

[Publié en 1997 dans *Altérité et identité. Islam et christianisme en Inde*, dir. Jackie Assayag & Gilles Tarabout, Paris, EHESS (coll. *Puruṣārtha*, n°19), pp.303-331

/p.303/

L'anniversaire du prélat.
Aléas d'un "retour au mode de pensée national"
pour les chrétiens de Saint- Thomas.

Gilles Tarabout
CNRS/CEIAS

« je pense à la chaleur que tisse la parole
autour de son noyau le rêve qu'on appelle nous »

Tristan Tzara, *L'Homme approximatif* (1925-1930)

L'Etat du Kérala, dans le Sud-Ouest de l'Inde, est peuplé à 60% de gens se déclarant hindous, et à environ 20% de musulmans et 20% de chrétiens. La présence de l'islam et du christianisme y est ancienne, peut-être dès l'origine de ces religions. Pour ce qui est des chrétiens, certains affirment descendre de fidèles convertis au 1er siècle par l'apôtre saint Thomas -ce sont les "chrétiens de Saint-Thomas".

Dans leur cas précis la problématique de "l'acculturation" (au sens de processus engendré par le contact entre cultures différentes) confronte l'observateur à un paradoxe. Certains traits dans l'organisation des fêtes suggèrent l'emprunt ou la rémanence "stylistiques" par rapport aux fêtes hindoues ; le mode de vie témoigne d'une osmose avec le milieu ambiant ; il y a parfois recours à des exorcistes hindous voire musulmans (la réciproque étant vraie). Mais ces faits laissent la plupart du temps les intéressés indifférents. Ils les considèrent soit comme acquis, soit de l'ordre de la pratique individuelle -éventuellement condamnable mais, de fait, tolérée. Par contre les passions se déchaînent à l'évocation de la notion même d'acculturation. Ceci se fait néanmoins de façon particulière : chacun s'attache au préalable à démontrer, par un exposé historique détaillé, la continuité institutionnelle entre son Eglise d'appartenance et l'apostolat de saint Thomas, ce qui permet ensuite de définir son propre rapport à la société indienne contemporaine.

Ce sont donc les discours de ce type qui seront ici analysés, et non un hypothétique relevé de pratiques d' »acculturation » qui, de toute façon, ne sauraient /p.304/ prendre sens que par l'usage qu'en font, précisément, ces discours. Nous verrons que cette question ne peut être abordée sans faire intervenir les rapports des Eglises chrétiennes entre elles, les tensions internes à ces Eglises, et les compétitions locales de pouvoir dans la société.

L'exposé¹ est divisé en deux parties. Dans la première, une étude de cas permet de mettre en lumière certaines des logiques qui sont à l'oeuvre dans des faits perçus en Inde comme relevant d'une acculturation -non sans quiproquo. L'exemple retenu est une fête, célébrée en 1964 par la branche indienne d'une Eglise nestorienne², appelée localement « Chaldean Syrian Church » (= CSC). Dans un deuxième temps, la perspective sera élargie à l'ensemble des chrétiens de Saint-Thomas (dont la CSC ne représente qu'une infime minorité). Ce sera alors l'occasion de présenter brièvement les diverses Eglises affirmant avoir été fondées par l'apôtre, avant d'examiner les débats qui s'y déroulent quant à leur relation à "l'hindouisme" et à la "culture indienne" -des expressions qui, selon les contextes, sont alternativement confondues ou au contraire distinguées.

La fête qui introduira aux questions sous-tendant l'ensemble de ces pages s'est déroulée les 2, 3 et 4 octobre 1964 dans la petite ville de Trichur, dans le centre du Kérala. Il s'agissait de célébrer un double événement : d'une part, les 60 ans du prélat qui gouvernait en Inde la CSC, le Métropolitain Mar Thoma Darmo ; d'autre part, le 150^e anniversaire de la construction de la "grande église" Marth Mariyam (sainte Marie), c'est-à-dire de la cathédrale nestorienne de Trichur (il en existe une autre dans la même ville pour les fidèles de l'Eglise catholique syro-malabare ; sur les différentes Eglises du Kerala, cf. deuxième partie). Voyons quel en fut le déroulement, et les réactions qu'elle suscita.

