

Université catholique de Louvain
Faculté de théologie



Quelques aspects de la structure et de l'inculturation du christianisme keralais durant la période précoloniale

Mémoire présenté par **Thomas Durant**

en vue de l'obtention du
diplôme de Master interfacultaire
en sciences des religions

Promoteur : Robert Deliège

Année académique 2010-2011

Remerciements

Je tiens tout d'abord à sincèrement remercier mon promoteur, M. Delière, pour sa disponibilité, ses corrections et ses précieux conseils.

Mes remerciements s'adressent aussi aux professeurs suivants qui, malgré leurs charges académiques, ont pris le temps de m'orienter et de me conseiller : M. Bourguin, Mme Bricault, M. Cornu, M. Christians, M. Famerée, M. Scheuer et Mme Smets.

Je tiens aussi à montrer toute ma gratitude à mes parents pour leur soutien et leur patience.

Ma reconnaissance va aussi à M. van der Essen dont l'aide fut précieuse dans la mise en page de ce travail.

Enfin, j'adresse mes plus sincères remerciements à tous mes amis qui m'ont toujours encouragé et soutenu dans l'écriture de ce mémoire.

Introduction

Ce travail a pour objectif de brosser un portrait de la présence chrétienne en Inde, et plus particulièrement au Kerala, dans le sud-ouest du sous-continent. En raison de sa situation géographique, cette région constitue une porte d'entrée maritime de premier choix pour tous les voyageurs, commerçants et missionnaires occidentaux qui souhaitaient se rendre en Inde. Nous ne nous étonnerons donc pas, même si les avis sont parfois partagés, que ce soit dans cette région du monde que le christianisme fit d'abord son entrée en Inde. C'est donc assez naturellement que nous avons porté notre attention sur le Kerala plus que sur tous les autres États indiens. Cependant, retracer l'ensemble de l'histoire du christianisme dans cette région du sous-continent dépasserait de très loin les ambitions de notre travail. Nous avons donc privilégié la période, assez large, qui va du début du christianisme, au I^{er} siècle de notre ère, jusqu'à l'arrivée des Portugais en Inde, au XV^e siècle. De prime abord, cette époque précoloniale qui couvre plus de 1500 ans peut sembler trop importante dans le cadre d'un travail comme le nôtre. Toutefois, la rareté des sources de cette période concernant le christianisme indien ne nous a laissé que peu de choix. Si avec l'arrivée des Portugais, les sources deviennent abondantes, le christianisme en Inde prendra aussi un tout autre visage et de très nombreux changements, qu'ils soient d'ordre politique, religieux, économique ou social, surviendront. Dès lors, sans pour autant ignorer les sources portugaises, ce travail se bornera à étudier le christianisme précolonial. Afin de compenser la très large période étudiée, c'est au travers d'un concept théologique : l'inculturation, que nous nous pencherons sur le christianisme indien. Ce choix n'a pas été facile à poser tant de nombreux aspects du christianisme indien ont suscité notre intérêt. Cependant, l'inculturation, par son actualité et sa pertinence dans un monde pluriculturel et religieux, nous a semblé être la meilleure porte d'entrée pour aborder la chrétienté du sous-continent.

Cette porte d'entrée pose énormément de questions : dispose-t-on de suffisamment de sources que pour vérifier si un tel concept s'applique à la situation indienne ? La culture et la religion concernées peuvent-elles être essentialisées ? N'est-il pas risqué d'employer un concept contemporain pour une période précoloniale ? Le concept est-il pertinent dans le cas étudié ? ... Dans le cadre de ce

travail, nous n'apporterons pas toujours de réponse définitive à toutes ces questions. Cependant, par la confrontation de diverses hypothèses scientifiques, nous tâcherons d'éclairer de manière significative ces diverses problématiques.

Pour ce faire, nous procéderons par étapes et nous subdiviserons notre travail par discipline. Nous commencerons celui-ci par une présentation succincte du sous-continent à travers laquelle nous aborderons quelques éléments de sa géographie, de sa culture et de sa pensée religieuse. Ce premier aperçu devrait nous permettre de mieux situer le cadre dans lequel nous évoluerons tout au long de ce travail et offrir ainsi une première image, bien qu'incomplète, de l'Inde précoloniale.

C'est par l'histoire que nous entrerons dans le vif du sujet en analysant, à l'aide de la littérature scientifique sur le sujet, l'introduction du christianisme en Inde. Nous tâcherons, dans la mesure du possible, d'utiliser des sources récentes, cependant ce sujet est de moins en moins étudié par les historiens et nous ferons donc, à de nombreux endroits, appel à des références datées, mais incontournables pour le thème qui nous occupe. À travers elles, nous présenterons les différentes sources archéologiques et historiques à disposition ainsi que certaines analyses qui en sont faites. Celles-ci devraient nous permettre d'en savoir plus sur l'état, l'histoire et l'évolution de la présente chrétienne en Inde jusqu'à l'arrivée des Portugais. Ce cadre historique nous permettra, en outre, de percevoir les limites imposées par les découvertes historiques et archéologiques, et donc, la prudence et les informations avec lesquelles nous serons amenés à travailler.

Une fois le cadre historique posé, c'est à l'aide de la sociologie et de l'anthropologie que nous poursuivrons notre travail. C'est donc principalement à l'aide des travaux de socioanthropologues et de leurs méthodes propres, comme l'analyse structurale des mythes, que nous nous pencherons sur la présence chrétienne au Kerala. Cependant, afin de rendre compte de la diversité des hypothèses sur certaines problématiques bien précises, nous ferons aussi appel aux travaux d'historiens, d'orientalistes et de théologiens. Ces recherches scientifiques nous permettront de mettre en évidence la place, le rôle et la structure des chrétiens keralais dans le paysage sociopolitique indien. Ce détour par la sociologie nous fournira de précieuses clés de lecture de la chrétienté indienne et nous permettra d'entre-apercevoir certains mécanismes qui ont poussé les chrétiens indiens à modifier leurs pratiques. Une étude approfondie de la structure interne des chrétiens nous permettra d'effectuer la transition entre la partie sociologique et la partie

théologique. Cette charnière nous poussera aussi à nuancer nos propos futurs, la rareté des sources, mise en évidence dans la partie historique, donne lieu à de très nombreuses hypothèses contradictoires quant à l'unité supposée des chrétiens du Kerala.

Enfin, nous rentrerons véritablement dans le cœur de notre travail en abordant le concept-clé de celui-ci, à savoir l'inculturation. De manière globale, la réflexion théologique sur le sujet est dense et de nombreux théologiens ont été amenés à travailler ce thème. Le cas indien n'est pas en reste puisqu'il continue à intéresser de nombreux chercheurs contemporains. Nous reprendrons tout naturellement leurs travaux afin de présenter l'histoire et l'héritage de ce concept. Nous poursuivrons en introduisant quelques définitions majeures de l'inculturation avant d'en proposer une spécifique dont la portée se limitera à notre écrit. C'est ensuite avec l'aide de l'hypothèse de Pallath que nous poursuivrons notre travail. Ce dernier propose de voir dans le christianisme indien précolonial, le modèle d'une inculturation réussie. Afin de vérifier cette hypothèse, nous suivrons son développement et nous analyserons, dans un premier temps, si le cas étudié peut se prêter, ou non, à un tel processus. Ensuite, nous ferons un tour d'horizon des pratiques chrétiennes que nous comparerons aux pratiques hindoues. Les comparaisons seront frappantes et l'influence indienne sur le christianisme sera nette. Avant de conclure, nous compléterons le travail de Pallath en nous questionnant sur l'influence que le christianisme a pu avoir sur la culture indienne. Les résultats de cette dernière partie seront excessivement maigres et décevants. Nous devons donc les déclarer insuffisants que pour pouvoir affirmer que le processus d'inculturation s'est effectué de manière totale et complète en Inde.

Présentation de l'Inde

Dans le cadre de ce travail, nous ne saurions faire l'économie d'une présentation, même succincte et grandement simplifiée, de l'Inde des premiers siècles de notre ère. Nous débiterons en présentant quelques éléments géographiques ayant joué un rôle déterminant dans la formation de la culture indienne avant de présenter les éléments saillants de celle-ci. Que le lecteur nous pardonne l'aisance avec laquelle nous réduisons parfois l'histoire et la réalité du sous-continent, cependant notre ambition, dans cette partie, se limite à en présenter, parfois de manière simplifiée, les traits marquants.

LA GÉOGRAPHIE INDIENNE

L'accès à l'Inde n'est pas aisé, entourée des plus hautes montagnes du monde et de vastes mers qui forment l'océan Indien, les points d'accès au sous-continent ne furent pas nombreux (Frykenberg, 2008, p. 22). Les quelques routes terrestres permettant un accès facile, aux armées ou aux émigrants, se situent dans le Nord-Ouest de l'Inde, à la frontière avec l'actuel Pakistan et précédemment avec l'Iran et l'Afghanistan (Frykenberg, 2008, p. 23). Même si le Nord fut régulièrement pillé et envahi, aucune grande puissance mondiale, avant l'arrivée des colons européens, n'a réussi à envahir l'ensemble du sous-continent indien (Frykenberg, 2008, p. 23).

Riche en fleuves et rivières, l'Inde est traversée par le tropique du cancer, qui est un moyen commode de distinguer le Nord et le Sud du sous-continent. Les habitants de ces deux parties ont souvent été séparés par les jungles et la géographie particulière de l'Inde centrale ; qui elle accueille de nombreuses tribus aborigènes (Frykenberg, 2008, p. 24). Le Sud est principalement caractérisé par ses deux côtes maritimes, à l'ouest la côte de Malabar, à l'est celle du Coromandel, le tout couronné par le Cap Comorin à l'extrême sud de l'Inde.

Notons enfin que le climat, aussi bien dans le Nord que dans le Sud, est principalement régi par les moussons qui jouent un rôle essentiel en Inde. Ce n'est que lorsque celles-ci furent facilement prévisibles que le commerce maritime indien put se développer (Frykenberg, 2008, p. 26). En outre, ce même climat

permet la culture de produits rares pour l'Europe des premiers siècles tels que le poivre ou le gingembre (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 7).

LANGUES ET ETHNIES

La géographie si particulière de l'Inde, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur du sous-continent, a permis à plus de 3.000 communautés ethniques différentes de se créer (Frykenberg, 2008, p. 27). À l'instar de l'Europe, ces différentes communautés se sont côtoyées, mais ont néanmoins voulu conserver leurs principales caractéristiques identitaires. Celles-ci ont notamment pu être conservées grâce aux règles très strictes qui entouraient le mariage entre personnes de communauté, de culture ou de classe sociale différentes (Frykenberg, 2008, p. 27). Ces règles ont donné lieu à des systèmes de contrôle social excessivement développés, principalement fondés sur le degré de pureté de chaque individu (Frykenberg, 2008, p. 28).

Afin de classer les différentes ethnies, les historiens ont proposé de regrouper celles-ci sous deux appellations distinctes. La première catégorie est appelée « Dravidiennne » et regrouperait les descendants d'une riche civilisation millénaire de la vallée de l'Indus plus de 3.000 ans avant Jésus-Christ (Frykenberg, 2008, p. 29). La seconde catégorie est nommée « Aryenne », venue de l'extérieur de l'Inde, cette civilisation parfois aussi appelée « indo-européenne » se serait installée en Inde, en passant par le Nord-Ouest, aux environs de 1.500 avant Jésus-Christ (Frykenberg, 2008, p. 29). À ces deux grandes catégories s'ajoutent les populations des nombreux envahisseurs : Perses, Scythes, Huns, Turcs, etc. (Frykenberg, 2008, p. 30)

Les langues indiennes, quant à elles, seraient au nombre de 200, quatre fois plus si l'on prend en compte les différents dialectes, mais seule un peu plus d'une quinzaine ont été considérées comme suffisamment importantes que pour être érigées en langues nationales. Celles-ci peuvent d'ailleurs être classées entre langues dravidiennes et langues indo-européennes (Frykenberg, 2008, p. 30). Du côté des langues dravidiennes, citons notamment le tamoul, dont de nombreux textes rédigés en cette langue forment une partie importante de la littérature « classique », ainsi que le malayam parlé sur la côte de Malabar, là où, comme nous le verrons par la suite, de nombreuses communautés chrétiennes se sont formées (Frykenberg, 2008, pp. 30-31). Du côté des langues indo-européennes, citons le sanskrit qui fut la langue des classes dominantes pendant de nombreux

siècles, mais qui n'est pas plus parlée aujourd'hui que le latin dans nos contrées ; c'est notamment en sanskrit que de nombreux textes sacrés hindous ont été rédigés (Frykenberg, 2008, p. 31). De nombreuses variations de cette langue ont été regroupées sous le nom de « *prakrits* » dont le pali, langue des trois corbeilles bouddhiques, fait partie (Frykenberg, 2008, p. 31).

Au contact des différentes ethnies de l'Inde et des envahisseurs, ces langues ont lentement été amenées à évoluer après le premier siècle de notre ère. Les religions ont aussi joué un rôle important dans cette complexification des langues indiennes, notamment avec l'arrivée des juifs, des chrétiens et des musulmans en Inde. Avec eux arrivèrent l'hébreu, l'araméen, le syriaque, l'arabe, le turc et le persan ainsi que le vocabulaire théologique spécifique à chaque doctrine (Frykenberg, 2008, p. 32). Enfin, l'arrivée des colons européens, et plus particulièrement les Portugais et les Anglais, modifiera considérablement les langues indiennes modernes, alors que le français et le hollandais peineront à s'imposer massivement (Frykenberg, 2008, p. 33). L'anglais et son influence sur l'Inde contemporaine restent énormes à l'heure actuelle et tend à devenir, dans sa version modifiée par les langues locales, un signe distinctif de l'élite sociale indienne (Frykenberg, 2008, pp. 33-34).

LA PARENTÉ

Comme nous venons de le mentionner, l'Inde est constituée de multiples ethnies qui ne mangent et ne se marient pas, ou peu, entre elles et qui pensent et s'habillent différemment, pour ne citer que les traits les plus visibles (Frykenberg, 2008, p. 35). Chaque individu doit donc savoir, dans la société indienne, avec qui il peut avoir un contact physique, avec qui il peut boire et manger et enfin, à qui il peut demander de l'aide en cas de coup dur (Frykenberg, 2008, p. 35). Ces trois facteurs sont d'abord déterminés par la naissance (*jat*), qui se fait dans une famille, qui elle-même appartient à un certain lignage, plus souvent appelé « caste » pour l'Inde. Cependant, alors qu'en Europe la famille nucléaire s'est très vite imposée comme modèle dominant, l'Inde a plutôt favorisé les familles étendues (Frykenberg, 2008, p. 36) ; même si en accord avec l'hypothèse de Murdock, la nucléarité se retrouve à différents stades de développement familial (Deliège, 1996, p. 16). En outre, font partie de la famille, tous ceux qui vivent sous l'autorité de l'homme aîné à la tête de la maison, mais il n'est pas rare de voir des parties entières d'une famille liées par la naissance, et appartenant donc à un même

lignage, se séparer (Frykenberg, 2008, p. 36). Comme nous le verrons par la suite, une structure similaire se retrouvera chez les chrétiens indiens.

Le mariage constitue une autre étape importante dans la parenté indienne, dans le sud de l'Inde, la partie qui nous intéressera tout au long de ce travail, le mariage privilégié se fait entre cousins croisés, cependant cela ne concerne pas l'ensemble de la population et des exceptions notoires, telles que le mariage des *Nayars* et *Nambudiris*, existent (Frykenberg, 2008, p. 40). Notons encore qu'il n'est guère possible de se remarier (Frykenberg, 2008, p. 43).

Avant de poursuivre et afin d'éviter de possibles confusions, faisons le point sur le mot « caste » que nous venons d'employer. Premièrement, ce terme, d'origine portugaise, et plus particulièrement le concept qui s'y rattache a beaucoup évolué dans l'histoire et il ne recouvre plus exactement aujourd'hui ce que la caste fut par le passé (Deliège, 2004, p. 17). Ensuite, d'après le R. Deliège (Deliège, 2004, p. 24), il n'est pas rare de voir le mot « caste » maladroitement identifié au système de *varna* dans certaines littératures de vulgarisation.

Ce système, dont les premières mentions se trouvent dans les plus anciennes sources védiques telles que le Rig Veda et dont une explication détaillée se trouve dans les lois de Manou, datées du III^e siècle de notre ère, classe la population indienne en cinq grandes catégories (Deliège, 2004, pp. 17-25). La première est celle des *brahmanes*, dont la couleur, *varna* en sanskrit, est le blanc, leur domaine de prédilection concerne les fonctions religieuses et les travaux intellectuels (Frykenberg, 2008, p. 45). La deuxième, dont la couleur est le rouge, est celle *kshatriya*, leur fonction de prédilection concerne la gestion politique et militaire du territoire et ils sont généralement de grands propriétaires terriens (Deliège, 2004, p. 25). La troisième catégorie est celle de *vaishas* dont la couleur est le jaune, leur rôle touche essentiellement au commerce et à la création de richesses (Deliège, 2004, p. 25). Les personnes de ces trois premiers *varna* ont accès à l'*upananaya*, rituel commençant dès l'enfance qui permet d'être considéré comme *dvija* ou « deux fois né » (Frykenberg, 2008, p. 46). Notons qu'à l'heure actuelle, en Inde, ces personnes constituent environ 15 % de la population (Frykenberg, 2008, p. 46). Le quatrième groupe, les *shudras*, dont la couleur est le noir, comprend une grande partie de la population et est principalement constituée de la main-d'œuvre servile et d'ouvriers agricoles. (Deliège, 2004, p. 25) Enfin, une dernière catégorie reprend toutes les personnes qui sont sans *varna* et qui sont donc considérées comme « intouchables ».

Pour récapituler, nous dirons qu'un individu naît dans une famille, cette famille, ainsi que les autres familles avec qui elle partage un ancêtre commun, forment une caste. À cette caste, ou cet ensemble de familles, est ou non, attribué un *varna*. Que ce soit ou non dans le cadre d'un *varna*, une hiérarchisation importante existe, par exemple, une famille dont le *varna* est Brahman, et qui s'occupent des services religieux funéraires sera moins bien perçue que d'autres familles avec le même *varna* (Deliège, 2004, p. 26). Ce système théorique est cependant inapte à rendre compte de la réalité de terrain, dans la pratique et plus encore dans le sud de l'Inde, seul le *varna* de Brahman est utilisé et reconnu (Deliège, 2004, p. 26).

C'est au travers d'une autre catégorie qu'il est possible de percevoir la réalité des acteurs, à savoir, celle de *jati*. Ces groupes endogames se comptent par centaines, voire par milliers, et sont généralement nommés en fonction de la profession à laquelle le groupe est associé (Deliège, 2004, p. 29). Aucune hiérarchie universelle n'existe entre ces *jati* et leur statut social dépend essentiellement de l'importance numérique et économique du groupe dans la région (Deliège, 2004, p. 30). Ainsi un *jati* pourra jouir d'un statut élevé dans une région et ce même groupe, d'un statut excessivement faible dans une autre région de l'Inde (Deliège, 2004, p. 30). Chaque individu ne peut appartenir, par la naissance, qu'à un seul et unique *jati* et la pureté du groupe est notamment préservée par l'interdiction de l'intermariage (Deliège, 2004, p. 30).

LA POLITIQUE

Le village comme unité politique dominante

Dans l'Inde des premiers siècles de notre ère, les villages constituent l'unité politique de base (Frykenberg, 2008, p. 50). La taille et l'ancienneté varient considérablement, de quelques habitants ou de quelques années à la taille d'une petite ville pluricentenaire (Frykenberg, 2008, p. 51). De la même façon, la réputation et la puissance économique d'un village varient considérablement selon des ressources économiques, culturelles et religieuses à disposition (Frykenberg, 2008, p. 51). La plupart de ces villages tendent à être autonomes, à produire eux-mêmes de quoi nourrir et vêtir tous les habitants, ou du moins, la classe dominante du village ; certains arrivent même à l'autarcie (Frykenberg, 2008, p. 51). À l'instar de chaque *jati*, le village tend à conserver son identité propre, ses propres caractéristiques, ce qui se fait notamment au travers des lieux de culte et

des divinités adorées (Frykenberg, 2008, p. 52). L'ordre social, quant à lui, est excessivement variable et dépend notamment de la puissance respective des *jati* en présence. De manière générale, une structure peut toutefois être dégagée, la personne la plus importante étant le chef de village ainsi, qu'éventuellement, les sages qui le conseillent dans ces décisions, suivi du représentant religieux en place, qui remplit souvent les fonctions de scribe et de comptable, suivi enfin du riche commerçant (Frykenberg, 2008, p. 52). Les intouchables quant à eux, résident principalement à l'extérieur du village (Frykenberg, 2008, p. 52). Cette structure est assez proche des *varna* présentés précédemment, cependant comme nous l'avons déjà mentionné, le raccourci n'est que trop facile et peut conduire à de nombreuses mésinterprétations. De même que les intouchables sont relégués à l'extérieur du village, ce dernier est lui-même constitué de différentes parties accueillant chacune une frange de la population, possédant sa propre façon de manger, de s'habiller, de se marier, de parler, etc. (Frykenberg, 2008, p. 53). De la même façon, dans les villages autarciques ou avec une forte indépendance, le rôle économique des membres d'un groupe est prédéfini (Frykenberg, 2008, p. 53). Enfin, des alliances entre villages peuvent être contractées ou un village plus puissant peut étendre son influence sur un village moins puissant, ces deux logiques peuvent aussi se retrouver à d'autres niveaux, au sein de la famille, d'un lignage ou d'un village (Frykenberg, 2008, p. 55).

Les dirigeants politiques

Comme nous l'avons vu, la géographie du sous-continent tend à faciliter une séparation entre le sud du pays, aire qui nous occupera tout au long de ce travail, et le reste de l'Inde. Les récentes recherches historiques tendent à montrer qu'entre 200 avant Jésus-Christ et 300 après, il existait une conscience culturelle commune au sud ou *Tamilakam*, qui comportait alors l'actuel État du Kerala ainsi que l'état du Tamil Nadu (Abraham, 2003). Cependant, si une forme d'unité culturelle existait, elle ne s'est pas traduite par une unité politique et nous comptons plusieurs chefs de clan mineurs ainsi que trois grands empires du *Tamilakam* : l'empire *Chola* qui donnera son nom à la cote du Coromandel, l'empire *Chera* et l'empire *Pandya* dont il est fait mention dans le *Mahabharata* (Krishnaswami Aiyangar, 1980, pp. 228-229).

Cependant, les informations que nous possédons sur ces grands royaumes ne sont que peu nombreuses et nous sont notamment parvenues au travers de la littérature tamoule, en grande partie composée de poèmes (Abraham, 2003). La

transmission du pouvoir était héréditaire et de très nombreux conflits eurent lieu entre ces trois royaumes (Nilakanta Sastri, 1971, p. 131). En outre, à cette époque, le *brahmane* était encore considéré comme le plus fidèle conseiller du roi et le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel étaient incarnés par deux personnes différentes (Nilakanta Sastri, 1971, p. 132). De plus, ces royaumes étaient en contact régulier avec le reste du sous-continent ainsi qu'avec de grandes puissances étrangères telles que l'Empire Romain (Krishnaswami Aiyangar, 1980, pp. 279-280). À partir du III^e siècle, et ce, jusqu'au VI^e siècle après Jésus-Christ, les informations que nous possédons deviennent excessivement rares et il est difficile de reconstituer ce qui s'est exactement passé durant cette période (Nilakanta Sastri, 1971, p. 144).

Cependant, les *Chera* et les *Chola* tendront à disparaître du Tamil Nadu à cette époque, (Nilakanta Sastri, 1971, p. 144) probablement chassés par les *Kalabhras* dont le royaume s'étendrait jusqu'au Kerala (Sathianathaier, 1988, p. 266). L'ancienne capitale des *Cholas*, Kanchi, sera elle gouvernée par une dynastie dont l'origine reste inconnue, les *Pallavas* (Sathianathaier, 1988, p. 255). L'influence de cette dynastie dans le sud-ouest de l'Inde fut considérable, sur le plan linguistique, ils développèrent l'emploi des *prakrits* et sous leur règne s'achèvera « l'aryanisation » du sud de l'Inde (Panikkar, 1958, p. 143) ; ce mouvement tend à mettre sur un pied d'égalité la culture dravidienne et la culture aryenne (Mundadan, 1984, p. 147). Sur le plan artistique, la littérature, les œuvres picturales et l'architecture se développèrent considérablement (Panikkar, 1958, pp. 141-142). Enfin, sur le plan religieux, c'est durant cette période que la rédaction des grandes épopées telle que le *Mahabharata* s'achèvera et qu'une réforme religieuse surviendra au VIII^e siècle avec l'arrivée du grand penseur qu'est Shankara qui, en plus d'offrir une base philosophique solide, épurera certaines formes du culte rendu à la Déesse (Panikkar, 1958, p. 153).

Les deux grands royaumes des *Chera* et des *Chola* reviendront au-devant de la scène au IX^e siècle, les uns mettrons un terme au règne des *Kalabhras* alors que les seconds reprendront les terres des dynasties *Pallavas* (Nilakanta Sastri, 1971, p. 175). Les *Cholas* deviendront rapidement une puissance incontournable en Inde du Sud, notamment grâce à un intelligent développement de leur puissance navale (Panikkar, 1958, p. 208). L'art continua à se développer, notamment l'architecture et les arts plastiques qui donneront lieu à ce que l'on connaît encore sous le nom de « Bronzes de Cholas » (Panikkar, 1958, pp. 208-209). Cependant, à la suite de nombreux conflits, l'empire s'émiettera et sera incapable d'opposer

la moindre résistance à l'avancée des chefs musulmans dans le sud (Panikkar, 1958, p. 210), toutefois ceux-ci n'arriveront pas à s'installer durablement suite à l'émergence du grand royaume hindou de *Vijayanagar*, dont les royaumes du sud se reconnaîtront les vassaux (Panikkar, 1958, p. 212).

SYSTÈME SYMBOLIQUE ET RELIGIEUX

La pensée indienne

Tout d'abord, commençons par rappeler qu'il n'existe pas l'équivalent exact de « religion » en Inde et encore moins de religion unique (Frykenberg, 2008, p. 57), ce que nous appelons « hindouisme » est en fait un ensemble de systèmes de croyances parfois fort différents. Deux mots nous seront cependant utiles afin de rendre compte du système symbolique et religieux de l'Inde, le premier est celui de *Dharma*, le second de *Sanskriti* (Frykenberg, 2008, p. 57). Le premier désigne notamment l'ordre, la droiture, le devoir alors que le second décrit l'ensemble d'une tradition sacrée et de la littérature sanskrite qui s'y rattache, cependant, dans le sud de l'Inde, cet ensemble se rattachera plus facilement à la culture tamile et à la littérature rédigée en tamoul (Frykenberg, 2008, p. 57).

Dans les paragraphes qui suivent, nous allons tenter de rapidement brosser les principales étapes du développement de la pensée religieuse indienne. Ce développement se fonde essentiellement sur les principales traces que nous possédons sur le sujet, sans faire mention des formes de religiosités alternatives et populaires, telles que le culte du serpent des *nayars* (Panikkar, 1958, p. 105), sur lesquelles nous possédons assez peu d'informations. Cette partie a entièrement été rédigée sur base des notes du cours « Hindouisme » dispensé à l'Université Catholique de Louvain par Emmanuel Francis dans le cadre de l'année académique 2009-2010.

La première étape est celle du védisme, bien que différente de l'hindouisme, celui-ci constitue l'héritage même des pratiques sacrificielles hindoues. D'origine aryenne, ce système religieux repose sur des textes rédigés en sanskrit, les Védas. Ce corpus est divisé en quatre parties, la première et plus ancienne est le *Rig Veda*, il pourrait remonter jusqu'à 1500 avant Jésus-Christ et insiste, avec la deuxième partie, les *Brahmana*, sur l'importante des rites sacrificiels. Les *Aranyaka*, la troisième partie, commence à mettre l'accent sur le

renoncement, ou pour le formuler autrement, sur l'intériorisation des rituels et du sacrifice. Enfin, la dernière partie est composée d'*Upanisad* que l'on date au VIII^e siècle avant Jésus-Christ, et se présente sous la forme de dialogues entre maîtres et élèves qui portent sur le dépassement du rituel, ce dernier sera considéré comme « la voie de l'acte », pour prôner une voie de salut alternative, celle de la connaissance. Alors que la voie de l'acte, du sacrifice, propose un salut dans le monde des dieux et des ancêtres, la voie de la connaissance, propose un salut définitif, différent d'un séjour dans le monde des dieux.

Pour comprendre la notion de salut, ou *moksha*, dans l'hindouisme, il convient toutefois de mentionner et définir quelques concepts qui sont autant de clés de lectures des religions indiennes. Le premier est celui d'*atman*, qui correspond au « Soi », à savoir quelque chose d'immuable et d'éternel qui est en chacun de nous, il ne s'éteint donc pas après la mort. Cet *atman* est ensuite amené à s'incarner sans fin dans diverses formes selon la loi de rétribution des actes, ou *samsara*. Ce qui alimente ce *samsara* est l'acte, ou le *karman*. Notons que cela concerne tous types d'actes, qu'ils soient manuels, intellectuels, sacrificiels, etc. Tout acte produit donc un fruit, qui avec le temps s'épuise, si ce fruit correspond au *dharma* (principalement rendu par le terme *rita* avant le VI^e avant notre ère commune), à l'ordre du monde, alors les chances d'obtenir une meilleure réincarnation sont augmentées. Suivant ce système, le ritualisme ou voie de l'acte, ne propose qu'un salut temporaire puisque le sacrifice lui-même produit un fruit qui alimente la roue du *samsara*.

Un tournant dans la pensée indienne, dont on ignore s'il survient de l'extérieur ou s'il est un développement interne à cette pensée, sera le renoncement et une prise de distance avec le ritualisme. Les personnes qui choisissent cette voie abandonnent une vie classique ainsi que la forme courante du rituel pour aller vivre ascétiquement en marge de la société en se concentrant uniquement sur la libération (*moksha*) et, non plus, sur des buts mondains comme ce pouvait être le cas dans la voie de l'acte. Ces milieux renonçant, réfléchissant essentiellement sur la manière d'atteindre la délivrance du *samsara*, donneront lieu à d'autres voies de salut formalisées par différents mouvements religieux, eux-mêmes héritiers de cette tradition védique et brahmanique. Citons par exemple le jaïnisme, ou encore le bouddhisme qui remet en cause le sacrifice, le système de *varna* ainsi que l'existence même d'un *atman*. Le brahmanisme lui-même incorporera le renoncement dans les différents stades de vie par lesquels, idéalement, les membres des trois premiers *varna* doivent passer. C'est à partir de l'émergence de ces

différents mouvements religieux, approximativement au V^e siècle avant notre ère, que l'on situe la fin du védisme. Cela ne signifie pas pour autant la fin du sacrifice, cependant son rôle est moins important qu'auparavant. Le brahmanisme quant à lui sera amené à évoluer de deux manières distinctes ; six grandes écoles philosophiques, dont certaines se rattachent au corpus védique, verront le jour. Celles-ci développeront de riches raisonnements de type spéculatif. Une autre évolution du brahmanisme naîtra avec la production des *dharmasatra*, qui augmenteront et commenteront les normes védiques, l'un des plus illustres exemples étant les lois de Manou précédemment citées, celles-ci exposeront notamment la vision de la société qu'ont les *brahmanes*.

Avec l'arrivée du bouddhisme et du jaïnisme sur le territoire indien, le brahmanisme, dont le salut était jusque-là réservé à une élite, se reformera et tentera, petit à petit, de s'ouvrir au plus grand nombre, notamment en personnalisant l'absolu, le *brahman* (nom neutre en sanskrit, homonyme du premier *varna*). Celui-ci jouait déjà un rôle essentiel dans la voie de la connaissance, puisque pour certaines écoles ou *darsana* le salut était atteint lorsque l'on arrivait à prendre conscience de sa profonde identité avec l'*atman*. En outre, cet absolu était bien au-dessus des dieux védiques qui, eux aussi, étaient soumis à la loi du *dharma*. C'est précisément cette réforme qui donnera lieu à l'ensemble de croyances reprises sous le terme d'hindouisme. On ne saurait sous-estimer ici le rôle primordial qu'a joué le bouddhisme dans la réforme du brahmanisme en hindouisme, alors que le védisme ne connaissait ni temple, ni image sacrée en trois dimensions, celles-ci afflueront à la suite de la mort du Bouddha, aussi bien dans le bouddhisme que dans l'hindouisme.

Le culte de la bhakti, qui aurait probablement commencé aux environs de 200 avant Jésus-Christ, nous est connu par de grands textes, composés en sanskrit et véhiculant donc la pensée des *brahmanes*. Parmi ces sources, nous retrouvons les grandes épopées indiennes, telles que le *Mahabharata* et le *Ramayana*, qui ont sans doute été composées entre -400 et 400 après Jésus-Christ. Cette pratique dévotionnelle de la bhakti consistera notamment en un échange de nourriture, appelé *prasada*, avec l'absolu personnifié ; or comme nous l'avons déjà mentionné, on ne mange que parmi ses égaux en Inde. Sur le plan symbolique, cette action peut tendre à mettre en évidence cette identité entre le *brahman*, l'absolu et le croyant et son *atman*. Cette personnification de l'absolu en une divinité suprême donnera lieu à deux types de croyances, une première qui tendra à dire que les divinités adorées ne sont que différents modes d'une même et unique divinité ; en

opérant un rapide raccourci, on pourrait le rapprocher de l'hérésie chrétienne du modalisme. Le second type de croyance tendra à dire que la divinité suprême adorée est la seule à être suprême, et donnera lieu à ce qu'on appelle l'hindouisme des sectes. Les principales divinités érigées en unique divinité suprême sont Visnu, Shiva et la Déesse. Notons qu'il ne faut pas essentialiser ces différents mouvements, de nombreuses sectes rendent par exemple un culte à Visnu et se différencient notamment sur base des buts de la vénération, de la méthode avec laquelle on rend hommage à la divinité, etc. Enfin, le grand penseur Shankara, adepte de l'*advaita* ou non-dualité entre l'*atman* et le *brahman*, fournira une base philosophique solide à l'hindouisme et lui permettra de résister aux autres religions présentes (Panikkar, 1958, p. 158).

Notons que dans les royaumes du sud, à l'époque de l'arrivée des chrétiens de St. Thomas, ce serait principalement le sivaïsme et la pensée non dualiste de Shankara et de Ramanuja qui se seraient imposés (Frykenberg, 2008, p. 71), cependant ce n'est véritablement qu'à partir du VIII^e siècle que le bouddhisme et le jaïnisme cèdent la place au brahmanisme (Kurian, 2006, p. 329). Tous les courants dévotionnels étaient déjà bien développés lorsque les premiers colons européens sont arrivés en Inde (Frykenberg, 2008, p. 72).

