

Marie-Thérèse RAEPSAET-CHARLIER

Les *Matrones* ubiennes et la colonie agrippinienne

ABSTRACT

This paper tries to analyse synthetically the local origins and the romanised development of the cult of the *Matronae*. We explain its organisation in the *civitas Ubiorum*, then in the *colonia Agrippinensis* (CCAA) in Köln, and also propose to understand which function the *Matronae* exercise, and in the other hand, the *Matres* at different levels of civic protection.

KEYWORDS

Roman Religion, Köln, *Matronae*, *Matres*, civic cult, tribal cult, *civitas Ubiorum*, *curia*, *Germania inferior*

Pour étudier les *sacra peregrina* dans une colonie romaine, la documentation de Germanie inférieure nous offre une opportunité particulière: les *Matrones* constituent, en effet, un culte entré dans le panthéon officiel de Cologne, qui repose sur des bases religieuses indigènes et qui était organisé par des institutions présentant également des racines indigènes malgré leur nom latin, les *curies*. De surcroît il peut être intéressant de rappeler aussi en quoi le culte des *Matres*, également bien implanté dans la même région, en était à la fois proche et différent.

La bibliographie concernant ces cultes est considérable. La parcourir et en exposer les versions, établir une historiographie¹ aboutirait à une juxtaposition de théories diverses. Aussi vais-je tenter plutôt une synthèse de la problématique en recourant, chaque fois que cela semblera utile, aux études récentes qui apportent des éclairages partiels intéressants.

Les Matrones dans le territoire ubien de la rive gauche du Rhin. Bilan sommaire de l'épigraphie

Posons tout d'abord les bases de notre information. La zone géographique qui constitue, au moment 'épigraphique' où nous saisissons les sources, le territoire de la colonie agrippinienne fondée par Claude représente la région où Agrippa, probablement en 19-18, a installé le peuple germanique des Ubiens qui habitait auparavant la rive droite du Rhin (TAC. *ann.* 12.27.1; cf. STR. 4.3.4-5) et qui bénéficiait sans doute d'un *foedus* bilatéral (TAC. *ann.* 13.57.3)². Cette population paraît ethniquement assez cohérente même si elle comprenait peut-être ou sans doute (les opinions varient) des Éburons théoriquement exterminés par César mais en réalité bien présents sur la scène de la constitution des *civitates* de Germanie par Drusus³. Il est important de souligner que les Ubiens étaient déjà connus de César⁴ qui en fait l'éloge. Il ne s'agit pas de simples 'barbares' mais d'un peuple organisé que César qualifie de *civitas ampla atque florens* (BG 4.3). Non seulement les Ubiens devaient avoir une organisation politique solide sous la houlette d'une aristocratie reconnue par le pouvoir romain mais bien évidemment aussi leur religion, selon des structures que nous pouvons tenter de reconstituer hypothétiquement d'après des modèles anthropologiques⁵. Les Ubiens ainsi transplantés sont ensuite installés en *ci-*

¹ Voir pour des travaux récents RAEPSAET-CHARLIER 2015, pp. 204-217.

² ECK 2004, pp. 46-62; ECK 2007, pp. 9-32.

³ RAEPSAET 2013.

⁴ ECK 2004, pp. 31-45.

⁵ ROYMANS 1990, pp. 21-29 et 49-92.

vitas au sens romain du terme. Cette organisation doit, selon toute vraisemblance, avoir eu lieu en concomitance avec la création de la province de Germanie, sans doute en 7, de manière à faire du site de la capitale provinciale et de l'*Ara*, l'autel du culte impérial, le chef-lieu d'une *civitas* constituée et stable, l'*oppidum Ubiorum* implanté sur le site de la future colonie. De la vie religieuse de cette *civitas* nous sommes réduits aux conjectures étant donné que cette période augustéenne et tibérienne n'a livré que fort peu de témoignages écrits en dehors des inscriptions émanant de soldats qui ne nous informent guère des pratiques indigènes. En 50 Claude fonde une colonie de déduction avec des vétérans légionnaires et bouleverse la vie administrative, politique et religieuse des habitants de l'*oppidum*, même si les colons étaient sans doute peu nombreux⁶. Sur le plan théorique et institutionnel, la colonie devait répondre aux mêmes règles que les autres, telles que nous pouvons les saisir au départ de la loi d'Urso⁷. Sur place, en ce qui concerne les spécificités locales, les rares informations dont nous pouvons disposer sont des allusions peu détaillées mais significatives rapportées par Tacite (*hist.* 4.65) dans son récit de la révolte des Bataves et du refus des Ubiens de s'y associer. Tacite, en effet, met dans la bouche des habitants indigènes de la colonie un discours qui explique combien les colons et les *incolae* sont désormais fortement mêlés dans une population mixte qui a pratiqué mariages et alliances. Nous sommes vingt ans après la fondation. Une génération à peine et les intérêts sont déjà communs. Nous rencontrons ici une situation, en tout cas dans le chef-lieu, que l'on peut suivre dans certaines colonies romaines de Narbonnaise⁸ où, assez rapidement, les indigènes ont acquis la citoyenneté. Sur le territoire colonais la présence de pérégrins se maintient plus longtemps mais les liens tissés avec les colons sont suffisamment étroits pour que les Ubiens ne se rallient pas aux insurgés. Qu'en est-il de la religion? Tacite n'en parle pas. Pour tenter d'y voir clair nous devons examiner la documentation épigraphique et elle est immense. Le nombre de dédicaces religieuses de ce territoire est considérable et la majorité des textes relèvent du culte des *Matrones*⁹, toujours représentées par une triade féminine. Que constatons-nous? Réparties dans les régions agricoles ou minières, bien davantage que dans les agglomérations, les *Matrones* apparaissent quasiment partout avec une diversité exceptionnelle de dénominations¹⁰.

⁶ GALSTERER 1999, pp. 260-261.

⁷ *Roman Statutes* 1996, I, n. 25. Voir BERTRAND 2015, pp. 84-94 pour les implications religieuses.

⁸ Voir TRAN 2015, pp. 24-25.

⁹ Le comptage de SPICKERMANN 2008, p. 189 monte à 853 dédicaces, nombre qui augmente chaque année.

¹⁰ RÜGER 1987, pp. 1-3 (mais il comptabilise aussi les *Matres* et des divinités différentes comme *Nehalennia* ou les *Iunones*); voir aussi HERZ 1989, pp. 217-218.

Du point de vue linguistique, ces dénominations peuvent être celtiques¹¹ ou germaniques¹², voire hybrides¹³ ou balancées entre les deux langues (*Alagabiae* / *Ollogabiae*¹⁴), plus rarement latines¹⁵. Les étymologies¹⁶ sont diverses mais conduisent à des noms de personne (*Seccanehae* / *Seccus*; *Albiahenae* / *Albius*), de lieu (*Mahalinehae*, *Textumehae*), de rivière (*Nersibenaehae*, *Renahenaehae*) ou de peuplade (*Austriahenaehae* / *Austriates*; *Gesahenaehae* / *Gesationes*; *Etrahenaehae* / *Etrates*). Elles sont honorées de manière presque exclusivement locale et, d'un village à l'autre, l'épithète varie. Un certain nombre de dédicaces sont des trouvailles isolées, mais beaucoup appartiennent à des sanctuaires bien reconnus¹⁷ et spécifiquement dédiés, caractéristique impliquant un degré important d'organisation et de cohérence qui ne connaît que très peu d'exceptions. Pour en revenir aux épicleses¹⁸, celles-ci montrent quelle fonction précise le dévot souhaite voir exercer par le dieu; il peut même s'adresser au même dieu dans une seule inscription avec plusieurs épicleses différentes pour lui demander de mettre en œuvre plusieurs aspects de son pouvoir¹⁹. La variété des épicleses, développée notamment au plan local par l'*interpretatio*, multiplie les divinités en identifiant chacune des facettes de sa fonction. Chacune des appellations des *Matrones* indique quelle part précise de la population ou du territoire était protégée par la triade. L'importance décisive de l'épiclese apparaît aussi dans le fait que certaines dédicaces font l'impasse sur le terme *Matronis* et se contentent de l'épithète. C'est l'épithète qui identifie les divinités dans l'esprit de ces dédicants. Sur le plan archéologique, ces lieux de culte apparaissent au premier siècle dans des installations réduites, en bois par exemple, pour connaître une certaine monumentalisation à l'époque flavienne, époque où les premières inscriptions font leur apparition.

¹¹ SCHMIDT 1987.

¹² NEUMANN 1987.

¹³ SCHMIDT 1987, pp. 141-146.

¹⁴ SCHMIDT 1987, p. 144.

¹⁵ Les *Veteranehae* apparemment latines sont germaniques: BIRLEY 2008; SHAW 2011, pp. 14-17.

¹⁶ Voir par exemple RÜGER 1972, pp. 255-256; SCHMIDT 1987; NEUMANN 1987.

¹⁷ Eschweiler-Fronhoven, Nideggen-Abenden, Morken-Harff, Nettersheim et Pesch, sans oublier Bonn, plus tardif, sont les sites qui réunissent un grand nombre d'autels. Voir SPICKERMANN 2008, pp. 189-194.