L'ANNIVERSAIRE DU PRELAT

La CSC est numériquement peu importante : l'ensemble des fidèles nestoriens en Inde (répartis entre la CSC et sa rivale) ne dépasse pas 30 000 personnes, dont la presque totalité à Trichur et dans ses environs. A l'échelle locale, cependant, leur proportion n'est pas négligeable puisqu'ils représentent entre un quart et un tiers des chrétiens de la ville (lesquels comptent pour 40% de la population)³. Dans cette bourgade, surtout marchande, beaucoup d'entre eux exercent une activité économique considérée, notamment dans l'orfèvrerie. Plusieurs des membres de l'Eglise sont des notables, l'un des "trustee" de l'Eglise ayant même été un temps Chairman de la Municipalité. Ce groupe social est ainsi localement bien intégré.

Résumé des journées

L'information est tirée d'une biographie de Mar Thoma Darmo rédigée par son successeur à l'office de Métropolitain, Mar Aprem⁴. Selon son récit (Mar Aprem 1974 : 77sq.), les journées des 2 et 3 octobre 1964 furent essentiellement consacrées à des réunions associant membres de la CSC et représentants d'autres Eglises du Kérala. Le 4 octobre eurent lieu les célébrations anniversaires proprement dites : grande procession dans la ville, puis meeting public. Dans le cortège, où furent distribués 6 000 paquets de sucreries, figuraient :

/p.305/

- des évocations d'épisodes de la Bible réalisées par différentes paroisses : anges (Eglise Marth Mariyam), samaritaines portant des pots d'eau (paroisse Mar Addai), saint Jean Baptiste venant du désert (paroisse de Pattikad) ;
- des cortèges variés : 100 volontaires "vêtus comme le Premier ministre Nehru avec la coiffe de Gandhi", 300 jeunes filles en blanc, des enfants habillés aux couleurs du drapeau national, des centaines de filles tenant des cymbales et des garçons "en costume juif", etc. ;
- des chars montrant diverses réalisations de Mar Thoma Darmo, en particulier trois livres géants pour rappeler son oeuvre maîtresse, la publication en trois volumes du *Khudra*, le livre de prière en syriaque utilisé par la CSC⁵.

Au cours du meeting du soir, réunissant notamment des dignitaires de diverses Eglises, l'on fit l'éloge de la CSC, de sa cathédrale, et de Mar Thoma Darmo. Ce fut aussi l'occasion de distribuer des prix aux gagnants de compétitions sportives organisées pour la circonstance, ainsi qu'aux plus beaux costumes et aux chars les mieux décorés du cortège. Le premier prix récompensa la composition de la paroisse Mar Yokhannan Mamdhana représentant la tiare, la crosse et la croix du métropolitain sur fond d'une carte de l'Inde. Le deuxième prix échut à une évocation de saint Thomas debout sur un grand globe.

Deux réunions ultérieures achevèrent les célébrations : le 25 octobre le conseil des laïcs de la CSC ("Peace Council") organisa une grande réception (plus de 1000 personnes), avec rafraîchissements et photos de groupe. Le 27 octobre le clergé de la CSC offrit un dîner. Il y eut des discours honorant le métropolitain et des prises de photos de groupe. Un volume de "Souvenirs" a été publié (il n'est malheureusement plus disponible).

La réaction d'un swami

La procession comme les discours paraissent ainsi centrés sur la réaffirmation de la grandeur de la CSC et de son métropolitain pour l'Inde. Cela correspond bien entendu à la vocation même d'un anniversaire. La glorification de la vocation missionnaire de l'Eglise ne doit cependant pas faire illusion, que ce soit au niveau du pays ou à celui de la planète : d'abord la CSC ne pratique pas (ou plus) de prosélytisme parmi les non-chrétiens ; ensuite il s'agit d'une communauté extrêmement réduite⁶. Deux détails, au moins, viennent nous rappeler que ces références à la Bible, au syriaque et aux signes de l'institution ecclésiale se situent en contexte indien.

D'une part, des garçons défilent, habillés aux couleurs du drapeau national ou costumés comme Nehru -lequel venait de mourir en mai de cette année. Cet homme politique, qui avait présidé aux destinées de l'Inde indépendante, représentait en outre un idéal de laïcité apprécié des Eglises chrétiennes dans une société où elles sont minoritaires. Le cortège, tout en affirmant par ailleurs ses références chrétiennes, exprimait donc aussi publiquement un patriotisme, une indianité (laïque).

