

### **Corporéité et liens affectifs féminins: itinéraire d'un rituel pour Diane Nemorensis et Mater Matuta à Satricum**

Émilie Thibaut-Fréville

Université de Picardie  
Jules Verne d'Amiens  
thibaut.emilie@gmail.com

*The religious practices performed in Lazio, for Diane of Nemi, and for Mater Matuta at Satricum, are well known thanks to literary sources whose details are sufficient to reconstruct them. They teach us that these rituals were performed by a group of women to replay a particular scene in various stages that can be completed or corroborated by archeology, but they do not necessarily insist on the importance of their bodies, nor on the emotional ties existing between the various devotees. Yet this is one of the foundations of the practice, so that the expected result is positively realized. If they are palpable in one of the two rituals, they are barely mentioned in the second, which is why they will be the focus of all the attention in this article.*

#### **1. Introduction**

Dans le Latium, les détails qui fourmillent dans les témoignages des auteurs anciens nous donnent une image plus ou moins précise de ce que devait être les pratiques ritualistes effectuées en l'honneur de Diane, à Némi, et de Mater Matuta, à Satricum. Les études menées sur le discours tenu dans ces textes ainsi que sur les éléments pouvant les corroborer, les étayer, voire même, les réfuter, comme les traces architecturales et le matériel archéologique retrouvés *in situ*, sont multiples<sup>1</sup>. Elles nous apportent sans cesse un éclairage nouveau sur ces sites.

Malgré cela, peu nombreuses sont les études qui ont approfondi les liens existant entre les différents protagonistes de ces rituels, si ce n'est pour celui qui était effectué à Satricum<sup>2</sup>, tout en se concentrant sur l'importance du corps féminin qui y était mis en scène. Il est vrai que seul le rite réalisé pour Mater Matuta est explicitement présenté comme étant pratiqué par les tantes des enfants soumis au regard de la déesse, ou par tout membre féminin, si celles-ci n'existaient pas. Pour autant, aucun chercheur n'a entrepris d'étudier

précisément les origines de tels liens et les raisons les ayant motivés<sup>3</sup>. Il semble pourtant que la filiation soit l'élément permettant à ces deux pratiques d'agir de façon bénéfique.

C'est pourquoi, nous avons choisi de nous intéresser particulièrement à ces deux ingrédients, afin de démontrer, dans la mesure du possible, qu'ils étaient les fondements du pouvoir de ces rituels. Il est donc important de contextualiser ces derniers, dans un premier temps, même s'il peut sembler superflu de le faire dans la mesure où la situation historique et géographique des lieux dans lesquels ils étaient réalisés à maintes fois était présentée. Ceci étant, cette description, qui, probablement, sera non exhaustive afin que le discours ne se focalise pas que sur elle et ne fasse perdre de vue aux lecteurs le but principal de cet article, permettra de mieux comprendre les raisons ayant poussé à mettre en scène le corps féminin, ainsi que les relations existant entre les femmes qui pratiquaient ces cultes et les usages qui en étaient faits.



### 2. Deux divinités, deux histoires: Diane vs Mater Matuta

Si les deux rituels dont il est question dans cet article semblent avoir des finalités similaires, ainsi que nous le verrons ultérieurement, les deux déesses à qui ils étaient offerts n'ont pas la même histoire originelle et les pratiques perpétuées pour elles diffèrent considérablement.

#### 2.1. Diane de Némi vs Diane de l'Aventin

Situé à environ vingt-trois kilomètres au sud-est de Rome<sup>4</sup>, le sanctuaire de Némi était contrôlé par la cité d'Aricie dont la position géographique et historique était enviable<sup>5</sup> puisqu'elle était nichée au cœur des Monts Albains, par tradition, berceau originel des Latins<sup>6</sup>, ce qui lui valait donc une certaine influence parmi ce peuple. Cette position était également un passage obligé pour les marchands souhaitant se rendre du Latium en Campanie et inversement<sup>7</sup>, ce qui lui a assuré sa prospérité et lui a permis d'établir une al-

liance politique et militaire avec Cumès<sup>8</sup>, augmentant ainsi son importance auprès de ses partenaires politiques et commerciaux d'Italie du sud. C'est la raison pour laquelle, lorsqu'au VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C., Aricie prit part à la révolte organisée par d'autres cités latiales contre le roi étrusque de Rome, Servius Tullius, le sanctuaire de Némi devint naturellement l'un des lieux de réunion de cette ligue, comme en témoigne un fragment d'un texte de Caton l'Ancien<sup>9</sup>. D'où la nécessité pour la Ville d'établir son hégémonie sur le Latium et sur le sanctuaire fédéral de Némi, ce qui fut possible dès 496 av. J.-C., puis assuré définitivement en 338 av. J.-C.<sup>10</sup>.

Il est possible que, pour contrer ce pouvoir grandissant et pour l'amenuiser, Servius Tullius ait alors décidé d'établir un sanctuaire de Diane sur l'Aventin de Rome. Ces données historiques pourraient expliquer la scénographie associée au rituel effectué en l'honneur de la déesse à Némi dont nous parlons principalement Ovide dans ses *Fastes*:

*Licia dependent longas uelantia saepes  
Et posita est meritae multa tabella deae.  
Saepe potens uoti, frontem redimita coronis,  
Femina lucentes portat ab Vrbe faces*<sup>11</sup>.

En effet, si aujourd'hui il n'est plus possible d'apercevoir les structures originelles de l'aire sacrée, car les ruines encore visibles sont celles datant de la monumentalisation du site au II<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>12</sup>, la *Via Appia* reliant le sanctuaire romain au sanctuaire latial est toujours observable, ce qui signifie que son usage était encore important à son époque et qu'il traduisait peut-être cette domination exercée par Rome sur une divinité étrangère. Par ailleurs, même s'il est plus probable qu'au fil du temps, les diverses étapes de ce rituel et leur signification première ont dû cesser d'être comprises jusqu'à faire partie du spectacle réalisé en l'honneur de Diane, des indices laissent supposer qu'ils seraient bien associés à une divinité originellement non latine, confondue, par la suite, avec la déesse romaine<sup>13</sup>.

Varron semble ainsi relier la première déesse honorée sur le site aux Sabins<sup>14</sup>, mais,

selon F. Massa-Pairault, elle posséderait des caractéristiques grecques<sup>15</sup>, ce qui pourrait expliquer l'aspect nocturne du rituel et l'utilisation de torches mentionné par Ovide dans son texte. Seuls en effet les cultes étrangers et les fêtes hivernales de Bona Dea avaient le droit d'être effectués la nuit, selon les lois romaines<sup>16</sup>. La présence de torches dans le rituel serait également plus compréhensible si l'on considère que, dans l'iconographie grecque, la déesse est représentée avec ce genre d'attribut. Certains récits semblent justifier cette approche puisque Némi y est évoquée comme la fondation grecque du mythique héros Oreste et de sa sœur Iphigénie<sup>17</sup>. En tant que déesse ayant des traits hellénisés, elle ne pouvait donc qu'être perçue comme une étrangère par Rome, ce qui expliquerait qu'au moment de la colonisation du site, cet aspect du rite ait perduré.