L'islam

Outre la présence juive et chrétienne qui constituera l'objet de notre travail, l'Inde et les religions qui sont nées dans son giron ont été amenées à rencontrer durablement l'islam à travers trois grandes nations, les Arabes, les Perses et les Turcs (Frykenberg, 2008, p. 73). Né en terre arabe au VII^e siècle de notre ère commune, l'islam prône un monothéisme strict, malgré la diversité des courants, certains éléments sont communs, tels que le Coran, la confession de foi ou la prière du vendredi à la mosquée (Frykenberg, 2008, p. 74). Contrairement au catholicisme, l'islam ne possède pas une structure hiérarchique commune (Frykenberg, 2008, p. 74).

La première vague d'invasion militaire débuta dès le VIII^e siècle et fut l'œuvre des Arabes qui, en 711, date de l'invasion de l'Espagne, pénétrèrent aussi dans la basse vallée de l'Indus, l'actuel Pakistan (Gaborieau, 2007, p. 25). Dès le VII^e siècle, des commerçants musulmans vinrent jusqu'en Inde et c'est véritablement à partir du XI^e siècle que nous retrouvons d'importantes traces de marchands, perses et arabes, dans les villes de la côte du Malabar, où, comme nous le verrons par la suite, de nombreux Juifs et Chrétiens furent déjà installés

(Gaborieau, 2007, p. 25). Cette installation sur les côtes commerçantes, jusqu'alors contrôlées par les chrétiens et les juifs, fera naître de nombreux conflits au VIII^e siècle (Kurian, 2006, p. 329). Cette arrivée, couplée avec l'arrivée au pouvoir de nombreuses familles brahmanes, sera à l'origine du déclin du judaïsme, du bouddhisme et du jaïnisme dans le sud de l'Inde de cette époque (Kurian, 2006, p. 329; Malekandathil, 2010a). À l'instar des riches princes et des prestigieux maîtres soufis, ces marchands joueront un rôle prépondérant dans l'islamisation de l'Inde, notamment sur les villes côtières (Bouchon, 1986, p. 29). Sous le contrôle des Turcs, mais de culture perse, une deuxième période d'invasion militaire verra le jour au XI^e siècle. Elle se limitera dans un premier temps au bassin de l'Indus, l'actuel Pakistan, mais celle-ci prendra beaucoup plus d'ampleurs à partir du XII^e siècle, avec, tout d'abord, la période des sultanats qui couvrira une grande partie de l'Inde avant de s'émietter au XIV^e siècle ; suivi, enfin, de la période de la domination moghole dès le XV^e siècle (Gaborieau, 2007, pp. 26-27). Les conséquences de ces invasions sont nombreuses et seront à l'origine de nombreuses nouveautés en Inde, citons par exemple la refonte de l'administration sous les Moghols (Gaborieau, 2007, pp. 61-62) ou, d'un point de vue religieux, l'avènement du sikhisme.

CONCLUSION

Cette présentation, bien que succincte et simplifiée, nous a tout de même permis de mettre en évidence quelques éléments saillants de la culture et de la pensée religieuse indiennes. Ces premières bases nous seront utiles lorsque nous entrerons plus en détail dans l'analyse sociologique et théologique de la présence chrétienne au Kerala. Cependant, avant de commencer ces analyses et afin de mettre en évidence les limites qui seront les nôtres dans le cadre de ce travail, nous commencerons par présenter l'état de la recherche historique sur notre sujet.

Un point de vue historique

Dans cette partie, nous aurons à cœur d'exposer et d'analyser les principales sources historiques et archéologiques utiles à notre sujet. Ce détour par l'histoire nous semble essentiel, il nous permettra de broser un premier portrait de la chrétienté indienne tout en offrant le cadre scientifique à l'intérieur duquel se développeront les principales hypothèses historiques, sociologiques et théologiques.

Cependant, les sources historiques et archéologiques dont nous disposons sur l'origine des premiers chrétiens en Inde sont assez peu nombreuses. Les travaux des chercheurs sur celles-ci ont donné lieu à deux grandes hypothèses sur le sujet (Mundadan, 1984, p. 21). La première avance l'idée que c'est l'apôtre St. Thomas, disciple de Jésus, qui a fondé la communauté chrétienne en Inde (Mundadan, 1984, p. 21). La seconde hypothèse, quant à elle, impute l'origine de ces communautés à des marchands et missionnaires de l'Église de l'Orient (Mundadan, 1984, p. 21). La première hypothèse n'excluant pas totalement la seconde, nous commencerons par exposer les points forts et les points faibles de celle-ci. Ensuite, nous nous pencherons sur la seconde hypothèse avant de développer les sources orientales et occidentales qui font état de la présence chrétienne au Kerala.

UNE ORIGINE APOSTOLIQUE ?

Les sources chrétiennes

Les actes de Judas Thomas

Les écrits les plus anciens mentionnant l'existence de l'apôtre Thomas sont les Évangiles canoniques eux-mêmes. Alors que dans les synoptiques, Thomas est simplement mentionné comme étant un disciple de Jésus (Mt 10,3 ; Mc 3,8 ; Lc 6,15), l'Évangile de Jean comprend deux passages relatifs à celui-ci ; cependant aucune mention n'est faite d'un éventuel voyage en Inde (D'Cruz, 1998, p. 338). Un premier passage nous apprend que Thomas était un des disciples appelé « Didyme » (Jn 11, 16). Le second passage (Jn, 19-29), connu sous le nom de

« l'incrédulité de Thomas », donna lieu à plusieurs chefs-d'œuvre artistiques et relate que l'apôtre, doutant de la résurrection du Christ, émit le souhait de toucher les stigmates du Christ (Zaleski, 1973-2010, p. 1). Comme nous allons le découvrir par la suite, le thème du doute est un thème récurrent lorsque l'on aborde l'histoire de l'apôtre.

Cependant, la tradition chrétienne possède un autre écrit sur celui-ci, un texte apocryphe connu sous le nom d' « Actes de Judas Thomas » (Mundadan, 1984, p. 23). Ce texte, probablement rédigé en syriaque au III^e siècle après Jésus-Christ dans la région d'Edesse (Bovon & Geoltrain, 1997-2005, p. 1323), relate la vie de l'apôtre St. Thomas en trois temps, tout d'abord en évoquant la propagation de l'Évangile, ensuite en abordant les œuvres et miracles de l'apôtre et enfin en décrivant son martyr (Porathoor, 1973-2010, p. 24). Les manuscrits de ces actes qui nous sont parvenus ont sans doute été augmentés ou réécrits à partir d'une version plus ancienne que nous n'avons pas encore retrouvée (Porathoor, 1973-2010, p. 24). Cette hypothèse se fonde notamment sur les connaissances tantôt excellentes, tantôt médiocres des coutumes indiennes (Porathoor, 1973-2010, p. 24). Celle-ci peut expliquer les nombreuses erreurs doctrinales trouvées dans le document, telles que la conception du mariage d'empreinte gnostique et les nombreux développements autour du pur et de l'impur, thème par ailleurs cher à l'hindouisme (Porathoor, 1973-2010, p. 25). Nous présentons dans le paragraphe qui suit quelques éléments saillants de l'histoire des actes de Judas Thomas utiles à la recherche historique.

L'histoire débute lors de l'envoi des disciples en mission par Jésus, l'Inde est attribuée à St. Thomas qui, dans un premier temps, refuse de s'y rendre (Bovon & Geoltrain, 1997-2005, p. 1331). Jésus lui-même intervient alors et St. Thomas se retrouve à la cour du roi Goudnaphar, il convertira ce dernier par la suite (Bovon & Geoltrain, 1997-2005, pp. 1332, 1350). Lors de ses prédications en Inde, Thomas sera débauché par le général du roi Madzaï (Bovon & Geoltrain, 1997-2005, pp. 1385, 1406), roi qui sera à l'origine de son martyr (Bovon & Geoltrain, 1997-2005, pp. 1466-1467).

À l'instar de beaucoup d'écrits apocryphes, de nombreux passages miraculeux ou fantaisistes que nous n'avons pas reproduit ici font planer le doute quant à la valeur historique du document (Porathoor, 1973-2010, p. 26). Bien que nombre d'auteurs écartent d'emblée ce texte, d'autres verront dans certains passages de celui-ci le fruit d'une, voire de deux, traditions orales (Mundadan,

1984, p. 26). Les recherches historiques fondées sur cet écrit nous conduisent à penser que St. Thomas aurait d'abord prêché dans le nord de l'Inde avant de se rendre dans la ville de Mylapore, au sud, où il aurait connu le Martyr (Mundadan, 1984, p. 26). En effet, un roi « Gundaphar » a été identifié comme le souverain d'un royaume Indo-Parthe entre 19 et 55 après Jésus-Christ, notamment grâce à l'aide de pièces à son effigie (Frykenberg, 2008, pp. 97-98). Quant au roi Mazdaï, la recherche historique suggère qu'il était le roi d'une ville au sud de l'Inde, voire sur la côte du Coromandel (Mundadan, 1984, p. 26). En outre, une étude historique des routes commerciales de l'époque montre que le voyage jusqu'en Inde était facilement réalisable (Menachery, 1973-2010, p. 15).

Les autres écrits

La tradition chrétienne possède bien d'autres écrits relatant des épisodes de la vie de l'apôtre Thomas, à la suite de l'hypothèse d'Hambye, ceux-ci peuvent être divisés en deux périodes, pré et post-Nicéenne (Mundadan, 1984, p. 27). Les premiers, dont Eusèbe de Césarée fait partie, situent la prédication de St. Thomas en Parthie, dans le nord de l'actuel Iran (Mundadan, 1984, p. 27) : « *Thomas selon la tradition reçut en partage le pays des Parthes [...]* » (Eusèbe de Césarée, 2001a, p. 97). Notons qu'à l'époque, le pays des Parthes couvrait aussi une partie du Pakistan actuel. Les seconds parlent plus globalement de l'Inde. D'autres auteurs peuvent être cités, tel que St. Éphrem d'Edesse, dont on retrouva des hymnes liturgiques qui chantent la gloire de l'apôtre et qui mettent en évidence, à la suite des actes de Judas Thomas, la tradition de la future Église d'Orient (Meldycott, 1973-2010, p. 20). Ces hymnes sont complétés par d'autres manuscrits de la même tradition, notamment « La doctrine des apôtres » au début du III^e siècle, (Mundadan, 1984, p. 28) et lient tous l'apôtre Thomas avec l'Inde. Cette tradition d'Edesse avance même que l'apôtre aurait envoyé des lettres depuis l'Inde, toutefois aucune ne nous est parvenue (Porathoor, 1973-2010, p. 25). Certaines sources chrétiennes plus tardives, tel que St. Isidore de Séville tendent à situer la mort de l'apôtre Thomas dans la ville de « Calamina », même si aucune ville de ce nom n'a été trouvée, elle se trouverait non loin de la ville de Mylapore, sur la côte du Coromandel, voire, pour certaines sources, serait simplement un autre nom de cette même ville (Podipara, 1973-2010, p. 10).

Deux autres écrits, d'Eusèbe de Césarée et de St. Jérôme, mentionnent la présence d'un autre apôtre du Christ en Inde : St. Barthélémy (Mundadan, 1984, p. 65) « [...] à ces gens-là [habitants de l'Inde], *Barthélémy, l'un des apôtres, aurait*

prêché [...] » (Eusèbe de Césarée, 2001b, p. 40). Cependant, nombre de chercheurs n'accordent que peu de crédits à cette hypothèse arguant que les connaissances géographiques des auteurs les auraient induits en erreur (Comes, 1973-2010, p. 24). Cet argument est toutefois contesté par d'autres, les conquêtes d'Alexandre le Grand dans le nord de l'Inde et des vestiges romains de l'époque de Néron dans le sud indiquent pour certains chercheurs que l'Inde devait être relativement bien située par les auteurs des premiers siècles après Jésus-Christ (Vithayathil, 1973-2010, p. 3). Retenons simplement que contrairement à St. Thomas, aucune tradition indienne ne relate la venue de St. Barthélémy.

Un point de vue divergent

Toutefois, ce serait une erreur de croire que la tradition chrétienne est unanime quant à la prédication de l'apôtre Thomas en Inde. Certaines exégèses, des actes des apôtres notamment, tendent à montrer qu'il est fort peu probable qu'un des disciples du Christ, à l'exception peut-être de Pierre, ait pu rester longtemps éloigné de Jérusalem avant 50 (Comes, 1973-2010, p. 23). Comme nous le verrons par la suite, la tradition indienne date l'arrivée de St. Thomas en 52, même si le voyage jusqu'en Inde est possible en deux ans, les nombreuses communautés juives situées sur la route de l'Inde auraient dû occuper l'apôtre, soucieux de prêcher la bonne nouvelle, plus d'une vie entière (Comes, 1973-2010, p. 23). Sur cette base, certains auteurs émettent l'idée que l'apôtre aurait réalisé deux voyages en Inde, un premier dans le nord de l'Inde vers l'an 40, un second dans le sud après le concile de Jérusalem (Thomas, 1993, p. 17). Un deuxième élément, pointé par Comes, concerne les liens excessivement proches, comme nous le verrons dans la suite de notre travail, entre la liturgie des chrétiens indiens et celle de l'Église d'Orient (Comes, 1973-2010, p. 24). L'auteur émet l'hypothèse que celle-ci n'aurait pas pu s'imposer aussi rapidement. Nous resterons toutefois prudents vis-à-vis de cette idée, le synode de Diamper montre à quel point il est aisé de déstabiliser la liturgie d'une communauté pourtant pluricentenaire. Enfin, plusieurs sources chrétiennes, pré et post-Nicéennes, tendent à contredire l'existence de chrétiens en Inde. Parmi celles-ci, Comes cite une longue liste d'auteurs chrétiens. Cependant, encore une fois, nous restons excessivement prudents vis-à-vis de cette liste. À titre d'exemple, Origène cite plusieurs régions où les chrétiens sont absents, dont les terres autour de l'actuel Bombay dans le nord-ouest de l'Inde (Comes, 1973-2010, p. 23), cependant, on ignore si cette assertion se limite à cet emplacement géographique et à ses environs ou à toute l'Inde. Tertullien, quant à lui, cite plusieurs régions dans lesquelles le

christianisme est présent, mais ne mentionne pas l'Inde (Comes, 1973-2010, p. 23). Cependant, il évoque la Parthie, qui à l'époque, comprenait une partie du nord du Pakistan actuel.

Notons enfin que la tradition n'est pas unanime quant au fait que l'apôtre ait connu le martyr, en effet, nous avons retrouvé des écrits d'Heracleon le gnostique qui affirme que St. Thomas a terminé ses jours en paix (D'Cruz, 1998, p. 349).

Du côté de l'histoire, ou plutôt de son interprétation, quelques éléments défavorisent l'idée d'une dispersion jusqu'en Inde. Premièrement, la lente propagation du christianisme primitif se fait dans un cercle dont Rome et la cyrénaïque (dans la Libye actuelle) seraient deux extrémités, en passant donc par le nord de l'Égypte, les côtes syriennes, l'Asie Mineure, la Macédoine, etc. (Comes, 1973-2010, p. 23). Ensuite, la progression du christianisme en orient aurait été encore plus lente, ce ne serait qu'après la déportation massive de chrétiens du III^e siècle par les Sassanides, qu'une communauté importante de chrétiens se serait organisée à l'est du Tigre, *a fortiori* plus tardivement encore en Inde (Comes, 1973-2010, p. 23).

Les sources indiennes

La tradition indienne, de son côté, est relativement pauvre en sources littéraires, et ce, pour deux raisons. Premièrement, le climat de l'époque se prêtait assez peu à la production d'écrits (Madey, 1992), ensuite, bon nombre de textes ont été détruits à la suite du Synode de Diamper (Mundadan, 1984, p. 30). Les quelques traces archéologiques trouvées dans le sud de l'Inde (Mundadan, 1984, p. 61) et reprises par la tradition indienne sont diverses : généalogies, épigraphies, pièces de monnaie, tablettes de pierre et de cuivre (Frykenberg, 2008, p. 99) ainsi que des vestiges plus conséquents tels que des édifices religieux (Mundadan, 1984, p. 35) ou des croix de pierre pouvant dater du II^e siècle après Jésus-Christ (Frykenberg, 2008, p. 99). Ces incertitudes sont notamment liées à la difficulté d'utiliser la méthode de datation au carbone 14 sur certains des matériaux récupérés (Hamby, 1973-2010, p. 7).

Cependant, c'est du côté de la tradition orale que l'Inde se distingue particulièrement. Celle-ci, bien qu'assez difficile à dater avant le XV^e siècle, est excessivement riche. Notamment composées d'hymnes et de chansons à la gloire de St. Thomas, telle que « *Thomas parvam* », qui dans le but de conter comment

« La voie du Fils de Dieu » est arrivée en Inde, évoque la vie, la prédication et la mort de St. Thomas le 3 juillet 73 (Frykenberg, 2008, pp. 99-100). C'est à cette même date qu'aujourd'hui encore les Indiens commémorent St. Thomas au travers d'une fête dont la structure, comme nous le verrons par la suite, ressemble à certaines célébrations hindoues (Mundadan, 1984, p. 34). D'autres chansons peuvent être citées, les principales sont « *the Veeradian song* », « *the song of rabban Thomas* » et « *the Margamkali dance* » (Podipara, 1973-2010, p. 8).

Dans les grandes lignes, l'une des principales traditions orales indiennes, qui diffère légèrement de la tradition chantée du « *Thomas parvam* », conte l'arrivée de St. Thomas dans le port de Cranganore en 52 après Jésus-Christ (Mundadan, 1984, p. 29). Après avoir prêché et converti quelques grandes familles hindoues dans plusieurs villes du sud de l'Inde (Cranganore, Palayoor, Quilon,...), il poursuivra sa prédication en Chine avant de revenir au pays afin d'organiser la première Église indienne (Mundadan, 1984, p. 29). Enfin, il souffrira le martyr à « *Parangimalai* », aujourd'hui plus connu sous le nom de Mont de St. Thomas, où son corps sera transféré et vénéré dans la ville de Mylapore (Mundadan, 1984, p. 29). De manière générale, il existe de nombreuses concordances entre les chansons indiennes et les actes de Judas Thomas (Podipara, 1973-2010, p. 9).

Quelques vestiges archéologiques indirects viennent à l'appui de ces traditions orales. Premièrement, selon plusieurs traditions, l'apôtre serait mort d'un coup de lance (Mundadan, 1984, p. 32). Or, des têtes de lances ou de flèches auraient été trouvées dans ce qui pourrait être la tombe de l'apôtre (Podipara, 1973-2010, p. 9). En outre, la taille des briques de la tombe correspond à la taille d'autres briques trouvées dans la région et datées du premier siècle de notre ère ; à partir du II^e siècle, les briques auraient des tailles différentes (Schurhammer, 1973-2010, p. 5).

Restons cependant prudents vis-à-vis de cette prestigieuse tradition orale, même si, aujourd'hui encore, St. Thomas est considéré comme le fondateur des premières communautés chrétiennes en Inde par toutes les églises indiennes actuelles ainsi que par les hindous eux-mêmes (Madey, 1992, p. 24). Comme nous le verrons par la suite, un fondateur illustre était nécessaire pour consolider l'identité des premiers groupes chrétiens et nous ne nous interdisons pas de penser que l'histoire ait pu être modifiée pour répondre à ce besoin. Cet élément pourrait expliquer la tendance des familles chrétiennes et hindoues à embellir leur propre

histoire (Frykenberg, 2008, p. 92). À titre d'exemple, plusieurs familles chrétiennes, dont certaines feraient partie de la fameuse caste de dirigeants des *Nambudiri*, attribuaient, lors du débarquement des Portugais, leur conversion à l'apôtre lui-même (Frykenberg, 2008, p. 101).

Les sources occidentales tardives

Parmi les autres sources que nous possédons, celles de Marco Polo et des Portugais occupent une place de choix lorsqu'il s'agit d'aborder la question de la sépulture présumée de l'apôtre. Les écrits de Marco Polo mentionnent la tombe de l'apôtre Thomas en Inde : « *Le corps de Messire Saint-Thomas l'apôtre est sépulture en la province de Maabar, [...]* » (Polo, 1996, p. 400). Cependant, d'après les mêmes écrits les musulmans eux aussi vénéreraient cette tombe qui serait celle, pour eux, d'un « homme saint » (Polo, 1996, p. 400). En outre, le marchand italien mentionne l'usage, à but thérapeutique, que font les chrétiens indiens de la terre qui entoure la tombe de l'apôtre (Polo, 1996, p. 401), mais nous aurons l'occasion d'y revenir dans la partie théologique de notre travail.

L'arrivée des Portugais en Inde, à la fin du XV^e siècle, sera à l'origine d'une riche production de documents écrits, notamment grâce aux missionnaires chrétiens envoyés en Inde. Notons cependant qu'encore une fois, la prudence est de mise, tant de nombreux documents, pour des raisons idéologiques, accentuent certains faits pour en passer d'autres sous silence. En outre, les Portugais sont à l'origine du synode de Diamper dont l'un des effets fut la destruction des écrits chrétiens indiens jugés hérétiques.

Le travail réalisé par les colons portugais pour compiler par écrit la tradition orale de l'époque sur la prédication et le martyr de St. Thomas n'en reste pas moins impressionnant. De nombreux documents nous sont parvenus à ce jour, les principaux sont (Mundadan, 1984, p. 37):

- Une lettre de M. Gomes écrite au Mylapore après 1517.
- Le rapport d'une enquête de 1533
- Une lettre de 1528 des citoyens du Mylapore au roi du Portugal
- Quelques lettres de M. Vaz et F. Xavier

Ces documents sont complétés par les descriptions des auteurs suivants : « *L. de Castanheda (1551), J. de Barros (1552-63), G. Correa (1560-63), F. d'Andrada (1540), G. Barzaeus (1553), Amador Correa (1564), M. N. Barreto (1567), Osorius (1571), F. de Dionysio (1578), A. de Monserrate (c. 1579), A. de*

Valignano (1583), G. P. Maffei (1588), André de Santa Marria (1598-99 and 1601), Lucena (1600), Ros (1601 and 1604), A. de Gouvea (1603), D. de Couto (1603-11) » (Mundadan, 1984, p. 37). Le lecteur pourra se référer à l'ouvrage de Mundadan afin d'obtenir une liste plus complète des références de la tradition portugaise (Mundadan, 1984, pp. 37-38).

Ce travail peut s'expliquer par l'engouement des Portugais pour le culte des saints et des reliques (Mundadan, 1984, p. 54). Après l'analyse de ces documents, trois traditions se distinguent, celle du Malabar, celle de l'Église d'Orient et enfin celle du Mylapore. Ces trois traditions concordent pour affirmer que l'apôtre St. Thomas a bien connu le martyr en Inde et que sa tombe se trouve au Mylapore sur la côte du Coromandel (Mundadan, 1984, pp. 40-41) ; cependant, les détails de cette prédication et de cette mort varient d'une tradition à l'autre (Mundadan, 1984, p. 44).

Les écrits portugais, notamment celui de Gomes, qui aurait fait partie de l'expédition, mentionnent la visite de cette tombe en 1517 (Mundadan, 1984, pp. 27, 51). En outre, les autres sources écrites quant à l'existence de celle-ci sont nombreuses et présentes dans diverses traditions chrétiennes et non chrétiennes entre le V^e et le XIV^e siècle (Mundadan, 1984, pp. 56-58). Ces écrits restent toutefois insuffisants pour affirmer avec certitude la localisation de cette tombe au Mylapore et ne suffisent pas à rendre compte de deux objections majeures quant à l'authenticité de celle-ci. La première est que cette tombe était aussi révéérée par des musulmans (Mundadan, 1984, p. 59). La seconde est que des ossements auraient été trouvés dans cette tombe après la translation des reliques de l'apôtre St. Thomas vers Edesse (Mundadan, 1984, p. 59). Même si des hypothèses tentent de répondre à ces objections, nous resterons prudents quant à l'authenticité de cette sépulture et nous ne nous permettrons pas de prendre position uniquement sur base de celle-ci.

Du premier au quatrième siècle

Plusieurs traditions, se rattachant à la création des premières communautés chrétiennes à St. Thomas, nous relatent la vie de cette communauté (Mundadan, 1984, p. 70) entre 52 et 345, date à laquelle l'histoire peut solidement attester d'une présence chrétienne en Inde (Frykenberg, 2008, p. 108). Les sources de ces traditions sont toujours aussi rares et partiales, hormis quelques chansons indiennes, les informations que nous possédons sur le sujet nous viennent des Portugais (Mundadan, 1984, p. 70).

Les points concordants des diverses traditions relatent l'existence d'une communauté chrétienne sur la côte du Coromandel qui, à la suite d'une catastrophe naturelle ou à un désaccord, d'ordre religieux ou non, aurait émigré vers les côtes du Malabar (Mundadan, 1984, p. 75). Cependant, cette communauté serait sur le déclin jusqu'à l'arrivée de deux vagues de marchands et émigrés de la future Église d'Orient (Hambye, 1973, p. 24). Pour les tenants de la seconde hypothèse, ceux qui ne rattachent pas l'origine du christianisme indien à St. Thomas, ce sont ces deux vagues de migration qui sont à l'origine des premières communautés chrétiennes en Inde (Mundadan, 1984, p. 21).

Conclusion

Suite à l'exploration de cette première hypothèse, nous avons mis en évidence la prudence avec laquelle il convient de traiter les différentes sources, qu'elles proviennent du christianisme des origines, de l'Inde ou des écrits portugais. C'est avec cette même prudence que nous avons analysé quelques éléments qui discréditent l'origine apostolique et qui à défaut de preuve matérielle tangible se fondent, à l'instar des éléments favorables, sur des interprétations historiques. Bien qu'intéressantes, nous considérons que ces différentes recherches ne fournissent pas suffisamment d'éléments pour d'emblée exclure l'hypothèse d'une origine apostolique des premières communautés indiennes.

Comme nous allons le voir par la suite, l'hypothèse apostolique est retenue par les acteurs eux-mêmes et ils s'y réfèrent à de nombreuses reprises, que ce soit dans la construction de leur identité, comme nous le verrons dans le chapitre consacré à la sociologie, ou que ce soit dans leurs rites, comme nous le verrons dans le chapitre consacré à la théologie.

Dès lors, dans le cadre de ce travail et afin de ne pas passer à côté d'un pan de la réalité, nous considérerons cette hypothèse valide, en ne perdant cependant jamais de vue les limites de celle-ci. En ce sens, nous rejoignons donc l'avis des chrétiens de St. Thomas eux-mêmes qui lorsqu'on les interroge sur cette conviction répondent : « *Montrez-moi les preuves que Pierre a été à Rome et je vous montrerai les preuves que Thomas est venu en Inde* » (Frykenberg, 2008, p. 102).

LES CHRÉTIENS DE L'ÉGLISE D'ORIENT

L'Église d'Orient

Ce que nous appelons « Église d'Orient » dans ce travail est l'Église située dans la zone couverte par l'Iran et l'Irak actuels et qui fut la plus grande rivale de l'Église romaine jusqu'au VII^e siècle (Mundadan, 1984, p. 80). Cette église, première à être née en dehors du monde romain, fait partie de ce que Rome appelle les Églises orientales (Le Coz, 1995, p. 11).

Historiquement, plusieurs facteurs peuvent expliquer la formation durable d'une communauté chrétienne dans cette région. La première est la situation géographique du territoire, situé au centre de plusieurs routes commerciales (Hambye, 1973, p. 23). Ensuite, les déportations de populations vers la Perse à la suite des guerres avec Rome (Mundadan, 1984, p. 84), ainsi que la politique d'ouverture religieuse des dirigeants parthes de la région ont permis à la communauté chrétienne de s'organiser sur place (Frykenberg, 2008, p. 103). Enfin, une forte population juive était probablement présente dans cette région du monde suite à la chute du premier temple et fit certainement partie des premiers convertis (Le Coz, 1995, p. 22). Cependant, l'origine de cette Église est difficile à dater historiquement et est entourée de légendes (Hambye, 1973, p. 23). Les premières traces historiquement avérées remonteraient au début du III^e siècle (Le Coz, 1995, p. 11). Notons que la prospérité et la bonne intégration des chrétiens ne dureront que peu de temps, plusieurs vagues de répressions à leur rencontre verront le jour.

Cette communauté est intimement liée à la ville d'Edesse, dans l'actuelle Turquie, qui fut, par sa situation géographique, un important centre de réflexion théologique. C'est elle qui lui offrira le syriaque comme langue littéraire et liturgique ainsi que de nombreux théologiens qui entreront en conflit avec les penseurs de l'Église romaine (Frykenberg, 2008, p. 104). Conquise en 216 par Rome, la reconquête d'Edesse par les Sassanides en 258 inaugurera une vague de répression, orchestrée par les zoroastriens, à l'encontre des chrétiens de la région (Frykenberg, 2008, p. 104). Moins d'un siècle plus tard, lorsque l'Empire romain deviendra chrétien, la loyauté des chrétiens d'orient vis-à-vis du pouvoir en place sera questionnée, ce qui conduira à une nouvelle vague de répression en 341 sous Sapor II (Mundadan, 1984, p. 84). L'Édit de Yazdgard en 410 formalisera une paix temporaire entre les autorités politiques et les chrétiens d'orient (Frykenberg,

2008, p. 104), celle-ci prendra à nouveau fin quelques années plus tard sous le règne de Bahram V (Mundadan, 1984, p. 84).

Ces déboires d'ordre politique sont intimement liés à la religion et la sympathie supposée de tous les chrétiens pour l'Église romaine. Petit à petit, l'Église de Perse souhaitera donc prendre son indépendance, dans un premier temps du patriarcat d'Antioche grâce au synode de Markabta de Tayyaye en 424 (Mundadan, 1984, p. 85). Pour ensuite confirmer cette prise de position en adoptant un concept théologique opposé, à savoir le dyophysisme de Théodore de Mopsueste au synode de Seleucie-Ctesiphon en 486 (Mundadan, 1984, p. 85). Cette doctrine affirme qu'il existe deux natures distinctes dans le Christ, une humaine, l'autre divine (Sesboué & Wolinski, 1994, p. 363). Ceci les oppose à la fois aux Églises monophysites, qui affirme le mélange des deux natures dans le Christ (Sesboué & Wolinski, 1994, p. 395) et chalcédoniennes qui refusent d'une part les formules affirmant qu'il existe deux natures dans le Christ et d'autre part celles qui prônent le mélange de ces deux natures (Sesboué & Wolinski, 1994, p. 395). Cette prise de position isole donc l'Église d'Orient du reste de la chrétienté occidentale qui la considère à présent comme « Nestorienne » (Le Coz, 1995, p. 55), probablement à tort (Koodapuzha, 1973-2010, p. 30). Leur loyauté ne pouvant plus être questionnée par les dirigeants sassanides, ceux-ci mirent fin aux persécutions, autorisèrent la reconstruction d'églises et de couvents (Le Coz, 1995, p. 55) et l'Église pris peu à peu un caractère national avant de développer sa théologie propre (Mundadan, 1984, p. 86). Cette Église grandira et entreprendra de très nombreuses missions, dont certaines en Inde, jusqu'au VIII^e siècle environ, où les astreintes financières imposées par les dirigeants musulmans depuis le VII^e siècle ralentiront l'envoi de missions.

Cette brève introduction à l'histoire de l'Église d'Orient nous permet de mieux situer l'origine des chrétiens qui, selon les deux hypothèses mentionnées plus tôt, viendront tantôt renforcer, tantôt créer les communautés chrétiennes d'Inde.

L'arrivée des chrétiens d'Orient

Même si, en dehors de la tradition apostolique mentionnée précédemment, il existe quelques rares traces d'une présence chrétienne avant le IV^e siècle en Inde (Frykenberg, 2008, p. 103; Mundadan, 1984, p. 75), ce n'est véritablement qu'à partir de 345 après Jésus-Christ que l'histoire peut attester d'une communauté chrétienne à l'aide de tablettes de pierre et de cuivre

(Frykenberg, 2008, p. 107). Celles-ci garantissent aux chrétiens certains privilèges que nous aurons l'occasion de parcourir plus en détail dans la partie sociologique.

Cranganore

C'est à cette date, peu après les persécutions engendrées, comme nous l'avons vu, par la conversion de Rome au christianisme, qu'une première vague de chrétiens, menée par le judéo-chrétien Thomas de Cana, arriva à Muziris, l'actuelle Cranganore (Frykenberg, 2008, pp. 108-109). Notons tout de même que la tradition portugaise, dans son ensemble, date l'arrivée de Thomas de Cana bien après 345, entre le VIII^e et X^e siècle. Ces chrétiens, sous la bénédiction de ce qui deviendra l'Église d'Orient, auraient été 400, réparti en 72 familles « royales » de sept clans différents (Frykenberg, 2008, p. 108). Les traditions à propos de ces chrétiens, et plus particulièrement de leur chef de file, sont nombreuses et variées (Mundadan, 1984, pp. 90-95). Cependant, un élément commun ressort, Thomas de Cana aurait apporté la prospérité spirituelle et financière à la communauté chrétienne de l'Inde (Mundadan, 1984, p. 95). Comme nous le verrons par la suite, dans la partie sociologique, leur aptitude commerciale leur offrira rapidement un rôle majeur dans la vie indienne.

Peu de temps après cette arrivée de chrétiens, une première division verra le jour dans la communauté. L'origine de cette division diffère selon le crédit que l'on apporte à la prédication de St. Thomas en Inde. Ceux qui y attachent beaucoup d'importance verront dans cette division, à l'aide d'une analyse de mythes, l'origine différente des deux groupes chrétiens en présence (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 35). Les premiers, appelés « nordistes », seraient les descendants des convertis de l'apôtre qui seraient venus s'installer à Cranganore à la suite de l'exode du Mylapore (Mundadan, 1984, p. 109). Les seconds, appelés « sudistes », seraient les chrétiens arrivés avec Thomas de Cana (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 35). Cette hypothèse est renforcée par les écrits portugais de F. Roz sur le sujet. Ceux qui, d'autre part, n'accordent que peu de crédit à l'origine apostolique verront plutôt l'origine de cette division à deux facteurs. Le premier est géographique, les uns résidants aux nord et les autres au sud (Mundadan, 1984, p. 97). Le second serait la descendance de Thomas de Cana (Mundadan, 1984, p. 96). En accord avec les écrits de Penteado et Monserrate, ce dernier aurait eu deux fils, le premier d'une femme noble et le second d'une esclave (Mundadan, 1984, p. 96). Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur l'importance et les conséquences de cette division par la suite.

Notons que l'histoire veut que le surnom *Mapilas* que l'on donne parfois aux chrétiens de St. Thomas soit une référence au titre de prince donné à Thomas de Cana par l'empereur du Malabar de l'époque, Cheraman Perumal (A Syrian Catholic, 1998, p. 266). Ce surnom aurait pour racine les mots malayam *maha* (grand) et *pilla* (fils) (A Syrian Catholic, 1998, p. 266).