D'autre part, détail apparemment minime, le mot utilisé pour désigner le 60e anniversaire de Mar Thoma Darmo était un terme sanskrit, *ṣaṣṭiyabdapūrti*, littéralement "soixante ans accomplis". L'expression (parfois abrégée en *ṣaṣṭipūrti*) renvoie à une conception des cycles planétaires et de la

vie humaine qui est ancienne en Inde et liée aux milieux brahmaniques (au moins dans le Sud de /p.306/ l'Inde). Dès le Ve siècle, on trouve attesté l'usage d'un cycle calendaire de 60 ans, tel qu'à 5 cycles de Jupiter correspondent 12 cycles luni-solaires (Renou & Filliozat 1953 : 726 ; Merrey 1982 : 22). Par ailleurs, outre cette référence astrologique, la durée idéale de l'existence humaine, selon une tradition répandue dans le Sud, est de 120 ans : le 60e anniversaire marque la moitié de cette longévité théorique. Pour les brahmanes de cette région, au moins, c'est l'occasion d'une cérémonie importante, bien que non prescrite par la liste canonique des rites de passage (*saṃskāra*, "perfectionnement"). Elle vise à expier les fautes passées, à se purifier rituellement et à propitier planètes et divinités afin d'obtenir une vie longue et prospère. Elle comprend des hommages et oblations dans le feu (*hōmam*) offerts à la constellation de naissance (*nakṣatram*) ainsi qu'aux divinités présidant à cette constellation, un culte à Brahma, à Visnu, à Siva (en particulier dans sa forme *mṛtyuñjaya*, "Celui qui a vaincu [le dieu de] la mort), à Lakṣmi, à Parvati, etc.⁷ La cérémonie est accompagnée de dons et d'un repas offert (à des brahmanes). C'est évidemment aussi l'occasion d'une grande réunion familiale, une fête où les jeunes honorent leur aîné. D'autres castes organisent cette cérémonie, simplifiée et en ayant recours à un officiant extérieur. Les chrétiens, au Kérala et au pays tamoul, peuvent également célébrer le 60e anniversaire, sans ces rites mais avec un faste particulier. Ils n'en retiennent alors que la dimension "sociale" : "c'est la coutume". Des ouvrages sont ainsi dédiés à tel ou tel érudit ou notable chrétien à l'occasion de son 60e anniversaire. Une telle célébration avait d'ailleurs été effectuée en 1938 pour le prédécesseur de Mar Thoma Darmo. La fête de la CSC s'inscrit donc dans cette optique "profane" (pour les chrétiens), et il n'y a aucune raison de penser que l'expression *ṣaṣṭiyabdapūrti* témoignait dans le cas présent d'une volonté particulière d'afficher un rapprochement avec l'hindouisme.

C'est pourtant ainsi que l'a compris l'auteur d'un message de félicitation adressé à Mar Thoma Darmo. Il s'agit de Swami Chinmayananda, qui n'avait semble-t-il pas assisté aux cérémonies, et qui fit parvenir la lettre que voici -présentée et traduite d'après le texte indiqué dans un ouvrage de Mar Aprem (1974 : 137sq.) :

Swami Chinmayananda

12th November 1964

Blessed Self: -

*Om Namo Narayana !
Salutations !!*

Je ne connais pas personnellement Sa Grâce Mar Thoma Dharmo [sic], métropolitain de l'Eglise de l'Est [autre nom de la CSC] pour le Malabar et l'Inde. Néanmoins je suis heureux de noter qu'une Eglise chrétienne a commencé à devenir davantage indianisée dans ses vues et ses traditions. C'est peut-être la première fois qu'un dignitaire de l'Eglise célèbre son Shastiabdapoorthi, le 60e anniversaire. Je pense que le temps n'est pas très loin maintenant où un enfant du Christ sentira la nécessité [d'utiliser] onze pots de l'eau du Gange pour la consécration [*abhiṣēka*] avec ou sans récitation védique ! C'est là un processus merveilleux. La culture aryenne de notre pays agit comme un solvant pour toutes les pensées et les cultures étrangères. Personne ne peut résister à la beauté enchanteresse du mode de vie hindou et à la dignité royale des traditions hindoues. Je me réjouis que votre Eglise ait inauguré le retour au mode de pensée national. Sans conteste vous êtes la Grande Eglise [jeu de mot avec la désignation de la cathédrale].

/p.307/ Moi, en tant que moine hindou, je bénis Sa Grâce Mar Thoma Dharmo, qu'il ait longue vie et approfondisse l'expérience du Divin, lequel ne connaît les distinctions ni d'Eglises ni d'Ecritures.