¹⁸ Il n'y a aucune raison valable de renoncer au terme spécifique d'«épiclese» pour les qualifications des *Matrones* et de le remplacer par une dénomination passe-partout de «Kultnamen» (SPICKERMANN 2010, p. 216). Le terme propre (du grec *epiklesis*) a le mérite de renvoyer directement à une façon antique de dénommer les dieux et de préciser leur fonction, alors que les dénominations génériques à destination de bases de données (voir par exemple HAINZMANN 2005) réduisent une composante interne du culte à une classification technique moderne.

¹⁹ Cf. SCHEID, SVENBRO 2005, p. 101.

Les dédicants²⁰ sont des indigènes, souvent cependant déjà citoyens romains – ce qui confirme l'évolution sociétale de la colonie: *tria* ou *duo* nomina, avec des formes linguistiques latines, celtiques ou germaniques. Les pérégrins sont plus rares. C'est assez logique dans le territoire d'une colonie romaine. Les soldats sont également présents, d'origine locale ou non. Ces soldats sont parmi les premiers dévots que l'on puisse dater avec certitude à l'époque flavienne²¹.

Il faut souligner aussi que les dédicaces aux *Matrones*, à la différence de la plupart des autres dieux, sont souvent non votives et relèvent d'une formulation du type *ex imperio* qui dénote d'autres formes rituelles de pratiques religieuses et dédicatoires²². Par ailleurs la représentation des divinités²³ est stéréotypée: elles sont trois dont les deux extérieures portent une coiffe bien reconnaissable. Cette coiffe doit représenter une signature ubienne du culte, une marque visible du lien très fort que ce culte présentait avec la population ubienne d'origine. En effet cette coiffe est présente sur d'autres monuments que les autels de *Matrones*, portée par des femmes de la bonne société ubienne et agrippinienne. J'en veux pour exemple l'autel de Mercure²⁴ à Sechtem où une dame à la coiffe fait une offrande sur un autel classique; j'y ajouterai aussi la stèle funéraire de Beller près d'Ahrweiler où Stefanie Martin-Kilcher²⁵ a rapproché des *Matrones* les deux femmes à la coiffe 'de matrone' qui figurent en rangée supérieure des reliefs. Elles doivent être interprétées comme des ancêtres dotées du signe extérieur de leur place dans la société ubienne/agrippinienne, probablement sans connotation religieuse. Cela dit, cette stèle de la première moitié du I^{er} siècle représente une des premières images de cette coiffe. Une autre caractéristique du culte des *Matrones* tel qu'il apparaît dans le territoire ubien en rive gauche est son organisation: sans que l'on puisse détailler la manière dont elle

²⁰ On peut s'en faire une idée d'après l'étude globale de l'onomastique de la cité dans WEISGERBER 1969; voir aussi par exemple ALFÖLDY 1968, pp. 70-80; SPICKERMANN 2002, p. 159; SCHEID 2006, pp. 308-311; ECK, KOSSMANN 2009, pp. 96-97; BILLER 2010 *passim*; THOMAS 2014, p. 132.

²¹ Cf. *infra*.

²² ALFÖLDY 1968, p. 81; SPICKERMANN 2008, pp. 75-76; SPICKERMANN 2002, pp. 166-167; SPICKERMANN 2010, p. 228: il est toutefois hasardeux de tenter d'expliquer la genèse de cette formule par la romanisation des pratiques dans les temples ubiens qui aurait engendré un «besoin accru de justifications»; ce type de formulation est également fréquent dans nos provinces en dehors de toute relation avec le culte matronal.

²³ HORN 1987, p. 36; WILD 1968.

²⁴ Musée de Cologne (NOELKE 2011, p. 481, fig. 12); voir aussi une dédicace à Jupiter de Cologne (NOELKE 2011, p. 480, fig. 11); également des dédicaces aux *Matrones*: par exemple NOELKE 2011, p. 477, fig. 8; p. 478, fig. 9; p. 479, fig. 10; sur la face latérale d'un autel aux *Matrones* du musée de Bonn, une dame âgée portant la coiffe et faisant une offrande: NOELKE 2011, p. 541, fig. 57b.

²⁵ MARTIN-KILCHER 2014, pp. 599-607; l'article offre aussi des exemples de la coiffe (fig. 14) mais toutes les images ne sont pas convaincantes.

fonctionnait dans le quotidien des gestes, des fêtes et des réunions, on constate la présence de curies. Ces curies portent des noms indigènes dont certains peuvent être mis en relation directe avec l'épithète des *Matrones* qu'elles devaient servir. Les exemples les plus clairs résident dans le cas des *Matrones Amratninae* (AE 1984, 672) et la curie *Amratinna* (AE 1972, 356), ou encore *Etrahenae* (CIL XIII, 7890) et *curia Etratium* (AE 1972, 357). Comme toutes les religions de l'époque, le culte des *Matrones* comprenait des banquets que les curies devaient organiser. Une inscription en particulier (CIL XIII, 1766) nous parle de ces équipements dont certains sanctuaires²⁶ présentent les vestiges. Une dernière caractéristique concerne un éventuel dieu parèdre: on repère ainsi les *Matres Frisavae* et Mercure *Friausius* (CIL XIII, 8633 et CIL XIII, 8726) ou les *Matronae Channinae* et Mercure *Channinius* (AE 1945, 5; CIL XIII, 7781). Le pendant masculin de ces divinités topiques était donc assimilé à Mercure qui recevait des dédicaces de la part d'une curie (AE 1972, 357; CIL XIII, 7859) ou d'un *curialis* (IKöln² 172).

Dans le courant du II^e siècle, le culte des *Matrones* s'est intégré au culte public de la colonie. Des magistrats coloniaux leur font des dévotions, un temple important leur est dédié à Bonn, à proximité du camp légionnaire où officiers et soldats sont devenus des dévots des *Matrones*. On a même proposé de voir dans le temple de Bonn une initiative de la légion²⁷. Ce temple pourrait ainsi correspondre à une phase de développement du culte qui dépasse la simple protection locale pour atteindre un niveau suprarégional²⁸. On pourrait citer en exemple la dédicace d'un pont aux *Matrones* non identifiées, ainsi qu'à Jupiter, par un sévir augustal, comme caractéristique d'un culte qui atteint le niveau 'public' au-delà des variantes topiques²⁹.

Les Matrones à Cologne

Renate Thomas vient de publier une étude³⁰ complète des vestiges du culte des *Matrones* à Cologne, inscriptions et fragments sculptés. L'auteur a soigneusement localisé les découvertes et établi un plan des trouvailles qu'elle a mis en relation avec celui de la ville romaine. Un problème cependant réside dans le fait que l'auteur a assimilé aux *Matrones* les Mères, mais aussi les *Suleviae* et les *Iunones*. Ces formes de divinités, très

²⁶ SPICKERMANN 2002, pp. 158-159.

²⁷ Voir par exemple SPICKERMANN 2010, pp. 222-226. Le temple pourrait avoir été élevé *pro salute imperatoris* d'après un fragment d'inscription trouvé sous le Bonner Münster.

²⁸ BILLER 2010, p. 271.

²⁹ IKöln² 94; voir aussi CIL XIII, 7789.

³⁰ THOMAS 2014. On verra aussi sur ce thème ECK, KOSSMANN 2009.

peu représentées dans la région, m'apparaissent comme différentes des *Matrones*, non pas nécessairement au plan théologique, mais bien au plan sociologique. Les *Suleviae* et les *Iunones* dont la diffusion dans l'Empire est très large, ne peuvent être étudiées, à la différence des *Iunones* d'Italie septentrionale, dans le même cadre social que les *Matrones* ubiennes dont tout indique, que ce soit dans le domaine linguistique ou dans le domaine géographique, qu'il s'agit de divinités strictement liées à la population ubienne. Les autres formes plus 'internationales' n'informent pas de la dévotion aux *Matrones* locales³¹ et pourraient relever des pratiques religieuses des colons, par exemple. On ne les rencontre pas, en effet, dans les sanctuaires du territoire (uniquement trois cas isolés dans le *vicus* de Zülpich, à Putzdorf et à Wesseling). Peut-être toutefois, faut-il songer, pour les *Iunones* à la dénomination latine sans épiclèse indigène, à une interprétation complètement romanisée des divinités locales mais, quoi qu'il en soit, il convient pour notre propos de ne pas les confondre dans l'étude.

La cartographie de Renate Thomas montre plusieurs points: les lieux de culte que l'on peut identifier avec une certaine vraisemblance se situent tous hors les murs; la variété des épiclèses est considérable et représente un éventail de divinités dont certaines sont attestées ailleurs sur le territoire et ont dû être amenées par leurs dévots; le culte des Aufaniennes qui est attesté à Nettersheim-Pesch depuis au moins le milieu du I^{er} siècle ne se répand qu'au III^e siècle à Cologne comme à Bonn. Se pose la question de savoir s'il a existé à l'intérieur des murs de la capitale même un ou des temples des *Matrones*, en dehors d'autels isolés ou de petites chapelles. On n'en a pas la trace archéologique et l'interrogation reste ouverte: le culte des *Matrones* s'était-il implanté fermement dans la ville ou n'existait-il qu'en périphérie, en tant que culte du territoire? Si l'on en croit la répartition des trouvailles écrites et sculptées, il paraît probable qu'il a existé un temple des Aufaniennes mais suburbain près de St. Gereon³²; étant donné que le site a donné des attestations d'autres *Matrones*³³, on peut se demander si ce temple abritait plusieurs variétés du culte ou s'il existait d'autres chapelles à proximité; il en existait éventuellement un autre, aux portes de la ville dans le quartier de la Nordtor³⁴. Un problème se pose toutefois en ce qui concerne la localisation des vestiges d'un temple des Aufaniennes: en effet, si l'église chrétienne St. Gereon contient de nombreux *spolia* de nature religieuse, on peut se demander s'ils s'y trouvent par le hasard des lieux en tant que simples rem-

³¹ Citons toutefois un cas isolé de *Iunones Gabiae* honorées par un pèlerin mais à Cologne (*CIL* XIII, 8192 = *IKöln*² 68), qui rencontre des *Iunones sive Gabiae* à Xanten (*CIL* XIII, 8612). Par contre deux cas de dédicaces aux Mères ET aux *Suleviae* indiquent une distinction entre elles (*AE* 1928, 89 et *AE* 2010, 1003, à Xanten par un bénéficiaire et à Bonn).