Quilon

Quilon est une autre grande ville du sud de l'Inde à accueillir une communauté chrétienne. Certains tenants de la tradition apostolique évoquent l'existence d'une communauté avant l'arrivée de chrétiens originaires de l'Église d'Orient. Les autres datent la création de la communauté de Quilon au IX^e siècle. Cette date est confirmée par des traces archéologiques solides, des tablettes de cuivre mentionnant un groupe chrétien, ainsi que par les traditions autour de deux frères-évêques : Sapor et Prot (Mundadan, 1984, p. 111). D'après les écrits portugais, ceux-ci seraient arrivés à Quilon, ils y auraient bâti une église et réalisé quelques miracles ainsi que de nombreuses conversions (Mundadan, 1984, pp. 103-105). À l'instar de Thomas de Cana, une grande prospérité économique et spirituelle serait liée à leur venue.

Durant la période du deuxième empire Chera, du IX^e au début du XII^e siècle, Quilon deviendra l'un des plus grands ports de l'État du Kerala (Mundadan, 1984, p. 124). Le commerce avec la Chine y sera particulièrement florissant, l'hindouisme regagnera du terrain face au bouddhisme et au jaïnisme et comme l'attestent les tablettes de cuivre produites à cette époque, le christianisme et le judaïsme prospéreront, mais nous aurons l'occasion d'y revenir par la suite (Mundadan, 1984, p. 125).

Suivant les écrits portugais, d'autres endroits auraient pu accueillir le christianisme en Inde, tels que le Cap Comorin, cependant contrairement à Cranganore et Quilon où de solides traces archéologiques viennent corroborer les traditions locales, celles concernant les autres lieux sont assez maigres (Mundadan, 1984, pp. 111-114)

Les liens avec les juifs et les autres Églises chrétiennes

Les juifs

La communauté juive aurait de longtemps précédé l'apôtre en Inde, les recherches historiques sur les textes de la Torah, notamment sur base du

vocabulaire utilisé, tendent à indiquer que de nombreux contacts avec l'Inde eurent lieu (Puthiakunnel, 1973-2010, p. 26). Certains juifs indiens vont jusqu'à se prétendre descendants du Roi Salomon lui-même (Puthiakunnel, 1973-2010, p. 26), mais la plupart se contentent de situer leur arrivée peu après la destruction du second temple en 72 après Jésus-Christ (Mundadan, 1984, p. 20). La tradition chrétienne, par les Actes de Judas Thomas, mentionne l'existence d'une jeune fille juive (Bovon & Geoltrain, 1997-2005, p. 1337), cela ne signifie pas pour autant qu'une communauté juive soit présente en Inde en ce temps là (Mundadan, 1984, p. 19). Notons en outre que d'après Mundadan le Kerala serait l'une des rares régions du monde dans laquelle les juifs purent jouir d'une tolérance religieuse et sociale pendant des siècles (Mundadan, 1984, p. 153), cependant l'arrivée des musulmans notamment engendra de nombreux conflits (Kurian, 2006, p. 330).

D'après les sources du moyen-âge, les colonies juives auraient été un peu moins d'une dizaine, notamment dans les villes où, d'après la tradition apostolique, St. Thomas aurait fondé des communautés chrétiennes, à savoir Cranganore, Quilon, Palayoor, etc. (Puthiakunnel, 1973-2010, p. 26).

Enfin, l'histoire veut que ce soit les juifs qui, dans le but de tourner en dérision les chrétiens indiens, leur auraient donné le surnom de *Nazranies* (A Syrian Catholic, 1998, p. 266). La racine de ce surnom viendrait de Nazaréens et serait donc une allusion à Jésus.

L'Église d'Orient

Cette communauté indienne naissante n'est toutefois pas totalement affranchie de liens avec le reste de la chrétienté. Plusieurs sources, toutes datées après le IV^e siècle (Moffet, 2003-2005, p. 266), nous sont parvenues contant les relations qui unissent l'Église d'Orient et les communautés indiennes, la plus importante est certainement l'écrit du VI^e siècle de Cosmas Indicopleustes dont le titre en grec pourrait se traduire en français par « Topographie chrétienne ». En voici une traduction de l'anglais : « *Dans le pays appelé 'Malê' [Malabar], où le poivre pousse, il y a aussi une église et un autre endroit appelé 'Calliana' [où] il y a même un évêque nommé en Perse* »¹. D'autres sources écrites, telles que les lettres de deux patriarches perses du VII^e et VIII^e siècle, attestent de manière plus claire encore la dépendance juridique des communautés indiennes face à l'Église d'Orient (Mundadan, 1984, p. 100). Ainsi, il n'est guère étonnant de constater

¹ Traduit depuis l'ouvrage de Panjikaran (Panjikaran, 1998, p. 286)

que la langue liturgique de l'époque des chrétiens en Inde fut le syriaque (Frykenberg, 2008, p. 115) et que, comme nous le verrons par la suite, leur liturgie était assez proche de la liturgie orientale (Podipara, 1977, p. 40). Mais lorsque nous aborderons la structure interne de la communauté chrétienne d'Inde, nous verrons que cette dépendance attestée est toutefois à relativiser.

L'Église d'Occident

L'Église d'Occident, géographiquement plus éloignée de l'Inde que l'Église d'Orient, a toutefois eu quelques contacts avec les communautés indiennes. De la même façon, l'Inde a envoyé quelques missionnaires un peu partout dans le monde, dont certains sont arrivés en Europe, mais nous aurons l'occasion d'y revenir par la suite (Mundadan, 1984, p. 116).

Sur la base des mêmes sources utilisées pour évoquer la présence en Inde de l'apôtre Barthélémy, un certain Pantaenus aurait été en Inde. Cependant, comme nous l'avons mentionné précédemment, les connaissances géographiques des auteurs sont mises en doute par bon nombre de chercheurs, cependant, pour d'autres l'hypothèse n'est pas totalement à exclure (Mundadan, 1984, p. 117).

D'autres sources mentionnent l'arrivée d'un dénommé « Théophile l'Indien » qui aurait visité l'Inde au IV^e siècle (Mundadan, 1984, p. 118). Quelques citations, tirées d'un livre perdu aujourd'hui, ont été compilées par le patriarche de Constantinople Photius (Mundadan, 1984, p. 118). Théophile aurait été ambassadeur sous Constantin et aurait visité le Yémen, l'archipel de Socotra ainsi que certaines régions de l'Inde (Mundadan, 1984, pp. 118-119). Il aurait en outre décrit certains usages des chrétiens indiens, tels qu'assister, assis, et non debout, à la lecture des Évangiles (Mundadan, 1984, p. 118).

D'autres figures peuvent être citées, comme Cosmas Indicopleustes, mentionné plus haut, ou le moine Théodore qui évoque la tombe de l'apôtre Thomas (Mundadan, 1984, p. 119). Cependant, les liens iront en diminuant à la suite de la conquête de l'Égypte et de la Perse par les musulmans et ce n'est qu'au moyen-âge, avec les histoires autour du légendaire Royaume du prêtre Jean, qu'un regain d'intérêt se fera pour l'Inde (Mundadan, 1984, p. 119). Ce regain se traduira par quelques voyages ponctuels au XII^e siècle, comme par exemple celui de St. Bernard le pénitent (Mundadan, 1984, p. 120).

Un tournant majeur dans l'histoire, l'avancée impressionnante de Gengis Khan, permettra aux Européens à la suite de Marco Polo au XIII^e siècle d'établir

des routes terrestres entre l'Europe et l'Asie (Mundadan, 1984, p. 122). L'Empire mongol sera la cible de plusieurs missions européennes et la Chine une destination commerciale attractive. De nombreux voyageurs feront alors un détour par l'Inde (Mundadan, 1984, pp. 122, 126). Cette ouverture concorde avec la création, au début du XIII^e siècle, de nouveaux ordres mendiants en Europe, qui propose une nouvelle voie d'évangélisation (Mundadan, 1984, p. 121).

L'un des plus illustres ecclésiastiques latins qui voyagera en Inde sera Jean de Montecorvino, père franciscain et ambassadeur du pape, dont l'une des escales de son voyage vers la Chine fut probablement le port de Quilon (Mundadan, 1984, p. 128). Son testament indique qu'il serait resté plus d'un an en Inde et qu'il aurait visité de nombreux endroits du pays, dont la tombe de l'apôtre Thomas au Mylapore (Mundadan, 1984, p. 128). En outre, il aurait opéré quelques baptêmes sur place, cependant on ignore s'ils avaient pour but d'instaurer, ou non, le rite latin dans l'attente d'autres missionnaires (Mundadan, 1984, p. 129). Son voyage se poursuivit vers la Chine où il fut nommé archevêque de Khanbaliq (Pékin) en 1307, la juridiction de cet archevêché s'étendit à l'Inde jusqu'en 1318, où l'archevêché de Sultanieh fut créé et reprit l'Inde dans son giron via, notamment, le diocèse de Quilon (Mundadan, 1984, p. 130).

Ce diocèse fut notamment l'œuvre du français Jordan Catalani de Severac, qui après avoir débarqué dans la région de l'actuel Bombay en 1321, se mit en route vers le sud (Mundadan, 1984, p. 131). Son périple vers Quilon fut assez long et pénible, notamment lorsqu'il fit œuvre de prosélyte dans les régions contrôlées par les musulmans (Mundadan, 1984, p. 134). C'est en 1329 que le diocèse latin de Quilon, qui couvrait pratiquement toute l'Inde, fut créé par la papauté et que Jordan en fut nommé premier évêque (Mundadan, 1984, pp. 135-136). Cependant, après avoir fait parvenir des lettres du pape aux dirigeants politiques ainsi qu'au dirigeant de la communauté chrétienne déjà en place, seules quelques très maigres traces de l'évêque et de ses possibles successeurs (Mundadan, 1984, pp. 136-137) ainsi que du diocèse lui-même nous sont parvenues (Meersman, 1973-2010, p. 14). À cette même époque, à l'instar des compagnons de route de Jordan, on évoque quelques missionnaires martyrisés et d'autres missionnaires de passage mentionnent des tensions entre les juifs et les chrétiens (Mundadan, 1984, p. 138).

Une des dernières grandes figures latines à avoir voyagé en Inde fut Jean de Marignolli, évêque envoyé par le Pape auprès du Grand Khan chinois Shun-ti

(Mundadan, 1984, p. 139). Lors de son retour, il fit escale dans le port indien de Quilon, où il fut accueilli avec les honneurs par les chrétiens en place (Mundadan, 1984, p. 139). Ce bon accueil pourrait en partie être lié à la faible organisation pastorale présente sur place, la présence d'une personne rodée à la liturgie aurait été bénéfique à la communauté, mais nous aurons l'occasion d'y revenir par la suite (Mundadan, 1984, p. 143). Par son intermédiaire, on sait notamment que les juifs, les musulmans et quelques chrétiens percevaient les chrétiens latins comme les pires des idolâtres suite aux images et statues qu'ils entreposaient dans l'église de St. George à Quilon (Mundadan, 1984, p. 139). Il poursuivit son voyage en passant par Cap Comorin et la ville de Mylapore.

Il faudra attendre les conquêtes coloniales de la fin du XV^e siècle avant de retrouver de grandes entreprises de l'Église latine en Asie (Mundadan, 1984, p. 141), les missions latines médiévales auraient pris fin avant 1404 (Mundadan, 1984, p. 141). Cette hypothèse est soutenue par l'histoire occidentale de cette époque, l'Europe est déchirée par les conflits entre la France et l'Angleterre, les musulmans gagnent du terrain partout en Asie, la peste noire élimine plus d'un tiers de la population et le grand schisme d'Occident survient à la fin du XIV^e siècle (Mundadan, 1984, p. 142). À la suite de la légende du royaume du prêtre Jean, ces missions feront naître une autre légende qui conte l'existence d'un grand royaume catholique dans le sud de l'Inde (Mundadan, 1984, p. 144).

Bilan

Cette deuxième hypothèse, qui date l'arrivée des chrétiens au IV^e, nous a permis d'offrir un avis contradictoire quant à l'origine des premiers chrétiens. Au travers de cette hypothèse, nous avons eu l'occasion de présenter les différentes communautés chrétiennes présentes au Kerala. En outre, nous avons proposé un premier aperçu de ce que, dans le cadre de ce travail, nous appelons l'Église d'Orient et dont est issue une partie des chrétiens indiens. Ensuite, nous avons montré que loin d'être isolés, les chrétiens du sous-continent avaient des contacts avec le christianisme oriental et occidental. Si le christianisme latin n'a pas réussi à s'imposer durablement avant l'arrivée des Portugais, les chrétiens indiens se sont toutefois montrés ouverts et tolérants vis-à-vis du rite occidental. Comme nous le verrons par la suite, cette ouverture religieuse n'était pas seulement orientée vers le christianisme, mais aussi vis-à-vis de la pensée religieuse de l'époque, à savoir l'hindouisme.

CONCLUSION

Dans le cadre de cette partie historique, nous avons pu dresser un premier portrait de la présence chrétienne en Inde. Au travers de deux grandes hypothèses quant à l'origine du christianisme indien, nous avons pu mettre en évidence la rareté et la partialité des sources dont nous disposons. Comme nous le verrons par la suite, ce sont ces mêmes sources qui nous guideront tout au long de notre travail. Si la question de l'origine des chrétiens de St. Thomas peut sembler accessoire pour notre propos, il convient de ne pas en sous-estimer la portée. La partie sociologique sur laquelle nous allons nous pencher maintenant posera une problématique nouvelle, celle de savoir si les chrétiens étaient ou non, unifiés. Les principales hypothèses que nous présenterons alors se construiront, en partie au moins, autour de l'origine première des chrétiens indiens. Cette question se répercutera encore dans notre partie théologique. En effet, des différences rituelles seront observées parmi les chrétiens keralais eux-mêmes et certaines hypothèses verront précisément ces différences comme le fruit d'une origine distincte des différents groupes de chrétiens indiens.

Un point de vue sociologique

Dans cette partie, c'est avec un point de vue sociologique, et non plus historique, que nous allons tenter de rendre compte de la présence chrétienne en Inde. Pour ce faire, après un bref rappel historique, nous débiterons par exposer et analyser quatre documents majeurs nous permettant de mieux situer la place des chrétiens dans le paysage sociopolitique indien. Cette analyse sera suivie d'une présentation de l'organisation du groupe chrétien lui-même pour enfin aborder l'importante question, aussi bien sociologique que théologique, de la structure religieuse interne des chrétiens indiens. Ces différents aspects nous permettront de mieux cerner les causes de l'inculturation tout en posant certaines limites à la portée de notre partie théologique.

Pour rappel, les traces historiques mentionnent plusieurs vagues de migrations de chrétiens vers l'Inde, il y aurait tout d'abord eu l'apôtre Thomas suivi du marchand Thomas de Cana au IV^e siècle et enfin les évêques et marchands Mar Sapor et Mar Prot au IV^e siècle. De même, rappelons que les chrétiens n'étaient pas tous unis et que l'arrivée de Thomas de Cana engendra la formation d'un autre groupe, les sudistes, héritiers du marchand du IV^e siècle, qui conservèrent leur intégrité ethnique en ne se mélangeant pas à la population locale (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 8).

LA PLACE DES CHRÉTIENS DANS LA STRUCTURE SOCIALE

Comme nous l'avons déjà mentionné précédemment, des tablettes de cuivre mentionnant l'existence de ces différents groupes chrétiens nous sont parvenues ; c'est notamment par leur entremise que François Houtart et Geneviève Lemerminier ont pu analyser et définir la place des chrétiens dans la structure sociale indienne, nous reprenons donc ici une partie leur travail.

Ces tablettes sont au nombre de quatre et accordent des privilèges à certaines communautés. Ainsi, la première qui date de 372 après Jésus-Christ est adressée à Thomas de Cana lui-même, en tant que représentant des sudistes (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 8). La seconde, de 774, est attribuée à Iravan Kortan, alors chef de la communauté chrétienne du Cranganore (Houtart &

Lemercinier, 1981, p. 8). Les deux dernières, de 849, sont quant à elles adressées aux chrétiens de Quilon (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 8). Chacune de ses tablettes contient différentes informations à propos des donateurs, des bénéficiaires et des privilèges accordés (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 8).

Première tablette de Cranganore

Cette tablette de 372 est signée par le roi Coquaragon de la ville de Cranganore devant huit témoins (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 9). Elle est destinée à Thomas de Cana, en tant que chef d'un clan de marchands, ainsi qu'à son lignage, à sa famille (étendue), à ses associés ainsi qu'aux adeptes de sa foi et lui accorde trois types de privilèges (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 9). Le premier type est économique et confère à ses destinataires (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 9) :

- Le village de Mogoderpatanam
- Les revenus liés à cinq taxes différentes
- Une forêt afin d'y bâtir une agglomération pouvant contenir jusqu'à 62 maisons, des champs et des jardins

Le deuxième type est symbolique et social, Thomas reçoit ainsi de nombreux avantages (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 10) :

- Le nom du roi lui-même (Coquaragon Cananeo)
- L'usage de sept instruments de musique
- Le droit de voyager en Palanquin
- Le droit, pour les femmes, de siffler lors des mariages
- Le droit de recouvrir le sol de tapis
- Le droit de parler
- L'usage d'éventails
- L'usage de la pâte à santal sur les bras
- L'usage d'un *pandal* (forme de tente) lors des mariages
- Le droit de monter un éléphant durant les cérémonies

Enfin, d'un point de vue religieux, la communauté reçut une église dont la construction fut inaugurée par le roi lui-même, qui alla ensuite y prier (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 10).

Deuxième tablette de Cranganore

Cette tablette de 774 est signée par le roi de Cranganore Raghava Chakravarthi et ses témoins (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 11). Il octroie divers privilèges au marchand et chef de ville Iravan Kortan, ainsi qu'à ces fils et aux fils de ceux-ci (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 11). Parmi les droits économiques, la tablette lui attribue (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 11) :

- Le monopole du commerce dans toute la ville
- Des droits sur le travail des artisans et presseurs d'huile
- Un droit d'arbitrage sur tout ce qui peut être mesuré ou pesé (ex. sel, musc...)

Ensuite, la tablette lui offre de nombreux privilèges symboliques et sociaux, le plus important est sans doute la reconnaissance du groupe en tant que *Manigramam* ainsi que le titre héréditaire de chef de *Manigramam*, cela s'accompagne d'une pléiade d'avantages symboliques (Houtart & Lemerminier, 1981, pp. 11-12) :

- Le port de vêtement de fête
- Le droit d'ériger un pilier devant les maisons
- Le droit de proclamation héraldique
- L'usage de crieur pour annoncer sa venue ou libérer la route
- L'obtention d'un siège dans les assemblées
- L'usage de cinq instruments de musique
- L'usage des lampes durant la journée
- Le droit de couvrir le sol de tapis
- L'usage d'un parasol royal et du tambour Tegulu
- Le droit d'ériger des arches

Première tablette de Quilon

Cette tablette de 849 est signée par le chef de Quilon en consultation avec d'autres forces politiques majeures et accorde certains droits à l'Église de Quilon fondée par Mar Sapor (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 12). Elle accorde, au point de vue économique, la perception des taxes payées par plusieurs familles d'Izavhas, un *jati* non-inclus dans le système de caste hindou, principalement bouddhiste (Mundadan, 1984, p. 153), qui luttait pour une reconnaissance plus importante (Pullapilly, 1976). En échange, l'Église aura pour tâche d'assurer la justice si une offense est commise envers ces familles, de plus celles-ci auront le

droit de circuler librement avec leur chariot à l'intérieur de l'enceinte du fort sans qu'aucun n'officier n'ait de droit sur ces familles (Houtart & Lemercinier, 1981, pp. 12-13).

Deuxième tablette de Quilon

Cette tablette date elle aussi de 849 et est signée par le chef de Quilon en présence de nombreux officiels. Son bénéficiaire n'est autre que Jésus-Christ lui-même ainsi que l'Église par l'intermédiaire de Mar Sapor (Houtart & Lemercinier, 1981).

L'Église obtiendra les avantages économiques suivants (Houtart & Lemercinier, 1981, pp. 13-14) :

- L'obtention d'une terre et de lagunes
- Des droits sur le travail et les taxes de plusieurs familles Vellalas et Illakeyars
- Une exonération d'impôts sur l'esclavage et la vente des produits de la terre
- Le droit de lever les impôts sur les véhicules passant par leur nouveau territoire

En outre, à cela s'ajoutent les privilèges symboliques et sociaux suivants (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 14) :

- Les 72 droits *Jenmi* (droits notamment attribués à la prestigieuse classe des *Nambudiri*)
- Le droit de monter un éléphant lors des fêtes et cérémonies
- Un droit de protection de l'Église par les *Nayars* et la guilde marchande juive
- Le droit de justice sur les membres de la terre conférée précédemment
- La garantie que la famille au pouvoir à Quilon n'interviendra pas sur cette terre

Enfin, ces privilèges se font à plusieurs conditions, notamment une liberté de culte et de culture sur la nouvelle terre, un dixième des produits du sol doit être versé au trésor royal, la limite de citoyens sur la terre ne peut dépasser soixante et un et enfin le contrôle des taxes versées à l'Église est à la charge de Mar Sapor (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 14).

Analyse des tablettes

Une rapide comparaison de ces quatre tablettes nous communique plusieurs éléments utiles afin de mieux situer la place qu'occupaient les chrétiens dans le paysage sociopolitique indien de l'époque.

Premièrement, la reconnaissance du groupe dans le paysage social s'effectue par une relation de dépendance entre les chrétiens et le roi local. En effet, le donateur est toujours un détenteur d'une autorité politique locale qui agit en concertation avec d'autres autorités sociopolitiques (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 15). Le bénéficiaire, quant à lui, diffère selon que l'on soit à Cranganore ou à Quilon. À Cranganore, le groupe est reconnu comme étant un groupe de marchands avec ses croyances propres, cette reconnaissance se fait par l'octroi de privilèges à une personne physique, privilèges eux-mêmes transmissibles par la suite de manière patrilinéaire (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 15). À Quilon, où les tablettes sont plus tardives, le don est identique aux dons dispensés par les rois aux divinités, principalement au travers d'un Temple, ou dans ce cas-ci d'une église, lui-même géré par une association de dirigeants politiques et religieux.

Ensuite, malgré la dépendance indiquée précédemment, l'analyse des autres groupes impliqués par les documents nous indique la relative autonomie du groupe chrétien (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 16). En effet, la sujétion partielle des artisans, l'exonération de taxe sur le commerce d'esclaves et surtout le devoir de rendre justice au sein de ces groupes, dispensent les chrétiens de certains liens avec le pouvoir politique local (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 15). En outre, ce pouvoir politique octroie une protection au groupe de marchands chrétiens (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 16).

Cette autonomie, relative, peut s'expliquer par la position clé jouée par les chrétiens, et dans une moindre mesure les juifs, dans l'économie du Kerala (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 16). En effet, ce sont les chrétiens qui ont le monopole du commerce des épices, du sucre, du sel et du poivre avec l'extérieur et ils peuvent en outre, par le titre de *Manigranam*, acheter et vendre tous types de produits (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 16). Notons que les juifs, dont il est fait mention dans la dernière tablette, n'avaient pas autant de liberté et étaient confinés au commerce de quelques produits seulement (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 16). Ce commerce sera solidement concurrencé par les marchands musulmans au X^e siècle, qui comme nous l'avons vu, sont venus s'installer sur la côte du Malabar un ou deux siècles auparavant (Houtart & Lemerminier, 1981, p.

16). Notons que, d'un point de vue socioreligieux, cette sous-traitance du commerce extérieur par des groupes étrangers peut aussi s'expliquer par l'impureté que représentait, pour les deux premiers *varna*, le voyage par la mer (Mundadan, 1984, p. 153) ainsi que par la volonté des brahmanes, à partir du VIII^e siècle, d'affaiblir deux religions rivales de l'hindouisme : le bouddhisme et le jaïnisme, et ce, en favorisant le christianisme (Malekandathil, 2010a). Les chrétiens eux-mêmes étaient demandeurs d'un appui accru du pouvoir politique en place afin d'avoir les moyens de concurrencer activement les marchands musulmans récemment installés sur les côtes du Malabar (Kurian, 2006, p. 330).

Enfin, ce rôle économique majeur s'accompagne d'une grande reconnaissance symbolique, ainsi, les quatre documents accordent de nombreux privilèges sources de prestige (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 17). Ces éléments jouent un rôle clé dans la reconnaissance des groupes et de leur pouvoir relatif au sein de l'espace social (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 17). Premièrement, le groupe chrétien est intégré dans l'ordre sociocosmique par le droit de dresser un *pandal* lors des mariages et un pilier devant les habitations (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 17). Ensuite viennent les très nombreux privilèges reconnaissant et appuyant le très haut statut social du chef de file et, dans une mesure un peu moindre, des membres du groupe. Ainsi, Thomas de Cana portait le nom du roi lui-même, il pouvait prendre la parole dans les assemblées, etc. ce qui l'assimilait à un membre de la lignée au pouvoir (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 17). Le leader a en outre, comme l'indique la deuxième tablette de Cranganore, une autorité accrue sur le groupe qu'il représente, comme le montre le droit au parasol, qui était un signe important de pouvoir (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 17). Enfin, les membres du groupe ne sont pas en reste puisqu'ils ont eux aussi certains droits, tels que le port de vêtements de fête ou de crieurs pour éloigner les groupes moins purs, qui sont réservés à ceux qui possèdent une certaine pureté rituelle et qui occupent donc généralement une position sociale importante dans la société (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 18).

L'ensemble de ces privilèges nous indique en fait que les chrétiens, notamment grâce à leur fonction de marchands, jouissaient d'un statut social excessivement élevé, identique à celui de l'élite sociale de l'époque (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 18). Notons en outre que les sources portugaises tendent à confirmer cette interprétation des tablettes de cuivre (Mundadan, 1984, p. 165). Selon elles, il aurait même existé une dynastie chrétienne en Inde et donc un roi chrétien avant le XVI^e siècle, cependant, les avis divergent et il est plus probable

que la dynastie *Villarvattam* n'ait eu qu'un rôle de protecteur des chrétiens sans être eux-mêmes convertis (Mundadan, 1984, p. 162).

Comme nous avons déjà tenté de l'esquisser dans ce chapitre, cette position sociale particulièrement élevée proviendrait en grande partie du rôle économique majeur joué à la fois par les juifs et les chrétiens (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 18). En effet, le pouvoir royal de l'époque dépendait en grande partie des revenus liés à la taxation du commerce (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 18) et n'avait ni les moyens ni l'expérience pour prendre efficacement en charge le commerce avec de grandes puissances extérieures (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 19). Les changements politiques n'affectèrent qu'assez peu la fonction de ces groupes qui, grâce à leur autonomie et en alimentant considérablement les caisses du pouvoir en place, ne constituaient nullement un danger pour les différents dirigeants (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 19).

Gardons cependant en tête que de par cette position sociale élevée, le groupe de chrétiens partageait la culture des classes dominantes et qu'il s'est rapidement acculturé (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 20), voire inculturé, car n'oublions pas qu'il s'agit avant tout d'un groupe partageant une religion commune. Nous reviendrons sur ces deux concepts un peu plus tard. D'un point de vue socioanthropologique, ce facteur économique et social, pourrait expliquer ce qui a poussé la communauté chrétienne à, comme nous le verrons dans la partie théologique, opérer de nombreuses modifications religieuses dans ses rites.

Enfin, avant de conclure cette partie, mentionnons tout de même une hypothèse qui entre davantage dans les détails et qui tend à rendre compte de la modification du statut des groupes chrétiens avec les changements politiques et notamment la montée en puissance des brahmanes à partir du VIII^e siècle. Ce siècle tendra à porter l'accent sur le système de *varna* au sein des différentes entités de la structure sociale keralienne et dont l'influence perdurera jusqu'au XIII^e siècle au moins (Malekandathil, 2010a). Ainsi, les *Nambudiris*, un puissant groupe de brahmanes, augmentera considérablement son influence au Kerala et un groupe, non moins important, les *Nayars* émergeront alors (Mundadan, 1984, p. 149). Les anciens dirigeants politiques appréciés des brahmanes tendront à être classés en tant que *kshatrias*, alors que le système sera complété par les *shudras* que l'on tendra à nommer *nayars* au Kerala, cependant leur rôle militaire majeur leur donnera un statut social proche de celui des *ksathriya* (Mundadan, 1984, pp. 149-150). Les chrétiens, quant à eux, selon Malekandathil, tendront à être intégrés

dans un système de caste notamment en leur accordant une certaine pureté rituelle (Malekandathil, 2010a). C'est cette intégration qui conduira les chrétiens à modifier leurs rites religieux, nous y reviendrons plus en détail dans la partie théologique (Malekandathil, 2010a). Cependant, toujours selon Malekandathil, ces chrétiens seront considérés comme l'équivalent du *varna* des marchands, les *Vaisyas*, et dont le maintien dans un statut social élevé aurait notamment pour but de concurrencer les religions rivales de l'hindouisme, à savoir le bouddhisme et le jaïnisme (Malekandathil, 2010a).

L'ORGANISATION DES GROUPES CHRÉTIENS

Comme nous venons de le voir, ces différentes tablettes de cuivre offrent divers privilèges aux chrétiens, cependant ce serait une erreur de percevoir ceux-ci comme un groupe unique et unifié ; ils forment diverses communautés relativement autonomes les unes par rapport aux autres (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 21). En effet, les tablettes elles-mêmes mentionnent différentes communautés et cette idée est en outre renforcée par diverses sources occidentales (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 21).

Ces différents groupes se voient, comme l'indiquent les tablettes, attribuer le titre de *manigranam* ; outre les avantages économiques mentionnés précédemment, ce titre confère le droit à l'autogestion et au devoir de justice sur leurs membres et les artisans qui en dépendent (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 21). En cela, il constitue bien plus qu'une coopérative de marchands et peut véritablement être considéré comme une entité politique et religieuse (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 21).

Chacune de ces entités était composée de plusieurs familles dont la structure est excessivement proche de celle des *jatis*. L'appartenance à une famille se faisait notamment au travers de la reconnaissance d'un ancêtre commun et de pratiques sociales partagées telles que la participation aux mariages (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 21). À l'instar des Indiens, ces familles sont donc des familles étendues, divisées en différents groupes de cohabitation, au sein d'une même propriété. Ces différents groupes peuvent porter différents noms selon les régions, nous garderons celui de *kara* dans ce travail (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 21). Ces *kara* peuvent ensuite être eux-mêmes divisés en différentes familles nucléaires.

À l'instar des *jati*, l'endogamie au sein d'un même *manigranam* était de rigueur, deux chrétiens de deux *manigranam* différents n'étaient donc pas autorisés à se marier ensemble (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 22). Cependant, une exogamie existait entre les différents *kara*, les mariages étaient virilocaux et arrangés par les parents dès l'enfance, ces derniers versaient alors une dot à leur fille (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 22). Ce système permettait entre autres de conserver la puissance socio-économique du groupe ainsi qu'un certain équilibre démographique (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 22).

Cependant, c'est par le *manigranam* que ces différentes familles, composées de différents *kara*, s'intègrent dans la société. Comme nous l'avons vu, c'est par eux que le pouvoir politique en place attribue des devoirs et privilèges (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 22). Ainsi, si ce sont eux qui organisaient la justice et le culte en leur sein, c'était aussi à eux de collecter l'impôt dû au pouvoir politique ainsi que de fournir un certain nombre de soldats en cas de conflit armé (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 23).

À cette fin, les *manigranam* étaient composés de deux grands *yogam* ou assemblées. La première est le *pothu-yogam*, la haute assemblée, qui réunit les chefs de famille, les prêtres chargés du culte ainsi que par les *kaikkars*, à savoir les responsables de la gestion des dons et des biens confiés à une Église (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 23). Ce groupe réunissait à la fois le pouvoir temporel, notamment au travers du pouvoir judiciaire, et le pouvoir spirituel. La deuxième assemblée est le *sadharana yogam*, qui lui est constitué d'un représentant de chaque *kara*, des prêtres et des *kaikkars* (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 23). Enfin à la tête du *manigranam*, présidait le *Jathikku Kaetavian* ou archidiacre (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 23). Nous aurons l'occasion de revenir plus en détail sur ce personnage central de la chrétienté indienne lorsque nous aborderons la hiérarchie proprement religieuse de la communauté.

Les groupes chrétiens s'organisent donc à deux niveaux : le premier, celui des *kara*, fonctionne sur le mode de la famille étendue, généralement patrilinéaire, prône l'exogamie et la possession collective des biens (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 24). Le second, celui de *manigranam*, possède une structure identique à celle d'un clan, à ceci près qu'en lieu et place d'une communauté originelle ancestrale, elle se référera à la conscience d'avoir fait partie des premiers convertis de la communauté en question, que ce soit celle qui aurait été fondée par l'apôtre, celle fondée par Thomas de Cana ou encore celle fondée par les frères-évêques

(Houtart & Lemercinier, 1981, p. 24). Cela se traduit très concrètement par la pratique de l'endogamie au sein du clan, aussi bien envers les chrétiens d'autres *manigranam* qu'envers les non-chrétiens (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 25).

Ce type de structuration d'un groupe d'origine étrangère ressemble à s'y méprendre à celui que connaissait l'Inde à cette époque. Ce phénomène de relatif mimétisme a été formalisé par les anthropologues Redfield, Linton et Kerskovits sous le nom d'acculturation. Ils le définissent comme suit : « *L'acculturation est l'ensemble des phénomènes qui résultent d'un contact continu et direct entre des groupes d'individus de cultures différentes et qui entraîne des changements dans les modèles culturels initiaux de l'un ou des deux groupes* » (Cuche, 1996, p. 54). Dans le cas qui nous occupe, deux causes à ces changements peuvent être identifiées, la première, sur laquelle nous avons déjà eu l'occasion d'insister, est le rôle économique majeur joué par la communauté chrétienne, ce rôle l'a conduit à être peu à peu intégrée dans la structure sociale en place, qui elle-même favorise le cloisonnement des différents éléments qui la composent (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 25). Deuxièmement, l'adaptation était nécessaire pour s'intégrer dans un système qui ne supporterait que mal une variation dans la structure de ses différents éléments (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 25). Cette intégration sociale a été facilitée par la diversité des ethnies et des vagues de migrations des chrétiens en Inde, ainsi chaque groupe a été amené à s'intégrer par et pour lui-même dans le système indien, ce qui favorisait ensuite le cloisonnement de la communauté sur elle-même (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 25).