*With Prem and Om
Thy own self*

Swami Chinmayananda, décédé récemment, était originaire du Kérala. Il a fondé et dirigé la Chinmaya Mission, qui diffuse son enseignement -une (re)lecture de la philosophie du Vedanta- dans plusieurs pays occidentaux et coordonne en Inde même des institutions socio-éducatives visant à promouvoir sa vision de l'hindouisme. Ce fut également l'un des fondateurs, et l'un des membres les plus actifs, de la V.H.P. (Vishva Hindu Parishad, "Association Hindoue Universelle")⁸, créée le 29 août de cette même année 1964 dans les locaux de son ashram, à Bombay. Cette organisation, que Swami Chinmayananda n'a cependant jamais dirigée, a vocation à fédérer les divers chefs spirituels hindous ; ce qui, de fait, a conduit à sa politisation croissante. Elle participe de la mouvance des "communalistes" hindous⁹ encadrée par le R.S.S. (Rashtriya Swayamsevak Sangh, "Association des Volontaires Nationaux", fondée en 1925). Bien que l'Islam soit à l'heure actuelle la cible principale de ces activistes, il faut noter que la V.H.P. s'est constituée en référence à l'organisation, perçue comme unitaire et menaçante, des Eglises chrétiennes. Envisagée quelques années auparavant, sa naissance s'est en effet concrétisée dès que le pape a annoncé en août 1964 la tenue d'un Congrès Eucharistique International à Bombay pour novembre (Jaffrelot 1995 : 187).

La réaction de Swami Chinmayananda à l'anniversaire de Mar Thoma Darma est particulièrement intéressante. Sa lettre, écrite par conséquent peu après la formation de la V.H.P., comporte de façon logique certains des thèmes développés dans les milieux de l'hindouisme militant : outre le délicieux lapsus sur le nom du Métropolitain, "Dharmo" -avec un *h*- suggérant une possible confusion avec *dharma* (la loi socio-religieuse dans le monde hindou), une série d'équivalences est établie entre "culture aryenne", "mode de vie hindou" et "mode de pensée national". Le message montre également qu'aux yeux de Swami Chinmayananda, de façon prévisible, les Eglises chrétiennes sont insuffisamment indianisées dans leur ensemble, mais que la célébration d'un 60e anniversaire sous son intitulé sanskrit est à l'inverse un indice important "d'acculturation" -l'usage du sanskrit renvoyant automatiquement dans sa pensée à la "culture aryenne" et à la série des expressions posées comme identiques. Enfin ce qui semble surtout concerner le Swami c'est l'Eglise en tant qu'institution, à travers son prélat, plus que le détail de la pratique religieuse des fidèles -et il y a là congruence avec les préoccupations des chrétiens de saint Thomas.

De toute évidence, il existe néanmoins un décalage entre cette réaction et la description de la fête. Examinons les choses de plus près. Nous verrons que Swami Chinmayananda se réjouit dans ce cas précis de façon quelque peu inadéquate, mais qu'il se montre injuste, à l'inverse, lorsqu'il pense que la CSC a inauguré le "retour" à une indianité¹⁰.

/p.308/
Le prélat et son Eglise

La satisfaction de Swami Chinmayananda est inappropriée pour au moins deux raisons : d'une part, Mar Thoma Darma ne semble guère avoir été, à titre personnel, un chantre de l'indianisation ; d'autre part les raisons qui ont conduit la CSC à organiser un 60e anniversaire solennel paraissent essentiellement liées à des préoccupations internes à cette institution.

Mansur Eliya Darmo, le futur Mar Thoma Darmo¹¹, est né en 1904 dans un village de l'actuel Iran. Comme nombre de chrétiens "assyriens", selon la terminologie employée par les Britanniques qui organisèrent parmi eux une Assyrian Mission sous l'égide de l'archevêque de Canterbury, il résida tour à tour dans diverses parties de la région (actuels Iran, Iraq, Syrie), au gré des événements politiques du moment. En dépit de la tradition, dans cette Eglise, de désigner les évêques dans certaines familles seulement, Mansur, bien que n'appartenant pas à une famille épiscopale, fut ordonné évêque et métropolitain en 1952, aux Etats-Unis, afin de pourvoir le siège de l'Inde, resté vacant depuis sept ans.