Son caractère astral semble être un autre



indice jouant en faveur de cette argumentation. Strabon<sup>18</sup>, en effet, qualifie Diane d'Artémis Tauropole, sans doute parce qu'iconographiquement, cette dernière était représentée munie de torches ainsi que devaient l'être les femmes venues en procession prier la déesse. Cependant, une divinité était Tauropole si elle avait des attributs «lunaires» et qu'elle présidait à la vie sauvage. Or, Diane était célébrée le 13 août, jour des Ides<sup>19</sup>, autrement dit à une date où la lune était à son zénith. Bien qu'il faille rester prudent face à un argument postérieur à la période archaïque, il peut néanmoins expliquer le qualificatif attribué à la déesse, lequel, en l'occurrence, est justifié par la présence, dans le mythe fondateur du sanctuaire, d'Iphigénie, car d'après la légende, elle aurait été divinisée sous le nom d'Hécate après sa mort<sup>20</sup>; une déesse que l'on retrouve aussi qualifiée de Tauropole en Grèce. Les liens existant entre cette dernière, Artémis et Lune sont visible sur les *denarii* de P. Accoleius Lariscolus, frappés en 43 av. J.-C (fig. 1), parce que ces trois personnalités composaient les traits de la déesse de Némi<sup>21</sup>.

Cette triade permet de mieux comprendre pour quelle raison l'aire sacrée de la déesse avait été édifiée sur la rive septentrionale d'un lac, identifié dans une inscription comme étant le *speculum Dianae*<sup>22</sup>, et pourquoi le chemin prolongeant la *Via Appia* jusqu'au sanctuaire, passait près de cette étendue d'eau<sup>23</sup>. Le passage de la procession près du lac où se reflétait la lune permettait à Diane, en tant qu'astre, de se manifester auprès des protagonistes du culte, lesquels, bien que n'étant pas précisés par Ovide, sont aisément identifiables. L'élément liquide était aussi bien pourvoyeur de vie que délé-

tère, aussi la déesse patronnait-elle les différents passages, les différentes étapes qui jalonnaient une vie. C'est pourquoi, Diane devait-elle compter, parmi ses fidèles, des jeunes filles, des femmes enceintes et des mères de famille.

Ce raisonnement est recevable si on prend en considération la planimétrie du sanctuaire de Némi. Ce qui est encore visible de nos jours date du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., au moment où, au cours de plusieurs phases successives, l'aire de culte fut réorganisée, agrandie et monumentalisée. Il s'agissait d'une construction imposante de 200000 m<sup>2</sup>, pourvue de deux terrasses<sup>24</sup> (fig. 3). Celle inférieure, une plateforme de 200 x 175 m descendant vers le lac, était parée d'une enceinte (Q) dans laquelle on avait inséré, au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.<sup>25</sup>, des niches semi-circulaires (B) et à l'intérieur de laquelle avaient été édifiés deux portiques doriques (R et Z) abritant des officines, des pièces pour les prêtres du culte et les fidèles (F), une série de *cellae* (a-f), adossées au mur du fond, dans lesquelles avaient été stockés des dons faits par des fidèles, enfin, en position excentrée, le temple K dédié à Diane. Sur la terrasse supérieure avait été édifié un nymphée monumental avec terrasses peut-être dédié à la nymphe Egérie, constituée, pour la terrasse inférieure, de trois pièces centrales fermées et sur les côtés, de grandes fontaines. Il devait y avoir, devant l'exèdre de ce nymphée, une pièce dont la fonction nous est inconnue et, à l'ouest, une série de pièces parallèles, probablement liées à la vasque de la nymphe<sup>26</sup>. Si les offrandes découvertes dans la terrasse inférieure semblent liées au monde féminin, peu de reproductions en terre cuite d'utérus y figuraient<sup>27</sup>, alors qu'ils étaient le siège de

**Fig. 1**  
Denarius de P. Accoleius  
Lariscolus. MOLTSEN 1997,  
tav. 66.



# Gilgameš

## 02 > 97

la vie<sup>28</sup>. Il n'en reste pas moins qu'il devait s'agir d'une étape obligatoire dans le rituel offert à Diane, car sur cette même terrasse ont été retrouvées 1683 lampes entre 1989 et 2009, parmi lesquelles vingt étaient pourvues d'un couvercle en forme de croissant de lune<sup>29</sup>. En revanche, environ 74 exemplaires de vases à onguents ont été retrouvés près du nymphée<sup>30</sup>. Étant connus pour être une composante du rituel nuptial<sup>31</sup>, il est envisageable que cet espace ait été fréquenté par des jeunes filles en âge de se marier dans l'espoir qu'elles puissent accomplir leur rôle à venir.

En somme, une procession de femmes, de parturientes, de mères, voire de jeunes filles, le front ceint et portant des torches, devaient «parcourir», tous les 13 août, les kilomètres séparant le temple de Diane sur l'Aventin de Rome pour se rendre à Nemi, où elles passaient près du lac, si près que leurs torches se reflétaient dans l'eau, puis atteignaient le sanctuaire, sans doute sur le côté occidental de l'enceinte sacrée (U). Il semble que ce passage obligé près de l'étendue d'eau soit corroboré par la découverte en son fond de 253 lampes. Il n'est pas certain qu'elles aient été offertes lors d'un rituel collectif d'autant

qu'elles ne portent que des traces minimales de passage au feu, qu'elles diffèrent par la forme et par l'usage et que leur utilisation est comprise dans un arc chronologique limité, mais elles semblent connectées au lac, lui-même lié au sanctuaire dans lequel on a également trouvé ce matériel<sup>32</sup>. Leur présence était-elle liée à la célébration nocturne? Ou était-elle liée à un symbolisme plus profond<sup>33</sup>? Les étapes suivantes du rite ne nous sont pas parvenues, seul Horace ajoute à cette description une danse pratiquée par les femmes sans qu'il soit fait mention du moment ni de l'endroit où elle devait être exécutée<sup>34</sup>. Il est possible que les femmes se rendaient ensuite sur la terrasse inférieure afin d'honorer la déesse par un sacrifice effectué près de son temple. N. Boëls-Janssen suggère qu'il pouvait s'agir, dans les temps les plus reculés, du sacrifice d'un bovidé dont seule l'anecdote racontée par certains auteurs anciens en conserve le souvenir<sup>35</sup>. Bien que cette hypothèse soit intéressante, aucun reste archéozoologique n'est venu l'étayer. Au terme de ce rituel, les femmes devaient se scinder en deux groupes au moins (fig. 2). Le premier restait sur la terrasse inférieure, le second devait se rendre dans un espace



**Fig. 2**  
Plan du sanctuaire de Diane restitué en 2012. Rond rouge: lac de Nemi; rond vert: ancien *lucus*; flèches: parcours des femmes; croix rouge: arrêt du premier groupe. GHINI-DROSONO 2012b, p. 270, fig. 1.

vierge de toutes constructions, situé non loin du nymphée.

### 2.2. Quand Leucothée devient Mater Matuta

La fête des *Matralia* célébrée le 11 juin en l'honneur de Mater Matuta était tout aus-

si énigmatique, car, à l'époque où Ovide et Plutarque se sont intéressés à elle, sa signification semblait avoir perdu de son sens. Le premier résumé en effet dans le début du livre 6 de ses *Fastes* les éléments principaux du rituel de la façon suivante:

ite, bonae matres, uestrum Matralia festum,  
flauaque Thebanae reddite liba deae.  
Pontibus et magno iuncta est celeberrima Circo  
area, quae posito de boue nomen habet.  
Hac ibi luce ferunt Matutae sacra parenti  
sceptraferas Serui templa dedisse manus.  
Quae dea sit, quare famulas a limine templi  
arceat arcet enim libaque tosta petat;<sup>36</sup>

auxquels il ajoute à la fin dudit livre:

Non tamen hanc pro stirpe sua pia mater adoret:  
ipsa parum felix uisa fuisse parens.  
Alterius prolem melius mandabit illi:  
utilior Baccho quam fuit illa suis.<sup>37</sup>

Ses interrogations prouvent en effet que la teneur même de cette fête est devenue obscure, sans doute parce qu'au moment où il nous la rapporte, elle est devenue typiquement romaine. Il devait donc être décevant de voir une déesse être représentée comme une tante admettant, même brièvement, une esclave dans son *templum*, d'où, en temps ordinaire, les *ancillae* étaient exclues, pour l'y bannir par la suite. Il est probable, en vérité, qu'il s'agisse de souvenirs d'une tradition antérieure qui pourrait se rapporter au mythe de Leucothée dont fait référence Plutarque dans les récits qu'il fait de Mater Matuta<sup>38</sup>. Après de multiples périples, la déesse grecque serait en effet arrivée sur les plages du Latium, devenant ainsi une déesse italique<sup>39</sup>. Ne serait-il pas plus logique cependant de penser que Plutarque témoigne de l'existence d'une tradition grecque visant à expliquer les origines d'une déesse romaine ou, au moins italique?