Cependant, l'économie ne joue pas seulement un rôle sur l'intégration du groupe dans le système social indien, mais aussi dans le cloisonnement de ce même groupe par rapport aux autres communautés qui font partie de ce système. Comme nous l'avons vu, le *kara* est l'unité économique qui possède et nourrit les différents individus qui le composent. Autrement dit, c'est par la naissance dans un *kara* que l'individu est à même de survivre, il ne possède que par le *kara* et ne produit que pour lui (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 25). La cohésion du groupe était en outre renforcée par les liens familiaux qui unissaient les différents individus et qui définissaient leur position sociale dans le *kara* lui-même (Houtart & Lemercinier, 1981, pp. 25-26). Ce *kara* est ensuite lui-même intégré dans une famille qui fait elle-même partie d'un *manigranam*. C'est donc en dernier ressort le *manigranam* qui définit la position sociale de chaque individu dans la société indienne (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 26). Toutefois, comme nous l'avons

déjà entre aperçus, les liens familiaux qui suffisent à assurer la cohésion au sein d'un *kara* sont insuffisants, voire inexistants, pour assurer la cohésion de toutes les familles qui composent un *manigranam*. C'est par l'histoire et la religion que ce déficit sera comblé : comme nous l'avons vu, ces familles partagent entre elles la conscience d'avoir fait partie d'une même vague de migration, dont le groupe possédait la même religion, ou de situer l'origine de leur conversation à une même personne (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 26). À la suite de cette substitution, un glissement sémantique s'opérera, un chrétien identifiant dans un premier temps l'individu à un groupe social bien défini et dans un second temps seulement, la religion de l'individu (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 26).

Enfin, ouvrons ici une très brève parenthèse sur l'aspect militaire qui, à l'instar du rôle économique, eut un impact important sur la position sociale des chrétiens, mais sur lequel nous possédons assez peu d'informations (Houtart, 1981). Parmi les données qui nous sont parvenues, nous savons que les chrétiens étaient des soldats compétents et appréciés, qu'ils possédaient leurs propres écoles qui les formaient aux arts de la guerre et qu'ils combattaient généralement aux côtés des *Nayars* (Malekandathil, 2010a; Mundadan, 1984, pp. 149-150). Ce dernier groupe émerge au VIII^e siècle avec la puissance toujours grandissante des brahmanes et plus particulièrement des *Nambudiris*, avec qui ils développeront de nombreux liens, dont un de protection (Mundadan, 1984, pp. 149-150). En outre, les nombreux soldats chrétiens étaient autorisés à rentrer en arme dans les églises, et ce, même durant les offices (Malekandathil, 2010a).

Précisons enfin que si ces groupes chrétiens n'avaient pas été en si petit nombre, leur intégration et la relative autonomie de leur croyance religieuse auraient probablement été beaucoup plus difficiles dans une société largement dominée par des idéologies religieuses (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 26). Autrement dit, pour Houtart et Lemercinier, c'est leur nombre marginal, au regard de la société indienne, qui leur permis de s'intégrer aussi facilement.

LA STRUCTURE RELIGIEUSE

Aborder la question de la structure religieuse de l'Église d'Inde est difficile, les sources, selon qu'elles soient historico-théologiques, sociologiques ou économiques développent des hypothèses fort différentes. La deuxième hypothèse affirme l'existence d'une organisation religieuse globale, alors que la première nie celle-ci. Dans la seconde hypothèse, nous prendrons en outre le soin de distinguer trois

sources différentes de la cohésion supposée, à savoir une institution religieuse externe, l'Église d'Orient d'une part, un personnage indien, l'archidiacre de toute l'Inde, d'autre part et enfin le rôle économique des acteurs.

Première hypothèse : absence d'une organisation religieuse globale

Nous allons ici reprendre quelques éléments saillants de l'hypothèse sociologique qui se trouve dans l'ouvrage qui a jusqu'ici guidé notre partie sociologique, à savoir « Genesis and institutionalization of the indian catholicism » de François Houtart et de Geneviève Lemercinier (Houtart & Lemercinier, 1981).

Cette hypothèse veut qu'il n'existe aucune organisation ecclésiale globale et se fonde premièrement sur la position des chrétiens indiens dans la structure sociale. Comme nous l'avons vu, être chrétien dans l'Inde de l'époque signifiait avant tout faire partie d'un certain groupe social, à savoir un *manigranam*. Rappelons que ces *manigranam* sont indépendants les uns par rapport aux autres, tout d'abord car la structure globale pousse chaque élément au cloisonnement, ensuite car l'origine ethnique des différents *manigranam* était parfois fort différente. Deuxièmement, selon certains auteurs, cette idée est renforcée par l'absence de mention, dans les sources occidentales, de l'existence d'une hiérarchie ecclésiale, alors que ces voyageurs connaissaient au moins le modèle latin (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 27). Sur cette base, les auteurs affirment : « [...] *that no religious superstructure existed in Kerala itself to include all the Christian groups in one framework. Each of them therefore formed an independent religious unit.* » (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 27).

Cependant, comme nous l'avons vu, il existait des contacts entre les Églises indiennes et l'Église d'Orient. Bien que les auteurs ne nient pas ceux-ci, ils ne portent pas davantage l'accent sur ces derniers et vont à l'essentiel, en simplifiant parfois peut-être un peu la réalité et en affirmant qu'il n'existe, en dehors d'un lien canonique, aucune relation formalisée entre une autorité religieuse supérieure qui viendrait d'Orient et les communautés indiennes (Houtart & Lemercinier, 1981, pp. 27-28).

Dès lors, les auteurs s'interrogeront sur les relations que ces différents groupes, ou *manigranam*, entretenaient entre eux. L'attention se portera sur deux groupes dont nous avons déjà mentionné l'existence et qui vivaient à la fois à Quilon et à Cranganore (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 28). Les nordistes d'une part, qui occupent le nord de l'espace urbain et les sudistes d'autre part qui en

occupent le sud. Cette opposition géographique serait un vestige de pratiques claniques et aurait une forte portée symbolique qui viserait à marquer la différence entre ces deux groupes endogames, cependant leur statut économique et social serait identique (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 28).

Sur base des sources portugaises, les auteurs souligneront les nombreux conflits entre ces deux groupes et écarteront à la fois l'idée selon laquelle ces conflits auraient une cause socio-économique et à la fois l'hypothèse portugaise qui veut que la cause soit liée au prosélytisme qu'exerçait l'un des groupes sur les esclaves (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 29). Dès lors, afin de pallier le manque de preuves historiques, c'est avec une analyse structurale de quatre mythes, dont nous reproduirons les grandes lignes ici, que les auteurs tâcheront d'identifier les causes de cette division et de ces conflits. L'analyse se fait en deux temps, premièrement les auteurs analysent la perception que le groupe a de son origine au travers d'un mythe propre à celui-ci, pour ensuite analyser la perception que le groupe a de l'origine de l'autre groupe. Ces quatre mythes sont le *Rabbam Pattu* nordiste, une version keralienne de l'origine des sudistes, un mythe nordiste sur l'origine des sudistes et enfin un mythe sudiste sur l'origine des nordistes, le lecteur pourra trouver des copies complètes dans l'ouvrage d'Houtart & Lemerminier (Houtart & Lemerminier, 1981).

Plusieurs éléments sont mis en évidence à la suite de cette analyse structurale, tout d'abord, ces deux premiers mythes ont à cœur de glorifier leur fondateur respectif (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 32). Alors que le premier fit conversion, prophétie et miracle (Chant 1,8 ; 1,12 ; 2,3), le second remit à flot une communauté chrétienne mal en point (§4, §6). D'un point de vue socioanthropologique, cela peut s'expliquer par l'importance pour la structure et l'identité du groupe de pouvoir se référer à un ancêtre commun, puisque c'est notamment ce dernier, davantage que les liens de sang, qui permet de délimiter le lignage (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 33). À défaut d'un véritable ancêtre commun, ces groupes en créeront un de manière artificielle en la personne à l'origine de leur communauté en Inde (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 33). Ce rôle d'ancêtre attribué au fondateur opère alors un glissement, son importance devient davantage sociale que religieuse (Houtart & Lemerminier, 1981, p. 33).

Ensuite, les mythes situent leur groupe par rapport à un autre groupe. Dans le cas des nordistes, le *Rabbam Pattu* ainsi que d'autres mythes de la même communauté tendent à établir une relation d'égalité entre leur groupe et celui des

brahmanes, soit l'élite sociale de l'époque (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 33). Cet accent mis sur l'élite brahmanique tend à situer la rédaction du mythe après le VIII^e siècle, période à laquelle l'aryanisation tend à s'achever (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 33) et durant laquelle les brahmanes occupent une position accrue dans la société (Rao, 1994, p. 142). C'est probablement aussi à cette période que les groupes chrétiens, notamment à Cochin, commencèrent à perdre de l'importance par rapport à sa situation antérieure (Houtart, 1981) à la suite de l'arrivée des musulmans (Kurian, 2006, p. 330). Ils cherchaient donc à combler ce déficit par le mythe, en affirmant notamment leur origine comme aussi digne que celles des membres de la première caste, voire comme brahmanique, et leur religion comme supérieure à l'hindouisme (Houtart & Lemercinier, 1981, pp. 33-34). Dans le cas des sudistes, le mythe tend à situer le groupe non plus par rapport aux brahmanes, mais par rapport aux nordistes (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 34). Ce groupe est perçu comme incarnant le désordre et la confusion, l'accent est mis sur l'absence de guide spirituel, alors que Thomas de Cana est lui mandaté par une Église hiérarchique et ordonnée, celle qui deviendra l'Église d'Orient (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 34). De plus, le mythe se réapproprie l'apostolat de St. Thomas en signifiant que l'apôtre lui-même aurait fait appel à cette Église externe afin de poursuivre son œuvre. Le mythe sudiste tend donc à affirmer sa supériorité religieuse sur les nordistes, alors que le mythe nordiste tend à affirmer sa supériorité religieuse sur l'hindouisme (Houtart & Lemercinier, 1981, pp. 34-35).

La seconde partie de l'analyse structurale porte, à l'aide de deux autres mythes, sur la perception que chacun des deux groupes a sur l'autre. Les nordistes tendent à vouloir justifier leur supériorité sociale et ontologique, et vont pour cela jusqu'à admettre Thomas de Cana et l'élite qui l'accompagnait dans leur groupe, alors que les sudistes seraient en fait les descendants des domestiques faisant partie de l'expédition du marchand (Houtart & Lemercinier, 1981, pp. 35-36). Les sudistes quant à eux valorisent une pureté ethnique de leurs familles, ce qui se vérifie dans les faits par une endogamie plus stricte que celles des nordistes, qui eux n'étaient vus que comme les descendants de la femme illégitime de Thomas de Cana (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 36).

Sur cette base, les auteurs émettront deux hypothèses quant à l'origine des conflits, que nous devons garder en tête lorsque nous aborderons la partie théologique (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 36). La première hypothèse, qui rejoint en partie celle de Placid Podipara qui pense que le conflit est d'ordre social et racial (Podipara, 1998, p. 364), veut que les nordistes, qui souhaitaient s'intégrer

pleinement dans la hiérarchie hindoue, fussent freinés par les sudistes pour lesquels la pureté ethnique, non indienne, prévalait (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 36). La seconde hypothèse, plus intéressante pour le propos global de ce travail, émet l'idée que les sudistes étaient fort proches du rite syriaque alors que les nordistes eux, étaient prêts à adapter la liturgie en fonction des pratiques religieuses et culturelles hindoues (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 36). Ces deux facteurs étant alors source de conflits entre les nordistes et les sudistes (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 36).

Récapitulons, les auteurs nous dressent donc le portrait d'une chrétienté qui n'est pas unifiée en Inde, chaque *manigranam* étant indépendant de l'autre sans qu'aucune institution ou qu'aucun personnage ne les rassemble. De plus, en accord avec ces hypothèses, nous serions en droit d'attendre des nordistes une inculturation plus importante que chez les sudistes, qui eux, seraient restés beaucoup plus proches du rite oriental.

Seconde hypothèse : existence d'une organisation religieuse globale

La seconde hypothèse n'est pas le fait d'un auteur unique, mais davantage une impression globale qui ressort de la littérature historique, théologique et économique sur le sujet. Dans de nombreux documents que nous ne manquerons pas de citer afin d'exposer cette hypothèse, la chrétienté y est présentée comme unifiée et laisse sous-entendre à de nombreux endroits qu'une institution, ou qu'un personnage, arrive à rassembler les différences mentionnées précédemment entre nordistes et sudistes ou entre les différents *manigranam*. Nous déploierons donc cette partie en trois sections. Nous commencerons avec Samuel Hugh Moffet pour qui l'existence d'une organisation religieuse globale est liée à une institution extérieure. Ensuite, nous déploierons les idées de Paul Pallath pour qui, à l'instar de nombreux autres auteurs, c'est un personnage, l'archidiacre de toute l'Inde, qui incarne l'organisation religieuse globale. Enfin, nous mentionnerons l'hypothèse de Malekandhatil qui met l'accent sur le rôle économique dans l'unification des chrétiens. Nous débutons par une brève introduction sur la structure ecclésiale qui, pour les auteurs, aurait été susceptible d'exister avant le V^e siècle.

Selon la tradition indienne, l'apôtre Thomas lui-même aurait ordonné plusieurs évêques afin de lui succéder, cependant nous ne possédons aucune trace d'une hiérarchie de ce type dans les sources qui nous sont parvenues (Pallath, 2002, p. 8). L'une des hypothèses avancées afin de rendre compte du manque de source est le fait que, si cette institution a existé, elle s'est rapidement étiolée à la

suite des consignes strictes des conciles du IV^e et V^e siècle (Pallath, 2002, p. 8). En effet, l'accord et la présence d'un métropolitain et de plusieurs évêques étaient nécessaires afin d'ordonner un autre évêque. Cependant, lors du concile de Nicée I, un évêque, Jean de Perse, signera à la fois pour la Perse et l'Inde, un lien entre les deux communautés aurait donc pu déjà exister (Pallipurathukunnel, 1993). Comme nous l'avons mentionné précédemment, les traditions et histoires autour de Thomas de Cana sont nombreuses et certaines versions indiquent la présence d'un évêque aux côtés du marchand (Moffet, 2003-2005, p. 267).

Une institution à la source de la cohésion globale

Ce n'est réellement qu'à partir du V^e siècle que les traces historiques qui nous sont parvenues font mention de relations solides entre l'Église indienne et l'Église d'Orient, notamment par l'entremise de l'archevêché de Rewardashir, dans l'Iran actuel, qui étendit son influence à l'Inde entre 410 et 420 de notre ère (Moffet, 2003-2005, p. 268). Dès cette époque, les prêtres indiens seraient envoyés en Perse afin de poursuivre leurs études (Moffet, 2003-2005, p. 268). En outre, les lettres de Mar Ishoyahb III et de Mar Timothy I, datées entre le VII^e et le IX^e siècle, font mention d'un lien de dépendance des communautés chrétiennes vis-à-vis de l'Église d'Orient (Pallipurathukunnel, 1993). Outre ce lien, ces mêmes lettres nous apprennent que la pratique de l'intermariage était autorisée entre les chrétiens indiens et les chrétiens orientaux (Pallipurathukunnel, 1993). La tradition portugaise, quant à elle, est unanime quant à l'enthousiasme des chrétiens indiens vis-à-vis de l'Église d'Orient et l'explique notamment par le fait que c'est cette Église qui envoyait prêtres et évêques en Inde (Mundadan, 1984, pp. 175-176). Mais ce sera le texte déjà mentionné précédemment de Cosmas Indicopleustes qui sera principalement utilisé par Samuel Hugh Moffet pour affirmer, contrairement aux tenants de la première hypothèse, ce qu'il juge être trois caractéristiques de l'Église indienne du milieu du VI^e siècle, à savoir que l'Église était bien organisée et bien établie avec des évêques, un clergé et des croyants (Moffet, 2003-2005, p. 269). Qu'elle possédait des liens forts et de dépendance avec l'Église de Perse (d'Orient) et qu'enfin, cette Église n'était qu'une petite minorité culturelle dans l'immensité de l'Inde (Moffet, 2003-2005, p. 269). L'auteur complètera ensuite en affirmant que l'église indienne n'est nullement une église fille qui serait née de l'église de Perse. En effet, selon lui c'est l'apôtre Thomas qui a fondé, indépendamment des liens avec ce qui deviendra l'Église d'Orient, la communauté indienne (Moffet, 2003-2005, p. 269). En outre, toujours pour l'auteur, cette église indienne commencera très vite à s'adapter à la culture qui

l'accueille. Alors que pour les auteurs de la première hypothèse, c'est justement le nombre marginal de chrétiens et leur rôle économique primordial dans la société indienne qui a su leur assurer une survie pluricentenaire. Pour Samuel Hugh Moffet, cette survie d'un si petit nombre est l'œuvre de l'équilibre entre premièrement, l'adaptation rapide des chrétiens à la culture nationale, deuxièmement, le rappel continu de ses racines chrétiennes et troisièmement grâce aux relations avec une Église plus sage et internationale qui détenait l'autorité (Moffet, 2003-2005, p. 269). Deux siècles et demi plus tard, le patriarche Iosahb III fait de l'archevêché une église métropolitaine autonome qui n'a de compte à rendre qu'au patriarche lui-même (Pallath, 2002, p. 8). Samuel Hugh Moffet avancera l'idée que l'élargissement de cette autonomie est peut-être lié au nombre d'églises qui ne cesseraient d'augmenter en Inde (Moffet, 2003-2005, p. 269). Cependant, nous ignorons l'emplacement et le nombre d'évêchés qui auraient été créés en Inde à cette époque, mais une source arabe indiquerait qu'entre six et douze évêques suffragants furent consacrés pour l'Inde et que le métropolitain de l'Inde devancerait celui de la Chine (Moffet, 2003-2005, p. 269).

Nous avons donc bien à faire, pour Samuel Hugh Moffet à une église unifiée, qui n'est cependant pas autonome et qui nécessite, pour sa survie même, une relation de dépendance avec une institution ecclésiale étrangère. Les explications d'un tel lien entre les deux Églises sont nombreuses et nous en avons déjà mentionnées quelques-unes, parmi celles-ci, notons par exemple les relations culturelles et commerciales entre l'Inde et l'Orient, le modèle ecclésial hiérarchique dominant dans la chrétienté, l'absence de trace de centres intellectuels ou de pères indiens permettant de développer la pensée religieuse chrétienne, etc. (Podipara, 1977, pp. 28-33).

Un personnage à la source de la cohésion globale

Si, à l'instar de Samuel Hugh Moffet, Paul Pallath fait aussi mention des nombreux liens existants entre l'Église d'Orient et l'Église indienne, cette dernière ne semble en rien subordonnée à la première (Pallath, 2002, p. 12). En effet, à l'instar des tenants de la première hypothèse, le lien entre les deux églises semble être de type canonique. S'il est vrai que l'Église indienne est, théoriquement subordonnée à l'Église d'Orient, celle-ci n'adoptera pas une attitude autoritaire de dominance et sera donc bien perçue par les communautés indiennes (Pallath, 2002, p. 12). Les prélats orientaux seraient considérés comme des détenteurs d'un

certain savoir-faire rituel, alors que le patriarche répondrait aux attentes indiennes en envoyant des évêques sur demande (Pallath, 2002, p. 9).

Cependant, pour Pallath, ou d'autres auteurs comme Mundadan, le véritable chef religieux de l'Inde est l'archidiacre de toute l'Inde (Mundadan, 1984, p. 181; Pallath, 2002). Ce dernier aurait toujours été un prêtre, célibataire et natif de l'Inde qui gouvernait les affaires ecclésiales dans toutes les matières qui ne nécessitaient pas un aval épiscopal (Pallath, 2002, p. 10). La création d'une telle figure pourrait être liée, d'après Madey, à la méconnaissance des évêques orientaux de la langue Malayalam et il agirait donc, à l'origine, comme le délégué de ces derniers, ce qui concorde avec le rôle d'un archidiacre dans l'Église d'Orient (Madey, 1992; Mundadan, 1984, pp. 180-181). Les premières traces historiques mentionnant son existence sont des lettres des ecclésiastiques orientaux, dont celle de Timothy I déjà cité précédemment, qui nous permettent de dater le début de son action vers l'an 800 (Pallipurathukunnel, 1993). En outre, ce personnage jouissait aussi du pouvoir législatif, judiciaire et administratif et ce personnage est perçu comme : « [...] *the royally privileged unifying head of the St Thomas Christians who preserved, protected and promoted the individuality, identity and heritage of this Church, and safeguarder its autonomy and independence, even though the bishops came from babylon.* » (Pallath, 2002, pp. 10-11).

L'autonomie conférée par ce personnage central est accentuée par les *yogam* (Pallath, 2002), déjà mentionnés par François Houtart et Geneviève Lemerclinier, cependant ceux-ci ne seraient plus au nombre de deux, mais de trois. En plus d'un *yogam* de paroisses et d'un *yogam* régional, il y aurait le *yogam* général, qui réunirait les prêtres et dirigeants des différentes paroisses et qui serait en outre présidé par l'archidiacre de toute l'Inde (Pallath, 2002, p. 11). Dans la pratique, ce *yogam* serait la plus haute autorité religieuse (Pallath, 2002, p. 11). Le patriarche chaldéen (d'Orient) ne serait donc, dans le champ religieux indien, que le « chef spirituel » dont le rôle se limiterait à la nomination et à l'ordination des évêques (Pallath, 2002, p. 11).

Nous sommes donc bien en présence, pour Paul Pallath, d'une église unifiée et qui, dans les faits est autonome, grâce d'une part aux différentes assemblées qui traitent notamment d'affaires religieuses et d'autre part grâce à un personnage central unique qui préside ces assemblées, l'archidiacre de toute l'Inde.

L'économie à la source de la cohésion globale

Comme nous l'avons vu lors de l'analyse des tablettes, certains des privilèges accordés étaient de type économique et, en échange, la communauté chrétienne se devait de payer un impôt et fournir des hommes en cas de conflit armé. En outre, c'est ce même rôle économique majeur qui permit aux chrétiens de jouir d'un statut social élevé dans la société indienne. C'est la raison pour laquelle, dans cette brève partie, nous allons voir si ce rôle économique n'a pas eu d'autres conséquences, notamment sur la structure religieuse des chrétiens.

C'est au travers d'un auteur en particulier, Pius Malekandathil, que nous allons nous intéresser à ce rôle de l'économie sur la structure religieuse. En effet, il va proposer une nouvelle manière d'interpréter les liens entre les différents groupes chrétiens indiens. Les paragraphes qui suivent se proposent de résumer son hypothèse.

Comme nous l'avons déjà mentionné précédemment, les routes commerciales, maritimes notamment, étaient déjà bien connues aux III^e et IV^e siècles de notre ère. Ce sont ces mêmes routes qui permirent à des vagues de migrations chrétiennes, venues d'Orient, de s'installer en Inde lors des persécutions sous les Sassanides (Malekandathil, 2010b, p. 2). La preuve la plus concrète que nous possédons sur le sujet est la tablette de cuivre relative à Thomas de Cana. Cependant, rien ne nous empêche de croire que cette vague de migration fut la seule et de nombreux chrétiens vinrent probablement s'installer en Inde par la suite, et ce, dans un but principalement commercial (Malekandathil, 2010b, pp. 2-3). En effet, les recherches archéologiques indiquent que les Sassanides furent, d'un point de vue commercial, relativement actif sur les côtes indiennes et que ces activités furent principalement le fait des chrétiens (Malekandathil, 2010b, p. 3).

Très concrètement, des comptoirs commerciaux chrétiens s'installèrent près des grands centres commerciaux indiens tels que Quilon (Malekandathil, 2010b, p. 5). D'après Malekandathil, ces comptoirs des chrétiens venus de Perse avaient de nombreux liens commerciaux entre eux et seraient, à ce titre, un facteur unificateur de la diaspora chrétienne en Inde (Malekandathil, 2010b, p. 5). Cette hypothèse explique notamment pourquoi l'on retrouverait des sudistes dans différentes villes de l'Inde. L'auteur ira même plus loin et éclairera, grâce à une analyse économique, d'un jour nouveau la distinction entre les nordistes et les sudistes.

Tout d'abord, l'auteur évoque la possibilité d'une mixité commerciale, au moins temporaire, entre les nordistes et les sudistes (Malekandathil, 2010b, p. 7). Celle-ci sera ensuite complétée par l'hypothèse que les nordistes, qui descendraient des familles natives du Malabar et converties par l'apôtre, auraient principalement orienté leurs activités économiques vers la culture des épices, principalement le poivre (Mundadan, 1984, p. 155). Cette hypothèse est soutenue par la découverte de nombreuses églises dans les zones les plus fertiles du Kerala (Malekandathil, 2010b, p. 10) ainsi que par les sources occidentales, notamment les écrits portugais et ceux de Jean de Marignoli (Malekandathil, 2010a). Les sudistes, quant à eux, qui descendraient des familles arrivées avec le marchand Thomas de Cana, auraient persévéré dans leurs pratiques commerciales qui ont en partie motivé leur migration (Malekandathil, 2010b, p. 10). L'alliance commerciale des deux communautés, bâtie sur une religion commune, aurait donné lieu à un commerce florissant et les marchands chrétiens orientaux auraient en outre fait venir prêtres et évêques d'Orient afin de subvenir aux besoins pastoraux de la communauté dans son ensemble (Malekandathil, 2010b, p. 10). L'auteur laisse cependant sous-entendre que seuls les marchands chrétiens orientaux jouiraient du statut de *manigranam* et tend en outre à réduire ce dernier à une guilde marchande (Malekandathil, 2010b, p. 10). Toutefois, l'hypothèse n'est pas à exclure et nous retrouverons un schéma similaire lors de l'arrivée des Portugais aux XV^e et XVI^e qui noueront rapidement une alliance avec les chrétiens indiens dans le but de concurrencer la puissance et le commerce musulman (Houtart & Lemercinier, 1981, p. 49). Notons enfin que cette hypothèse intègre parfaitement le personnage central pour la structure religieuse interne aux communautés chrétiennes en Inde, à savoir l'archidiacre de toute l'Inde (Malekandathil, 2010a).

CONCLUSION

Au terme de ce parcours sociologique sur l'Inde nous allons pointer quelques éléments et quelques difficultés rencontrées. Dans un premier temps, nous avons mis en évidence la relative autonomie dont les chrétiens indiens jouissaient ainsi que leur position sociale extrêmement élevée au sein du paysage sociopolitique indien. C'est au travers de leur rôle économique majeur que les chrétiens ont réussi à occuper cette place prestigieuse, cependant cela ne fut pas sans conséquence sur leur développement.

Ainsi, comme nous l'avons montré, leur organisation interne ressemble en de nombreux points à l'organisation indienne, cette ressemblance est liée à un

phénomène socioanthropologique particulier nommé l'*acculturation* et celle-ci s'est opérée dans le sens de la culture de l'élite avec qui les chrétiens partageaient déjà un statut social équivalent. Cependant, même si cette partie n'entend pas traiter l'ensemble des changements culturels et s'arrête à quelques aspects seulement, elle nous laisse présager des changements similaires au point de vue religieux et nous donne l'espoir de trouver de nombreuses modifications rituelles dans la partie orientée vers la théologie.

Afin d'opérer une charnière entre ces deux parties, la partie sociologique et la partie théologique, nous nous sommes particulièrement intéressés à la structure religieuse des chrétiens indiens. Aborder cette structure est complexe et nous pouvons ici pointer plusieurs des problèmes rencontrés pour enfin prendre position.

Le premier problème concerne l'unité présumée de la chrétienté en Inde. Alors que dans la première hypothèse, le paysage chrétien est formé de plusieurs communautés autonomes entre elles, les tenants de la seconde hypothèse envisagent la chrétienté indienne comme unifiée. D'après nous, la première hypothèse est celle qui se rapproche le plus de ce qu'a pu être la réalité indienne et nous tâcherons de trouver un support à celle-ci dans notre partie théologique.

Ensuite, si un lien avec l'Église d'Orient est unanime chez les auteurs dont nous avons parcouru une partie de la pensée, le statut de ce lien diffère. Les tenants de la première hypothèse, Paul Pallath et d'autres tels que Mundadan (Mundadan, 1984, p. 181) rendent compte d'une autonomie des communautés indiennes vis-à-vis du pouvoir ecclésial extérieur au sous-continent. Samuel Hugh Moffet, quant à lui, émet l'idée d'une dépendance claire, cependant son argumentaire peine à nous convaincre, encore plus si l'on sait que certains auteurs affirment que ces liens auraient été interrompus à de nombreuses occasions (Podipara, 1998, p. 367), c'est pourquoi sur cette question, nous nous rangeons derrière l'idée que dans les faits, les communautés indiennes étaient autonomes d'un pouvoir religieux étranger.

Enfin, l'existence d'une autorité religieuse indienne qui transcenderait les divisions entre *manigranam* pose question. S'il est vrai que des traces archéologiques viennent appuyer l'idée qu'un personnage, qui signait archidiacre de toute l'Inde, a existé pendant plusieurs siècles, le statut de ce personnage est difficile à établir. La confrontation des hypothèses nous pousse à réaliser de nombreux rapprochements. D'une part, Paul Pallath cite dans son texte plusieurs extraits de J. Kollaparambil, qui affirment que ce personnage jouît de privilèges royaux, ce qui

fait immanquablement penser aux tablettes de cuivre analysées précédemment (Pallath, 2002, p. 10). En outre, le fait qu'il préside le *yogam* général, qui n'est pas sans nous rappeler le *pothu-yogam* des tenants de la première hypothèse, nous rappelle le *Jathikku Kaetavian*, qui rappelons-le, portait aussi le nom d'archidiacre. Sur cette base, de nombreuses questions surviennent. Premièrement, cet archidiacre de toute l'Inde est vu comme un prêtre natif de l'Inde et célibataire, s'il nous paraît évident que la tête du *manigranam* était assurée par un natif, cela l'est nettement moins pour une personne célibataire, qui pour rappel, était un statut relativement rare pour l'époque. Si nous passons outre cette difficulté, la question reste entière, existait-il un archidiacre de toute l'Inde par *manigranam* ou un seul qui aurait été choisi par les représentants des différents *manigranam*? Une autre hypothèse consisterait à penser, en accord avec les hypothèses de Fr. Houtart et G. Lemercinier, que seule la tête du *manigranam* des sudistes, qui seraient plus proches de l'Église d'Orient, par laquelle nous avons retrouvé nombre de sources mentionnant l'existence de cet archidiacre, signerait comme archidiacre de toute l'Inde, sans pour autant avoir consulté les nordistes. Cette dernière idée est renforcée par l'opinion de certains chercheurs, mentionnés par Pallipurathukunnel, qui pensent que le titre d'archidiacre de toute l'Inde a été créé à l'initiative de Thomas de Cana (Pallipurathukunnel, 1993), cette prise de position contraste avec celle de Mundadan, pour qui l'archidiacre de toute l'Inde aurait commencé à avoir de l'importance seulement après l'arrivée des Portugais (Mundadan, 1984, p. 160). Il ne représenterait alors qu'une des communautés chrétiennes en Inde (Mundadan, 1984, p. 184). Dans le cadre de ce travail et par le manque de sources à disposition, notons par exemple l'incapacité que nous avons eue à nous procurer l'ouvrage « The Archdeacon of All India » de J. Kollaparambil, qui aurait peut-être pu éclairer cette question, nous devons nous résoudre à laisser cette question en suspend.

Un point de vue théologique

Cette partie constitue véritablement le cœur de notre travail consacré à l'inculturation du christianisme en Inde. Sur base des acquis de la partie historique et sociologique, nous sommes déjà sensibilisés à deux grandes données qui viendront sans cesse influencer et nuancer nos conclusions. D'une part, les sources sont rares et partiales, elles invitent donc à la prudence. D'autre part, les hypothèses sur la structure des chrétiens en Inde sont variées et il est difficile, encore à l'heure actuelle, de connaître les liens qui ont existé entre les différents groupes de chrétiens au Kerala.

Si nous préférons l'hypothèse selon laquelle les groupes chrétiens étaient relativement indépendants entre eux et que l'archidiacre de toute l'Inde, pour peu qu'il n'en ait pas existé plusieurs simultanément, ne représentait qu'un seul de ces groupes, les sources disponibles ne nous permettent qu'assez rarement d'appréhender les différences rituelles, s'il y en a eu, entre les différents chrétiens indiens. Nous serons donc souvent amenés à essentialiser les chrétiens keralais sans opérer de distinction entre les différents *manigranams* ni entre nordiste et sudiste. Cependant, si l'analyse structurale de Fr. Houtart et de G. Lemercinier, dont nous avons déjà mentionné les points importants, se révèle exacte, nous serions en droit d'attendre une inculturation plus prononcée chez les nordistes, ainsi, là où le rite indien se distingue le plus du rite oriental, nous pourrions émettre l'hypothèse qu'il était l'œuvre des nordistes.

C'est par l'entremise de l'hypothèse de Paul Pallath, qui guidera en grande partie notre partie théologique, que nous allons tenter d'approcher l'inculturation du christianisme keralais jusqu'au XV^e siècle. Cette hypothèse veut que l'Église des chrétiens de St. Thomas qui précéda le synode de Diamper soit un modèle d'une inculturation réussie. Cette hypothèse se présente en deux parties, une première expose les points importants qui rendent compatible la foi chrétienne indienne avec le concept d'inculturation. La seconde quant à elle fournit de nombreux exemples qui viennent appuyer l'hypothèse.

Dans cette partie, nous débiterons donc pas présenter, de manière synthétique, le concept d'inculturation. Nous débiterons en présentant quelques grands traits de l'histoire du concept, nous le distinguerons d'autres termes

sémantiquement ou conceptuellement proche pour enfin tenter de le cerner et de le définir à l'aide des travaux sur le sujet.

Ensuite, c'est avec un esprit critique que nous déploierons et, quand il y a lieu, que nous compléterons l'hypothèse de Paul Pallath. Nous débiterons en montrant que le christianisme est parfaitement compatible avec la culture indienne, nous opérerons un très bref retour sur l'autonomie de l'Église indienne vis-à-vis des autres Églises, orientales notamment, et enfin nous présenterons l'avis de Paul Pallath quant à la théologie chrétienne des religions sous-jacente des chrétiens indiens.

Enfin, cette partie théologique se conclura en présentant quelques grands exemples d'inculturation, d'abord en mentionnant l'influence de l'Inde, sa culture et ses religions sur le christianisme indien, pour enfin analyser le mouvement inverse, à savoir comment le christianisme a influencé le pays dans lequel il s'est intégré.

L'INCULTURATION

Afin de mieux comprendre la clé de lecture avec laquelle nous étudions le christianisme en Inde, à savoir l'inculturation, nous commencerons cette partie par une brève présentation historique du concept qui nous permettra de mieux percevoir son origine et le contexte dans lequel il émerge. Ensuite seulement, nous parcourrons quelques définitions majeures de l'inculturation ainsi qu'une partie de la réflexion née autour de ce thème théologique.