Des délégués vinrent depuis le Kérala l'accueillir à son arrivée à Bombay. Puis, à Trichur, Mar Thoma Darmo reçut l'hommage cérémoniel de nombreux notables : "les organisations représentatives d'autres castes [*sic*] et croyances -même des hindous et des musulmans- témoignèrent leur respect au nouveau métropolitain et lui présentèrent des guirlandes" (Mar Aprem 1974 : 25). La procession qui le mena jusqu'à sa résidence fut grandiose, davantage encore que celle qui, plus de quarante années auparavant, avait accompagné son prédécesseur, Mar Abimalek Timotheus. Ce dernier, originaire lui aussi du Moyen-Orient, avait déjà suscité les démonstrations d'enthousiasme de ses fidèles à son arrivée à Trichur en 1908 :

Lorsque la procession s'approcha de la cathédrale, les hommes jeunes et éduqués de la communauté décidèrent de tirer eux-mêmes le chariot [où se trouvait le métropolitain] à la place du cheval. Ils le firent afin d'exprimer leur joie de recevoir un métropolitain aussi beau, bien plus que le précédent métropolitain Mar Abdisho, qui était un enfant du pays. Les chrétiens syriens en Inde du Sud, qu'ils soient jacobites ou nestoriens [cf. *infra*], considéraient les métropolitains du Moyen-Orient comme étant bien supérieurs car la couleur de leur peau était plus claire que celle des Indiens. De plus certains pensaient que les Syriens et les Assyriens venant du Moyen-Orient étaient apparentés à Jésus et Marie, et les Assyriens eux-mêmes se disaient descendants du roi Nabuchodonosor. (Mar Aprem 1975 : 20).¹²

Entre l'arrivée triomphale de Mar Thoma Darmo en 1952 et l'anniversaire solennel de 1964, la CSC va être confrontée à une crise importante (mais les tensions sont bien antérieures), au niveau local comme au plan de l'Eglise toute entière. C'est essentiellement cette crise, et le rôle qu'y joue le Métropolitain, qui rend compte des modalités de l'organisation des cérémonies de 1964.

Sur le moment, la venue de Mar Thoma Darmo réconcilie les groupes rivaux qui s'affrontaient au sein de la CSC de Trichur¹³. La paix n'est que provisoire. Plusieurs facteurs vont se conjuguer pour raviver des luttes factionnelles :

- deux notables laïcs rivalisent de dévouement et d'influence auprès du métropolitain. L'un lui offre par exemple une chaîne d'or de 45 souverains à son arrivée à Bombay, l'autre une chaîne de 11 souverains et, plus tard, un terrain étendu afin d'y construire un séminaire. Chacun rappelle ses bons services rendus à /p.309/ l'Eglise, multiplie les conseils, dénigre son rival. Mais Mar Thoma Darmo semble avoir utilisé pour son Eglise les retombées bénéfiques de cette compétition, sans tenir nécessairement compte des avis donnés par les deux mécènes qui, l'un et l'autre déçus, finissent par faire cause commune en 1961 contre le métropolitain.

- le clergé est lui-même divisé. L'une des raisons, selon Mar Aprem (1974 : 42sq.), tient à la

volonté réformatrice et "revivaliste" de Mar Thoma Darmo. Rapidement, en effet, celui-ci prohibe l'usage d'instruments de musique pour le service de l'église, l'emploi des tambours durant les processions, le recours aux feux d'artifice pendant les fêtes, et substitue à ces festivités -qui relèvent à ses yeux de Satan- des réunions de prière. Cette attitude heurte les sentiments d'une partie des fidèles, d'autant qu'elle fait suite à des incidents antérieurs. En effet le précédent métropolitain, Mar Abimalek Timotheus, refuse dès son arrivée en 1908 de célébrer l'eucharistie dans la cathédrale du fait de la présence "d'images", notamment une statue de la Vierge. Ces images -évoquant pour le métropolitain à la fois le "papisme" et un "temple hindou"- ne seront retirées qu'en 1925, la cathédrale lui étant interdite d'accès entre 1911 et 1925 par décision de justice dans le cadre d'un conflit de factions. Deux bas-reliefs sur une église en construction sont aussi détruits sur ordre du métropolitain en 1910. Quant à la statue de la Vierge, impliquée par ces passions, elle sera brûlée publiquement en 1951, quelques années après la mort de Mar Abimalek Timotheus, au grand dam des catholiques de la ville.(Mar Aprem 1975 ; 1978).¹⁴