Si la première interprétation de cette histoire s'avère exacte, elle expliquerait que Leucothée soit devenue Mater Matuta, elle permettrait également de mieux comprendre et de justifier les protagonistes et les diverses

étapes du rituel effectué en son honneur lors des *Matralia*. Ainsi, Leucothée, qui avant d'être une déesse, était une simple mortelle s'appelant Ino, avait une sœur Sémélé qui avait eu un fils avec Zeus. Héra, alors folle de jalousie, tua cette dernière, obligeant Ino et son époux, Athamas, à s'occuper de son neveu. Mais cet acte provoqua la fureur de l'épouse du père de tous les dieux qui frappa le couple de démence: surprenant son époux avec une esclave qu'il avait pris pour maîtresse, Ino décida de mettre le feu aux récoltes, provoquant une famine. Prenant l'un de leur fils pour un cerf, Athamas, quant à lui, l'égorgea, obligeant son épouse à s'enfuir avec celui qu'il lui restait et à se suicider en se précipitant dans la mer. Mais plutôt que de mourir, elle arriva sur les plages du Latium où elle fut recueillie par la prophétesse Carmentis qui lui offrit des gâteaux et lui prédit qu'elle resterait pour toujours dans cette région<sup>40</sup>. Cette assimilation des deux déesses s'était faite progressivement dans les esprits romains, sans doute à partir du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C., à un moment où la volonté d'unir les patrimoines grec et romain sur le plan cultuel et littéraire était devenue un

impératif<sup>41</sup>. Il était donc important d'assimiler les grandes divinités grecques et romaines. Pour ce faire, la ressemblance dans les compétences devait être un élément fondamental. La qualité courtoise que nos deux déesses partageaient a donc été nécessaire dans le processus de leur assimilation. C'est pourquoi Ovide nous explique les rites établis pour la fête en l'honneur de Mater Matuta par le biais du mythe grec de l'arrivée d'Ino-Leucothée.

Par conséquent, les actrices du culte se devaient d'être essentiellement des femmes de haute naissance, tout comme l'était Ino elle-même. Elles ne priaient pas pour leurs propres enfants, mais pour les enfants de leurs sœurs à l'instar du comportement d'Ino, qui a bien su s'occuper de son neveu, Bacchus, mais a été malchanceuse en tant que mère. Les gâteaux offerts étaient le souvenir de ceux que Carmentis avait donnés à Ino lors de son arrivée dans le Latium. Les esclaves ne pouvaient entrer dans le temple à cause de la haine qu'Ino avait éprouvée contre la concubine de son époux. L'ajout de la seule esclave pouvant y pénétrer pour y être chassée par la suite pourrait être un acte apotropaïque visant à éviter la famine qu'avait créée Ino en détruisant les récoltes par fureur.

Pour résumer donc, le 11 juin, les *bonae matres*, c'est-à-dire, les femmes du plus haut rang social, se rendaient au temple de la déesse. Elles lui offraient des gâteaux (*liba*), et d'après Tertullien, qui a également cherché à reconstituer la scène, seules les femmes ayant été mariées une fois (*uniuira*) avaient le privilège de couronner la statue cultuelle<sup>42</sup>. Avant ou après cette opération, l'ordre ne nous étant pas indiqué, les matrones pénétraient dans le temple en tenant dans leurs bras les enfants de leurs sœurs (filles et garçons, car le sexe ne nous est pas précisé) et les berçaient en demandant pour eux la bénédiction de la déesse. Si introduction puis renvoi d'une esclave il y avait, rien ne nous permet de dire à quel moment cet épisode intervenait. La planimétrie de l'aire sacrée ne nous est pas d'une grande utilité pour reconstituer le rituel, dans la mesure où les fouilles archéologiques n'ont pu déterminer encore à ce jour si un bâtiment existant servait pour le culte sous la domination romaine ou si un autre avait été érigé pour cela, car il semble que le temple présent en ces lieux avait été par deux fois

incendié<sup>43</sup> avant d'être frappé par la foudre en 207 av. J.-C., mais que, malgré tout, la fréquentation de l'endroit ait perduré jusqu'en 100 av. J.-C., comme en témoigne le dépôt d'offrandes votives datant de cette période<sup>44</sup>.

L'historicité des deux sites, associée à la description détaillée de la scénographie des lieux et des rituels démontrent l'importance de la place accordée aux femmes, et même de la confiance qui était placée en elles. À-travers ces cultes, ne voit-on pas, en effet se nouer plusieurs nuances de liens corporels?

### 3. Le corps de la femme: un nuancier de liens

Les femmes semblent être sollicitées à plusieurs échelles dans ces deux rituels et leur corps, être au centre de toutes les craintes et de tous les espoirs. C'est pourquoi il leur permet d'être associées à diverses actions, à commencer par la médiation religieuse.

#### 3.1. La parenté, instrument de médiation religieuse

Il semble que les cultes que nous avons décrit plus haut n'aient pas toujours eu l'organisation qu'on leur connaît, sans doute même, les sites n'étaient-ils pas associés à Diane et à Mater Matuta à l'époque antérieure à la romanisation, ou tout au moins pas telles qu'elles nous sont présentées dans les sources littéraires. Il est possible alors que les femmes aient eu à «mimer» la romanisation, tout au moins peu de temps après qu'elle a eu lieu, dans le but éventuel de raviver le souvenir de la domination de la Ville et ainsi tuer dans l'œuf tout foyer de résistance qui serait tenté de se former de nouveau.

Sinon comment expliquer le fait de faire partir la procession du sanctuaire de Diane sur l'Aventin dans un rituel honorant cette même déesse, certes, mais à Némi? Comment comprendre également le tracé de la *Via Appia* allant d'un lieu de culte à l'autre? Même s'il est peu probable que les femmes aient réellement parcouru vingt-trois kilomètres à pieds, la nuit, dans l'état dans lequel se trouvaient certaines d'entre elles, il faut cependant imaginer celles-ci se mettant en marche en direction du sanctuaire de Némi depuis un endroit plus proche pour reproduire ce trajet. Cela expliquerait également le fait que, par-



mi les auteurs anciens qui se sont intéressés au sujet, certains décrivaient encore à leur époque le culte rendu à Diane comme étant le grand rassemblement public que toute l'Italie fêtait<sup>45</sup>. Néanmoins, dans la mesure où ceux-ci n'ont pas vécu au moment où la romanisation a eu lieu, il est raisonnable de penser que la fonction originelle du rite a été oubliée avec le temps pour céder la place à une déesse uniquement courrotrophe<sup>46</sup>. C'est sans doute pour cette raison que Properce soupçonne sa maîtresse Cynthia de ne se rendre en cet endroit que pour dissimuler quelques rendez-vous galants, puisqu'elle n'avait certainement pas besoin de la déesse des naissances<sup>47</sup>, plutôt que de songer à une éventuelle réminiscence historique, politique et militaire pouvant solliciter toutes les femmes.

Il en va certainement de même pour les *Matralia*, à cause, d'une part du contenu des dépôts votifs I et II qui ont pu être datés entre la fin du VIII<sup>e</sup> et le troisième quart du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>48</sup>. Autrement dit, durant des périodes où la divinité qui y était honorée ne pouvait pas être Mater Matuta, car même si nous ne connaissons pas bien la vie de cette cité au VIII<sup>e</sup> siècle av. J.-C., nous savons, grâce aux sources littéraires<sup>49</sup>, qu'elle fut aux mains des Volsques entre le V<sup>e</sup> et le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., ce qui, de ce fait, l'incita à rejoindre la Ligue Latine contre Rome. On imagine mal un peuple en guerre contre la Ville établir un culte à une divinité romaine. Cette idée est renforcée par la scène de Gigantomachie présente sur le toit du temple: deux paires de couples mixtes de divinités sont en train de se battre, d'un côté, Zeus et Héra symbolisent les dieux de la cité et donc l'Acropole de Satricum combattant contre Athéna et Héraclès sous les traits d'un hoplite qui mettent en scène les dirigeants de Rome<sup>50</sup>, de l'autre, Apollon et Artémis, qui représentent l'alliance entre Cumae (assimilée à Apollon) et le monde latin (la déesse avait un culte sur l'Aventin symbolisant le *commune Latinorum Romanorumque templum*), face à Dionysos et Leucothée qui ont pour fonction de célébrer un culte différent de celui de Rome puisque le premier a pris la place d'Héraclès et que la seconde n'a pas été humaine avant d'être divinisée, ils désignent ainsi le sanctuaire comme le théâtre du combat auquel a pris part la cité<sup>51</sup>.

Il se peut qu'une divinité liée à la vie humaine ait préexisté sur le site puisque le matériel votif du dépôt I se compose de deux pendentifs représentant la *potnia thérôn*, de fusaiöles, de bobines et de pesons, donc des objets liés à la féminité, associés à des silhouettes humaines découpées dans des lames de bronze et dont la tête est parfois surmontée d'un disque, d'une figurine masculine hydrophore en bronze et d'une figurine en bronze représentant un homme tenant son sexe<sup>52</sup>. Lorsque la cité est devenue colonie romaine, en 385 av. J.-C., il paraît évident que les divinités du panthéon de la Ville ont été amenées avec les colons qui se sont installés à Satricum. Les compétences similaires entre cette divinité autochtone et Mater Matuta auraient facilité l'introduction de cette dernière sur le site et expliqueraient la continuité de certaines des activités cultuelles dévolues à la première. D'où l'intervention, une fois encore, de femmes dans ce rituel.

Qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre des deux pratiques religieuses, les témoignages littéraires ne font mention que des matrones comme actrices, peut-être parce qu'elles disposaient bénéficiaient d'une *fama*, c'est-à-dire, d'une (bonne) réputation auprès de leurs concitoyens. Elles étaient donc les plus à même de véhiculer le message de Rome et de faire se créer, par le biais de rites publics, une cohésion culturelle autour de certains symboles et thèmes forts, en l'occurrence, ici, le souvenir de la romanisation. Dès lors, quoi de mieux, pour montrer l'exemple, que d'afficher des liens affectifs évidents entre les divers protagonistes qui étaient, qui plus est, des mères ou susceptibles de l'être dans un avenir proche. Il ne faut pas oublier en effet le rôle essentiel joué par les femmes dans les diverses étapes de maturation du fœtus, en tant que «cuisinière de l'enfant [...], le faisant mûrir son sein, au creux de sa matrice»<sup>53</sup>, ni celui dans les différents stades que l'enfant devait passer entre sa naissance et sa petite enfance<sup>54</sup>. C'était à elles, enfin, que revenait le pouvoir de donner la citoyenneté romaine aux nouvelles générations, avant la promulgation de l'Édit de Caracalla. En produire de nouvelles n'était donc pas anodin, car cela permettait sans doute de promouvoir la *generatio* pour l'ensemble du *nomen Latinum*<sup>55</sup> et ainsi de construire de nouvelles parentés po-

litiques de façon biologique.

### 3.2. Le corps féminin, balancier de la vie

Les deux déesses étaient similaires à bien des égards. Elles étaient ainsi primitivement associées à un astre et à son cycle (l'astre lunaire pour la première, l'astre solaire pour la seconde) dont le summum était atteint le jour de la cérémonie en leur honneur. Elles présidaient donc, en quelque sorte, un calendrier. Mais, lorsqu'au III<sup>e</sup> siècle av. J.-C., les traits de chaque divinité devinrent quasi interchangeables au point d'être toutes pourvoyeuses d'abondance et de fécondité, nourrices et protectrices, la signification première de ces fêtes cessa d'être comprise jusqu'à faire partie du spectacle réalisé en leur honneur, et qu'Ovide nous rapporte dans les deux cas<sup>56</sup>. Et, de fait, devenues courotrophes par excellence, leur rapport fort logique avec le temps, devint biologique, si bien que leur association au zénith d'un astre ne pouvait qu'être à l'image de la maturation d'un enfant et signifier que les deux déesses devaient apporter au monde une nouvelle lumière au même titre qu'elles allaient faire naître une nouvelle génération, espoir de toute une communauté. C'est la raison pour laquelle, à cette occasion, les femmes se rendaient en procession jusqu'au lieu de culte des déesses afin de les solliciter pour que toute étape tant redoutée liée au développement d'un petit être soit franchie sans difficulté.

Le rôle des femmes étant indubitablement tourné vers la procréation et la finalité d'une union légitime étant d'assurer une descendance viable, le ventre maternel devenait le lieu de tous les possibles. Une stratégie devait alors être mise en place pour la survie de son possesseur, dont le rôle ne s'arrêtait pas là puisqu'il se consacrait également à l'entrée dans la vie du petit être, depuis l'accouchement jusqu'à ses premiers pas, et de l'objet du désir, qu'il soit à venir ou déjà né. En cela, il n'y avait donc nul besoin du père ou de tout autre homme de la famille, car les périodes les plus dangereuses que devait traverser un enfant étaient entièrement soumises au seul pouvoir féminin, la masculinité de l'acte ayant été transféré au moment de la procréation. C'est la raison pour laquelle seules les femmes, certainement en âge de procréer, ou

celles dont la fertilité avait été éprouvée, étaient sollicitées pour de tels rituels, leur corps, reflétant cette importance et les liens qu'elles entretenaient entre elles, augmentant sans nul doute ce potentiel.

Ainsi, la triple personnalité qui composait les traits de la déesse de Némi était la raison pour laquelle elle devait tout à la fois être encensée pour le renouveau des cycles de la vie qu'elle prodiguait, que redoutée pour son côté chthonien, sa sauvagerie et la cruauté sanglante que l'épithète *Tauropole*, aux dires des anciens, lui conférait. Il est possible que, pour toutes ces raisons, le rituel qui était pratiqué pour elle le 13 août, servait à se protéger de sa férocité et des douleurs qu'elle pouvait provoquer. Sans doute faut-il interpréter à cette fin l'offrande à la déesse d'une pointe de lance par une nourrice, *Paperia*, sur laquelle il était inscrit: «Pour Diane, la nourrice *Paperia*, à bon droit»<sup>57</sup>. D'autant qu'on sait, par *Pliny l'Ancien*<sup>58</sup>, que selon la croyance populaire, si on projetait par-dessus un toit une lance ayant au préalable tué 3 êtres vivants, l'accouchement se passait sans difficulté. Ainsi, *Paperia* aurait pu offrir cet *ex-voto* pour qu'une personne de sa connaissance ait pu enfanter sans que Diane ne lui inflige de douleurs et qu'ainsi elle soit la nourrice du nouveau-né.

La déesse accompagnait en effet les lunaisons endurées par une femme enceinte jusqu'à sa délivrance<sup>59</sup>. Bien que la finalité soit la vie, le chemin pour y parvenir était parsemé de dangers, aussi le lac était-il également sous le patronage d'*Hécate*<sup>60</sup>, c'est-à-dire que, si ce liquide pouvait donner la vie, il pouvait aussi être délétère, c'est alors que les torches devaient faire leur office, car leur luminosité faisait succéder le jour à la nuit et offrait comme un univers parallèle, un espace-temps artificiel<sup>61</sup> que les femmes devaient créer pour franchir cet endroit en toute sécurité. Symboliquement, enfin, ces torches devaient apporter la lumière à suivre pour l'embryon, jusque-là caché dans le ventre maternel, pour qu'il se fraie un chemin et puisse enfin sortir de l'obscurité.

C'est la raison pour laquelle, ce culte devait être prioritairement effectué par les femmes enceintes et par les jeunes mères qui s'inquiétaient pour le devenir de leur progéniture, mais elle devait également comprendre des femmes voulant porter la vie. En effet, les



témoignages littéraires qui ont détaillé la cérémonie, ne mentionnent pas explicitement l'état dans lequel se trouvaient les femmes qui la pratiquaient. Il semble cependant logique que l'entraide ait été au cœur des relations qui pouvaient exister entre toutes les femmes entrant en procession dans l'aire sacrée de Némi. On imagine mal, en effet, des parturientes cheminaient seules en pleine nuit, sur un sol inégal, au risque de tomber et de compromettre le fruit de tous les espoirs ou même de rester debout au cours du rituel qui avait lieu sur la terrasse inférieure du sanctuaire sans recevoir d'aide. Sans doute étaient-elles secondées par un membre féminin de leur famille, par une proche parente, une amie, ou même les autres fidèles.

Il devait en être de même pour celles venues implorer la déesse d'aider leur progéniture à surmonter les dangers associées à chaque étape de la vie ou pour celles la remercier de ses bienfaits. Nous pensons que ce sont elles qui devaient accrocher des ex-voto aux haies du sanctuaire dont parle Ovide dans son récit; lesquels devaient être les vêtements que portaient la parturiente au moment de son accouchement, comme des tuniques (*peplos*, *chiton*, *himation*, *kypassis*, c'est-à-dire une tunique courte)<sup>62</sup>, des sous-vêtements<sup>63</sup>, des voiles et des bandeaux<sup>64</sup>, ainsi que les langes premiers langes des nouveau-nés. Cette déduction est rendue

possible en comparant ce rituel à une scène gravée sur un relief d'Achinos (Thessalie), daté de 300 av. J.-C. (fig. 3) sur laquelle on voit, en arrière-plan, des vêtements tendus sur un fil, interprétés par V. Dasen<sup>65</sup> comme *étant les effets personnels de la mère et de son nourrisson*. Il est possible que la même chose se soit produite dans le sanctuaire de Némi, car cette scène était dévolue à Artémis, visible au premier plan, devant laquelle se tient une procession. À l'exception du sacrifiant se trouvant devant l'autel, les autres protagonistes sont tous féminins. En fonction de leur taille, il a été possible d'en conclure que le premier était la nourrice tenant devant elle l'enfant dont elle avait la garde, suivie d'une esclave et, fermant la marche, la mère de l'enfant, sans doute une femme de haut rang étant donné les habits qu'elle porte. La posture de cette dernière, voilée et la tête baissée, laisse à penser qu'elle veut faire preuve d'humilité devant la déesse pour qu'elle accorde sa protection à l'enfant que la nourrice tend vers elle. Il est possible que des demandes similaires aient été faites à Diane *Nemorensis* sur la terrasse supérieure du sanctuaire de Némi, car à l'est du nymphée se tenait une aire privée de constructions où des strates, datées de l'état du bronze, ont livré des céramiques et des éléments végétaux carbonisés<sup>66</sup> (fig. 2), ce qui laisserait à penser que l'antique



**Fig. 3**  
Relief d'Achinos (Thessalie). DASEN 2014, p. 73, fig. 15.

*lucus* dont parlait Caton<sup>67</sup> pouvait y avoir été planté autrefois et que la friche devait en conserver le souvenir. Quoiqu'il en soit, la stèle nous incite à penser qu'une fois de plus ces femmes ne devaient pas venir dans cet endroit. Peut-être, celles qui les accompagnaient étaient-elles, à l'instar de Paperia, des femmes trouvant un intérêt à ce que le ou les enfants placés sous la protection de la déesse, soit ou garde une bonne santé. Dans tous les cas, elles étaient résolument tournées vers le même but.

C'est durant les *Matralia* que les liens unissant les femmes étaient les plus actifs, car à cette occasion, nous apprennent Ovide et Plutarque<sup>68</sup>, les tantes maternelles se voyaient confier la charge de présenter leur neveu ou nièce à Mater Matuta pour que la déesse les protège. Cette tâche était sans doute naturellement dévolue aux parentes les plus proches des jeunes mères, car ces dernières, encore physiologiquement affaiblies par l'accouchement et isolées parce qu'elles avaient fait couler un sang dangereux pour elle et leur famille, ne pouvaient le faire. Ce qui, de ce fait, laisse imaginer qu'en l'absence de ce genre de personnes, tout autre membre féminin, même éloigné, pouvait jouer ce rôle si important.

Selon certains chercheurs<sup>69</sup>, sa signification primitive devrait pour beaucoup à la présence de statuettes féminines surmontées d'un disque solaire qui ont été retrouvées dans les dépôts votifs archaïques du sanctuaire de Satricum et interprétées par eux comme étant la représentation cosmique d'une déesse de l'aurore. Ils s'appuient, pour cela, sur les vers de Lucrèce<sup>70</sup> et comparent alors le rite des *Matralia* à la mythologie védique dans laquelle Aurore aide à mettre au monde son neveu, le Soleil, qui est le fils de sa sœur Nuit, tout en chassant les ténèbres. Mater Matuta contribuerait ainsi «au passage si difficile du Soleil dans le ciel afin qu'il pourvoie, sur terre, à la fécondité et aux nécessaires équilibres de l'eau et du feu»<sup>71</sup>. On peut cependant s'interroger sur cette interprétation qui semble quelque peu fragile dans la mesure où elle se base sur des vers qu'il faudrait réinsérer dans la pensée philosophique de son auteur ainsi que sur un parallélisme débattu de nos jours.

Si, toutefois, cette théorie était consi-

dérée comme exacte, il faudrait se demander jusqu'à quel point les compétences de la déesse étaient encore comprises lorsque le rituel fut codifié à l'époque romaine et s'il ne restait plus qu'une courotrophe apte à permettre le développement des tout-petits, au même titre qu'autrefois elle veillait au lever et à la croissance de l'astre du jour, et à magnifier l'entraide existant entre les femmes au cours de cette étape si périlleuse pour eux.

#### 4. Conclusion

Sans doute, pour conclure cette démonstration, nous faut-il revenir sur l'idée même qu'on se fait de la religion des femmes et de la façon de genrer une offrande, un rituel, ainsi que sur celle des liens familiaux ou amicaux. Le débat persiste en effet sur une possible division ou non des tâches, des motivations, des pratiques religieuses et des éléments consacrés à une divinité. Peut-on genrer un rite? Une offrande? À l'inverse, peut-on imaginer que l'un et l'autre soit indistinctement dédié par une femme ou par un homme? Il nous semble que le raisonnement exposé dans cet article a permis de mettre en évidence l'importance des filiations comme renforcement des aspects bénéfiques que l'on est dans l'espoir d'attendre de telles pratiques, mais aussi comme l'expression concrète des espoirs et des peurs similaires aux femmes et aux hommes, d'une part, ainsi que celle du pouvoir politique romain, d'autre part.

Nous en sommes en effet arrivés à la conclusion que les deux déesses étaient sollicitées pour accorder leur bienveillance aux générations en âge de procréer ainsi qu'à celles à venir dans le but que ni les unes ni les autres ne perdent la vie avant d'avoir pu servir au mieux la communauté. Bien qu'il paraisse logique que les femmes aient été les fidèles les plus appropriées pour effectuer les pratiques religieuses en l'honneur de ces deux déesses, puisqu'elles étaient concernées par le devoir de procréation, leur santé et celles des enfants qu'elles devaient porter devaient être affaire de tous. De fait, même si par «religion des femmes», on entend religion effectuée par elles, leurs motivations sont communes aux deux sexes et il est fort

probable que ces femmes aient eu à représenter, dans ces rituels, toute leur communauté.

Pour autant, ces deux rites avaient très certainement également d'autres objectifs plus spécifiques encore, ainsi que nous avons pu le démontrer. Dans la mesure où les femmes portaient et élever les enfants, n'étaient-elles pas les plus à même de leur inculquer les fondements de la société, les règles qui étaient instaurées, l'histoire de la cité dans laquelle ils vivaient, en somme, la politique que les autorités voulaient absolument voir adoptée? Qui donc mieux que les femmes pouvaient alors participer à ce genre de cérémonies et réitérer des gestes mettant en valeur, par exemple la domination romaine, afin qu'ils soient vus et donc appris par tous?

Ne peut-on pas alors voir dans ces deux pratiques exclusivement féminines, une sorte de confiance placée dans les femmes?

En somme, la corporéité féminine avait toute son importance, puisqu'elle était porteuse de l'espoir de toute une famille, et, plus largement, de toute une communauté, mais elle était aussi l'expression du pouvoir romain et du devoir de mémoire. C'est la raison pour laquelle les femmes qui accompagnaient les principaux protagonistes étaient une composante indispensable au bout déroulement des rituels, car elles servaient à aider celles qui avaient des difficultés ou qui étaient dans l'incapacité de les effectuer. Elles semblaient également augmenter l'efficacité qu'on lui attribuait.

## Notes

- 1 Il s'agit des études les plus importantes sur Satricum: PRESCENDI 2011, pp. 189-204; GNADE 2008; HELDRING 2008, pp. 78-81; PRESCENDI 2005, pp. 157-170; KNOOP 1997, pp. 113-161; MASSA-PAIRAULT 1997, pp. 115-137; GNADE 2000, pp. 21-108. Les études qui concernent Némi étant plus nombreuses, nous avons choisi celles qui étaient les poussées: DIOSONO-CINAGLIA 2016, pp. 451-468; GHINI-DIOSONO 2016, pp. 219-222; BERNETTI 2013, pp. 379-394; BRACONI et al. 2013; CINAGLIA-LEONE 2013, pp. 499-520; GHINI 2013, pp. 17-23; COARELLI 2012, pp. 366-377; GHINI-DIOSONO 2012a, pp. 119-137; 2012b, pp. 269-276; GREEN 2007; BRANDT et al., 2000; HÄMMINEN 2000, pp. 45-50; BLAGG 1993, pp. 103-109; BLAGG 1983; MASSA-PAIRAULT 1969, pp. 425-471.
- 2 PRESCENDI 2005, pp. 157-170.
- 3 F. Prescendi est la seule qui a effectué des recherches poussées à ce sujet pour le rite pratiqué en l'honneur de Mater Matuta à Satricum: PRESCENDI 2011, pp. 189-204; 2005, pp. 157-170.
- 4 Parmi les articles et ouvrages ayant cité la situation géographique de Némi: GHINI-DIOSONO 2012a, pp. 119-137.
- 5 Liv., 1, 45, 2.
- 6 Cette tradition nous est transmise essentiellement par Liv., 1, 45, 2-3 et par D.H., 4, 26, 3-5.
- 7 GREEN 2007, p. 13.
- 8 Liv., 2, 14, 5-7.
- 9 Cato, Or., fr. 58.
- 10 Liv., 8, 13.
- 11 Ov., Fast., 3, 267-270: «Le long des haies pendent, à la manière d'un voile, des fils sur lesquels sont fixés de nombreux ex-voto.; Souvent, les femmes qui ont été exaucées viennent, le front ceint d'une couronne, y porter à partir de Rome des flambeaux allumés.» (trad. R. Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 2003).
- 12 GHINI-DIOSONO 2012b, p. 271.
- 13 Le temple K n'aurait été dédié à Diane qu'au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.: GHINI-DIOSONO 2016, p. 221; MOLTESSEN 2009, p. 363.
- 14 Varr. L.I, 5, 74.
- 15 F. Massa-Pairault pense que Diane posséderait des caractéristiques hellénisées parmi les traits qui la composent depuis le Ve siècle av. J.-C.: MASSA-PAIRAULT 1969, p. 445.
- 16 Hor. Od., 2., 12, 17-21.
- 17 Serv., ad. Aen., 6, 136.
- 18 Strab., 5, 239.
- 19 Stat., Silv., 3, 1, 59-60.
- 20 Paus, 1, 43, 1.
- 21 ALFÖLDI 1965; CRAWFORD 1974, p. 497, pl. LVIII: BMCRR Rome 4211 et Rome 4214.
- 22 CIL XIV, 2772; Mart., 10, 70, 9.
- 23 La Via Appia fut réalisée de sorte qu'elle se détache de la rue principale à hauteur du Genzano pour longer le lac de Némi puis entrer à l'intérieur de l'enceinte sacrée du côté occidental (U), faisant ainsi du site, une étape obligée pour les pèlerins qui voulait se rendre dans la Ville: GHINI-DIOSONO 2012a, p. 120.
- 24 GHINI-DIOSONO 2012a, p. 119.



- 25 GHINI-DIOSONO 2016, p. 220.
- 26 GHINI-DIOSONO 2012a, pp. 119-137.
- 27 Les fouilles effectuées en ces lieux ont, certes, livré du matériel, mais les chiffres exacts sont restés méconnus, si bien qu'actuellement encore, il est impossible d'en donner avec précision. M.-L. Hänninen mentionne la découverte de 36 représentations en terre cuite d'utérus alors que le catalogue *Mysteries of Diana* n'en mentionne que deux: BLAGG 1983; HÄNNINEN 2000, p. 45.
- 28 FLEMMING 2017, pp. 112-130; DASEN 2015.
- 29 Il s'agit du type 14b: CINAGLIA-LEONE 2013, p. 510.
- 30 BERNETTI 2013, p. 379.
- 31 *Ov.*, Ep., 21, 163-170. Le décor sur la panse d'une pyxide attique de 420 av. J.-C. (*ThesCRA* II, 3.a, fig. Gr 35) et sur celle d'un cratère apuléen de 370 av. J.-C. (*ThesCRA* II, 3.a, fig. Gr 162) semblent confirmer cette interprétation, car on y voit la toilette d'une future épouse consistant en le lavage de ses cheveux avec un onguent. La chevelure étant l'un des sièges du désir, à l'instar de celle d'Aphrodite, il est probable que cette action avait pour finalité d'accroître le pouvoir séducteur de la jeune mariée afin d'augmenter ses chances de concevoir lors de sa nuit de noces: ROSATI 2015, pp. 227-253.
- 32 DIOSONO-CINAGLIA 2016, pp. 464-465.
- 33 La flamme était un symbole de vie dans les mondes grec et romain. Les lampes pourraient alors représenter cette vie en devenir dans le ventre des parturientes et le fait de les guider jusqu'à la naissance, au même titre que la déesse.
- 34 *Hor.*, Od., 2, 12, 17-21; *Val. Max.*, 7, 3, 1.
- 35 Tite-Live et Plutarque notamment nous racontent qu'une génisse exceptionnellement belle fut amenée au temple de Diane sur l'Aventin à Rome par un Sabin qui voulait donner ainsi la souveraineté à son pays en offrant lui-même un sacrifice à la déesse, mais qu'il fut dupé par un Romain qui sacrifia à sa place l'animal: *Liv.*, 1, 45, 1-7; *Plut.*, *Quaest. Rom.*, 4, 264c-d.
- 36 *Ov.*, *Fast.*, 6, 475-482: « Allez, bonnes mères (les Matralia sont votre fête), venez remettre des galettes dorées à la déesse thébaine. Il y a une place très fréquentée, proche des ponts et du Grand Cirque; elle doit son nom à la statue d'un bœuf. C'est là, dit-on, qu'à ce jour un temple a été consacré à Mater Matuta par la main royale de Servius. Quelle est cette déesse ? Pourquoi écarte-t-elle les servantes du seuil de son temple (elle les écarte en effet) ? Pourquoi réclame-t-elle des galettes grillées ? » (trad. R. Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 2003).
- 37 *Ov.*, *Fast.*, 6, 559-562: « Mais vous, mères aimantes, n'invoquez pas cette déesse pour votre propre progéniture, car elle ne paraît guère avoir porté bonheur comme mère. Vous ferez mieux de lui recommander les enfants d'autrui: elle a été plus utile à son neveu Bacchus qu'à ses propres fils. » (trad. R. Schilling, Paris, Les Belles Lettres, 2003).
- 38 *Plut.*, *Quaest. Rom.*, 16-17; *Cam.*, 5, 2; *Frat. am.*, 21.
- 39 PRESCENDI 2011, pp. 187-202.
- 40 *Ov. Fast.*, 6, 480-547.
- 41 PRESCENDI 2011, pp. 187-202.
- 42 *Tert.*, *Monog.*, 17, 3.
- 43 *Liv.*, 6, 23, 6; 7, 27, 8.
- 44 HELDRING 2008, pp. 78-81.
- 45 *Stat.*, *Silv.*, 3, 1, 59-60; *Mart.*, 12, 67, 2.
- 46 Catulle s'adresse à Diane en l'appelant ainsi: 34, 13-14; Horace accorde à Diane le patronage des Jeux Séculaires en lui donnant le loisir de choisir le nom qu'elle préfère: Ilithye, Lucina ou Genitalis: *Hor.*, *Carm. Saec.*, 13-16.
- 47 *Prop.*, 2, 32, 8-10.
- 48 La datation ne concerne que les strates dans lesquelles a été retrouvé ce genre de matériel, car le dépôt votif II a été utilisé jusqu'à la fin du IIIe-début IIe siècle av. J.-C.
- 49 *Liv.*, 2, 17, 1-5; 2, 18, 3; 2, 19, 1; 2, 33, 4-5; 3, 68; 6, 23, 6; 7, 27, 8; 28, 11, 1-2.
- 50 MASSA-PAIRAULT 1997, p. 122.
- 51 KNOOP 1997, pp. 113-121; MASSA-PAIRAULT 1997, pp. 123-124.
- 52 GNADE 2000, pp. 21-108; 2008.
- 53 BODIQU 2006, p. 163.
- 54 Vd. DASEN 2015.
- 55 *Cato.*, fr. 58; *Fest.*, p. 145.
- 56 *Fast.*, 3, 267-270 et 6, 473-562.
- 57 SCHULTZ 2006, p. 54, fig. 3.
- 58 *Plin.*, HN, 28, 33.
- 59 *Cic.*, ND, 2, 69.
- 60 ZOGRAFOU 2010.
- 61 SCHEID 1984.
- 62 *Anth. Pal.*, 6, 200, 201, 202, 271 et 272.
- 63 *Anth. Pal.*, 6, 59, 201, 202 et 272.
- 64 *Anth. Pal.*, 6, 200, 270 et 274.
- 65 DASEN 2014, pp. 51-73.
- 66 GHINI-DIOSONO 2012a, pp. 119-137.
- 67 *Cato. Or.*, fr. 58.
- 68 *Ov.*, *Fast.*, 6, 473-562; *Plut.*, *Cam.*, 5, 2.
- 69 Boëls-Janssen 1993, p. 346; CHAMPEAUX 1995, pp. 28-30 ou DUMEZIL 2000, pp. 63-75.
- 70 *Lucr.*, 5, 656-657.
- 71 CHAMPEAUX 1995, p. 28.



## Bibliographie

- ALFÖLDI 1965  
A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 1965.
- BERNETTI 2013  
S. Bernetti, *Gli unguentari*, in P. Braconi et al. (a cura di), *Il santuario di Diana a Nemi. Le terrazze e il ninfeo: scavi 1989-2009*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2013, pp. 379-394.
- BLAGG 1983  
T. F. C. Blagg, *Mysteries of Diana: The Antiquities from Nemi in Nottingham Museums*, Nottingham, Castle Museum, 1983.
- BLAGG 1993  
T.F.C. Blagg, *Le mobilier archéologique du sanctuaire de Diane Nemorensis*, in Centre Jean Bérard (éd.), *Les bois sacrés*. Actes du colloque international (Naples, 23-25 novembre 1989), Paris, de Boccard, 1993, pp. 103-109.
- BODIOU 2006  
L. Bodiou, *De l'utilité du ventre des femmes. Lecture médicale du corps féminin*, in F. Prost, J. Wilgaux (éd.), *Penser et représenter le corps dans l'Antiquité*. Actes du colloque international de Rennes (1-4 septembre 2004, CRESCAM), Rennes, PUR, 2006, pp. 153-166.
- BOELS-JANSSEN 1993  
N. Boëls-Janssen, *La vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Rome, École Française de Rome, 1993.
- BRACONI et al. 2013  
P. Braconi et al. (a cura di), *Il santuario di Diana a Nemi. Le terrazze e il ninfeo. Scavi 1989-2009*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2013.
- BRANDT et al. 2000  
J. R. Brandt et al. (ed.), *Nemi, status quo: recent research at Nemi and the Sanctuary of Diana*. Acts of a seminar arranged by Soprintendenza Archaeologica per il Lazio (Accademia di Danimarca, Oct. 2-3, 1997), Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2000.
- CHAMPEAUX 1995  
J. Champeaux, *Les Fortunes italiennes: de l'archaïsme à la modernité*, in *Le Fortune dell'età arcaica nel Lazio ed in Italia e loro posterità*. Atti del 3e convegno di studi archeologici, (Palestrina, 15/16 Ottobre 1994), Palestrina, Assessorato alla Cultura, 1995, pp. 15-37.
- CINAGLIA-LEONE 2013  
T. Cinaglia-T. Leone, *Le lucerne*, in P. Braconi et al. (a cura di), *Il santuario di Diana a Nemi. Le terrazze e il ninfeo. Scavi 1989-2009*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2013, pp. 499-520.
- COARELLI 2012  
F. Coarelli, *Il santuario di Diana Nemorensis e la Lega Latina*, in G. M. Della Fina (a cura di), *Il fanum voltumnae e i santuari comunitari dell'Italia antica*. Atti del XIX convegno internazionale di studi sulla storia e l'archeologia dell'Etruria, Orvieto-Roma, Fondazione per il museo «Claudio Faina»-Quasar, 2012, pp. 366-377.
- CRAWFORD 1974  
M. H. Crawford, *Roman Republican Coinage*, volume 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.
- DASEN 2014  
V. Dasen, *Des langes pour Artémis ?*, «Kernos», 27, 2014, pp. 51-73.
- DASEN 2015  
V. Dasen, *Le sourire d'Omphale: maternité et petite enfance*. Rennes, PUR, 2015.
- DIOSONO-CINAGLIA 2016  
F. Diosono-T. Cinaglia, *Light on the water: ritual deposit of lamps in the Lake Nemi*, «JRA», 29, 2016, pp. 451-468.
- DUMÉZIL 2000  
G. Dumézil, *La religion romaine archaïque: avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris, Payot-Rivages, 2000.
- FLEMMING 2017  
R. Flemming, *Wombs for the Gods*, in J. Draycott, E.-J. Graham (ed.), *Bodies of Evidence. Ancient Anatomical Votive Past, Present and Future*, London-New York, Routledge, 2017, pp. 112-130.
- GHINI 2013  
G. Ghini, *La terrazza inferiore: dati e recenti acquisizioni dai nuovi scavi*, in P. Braconi et al. (a cura di), *Il santuario di Diana a Nemi. Le terrazze e il ninfeo. Scavi 1989-2009*, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2013, pp. 17-23.
- GHINI-DIOSONO 2012a  
G. Ghini-F. Diosono, *Il santuario di Diana a Nemi: Recenti acquisizioni dai nuovi scavi*, in E. Marroni (a cura di), *Sacra Nominis Latini. I santuari del Lazio arcaico e repubblicano*. Atti del Convegno Internazionale (Roma, Palazzo Massimo, 19-21 febbraio 2009), *Ostraka*, vol. suppl. 15, Napoli, Loffredo, 2012, pp. 119-137.
- GHINI-DIOSONO 2012b  
G. Ghini, F. Diosono, *Il Tempio di Diana a Nemi: una rilettura alla luce dei recenti scavi*, in G. Ghini, Z. Mari (a cura di), *Lazio e Sabina*. 8. Atti del Convegno Ottavo Incontro di Studi sul Lazio e la Sabina (Roma, 30-31



marzo, 1 aprile 2011), Roma, Quasar, 2012, pp. 269-276.

GHINI-DIOSONO 2016

G. Ghini, F. Diosono, *Diana Nemorense. Considerazioni dopo 25 anni di ricerche*, in A. Russo, F. Guarneri (a cura di), *Santuari Mediterranei tra Oriente e Occidente. Interazioni e contatti culturali*. Atti del convegno internazionale, Civitavecchia - Roma 18-21 giugno 2014, Roma, Scienze e Lettere, 2016, pp. 219-222.

GNADE 2000

M. Gnade, *Satricum in the Post-Archaic Period*, in M. Gnade, *Satricum in the Post-Archaic Period. A case study of the Interpretation of Archaeological Remains as Indicators of Ethno-Cultural Identity*, Amsterdam, Faculty of Humanities, 2000, pp. 21-108.

GNADE 2008

M. Gnade (a cura di), *Satricum. Trenta anni di scavi olandesi. Catalogo della mostra (Le Ferriere, Latina, 26 ottobre 2007-29 febbraio 2008)*, Amsterdam, Amsterdams Archeologisch Centrum, 2008.

GREEN 2007

C.M.C. Green, *Roman Religion and the Cult of Diana at Aricia*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2007.

HÄNNINEN 2000

M.-L. Hänninen, *Traces of women's devotion in the sanctuary of Diana at Nemi*, in J. Rasmus Brandt, A.-M. Leander Touati, J. Zahle (ed.), *Nemi-Statu Quo. Recent Research at Nemi and the sanctuary of Diana*. Acts of a seminar arranged by Sorrintendenza Archeologica per il Lazio, Accademia di Danimarca, Institutum Romanum Finlandiae, Istituto di Norvegia in Roma, Istituto Svedese di Studi Classici a Roma at Accademia di Danimarca (Oct. 2-3, 1997), Roma,

L'Erma di Bretschneider, 2000, pp. 45-50.

HELDING 2008

B. Heldring, *Il deposito votivo III: una cisterna prima, un deposito votivo dopo*, in M. Gnade (a cura di), *Satricum. Trenta anni di scavi olandesi. Catalogo della mostra (Le Ferriere, Latina, 26 ottobre 2007 - 29 febbraio 2008)*, Amsterdam, Amsterdams Archeologisch Centrum, 2008, pp. 78-81.

KNOOP 1997

R.R. Knoop, *The Satricum Corpus of Architectural Terracottas*, in P.S. Lullof, E.M. Moormann, *Deliciae fictiles*. II. Proceedings of the Second International Conference on Archaic Architectural Terracottas from Italy held (the Netherlands Institute in Rome, 12-13 June 1996), Amsterdam, Thesis Publishers, 1997, pp. 113-121.

MASSA-PAIRAULT 1969

F.-H. Massa-Pairault, *Diana Nemorenensis, déesse latine, déesse hellénisée*, *MAE*, 81/2, pp. 425-471.

MASSA-PAIRAULT 1997

F.-H. Massa-Pairault, *Signification politique de la Gigantomachie du temple de Mater Matuta (Satricum)*, «MededRom», 56, 1997, pp. 115-137.

MOLTESEN 1997

M. Moltesen, *I Dianas hellige lund: fund fra en helligdom i Nemi = In the sacred grove of Diana: finds from a sanctuary at Nemi*, Copenhagen, Ny Carlsberg glyptotek, 1997.

MOLTESEN 2009

M. Moltesen, *Diana and her followers in a Late Republican temple pediment from Nemi*, in T. Fischer-Hans, B. Paulsen (edd.), *From Artemis to Diana. The Goddess of Man and Beast*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press-University of Copenhagen, 2009, pp. 345-383.

PRESCENDI 2005

F. Prescendi, *La fête de Mater Matuta et les tantes maternelles. Réflexions sur l'exégèse religieuse des antiquaires romains*, in O. Smirnova, A. Smyshliaev (éd.) *La Méditerranée antique: société, religion, culture*, Institut de l'histoire universelle de l'Académie des Sciences de Russie, 2005, pp. 157-170.

PRESCENDI 2011

F. Prescendi, *La déesse grecque Ino-Leucothée est devenue la déesse romaine Mater Matuta: réflexions sur les échanges entre cultures «voisines»*, in N. Belayche, J.-D. Dubois (éd.), *L'Oiseau et le poisson. Co-habitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, PUPS, 2011, pp. 189-204.

ROSATI 2015

G. Rosati, *I capelli di Lorelei: riti della seduzione tra antico e moderno*, in S. Audano, G. Cipriani (a cura di), *Aspetti della Fortuna dell'Antico nella Cultura Europea*. Atti dell'Undicesima giornata di studi Sestri Levante 14 marzo 2014, Foggia, Aps Il Castello Edizioni, 2015, pp. 227-253.

SCHEID 1984

J. Scheid, *Contraria facere: renversements et déplacements dans les rites funéraires*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1984.

SCHULTZ 2006

C. E. Schultz, *Women's religious activity in the Roman Republic*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006.

ZOGRAFOU 2010

A. Zografou, *Chemins d'Hécate: portes, routes, carrefours et autres figures de l'entre-deux*, «Kernos», suppl. 10, 2010.