³² THOMAS 2014, p. 97.

³³ ECK, KOSSMANN 2009, pp. 81-82.

³⁴ THOMAS 2014, p. 103.

plais commodes, ou s'ils ont été amenés là délibérément, éventuellement de chapelles distantes, pour réunir et montrer divers témoins de la destruction des cultes païens dans la ville³⁵. Dans ce cas, le site de découverte des autels serait sans signification, également pour les autels des autres variétés de *Matrones*. L'importance des découvertes et notamment des statues donne toutefois à restituer un temple, dans les environs ou non. Une autre caractéristique des dédicaces aux *Matrones* à Cologne réside dans le fait qu'il arrive que les déesses soient honorées en compagnie d'autres triades, voire même de plusieurs autres dieux, ce qui relève d'une autre forme de dévotion que les autels du territoire. Elles peuvent être aussi honorées sans épithète.

Origine et diffusion du culte des Matrones, de la phase initiale en rive droite à la civitas Ubiorum puis à la colonie agrippinienne, sources, vecteurs, acteurs, organisation

La question qu'il est intéressant de se poser est: comment en est-on arrivés là? D'où viennent ces *Matrones*, que représentent-elles d'indigène, que représentent-elles de romain, que sont les curies? Beaucoup de choses ont déjà été écrites, comment les structurer pour construire un schéma cohérent et plausible?

Il convient de partir des épithètes diverses et locales qui sont la caractéristique de ces divinités en pays ubien. Cette diversité qui comprend à la fois des éléments celtiques et germaniques s'appuie très certainement sur le caractère mixte des populations rhénanes de la fin de l'époque de l'indépendance. Selon les chercheurs cette mixité est d'abord celtique ou d'abord germanique, mais la meilleure formule pourrait être celle d'une germanité celtisée au contact des populations celtiques de la rive gauche du Rhin. Ce balancement ethnique et culturel se révèle dans différentes manifestations archéologiques³⁶ mais aussi dans l'onomastique³⁷, la théonymie et la toponymie³⁸, où apparaissent de nombreuses dénominations linguistiquement mixtes. C'est une culture mixte plutôt qu'une «Mischbevölkerung»³⁹ qui ôterait toute pertinence à une perception ethnique de l'organisation du culte des *Matrones*. La cohérence du territoire ubien apparaît aussi dans la répartition des *Matrones*, qui sont absentes du *pagus* des Sunuques⁴⁰, lequel dispose

³⁵ Voir à ce sujet VERSTEGEN 2014, spécialement pp. 444-448.

³⁶ FICHTL 2000.

³⁷ RAEPSAET-CHARLIER 2011, pp. 211-212.

³⁸ TOORIANS 2000; TOORIANS 2003.

³⁹ HERZ 1989, p. 213.

⁴⁰ Voir par exemple HORN 1987, p. 53.

de son propre *numen pagi*, Sunuxsal, et de son temple spécifique (Stammesheiligtum)⁴¹. Que les épithètes soient celtiques, germaniques ou hybrides, ce qui importe ici c'est leur caractère indubitablement indigène qui indique – et ce que nous pensons n'a rien d'original – que ces cultes faisaient partie du fonds ubien des pratiques religieuses⁴² que les Ubiens ont emportées de la rive droite à la rive gauche et ont installées dans leur cité. Dans l'état le plus ancien que l'on puisse estimer⁴³, ces divinités devaient être claniques, familiales, et protectrices d'une unité territoriale minimale. Déjà ce stade, elles ont dû représenter la forme locale des divinités de protection ethnique. Je ne suis pas convaincue que leur fonction d'origine soit polyvalente et que leur division en unités locales soit le fait de la romanisation. Le phénomène doit être au contraire inverse, une évolution au départ d'une fragmentation locale complète vers une représentation régionale. J'y reviendrai à propos de la phase 'colonie'. Elles appartiennent à un groupe de personnes et protègent ces personnes et le territoire qu'elles occupent dans une forme sociale éclatée qui ignore la ville. Une fois transférées elles ont continué à protéger le clan et son territoire, conservant la fonction mais modifiant la zone territoriale d'influence. Elles devaient sans doute déjà être trois, représentant peut-être les trois âges importants de la vie, la jeune vierge, la mère et la grand-mère, par exemple, à moins que cette forme anthropomorphe soit issue de l'assimilation aux *Matrones* méditerranéennes? Les dénominations pourraient renvoyer soit à un toponyme, soit à un ancêtre commun plus ou moins mythique⁴⁴. Aussi, plutôt que de penser⁴⁵ que l'on employait d'abord un concept générique de 'déesse-mère' et que les dénominations précises sont dues au progrès de la romanisation, les épicleses des *Matrones* doivent à mon sens revêtir une origine ubienne propre, même si elles se sont adaptées à la toponymie de la rive gauche. Elles ont pu être recomposées en vertu des localisations nouvelles des familles et dès lors recouvrir d'autres critères de lieux ou de noms. En outre, les épithètes *Paternae*, *Maternae*, *Domesticae* ne constituent en rien un argument⁴⁶ en faveur d'une telle phase générique précédant les appellations topiques car ces épithètes, précisément, concernent exclusivement des *Matres* et non des *Matronae*⁴⁷, et qu'il convient de ne pas les confondre (voir *infra*). Au

⁴¹ SPICKERMANN 2016, p. 200.

⁴² Par exemple ROYMANS 1990, pp. 49-50; SPICKERMANN 2002, p. 147; ECK 2004, pp. 496-503; ECK, KOSSMANN 2009, p. 73; SCHEID 2006, p. 305.

⁴³ Voir ROYMANS 1990, pp. 24-28; FERNANDEZ-GOETZ 2014, pp. 48-51.

⁴⁴ Sans toutefois que l'on puisse expliquer, dans l'état de nos connaissances, le passage d'une vénération clanique d'ancêtres mythiques à celle d'une triade féminine (cf. SCHEID 1999, p. 410).

⁴⁵ SPICKERMANN 2002, p. 146.

⁴⁶ HERZ 1989, p. 210; SPICKERMANN 2010, p. 216.

⁴⁷ De même l'adjectif *suae* que l'on ne rencontre qu'une seule fois pour désigner des *Matrones*, en

sein des clans, des familles, des villages, un groupe spécifique, sans doute d'hommes, assurait l'organisation des pratiques et des rites. Au jour du transfert, ces familles, ces clans ont emporté leurs déesses et leur organisation. Il est évident que les Ubiens ont conservé leurs éléments identitaires d'autant plus fortement qu'ils étaient privés de leur territoire et de leurs possessions, contraints qu'ils étaient de se déplacer en rive gauche et de se retrouver dans un contexte très perturbant d'armée et de délégués impériaux. Le point de vue de Wolfgang Spickermann⁴⁸ selon lequel il n'existait dans les tribus immigrées «aucune structure religieuse traditionnelle, aucune organisation culturelle et aucun clergé (tribal)» relève de *l'a priori*. Entrés en contact avec les Romains qui les ré-organisaient et installaient la nouvelle province, avec les soldats en garnison sur leur nouveau territoire, constitués en *civitas* selon un schéma urbain d'importation, amenés dès lors à latiniser leurs usages, les Ubiens ont pu assimiler leurs déesses à des *Matrones* et leur organisation clanique à des curies.

Une difficulté réside dans l'apparition de la représentation figurée: est-elle originelle ou introduite dans le processus de romanisation? On a depuis un certain temps déjà⁴⁹ mis en évidence le fait qu'un culte de *Matrones*, mais rarement dotées d'une épithète ou autre dénomination, se retrouve à plus haute date en Méditerranée. Le rôle de l'armée, largement recrutée en Cisalpine⁵⁰ aux débuts de l'empire, pourrait avoir été déterminant pour adapter ces cultes indigènes des Ubiens au moment du transfert et au cours des années qui ont suivi. Il pourrait y avoir eu aussi des influences gauloises civiles, mais en Gaule méridionale la forme est plutôt de *Matres*. Il convient toutefois de ne pas céder à la tendance qui fait de ces militaires les acteurs principaux de l'évolution religieuse. La part d'influence doit être réelle mais difficile à définir. Les soldats d'origine méditerranéenne représentent une addition d'individus. Représentant quelle capacité d'action sur la société locale? Ce n'est assurément pas la légion en tant que corps de troupe de citoyens romains qui a pu agir. De plus le culte se développe sur le territoire et non dans les camps, en tout cas pas avant le II^e siècle. Les véritables agents ont bien été les Ubiens eux-mêmes, leurs élites au sein des autorités de la *civitas*, dans un contexte de 'modernisation' et de latinisation sans intervention directe et contraignante venue de l'extérieur. J'y verrais une forme complexe d'*interpretatio* de manière à conserver l'essentiel de leur pratiques claniques, familiales, domaniales, malgré l'importance de la pression romaine

addition à (et non en lieu et place de) l'épithète spécifique: *AE* 1984, 669.

⁴⁸ SPICKERMANN 2009a, pp. 462, 474; ses considérations sur les curies (par exemple SPICKERMANN 2002, pp. 156-159) sont d'ailleurs en contradiction avec cette affirmation.

⁴⁹ Voir en particulier mais avec des interprétations fortement divergentes, DERKS 1998, pp. 127-130; SPICKERMANN 2002; SPICKERMANN 2008, pp. 61-77; SPICKERMANN 2009b, pp. 353-361 (dans ce dernier article le rapprochement avec *Nehalennia* nous semble inapproprié); GARMAN 2008, p. 71.

⁵⁰ En Cisalpine on rencontre en effet des *Matrones* et non des Mères: voir MENNELLA, LASTRICO 2008.

exercée notamment par le développement d'un pouvoir impérial fort, très impliqué dans l'économie de la nouvelle province⁵¹. En tout cas il faut être bien clair quand on parle des vecteurs de la diffusion du culte de *Matrones*: les soldats ont été les vecteurs de la forme romanisée, de l'appellation *Matrones*, et peut-être aussi de l'appellation curie, nous y reviendrons. Mais ils ne sont point les vecteurs du culte qui a des racines locales indéniables non pas dans une forme vague et polyvalente⁵² mais dans une forme proche de l'organisation sociale tribale. Il serait extrêmement surprenant que l'ensemble de la dévotion ait été créée tardivement en rive gauche, y compris avec ses dénominations germaniques identitaires⁵³, sur intervention des soldats de Cisalpine agissant sur les Ubiens déplacés pour leur faire fusionner leurs *Matrones* méditerranéennes avec leur propre culte des aïeules. Cette vision repose sur une conception primitiviste de l'organisation des Ubiens en rive droite et sur une sous-estimation de leurs capacités politiques et religieuses. En tout état de cause, il est impossible de penser que cette introduction supposée des *Matrones* ait eu lieu dans l'arrière-pays de Cologne après la fondation claudienne. Les sanctuaires existent auparavant et la référence d'expansion du culte et de son iconographie ne peut être le temple de Bonn qui en serait plutôt l'illustration de l'apogée.

Ce culte des *Matrones* doit avoir vécu une phase d'adaptation et de romanisation avant la déduction coloniale; elles faisaient déjà très probablement partie du culte public de la *civitas* ubienne. Il n'est en effet pas vraisemblable de penser que, lorsque le nouvel ordre des décurions local s'est réuni avec les magistrats pour organiser le culte public de la cité des Ubiens en remaniant les cultes et les dieux *patrii* selon un schéma et un processus d'*interpretatio* bien établis pour les *civitates* gauloises⁵⁴, ils n'aient pas tenu compte d'une dévotion aussi fortement implantée dans la vie culturelle du peuple, mais surtout

⁵¹ Sur ce point voir ECK 2004, pp. 63-102; ECK 2007, pp. 9-32; FAORO 2014, pp. 381-392.

⁵² Dans les descriptions modernes du polythéisme antique, il est fréquent de voir considérer les dieux comme polyvalents; les *Matrones* n'y échappent pas (par exemple SPICKERMANN 2008, p. 77). C'est une conception erronée qui ne perçoit pas le caractère au contraire diversifié des fonctions, exacerbé même par les épiclèses (voir par exemple RAEPSAET-CHARLIER 2015, pp. 174, 194). Il est très difficile de préciser la fonction exacte des *Matrones* mais l'ensemble des indices va dans le sens d'une protection ethnique qui rencontrera un jour la protection civique de Jupiter. C'est leur épithète qui explicitait pour chaque triade, aux yeux des Ubiens, leur zone d'action et leur domaine de compétence (parcelle du territoire, ensemble de personnes). Voir aussi *infra*.

⁵³ Voir à ce propos les remarques pertinentes de SPICKERMANN 2002, pp. 146-147.

⁵⁴ VAN ANDRINGA 2002 pp. 149-153; VAN ANDRINGA 2006: un dieu 'interprété' est un dieu indigène qui a été assimilé dans la cité gallo-romaine par les autorités locales à un dieu romain, en sauvegardant ses qualités ancestrales, selon une procédure officielle validée institutionnellement: ce n'est ni une action impulsée par le pouvoir central romain ni, comme on le croit parfois, une transformation progressive au fil du temps, selon les hasards de l'imagination des dévots. Le caractère local du processus est confirmé par la liberté de choix des identifications.

d'un culte fondamentalement ethnique donc 'civique'. C'est alors, très vraisemblablement, que l'appellation de *Matrones* a été donnée à ces divinités et que le terme de 'curie' a été choisi pour appeler en latin l'organisation clanique de l'époque de la rive droite du Rhin, laquelle était assurément remaniée selon des usages plus proches des formes romaines. La remarque⁵⁵ selon laquelle les Ubiens n'ont pas honoré un culte poliade typique aux racines ancestrales, comme Hercule chez les Bataves et probablement les Tongres, et que la dévotion des *Matrones* en aurait occupé le créneau dans le panthéon local, est envisageable. Ainsi donc le culte des *Matrones* devient dès le début de notre ère un culte civique au sein de la *civitas*. L'absence de prêtres connus parmi les élites ne justifie pas une limitation du culte au niveau local, non plus que l'absence supposée de 'noms composés'⁵⁶ pour les déesses féminines, alors que les dieux masculins seraient «liés aux *civitates* et aux *pagi*»⁵⁷. Non seulement les *Matrones* sont représentées au niveau de la cité par les curies, qui font partie de l'organisation civique, mais le nom même des *Matrones* + épithète est un nom composé: des divinités au nom topique assimilées au nom latin de *Matronae*.

Au début de cette période en rive gauche, le culte des *Matrones* a existé d'abord sans usage épigraphique. Dans les lieux de culte, qu'ils soient en bois et matériaux légers ou déjà en pierre, de la première moitié du I^{er} siècle⁵⁸, il n'y a pas d'autels inscrits. Les premières inscriptions datent de l'époque flavienne⁵⁹. Mais il a pu exister plus tôt des formes périssables d'inscriptions qui ne nous sont pas parvenues. L'adoption de l'écriture dans le rituel des sanctuaires a fait partie de cette phase d'adaptation et de latinisation. En outre, les soldats en poste à Cologne ou dans la région ont pu retrouver dans les dévotions aux *Matrones* locales une forme de culte qui s'apparentait à leurs habitudes religieuses en pays méditerranéen. Ce qui expliquerait que des soldats figurent très tôt parmi les zéloteurs épigraphiques des *Matrones*, ayant peut-être introduit les autels de pierre dans les usages locaux.

⁵⁵ SPICKERMANN 2002, p. 167; SPICKERMANN 2010, p. 229. Il est aussi remarquable que le territoire de Cologne n'a pas révélé de 'grand sanctuaire' public (ce que les Allemands dénomment 'Stammesheiligtum'), sinon sans doute pour le *pagus* des Sunuques. Aucun des sanctuaires des *Matrones*, même ancien, ne paraît pouvoir accéder à ce titre, sans doute parce que la situation de peuple déporté a modifié au moins partiellement les structures religieuses archaïques. L'hypothèse de reconnaître un sanctuaire de ce type à Pesch (SPICKERMANN 2016, p. 200), n'est pas convaincante car le site ne présente localement aucune des caractéristiques requises, notamment la présence de dédicaces publiques. Cette définition pourrait par contre convenir au temple de Bonn mais dans un contexte colonial qui n'aurait plus rien d'ethnique'.

⁵⁶ A savoir des noms comme *Hercules Magusanus* ou *Mercurius Gebrinius*.

⁵⁷ DERKS 1992, pp. 14, 23; DERKS 1998, pp. 94, 119.

⁵⁸ SPICKERMANN 2002, pp. 149-150; SPICKERMANN 2008, pp. 46-48; des fouilles récentes dans le sanctuaire de Nettersheim ont confirmé cette phase archaïque (FORREST 2013).

⁵⁹ RAEPSAET-CHARLIER 1993, pp. 31-37.

Ainsi la phase *civitas* du développement du culte en rive gauche ne nous paraît pas une ‘religion nouvelle’ issue de la romanisation⁶⁰ mais plutôt une évolution d’un culte très ancien et conçu dès l’origine comme une protection ethnique, c’est-à-dire la forme tribale la plus proche de la dévotion publique d’une cité ou d’une colonie.

Un autre point qui a été largement étudié récemment⁶¹ est la répartition des temples et attestations épigraphiques où il apparaît nettement que certaines zones se sont révélées très réceptives: le sud du pays ubien a ainsi livré une quantité impressionnante de témoins, avec une coupure quasiment nette avec les cultes attestés dans la colonie des Trévires. John Scheid⁶² a, quant à lui, proposé une interprétation de ce contraste, en fonction de l’évolution municipale très différente en nature et en chronologie entre la colonie romaine de déduction de Cologne et la colonie latine honoraire de Trèves, mais aussi d’avec le pays tongre, cité pérégrine devenue municipe latin au II^e siècle. Les caractéristiques que nous étudions sont donc bien liées à l’évolution de la *civitas* des Ubiens en colonie agrippinienne. Le culte des *Matrones* est un culte du territoire qui n’atteint Cologne dans des chapelles que par le biais de sa population ubienne immigrée, sans sanctuaire d’une certaine ampleur *intra muros*, et qui se développe à Bonn au II^e siècle par une dévotion militaire significative dès lors que le recrutement légionnaire est local. C’est à Bonn que se trouvera le ‘grand’ temple⁶³. C’est à Bonn que viendront faire des offrandes les magistrats de la colonie.

Un autre aspect qui doit avoir évolué sous l’influence des usages et du vocabulaire romain: les curies. On considère couramment⁶⁴ (mais avec des modalités d’interprétation variables et dans un esprit qui n’est pas toujours celui de la religion civique⁶⁵) que les curies, dont on sait qu’elles possédaient des lieux de réunion dans des sites matronaux, avaient la charge de l’organisation de ces cultes. C’est à Christoph B. Rürger que nous devons la mise en lumière de leur rôle et John Scheid a repris la question pour montrer le caractère officiel de ces associations d’époque romaine insérées dans le tissu des organisations religieuses et territoriales selon des modalités différentes en fonction du statut de la cité (les curies gallo-germaniques ne sont pas uniquement attestées en pays ubien⁶⁶) dont elles constituent une composante structurée et structurante. Et si les curies ne sont pas une exclusivité du culte des *Matrones*, il faut comprendre que les

⁶⁰ SPICKERMANN 2010, p. 228: «eine provinzialrömische Neuschöpfung».

⁶¹ BILLER 2010.

⁶² SCHEID 1999, pp. 402-417.

⁶³ Voir *supra* nt. 55.

⁶⁴ SPICKERMANN 2002, pp. 156-159; BILLER 2010, pp. 289-294.

⁶⁵ Cf. par exemple BILLER 2010, pp. 327-328.

⁶⁶ DONDIN-PAYRE 2012.

Ubiens ont choisi, dans la panoplie des «modèles» qu'offrait l'organisation des cités occidentales, la curie comme dénomination des organisations traditionnelles du culte. Il faut peut-être en revenir aux réflexions déjà anciennes⁶⁷ sur la relation des curies aux clans et *cognationes* qui se rencontrent sous des formes exprimées de façon diverse dans de nombreuses régions des provinces occidentales, structures remontant sans doute à l'époque de l'indépendance, qui ont pris sous l'influence romaine une forme et une dénomination latine définissant une institution sans doute italienne (*curial/co-viria*). Chacune des curies connues pourrait ainsi renvoyer à une structure locale de tradition préromaine en relation avec l'un ou l'autre culte peut-être ancestral, réorganisée selon les standards civiques romains. En pays ubien cette *curia* romaine a croisé une institution indigène, familiale, clanique, ethnique, territoriale (il est difficile d'être précis), dont elle a repris les attributions, et ainsi a assumé l'organisation du culte matronal local, chaque curie ayant vraisemblablement la charge d'une seule catégorie de *Matrones* et d'un seul lieu de culte. C'est une hypothèse plausible, même si la documentation qui n'est pourtant pas mince, ne fournit que peu de renseignements clairs. Le rapprochement avec les *collegia* est assurément pertinent dans la mesure où il paraît probable que, à l'instar des *vicani*, les *curiae* fonctionnaient institutionnellement comme des collèges. Toutefois leur recrutement devait être différent de celui des collèges étant donné le caractère probablement non spontané de leur adhésion. Leur composition reste impossible à déterminer avec précision. On a pensé⁶⁸ à des critères de parenté mais ce qui était vraisemblable aux origines a pu évoluer vers des formes plus administratives dans le courant du premier siècle. Il paraît toutefois peu probable que les curies aient été les vecteurs du développement du culte matronal⁶⁹. Les curies doivent avoir accompagné cette expansion et encadré l'établissement des sanctuaires, sans doute aussi rassemblé des évergètes et participé à la monumentalisation des sites, mais il est difficile de leur attribuer un pouvoir d'initiative. Que ce soit au stade *civitas* ou plus tard au stade 'colonie', la haute main sur les cultes publics appartenait au conseil décurional et les curies devaient agir par simple délégation. Il faut aussi remarquer que, dans toute la masse numérique des autels qui nous sont parvenus, y compris dans quelques *vici*, une seule inscription aux *Matrones* est dédiée par des *vicani* (à Nettersheim, les *vicani Marcomagenses*: *CIL* XIII, 11983). Cela indique que les institutions du *vicus* et de la curie ne se recoupent pas et que chacune a ses propres dévotions officielles⁷⁰. La curie pourrait donc bien remonter dans sa forme

⁶⁷ RÜGER 1972, pp. 257-258; HERZ 1989, p. 211; SPICKERMANN 2009a, pp. 473-474 (ces auteurs se situant en dehors des structures civiques). Voir aussi SCHEID 1999, p. 413.

⁶⁸ Voir par exemple HERZ 1989, p. 211.

⁶⁹ SPICKERMANN 2002, pp. 156-159.

⁷⁰ Notons aussi la dédicace des *vicani Tolbiacenses* aux *Iunones Domesticae*, dénomination qui renvoie

originelle à une structure sociale et territoriale de l'époque de l'indépendance qui organisait l'habitat de la 'campagne' à un échelon inférieur à celui du peuple proprement dit mais aussi dans une subordination par rapport au *pagus*⁷¹, en l'absence des petites agglomérations urbanisées qui se développeront ensuite à l'époque romaine, en dehors du chef-lieu dont la notion n'existe pas. En rive gauche les *Matrones* se répandent sur le territoire et demeurent des divinités protectrices de la 'campagne', plus rarement de l'agglomération. On a proposé⁷² que le culte se soit implanté dans le nouveau territoire à la faveur de l'installation des grandes villas. L'extrême multiplicité des épicleses⁷³ renvoie peut-être non seulement à des clans de l'époque de l'indépendance mais aussi à des *fundi* de la rive gauche du Rhin, ce qui expliquerait des dénominations en relation avec le paysage, des toponymes ou des anthroponymes, sans pour autant imposer de considérer la religion matronale comme une création de l'époque. Occupées par des Ubiens ou par des colons, les villas prospérèrent en parallèle avec le culte des *Matrones* sans doute adopté aussi par les anciens habitants de la région. Cela peut être dû à une fonction particulière des *Matrones*, mais aussi – certains diront même surtout⁷⁴ – à une population différente dans les terroirs, par rapport à celle de la ville, davantage composée de soldats et commerçants (non-Ubiens) plus romanisés. Entraînées par l'immigration des Ubiens vers le chef-lieu, elles rejoignent aussi Cologne avec toujours une grande parcellisation et n'y reçoivent sans doute pas de temple significatif au sein même de la capitale. Les *Matrones* sont un culte marqueur du territoire sur lequel elles apportent une protection spécifique, y compris aux frontières. C'est ainsi que l'on peut sans doute interpréter le temple de *Gelduba* (*CIL* XIII, 8570-8577; *AE* 1981, 686).

Si on envisage ainsi l'évolution du culte des *Matrones* en phase 'de *civitas*', le passage à une adoption en phase coloniale apparaît comme beaucoup plus facile à comprendre. Certes il a fallu le temps que la population devienne 'mixte' comme on l'a vu, que les vétérans de la première génération soient remplacés par des hommes et des femmes nés sur les bords du Rhin, que les Ubiens soient peu à peu intégrés et assimilés, au moins dans leurs élites, aux colons, pour qu'à un moment que nous ne pouvons pas

d'avantage aux *Matres* qu'aux *Matrones* (*CIL* XIII, 7920).

⁷¹ Et non en relation avec le *pagus* dont la curie serait une «Vorform einer römischen Verwaltung» (HERZ 1989, p. 213). Les épithètes et les curies sont infiniment trop nombreuses et trop parcellisées pour refléter les *pagi*. Cf. ROYMANS 1990, pp. 24-27; FERNANDEZ-GOETZ 2014, pp. 50-55 pour une hypothèse concernant la place des *pagi* pré-romains dans l'organisation ethnique; il aurait été intéressant qu'ils tentent aussi de placer les pré-curies dans ce schéma social et institutionnel; voir également SCHEID 1999, p. 415, pour l'époque romaine.

⁷² SPICKERMANN 2002, pp. 151, 156.

⁷³ SPICKERMANN 2002, p. 147.

⁷⁴ SPICKERMANN 2009a, p. 465.

déterminer avec précision, les autorités de la colonie aient décidé d'intégrer aussi au culte public très romain d'une colonie de déduction, le culte principal de la population locale, les *Matrones*. Est-ce dès la fondation⁷⁵? ou plus tard? En tout cas, l'intégration de cultes indigènes dans la religion publique d'une colonie n'a rien d'original. Déjà sous la République en Italie on peut relever des exemples explicites de cette pratique⁷⁶. Quant à déterminer quelle place elles ont occupée et quelle part de concurrence avec les dieux officiels romains elles ont pu représenter⁷⁷, c'est impossible, mais on constate qu'elles peuvent figurer au meilleur rang des dieux, aux côtés de Jupiter, de Mars, Hercule, Mercure et de la *domus divina* par exemple⁷⁸. Déjà culte civique avant 50, elles n'ont eu aucune difficulté à être reconnues comme protectrices de la colonie (dont il faut sans doute rappeler, vu les fréquents errements en ce domaine, que la colonie agrippinienne c'est *et* le chef-lieu *et* le territoire). Il est possible de penser que ces autorités n'ont pas voulu adopter une foule de variantes et que l'ensemble ait été représenté par une triade-type (celle des Aufaniennes par exemple, qui avait gagné une importance dans le cadre militaire notamment, à moins que ce développement ne soit inversement la conséquence de l'adoption publique), choisie pour être inscrite dans le panthéon officiel. C'est sous ce vocable que, dans un stade postérieur sans doute, au sein du processus d'insertion dans les cultes des colonies, des temples urbains seront construits à Bonn et aussi hors du territoire agrippinien à Xanten notamment, ainsi qu'un temple de frontière à *Gelduba*. Une autre solution serait d'honorer les *Matrones* en tant que telles, sans épithète, de manière à patronner l'ensemble des variantes. Des attestations de cette formulation existent mais sont peu nombreuses⁷⁹. Intégrée au culte public de la colonie agrippinienne, la triade a poursuivi sa tâche ancestrale, celle de la protection ethnique devenue civique, représentée sur le terrain par les multiples facettes exprimées par les épithètes topiques. Dans la phase coloniale les curies ont dû recevoir – ou se voir confirmé – un statut officiel: en effet, on peut affirmer sans trop de risque que toute organisation qui a pignon sur rue et qui s'occupe de sanctuaires liés au culte public doit être au minimum reconnue, que sa participation volontaire doit recevoir au moins une autorisation et que, au même titre que les *pagi* et *vici*, elle doit s'insérer dans la structure de la cité. Probablement même, le fait d'en être membre (et surtout responsable ou

⁷⁵ SCHEID 2006, pp. 305-307.

⁷⁶ BERTRAND 2015, pp. 105-112, 419. Les cultes indigènes privés peuvent aussi être maintenus, mais à Cologne plusieurs indices vont dans le sens d'une intégration aux *sacra publica*.

⁷⁷ Cette place est minimisée par ECK 2004, p. 503; considérée comme importante par SCHEID 2006, p. 305.

⁷⁸ Cf. *supra* nt. 29; *IKöln*² 52; *AE* 1981, 660. Cf. SCHEID 2006, p. 307.

⁷⁹ Précisément avec Jupiter (*IKöln*² 94).

mandataire) répond-il à la fois à des critères spécifiques éventuellement familiaux, et à une recherche de ‘Selbstdarstellung’ dans les affichages et les évergésies, voire même à un échelon dans la promotion sociale.

Nous constatons donc trois niveaux de qualification des pratiques: indubitablement indigène, comme la dénomination locale des divinités ou leur costume, ou encore le rituel de ‘l’ordre divin’ sans oublier la participation des pèlerins au culte; mixte comme l’assimilation au culte méditerranéen des *Matrones*, l’architecture des temples⁸⁰, l’assimilation des associations claniques aux curies, ou le rituel des banquets sans négliger la participation des citoyens romains d’origine indigène locale ou non (soldats) au culte; enfin le volet typiquement romain: l’adoption large de la pratique épigraphique et des sacrifices classiques. P. Noelke⁸¹ et V. Huet⁸² ont étudié les reliefs représentant des sacrifices classiques dans les régions rhénanes. Il apparaît nettement que les autels des *Matrones* sont les plus nombreux à porter ces représentations, même quand les dédicants sont des pèlerins⁸³. La question que l’on peut poser sans disposer des moyens d’y répondre est de savoir si cette pratique des sacrifices représente une adoption de gestes romains, ou une rencontre entre des usages locaux et des usages romains auxquels la romanisation ambiante a donné les formes typiques du sacrifice classique. En tout cas cette pratique a dû faciliter une entrée des *Matrones* dans le panthéon colonial – ou bien en découle-t-elle?

Une remarque, importante, que l’on peut émettre à l’échelon *civitas* comme à l’échelon ‘colonie’, c’est que si la plupart des dédicaces conservées émanent de particuliers, et appartiennent donc à cette religion ‘privée’ si fortement évaluée par certains, elles s’inscrivent dans un cadre communautaire cohérent organisé par les curies: la dévotion individuelle fonctionne au sein de la religion régionale, locale, autrement dit civique, et non en contrepoint de celle-ci ou en dehors⁸⁴ d’elle. La documentation des cultes matronaux implantés avec une géographie sacrée stricte constitue à cet égard une source de réflexion significative sur les manifestations privées de la pratique cultuelle également publique.

⁸⁰ Les recherches récentes sur le site de Corent notamment ont montré que l’hypothèse d’une influence de modèles architecturaux méditerranéens sur les modèles des bâtiments d’époque gauloise qui ont ensuite perduré dans l’époque romaine était fondée, ce qui indique que le *fanum*, temple à galerie périphérique, n’est pas une architecture indigène: VAN ANDRINGA 2002, p. 100; POUX 2014, pp. 14-16; POUX, DEMIERRE 2015, pp. 558-562.

⁸¹ NOELKE 2011.

⁸² HUET 2008.

⁸³ DERKS 2013.

⁸⁴ Ainsi HERZ 1989, pp. 206-207 qui en fait le préalable de sa recherche.

Matrones et Mères

Il est fréquent que l'on associe au culte des *Matrones* celui des *Matres*, voire qu'on les identifie⁸⁵. Leur proximité est évidente: on peut citer des autels de *Matres* portant un relief caractéristique de la triade des *Matrones* (par exemple *IKöln*² 139). Toutefois il importe de remarquer deux points. Le premier est que le culte des *Matres* n'est en rien spécifique des Ubiens. En pays méditerranéen, ce sont généralement des *Matres* qui sont honorées. Ensuite il faut examiner attentivement les épithètes des *Matres* puisque les épiclèses sont là pour préciser la fonction de la divinité. On constate que celles-ci sont complètement différentes⁸⁶. Loin d'être parcellisées, ces épithètes renvoient à des peuples ou des subdivisions de peuples, et donc de *civitates*. Leur zone d'action est large et non locale.

Quelques exemples: *Matres Suebae* (*IKöln*² 144; *IKöln*² 155; *IKöln*² 156), *Matres Hananeftae*, protectrices des Cananéfates de Zélande (*AE* 2009, 738 = *AE* 2011, 637; *IKöln*² 108), *Hieudungae*, protectrices des Juthunges (*AE* 2010, 1005 et 1006), *Marsacae* protectrices d'une population de Zélande (*CIL* XIII, 8630, *CIL* XIII, 8632; *IKöln*² 150), *Frisavae* (*CIL* XIII, 8633) protectrices des Frisons ou Frisiavons, *Treverae* (*CIL* XIII, 8634), *Noricae* (*CIL* XIII, 8813), *Remae* (*IKöln*² 154). Il en est encore de plus larges: *Matribus Germanis*, *Gallis*, *Britannis* (*RIB* 88) par exemple; *Matribus Domesticae*; d'autres, isolées, plus rares, renvoient à des dénominations non explicites *Alatervae*, *Annanephtae*, *Mediotautehae*, *Mopates*...

On peut donc établir une distinction entre les théonymes proprement ethniques (ou même géographiques comme *transmarinae*: *RIB* 919, 920) des *Matres*, et les épiclèses topographiques (topiques) et limitées des *Matronae* qui trouveraient leur origine dans les caractéristiques des dédicants et surtout dans le lieu où se trouvent ceux-ci au moment de leur offrande; cette distinction constituerait une justification envisageable à cette différence de dénomination. En effet, les *Matres* sont presque exclusivement honorées en terre étrangère: c'est en particulier en Bretagne, lieu de cantonnement, qu'on en rencontre de nombreuses occurrences mais non exclusivement, alors que la dévotion aux *Matrones* y est absente. Globalement les dédicaces aux *Matrones*, absentes de Rome, sont rarissimes hors de Germanie inférieure et d'Italie septentrionale.

On peut alors penser, avec Philip A. Shaw⁸⁷ notamment, que ces *Matres* représentent à la fois une forme plus proche de l'appellation d'origine indigène (tandis que *Matronae* serait une appellation latine importée) et un niveau de protection différent. Les unes

⁸⁵ *Contra* GARMAN 2008, pp. 31-35.

⁸⁶ Une remarque déjà opérée par GUTENBRUNNER 1936, pp. 144-155.

⁸⁷ SHAW 2011, pp. 41-47.

au niveau local très réduit selon un «local/kin name» et les autres au niveau général de l'ethnie («tribal name») que l'on souhaite voir protégée au moment où on en est séparé par la distance.

Il n'y a pas de Mères ubiennes ni de Mères cugernes, en tout cas à notre connaissance. On peut donc penser que la structure coloniale n'admettait pas ce substitut indigène aux cultes poliades et que d'autres divinités – comme Jupiter – assuraient la protection globale de la colonie, que ce soit dans le territoire ou en dehors.

Il reste un problème, qui montre que l'épigraphie seule ne peut résoudre toutes les questions religieuses: il existe de rares exemples d'épithètes portées à la fois par des Mères et des *Matrones*: les *Octocannae*, les *Vacallinehae*, les *Aumenahenae*, les *Aufaniae* et peut-être les *Austriahenae*⁸⁸. Pour les *Octocannae* on se trouve dans un sanctuaire de frontière, à la limite de la colonie de Xanten; les dédicants sont des soldats et l'appellation *Matres* est unique au milieu de dénominations *Matronae*. Pour les *Vacallinehae*, il s'agit d'une dédicace très particulière puisque c'est une des rares qui soient élevées hors du sanctuaire de Pesch, le soldat a pu réagir comme s'il se trouvait en terre étrangère (*CIL* XIII, 8003a). Pour les Aufaniennes, faut-il penser que leur dénomination remplaçait les inexistantes Mères ubiennes? On trouve en effet: *Aufanis et Matribus Domesticis* (*AE* 1931, 15) ou *Matribus sive Matronis Aufaniabus Domesticis* (*CIL* XIII, 8021), toutes deux au sanctuaire de Bonn. On peut en tout cas souligner que cette dédicace place sur un exact pied d'égalité le terme *Matronae* et le terme *Matres* «*Matronis sive Matribus*». Cette formulation pourrait constituer une clef de compréhension de leur unité théologique mais de leur différence fonctionnelle.

Est-ce dans un sanctuaire précis (par exemple Morken-Harff pour les *Austriahenae*) une dédicace due à un dévot extérieur au 'clan' qui, dès lors, réagissait avec le terme de *Matres* comme vis-à-vis de divinités qui n'étaient pas 'siennes'? Ou bien encore l'explication pourrait-elle passer par un 'retour' vers l'appellation non romanisée, si on admet l'hypothèse d'une évolution de la conception et de la dénomination? Il faut rester prudent faute de sources claires, mais il ne me paraît pas pertinent de tirer de ces exemples très isolés une identité entre les Mères et les *Matrones* qui autorise à les assimiler dans leurs définitions et leurs fonctions.

Enfin, un troisième niveau de protection, sans doute celui qui serait intermédiaire entre le lieu précis et la tribu entière, celui du *pagus*, doit également avoir existé⁸⁹. Mais s'il appartient à des divinités également féminines⁹⁰ comme par exemple Viradecthis

⁸⁸ Comme il s'agit de fragments (KOLBE 1960, pp. 53, 124), il n'est pas assuré que l'épithète restituée soit correcte. Il pourrait s'agir de deux autels élevés à des Mères différentes par un étranger.

⁸⁹ RAEPSAET-CHARLIER 2015, pp. 212-213, 216-217.

⁹⁰ Et non nécessairement à des divinités masculines (DERKS 1992, p. 23), bien que ce soit le cas dans

(RIB 2108) voire même *Nehalennia*, il me paraît différent de la problématique des *Matrones* dans la colonie agrippinienne et devrait faire l'objet d'une étude spécifique.

En conclusion: structure des panthéons intégrant les Mères/Matrones avec des niveaux différents de protection tribale puis civique.

Chaque cité avait son dieu poliade mais, dans certaines cités, notamment germaniques mais non exclusivement, des Mères assuraient aussi la protection de l'ethnie. Ce qui signifierait l'existence parallèle de deux conceptions différentes d'une même population: le stade ethnique (tribal?) et le stade urbanisé 'municipalisé'. Ce qui expliquerait éventuellement que des peuples non transformés en *civitas* connaissent des Mères comme les *Marsaci*⁹¹ et les *Matres Marsacae*. On constatera sans guère d'exception que les épicleses de ces divinités sont bien lisiblement ethniques et non individualisées. Ces Mères, sans doute souvenir ou résurgence du stade préromain⁹², étaient reconnues et honorées uniquement par les dédicants de son peuple lorsqu'ils étaient à l'extérieur de leur territoire. Leur fonction tutélaire devait avoir une connotation liée à ce fait: elles protégeaient hors de chez soi. Liées à la conception ancienne du peuple (ou de la tribu), elles ont gardé la dénomination de *Matres*. Dans la cité, le dieu poliade prenait le relais. Il n'y avait ni concurrence ni rivalité vu la division des compétences et la séparation des pouvoirs⁹³.

En outre à l'intérieur des cités germaniques, et dans la cité ubienne en particulier, les mêmes divinités (d'où la formulation *sive* indiquée ci-dessus) participaient du processus de «morcellement des personnalités divines»⁹⁴ et, sous l'appellation de *Matrones*, recevaient des cultes topiques: liées à un clan sans doute, à un lieu de culte assurément, très encadrées sur le plan social, mais soumises à l'évolution territoriale et administrative de l'ancienne tribu, leurs fonctions locales étaient rendues explicites par leurs épicleses. Très nombreuses, honorées sur place selon des pratiques organisées par les curies, dans des sites généralement proches des *villae* et des *vici*, elles disposaient de chapelles multiples, mais 'individualisées'; elles représentaient un polythéisme exacerbé, très implanté

d'autres cités comme les Trévires. Il convient, à cet égard, de ne pas généraliser les observations d'une *civitas* à l'autre.

⁹¹ Pour la localisation de ce peuple, voir RAEPSAET, RAEPSAET-CHARLIER 2013, pp. 218-219, 221.

⁹² Les Mères de *Glanum*, attestées en épigraphie gallo-grecque, sont bien des Mères et non des *Matrones* et représentent une forme de culte poliade (GOLOSETTI 2016, p. 215).

⁹³ Cf. SCHEID 1999, p. 387.

⁹⁴ Cf. *supra* nt. 19.

sur le territoire, et ne sont parvenues dans les centres urbains que plus tard dans le II^e siècle. Leur ancienneté est réelle; la conception de leur culte en sites éclatés, leur organisation en (pré)curies et globalement leur importance ethnique – sans compter sans doute leur théologie – sont plus anciennes que la dénomination de ‘*Matrones*’ qui n’est qu’une redéfinition dans le cadre de l’*interpretatio* par la *civitas* des Ubiens. Loin d’être une pratique indigène archaïque, locale et privée, non plus qu’une manifestation d’une romanisation importée, le culte des *Matrones* dans la colonie agrippinienne représentait la permanence, au travers des vicissitudes qu’a connues l’ethnie ubienne, de divinités foncièrement civiques.

BIBLIOGRAFIA

ALFÖLDY 1968

G. ALFÖLDY, *Die Inschriften aus dem Tempelbezirk bei Pesch*, «Epigraphische Studien» 5, 33-89.

BERTRAND 2015

A. BERTRAND, *La religion publique des colonies dans l'Italie républicaine et impériale*, Rome.

BILLER 2010

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

BIRLEY 2008

A. R. BIRLEY, *Some Germanic deities and their worshippers in the British frontier zone*, in H. BÖRN, N. EHRHARDT, J. WIESENHÖFER (a cura di), *Monumentum et instrumentum inscriptum, Festschrift für Peter Weiß*, Stuttgart, 31-46.

Cités, municipes, colonies

M. DONDIN-PAYRE, M.-T. RAEPSAET-CHARLIER (a cura di), *Cités, municipes, colonies. Les processus de municipalisation en Gaule et en Germanie sous le Haut Empire romain*, Paris 1999.

DERKS 1992

T. DERKS, *La perception du panthéon romain par une élite indigène: le cas des inscriptions votives de Germanie inférieure*, «MEFRA» 104, 7-23.

DERKS 1998

T. DERKS, *Gods, Temples and Ritual Practices. The Transformation of Religious Ideas and Values in Roman Gaul*, Amsterdam.

DERKS 2013

T. DERKS, *Ein neuer Matronenaltar mit Opferszene aus Mechernich (Kr. Euskirchen)*, «AKorrBl» 43, 237-245.

DONDIN-PAYRE 2012

M. DONDIN-PAYRE, *A côté des collèges: les curies des provinces nord-occidentales de l'empire romain*, in M. DONDIN-PAYRE, N. TRAN (a cura di), *Collegia. Le phénomène associatif dans l'Occident romain*, Bordeaux, 81-101.

ECK 2004

W. ECK, *Köln in römischer Zeit*, Köln.

ECK 2007

W. ECK, *La romanisation de la Germanie*, Paris.

ECK, KOSSMANN 2009

W. ECK, D. KOSSMANN, *Votivaltäre in den Matronenheiligtümern in Niedergermanien: Ein Reflex der städtischen und ländlichen Gesellschaften einer römischen Provinzstadt*, in C. AUFFARTH (a cura di), *Religion auf dem Lande. Entstehung und Veränderung von Sakrallandschaften unter römischer Herrschaft*, Stuttgart, 73-102.

FAORO 2014

D. FAORO, *Osservazioni sugli inizi della proprietà imperiale nelle province del nord*, «StClOr» 60, 381-401.

FERNANDEZ-GOETZ 2014

M. FERNANDEZ-GOETZ, *Identity and Power. The Transformation of Iron Age Societies in Northeast Gaul*, Amsterdam.

FICHTL 2000

S. FICHTL, *Le Rhin supérieur et moyen du II^e siècle av. J.-C. à la fin du I^{er} siècle av. J.-C.*, «Germania» 78, 21-38.