- Mar Thoma Darmo va s'opposer de plus en plus au patriarche de la CSC, résidant alors en exil aux Etats-Unis, à propos de la transmission de la charge patriarcale au sein de la même famille -qui conduit parfois à consacrer comme futurs patriarches de très jeunes enfants.¹⁵ Le conflit s'envenime, attisé vraisemblablement depuis Trichur par les opposants au métropolitain. Mar Thoma Darmo reçoit une lettre de suspension en janvier 1964, qu'il estimera contraire à la loi canonique et dont il ne tiendra pas compte. Le schisme deviendra institutionnel en 1968, à la suite d'un changement de régime en Iraq et de conflits claniques parmi les chrétiens assyriens de ce pays, donnant naissance à deux hiérarchies ecclésiales.¹⁶

L'année 1964 s'ouvre ainsi sur une crise profonde. La rupture des relations entre métropolitain et patriarche cristallise les mécontentements, d'origines fort diverses, qui agitent la petite communauté de Trichur. Le métropolitain est en procès avec une partie de ses ouailles depuis deux ans. Cette faction proclame sa loyauté au patriarche, contre Mar Thoma Darmo. Il devient alors essentiel, pour les uns et les autres, de démontrer sa légitimité et sa force. Un premier test sera la visite en Inde du patriarche de l'Eglise syrienne orthodoxe, en juin : malgré les pressions de la faction pro-patriarcale de la CSC, le prélat acceptera de se rendre à la résidence de Mar Thoma Darmo lors d'un grand dîner "où participèrent toutes les personnalités importantes de Trichur. Ce fut une indication que le public de Trichur, dans son ensemble, était toujours avec le métropolitain malgré toute la propagande mensongère menée par ses adversaires" (Mar Aprem 1974 : 76).

L'organisation du 60e anniversaire en octobre prend tout son sens. Mar Aprem, un fidèle donc du Métropolitain, l'indique très clairement (*ibid.* : 77sq.) :

Les syriens chaldéens de Trichur, qui excellent pour ce qui est des célébrations, dépensèrent leur argent avec prodigalité non seulement pour rendre hommage au métropolitain qu'ils aimaient plus que tout, mais aussi pour dérouter leurs opposants qui fonctionnaient comme **/p.310/** groupe rival dirigé par le Révérend C.I. Anthony depuis la soi-disant suspension de janvier 1964. Les célébrations furent grandioses. Elles retinrent l'attention des gens de Trichur. Des représentants prééminents des Eglises [du Kérala] participèrent aux meetings publics afin d'offrir [leurs] félicitations au métropolitain Mar Thoma Darmo. [...] C'était la première festivité depuis la soi-disant suspension. Les membres de l'Eglise voulaient en faire une cérémonie marquante. C'est pourquoi son 60e anniversaire fut célébré de façon aussi élaborée. Cette célébration fut une occasion de mesurer le degré de soutien dont

[bénéficiait] Mar Thoma Darmo parmi les diverses Eglises du Kérala.

Le parti du Métropolitain veut ainsi réaffirmer son poids en regroupant les membres de la CSC qui lui restent fidèles, et en rendant public le soutien que peuvent lui manifester les personnalités d'autres Eglises ou les notables de la région. Le choix de donner une importance particulière au *ṣaṣṭiyabdapūrti* paraît alors surtout instrumental, et toute autre occasion permettant d'atteindre le même objectif aurait vraisemblablement été aussi bonne.

Swami Chinmayananda, en se fixant sur la lettre de la cérémonie et en interprétant celle-ci selon ses propres vœux (en tout cas, selon une toute autre grille de lecture), se méprend sur les buts poursuivis : pour lui, il ne peut s'agir que de l'heureuse prise de conscience du "mode de pensée national", alors que force est de supposer que "l'indianisation" de la CSC était à peu près la seule chose à laquelle ne songeaient pas, dans ce cas précis, le métropolitain et ses fidèles. Curieux quiproquo, où ces chrétiens se voient prêter des intentions novatrices "d'hindouisation" -qu'ils n'ont pas- à propos d'une cérémonie qu'ils pratiquent en fait depuis longtemps sans référence à l'hindouisme.

En réalité, nous l'avons vu, Mar Thoma Darmo n'a eu de cesse de promouvoir sa vision d'un christianisme épuré des pratiques qu'il jugeait frivoles et "sataniques" -usage des tambours, feux d'artifice- et qui correspondaient précisément à une forme indienne locale de célébration d'événements fastes. Son séjour en Inde fut en grande partie consacré à un effort de "rénovation" de la CSC dans son ensemble en y développant le rôle de l'imprimerie : publication d'un journal, et surtout édition à Trichur de textes religieux en syriaque (pour lesquels il fallut faire composer spécialement des fontes) et diffusion hors de l'Inde de ces textes -auparavant difficilement accessibles car sous forme de manuscrits. Il y avait bien là un esprit nouveau, mais c'était plutôt celui de la recherche d'une religion davantage ancrée dans les textes. C'est du reste sans doute dans cette perspective qu'il faut replacer la traduction de la liturgie nestorienne en malayalam, la langue du Kérala, publiée en 1961 durant la période où Mar Thoma Darmo est métropolitain.¹⁷ S'il est possible d'y voir l'expression d'une volonté "d'indianiser" la liturgie en la rendant compréhensible aux fidèles (ce que font aussi à la même époque les autres Eglises du Kérala), il est clair qu'il ne s'agit pas d'un "retour au mode de pensée national" tel que l'entendait Swami Chinmayananda.

Il ne faudrait cependant pas en conclure que la CSC est un "corps étranger" dans la société du Kérala. D'une part nombre d'hindous sont respectueux de la *religiosité* d'autrui, si bien que la publication des textes syriaques par Mar Thoma Darmo a été généralement appréciée, par ceux qui en ont eu connaissance, comme étant une oeuvre religieuse positive. D'autre part, et surtout, la CSC, contrairement à l'impression que peuvent peut-être laisser les pages précédentes, est l'une des Eglises indiennes les mieux intégrées au tissu social local. Fait paradoxal, la qualité d'Eglise "chaldéenne" est précisément un argument majeur qu'utilise la CSC pour **/p.311/** s'authentifier comme Eglise proprement indienne. A ses yeux, en effet, être "chaldéenne" c'est être conforme à la première Eglise qu'aurait fondée en Inde saint Thomas. En ce sens la question déborde alors largement le cas particulier de la CSC et concerne l'ensemble des chrétiens de Saint-Thomas. C'est donc à ce niveau qu'elle sera maintenant examinée.

CHRETIENS DE SAINT THOMAS, PASSION POUR L'HISTOIRE, ET "ACCULTURATION"

Les Chrétiens du Kérala

Les chrétiens, qu'ils soient ou non "de Saint-Thomas", sont au nombre d'environ 6 millions au Kérala et ne peuvent en aucun cas être considérés comme une fraction marginale de la société locale. Plusieurs groupes de presse publient de multiples périodiques, dont trois quotidiens importants. Leur excellent réseau bancaire joue un rôle de tout premier plan dans l'économie de l'Etat. Une myriade d'institutions offre des services éducatifs, de santé, d'assistance sociale, ouverts à l'ensemble de la population. Politiquement, enfin, les chrétiens dominent un parti régional issu d'une scission du Parti du Congrès, le Kerala Congress (parfois divisé en deux au gré des luttes entre factions), ainsi qu'une tendance au sein du parti pan-indien du Congrès : le dirigeant de ce groupe, A.K. Antony a d'ailleurs été Chief Minister de l'Etat à deux reprises, en 1977-1978 et en 1995-1996. Les chrétiens sont ainsi en prise directe, à tous les niveaux, avec le jeu économique et socio-politique complexe de la région.

Contrairement à l'image qu'en donnent parfois les mouvements communalistes hindous, ces chrétiens sont cependant loin de constituer un groupe homogène, et les inégalités de pouvoir et de richesse y recourent largement à la fois des différences de statut comparables à celles des castes¹⁸ et des divisions confessionnelles. Il est habituel de distinguer trois grandes catégories (elles-mêmes subdivisées) :

- les "nouveaux convertis", issus dans une large proportion des castes d'ouvriers agricoles de très bas statut, qui se répartissent en diverses Eglises protestantes (les premières missions anglicanes datent du début du XIXe siècle) ;
- les descendants des convertis par les Portugais aux XVIe-XVIIe siècles, parmi les pêcheurs et agriculteurs de la côte, de bas statut (mais supérieur à celui des ouvriers agricoles), qui forment pour l'essentiel l'Eglise catholique dite "latine" ;
- les chrétiens "de Saint-Thomas", ou "syriens", qui revendiquent avoir pour ancêtres des membres des hautes castes convertis par l'apôtre saint Thomas, au premier siècle. L'épithète de "syrien" fait généralement référence à l'utilisation du syriaque comme langue liturgique.

C'est parmi ces derniers que se rencontrent principalement planteurs, banquiers, cadres supérieurs, ou ceux qui exercent des professions libérales, ce qui en fait la catégorie économiquement et politiquement dominante parmi les chrétiens. Numériquement ce sont aussi les plus nombreux (environ quatre millions). Les chrétiens syriens sont, parmi les chrétiens du Kérala, ceux qui revendiquent le plus haut statut. Ils se marient entre eux, regardent avec réticence un mariage avec une autre catégorie de chrétiens (Koilparampil 1982), et fréquentent facilement les membres des hautes castes hindoues (avec lesquelles il existe parfois des intermariages).

/p.312/

D'emblée, donc, la référence à des processus historiques est au cœur de la perception et de la détermination de grandes catégories de statut parmi les chrétiens. Les enjeux des discours sur leur histoire ne se limitent cependant pas à cette question, comme nous allons le voir. Leur diversité et leur importance entraîne une profusion d'études à caractère historique effectuées par des fidèles des

Eglises du Kérala (surtout des Eglises syriennes), laïcs ou membres du clergé, historiens professionnels soucieux de préserver une attitude critique ou amateurs débordant d'enthousiasme. Cette véritable passion pour l'Histoire engendre des publications de qualité fort inégale. En dehors d'excellents travaux, le lecteur est souvent confronté à des apologues soulignant que telle Eglise est la seule à prolonger directement celle qu'aurait fondée saint Thomas, les autres étant schismatiques. Cette rhétorique est bien naturelle. Elle ne nous retiendra que dans la mesure où elle se montre au service de trois principaux objectifs : définir un statut ; défendre une institution devant les cours de justice ; affirmer une autochtonie. C'est en particulier ce dernier point qui concerne la problématique de "l'acculturation", mais il ne peut être apprécié indépendamment des deux autres.

L'identité des chrétiens syriens et leur statut

Etablir ou affirmer sa qualité de chrétien "syrien", c'est revendiquer un statut supérieur, à peu près équivalent à celui des Nayars, les paysans-guerriers qui détenaient, avec les brahmanes Namputiris, les droits supérieurs sur la terre et dominaient la société agraire du Kérala jusqu'au début de ce siècle. Ce statut est une donnée de fait, que les chrétiens légitiment par un discours sur leur histoire. Selon leur tradition, saint Thomas serait venu au Kérala en 52 de notre ère et y aurait converti des membres des hautes castes : plusieurs milliers de brahmanes, de guerriers, un roi (selon des chants traditionnels -cf. Mundadan 1989 : 31 ; chiffres différents in Gielen 1990 : 164). Il fonde sept églises (ou "sept et demi"), et consacre des prêtres parmi certaines Maisons de brahmanes Namputiris convertis, la prêtrise s'y transmettant de génération en génération. Cette tradition a donné lieu à une exceptionnelle abondance de publications¹⁹, mais la réalité historique de la venue de saint Thomas au Kérala demeure controversée -sans qu'il soit ici possible de rappeler les discussions portant sur les témoignages avancés en faveur de cet apostolat. La présence de chrétiens dans la région est en tout cas attestée au début du VI^e siècle (témoignage probablement indirect, mais assez bien localisé, de Cosmas Indicopleustès).²⁰

A l'accent porté sur la conversion de brahmanes (notamment) se combine, dans les traditions locales, un deuxième élément : un marchand chrétien originaire du Moyen-Orient, Thomas de Cana, serait venu au IV^e siècle et, avec d'autres coreligionnaires liés (selon certaines versions) à l'Eglise de Perse, aurait réorganisé la communauté du Malabar²¹. Des chrétiens syriens affirment descendre de ces immigrants, en particulier un groupe strictement endogame, les "Knanayites", qui revendique un statut supérieur en se définissant selon un critère de type ethnique (Swiderski 1988).

Troisième volet complémentaire de ce passé prestigieux : des souverains ont conféré par des édits gravés sur plaque de cuivre des droits et des marques cérémonielles d'honneur à des guildes marchandes -chrétiennes dans ce cas (mais il en existe de semblables pour la communauté juive locale). Les plus anciennes actuellement conservées dateraient des VIII^e et IX^e siècles²². A ces honneurs régaliens, qui ne signifient pas en eux-mêmes un quelconque rôle princier, s'ajoute l'affirmation d'un passé guerrier, mis par certains au même plan que celui des Nayars²³. Or s'il est certain qu'il y eut des chrétiens combattant dans les armées des rajas, leur importance réelle est difficile à évaluer : ils auraient été 50 000 guerriers selon Gouvea (fin du XVI^e siècle) pour le seul raja de Cochin (Mundadan 1989 : 157), alors qu'en 1670 la "formidable armée" levée dans la même région par le commandant hollandais du Malabar, