischen Institute in Wien* 56, p. 125-136.

Heinrichs J. 1999, « Zur Verwicklung ubischer Gruppen in dem Ambiorix-Aufstand », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 127, p. 275-293.

Herz P. 1989, « Einheimische Kulte und ethnischen Struckturen », *in* H.E. Herzig et R. Frei-Stolba (éd.), *Labor omnibus unus*, Stuttgart, p. 206-218.

Hingley R. 2005, *Globalising Roman culture: unity, diversity and Empire,* Londres.



CC BY NC SA

Horn H.G. 1987, « Bilddenkmäler des Matronenkult im Ubiergebiet », *in* G. Bauchhenß et G. Neumann (éd.), *Matronen und verwandte Gottheiten : Ergebmisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas*, Beihefte der Bonner Jahrbücher 44, Cologne, p. 33-54.

Hulot S. 2018, « Le massacre des Usipètes et des Tenctères », *Revue des Études Anciennes*, p. 73-99.

Kiernan P. 2020, *Roman Cult Images*, Cambridge.

Klein F.S. 1991, « The sanctuary of Matronae Aufaniae in Bonn and the tradition of votives arches in the roman world », *Bonner Jahrbücher* 191, p. 199-224.

Kolbe H.G. 1960, « Die Neuen Matroneninschriften von Morken-Harff, Kr. Bergheim », *Bonner Jahrbücher* 160, p. 50-124.

Lamberti F. 2006, « Alle Origini della Colonia Agrippina: notazioni sul rapporto fra gli *Ubii* e il *Populus Romanus* », *Les Mélanges de l'École française de Rome* 118/1, p. 107-132.

Lamberti F. 2007, « Gli Ubii e Roma. Notazioni su una dialettica feconda », *in* R. Compatangelo-Soussignan et C.-G. Schwentzel (dir.), *Étrangers dans la cité romaine*, Rennes, p. 201-220.

Le Bohec Y. 2008, « Romanisation ou romanité au temps du Principat : question de méthodologie », *Revue des Études Latines* 86, p. 127-138.

Lehner H. 1910, « Das Heiligtum der Matronae Aufaniae bei Nettersheim », *Bonner Jahrbücher* 119, p. 301-321.

Lehner H. 1918, *Die antiken Steindenkmäler der Provinzialmuseums*. *Kommission der Buchhandlung F. Cohen*, Bonn.

Lehner H. 1919, « Der Tempelbezirk der Matronae Vacallinehae bei Pesch », *Bonner Jahrbücher* 125/126, p. 74-162.

Lehner H. 1930, « Römische Steindenkmäler von Bonner Münsterkirche », *Bonner Jahrbücher* 135, p. 1-48.

Le Roux P. 2004, « La Romanisation en question », *Annales* 59/2, p. 287-311.

Mattingly S. 1997, *Dialogues in Roman imperialism: Power, discourses and Discrepant experiences in the Roman Empire,* Portsmouth.

Price S. 2012, « Religious Mobility in the Roman Empire », *Journal of Roman Studies* 102, p. 1-19.

Raepsaet G. 2013, « L'ethnogenèse de la *civitas Tungrorum* et la formation de la Province de Germanie », *L'Antiquité Classique* 82, p. 111-148.

Raepsaet-Charlier M.-T. 2019, « Les Matrones ubiennes et la colonie agrippinienne », *in* F. Fontana et E. Murgia (éd.), *Sacrum Facere. Atti del V Seminario di Archeologia del Sacro. Sacra peregrina. La gestione della pluralità religiosa nel mondo antico*, Trieste, p. 167-191.

Roymans N. 1990, *Tribal societies in Northern Gaul: An anthropological Perspective*, Amsterdam.

Rüger C.B. 1970, « Gallisch-germanischen Kurien », *Epigraphische Studien* 9, p. 251-260.

Rüger C.B. 1972, « Gallisch-germanischen Kurien », *Epigraphische Studien* 9, p. 251-260.

Rüger C.B. 1981, « Inschriftenfunde der Jahre 1975-1979 aus dem Rheinland », *Epigraphische Studien* 12, p. 287-309

Rüger C.B. 1983, « Römische Inschriftfunde aus dem Rheinland 1978-1982 », *Epigraphische Studien* 13, p. 207-290.

Rüger C.B. 1987, « Beobachtung zu den Epigraphischen Belegen der Müttergottheiten in den Lateinischen Provinzen des Imperium Romanum », *in* G. Bauchhenß et G. Neumann (éd.), *Matronen und verwandte Gottheiten: Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas,* Beihefte der Bonner Jahrbücher 44, Cologne, p. 1-30.

Schäfer A. 2015, « Cologne, *oppidum* des Ubiens : l'urbanisme augustéenne », *Gallia* 72/1, p. 269-284.



CC BY NC SA

Schauerte G. 1987, « Darstellungen mütterlichen in dem römischen Nordwest Provinzen », *in* G. Bauchhenß et G. Neumann (éd.), *Matronen und verwandte Gottheiten : Ergebmisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommission für die Altertumskunde Mittel- und Nordeuropas*, Beihefte der Bonner Jahrbücher 44, Cologne, p. 55-102.

Sommer M. 1985, « Das Heiligtum der Matronae Veteranehae bei Abenden », *Bonner Jahrbücher* 185, p. 313-352.

Scheid J. 1993, « *Lucus, nemus*. Qu'est qu'un bois sacré ? », *in* O. De Cazanove et J. Scheid (dir), *Les bois sacrés*, p. 8-17.

Scheid J. 2009, « Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales », *in* M. Dondin-Payre et M.-T. Raepsaet-Charlier, *Cités, municipes et colonies*, Histoire ancienne et médiévale 53, p. 381-423.

Spickermann W. 2002, « Nouvelles réflexions relatives à la genèse et aux vecteurs du culte matronal dans la région du Rhin inférieur », *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 13, p. 141-167.

Spickermann W. 2008, *Germania Inferior*, Tubingue.

Spickermann W. 2009, « Les provinces germaniques, un champ d'analyse pour l'histoire de religions », *in* F. Hurlet, *Rome et l'Occident Romain*, Rennes, p. 451-490.

Spickermann W. 2010, « Die Matronenkulte in der südlichen *Germania Inferior*", *in* E. Migliario, L. Troiani et G. Zecchini (éd.), *Società indigene et cultura greco-romana*, Rome, p. 213-235.

Spickermann W. 2013, « Les noms des divinités celtes en Germanie et leur interprétation dans le cadre de l'histoire des religions », *in* A. Hofeneder et P. de Bernardo Stempel, *Théonymie celtique, cultes,* Interpretatio, p. 131-145.

Virlouvet C., Faure P. et Tran N. 2018, *Rome, cité universelle*, Mondes Anciens, Paris.

Wiegels R. 2002, *Der Neue Pauly* 12/1*, s.v.* « Ubii », p. 961.

Woolf G. 1998, *Becoming Roman*. *The Origins of Provincial Civilization in Gaul*, Cambridge.

Woolf G. 2018, « Global Deities: Gods on the Move in the Ancient Mediterranean World », *Bandue* 11, p. 111-128.



CC BY NC SA