- FORREST 2013
 M. C. FORREST, *Neues zum Heiligtum der Aufanischen Matronen bei Nettersheim*, «BJ» 213, 135-164.
- GALSTERER 1999
 H. GALSTERER, *Kolonisation im Rheinland*, in *Cités, municipes, colonies*, 251-269.
- GARMAN 2008
 A. G. GARMAN, *The Cult of the Matronae in the Roman Rhineland*, Lewiston.
- GOLOSETTI 2016
 R. GOLOSETTI, *Archéologie d'un paysage religieux. Sanctuaires et cultes du Sud-Est de la Gaule (V^e s. av. J.-C. – IV^e s. ap. J.-C.)*, Venosa.
- GUTENBRUNNER 1936
 S. GUTENBRUNNER, *Die germanischen Götternamen der antiken Inschriften*, Halle.
- HAINZMANN 2005
 M. HAINZMANN, *Götter(bei)namen – Eine Annäherung*, in W. SPICKERMANN, R. WIEGELS (a cura di), *Keltische Götter im Römischen Reich*, Osnabruck, 1-14.
- HERZ 1989
 P. HERZ, *Einheimische Kulte und ethnische Strukturen*, in H. E. HERZIG, R. FREI-STOLBA (a cura di), *Labor omnibus unus. Gerold Wälsler zum 70. Geburtstag*, Stuttgart, 206-218.
- HORN 1987
 H. G. HORN, *Bilddenkmäler des Matronenkultes im Ubiergebiet*, in *Matronen*, 31-54.
- HUET 2008
 V. HUET, *Les images sacrificielles en Gaule romaine*, in S. LEPETZ, W. VAN ANDRINGA (a cura di), *Archéologie du sacrifice animal en Gaule romaine*, Montagnac, 43-74.
- IKöln²*
 H. GALSTERER, B. GALSTERER, *Die römischen Steininschriften aus Köln*, Mainz 2010.
- KOLBE 1960
 H. G. KOLBE, *Die neuen Matroneninschriften von Morken-Harff, Kreis Bergheim*, «BJb» 160, 50-124.
- MARTIN-KILCHER 2014
 S. MARTIN-KILCHER, *Nachbarinnen. Matronen auf einem frühkaiserzeitlichen Grabstein in der Gegend von Ahrweiler*, «AMosel» 9, 583-610.
- Matronen*
Matronen und verwandte Gottheiten. Ergebnisse eines Kolloquiums veranstaltet von der Göttinger Akademiekommision für die Altertumskunde Mittel-und Nordeuropas, Köln 1987.
- MENNELLA, LASTRICO 2008
 G. MENNELLA, L. LASTRICO, *Le Matronae-Iunones nell'Italia settentrionale: anatomia delle dediche*, in R. HAEUSSLER, A. C. KING, (a cura di) *Continuity and Innovation in Religion in the Roman West*, II, Portsmouth, 119-130.
- NEUMANN 1987
 G. NEUMANN, *Die germanischen Matronen-Beinamen*, in *Matronen*, 103-132.
- NOELKE 2011
 P. NOELKE, *Weihaltäre mit Opferdarstellungen und -bezügen in der Germania inferior und den übrigen Nordwestprovinzen des Imperium Romanum*, «JbRGZM» 58, 467-590.
- POUX 2014
 M. POUX, *L'architecture gauloise avant et après la conquête romaine*, «L'archéologue» 130, 13-19.
- POUX, DEMIERRE 2015
 M. POUX, M. DEMIERRE (a cura di), *Le sanctuaire de Corent (Puy-de-Dôme, Auvergne). Vestiges et rituels*, Paris.

RAEPSAET 2013

G. RAEPSAET, *L'ethnogenèse de la civitas Tungrorum et la formation de la province de Germanie*, «AntCl» 82, 111-148.

RAEPSAET-CHARLIER 1993

M.-T. RAEPSAET-CHARLIER, *Diis deabusque sacrum. Formulaire votif et datation dans les Trois Gaules et les Deux Germanies*, Paris.

RAEPSAET-CHARLIER 2011

M.-T. RAEPSAET-CHARLIER, *Les noms germaniques: adaptation et latinisation de l'onomastique en Gaule Belgique et Germanie inférieure*, in M. DONDIN-PAYRE (a cura di), *Les noms de personnes dans l'Empire romain. Transformations, adaptation, évolution*, Bordeaux, 203-234.

RAEPSAET, RAEPSAET-CHARLIER 2013

G. RAEPSAET, M.-T. RAEPSAET-CHARLIER, *La Zélande à l'époque romaine et la question des Frisiavons*, «Revue du Nord. Archéologie de la Picardie et du Nord de la France» 95, 209-242.

RAEPSAET-CHARLIER 2015

M.-T. RAEPSAET-CHARLIER, *Cultes et territoires, Mères et Matrones, dieux «celtiques»: quelques aspects de la religion dans les provinces romaines de Gaule et de Germanie à la lumière de travaux récents*, «AntCl» 84, 173-226.

Roman Statutes

M. H. CRAWFORD (a cura di), *Roman Statutes*, London 1996.

ROYMANS 1990

N. ROYMANS, *Tribal Societies in Northern Gaul*, Amsterdam.

RÜGER 1972

C. B. RÜGER, *Gallisch-germanische Kurien*, «Epigraphische Studien» 9, 251-260.

RÜGER 1987

C. B. RÜGER, *Beobachtungen zu den epigraphischen Belegen der Muttergottheiten in den lateinischen Provinzen des Imperium Romanum*, in *Matronen*, 1-30.

SCHEID 1999

J. SCHEID, *Aspects religieux de la municipalisation*, in *Cités, municipes, colonies*, 381-423.

SCHEID, SVENBRO 2005

J. SCHEID, J. SVENBRO, *Les Götternamen de Hermann Usener: une grande théogonie*, in N. BELAYCHE et alii (a cura di), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicles dans l'Antiquité*, Turnhout, 93-103.

SCHEID 2006

J. SCHEID, *Les dévotions en Germanie inférieure: divinités, lieux de culte, fidèles*, in M. DONDIN-PAYRE, M.-T. RAEPSAET-CHARLIER (a cura di), *Sanctuaires, pratiques culturelles et territoires civiques dans l'Occident romain*, Bruxelles, 297-346.

SCHMIDT 1987

K.-H. SCHMIDT, *Die keltischen Matronennamen*, in *Matronen*, 133-154.

SHAW 2011

P. A. SHAW, *Pagan Goddesses in the Early Germanic World. Eostre, Hreda and the Cult of Matrons*, London.

SPICKERMANN 2002

W. SPICKERMANN, *Nouvelles réflexions relatives à la genèse et aux vecteurs du culte matronal dans la région du Rhin inférieur*, «CahGlottz» 13, 141-167.

SPICKERMANN 2008

W. SPICKERMANN, *Religionsgeschichte des römischen Germanien*, 2, Germania inferior, Tübingen.

SPICKERMANN 2009a

W. SPICKERMANN, *Les provinces germaniques: un champ d'analyses pour l'histoire des religions*, in F. HURLET (a cura di), *Rome et l'Occident (I^{er} siècle av. J.-C. – I^{er} siècle apr. J.-C.). Gouverner l'empire*, Rennes, 451-482.

SPICKERMANN 2009b

W. SPICKERMANN, *Matronen und Nehalennia. Die Verbreitung von mütterlichen Gottheiten in der Germania Inferior*, in E. OLSHAUSEN, V. SAUER (a cura di), *Die Landschaft und die Religion*, Stuttgart, 353-373.

SPICKERMANN 2010

W. SPICKERMANN, *Die Matronenkulte in der südlichen Germania inferior*, in E. MIGLIARIO, L. TROIANI, G. ZECCHINI (a cura di), *Società indigene e cultura greco-romana*, Roma, 213-235.

SPICKERMANN 2016

W. SPICKERMANN, *Regionale Zentren und "Stammesheiligtümer" in Nordgallien und Germanien*, in M. LEHNER, B. SCHRETTLE (a cura di), *Zentralort und Tempelberg. Siedlungs- und Kultentwicklung am Frauenberg bei Leibnitz in Vergleich*, Wien, 191-203.

THOMAS 2014

R. THOMAS, *Denkmäler der Matronenverehrung in der CCAA (Köln)*, «KölnJb» 47, 91-178.

TOORIANS 2000

L. TOORIANS, *Keltisch en Germaans in de Nederlanden*, Bruxelles.

TOORIANS 2003

L. TOORIANS, *Magusanus and the 'Old Lad': A Case of Germanicised Celtic*, «Nowele» 42, 13-23.

TRAN 2015

N. TRAN, *Coloni et incolae de Gaule méridionale. Une mise en perspective du cas valentinois*, «MEFRA» 127, 2, 487-501.

VAN ANDRINGA 2002

W. VAN ANDRINGA, *La religion en Gaule romaine. Piété et politique*, Paris.

VAN ANDRINGA 2006

W. VAN ANDRINGA, *Nouvelles combinaisons, nouveaux statuts. Les dieux indigènes dans les panthéons des cités de Gaule romaine*, in D. PAUNIER (a cura di), *Celtes et Gaulois. L'archéologie face à l'histoire. La romanisation et la question de l'héritage celtique*, Bibracte, 219-232.

VERSTEGEN 2014

U. VERSTEGEN, *Weihendenkmäler aus St. Gereon zu Köln. Spätantike Baustoffwiederverwertung als Ressourceneffizienz oder symbolischer Traditionsbruch ?*, in A. W. BUSCH, A. SCHÄFER (a cura di), *Römische Weihealtäre im Kontexte*, Friedberg, 433-454.

WEISGERBER 1969

L. WEISGERBER, *Die Namen der Ubier*, Köln-Opladen.

WILD 1968

J. P. WILD, *Die Frauentracht der Ubier*, «Germania» 46, 67-73.