Histoire

L'inculturation est notion récente, néologisme formé à partir de racines latines, son sens étymologique pourrait être compris comme « *l'action de pénétrer une culture* » (Bayili, 2008, p. 119). D'usage dès le début du XX^e siècle, son sens premier sera cependant celui que nous donnons au concept socioanthropologique d'enculturation (Bayili, 2008, p. 119), ce dernier pouvant être compris comme : « [...] *Processus par lequel un individu est intégré et s'intègre, dès la petite enfance, à la culture de la communauté dans laquelle il vient au monde.* » (Scheuer, 1984). La confusion sera maintenue pendant un temps par la traduction en anglais du mot inculturation par *enculturation*, qui gardera alors, dans cette langue, son sens premier. En français par contre, sous l'impulsion de la théologie, le terme tendra, peu à peu, à décrire le lien qu'il existe entre la foi d'une part et la culture d'autre

part (Bayili, 2008, p. 173). C'est notamment à Louvain, en 1959, lors des « semaines missiologiques de Louvain » que ce glissement sémantique s'opérera par l'intervention de quelques participants (Dhavamony, 1995). Cependant, la réalité décrite par ce terme avait déjà été approchée par d'autres auteurs auparavant, citons par exemple V.C. Vanzin (Dhavamony, 1995), ou, comme nous le verrons par la suite, par d'autres mots conceptuellement proche.

L'entrée du concept d'inculturation dans le vocabulaire théologique sera facilitée par les jésuites qui l'emploieront dans le décret 12 de la 32^e Congrégation de la Compagnie de Jésus ou encore par le Congrès International Scientifique de Missiologie qui traduira le mot allemand *einkulturierung* par « inculturation » (Bayili, 2008, p. 173). En Asie, zone qui nous concerne plus particulièrement, le terme sera utilisé à plusieurs reprises dans des conférences et synodes des années 70, notamment sous l'impulsion de Pedro Arrupe, alors frère supérieur de la compagnie de Jésus, qui en donnera une première définition convaincante (Dhavamony, 1995).

Du côté de la Papauté, même si Paul VI avait déjà mentionné la réalité décrite par l'inculturation sans toutefois oser le mot (Peelman, 2007, p. 23), c'est au pape Jean-Paul II que nous devons, en 1979, le premier usage du mot dans le discours officiel de l'Église : « *Le terme acculturation ou inculturation a beau être un néologisme, il exprime fort bien l'une des composantes du grand mystère de l'Incarnation* » (Bayili, 2008, p. 174). Cette première approche du terme par le Pape illustre le flou encore existant à l'époque entre l'acculturation, un terme proprement socioanthropologique et l'inculturation, terme qui, de nos jours n'est, plus utilisé qu'en théologie. Une définition officielle sera par la suite déployée dans l'encyclique *Slavorum Apostoli* (SA, 21) et depuis, une importante littérature théologique s'est développée sur le sujet, nous en exposerons un bref aperçu par la suite.

Notons toutefois, avant de conclure cette brève partie historique, que la réflexion sur le lien entre la foi et la culture n'est pas neuve et que ce concept nouveau d'inculturation hérite en grande partie de la réflexion déjà menée autour du thème de l'adaptation. Ce concept consiste à exporter, purement et simplement, l'Église gréco-latine et ses rites là où ils n'étaient pas encore présents (Bayili, 2008, p. 114). L'une des principales caractéristiques de ce processus est le refus d'une modification du rite romain, si des éléments culturels des « jeunes églises » venaient s'ajouter, ceux-ci ne pouvaient pas entrer en opposition avec ce

dernier (Bayili, 2008, p. 115). Cependant, à la suite des périodes de décolonisation et à l'avancée de la réflexion socioanthropologique sur le thème de la culture, pensons par exemple au mouvement culturaliste, l'adaptation tombera en désuétude. En effet, ce concept sera rapidement connoté négativement, comme chargé du souvenir colonial, et c'est donc sur base d'un terme nouveau, l'inculturation, que la réflexion se poursuivra. Dans le cadre de ce travail, nous serons amenés à utiliser à plusieurs reprises le terme 'adaptation', toutefois celui-ci ne revêtera pas son sens théologique, mais son sens commun.

Ces quelques moments-clés dans l'histoire de l'inculturation illustrent le passage d'un emploi socioanthropologique du terme vers un usage majoritairement théologique. C'est donc tout naturellement du côté de la recherche en théologie, avec son discours et ses méthodes, que nous orienterons nos recherches afin d'essayer de cerner la définition d'un tel concept.

Définitions

La recherche théologique sur l'inculturation est excessivement dense et il ne nous sera guère possible, dans le cadre de ce travail, d'en parcourir la totalité. C'est au travers de quelques définitions choisies que nous présenterons ce concept et ainsi, les conditions nécessaires afin de pouvoir affirmer que ce processus a eu lieu. Ces définitions seront ensuite complétées par l'approche de deux auteurs qui nous permettront, tout d'abord, d'éviter un anachronisme en utilisant un concept du XX^e siècle pour une période qui lui est antérieure, et ensuite, de mettre en évidence les frontières poreuses qu'il existe entre ce concept théologique et les autres disciplines telles que la sociologie et l'anthropologie. C'est à Pedro Arrupe, alors supérieur général de la Compagnie de Jésus, que nous devons, en 1978, l'une des premières définitions significatives de l'inculturation : *« l'inculturation est l'incarnation de la vie et du message chrétiens dans une culture concrète, en sorte que non seulement cette expérience s'exprime avec les éléments propres de la culture en question (ce ne serait alors qu'une adaptation superficielle), mais encore que cette même expérience se transforme en principe d'inspiration à la fois norme et force d'unification, qui transforme et recrée cette culture, étant ainsi à l'origine d'une nouvelle création. »* (Bayili, 2008, p. 122).

Cette définition rend compte du caractère dynamique du concept, avec un premier mouvement du message chrétien vers une culture, une période d'intériorisation de ce message pour enfin orienter la culture vers une évolution particulière. Cependant, bien qu'à cette époque, elle serve de modèle à de nom-

breux chercheurs, l'Église ne reprendra pas entièrement cette définition dans son discours officiel. En effet, aucune mention n'est faite de l'enrichissement de l'Église lors de ce processus d'inculturation, or, c'était aussi l'une des grandes faiblesses du thème de l'adaptation (Bayili, 2008, p. 123), aujourd'hui remplacé par l'inculturation, voire pour certain par l'interculturalité (Shorter, 1989, p. 12). Notons déjà que, comme nous le verrons par la suite, ce premier aspect de l'inculturation, à savoir la manière dont le message chrétien oriente et modifie la culture réceptrice, n'est pas ou peu développée dans l'hypothèse de Paul Pallath que nous analyserons par la suite.

Avant d'analyser ce discours officiel de l'Église qui reprendra en partie cette définition pour mieux la compléter, nous opérons un bref détour par le Concile Vatican II et son apport majeur au propos qui est le nôtre. En effet, bien que le mot soit absent des textes du concile, ce dernier oriente d'une manière nouvelle deux aspects qui touchent au sujet de notre travail. Dans un premier temps, le rapport à la liturgie, souvent l'aspect le plus visible d'un processus d'inculturation. Outre l'autorisation des langues vernaculaires pour pratiquer le rite catholique (SC, 36), la *Constitution sur la Sainte Liturgie* prendra aussi en compte l'urgence « *d'adapter plus profondément la liturgie* » en « *certaines lieux et différentes circonstances* » (SC, 40) pour peu que cette adaptation soit l'œuvre d'experts. Notons toutefois que pour le concile, le rite romain se doit de rester la norme (SC, 38). Dans un second temps, le rapport aux églises locales et aux autres religions sera lui aussi revu. Dans *Lumen Gentium* par exemple, plusieurs passages font état d'un enrichissement mutuel, d'un dialogue entre les peuples : « *Chacune des parties [les formes de vie des peuples] apporte aux autres et à toute l'Église le bénéfice de ses propres dons, en sorte que le tout et chacune des parties s'accroissent par un échange mutuel, universel et par un effort commun vers une plénitude dans l'unité* » (LG, 13), or, c'est précisément dans ce sens que la définition de P. Arrupe sera complétée par le magistère.

Dès le concile Vatican II, l'Église possède donc les germes qui permettront véritablement à une théologie de l'inculturation de voir le jour, cependant il faudra attendre plusieurs dizaines d'années pour que le pape Jean-Paul II intègre ces différents apports en une définition exposant l'enrichissement mutuel de la culture et de l'Église et non plus seulement l'enrichissement de la culture par l'Église. Cette définition se trouve dans l'encyclique *Redemptoris Missio* et débute par un premier mouvement de l'Évangile vers les cultures : « [...], car l'inculturation "signifie une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration

dans le christianisme, et l'enracinement du christianisme dans les diverses cultures humaines" » (RM, 52). Elle est ensuite complétée par un deuxième mouvement qui va de la culture vers l'Église : « Grâce à cette action dans les Églises locales, l'Église universelle elle-même s'enrichit d'expressions et de valeurs nouvelles dans les divers secteurs de la vie chrétienne, tels que l'évangélisation, le culte, la théologie, les œuvres caritatives ; elle connaît et exprime mieux le mystère du Christ, et elle est incitée à se renouveler constamment. » (RM, 52).

Récapitulons, plusieurs conditions doivent être réunies pour parler d'inculturation. Premièrement, comme nous venons de le voir, un double mouvement est une condition nécessaire pour que l'on puisse véritablement parler d'inculturation. Bien que dans le cadre de ce travail, nous porterons l'accent sur la manière dont le christianisme s'est enrichi au travers de la culture indienne, nous ne pourrions pas faire l'économie d'examiner dans quelle mesure l'Inde et sa culture ont été enrichies au contact de la chrétienté avant le XV^e siècle, ce double mouvement sera plus amplement développer par la suite.

Deuxièmement, comme nous l'avons vu, le Concile Vatican II n'envisage l'inculturation que comme l'œuvre d'experts sous la houlette de qui le processus est contrôlé. Cela n'est pas sans poser plusieurs questions : qui sont ces experts et surtout, en existait-il à une époque où ni l'inculturation, ni des liens profonds de dépendance entre les communautés chrétiennes indiennes et les autres Églises n'existaient ? Autrement dit, notre hypothèse peut-elle être valide alors qu'elle semble tout à fait anachronique ? Pour répondre en partie à ces questions et nous rassurer quant à la suite de notre travail, nous allons nous aider de la pensée d'un auteur, V. Neckebrouck qui, dans ses écrits, relativise le discours officiel de l'Église quant aux agents de l'inculturation, notons qu'il n'est pas le seul à le faire, C. Geffré le suivra en partie sur ce point (Geffré, 1995). En effet, pour V. Neckebrouck il existe aussi une *inculturation spontanée* qui est l'œuvre des populations locales elles-mêmes et qui ne s'opère pas entièrement de manière consciente (Neckebrouck, 1988). Trois étapes interviendront alors dans ce nouveau processus, une première de *réinterprétation* où les symboles et les images sont compris différemment selon la culture, l'équivocité n'étant pas consciente (Neckebrouck, 1988). Ensuite vient la *rétenion*, où certains des éléments de la culture allochtone seront conservés dans la culture autochtone et enfin, l'étape de la *sélection* des éléments à conserver de la religion nouvelle (Neckebrouck, 1988). De prime abord, nous pourrions être tentés de voir dans ce concept nouveau d'inculturation spontanée une forme de syncrétisme, cependant l'auteur prend soin de nous rappeler

que le syncrétisme est une étape automatique lors de l'intégration d'une religion étrangère dans une culture nouvelle et qu'on ne peut donc pas y échapper (Neckebrouck, 1988). Dans le cadre de ce travail, nous partagerons l'avis de V. Neckebrouck sur ce point, non seulement il existe un processus d'inculturation particulier qui n'a pas besoin d'experts pour se réaliser, mais en plus ce processus risque d'être mal compris si l'on ne le conçoit que comme du syncrétisme. Pour le dire plus simplement, nous nous intéresserons, dans le cadre de ce travail, à la seule forme d'inculturation que nous pouvons aborder sans anachronisme, à savoir l'inculturation « déjà réalisée », en opposition avec l'inculturation « à réaliser » et dont la somme des deux rendrait le processus entier (Neckebrouck, 1988). Cependant, dans le cas qui nous occupe, à savoir le christianisme au Kerala avant l'arrivée des Portugais, les sources que nous possédons sont trop faibles que pour pouvoir distinguer ces trois étapes et donc, vérifier l'hypothèse de l'auteur.

Avant de conclure cette partie consacrée au concept d'inculturation, nous allons nous interroger sur la valeur proprement théologique d'un tel concept, ou, pour poser la question autrement, est-il utile de distinguer l'inculturation de l'acculturation ? C'est au travers d'un théologien, C. Geffré, pour qui la question s'est aussi posée que nous allons tenter d'illustrer cette problématique. En effet, ces articles, d'une grande technicité théologique, nous éclairent sur l'existence de plusieurs termes pour signifier une réalité qui semble identique. L'auteur commence par nous rappeler qu'un christianisme à l'état pur n'existe pas, ce dernier étant toujours inculturé (Geffré, 1995). Les exemples ne manquent pas, les Évangiles eux-mêmes sont au nombre de quatre et leurs auteurs de culture différente, la quête du Jésus historique ne laisse en outre aucun doute quant à l'enculturation juive de Jésus, etc. De cet état de fait, ce théologien affirmera que « *la rencontre du christianisme et d'une autre culture, c'est toujours en fait la rencontre de deux cultures* » (Geffré, 1995), ce qui est assez proche, comme nous pouvons le voir, de la définition que nous avons précédemment donnée à l'acculturation. De plus, comme nous l'avons vu, ce rapprochement était déjà présent dans les premières mentions de l'inculturation de Jean-Paul II, cependant celui-ci ne sera pas maintenu par la suite dans le discours du magistère. Sans entrer en profondeur dans la réflexion théologique, nous nous proposons tout de même ici d'opérer une distinction entre l'inculturation et l'acculturation. Alors que le résultat d'une acculturation, telle que nous l'avons définie précédemment, peut produire des fruits dans tous les champs en lien avec la culture, l'inculturation quant à elle aura toujours pour *but* premier de produire des effets de type religieux ou spirituel. Cette distinction

viendra donc sans cesse nuancer notre analyse future et nous poussera à nous interroger sur les causes des changements culturels et religieux constatés.

Pour conclure, sur base de ces définitions et d'une conversation informelle avec le Pr. Scheuer, nous nous proposons donc de comprendre, dans le cadre de ce travail, l'inculturation comme un processus visant à enrichir significativement les aspects religieux et spirituels de l'ensemble des cultures concernées par ledit processus, qu'il soit l'œuvre d'experts ou des populations locales et qu'il s'opère de manière consciente ou non.

LES CHRÉTIENS AU KERALA AVANT LE XV^e SIÈCLE : LE MODÈLE D'UNE INCULTURATION RÉUSSIE ?

Outre les conditions nécessaires imposées par la définition que nous venons de mettre en évidence, Paul Pallath distinguera et analysera trois autres facteurs qui, selon lui, rendent le concept d'inculturation pertinent dans le cas de l'Inde, nous nous proposons donc de commencer par présenter et commenter ceux-ci. Ensuite, toujours accompagné de Paul Pallath, nous développerons de nombreux exemples d'inculturation du christianisme en Inde, ceux-ci concerneront dans un premier temps le mouvement qui va de la culture indienne vers la religion chrétienne pour ensuite mentionner quelques aspects du mouvement inverse.

Le christianisme est-il compatible avec la culture indienne ?

Comme nous l'avons déjà vu précédemment, l'inculturation hérite de la réflexion autour d'un autre thème théologique, l'adaptation. Ce dernier consistait en une exportation pure et simple du rite romain là où il n'existait pas encore et avait donc, comme postulat de départ, que la religion chrétienne dans sa forme catholique romaine était réellement universelle et saurait trouver sa place dans toutes les cultures, il n'y avait donc pas lieu de changer quoi que ce soit. Il n'en va pas de même pour l'inculturation où ce n'est pas tant l'Église et le rite, perçus comme immuables, qui entrent en contact avec une culture, mais plutôt le dynamisme de l'Évangile, du message chrétien et la culture en question (Geffré, 1995). Dès lors, il nous reste à voir si, de prime abord, ce dynamisme du message évangélique est, ou non, compatible avec la culture indienne.

Premièrement, comme nous le rappelle Jean-Paul II dans son exhortation apostolique *Ecclesia in Asia*, l'histoire du christianisme débute en Asie (§1). Jésus

lui-même est né sur ce continent et l'incarnation, la passion, la résurrection, l'assentions du Christ, tout comme la descente de l'Esprit Saint sur les apôtres se sont déroulées sur le continent asiatique (Pallath, 2002, p. 4). De plus, la première Église catholique et apostolique se situait elle-même en Asie et plus précisément à Jérusalem, la majeure partie des croyants de l'époque provenaient donc de ce continent et c'est de là que s'est originellement répandu le christianisme un peu partout dans le monde (Pallath, 2002, p. 4). De la même façon, les Évangiles eux-mêmes sont empreints de la culture de leur auteur respectif et nous retrouvons donc de nombreux passages et de nombreuses constructions typiques des textes asiatiques de l'époque (Pallath, 2002, p. 5).

Cependant, paradoxalement, Jésus est perçu par de nombreux asiatiques comme étranger à ce continent et ils le perçoivent davantage comme une figure occidentale qu'orientale (Pallath, 2002, p. 5). Cela peut notamment s'expliquer par le fait que le christianisme s'est plus rapidement installé en Occident, pour de là, se rediriger vers l'Orient en tant que « religion occidentale » (Pallath, 2002, p. 5). En effet, à partir du XVI^e siècle, les missionnaires occidentaux, voire les colons européens, qui ont été en contact avec les Églises asiatiques ont présenté une version occidentalisée du christianisme au détriment des éléments asiatiques de leur religion qui eux, étaient systématiquement minimisés afin de préserver la doctrine de l'hérésie (Pallath, 2002, p. 6). Ce travail a conduit à l'occidentalisation partielle de nombreuses églises du continent asiatique, qui se situaient alors entre deux eaux au point de ne plus être reconnues ni comme pur produit asiatique, ni comme Église parfaitement occidentalisée ; ce phénomène a été un frein majeur à l'œcuménisme (Pallath, 2002, p. 6). Notons toutefois que cette tendance tend à diminuer, des auteurs chrétiens hindous n'hésitent pas à mettre en avant l'origine de Jésus pour légitimer leur travail et une théologie proprement asiatique, c'est notamment le cas de Keshub Chandra Sen (Maupilier, 1985, pp. 97-99).

Tout nous porte donc à croire, si la tradition apostolique s'avère être correcte, que le message de l'apôtre Thomas ne devait pas paraître comme totalement étranger à l'Inde et qu'il aurait alors pu donner lieu à ce qu'on appelle de nos jours le *Thomas Margam*, soit la voie, la loi de Thomas et qui constituerait donc un rite catholique, car provenant directement de l'apôtre et authentiquement indien (Pallath, 2002, p. 7).

De son côté, le rite des origines connu par l'apôtre ne peut pas non plus être autre qu'asiatique, la dernière cène instituée lors des derniers instants du

Christ sur Terre, hérite de la tradition et de la culture juive, et c'est précisément sur cette institution que s'est construite, au fil des siècles, la célébration eucharistique (Pallath, 2002, p. 7). Notons en outre que selon la congrégation pour le culte divin et la discipline des sacrements, cette inspiration juive du dernier repas de Jésus constitue l'une des premières formes d'inculturation du christianisme naissant (Pallath, 2002, p. 7). Cette liturgie était très probablement la seule existante lors de la période apostolique, nous sommes donc en droit de penser que si l'apôtre St. Thomas a été en Inde, la première liturgie chrétienne indienne était le rite originel et asiatique de Jérusalem, cependant aucune trace historique ne vient ni supporter ni contredire cette hypothèse (Pallath, 2002, p. 7). Cette première liturgie est en outre à la base du rite oriental qui s'est développé en Perse et à Babylone et qui, comme nous l'avons vu, s'est ensuite répandu par l'entremise de nombreux marchands en Inde aux environs du IV^e siècle. Ce rite s'est lui aussi développé sur la tradition apostolique avant l'intervention de l'occident en orient (Pallath, 2000), nous sommes donc en droit de penser que le rite asiatique primitif est la base même du rite chrétien indien. Nous aurons toutefois l'occasion de revenir en long et en large sur la célébration eucharistique qui s'est développée par la suite en Inde.

Ces divers éléments, qui portent l'accent sur l'origine asiatique du christianisme, tendent à nous montrer, avec les nombreuses preuves historiques et sociologiques déjà développées précédemment dans ce travail, que le christianisme est parfaitement compatible avec les cultures asiatiques et plus particulièrement avec la culture indienne. Sur cette base, il n'est donc guère étonnant que le message évangélique, rédigé en Asie, ait pu trouver des échos dans les différentes cultures asiatiques, nous reviendrons sur quelques exemples par la suite. Un processus purement théologique d'inculturation, conçu comme le dialogue entre le dynamisme de l'Évangile et la culture indienne, semble donc parfaitement envisageable.

Les communautés chrétiennes indiennes étaient-elles autonomes avant le XVI^e siècle ?

Cette question a déjà été longuement abordée dans la partie sociologique de notre travail, rappelons toutefois que pour Paul Pallath, les communautés indiennes chrétiennes étaient, dans les faits, indépendantes des Églises étrangères et qu'en outre, elles étaient unifiées par un personnage central, l'archidiacre de « toute l'Inde » (Pallath, 2002, p. 10). Si nous ne partageons pas son avis sur le rôle unificateur de cet archidiacre de « toute l'Inde », nous suivons cependant l'auteur

quant à l'autonomie des chrétiens indiens par rapport aux autres Églises. C'est cette même indépendance qui permit alors aux chrétiens indiens de développer un christianisme authentiquement indien sans se faire rappeler à l'ordre, comme ce sera le cas avec l'arrivée des Portugais, par des chrétiens d'autres régions du monde.

Les chrétiens indiens face aux autres religions

Dans cette partie, toujours à la suite de Paul Pallath, nous nous interrogeons sur l'ouverture des chrétiens du Kerala de l'époque aux autres religions et principalement à celles de l'hindouisme qui dominaient alors le paysage religieux du sud de l'Inde.

Commençons par noter que, contrairement à l'Église catholique apostolique romaine, le christianisme des chrétiens de St. Thomas n'est pas un ensemble dogmatique et doctrinal, mais davantage une voie pour arriver au salut (Pallath, 2002, p. 13). Ouvrons une brève parenthèse pour rappeler que cette idée de voie de salut est déjà présente dans le védisme, où la voie de la connaissance est venue, petit à petit, remplacer la voie de l'acte afin d'obtenir le salut et dans l'hindouisme où les pratiques dévotionnelles ouvriront véritablement le salut à tous, mais nous y reviendrons. Cette conception même du christianisme peut expliquer l'absence de textes spéculatifs ou de traité théologique propre aux chrétiens indiens (Pallath, 2002, p. 13), cependant il est plus probable que cette absence soit le fruit dans un premier temps, du climat de l'époque qui ne se prêtait pas à la production d'écrits et, dans un second temps, du synode de Diamper qui s'est chargé de brûler ceux qui auraient éventuellement existé (Pallath, 2002, p. 13). De plus, aucun vestige d'un centre de réflexion théologique ou de développement de la foi n'a été retrouvé au Kerala de cette époque (Podipara, 1977, p. 33). Cette absence de trace historique partielle sur le sujet, rappelons que les sources portugaises chassaient les hérésies et exagéraient donc la réalité (Pallath, 2002, p. 13), nous empêche de parler, au sens étymologique du terme, de *théologie* chrétienne des religions ou, dit autrement de discours sur Dieu. Cependant, dans la vie de tous les jours, une grande forme de tolérance et d'ouverture religieuses aurait existé (Mundadan, 1984, p. 152; Pallath, 2002).

En effet, d'après Pallath, les chrétiens de St. Thomas auraient été de vrais précurseurs en matière d'ouverture religieuse vis-à-vis des non-chrétiens, au point même de vivre et d'agir en accord avec ce que le concile Vatican II ne formalisera, au mieux, que 500 ans plus tard (Pallath, 2002, p. 14). Ce concile majeur dans

l'histoire du christianisme éclaire d'un jour nouveau le rapport qu'entretient l'Église catholique romaine vis-à-vis des autres croyants et des autres religions (Pallath, 2002, p. 14). Parmi les moments forts de ce concile pour la théologie chrétienne des religions, notons le nouveau rapport qu'entretient l'Église catholique avec les non-chrétiens (*Lumen Gentium*, 16), la reconnaissance du droit à la liberté religieuse pour tous les individus (*Dignitatis humanae*, 2), la reconnaissance d'éléments de vérité dans les autres religions (*Nostra aetate*, 2 ; *Ad gentes*, 11) ainsi que la valeur du dialogue entre les religions, de la tolérance religieuse et de la collaboration avec les non-chrétiens (*Ad gentes*, 41 ; *Gaudium et spes*, 92). Ce sont autant d'éléments qui, pour Pallath, étaient déjà présents chez les chrétiens de St. Thomas et qui contrastent avec l'arrivée des missionnaires occidentaux, et plus particulièrement des Portugais, qui eux, faisaient preuve d'une intolérance assez marquée vis-à-vis de tout ce qui n'était pas chrétien et plus largement encore, tout ce qui n'était pas le rite latin comme l'illustrera le synode de Diamper en 1599 (Pallath, 2002).

Pour reprendre la typologie vue au cours de « Théologie chrétienne des religions » dispensé par le Pr. Scheuer lors de l'année académique 2009-2010, nous dirons que les Portugais étaient *exclusivistes*, pour simplifier un peu, on peut résumer leur théologie par l'adage : « *extra Ecclesiam nulla salus* » et les considérer ainsi comme ecclésiocentrique. Les chrétiens de St. Thomas quant à eux se situeraient alors entre l'*inclusivisme* qui place le Christ au centre de sa théologie davantage que l'institution ecclésiale et le *pluralisme* qui lui place Dieu au centre de sa pensée, chaque religion n'étant alors qu'une voie différente de tendre vers ce dernier. Si nous sommes partagés entre ces deux types, c'est de par le caractère partial des sources portugaises et notamment des actes de synode de Diamper, qui nous font état, en partie du moins, de ce qu'à pu être la position théologique des chrétiens de St. Thomas vis-à-vis des non-chrétiens. Ainsi, l'on apprend que les chrétiens de St. Thomas allaient jusqu'à prier pour les rois et les princes païens lors de leur entrée dans l'église (Pallath, 2008, pp. 144-147) et ils auraient même été jusqu'à défendre l'idée d'un salut pour tous ceux qui respectaient les normes édictées par leur propre loi, qu'elle soit chrétienne ou non (Pallath, 2002, pp. 13-18). Cependant, l'exagération probable des Portugais nous pousse à rester prudents et à suspendre notre jugement quant à savoir s'ils étaient, ou non, pluralistes (Pallath, 2002, pp. 13-18). Gardons simplement en tête que ces textes du synode de Diamper sont de bons indicateurs de l'ouverture religieuse des chrétiens indiens (Pallath, 2002, pp. 13-18).

D'autres exemples peuvent venir illustrer cette ouverture, citons notamment les *kalaries*. Présente dans chaque ville et village, et où les enfants, quelle que soit leur confession, se rendaient afin d'apprendre sous la tutelle d'un maître, qui lui, était généralement hindou (Pallath, 2002, p. 16). Cette pratique sera bien évidemment condamnée à la suite du synode de Diamper, ainsi que beaucoup d'autres sur lesquelles nous reviendrons plus tard, tels que les cérémonies d'initiation des jeunes enfants, l'invocation de Dieu au début de chaque leçon, l'usage de noms indiens, certaines pratiques eucharistiques, la participation aux festivals hindous, etc. (Pallath, 2002, p. 16) Tous ces exemples illustrent le climat multireligieux du Kerala et la politique d'ouverture présente à cette époque.

Cependant, dans cette partie, nous irons un peu plus loin que Pallath, afin de nuancer son propos. S'il est vrai que les chrétiens ont réussi à s'intégrer et ont joui d'une grande autonomie religieuse comme l'a montré la partie sociologique, il convient de rappeler certains éléments. Premièrement, à partir du VIII^e siècle, avec l'importance grandissante des brahmanes au Kerala, le bouddhisme et le jaïnisme tendront à devenir excessivement minoritaires, l'une des hypothèses exposées précédemment veut que ce soit dans l'optique de concurrencer activement ces deux religions que le pouvoir brahmanique en place ait favorisé les chrétiens, qui eux-mêmes souhaitaient pouvoir concurrencer la puissance musulmane avec l'aide des dirigeants hindous (Kurian, 2006, p. 330). En effet, les chrétiens, comparés aux bouddhistes ou aux jaïns, n'étaient pas une menace pour les brahmanes, ils continuaient à suivre les jours de jeûne, ne mangeaient qu'entre eux, respectaient une pureté rituelle, etc. (Rao, 1994, p. 142) Si cette hypothèse se vérifie, ne fut-ce qu'en partie, alors les chrétiens auront, malgré eux ?, joué un rôle dans le recul de ces religions indiennes. Cette hypothèse doit néanmoins être complétée par l'arrivée de l'Islam, vers le VIII^e siècle, dans cette région. Ensuite, gardons à l'esprit que les chrétiens sont une minorité dont la position sociale dans la société dépend des dirigeants hindous, qui eux, de manière générale, se sont montrés d'une grande tolérance à l'égard des religions non indiennes et dans une mesure moindre, des religions indiennes. Dès lors, dans quelle mesure pouvaient-ils se montrer intolérants vis-à-vis de la religion au pouvoir sans risquer de perdre tous leurs avantages ? N'étaient-ils donc pas contraints par des facteurs socio-économiques, plus que théologiques, de s'ouvrir à toutes les autres religions ? Si tel est le cas, la comparaison avec le concile Vatican II, qui est le fruit d'une réflexion théologique² de longue haleine est osée vis-à-vis des chrétiens de St. Thomas qui eux, n'ont pas

² Parfois motivée par des raisons politiques.

réellement eu le choix. Enfin, notons que des conflits entre les chrétiens d'une part et les juifs d'autre part eurent lieu dans le sud de l'Inde, les raisons de ceux-ci nous restent inconnues, mais nous ne pouvons pas d'emblée exclure que l'une des causes soit religieuse (Mundadan, 1984, p. 137).

Pour conclure cette partie, nous dirons que les chrétiens de St. Thomas ont fait preuve d'une grande ouverture religieuse, cependant il convient de ne pas exagérer la portée de celle-ci. Si nous sommes en accord avec Pallath lorsqu'il analyse les documents du synode de Diamper, en revanche nous le sommes moins lorsqu'ils comparent l'ouverture religieuse des chrétiens de St. Thomas avec le concile Vatican II. Le raffinement de la pensée conciliaire est tel que nous peinons à croire que les chrétiens indiens aient pu développer des raisonnements similaires si tôt dans l'histoire et la tentation toujours présente de classer les chrétiens de St. Thomas dans le type pluraliste ne fait que renforcer cette idée. Enfin, le paysage n'a pas toujours été celui d'une entente parfaite entre les diverses religions présentes au Kerala, des conflits avaient lieu, parfois avec des chrétiens, et des politiques pouvaient viser à déstabiliser certaines pensées religieuses. Cependant, l'ouverture religieuse des chrétiens était suffisante et ne constituait nullement un frein à l'emprunt et à l'intégration d'éléments d'une autre religion.

L'INFLUENCE DE LA CULTURE INDIENNE SUR LE CHRISTIANISME

Dans cette partie, nous allons nous intéresser aux différentes pratiques religieuses chrétiennes en usage au Kerala avant l'arrivée des Portugais. Dans un premier temps, nous analyserons comment les pratiques religieuses hindoues ont été amenées à influencer considérablement les cérémonies chrétiennes. Pour ce faire, nous accorderons une attention particulière à deux ensembles majeurs de rites, à savoir ceux en lien avec la fin de vie d'une part et ceux en lien avec le début de celle-ci d'autre part. Cela fait, nous parcourrons plus rapidement les autres pratiques afin de montrer que le phénomène touche l'ensemble de la vie religieuse chrétienne et pas seulement quelques étapes importantes de celle-ci. Dans cette partie, nous ne nous intéresserons donc qu'en de très rares endroits à la chrétienté ou à la canonicité de ces pratiques religieuses, cette tâche dépasserait de loin les ambitions de notre travail. Cependant, pour de nombreux auteurs, citons par exemple Pallipurathukunnel, la catholicité des pratiques ne fait pas l'ombre d'un doute (Pallipurathukunnel, 1993, p. 175). C'est pourquoi ce n'est que dans un deuxième temps que nous nous intéresserons à cet aspect de l'inculturation en nous concentrant sur la liturgie eucharistique. Avec l'aide de P. Pallath, nous ten-

terons de montrer que, loin des accusations portugaises de l'époque, les pratiques eucharistiques indiennes n'étaient pas hérétiques, et donc, qu'elles étaient authentiquement chrétiennes.

Cependant, avant de débiter, nous souhaitons attirer l'attention sur le fait que les sources dont nous disposons ne nous permettent que très rarement d'opérer une distinction entre les différents groupes chrétiens, le lecteur pourrait donc être amené à croire que nous présentons une vision unifiée du rite chrétien indien. Même si de nombreux auteurs partagent cette vision et vont même jusqu'à défendre l'idée que, dans les faits, les pratiques religieuses des différents groupes chrétiens ne différaient pas (Mundadan, 1999), nous n'irons pas jusque-là dans le cadre de ce travail. S'il est plus que probable que l'essentiel du rite soit identique dans les différentes communautés chrétiennes, nous pensons que des différences existaient et que celles-ci n'étaient en rien des exceptions. Sur base des sources qui le permettent, nous mentionnerons l'une ou l'autre différence connues entre les nordistes et les sudistes.

De plus, il est difficile de dater le moment à partir duquel ces changements liturgiques ont eu lieu, d'après la tablette de cuivre la plus ancienne que nous avons analysée, ces changements pourraient s'être produits excessivement tôt dans l'histoire des chrétiens indiens, soit dès le IV^e siècle. Cependant, il est probable que ces processus d'acculturation et d'inculturation se soient considérablement accentués à l'époque des autres tablettes, soit à partir du IX^e siècle, à la suite du renforcement des privilèges accordés aux chrétiens par rapport aux autres groupes religieux en présence (Kurian, 2006, p. 330).

Rappelons en outre que, malgré la relative autonomie des communautés chrétiennes indiennes vis-à-vis des chrétiens d'Orient, nombre de leurs pratiques rituelles suivent une version du rite oriental modifié par la culture indienne (Koodapuzha, 1998, p. 32). De plus, des versions syriaques du Nouveau Testament sont arrivées en Inde et ont dû être copiées dans cette région avant le XVI^e siècle, les Portugais en ayant trouvé plusieurs copies (Van der Ploeg, 1983, p. 55). Notons enfin que des lectionnaires pour les épîtres syriaques ont été rédigés en Inde au début du XIV^e siècle, le plus célèbre que nous possédons est répertorié sous la cote : Vat. Syr. 22 et date de 1301 (Van der Ploeg, 1983, p. 62). Nous pouvons donc poser le fait que l'inculturation concerne en premier lieu l'influence de la culture indienne sur le rite oriental plus que sur le rite occidental.

Les rites funéraires

Le rite funéraire chrétien semble très proche du rite funéraire hindou qui se pratiquait aux alentours du II^e et III^e siècle après Jésus-Christ, (Moolan, 2008, p. 23) mais dont l'origine est probablement beaucoup plus ancienne (Papali, 1968, p. 133). Nous pouvons distinguer deux étapes dans l'accomplissement des rites funéraires, une première qui concerne la préparation du corps du défunt et ses funérailles, la deuxième qui se rapporte aux cérémonies qui suivent les funérailles (Moolan, 2008, pp. 23, 27).

De la préparation du corps à ses funérailles

Dans cette première partie, nous distinguerons six étapes importantes : la préparation du mort, son positionnement couché sur le sol, le lavement de son corps et de ses vêtements, la veillée du corps, la procession et enfin l'enterrement proprement dit. Ces parties commenceront par la présentation des actes marquants du rituel hindou avant d'analyser les traits saillants des pratiques chrétiennes.

La préparation du corps, dans le rituel hindou, débute par la venue d'un prêtre qui administre l'*Antyesti* sur une personne gravement malade ou en danger de mort (Moolan, 2008, p. 23). Cette pratique consiste à faire ingurgiter au mourant le *Pancagavyam*, une préparation contenant cinq produits de la vache, animal sacré rappelons-le, en récitant les prières tirées des écritures sacrées hindoues (Moolan, 2008, p. 23), le futur défunt récite alors une formule spécifique (Papali, 1968, p. 133). Cette pratique est complétée par l'apposition, sur le corps du mourant, de mantras rédigés sur des feuilles de palmes (Pallath, 2002, p. 21).

La pratique chrétienne quant à elle est fort proche de cette cérémonie. Premièrement en présence de la communauté, le prêtre bénit les personnes mourantes et les autorise à boire de l'eau, mélangée avec de la terre en provenance de la tombe du Mylapore de l'apôtre Thomas, pour la rémission de leurs péchés (Moolan, 2008, p. 23). Ensuite, le prêtre récite les Évangiles et place des versets, inscrits sur des feuilles de palme ou sur du papier, sur le corps du mourant (Moolan, 2008, p. 23). Notons que le sacrement chrétien de l'Extrême Onction était inconnu avant l'arrivée des Portugais, ce dernier, dans sa version romaine traduite en syriaque, sera imposé à la suite du synode de Diamper (Pallath, 2002, pp. 21-22).

La deuxième étape fait le lien entre les derniers instants de vie du mourant et son décès. Les hindous amorcent ce rite en allongeant, juste avant sa mort, le mourant sur la terre (Moolan, 2008, p. 24). Une fois que ce dernier a expiré, ses yeux sont alors fermés et le *Nilavilakku*, une lampe à huile à plusieurs mèches, est allumé non loin de sa tête (Moolan, 2008, p. 24). Cette lampe symbolise le départ du défunt vers la lumière éternelle (Moolan, 2008, p. 24). Notons que l'officiant n'est pas un prêtre, mais le *Karma-Kartha*, soit généralement le fils aîné du défunt (Moolan, 2008, p. 24).

La pratique des chrétiens de St. Thomas n'est pas très éloignée de cette cérémonie, tout d'abord le mourant est allongé sur le sol pour symboliser le retour à la poussière de laquelle, selon la genèse³, il est né (Moolan, 2008, p. 24). Ouvrons une parenthèse pour indiquer qu'une pratique similaire était en usage dans le judaïsme, et pour cause, c'est un verset de l'Ancien Testament qui tend à la justifier, une influence juive pourrait donc être, en tout ou en partie, à l'origine de cette pratique (Moolan, 2008, p. 24). Cependant, il faut rester prudent car nous possédons assez peu d'informations sur les juifs présents au Kerala à cette époque, encore moins sur leurs différents rites. En outre, il n'est pas interdit de penser que les rites du judaïsme indien aient pu être influencés par la culture indienne, mais fermons ici cette parenthèse. Notons aussi, avant de poursuivre, qu'une autre source indique que le défunt serait plutôt allongé sur un lit orienté vers l'est (Pallath, 2002, p. 22), ce qui est, comme nous le verrons, le point cardinal associé aux brahmanes. Ensuite, pour revenir à la cérémonie proprement dite, des prières sont répétées en boucle au mourant afin qu'il se rappelle, jusqu'à ses derniers moments, de la présence divine (Moolan, 2008, p. 24). Juste après avoir expiré, les yeux du défunt sont fermés et la Sainte Croix, accompagnée de deux chandelles allumées, est alors placée non loin de la tête du corps inanimé (Moolan, 2008, p. 24).

La troisième étape de la cérémonie hindoue consiste à laver le corps du défunt et à l'habiller de vêtements blancs, cette tâche est encore une fois celle du *Karma-Kartha* (Moolan, 2008, p. 24). Ensuite, ce dernier immole du beurre clarifié et du riz dans le feu sacré avant de placer le corps inanimé sur des brancards (Moolan, 2008, p. 24).

La pratique chrétienne comporte aussi des étapes similaires, en effet le corps est d'abord nettoyé avec de l'eau chaude, pour ensuite être vêtu de blanc et enfin placé sur un brancard ou dans un cercueil (Moolan, 2008, p. 24). C'est le

³ Genèse 2,7

beau-fils du défunt qui a en charge l'habillement du corps inanimé (Moolan, 2008, p. 24).

La veillée funèbre hindoue dure de la mort du défunt jusqu'à ses funérailles et se traduit très concrètement par le jeûne de la famille endeuillée tout au long de ce processus. Cependant, le climat ne permet pas une longue conservation du corps, c'est pourquoi les funérailles se réalisent généralement dans les 24 heures qui suivent le décès (Moolan, 2008, p. 25). Enfin, la nuit qui suit directement le décès est consacrée à la récitation de diverses prières (Moolan, 2008, p. 25).

Les chrétiens possèdent eux aussi des pratiques similaires, les nuits sont consacrées à la prière et un jeûne est maintenu jusqu'aux funérailles pour les adultes de la famille endeuillée, les enfants sont alors confiés aux voisins (Moolan, 2008, p. 25).

Si toutes les étapes de la cérémonie hindoue que nous venons d'examiner ne différaient pas ou peu en fonction de la famille à laquelle appartenait l'individu, ce n'est en revanche pas le cas pour la procession de la famille endeuillée qui va de la maison familiale à l'endroit des funérailles. Pour plus de facilité, nous utiliserons ici le système de *varna*, qui, rappelons-le, rend assez mal compte de la réalité de terrain. Ainsi, les *shudras* passent par la porte sud de la ville, les *Vaishya* passent par la porte ouest, les *kshatriya* et plus largement les soldats passent par la porte nord et enfin, les *brahmanes* passent eux par la porte est de la ville ou du village (Moolan, 2008, p. 25). Cette procession consiste en une ligne unique constituée derrière le brancard qui, lui-même, se dirige vers la partie la plus au sud de la propriété de la famille endeuillée (Moolan, 2008, p. 25). L'ordre des personnes dans la procession dépend en grande partie de l'âge et du sexe de celles-ci, ainsi le *Karma-Kartha*, qui porte le feu sacré dans sa main droite, est à la tête de la procession est d'abord suivi par les hommes puis par les femmes (Moolan, 2008, p. 25). À trois reprises, la procession s'arrête sur le chemin et le *Karma-Kartha* récite alors la formule rituelle suivante : « Ô âme [jiva], es-tu revenue ? » afin de s'assurer que la personne est bien morte (Moolan, 2008, p. 25).

Les chrétiens, quant à eux, accompagnent la procession jusqu'au lieu de l'enterrement par des hymnes et en récitent une finale qui manifeste l'espoir que le corps ressuscitera, celle-ci débute comme suit : « *Our Lord is coming and raising the dead bringing hope to all the diseased* » (Moolan, 2008, p. 26). Ils enterrent ensuite le brancard ou le cercueil dans la tombe (Moolan, 2008, p. 26).

Les funérailles constituent la dernière étape de la cérémonie avec le défunt, dans le rituel hindou, les lois de Manou nous apprennent que la crémation constitue le seul mode de funérailles en accord avec la pensée religieuse (Moolan, 2008, p. 26). Cependant, une exception est accordée pour les personnes ne possédant pas le feu domestique, parmi celles-ci nous comptons les enfants de moins de deux ans, les femmes célibataires ainsi que les renonçants, qui eux, ont intériorisé ce feu rituel (Moolan, 2008, p. 26). Pour des raisons hygiéniques plus que religieuses, les funérailles des personnes atteintes d'une maladie contagieuse se déroulent immédiatement après la mort du défunt (Moolan, 2008, p. 26). Cette crémation se fait dans la partie la plus au sud de la propriété familiale, aire géographique considérée comme celle de la divinité *Yaman*, protectrice des morts et où les tombes des ancêtres sont vénérées (Moolan, 2008, p. 26). Une fois l'endroit de la crémation béni avec du sable par le *Karma-Kartha*, on asperge de l'eau sur le corps en récitant des versets védiques afin d'exorciser l'endroit (Moolan, 2008, p. 26). Le corps est nu lorsque le *Karma-Kartha* initie la crémation, une fois réduit en cendre, tous les participants demandent la bénédiction des dieux et quittent l'emplacement funéraire afin d'aller se purifier à l'aide d'un bain rituel (Moolan, 2008, p. 27).

Une différence majeure survient ici, les chrétiens ne pratiquent pas la crémation, mais inhumant leurs morts, soit non loin de leur maison, soit dans les alentours de leur église (Moolan, 2008, p. 27). La cérémonie débute lorsque le corps est à côté de la tombe, le diacre récite alors une homélie, dont le thème est généralement lié à la résurrection ; le corps descend ensuite petit à petit dans la tombe (Moolan, 2008, p. 27). Suite à cela, l'officiant prend un peu de poussière dans sa main droite et récite une prière avant de lâcher cette poussière dans la tombe du défunt, les autres participants font alors de même (Moolan, 2008, p. 27). Une fois la tombe recouverte, le prêtre prend alors en charge la bénédiction finale (Moolan, 2008, p. 27).

Au terme de ce tour d'horizon de la cérémonie religieuse, des derniers instants du défunt à ses funérailles, de nombreuses ressemblances ont dû sauter aux yeux du lecteur. Bien qu'il ne serait que trop facile d'attribuer l'ensemble de ces points communs à un processus d'inculturation, nous ne pouvons pas davantage invoquer le hasard ou l'existence anthropologique d'une symbolique commune à une grande partie de la population mondiale pour en rendre compte. Nous pensons donc qu'un processus d'inculturation a véritablement eu lieu en influençant de manière importante les pratiques chrétiennes. Toutefois, les chrétiens ont su garder leur identité et de nombreux éléments permettent de distinguer les deux

rites. La différence la plus saillante se situe au mode choisi pour organiser les funérailles, alors que les hindous, qui possèdent un feu domestique et rituel, préfèrent la crémation, les chrétiens qui ne possèdent pas ce feu se tourneront davantage vers l'inhumation. De même, les prières et récitation sont christianisées, celles-ci se font sur bases des Écritures juives et chrétiennes et non pas à l'aide du corpus védique comme c'est le cas chez les hindous (Pallath, 2002, p. 22). Ces rites, avec leurs points communs et leurs différences, constituent donc un premier exemple d'inculturation en Inde. Nous allons maintenant, nous tourner vers les pratiques, funéraires toujours, qui s'opèrent après les funérailles.

Les rites de mémoire et d'hommage aux défunts

Dans cette partie, nous distinguerons trois pratiques d'origine hindoue qui s'opèrent à la suite des funérailles, la première est appelée *Naloth*, la deuxième *Dukkacharana Dinangal* et la troisième *Orma Dinangal*. Comme nous allons le voir, des pratiques similaires verront le jour chez les chrétiens.

Le rite du *Naloth* se déroule entre les funérailles et les bains rituels nécessaires à la purification et est constitué d'un repas composé d'une boisson issue de la noix de coco et de graines de cumins que se partagent les participants d'une même famille (Moolan, 2008, p. 27). Cette étape est directement suivie d'un repas composé de riz cuit, d'eau et de légumes au curry (Moolan, 2008, p. 27).

Les chrétiens reprendront à leur compte cette pratique et l'adapteront légèrement. En effet, juste après les funérailles, le prêtre rendra visite à la famille endeuillée afin de bénir cette même boisson à base de noix de coco, qu'il boira en premier avant de la partager avec les autres participants (Moolan, 2008, p. 28). De plus, tous les participants se partagent alors des graines de cumin suivi d'un repas composé de riz cuit, d'eau et de légumes au curry (Moolan, 2008, p. 28).

Le deuxième rite est celui de la *Dukkacharana Dinagal* qui se présente sous la forme de jours de deuil pendant lesquels les membres de la famille doivent s'abstenir d'assaisonner leur repas de sel et où les cendres du défunt sont collectées dans un récipient afin d'être enterrée ou déposée sur la rivière sacrée du Gange (Moolan, 2008, p. 28). Le nombre de jours de deuil varie de sept jours à un an en fonction du degré d'intimité qu'avait la personne endeuillée avec le défunt (Moolan, 2008, p. 28). Dans le cas de la mort des parents, le deuil dure une année complète et l'homme le plus jeune de la famille se laisse pousser la barbe tout au long de cette période (Moolan, 2008, p. 28).

Les chrétiens eux aussi observeront le deuil suite à la perte d'un proche, la durée de celui-ci va de sept jours à un an (Moolan, 2008, p. 28). En outre, les chrétiens pratiquent le *Valayma*, qui se manifeste par l'absence de participation aux festivités pour une durée d'un an (Moolan, 2008, p. 28).

Enfin, le dernier rite pratiqué par les hindous et, dans une version modifiée, par les chrétiens est l'*Orma Dinangal*, ce dernier se divise en deux parties : le *Pula Adiyanthiram* et le *Chatham* (Moolan, 2008, p. 28). La première partie est aussi connue en Malayalam sous le nom de *Pulakuli* et consiste en un ensemble de bains rituels, à prendre pendant plusieurs jours, et ayant pour but d'ôter l'impureté liée au contact avec le défunt (Moolan, 2008, p. 29). Durant cette période, divers sacrifices sont offerts et des repas végétariens ainsi que des graines de cumins sont consommés (Moolan, 2008, p. 29).

Les chrétiens prennent eux ainsi un ensemble de bains rituels pendant la première quinzaine de jours qui suit le décès. Ces bains ont pour but de les préparer à une journée de commémoration qui est elle-même suivie de la visite du prêtre chez la famille endeuillée (Moolan, 2008, p. 29). Durant cette visite, le prêtre bénit une boisson à base de noix de coco, en boit une partie avant de la partager avec le reste de la famille (Moolan, 2008, p. 29). Suite à cela, le membre le plus âgé de la famille prend deux assiettes de bronze ; la première est vide et reçoit les donations monétaires des différents participants, alors que la seconde est remplie de graines de cumins que ces derniers se partagent (Moolan, 2008, p. 29). En échange des dons, les croyants reçoivent la bénédiction du prêtre et l'argent sert à financer différents rites (Moolan, 2008, p. 29). Enfin, les chrétiens se partagent un repas végétarien et répètent ce rite le 17^e et 41^e jour suivant le décès ainsi que le onzième mois (Moolan, 2008, p. 29).

La deuxième partie de ce troisième rite s'appelle le *Chatham* et se déroule à la date anniversaire du décès. Ce dernier est composé de bains rituels, de sacrifices, de la consommation de boisson à base de noix de coco, de graines de cumin et de *Neyyapam*, une spécialité à base de riz, symbole de prospérité (Moolan, 2008, p. 30). Enfin, un grand repas végétarien est organisé pour les membres de la famille (Moolan, 2008, p. 30).

Les chrétiens, quant à eux, convient tous leurs voisins à cette occasion et organisent un grand repas à base de viande et de poisson. Après une célébration liturgique à l'église, les participants se rendent dans la famille endeuillée afin de consommer une boisson à base de noix de coco bénie par le prêtre et de recevoir

une bénédiction, d'embrasser la Croix et enfin d'offrir des dons monétaires afin de financer le rituel. Enfin, avant un somptueux repas, ils se partagent des graines de cumin et le *Neyyapam*, ce dernier représentant alors le pain eucharistique. Notons que c'est cette cérémonie qui est célébrée le 3 juillet en hommage à l'apôtre St. Thomas qui, d'après la tradition, serait mort le 3 juillet 72 (Moolan, 2005, p. 32).

Conclusion

Cette vue d'ensemble des rites funéraires hindous et chrétiens nous permet de mettre en évidence de nombreuses similitudes. Celles-ci sont bien trop nombreuses que pour pouvoir sérieusement mettre en doute l'influence de la culture et de la religion indienne sur le christianisme du sous-continent. Cependant, nous n'avons pas ici à faire à une forme de syncrétisme qui mélangerait, sans distinction aucune, différents éléments des religions en présence pour former quelque chose de neuf. Le christianisme a su garder son identité propre, le prêtre joue un rôle prédominant, la liturgie est propre aux chrétiens, etc. Les éléments repris sont christianisés et replacés dans un contexte symbolique chrétien, ainsi le *Neyyapam*, n'a pas la même valeur dans le cadre du rite hindou que dans celui du rituel chrétien. Le processus à l'œuvre ici est donc bien un processus d'inculturation. Afin de confirmer ce premier exemple, nous allons maintenant nous intéresser aux rites relatifs à la naissance et au baptême, comme nous allons le voir, cette étape importante de la vie chrétienne comporte elle aussi des éléments empruntés aux religions de l'hindouisme.

La naissance et le baptême

Le baptême constitue une étape primordiale dans la vie des chrétiens et nous ne saurions en rien sous-estimer son importance. Ce dernier a subi de nombreuses transformations, au contact de la culture et de la pensée religieuse indienne, nous allons tenter de mettre ces changements en évidence. Nous débiterons systématiquement par une présentation sommaire du rite hindou avant de présenter les éléments saillants ou communs du rite chrétien. Précisons toutefois que le baptême indien n'était pas toujours reconnu par les autres églises chrétiennes, car les prêtres locaux n'auraient pas toujours eu les pouvoirs suffisants que pour exécuter ce sacrement (Kanichikattil, 2006, p. 341).

Dans la pensée religieuse hindoue, les moments les plus importants de la vie sont régis par les huit *samskaras*, ces derniers se situent à différentes étapes de la vie et accompagnent la personne de sa naissance à sa mort (Moolan, 2007, p. 76).

En ce sens, on pourrait les comparer aux sacrements chrétiens, qui eux aussi, se déroulent tout au long de la vie du croyant (Moolan, 2007, p. 76). Ces étapes sont les suivantes :

- *Jatakarma* : cérémonie de naissance
- *Namakarna* : cérémonie à laquelle on attribue un nom
- *Niskramana* : cérémonie où le nourrisson sort pour la première fois
- *Annaprashna* : cérémonie où le nourrisson mange du riz pour la première fois
- *Chudakarna* : cérémonie où l'on coupe pour la première fois les cheveux du nourrisson
- *Karnaveda* : cérémonie où l'on perce les oreilles du nourrisson
- *Vidyarambha* : cérémonie où le nourrisson est initié à l'alphabet
- *Upanayana* : cérémonie où l'enfant est initié à la religion

Parmi toutes ces étapes, celle qui se rapproche symboliquement le plus du sacrement chrétien du baptême est l'*upanayana* (Moolan, 2007, p. 77). En effet, c'est véritablement par ce rite d'initiation religieuse que les membres mâles des trois premiers *varna* renaissent religieusement et entrent dans la vie adulte en portant le titre de *djiva*, ou « deux-fois né » (Varenne, 2002, p. 297). C'est ce même thème de la renaissance qui se retrouve dans le baptême chrétien, en effet le baptisé passe par la mort du Christ pour ensuite ressusciter, avec Lui et absout de tous péchés (De Clerck, 2007, p. 169; Moolan, 2007, p. 77). Cependant, si le rituel chrétien fait du croyant un membre de la communauté religieuse dans son entièreté, l'*upanayana* des hindous ne fait que confirmer l'intégration de l'enfant dans son *varna* (Moolan, 2007, p. 77).

Toutefois, avant de nous intéresser plus en profondeur sur la récupération chrétienne de certains éléments de l'*upanayana*, nous allons brièvement présenter les trois premiers *samskaras* qui ont eux aussi fait l'objet de certains emprunts.

La première cérémonie qui suit la naissance est le *jatakarma*, ce dernier a pour but d'exorciser les influences maléfiques qui pourraient atteindre le nouveau-né (Moolan, 2007, p. 77). Ce rite est tout d'abord composé de prières, récitées par le père de l'enfant ou un *Mandravadi* (sorcier), ensuite l'enfant est aspergé, sur la tête, d'eau de noix de coco (Moolan, 2007, p. 77). Suite à cela, on attribue un nom secret à l'enfant pour enfin lui faire manger du miel mélangé avec du beurre (de l'or était parfois ajouté à la mixture), signe de prospérité (Moolan, 2007, p. 77; Pallath, 2002).

La pratique chrétienne qui suit la naissance de l'enfant présente certaines similitudes : en effet le père de l'enfant place sa main droite sur la tête du nourrisson pour l'accueillir avec une formule rituelle (Moolan, 2007, p. 77). Dans le but de chasser le mal, il asperge ensuite le nourrisson d'eau bénite pour enfin lui faire manger, en signe de prospérité, du miel mélangé avec du beurre (Moolan, 2007, p. 77).

Ouvrons ici une brève parenthèse pour indiquer que l'eau bénite employée par les chrétiens de St. Thomas, avant l'arrivée des Portugais, ne prenait pas la même forme que celle que nous connaissons aujourd'hui. En effet, ce n'est pas un peu de sel et la bénédiction d'un prêtre qui rendaient l'eau sacrée, mais l'ajout, dans de l'eau naturelle, d'un peu de terre provenant de la tombe de l'apôtre Thomas ou de tout autre endroit sacré en lien avec lui (Pallath, 2002, p. 22).

La cérémonie hindoue du *Namakarna*, lors de laquelle le nom public est attribué à l'enfant, existe sous deux formes, une version complexe et solennelle et une version simplifiée. Ces deux formes ont une version christianisée et ont en commun de ne jamais se dérouler le treizième jour qui suit la naissance de l'enfant, ce chiffre étant aussi un signe de malchance en Inde (Moolan, 2007, p. 78). La forme solennelle a le père de l'enfant pour officiant et n'est généralement utilisée que pour célébrer la naissance du premier enfant (Moolan, 2007, p. 78). Ce rituel se déroule en plusieurs étapes, premièrement, c'est à l'aide de bouse de vache étalée sur le sol de l'une des pièces de la maison que le père prépare le feu rituel. Ensuite, pendant que la mère et son enfant prennent un bain rituel et enfilent de nouveaux vêtements, le père s'assied, face à l'est, autour du feu (Moolan, 2007, p. 78). La mère et l'enfant s'approchent de l'officiant en faisant face au nord et l'enfant s'assied ensuite à l'ouest du feu rituel alors que la mère s'installe au sud de celui-ci (Moolan, 2007, p. 78). L'officiant fait alors un sacrifice à la divinité hindoue *Prajapati* ainsi qu'à la divinité en lien avec le jour de la naissance de l'enfant, suite à cela il touche les organes des sens de l'enfant en récitant des prières (Moolan, 2007, p. 78). Enfin, le père donne le nom de l'enfant à la mère et aux autres participants (Moolan, 2007, p. 78).

Les chrétiens récupéreront en partie certains éléments de cette pratique qui prendront alors place le jour du baptême de l'enfant. Lors de cette cérémonie, tous les proches et voisins sont les bienvenues et c'est le père de l'enfant qui amorce ce rite en rendant hommage à la Sainte Trinité à l'aide d'un signe de croix et d'une *Nilavilaku* (lampe à trois mèches) (Moolan, 2007, p. 78). Un passage de l'Ancien

Testament relatif à la signification du nom⁴ est alors lu et le nom de l'enfant est attribué (Moolan, 2007, p. 78). Si l'enfant est le premier-né, il portera alors le nom de ses grands-parents paternels, le deuxième enfant portera alors le nom des grands-parents maternels et les enfants suivant le nom d'un proche ou d'un saint (Moolan, 2007, p. 78). Une fois le nom donné, les parents s'approchent de l'enfant et la mère porte sa main droite sur la tête de celui-ci en signe de bénédiction, de joie et gratitude envers le Seigneur (Moolan, 2007, p. 79). Ensuite, les parents brisent un morceau de noix de coco, en donnant une partie sucrée à tous les participants et rendent grâce au Seigneur sur base des Écritures saintes (Moolan, 2007, p. 79). Le nom donné lors de cette cérémonie sera celui donné lors du baptême de l'enfant qui lui, se déroulera à l'Église.

Ce même rituel, dans sa version à la fois hindoue et chrétienne, existe dans une version simplifiée à destination des cadets. La cérémonie hindoue est alors grandement épurée et se limite à une discussion avec la famille et les proches à propos du nom que pourrait bien porter l'enfant (Moolan, 2007, p. 79). Une fois décidé, l'enfant est alors sorti pour la première fois de la salle de maternité et couché sur un tapis (Moolan, 2007, p. 79). Pour les chrétiens, c'est avec une simplicité similaire que le prêtre visite la famille du nouveau-né (Moolan, 2007, p. 79). Il bénit alors un peu de nourriture avec laquelle il nourrit l'enfant et le nom est attribué à cette occasion, peu avant le baptême qui lui, se déroule à l'église (Moolan, 2007, p. 79).

Le troisième *samskara* est le *Niskramana*, rituel à l'occasion duquel l'enfant sort pour la première fois du domicile familial dans le but de l'exposer au vent et au soleil (Moolan, 2007, p. 79). C'est donc en plein air, dans un espace richement décoré et depuis lequel on peut aisément apercevoir le soleil, que ce rituel se déroule (Moolan, 2007, p. 79). C'est la mère qui apporte son enfant jusqu'à cet espace rituel, mais c'est au père qu'il convient de retourner l'enfant vers le soleil afin que celui-ci puisse le voir pour la première fois (Moolan, 2007, p. 79). L'enfant est ensuite conduit dans la salle de prière familiale, où se déroulent de nombreuses prières et offrandes, dans le double but d'éloigner les influences maléfiques et de s'attirer la protection des divinités (Moolan, 2007, p. 79). Enfin, l'enfant est conduit au temple pour recevoir la bénédiction d'un prêtre (Moolan, 2007, p. 79).

⁴ Exode 3, 1-6

Le rite chrétien diffère assez peu dans sa structure du rite hindou. La cérémonie prend place entre l'attribution du nom et le baptême de l'enfant. L'enfant sort de la maison porté par le bras de son père et est suivi par tous les proches qui assistent à la cérémonie (Moolan, 2007, p. 79). Une fois que les participants ont rendu hommage à la Création, l'enfant est autorisé à regarder vers le ciel, tout le monde remercie alors le Seigneur ; la mère de l'enfant distribue alors des friandises (Moolan, 2007, p. 80).

Intéressons-nous maintenant au rite primordial dans l'hindouisme de l'*upanayana* ainsi qu'à son influence sur les pratiques religieuses chrétiennes et plus particulièrement sur le baptême. C'est à partir de l'âge de huit ans que les enfants du premier *varna* peuvent réaliser ce rite, les autres enfants seront amenés à le passer un peu plus tard. Notons donc déjà ici une différence majeure, alors que le rituel hindou se fait entre 8 et 12 ans, le rituel chrétien quant à lui, se fait très peu de temps après la naissance du nourrisson (Moolan, 2007, p. 80). Ce rituel consiste en une initiation, par un *Acharya* (un professeur), aux écritures védiques, cependant il existe une riche symbolique et les actes rituels à accomplir sont nombreux ; nous allons en détailler une partie ci-dessous en distinguant d'une part les rites préparatoires et d'autre part les rites cérémoniels (Moolan, 2007, p. 80).

L'endroit dans lequel se déroulera le rituel diffère chez les hindous et chez les chrétiens. Alors que pour les premiers ce rituel s'effectuera dans l'espace cérémoniel de la maison de l'*Acharya*, pour les seconds ce sera l'église, décorée pour l'occasion, qui sera le lieu rituel (Moolan, 2007, p. 80). Une autre différence entre les deux rites se situe dans la présentation de l'enfant, alors que dans le rite hindou il sera rasé pour l'occasion, cette étape ne sera pas nécessaire pour les chrétiens qui, rappelons-le, se font baptiser très jeune en comparaison avec les hindous (Moolan, 2007, p. 80). Enfin, notons que la symbolique du feu est présente dans les deux rituels, soit pour demander une bénédiction divine, soit pour invoquer la présence du Seigneur (Moolan, 2007, p. 80).

Le rituel proprement dit comporte différentes étapes que nous allons maintenant détaillées, nous commencerons comme toujours par présenter le rite hindou avant de nous pencher sur celui des chrétiens. La première étape est celle de la rencontre et de l'adoption, avec l'*Acharya* pour les hindous et les parrains pour les chrétiens. Dans les deux cas, ces personnes adopteront symboliquement l'enfant, dans le rite hindou comme élève, dans le rite chrétien comme « enfant spirituel » (Moolan, 2007, p. 80).

À la suite de cette première rencontre et à cette adoption, un rituel de purification prendra place. Les hindous ont deux manières de procéder, la première consiste en une immersion partielle de l'enfant dans de l'eau, accompagnée de prières, la seconde en des prières accompagnées d'un lavage des mains (Moolan, 2007, p. 81). Dans le cas du rite chrétien, la purification consiste en une triple immersion dans de l'eau (Moolan, 2007, p. 81).

À la fois dans le rite chrétien et dans le rite hindou, un nouvel habit est donné à l'enfant ; les Indiens recevront un uniforme d'étudiant védique, les chrétiens, quant à eux, recevront un vêtement blanc au terme de la purification (Moolan, 2007, p. 81).

Cet habit est ensuite complété par un cordon brahmanique qui se porte à l'épaule pour les hindous et par un cordon de coton ou une chaîne en or accompagnée d'une croix, qui elle se porte au cou, pour les chrétiens (Moolan, 2007, p. 81). Dans les deux cas, l'une des fonctions principales de ces cordons est de s'assurer une protection divine, celle de la *Trimurti* dans le premier cas et la protection et l'aide des saints dans le second cas (Moolan, 2007, p. 81). Notons ici que le cordon brahmanique, comme parfois le cordon chrétien, est composé de trois fils (Moolan, 2007, p. 81). Ceux-ci ont différentes significations symboliques, la vie, la pensée et la parole pour les hindous et la Sainte Trinité pour les chrétiens (Moolan, 2007, p. 81).

Le tout est encore complété par des fils de coton qui sont liés autour de la taille des enfants, au niveau des reins (Moolan, 2007, p. 81). Dans le rituel hindou, ce cordon doit protéger l'enfant du mauvais œil et l'aider à grandir avec beauté, gloire et dévotion (Moolan, 2007, p. 81). Dans le rituel chrétien, ce cordon de couleur noire représente la mort du péché et aide l'enfant à grandir dans la vérité (Moolan, 2007, p. 81).

Deux autres étapes viennent ensuite sceller le rite, la première se joue avec les mains, dans le rite hindou, l'étudiant remet ses mains dans celles de l'*Acharya*, qui lui-même embrasse alors l'enfant en signe d'acceptation (Moolan, 2007, p. 81). Dans le rite chrétien, les parrains placent leur main sur l'épaule de l'enfant et acceptent ainsi de l'élever dans la foi chrétienne (Moolan, 2007, p. 81). Dans la deuxième étape, l'enfant hindou doit grimper sur une pierre située dans l'espace rituel et prononcer la formule adéquate (Moolan, 2007, p. 81). La chrétienté reprendra cette pratique et l'enfant devra se placer sur l'une des marches de l'autel avant de prononcer une formule rituelle (Moolan, 2007, p. 81). Les deux rites se

concluent alors par une bénédiction finale (Moolan, 2007, p. 81). Notons enfin que conformément au rite oriental, la confirmation chrétienne suivait directement le baptême (Pallath, 2002, p. 18).

Conclusion

Au terme de parcours des rites hindous et chrétiens qui tournent autour de la naissance et du baptême, de très nombreuses ressemblances ont été, de manière tacite, mises en évidence. Encore une fois, nous pourrions émettre l'hypothèse que toutes celles-ci ne sont pas le fruit d'une inculturation. Cependant de très nombreuses similitudes sautent aux yeux. C'est notamment le cas d'un équivalent chrétien du cordon brahmanique et d'une réinterprétation symbolique de celui-ci. Comme nous l'avons vu, alors que les trois fils renvoient aux trois traits que sont la vie, la pensée et la parole pour les hindous, les chrétiens y attribueront une symbolique qui leur est propre, à savoir celle de la Sainte Trinité. Cet exemple nous conforte dans l'idée que nous n'avons pas ici à faire à un simple syncrétisme, mais bien à une intégration et une christianisation des pratiques religieuses. En outre, le cordon brahmanique illustre ici encore que cette inculturation ne s'est pas faite n'importe comment et a été influencé, en partie du moins, par des facteurs socio-économiques. La pensée religieuse indienne est riche et diverse, même si de nombreuses pratiques sont communes à tous les hindous, certains rituels se pratiquent de manière bien différente selon le *varna* ou la position sociale que l'on occupe. Les chrétiens qui, rappelons-le, jouissaient d'une position sociale enviable pour l'époque, ont donc intégré et christianisé des éléments religieux issus des rites de l'élite de l'époque, à savoir ceux qui d'un point de vue social au moins, étaient les plus proches d'eux. Cependant, n'allons pas trop vite en besogne et rappelons sans cesse la prudence avec laquelle il convient d'interpréter ces ressemblances. S'il est vrai qu'à l'instant des brahmanes, les chrétiens emploient majoritairement l'est comme direction cardinale, cela pourrait être lié à l'influence et à l'héritage juif davantage qu'à la pensée religieuse hindoue ; en effet, les juifs avaient pour habitude de prier vers Jérusalem, soit vers l'est (Mannoorampampil, 2006, p. 155). Nous allons maintenant nous intéresser, de manière moins approfondie, à d'autres exemples d'inculturation.

D'autres exemples d'inculturation

Dans cette partie, nous allons opérer un rapide tour d'horizon de l'ensemble des pratiques chrétiennes qui ont été influencées par l'hindouisme. Le mode opératoire consiste en une comparaison des différentes religions afin de met-

tre en évidence certains points communs. Encore une fois, nous ne pensons pas que tous ces points communs soient systématiquement le fruit d'une inculturation, certains de ces changements devaient avoir des causes autres que spirituelles ou religieuses et sont donc davantage le fruit d'une acculturation. Cependant, toutes les pratiques que nous reprenons ici ont fait l'objet de modification, voire d'interdiction, par le synode de Diamper, nous ne devons donc pas sous-estimer la portée symbolique de ces pratiques.

Le célibat des prêtres

À l'instar des brahmanes, les prêtres chrétiens étaient généralement mariés (Pallath, 2002, p. 19). Précisons toutefois que c'était aussi le cas pour de nombreux chefs de culte musulman ainsi que chez les prêtres du rite oriental (Pallath, 2002, p. 19). Au mieux, cette pratique a donc été renforcée par le contexte hindou, mais il serait hasardeux d'y voir là un processus d'inculturation qui irait de la religion hindoue vers la chrétienté.

Le mariage

Le mariage des chrétiens du Kerala a lui aussi été influencé par la culture et la pensée religieuse hindoue. Ainsi, à l'instar des Indiens, le mariage est lui aussi arrangé par les parents dès l'enfance (Pallath, 2002, p. 20). De plus, la famille de la fille se doit de verser une dote à la famille du garçon et une partie de celle-ci, 7.5 %, est ensuite versée à l'église (Ayyar, 1998, p. 485). Comme les hindous, les chrétiens pratiquent différents rites :

- Le *kalamezhuttu* qui consiste à lancer du riz à l'intérieur du pavillon érigé en face de la maison.
- L'*anthamacarttu* qui consiste à prendre soin des cheveux du futur époux.
- La prise de bains rituels.
- Le *maylanchiyidal* qui consiste en une onction des pieds de la future mariée.
- Le *madhuram kodukal* qui consiste à donner des pâtisseries aux mariés.

En plus de ces pratiques adaptées des rites hindous, les femmes chrétiennes sont aussi amenées à porter le *tali* (Pallath, 2002, p. 20). Le *tali* est un collier que les femmes hindoues sont amenées à porter pour montrer qu'elles sont déjà rituellement mariées. Les chrétiens christianiseront cette pratique en ajoutant une petite croix à ce pendentif ; de plus le collier sera béni par le prêtre durant la cérémonie (Pallath, 2002, p. 20). Notons que si l'usage d'alliance a aujourd'hui été introduite

dans certaines parties de l'Inde, le port du *tali* reste majoritaire chez les chrétiens sud-indiens (Pallath, 2002, p. 21). Notons aussi que le divorce n'était pas autorisé et qu'en cas de perte du conjoint, une longue période de deuil devait être suivie avant de pouvoir se remarier (Pallipurathukunnel, 1993, p. 178). Pour finir, certains auteurs comme Ayyar mentionnent l'existence de deux cérémonies de mariage différentes, l'une serait propre aux nordistes et l'autre aux sudistes (Ayyar, 1998, pp. 486-487). Les deux conserveraient par contre les éléments du rituel nécessaire pour que cet acte soit considéré comme sacrement chrétien (Pallath, 2002, p. 20).

Festivals et processions à caractère religieux

Depuis de nombreux siècles, les temples hindous organisent des festivals religieux afin de rendre hommage, au travers de diverses offrandes, fêtes et processions, à la divinité du temple. Les chrétiens ne seront pas en reste et organiseront, eux aussi, des festivals similaires (Pallath, 2002, p. 23). Ceux-ci connaîtront un grand succès, chrétiens et non-chrétiens prendront part aux réjouissances au travers de pratiques décoratives et festives empruntées à la culture indienne : parasol, instruments de musique locaux, torches, cloches, etc. (Pallath, 2002, p. 23) À l'inverse, les chrétiens prenaient régulièrement part aux festivals hindous et une véritable collaboration existait entre ces Indiens, quelle que soit leur religion (Pallath, 2002, p. 23). Si des pratiques similaires ont existé en occident, citons par exemple les *kermesses* et *ducasses* qui apparaissent au moyen-âge afin de célébrer et de commémorer la dédicace de l'église locale, la finalité était tout autre pour les festivals chrétiens indiens. Nous pouvons donc voir la création de ces festivals comme le fruit d'une inculturation, soit une autre manière de rendre hommage au Dieu chrétien influencé par les pratiques religieuses hindoues.

Dons

À l'instar de ce qui se faisait dans les temples hindous, les chrétiens et les non-chrétiens faisaient régulièrement des dons dans les plus grandes églises (Pallath, 2002, p. 24). Ceux-ci pouvaient être monétaires ou alimentaires et avaient pour but d'obtenir certaines grâces de Dieu (Pallath, 2002, p. 24). Lorsqu'un don alimentaire était réalisé, que ce soit du riz, de la noix de coco, ou autre, celle-ci était bénie par le prêtre avant d'être redistribuée aux fidèles (Pallath, 2002, p. 24). La ressemblance avec la pratique hindoue du *prasada* est ici frappante (Pallath, 2002, p. 24), celle-ci consiste en un don, généralement alimentaire, à la

divinité considérée comme majeure ou unique. Après que celle-ci ait consommé le don, elle redistribue une partie au croyant.

Jeûne

L'ascétisme et l'abstinence sont des pratiques courantes dans la pensée religieuse indienne, dans la première partie de notre travail, nous avons déjà eu l'occasion de montrer comment l'apparition de la figure du renonçant avait conduit à une riche réflexion spéculative autour de l'intériorisation du feu rituel. Cet idéal n'a pas disparu dans les siècles qui suivirent ce changement religieux, au contraire, c'est même devenu le dernier stade de vie par lequel tous les *djiva* devraient idéalement passer. Ce mode de vie n'est pas seulement présent dans l'hindouisme, le bouddhisme et le jaïnisme connaissent des modes de vie similaires, eux aussi basés sur l'abstinence et la méditation. Comme nous l'avons déjà montré lorsque nous nous sommes intéressés aux rites funéraires hindous, de nombreux hindous non renonçant pratiquent eux aussi, de manière plus restreinte, le jeûne et l'abstinence. Les chrétiens ont donc également adopté ces pratiques, que ce soit dans les rites funéraires inculturés que nous avons déjà eu l'occasion d'étudier ou pour des célébrations qui n'existent que dans le christianisme. Citons par exemple, les trois jours de jeûne durant la période de la Nativité, le jeûne du carême, le jeûne des Apôtres, le jeûne du mercredi et du vendredi, etc. (Pallath, 2002, p. 24). Au total, ce n'est pas moins d'un jour sur deux qui était un jour de jeûne (Pallath, 2002, p. 24). À l'instar des brahmanes de l'époque, les chrétiens prenaient eux aussi un bain avant le début d'une période de jeûne (Pallath, 2002, p. 24). Pendant ces périodes, les chrétiens mangeaient leur repas principal après le coucher du soleil, ce dernier ne comportait pas de viande, de poisson, d'œuf, de produit laitier ou de vin (Mundadan, 1984, p. 212). Ils mangeaient principalement du riz et des légumes, ainsi que certaines feuilles permettant de couper la faim (Mundadan, 1984, p. 212). Manger un fruit ou du porridge de riz le matin n'était toutefois pas considéré comme un repas brisant le jeûne (Mundadan, 1984, p. 212). Comme nous l'avons vu, si certaines périodes de jeûne comme le carême sont communes aux autres chrétiens, d'autres périodes sont par contre uniquement indiennes. Rien ne nous interdit donc de penser que l'élargissement des périodes de jeûne, dans un contexte religieux où ces dernières jouent un rôle important, soit le fruit d'une inculturation.

Comme nous venons de le voir, le jeûne est une pratique excessivement fréquente pour les chrétiens de St. Thomas, toutefois, ceux-ci ne sont que rare-

ment déliés des jours de fête. Outre les jours partagés par tous les chrétiens, il existait des célébrations typiquement indiennes, comme celles qui, par exemple, rendent hommage à l'apôtre Thomas (Moolan, 2005, pp. 30-33). Cependant, nous nous devons de mentionner un élément important. Si d'un point de vue extérieur, les éléments de la culture indienne étaient abondamment utilisés, d'un point de vue interne, la liturgie orientale était bien respectée et les chrétiens avaient à cœur d'utiliser des symboles qui leur sont propres (Pathikulangara, 1990, p. 266). Cet élément est primordial à plus d'un titre, non seulement il est une première confirmation que nous n'avons pas à faire à un simple syncrétisme, mais en plus il permet d'opérer une distinction entre les nordistes et les sudistes. En effet, si les deux groupes partageaient scrupuleusement la même liturgie lors de ces jours de fête, la forme extérieure prenait parfois des allures différentes (Pathikulangara, 1990, p. 267). À titre d'exemple, une même célébration portait deux noms différents selon le groupe dans lequel celle-ci était exécutée. Ainsi la commémoration du baptême de Jésus dans le Jourdain est appelée *Pindipperunal* au nord et *Rakkulipperunal* au sud (Pathikulangara, 1990, p. 267). Cet exemple serait loin d'être l'unique et de nombreuses fêtes auraient leurs particularités (Pathikulangara, 1996, p. 156).

Les pèlerinages

Que ce soit dans la chrétienté ou dans les pratiques religieuses hindoues, le pèlerinage dans le but d'obtenir certaines faveurs est une pratique courante. Nous ne nous étonnerons que peu que les chrétiens pratiquent donc un pèlerinage jusqu'à la tombe du Mylapore de l'apôtre Thomas (Pallath, 2002, p. 25). La tradition veut que chaque homme chrétien exécute ce pèlerinage au moins une fois dans sa vie (Pallath, 2002, p. 25). Cependant, nous pouvons difficilement ici parler d'inculturation, la pratique était aussi courante dans le reste de la chrétienté. Quant à l'origine du caractère obligatoire du pèlerinage pour les hommes, il peut provenir à la fois des religions indiennes et à la fois de l'islam.

Liturgie domestique

La liturgie hindoue est principalement accomplie dans le foyer familial grâce au feu domestique que possède le chef de famille. Les chrétiens pratiqueront aussi certains rites domestiques en lien avec les différentes étapes majeures de la vie chrétienne : naissance, mariage, mort, etc. (Pallath, 2002, p. 26) Une pièce spéciale de l'habitation sera même entièrement dédiée à l'exécution de ses rites ainsi qu'à la prière (Pallath, 2002, p. 26). De plus, à l'instar des hindous, les chrétiens auront

une lampe près de laquelle ils réciteront des prières vespérales (Pallath, 2002, p. 26).

Malpanate

Ce mot d'origine syriaque est construit sur base de la racine signifiant « maître » ou « professeur » (Pallath, 2002, p. 26). Au Kerala, il désignait l'institution sociale chargée de la formation des futurs prêtres (Pallath, 2002, p. 26). Chaque étudiant était alors accueilli par un prêtre plus âgé et réputé pour son savoir, sa droiture et sa sagesse (Pallath, 2002, p. 26). Celui-ci lui fournissait une formation liturgique, intellectuelle et spirituelle ainsi qu'un mode de vie simple et austère. C'est au travers de cette institution que le savoir ecclésial et l'identité orientale se transmettaient de génération en génération (Pallath, 2002, p. 26). Ce mode de formation a très probablement été grandement influencé, voire emprunté, à l'institution hindoue du *Gurukula Vidyabhyasam* (Pallath, 2002, p. 26). Sur le même principe que le *Malpanate*, les étudiants hindous se rendaient auprès d'un maître réputé afin d'y suivre un mode de vie particulier et d'y recevoir un enseignement (Pallath, 2002, p. 26).

Le Palliyogam

Nous revenons ici quelques instants sur une institution déjà présentée dans la partie sociologique de notre travail, à savoir les *yogam* ou diverses assemblées de chrétiens. Pour rappel, celles-ci permettaient aux chrétiens de prendre des décisions communes sur tous les sujets, de percevoir les impôts et de rendre la justice sur les personnes qui dépendaient d'eux. Contrairement à l'avis de Pallath sur le sujet (Pallath, 2002, p. 27), nous ne nous rangerons pas derrière l'idée que ces *yogam* sont un bon exemple d'inculturation. S'il est probablement vrai que cette institution a été influencée par le système indo-dravidien de *manram*, des entités administratives gérées par les chefs des différentes familles représentées, nous ne pensons pas que cette adaptation ait eu pour but premier un motif d'ordre religieux. Comme nous l'avons montré dans la partie sociologique, les chrétiens devaient rapidement s'organiser au niveau administratif afin d'organiser le paiement des impôts, la mise à disposition d'hommes d'armes, etc. auprès du pouvoir politique. Si les pouvoirs s'étendaient tous les sujets, nous pensons que les décisions religieuses ne furent pas celles qui ont motivé la création de telles assemblées. Nous sommes donc en présence d'un exemple d'acculturation plus que d'inculturation dans le cas qui nous occupe. Cependant, le débat reste entier, notre position est le fruit du rôle que nous avons accordé au personnage qu'est

l'archidiacre de « toute l'Inde », à savoir un rôle nettement moins important que celui que lui attribue Pallath.

Architecture chrétienne

À l'instar du modèle chrétien occidental, grandement inspiré par l'architecture romaine (Iogna-Prat, 2006), le style des bâtisses chrétiennes du sous-continent sera grandement influencé par le modèle indien (Pallath, 2002, p. 27). Si la structure interne des églises reste celle requise pour pratiquer le rite oriental, de l'extérieur, les églises seront difficile à distinguer des temples hindous ; la principale différence étant la croix chrétienne placée au sommet du bâtiment (Pallath, 2002, p. 27). Ainsi, nous retrouvons les mêmes éléments à l'extérieur de l'édifice chrétien et hindou : des lampes allumées tous les jours, une salle d'armes, une salle de musique, un réfectoire, un endroit pour se laver les pieds avant d'entrée dans l'édifice sacré, etc. (Pallath, 2002, p. 27). Cette ressemblance ne se limite pas aux églises, ainsi les maisons chrétiennes étaient semblables aux maisons hindoues (Pallath, 2002, p. 27). Encore une fois, nous sommes davantage en présence d'un phénomène d'acculturation plus que d'inculturation. En effet, même s'il est difficile de connaître les raisons de ces similitudes, la structure interne de l'église reste avant tout fonctionnelle vis-à-vis du rite oriental, il est donc probable que les raisons de ces ressemblances soient davantage d'ordre pratique, esthétique, social ou politique plus que d'ordre religieux ou spirituel.

L'art chrétien indien

L'art chrétien indien s'est exprimé à divers endroits : font baptismal, croix de granite, décorations murales, portes des églises, etc. (Pallath, 2002, p. 28). De la même façon, des symboles culturels indiens ont été abondamment repris par les chrétiens, que ce soit des représentations de paons, de tigre ou encore de fleurs de lotus (Lederle, 2010, p. 85). Enfin, les artistes locaux représentaient aussi probablement des images pieuses représentant le Christ, la Vierge Marie ou encore les saints d'une manière proprement indienne qui déplaira aux Portugais (Pallath, 2002, p. 28).

Les noms

Les noms chrétiens seront peu à peu indianisés tout au long de l'histoire du Kerala qui précède la venue des Portugais (Pallath, 2002, p. 29). Ainsi le nom des familles chrétiennes ressemblait énormément aux noms des familles hindoues, de nombreux exemples peuvent être cités (Pallath, 2002, p. 29) :

- Zacharias deviendra : Cherian, Cheriachan, Kurian ou encore Kuriachan
- Matthieu deviendra : Mathai, Mathan ou encore Mathacan
- Thomas deviendra : Thommy, Thomachan, Thomasukutty, ou encore Thommikunju
- Anne deviendra : Annamma, Chinnamma ou encore Annakutty
- ...

Nous ne pouvons que difficilement dire si la raison de ces changements était ou non d'ordre spirituel, contentons-nous de mentionner que les chrétiens portugais trouveront ça suffisamment dérangeant vis-à-vis de leur foi que pour en interdire l'usage et pour alors en revenir à des noms bibliques (Pallath, 2002, p. 29).

L'habillement

L'habillement des chrétiens était fort proche de celui de l'élite hindoue de la société keralaise (Pallath, 2002, p. 29). Comme les hindous, les chrétiens portaient le *kudumi*, une coiffure indienne, à laquelle les chrétiens joignaient de temps en temps une croix représentative de leur croyance (Pallath, 2002, p. 29). Leurs oreilles étaient percées et ils y portaient des bijoux indiens appelés *kadukkan* (Pallath, 2002, p. 29). Les femmes portaient des vêtements blancs ainsi que divers bijoux identiques à ceux des brahmanes : bracelets aux poignets et aux chevilles, ceintures... (Pallath, 2002, p. 29) Enfin, à l'instar des brahmanes, les chrétiens étaient autorisés à utiliser des feuilles de palmes comme parasol (Pallath, 2002, p. 29).

Les vêtements liturgiques ont eux aussi été influencés par la culture et les religions indiennes. Les prêtres portaient un pantalon long et large ainsi qu'une ample chemise munie d'un col marin (Pallath, 2002, p. 30). À l'instar des renonçants hindous, tous les prêtres se laissaient en outre pousser la barbe (Pallath, 2002, p. 30).

L'alimentation

À l'exemple des hindous issus des hautes castes, le régime alimentaire des chrétiens de St. Thomas était principalement végétarien (Pallath, 2002, p. 31). Les boissons alcoolisées ne seyaient pas à leur statut social et étaient donc assez peu utilisées en dehors des usages liturgiques (Pallath, 2002, p. 31). Pendant les jours de fête, les chrétiens mangeaient avec leurs doigts et les assiettes étaient composées de longues feuilles de plantain (Pallath, 2002, p. 31). Un tel emploi des feuilles de

plantain les associait aux brahmanes qui avaient eux aussi ce privilège social (Pallath, 2002, p. 31).

L'éducation

Nous avons déjà eu l'occasion, à plusieurs reprises, de faire référence à l'éducation des enfants. Les chrétiens et les hindous partageaient ici une même institution, celle des *Kalari* (école), où les jeunes garçons apprenaient à lire et à écrire dès l'âge de huit ans, et ce, jusqu'à leur quinze ans (Mundadan, 1999, p. 247). Les enfants, qu'ils soient chrétiens ou hindous, étaient alors placés sous la tutelle d'un *panicar* (maître), ce dernier était très rarement un non-hindou (Mundadan, 1999, p. 247). Cette institution qui mélangeait des jeunes de plusieurs confessions différentes peut en partie expliquer l'ouverture des chrétiens vis-à-vis des autres religions présentes au Kerala (Mundadan, 1999, p. 248).

La pureté rituelle

Nous terminons ce petit tour d'horizon des pratiques chrétiennes inculturrées en abordant le thème de la pureté rituelle. En effet, ce point, plus que tous les autres, pourrait être une clé de lecture de ces adaptations ou, pour le dire autrement, l'une des causes de tous ces changements. Sur ce thème, les chrétiens subissent une double influence, celle des hindous qui les entourent d'une part et celle du judaïsme dont ils héritent d'autre part. Ainsi, comme nous l'avons vu, les chrétiens comme les hindous prennent de nombreux bains rituels. Mais l'héritage juif n'est pas à sous-estimer ici puisque les femmes chrétiennes sont par exemple frappées d'impureté lors d'une naissance ou des menstruations, l'accès à l'église leur étant alors interdit (Pallipurathukunnel, 1993, p. 178). Comme nous venons de le voir, cette double influence se traduit très concrètement par de nombreuses adaptations christianisées des rites des deux communautés. Dans de très nombreux cas, ces rites étaient en lien avec la pureté rituelle présente dans la religion juive et hindoue, dès lors, il est probable que les chrétiens de St. Thomas, par leurs pratiques, formaient la communauté religieuse la plus « pure » au monde (Menachery, 2007, p. 322).

Dans la société indienne, cette pureté rituelle permettait notamment d'opérer une distinction sociale, or comme nous l'avons vu, les chrétiens avaient un statut social fort proche de celui de l'élite keralaise. Il convenait donc de maintenir celle-ci en pratiquant, à l'instar des brahmanes, les rites permettant de conserver cette pureté (Menachery, 2007, p. 324). Cependant, nous ne réduisons

pas ici ce phénomène d'adaptations rituelles à des facteurs économiques et sociaux, s'ils ont dû jouer un rôle important, c'est toujours en fonction de la marge de manœuvre laissée par les croyances, qui elles, ont un but spirituel. Ainsi, ce thème de l'impureté rituelle et toutes ces adaptations n'auraient peut-être pas vu le jour dans la chrétienté keralaise si l'Ancien Testament n'y faisait pas abondamment référence, pensons au livre du lévitique, ou si les lettres pauliennes n'en faisaient pas mention. Citons par exemple la deuxième lettre aux Corinthiens : « *Sortez donc du milieu de ces gens-là et tenez-vous à l'écart, dit le Seigneur. Ne touchez rien d'impur, et moi, je vous accueillerai.* » (2 Cor. 6,17) suivi de « *En possession de telles promesses, bien-aimés, purifions-nous de toute souillure de la chair et de l'esprit [...]* » (2 Cor. 7,1).

Conclusion

Au terme de ce petit tour d'horizon des pratiques chrétiennes, nous avons pu mettre en avant de nombreux exemples d'acculturation des chrétiens en Inde et de l'inculturation de leur religion. Comme nous l'avons vu, ce sont de très nombreux champs de la vie sociale, pour ne pas dire tous, qui sont impactés par la culture indienne et la pensée religieuse hindoue. Si la pensée religieuse hindoue n'est pas la seule à avoir influencé les pratiques populaires des chrétiens, pensons notamment à l'influence juive, c'est de loin celle qui a le plus marqué le christianisme indien. En outre, nous avons pu mettre en évidence quelques différences entre les différents groupes chrétiens, celles-ci nous confortent dans l'idée que les chrétiens de St. Thomas ne formaient pas une communauté unique et centralisée.

Nous avons déjà eu l'occasion de montrer en quelques endroits que les chrétiens christianisaient certaines pratiques hindoues. Les causes de ces christianisations sont difficiles à dégager, cependant, en nous intéressant au thème de la pureté rituelle, nous avons pu mettre en évidence le rôle important des facteurs économiques et sociaux. Cependant, il est dangereux de se limiter à ces facteurs pour expliquer un phénomène d'une telle ampleur et nous avons l'intime conviction que cela n'a été possible que parce que le christianisme de l'époque laissait la possibilité théologique d'un tel développement. Notons enfin que ces christianisations se faisaient certes à l'aide des Écritures et des Évangiles, mais aussi via un symbole fort : la croix, que ce soit celle que nous connaissons ou celle que nous appelons la « croix de St. Thomas ». Comme nous l'avons vu, c'est notamment elle qui permet de distinguer un temple hindou d'une église, etc. (Mannoorampampil, 2006, pp. 155-160). Ces deux éléments, la croix et

l'Évangile, qui permettent aux chrétiens de christianiser les pratiques non chrétiennes, sont aussi deux éléments nécessaires lors d'un rite proprement chrétien, à savoir l'eucharistie (Mannoorampampil, 2006, p. 161). C'est ce rituel majeur du christianisme sur lequel nous allons maintenant nous pencher. Cependant, ce n'est plus dans le but de montrer les similitudes qu'il existe entre l'eucharistie et les pratiques religieuses hindoues que nous approcherons celle-ci, mais plutôt dans celui de mettre en avant la conservation des éléments qui rendent le rituel authentiquement chrétien.

L'eucharistie

Dans cette partie, nous n'allons plus nous intéresser à la manière dont les pratiques chrétiennes ont été influencées ou empruntées à la culture indienne, mais plutôt à la question de savoir si les pratiques des chrétiens étaient chrétiennes. Pour ce faire, nous allons nous pencher sur un rituel majeur du christianisme, à savoir l'eucharistie. Par chance, une grande partie du travail a déjà été faite lors du Synode de Diamper, il reste donc à juger de la pertinence de celui-ci. Pour ce faire, nous suivrons le travail de Pallath dans son ouvrage « The Eucharistic Liturgy of the St. Thomas Christians and the Synod of Diamper » et nous examinerons les modifications apportées à la liturgie eucharistique par le synode.

Le synode

Avant de commencer, un petit mot sur le Synode en lui-même. Ce dernier a été convoqué entre le 20 et le 27 juin 1599 par le Portugais Dom Aleixo de Menezes, archevêque de Goa (Subrahmanyam, 1998, p. 21). On ne saurait sous-estimer l'importance de ce synode pour l'église indienne, en effet celui-ci tentera de mettre fin à ce que les chrétiens portugais jugent alors comme de nombreux abus, voire des hérésies. La position exclusiviste des chrétiens occidentaux présents en Inde conduira à une latinisation du rite indien et toutes les pratiques que nous avons étudiées précédemment seront bridées, voire interdites (Pallath, 2002, pp. 18-32). Parmi les événements marquants du synode, notons l'autodafé prononcé contre toute la littérature des chrétiens indiens et qui nous prive de nombreuses informations qui auraient pu faire la lumière sur certaines questions posées dans ce travail. Dans le cadre de cette partie, c'est la cinquième session du synode qui nous intéressera particulièrement, celle-ci étant entièrement consacrée à la Sainte Eucharistie, appelée « Qurbana » en Inde. Ce n'est pas moins de 24 décrets qui seront adoptés et qui viseront à modifier les aspects doctrinaux, liturgiques et disciplinaires de l'eucharistie indienne (Pallath, 2008, p. 1). Dans le cadre de ce travail,

nous ne pourrions pas être aussi complets que nous le souhaiterions, dès lors nous n'aurons pas l'occasion de passer en revue l'ensemble de ces décrets, nous nous contenterons de quelques exemples marquants. Le lecteur pourra toujours se référer à l'ouvrage de Pallath afin d'obtenir une liste détaillée de tous les changements opérés (Pallath, 2008, pp. 85-154).

Qurbana, un rite chrétien ?

L'intention de Menezes dans cette réforme liturgique était principalement de combattre le nestorianisme, ainsi la majeure partie des changements apportés par l'archevêque portugais porte sur des nuances dans lesquelles il pense voir des traces de nestorianisme. Notons qu'à l'époque, les chrétiens orientaux, dont les Indiens, étaient appelés nestoriens par les chrétiens occidentaux, cependant, comme nous allons le voir, il est fort probable que cela soit un signe distinctif plus qu'une réalité théologique (Frykenberg, 2008, p. 105).

Dans cette partie, nous ne développerons que la christologie de l'eucharistie. Premièrement, car c'est la matière théologique que nous maîtrisons le mieux. Ensuite parce qu'elle est significative de l'état d'esprit dans lequel les Portugais souhaitaient modifier les pratiques liturgiques indiennes et enfin parce que la christologie est considérée comme « *la pierre angulaire de toute théologie chrétienne* » (Bourguine, 2009, p. 1). Ainsi nous n'aborderons pas les formules mariologiques et pneumatologiques des chrétiens de St. Thomas. Notons simplement que les chrétiens indiens n'ont jamais remis en doute, dans leur liturgie, que Marie était la Mère de Dieu ; même s'il est vrai qu'ils n'utilisaient pas exactement cette formule (Pallath, 2008, pp. 101-108). Notons aussi d'un point de vue purement théologique que la question du *filioque*, qui rappelons-le, a fait rage entre les chrétiens occidentaux et orientaux, s'est aussi posée lors de l'arrivée des Portugais (Pallath, 2008, p. 114). À notre sens, cette question, interne à la chrétienté et sans rapport apparent avec la culture indienne, ne suffit pas pour jeter un doute sérieux sur le caractère chrétien des pratiques eucharistiques indiennes.

CHRISTOLOGIE

Le synode commencera par modifier les titres donnés à Jésus, en effet, ceux-ci reflètent souvent la christologie sous-jacente des croyants (Pallath, 2008, pp. 90-93) :

- Le titre « Jésus » ou « Christ » utilisé par les chrétiens indiens à plus de dix reprises sera modifié par les Portugais en des formules complexes de type : « Jésus notre Seigneur ».
- Le titre « Fils » sera amplifié par « Fils de Dieu » à de nombreuses reprises par le synode
- L'expression « Sa voix » sera modifiée en « La voix du Fils de Dieu »
- Le titre « Fils de l'Homme » sera modifié en « Son Fils »
- Etc.

Tous ces titres seront toutefois amplifiés par excès de zèle, ou dans le but de latiniser les chrétiens de St. Thomas, plus que dans le but de combattre une hérésie (Pallath, 2008, pp. 90-91). Non seulement les chrétiens indiens connaissaient et usaient bon nombre des formules imposées par le synode, mais de plus, si l'on se réfère à l'ouvrage « Jésus le Christ » de Walter Kasper, les titres épurés ne constituaient en rien des hérésies (Kasper, 2010, pp. 152-166; Pallath, 2008, pp. 90-93).

Les formules trinitaires présentant Jésus Christ comme deuxième personne de la Sainte Trinité sont nombreuses et le synode ne sera pas amené à modifier celles-ci (Pallath, 2008, p. 94) ; on peut aisément le comprendre lorsque l'on sait que c'est le credo de Nicée-Constantinople qui était récité par les chrétiens de St. Thomas (Pallath, 2008, p. 188).

Les formules concernant la double nature de Jésus en une seule personne ne seront pas toujours modifiées. Ainsi, l'humanité de Jésus est clairement mentionnée dans les formules eucharistiques indiennes, cependant une connaissance des pères syriaques et des expressions qu'ils utilisaient permettent de mieux mettre en évidence cet aspect christologique (Pallath, 2008, pp. 97-98). Les formules concernant la divinité de Jésus quant à elles, bien que nombreuses et correctes d'un point de vue doctrinal, seront parfois amplifiées par le synode (Pallath, 2008, pp. 95-96). Enfin, les formules alliant les deux natures dans une seule personne sont elles aussi nombreuses et correctes au regard du dogme, nous pouvons donc conclure en reprenant les mots de Pallath : « [...] *We can rightly affirm that the pre-Diamper Qurbana of the St Thomas Christians embodied an authentic and traditional classical Christology, consonant with the sacred scriptures, patristic traditions and dogmatic definitions of the early ecumenical councils, without any shadow of doubt or any element of uncertainty and ambiguity.* » (Pallath, 2008, p. 100).

Qurbana, un rituel acculturé

Avant de conclure cette brève partie consacrée à l'eucharistie, notons que quelques adaptations, notamment liées au climat indien, ont été apportées à l'eucharistie. Par exemple, le pain levé était parfois fait de blé, mais plus généralement de riz (Pallath, 2002, p. 19). Celui-ci, préparé par des religieux et mélangé avec de l'huile et du sel, était apporté par le prêtre sur une feuille de lotus (Pallath, 2002, p. 19). Le vin quant à lui était fait de raisins importés de pays étrangers, pressés et mélangés avec de l'eau (Pallath, 2008, p. 155).

Nous pourrions citer de nombreuses autres différences, entre l'eucharistie indienne et celle des Portugais, telles que le sens dans lequel le signe de croix est réalisé (Pallath, 2008, p. 175), cependant ces différences liturgiques sont internes aux chrétiens et ne concernent pas la culture indienne.

Bilan

Dans cette partie, nous avons eu l'occasion de survoler l'eucharistie indienne et son caractère proprement chrétien. L'accent a été porté sur la christologie, élément central de toute théologie chrétienne et a permis de mettre en évidence l'absence de formulation hérétique dans les pratiques eucharistiques des chrétiens de St. Thomas. Si un doute a subsisté pendant un temps, autour de la question du *filioque*, cela est davantage lié à l'influence de l'Église orientale qu'à celle de la culture indienne. Dès lors, nous pouvons affirmer, à la suite de Pallath, que les chrétiens de St. Thomas étaient bel et bien chrétiens de par leurs croyances et leurs pratiques. Les accusations de nestorianismes étaient infondées et la littérature sur le sujet tend à s'accorder sur ce point (A Syrian Catholic, 1998, p. 271; Frykenberg, 2008, p. 105; Panjikaran, 1998, p. 286).

Conclusion

Au terme de ce parcours consacré au premier mouvement de l'inculturation, qui va de la culture indienne vers le christianisme, nous avons pu mettre en évidence de très nombreux changements dans les pratiques chrétiennes. Nous avons, à plusieurs reprises, insisté sur la prudence terminologique avec laquelle il convenait de qualifier ces changements, la différence entre acculturation et inculturation étant très maigre. Cependant, nous avons été amenés à fournir une clé de lecture de ces changements au travers du thème de la pureté rituelle. À la fois religieux, social et politique, ce thème complique parfois un peu la tâche qui est la nôtre. Toutefois, si nous pensons que des raisons sociales et économiques

ont pu influencer les chrétiens dans l'emprunt des pratiques hindoues, nous avons la certitude que ces emprunts ne se seraient jamais réalisés si la théologie chrétienne n'en avait pas laissé la possibilité. C'est donc toujours dans le but radical d'assurer son salut que ces pratiques ont été modifiées. Cette certitude est renforcée par l'étude, au travers de l'eucharistie indienne, de la théologie indienne et de son caractère proprement chrétien. Au terme de ce bref parcours, nous pouvons donc affirmer que ces modifications sont l'œuvre d'une inculturation, leur but premier étant d'ordre religieux et spirituel.

L'INFLUENCE DU CHRISTIANISME SUR LA CULTURE INDIENNE

Avant de conclure ce travail et pour pouvoir véritablement trancher la question de savoir si le christianisme au Kérala, avant l'arrivée des Portugais, est un modèle d'inculturation complète et réussie au sens que nous avons donné précédemment à ce terme ; nous nous devons de vérifier si la culture indienne a été influencée, avant le XV^e siècle, par le christianisme.

Cette tâche est excessivement ardue et la littérature sur le sujet, bien qu'abondante pour la période qui va du XVIII^e siècle à nos jours, est excessivement rare pour celle qui nous concerne. Selon Neill, certains auteurs ont bien essayé de voir des traces de littératures johanniques dans un des textes majeurs de la pensée religieuse indienne, à savoir la *Bhagavad Gita*, mais cette hypothèse n'est plus guère défendue de nos jours (Neill, 1970, p. 25). De la même façon, il est fort probable que le développement du culte de la Bhakti s'est fait sans influence du christianisme (Neill, 1970, p. 25), ou que cette influence s'est exercée bien après le XV^e siècle (Herbert, 1947, pp. 378-379). Enfin, une influence du christianisme sur la poésie tamoule a pendant un temps été soupçonnée, notamment dans le *Tirukurral*, mais cette hypothèse a aussi été abandonnée (Neill, 1970, p. 25). Dans le cadre de ce travail, nous devons nous résoudre à penser que si le christianisme a influencé la culture indienne avant le XV^e siècle, cela s'est fait de manière discrète et trop peu perceptible au vu des sources que nous possédons. En revanche, comme nous l'avons vu, les hindous rendaient parfois hommage, au travers de dons, à Jésus-Christ, notamment lors des festivals chrétiens. Cependant, nous ne possédons que peu d'informations sur la nature de ces hommages, encore moins sur le statut de Jésus pour les hindous de cette époque.

Cependant, nous savons par les développements ultérieurs que le christianisme possède radicalement le potentiel nécessaire que pour influencer la culture

indienne. Ainsi nous savons que Jésus a été intégré dans plusieurs religions indiennes durant la période coloniale, citons par exemple l'hindouisme, où il est parfois vu comme un *guru*, un *yogi*, un *avatar*, etc. (Amaladoss, 2005, pp. 47, 123; Dupuis, 1999, p. 49). Ou encore le bouddhisme, dans lequel le personnage de Jésus est parfois perçu comme un *Bodhistatva* (Amaladoss, 2005, p. 55). De nos jours encore, l'image du Jésus souffrant est populaire en Inde (Parappally, 2011, p. 26).

Toutefois, ces développements ultérieurs ne compensent en rien la rareté des informations que nous possédons sur l'influence du christianisme avant l'arrivée des Portugais. Elles nous indiquent juste que le potentiel nécessaire est présent dans la religion chrétienne. Son déploiement se fera de manière tardive et c'est la raison pour laquelle nous ne pensons pas que les chrétiens de St. Thomas, avant l'arrivée des Portugais, soient un modèle d'une inculturation complète et réussie. Cependant, le processus a commencé de manière admirable et son premier mouvement, qui va de la culture vers le christianisme, constitue un exemple de réussite qu'il ne faut en aucun cas minimiser. Il constitue à lui seul la preuve de la flexibilité du christianisme qui peut s'adapter à une culture tout en gardant son identité propre.

CONCLUSION

Dans un premier temps, nous nous sommes intéressés au concept d'inculturation en lui-même. Après avoir présenté de manière succincte l'histoire et l'héritage de ce concept, nous nous sommes penchés sur différentes définitions de celui-ci. Celles-ci ont été complétées par la réflexion de deux théologiens sur le sujet : Neckebrouck et Geffré. Le premier a particulièrement travaillé sur les acteurs de l'inculturation ; cette réflexion nous a rassurées quant à la pertinence de l'emploi d'un concept contemporain à une situation précoloniale. Le deuxième auteur, quant à lui, nous a initiés à la réflexion sémantique sur le sujet et à la différence, parfois très maigre, entre acculturation et inculturation. Ces définitions et réflexions nous ont permis de proposer une définition de l'inculturation.

Toutefois, cette définition était encore insuffisante que pour s'assurer que la rencontre entre le christianisme et la culture indienne était possible sous le mode de l'inculturation. Nous avons alors examiné différents critères nécessaires à la réalisation d'un tel processus. Ainsi, nous avons commencé par rappeler les origines asiatiques du christianisme et de son personnage central : Jésus-Christ. Ensuite,

te, nous sommes revenus sur l'autonomie relative des communautés chrétiennes indiennes par rapport aux Églises externes. Enfin, nous avons tenté de rendre compte de l'ouverture des chrétiens keralais vis-à-vis des autres religions.

Ces trois critères nous laissaient présager qu'un processus d'inculturation était possible, nous sommes donc retournés à notre définition du concept et analysé si les deux mouvements alors mis en évidence étaient présents. La réponse est éloquente dans le cas du premier mouvement, qui jauge l'influence de la culture indienne sur le christianisme. Au travers d'une analyse détaillée des rites autour de la naissance et de la mort, le lecteur a pu se rendre compte des très nombreuses ressemblances entre les pratiques hindoues d'une part et chrétiennes d'autre part. Cependant, ces emprunts n'ont pas été opérés sans discernement et ceux-ci ont toujours été réinvestis d'une symbolique chrétienne. Ces emprunts posent toutefois deux grandes questions. La première concerne les causes de ces emprunts, ont-ils, ou non, été réalisés dans un but religieux ? C'est au travers du thème de la pureté rituelle que nous avons tenté de répondre à cette question. En effet, si une influence socio-économique a dû jouer un rôle majeur dans ces adaptations, cette influence elle-même dépendait de la marge de manœuvre laissée par le religieux, à savoir, dans le cas qui nous occupe, les Écritures chrétiennes. La deuxième question se demandait si ces emprunts correspondaient réellement à un mouvement d'inculturation ou s'il fallait plutôt y voir une forme de syncrétisme. C'est notamment au travers de l'étude de l'eucharistie que nous avons montré le caractère authentiquement chrétien des pratiques rituelles des communautés de St. Thomas ; cependant, les précédentes analyses rituelles avaient déjà fait état du réinvestissement symbolique des rites empruntés. L'identité chrétienne est donc maintenue malgré les différents emprunts et nous avons conclu que ceux-ci correspondaient bien au premier mouvement d'une inculturation. Si cette réponse est sans appel pour le premier mouvement, elle l'est nettement moins pour le second. En effet, l'influence du christianisme sur la culture indienne est excessivement difficile à démontrer. Si nous possédons quelques pistes, comme l'hommage parfois rendu par les hindous à Jésus-Christ, celles-ci ne sont pas suffisantes que pour affirmer avec force que le christianisme a su influencer considérablement la culture indienne avant le XV^e siècle. Cependant, l'histoire nous apprend que les influences sont plus nombreuses durant la période coloniale et nous sommes donc en droit de penser que le christianisme possède, en puissance, des éléments susceptibles d'être repris par les cultures indiennes. Ceci dit, nous sommes restés prudents dans le cadre de ce travail et contrairement à Pallath, nous refusons de voir dans le christianisme indien précolonial un *modèle* d'une inculturation complète et réussie.

Conclusion

Notre travail a tout naturellement commencé par une présentation succincte de l'Inde, de sa géographie, de son histoire, de sa pensée religieuse, plus globalement, de sa culture. Cette première partie de notre mémoire nous a permis de mieux situer le contexte culturel dans lequel s'ancrait le thème que nous avons choisi. Les divers éléments présentés, s'ils n'offrent qu'une image incomplète de l'Inde, nous ont tout de même permis de comprendre et d'analyser les principales hypothèses présentées et développées dans la suite de notre travail.

Ces éléments acquis, nous sommes entrés dans le vif du sujet en présentant, à l'aide des méthodes propres aux sciences historiques, les sources archéologiques et historiques que nous possédions sur les chrétiens indiens durant la période précoloniale. Cette présentation s'est opérée au travers de deux hypothèses, la première attribuant la présence chrétienne à l'apôtre St. Thomas, alors que la seconde se fonde sur des preuves historiques incontestables pour ne situer l'origine du christianisme en Inde qu'au IV^e siècle. Cette question peut sembler anodine, cependant cette problématique s'est répercutée sur l'ensemble de notre travail. Dans un premier temps, elle est survenue dans la partie sociologique et plus particulièrement lorsque nous avons abordé l'organisation interne des chrétiens. La majorité des hypothèses que nous avons présentées invoquaient l'existence de plusieurs communautés chrétiennes dont l'origine était distincte. L'une serait formée des chrétiens convertis par l'apôtre, alors que la seconde par les marchands syriaques du IV^e siècle. Ensuite, cette question est réapparue dans notre analyse théologique et plus précisément lorsque nous nous sommes intéressés aux rites chrétiens empruntés aux religions indiennes. Contrairement à l'avis de certains auteurs sur le sujet, la littérature fait état de différences rituelles importantes entre certains chrétiens kéralais. Encore une fois, leur origine distincte permettrait de rendre compte de ces différences. Derrière cette question disputée par les théologiens et les historiens, se cache donc un enjeu de taille permettant de valider ou d'invalidier bon nombre d'hypothèses sociologiques. Nous avons donc été amenés à prendre position sur cette question, cependant cela n'a pas été une tâche facile. Les preuves historiques et archéologiques dont nous disposons sont souvent sujettes à caution. En effet, les sources historiques indiennes sont en grande partie constituées de la tradition orale ; bien que celle-ci soit conséquente et relativement cohérente avec

elle-même, nous ne pouvons pas lui accorder la même valeur historique que des preuves tangibles. Les sources occidentales non portugaises ne nous apprennent que peu de choses sur les chrétiens indiens, alors que les sources portugaises, bien que nombreuses, sont partiales et il est délicat d'en extirper le vrai de l'exagération. C'est donc à l'aide des diverses interprétations de ces sources que nous nous sommes forgés un avis sur la question. Si les tenants de la seconde hypothèse présentent quelques éléments troublants, ceux-ci n'ont toutefois pas suffi à nous convaincre et à remettre en cause l'ensemble de la tradition orale, pluricentenaire, des keralais hindous et chrétiens. C'est donc l'hypothèse de l'origine apostolique que nous avons retenue tout au long de ce travail, ce choix sera confirmé à plusieurs reprises lors de nos autres prises de position. Toutefois, un tel choix ne renforce en rien les sources qui sont à notre disposition et cette partie historique illustre la prudence avec laquelle nous avons été amenés à travailler par la suite ainsi que les limites scientifiques de notre travail.

Une fois cette présentation des sources achevée, nous nous sommes plongés dans une analyse sociologique des chrétiens kéralais. Pour ce faire, nous nous sommes aidés de plusieurs sources historiques solides, à savoir les tablettes de cuivre accordant divers privilèges aux chrétiens. Leur analyse a révélé la position sociale enviable des chrétiens indiens de l'époque. Celle-ci est en grande partie liée au rôle économique majeur de marchands maritimes chrétiens. Comme nous l'avons vu, c'est dans un but économique que ceux-ci seraient d'abord venus d'Occident pour se rendre le long des côtes indiennes. Leur expérience commerciale leur donnera rapidement un avantage vis-à-vis des populations locales et le pouvoir politique, dont le commerce des épices remplira les caisses, fera le nécessaire pour maintenir de bonnes relations avec les marchands chrétiens. Ce lien entre le statut social et le rôle économique majeur est renforcé par l'arrivée des marchands musulmans le long des côtes indiennes. C'est précisément parce que ceux-ci viendront concurrencer les chrétiens que ces derniers renforceront leur alliance avec le pouvoir en place ; lui-même poursuivant des intérêts économiques et religieux dans le maintien d'une telle collusion. Les conséquences d'un tel statut social ont été nombreuses et nous avons tenté de mettre celles-ci en évidence à divers endroits. Premièrement, c'est en étudiant la structure propre aux chrétiens que nous avons pu établir de nombreux parallèles avec la structure hindoue. Les ressemblances furent frappantes et nous en avons attribué l'origine au processus socioanthropologique de l'acculturation. Cependant, ce processus ne s'est pas opéré dans n'importe quel sens et c'est dans la culture de l'élite sociale de l'époque, avec qui les chrétiens partageaient un statut social élevé, que les emprunts et adap-

tations se sont réalisés. La cause de ces changements est donc ici, en grande partie, économique et sociale et ne semble pas ou peu concerner le religieux. Ensuite, nous nous sommes intéressés à une problématique majeure dans le cadre de ce travail, à savoir la structure religieuse des chrétiens. Celle-ci divise les chercheurs et nous avons établi une ébauche de typologie afin de classer les différentes hypothèses. La première hypothèse récuse l'idée de l'existence d'une structure religieuse commune à tous les chrétiens kéralais. Les arguments en faveur de cette hypothèse sont nombreux et convaincants. L'hypothèse elle-même prend en compte les spécificités culturelles de la société indienne et évite l'écueil majeur d'un ethnocentrisme reproduisant ses schémas de pensée sur d'autres cultures. En outre, cette hypothèse est cohérente avec l'existence de groupes chrétiens aux origines multiples et permet de rendre compte des différences rituelles, entre chrétiens, qui seront mises en évidence dans la partie théologique. C'est donc assez naturellement qu'au terme de ce mémoire de fin d'études, nous prenons le parti de défendre cette hypothèse. Toutefois, il existe des arguments, parfois contradictoires, sur base desquels d'autres auteurs viendront défendre l'idée d'une unification des chrétiens kéralais. Nous récusons d'emblée deux de ces hypothèses : la première veut que l'unification se fasse sous l'égide de l'Église d'Orient. Si celle-ci a bel et bien influencé les chrétiens de St. Thomas, nous pensons que ces derniers conservaient malgré tout une large part d'autonomie. La deuxième veut que ce soit un personnage, « l'Archidiacre de toute l'Inde », qui soit à la source de l'unification. Si des preuves historiques viennent confirmer l'existence d'un tel personnage, nous pensons que ce dernier, loin de représenter toute l'Inde, dont la superficie fait plus de cent fois celle de la Belgique, ne représentait qu'une communauté chrétienne indienne parmi d'autres. La troisième hypothèse, quant à elle, mérite réflexion. L'unification serait de type économique et la bonne entente des différents groupes chrétiens se fonderait donc en premier lieu sur la complémentarité commerciale. Alors qu'un des groupes cultiverait les épices, le second aurait à charge de les vendre. Ces pratiques commerciales seraient alors un excellent moyen de communication et permettraient aux chrétiens d'échanger sur des sujets religieux. Cette religion commune faciliterait alors leur alliance commerciale et l'ensemble des chrétiens serait représenté par l'archidiacre de toute l'Inde. Loin d'être absurde, cette hypothèse fait écho à un schéma similaire qui se déroulera lors de l'arrivée des Portugais. L'alliance entre les chrétiens de St. Thomas avec les Portugais avait pour but premier de concurrencer les entreprises commerciales des musulmans ; la religion facilitant alors les premiers contacts. Toutefois, dans la réalité, si des alliances de ce type ont pu avoir lieu, nous ne pensons pas qu'elles ont pu mener à

une unification des différents groupes chrétiens. Si nous poussons la comparaison avec les Portugais jusqu'au bout, nous nous apercevons bien vite que, loin d'avoir unifié les chrétiens, les Portugais les ont divisés en de nombreux sous-groupes dont nous retrouvons encore des traces de nos jours.

Enfin, nous sommes entrés dans le cœur même de notre sujet en abordant l'inculturation proprement dite. Après avoir rappelé l'héritage disciplinaire et conceptuel de l'inculturation, nous en avons proposé quelques définitions significatives. À la suite de celles-ci, nous avons analysé une partie de la réflexion théologique sur le sujet afin de nous assurer que non seulement, le concept était pertinent et qu'il ne faisait pas double-emploi avec l'acculturation déjà mentionnée précédemment. Mais qu'en plus, ce dernier, bien que contemporain, pouvait décrire un processus précolonial. Suite à ces premières précautions d'ordre général, nous avons proposé notre propre définition de l'inculturation avant d'en examiner des conditions particulières. En effet, nous nous sommes demandé si ce concept pouvait s'appliquer au cas indien étudié dans ce travail. Nous avons rapidement été rassurés sur ce plan là aussi, non seulement le christianisme est compatible avec la culture asiatique et indienne, mais en plus les chrétiens de St. Thomas étaient autonomes vis-à-vis des institutions religieuses extérieures et relativement ouverts aux autres religions de la culture du sous-continent. Sur cette base, nous avons été amenés à analyser le premier mouvement d'un processus d'inculturation, qui va de la culture indienne vers le christianisme. Pour ce faire, nous avons comparé de très nombreuses pratiques hindoues et chrétiennes. Les ressemblances entre les deux furent frappantes et nous avons été rapidement convaincus de l'influence indienne sur le christianisme local. Cependant, afin d'écarter le risque toujours présent de caractériser ces adaptations de processus syncrétique, nous nous sommes assuré, en nous penchant principalement sur l'eucharistie, que l'identité chrétienne était sauvegardée. Si cette analyse nous a convaincus que nous avions à faire au premier mouvement d'un processus d'inculturation, elle nous a en plus permis de mettre en évidence des différences significatives dans les pratiques des différents groupes chrétiens keralais. Cela renforce donc considérablement l'hypothèse que nous défendons ici, à savoir que la chrétienté indienne, avant l'arrivée des Portugais, n'était pas unifiée. Ensuite, afin de vérifier l'hypothèse de Pallath qui voit dans les chrétiens indiens de la période précoloniale l'exemple d'une inculturation réussie, nous avons analysé le deuxième mouvement d'un processus inculturatif. À savoir, celui qui va du christianisme vers la culture indienne. La tâche a été bien plus difficile qu'escomptée lors de la rédaction de ce mémoire et l'état de la recherche actuel ne fait état que d'une influence extrêmement discrète. Si des hommages ont

été rendus à Jésus-Christ par le pouvoir politique hindou et certains croyants non-chrétiens lors des festivals précoloniaux, son statut reste inconnu pour la période qui nous occupe. Dès lors, nous avons dû nous résoudre à ne pas considérer le processus d'inculturation comme parfaitement achevé, ce dernier, à l'heure actuelle, reste incomplet et ne constitue donc pas pour nous le modèle d'une inculturation réussie.

Cependant, des recherches futures à propos de l'influence du christianisme précolonial sur la culture indienne pourraient peut-être mettre en évidence de nouveaux éléments qui nous obligeraient à revoir notre jugement. De la même façon, des recherches plus approfondies sur les rites des différents chrétiens nous permettraient de renforcer l'une des hypothèses défendues dans ce travail, et qui tente de prévenir contre le risque d'essentialisation des chrétiens indiens ; à savoir que les chrétiens kéralais formaient plusieurs communautés distinctes. Outre ces champs de recherche, nous pensons qu'une analyse de la situation portugaise, et puis anglaise, nous permettrait peut-être de mettre en avant des processus et des schémas qui auraient pu se produire entre les différents groupes chrétiens de la période précoloniale. Enfin, une étude de l'action des grands noms de l'indianisation et de l'inculturation de la période coloniale, telle que Roberti de Nobili, nous permettrait peut-être d'en apprendre plus sur les facteurs influençant les adaptations rituelles.

Pour conclure, nous nous permettons de terminer ce travail par une note plus personnelle. Ce programme de master ainsi que ce présent mémoire nous ont permis de développer une méthodologie double. La première alliant plusieurs disciplines et la seconde abordant diverses pensées religieuses. La mise en œuvre de cette méthodologie ne fut pas toujours facile et de nombreuses difficultés sont survenues lors de la rédaction de ce mémoire. Nous ne prendrons pas ici le temps de passer en revue l'ensemble de celles-ci, nous nous contenterons de celles qui, *a posteriori*, nous ont le plus marqués. Une première difficulté concerne l'effort avec lequel nous avons dû délimiter notre sujet à hauteur des ambitions d'un mémoire de fin d'études. Loin d'être aisée, cette délimitation nous a freinés pendant plusieurs semaines et ce n'est qu'après un long temps de réflexion que nous avons réussi à proposer un sujet cohérent à notre promoteur. D'autres difficultés d'ordre pratique se sont aussi manifestées, la diversité des églises orientales et la traduction de leur nom de l'anglais vers le français fut une gageure à de nombreux moments. La facilité avec laquelle certaines sources réduisent la réalité ou jugent pour acquis certaines hypothèses qu'ils ne prennent pas le soin de mentionner a parfois, elle

aussi, compliqué notre compréhension des différents processus. Cependant, ces difficultés ne gâchent en rien les bons côtés de la rédaction de ce travail de fin d'études. Notre connaissance générale de concepts et de processus contemporains tels que l'acculturation et l'inculturation sont autant de clés de lecture qui nous permettent de mieux comprendre les changements religieux que notre société belge et européenne connaît actuellement. Cette compréhension est renforcée si l'on vient à considérer l'athéisme comme faisant partie intégrante de la culture de nos sociétés et des pistes de réflexion nouvelle, toujours sur le thème de l'inculturation, peuvent alors voir le jour. De la même façon, nous avons aujourd'hui une meilleure compréhension de certains enjeux majeurs qui attendent l'Église catholique dans les décennies futures et une réflexion sur les moyens d'y faire face pourrait prendre racine dans notre présent travail.

Bibliographie

- A Syrian Catholic. (1998). A synopsis of the history of the syrian church in Malabar. In G. Menachery (Ed.), *The Nazranies* (Vol. 1). Pallinada: SARAS.
- Abraham, S. A. (2003). Chera, Chola, Pandya: Using archaeological evidence to identify the Tamil Kingdoms of early Historic South India. *Asian perspectives (Honolulu)*, 42(2), 207-223.
- Amaladoss, M. (2005). *Jésus Asiatique*. Paris: Presses de la Renaissance.
- Ayyar, L. K. A. K. (1998). Anthropology of the Syrian Christians. In G. Menachery (Ed.), *The Nazranies* (Vol. 1). Pallinada: SARAS.
- Bayili, B. (2008). *Culture et inculturation : approche théorique et méthodologique*. Paris: L'Harmattan.
- Bouchon, G. (1986). Quelques aspects de l'islamisation des régions maritimes de l'Inde à l'époque médiévales (XIIe-XVIe s.). In M. Gaborieau (Ed.), *Islam et société en Asie du sud*. Paris: École des hautes études en sciences sociales.
- Bourgine, B. (2009). *Christologie et Salut*. Syllabus. Théologie. Université Catholique de Louvain. Louvain-la-Neuve.
- Bovon, F., & Geoltrain, P. (1997-2005). *Ecrits apocryphes chrétiens* (Vol. 1). Paris: Gallimard.
- Comes, H. (1973-2010). Did St. Thomas really come to India. In G. Menachery (Ed.), *The st. Thomas christian encyclopaedia of India* (Vol. 2). Trichur: St. Thomas christian encyclopaedia of India.

- Cuche, D. (1996). *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: La Découverte.
- D'Cruz, F. A. (1998). St. Thomas the apostle in India. In G. Menachery (Ed.), *The Nazranies* (Vol. 1). Pallinada: SARAS.
- De Clerck, P. (2007). Baptême. In J.-Y. Lacoste (Ed.), *Dictionnaire critique de théologie*. Paris: PUF.
- Deliège, R. (1996). *Anthropologie de la parenté*. Paris: Armand Colin.
- Deliège, R. (2004). *Les castes en Inde aujourd'hui*. Paris: Presse Universitaire de France.
- Dhavamony, M. (1995). The Christian Theology of Inculturation. *Studia Missionalia*, 44, 1-43.
- Dupuis, J. (1999). *Jésus-Christ à la rencontre des religions*. Paris: Desclée De Brouwer.
- Eusèbe de Césarée. (2001a). *Histoire ecclésiastique* (B. Gustave, Trans. Vol. 1). Paris: Cerf.
- Eusèbe de Césarée. (2001b). *Histoire ecclésiastique* (B. Gustave, Trans. Vol. 2). Paris: Cerf.
- Frykenberg, R. E. (2008). *Christianity in India : from beginnings to the present*. Oxford: Oxford university press.
- Gaborieau, M. (2007). *Un autre islam : Inde, Pakistan, Bangladesh*. Paris: Albin Michel.
- Geffré, C. (1995). La rencontre du christianisme et des cultures *Encounter Between Christianity and Cultures*(192), 69-91.

- Gillman, I., & Klimkeit, H.-J. (1999). *Christians in Asia before 1500*. Richmond: Curzon.
- Hambye, E. R. (1973). *Christianity in India : a history in ecumenical perspective*. Alleppey: Prakasam.
- Hambye, E. R. (1973-2010). Excavations at S. Tome-Mylapore. In G. Menachery (Ed.), *The st. Thomas christian encyclopaedia of India* (Vol. 2). Trichur: St. Thomas christian encyclopaedia of India.
- Herbert, J. (1947). *Spiritualité hindoue*. Paris: Albin Michel.
- Houtart, F. (1981). L'implantation portugaise au Kerala et ses effets sur l'organisation sociale et religieuse des Syriens et sur le système de castes. *Social Compass*, XXVIII(2-3), 201-235.
- Houtart, F., & Lemercurier, G. (1981). *Genesis and institutionalization of the indian catholicism*. Louvain-La-Neuve: UCL. Centre de recherche socio-religieuses.
- Iogna-Prat, D. (2006). *La Maison Dieu : une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Age (v. 800-v. 1200)*. [Paris]: Ed. du Seuil.
- Kanichikattil, F. (2006). Indigenous People, Indigenous Worship. *Journal of Dharma*, 31(1), 335-347.
- Kasper, W. (2010). *Jésus le Christ*. Paris: Cerf.
- Koodapuzha, X. (1973-2010). The history of the church in Kerala in the pre-portuguese period. In G. Menachery (Ed.), *The st. Thomas christian encyclopaedia of India* (Vol. 2). Trichur: St. Thomas christian encyclopaedia of India.
- Koodapuzha, X. (1998). At The Coming of the Portuguese. In G. Menachery (Ed.), *The Nazranies* (Vol. 1). Pallinada: SARAS.

- Krishnaswami Aiyangar, S. (1980). South India and Ceylon. In R. C. Majumdar (Ed.), *The age of imperial unity* (Vol. 2). Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Kurian, K. S. (2006). Cultural Identity Crisis of Thomas Christians. *The Harp*, XXI, 323-336.
- Le Coz, R. (1995). *Histoire de l'Eglise d'Orient : Chrétiens d'Irak, d'Iran et de Turquie*. Paris: Cerf.
- Lederle, M. (2010). Indian Christian Art. In G. Menachery (Ed.), *The St. Thomas Christian Encyclopaedia of India* (Vol. 3). Trichur: St. Thomas christian encyclopaedia of India.
- Madey, J. (1992). La chrétienté de Saint-Thomas en Inde : Eglise catholiques et orthodoxes. *Irenikon*, 65(1), 24-41.
- Malekandathil, P. (2010a). Maritime India: Trade, Religion and Polity in the Indian Ocean Retrieved 30/03/2011, from <http://nasrani.net/2011/03/07/nazrani-christians-and-the-social-processes-of-kerala/>
- Malekandathil, P. (2010b). *Maritime India: Trade, Religion and Polity in the Indian Ocean*. New Delhi: Primus Book.
- Mannooramparampil, T. (2006). Popular Piety ind the Syro-Malabar Church. *Christian Orient*, XXVII(4), 153-177.
- Maupilier, M. (1985). *Les mystiques hindous-chrétiens* Paris: Oeil.
- Meersman, A. (1973-2010). Outline of the history of latin rite christianity in Inda. In G. Menachery (Ed.), *The st. Thomas christian encyclopaedia of India* (Vol. 1). Trichur: St. Thomas christian encyclopaedia of India.
- Meldycott, A. E. (1973-2010). The witness of St. Ephraem and others. In G. Menachery (Ed.), *The st. Thomas christian encyclopaedia of*

India (Vol. 2). Trichur: St. Thomas christian encyclopaedia of India.

Menachery, G. (1973-2010). Roads to India. In G. Menachery (Ed.), *The st. Thomas christian encyclopaedia of India* (Vol. 2). Trichur: St. Thomas christian encyclopaedia of India.

Menachery, G. (2007). Aspects of the Idea of "Clean and Unclean" among the Brahmins, the Jews, and the St. Thomas Christians of Kerala. *The Harp*, XXII, 311-330.

Moffet, S. H. (2003-2005). *A history of Christianity in Asia* (Vol. 1). New-York: Maryknoll.

Moolan, J. (2005). Martyriology of St. Thomas the Apostle with Special Reference to Syro - Malabar Church. *Christian Orient*, XXVI(1), 18-33.

Moolan, J. (2007). St.Thomas Christian Baptismal Adaptations. *Christian Orient*, XXVIII(2), 76-82.

Moolan, J. (2008). St.Thomas Christian Death Rite Adaptations. *Christian Orient*, XXIX(1), 23-30.

Mundadan, M. (1984). *History of christianity in India* (Vol. 1). Bangalore: Church History Association in India.

Mundadan, M. (1999). Cultural Communication-Encounter of the St. Thomas Christians with the Hindus in Kerala. *Journal of Dharma*, XXIV(3), 244-254.

Neckebrouck, V. (1988). L'autre inculturation. *Eglise et mission*, 249, 2-19.

Neill, S. (1970). *The Story of the Christian Church in India and Pakistan*. Grand Rapids: Eerdmans.

- Nilakanta Sastri, K. A. (1971). *A history of South India : from prehistoric times to the fall of Vijayanagar* London: Oxford university.
- Pallath, P. (2000). The Syro-Malabar Church and Inculturation. *Ephrem's Théological Journal*, 4(2), 149-175.
- Pallath, P. (2002). St. Thomas Christian Church before Sixteenth Century : A model for Inculturation. *Ephrem's Théological Journal*, 6(1), 3-32.
- Pallath, P. (2008). *The eucharistic liturgy of the St Thomas Christians and the synod of Diamper*. Kottayam: Oriental institute of religious studies.
- Pallipurathukunnel, T. (1993). The Life and Ministry of the Indian Church Before the Synod of Diamper. *Christian Orient*, 170-180.
- Panikkar, K. M. (1958). *Histoire de l'Inde*. Paris: Fayard.
- Panjikaran, J. C. (1998). The Syrian Church In Malabar. In G. Menachery (Ed.), *The Nazranies* (Vol. 1). Pallinada: SARAS.
- Papali, C. (1968). Les rites funèbres des hindous. *Concilium*, 2(4), 133-136.
- Parappally, J. (2011). Jesus Christ: His Identity and Identification in the Indian Context. *Indian Theological Studies*, 48, 16-33.
- Pathikulangara, V. (1990). St. Thomas Christians and Popular Devotions. *Journal of Dharma*, XV(3), 259-272.
- Pathikulangara, V. (1996). The Thomas Christian Spirituality. *Christian Orient*, XVII(3), 141-163.
- Peelman, A. (2007). *Les nouveaux défis de l'inculturation*. Bruxelles: Lumen Vitae.

- Podipara, P. J. (1973-2010). The indian apostolate of St. Thomas. In G. Menachery (Ed.), *The st. Thomas christian encyclopaedia of India* (Vol. 2). Trichur: St. Thomas christian encyclopaedia of India.
- Podipara, P. J. (1977). *Four essays on the pre-seventeenth-century-Church of the Thomas Christians of India (Malabar)* Changanacherry: Sandesanilayam.
- Podipara, P. J. (1998). The syrian church of Malabar. In G. Menachery (Ed.), *The Nazranies* (Vol. 1). Pallinada: SARAS.
- Polo, M. (1996). *Le devisement du monde : le Livre des merveilles* (L. Hambis, Trans.). Paris: Phébus.
- Porathoor, A. (1973-2010). The acts of Thomas. In G. Menachery (Ed.), *The st. Thomas christian encyclopaedia of India* (Vol. 2). Trichur: St. Thomas christian encyclopaedia of India.
- Pullapilly, K. (1976). The Izhavas of Kerala and their Historic Struggle for Acceptance in the Hindu Society. *Journal of Asian and African Studies* 11(1-2), 24-46.
- Puthiakunnel, T. (1973-2010). Jewish colonies of India paved the way for St. Thomas. In G. Menachery (Ed.), *The st. Thomas christian encyclopaedia of India* (Vol. 2). Trichur: St. Thomas christian encyclopaedia of India.
- Rao, S. N. (1994). Encounter of hindus with the ancient thomas christians in Kerala. *Journal of Dharma*, 138, 138-159.
- Sathianathaier, R. (1988). Dynasties of south India. In R. C. Majumdar (Ed.), *The classical age*. Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan.
- Scheuer, J. (1984). L'inculturation : présentation du thème. *Lumen Vitae*, XXXIX, 251-259.

- Schurhammer, G. (1973-2010). The tomb of Mailapur. In G. Menachery (Ed.), *The st. Thomas christian encyclopaedia of India* (Vol. 2). Trichur: St. Thomas christian encyclopaedia of India.
- Sesboué, B., & Wolinski, J. (1994). *Le Dieu du salut : la tradition, la règle de foi et les Symboles, l'Économie du salut, le développement des dogmes trinitaire et christologique* (Vol. 1). Paris: Desclée De Brouwer.
- Shorter, A. (1989). *Toward a theology of inculturation*. Maryknoll: Orbis Books.
- Subrahmanyam, S. (1998). Dom Frei Aleixo de Meneses (1559-1617) et l'échec des tentatives d'indigénisation du christianisme en Inde. *Archives de sciences sociales des religions*, 103(Juillet-Septembre), 21-42.
- Thomas, A. K. (1993). *The Christians of Kerala : a brief profile of all major churches*. Kottayam: A.K. Thomas.
- Van der Ploeg, J. P. M. (1983). *The Christians of St. Thomas in South India and their Syriac Manuscripts*. Bangalore: Dharmaram.
- Varenne, J. (2002). *Dictionnaire de l'hindouisme : introduction à la signification des symboles et des mythes hindous* Monaco: Ed. du Rocher.
- Vithayathil, V. (1973-2010). Mission and life of St. Thomas in India. In G. Menachery (Ed.), *The st. Thomas christian encyclopaedia of India* (Vol. 2). Trichur: St. Thomas christian encyclopaedia of India.
- Zaleski, L.-M. (1973-2010). Apostle Thomas in the Gospel. In G. Menachery (Ed.), *The st. Thomas christian encyclopaedia of India* (Vol. 2). Trichur: St. Thomas christian encyclopaedia of India.

Table des matières

Introduction	1
Présentation de l'Inde.....	4
La géographie indienne	4
Langues et ethnies	5
La parenté.....	6
La Politique.....	8
Le village comme unité politique dominante	8
Les dirigeants politiques	9
Système symbolique et religieux	11
La pensée indienne.....	11
L'islam	14
Conclusion.....	15
Un point de vue historique.....	16
Une origine apostolique ?	16
Les sources chrétiennes.....	16
Les actes de Judas Thomas.....	16
Les autres écrits	18
Un point de vue divergent.....	19
Les sources indiennes.....	20
Les sources occidentales tardives	22
Du premier au quatrième siècle	23
Conclusion.....	24
Les chrétiens de l'Église d'Orient.....	25
L'Église d'Orient.....	25
L'arrivée des chrétiens d'Orient	26
Cranganore	27
Quilon	28
Les liens avec les juifs et les autres Églises chrétiennes	28
Les juifs.....	28
L'Église d'Orient.....	29

L'Église d'Occident.....	30
Bilan.....	32
Conclusion.....	33
Un point de vue sociologique.....	34
La place des chrétiens dans la structure sociale.....	34
Première tablette de Cranganore.....	35
Deuxième tablette de Cranganore.....	36
Première tablette de Quilon.....	36
Deuxième tablette de Quilon.....	37
Analyse des tablettes.....	38
L'organisation des groupes chrétiens.....	41
La structure religieuse.....	44
Première hypothèse : absence d'une organisation religieuse globale.....	45
Seconde hypothèse : existence d'une organisation religieuse globale.....	48
Une institution à la source de la cohésion globale.....	49
Un personnage à la source de la cohésion globale.....	50
L'économie à la source de la cohésion globale.....	52
Conclusion.....	53
Un point de vue théologique.....	56
L'inculturation.....	57
Histoire.....	57
Définition.....	59
Les chrétiens au Kerala avant le XV ^e siècle : le modèle d'une inculturation réussie ?	63
Le christianisme est-il compatible avec la culture indienne ?.....	63
Les communautés chrétiennes indiennes étaient-elles autonomes avant le XVI ^e siècle ?	65
Les chrétiens indiens face aux autres religions.....	66
L'influence de la culture indienne sur le christianisme	69
Les rites funéraires.....	71
De la préparation du corps à ses funérailles.....	71
Les rites de mémoire et d'hommage aux défunts.....	75
Conclusion.....	77
La naissance et le baptême.....	77
Conclusion.....	83

D'autres exemples d'inculturation	83
Le célibat des prêtres	84
Le mariage.....	84
Festivals et processions à caractère religieux.....	85
Dons.....	85
Jeûne.....	86
Les pèlerinages.....	87
Liturgie domestique	87
Malpanate.....	88
Le Palliyogam.....	88
Architecture chrétienne.....	89
L'art chrétien indien.....	89
Les noms.....	89
L'habillement.....	90
L'alimentation.....	90
L'éducation.....	91
La pureté rituelle.....	91
Conclusion.....	92
L'eucharistie.....	93
Le synode.....	93
Qurbana, un rite chrétien ?.....	94
Qurbana, un rituel acculturé	96
Bilan	96
Conclusion.....	96
L'influence du christianisme sur la culture indienne.....	97
Conclusion.....	98
Conclusion.....	100
Bibliographie.....	106
Table des matières.....	114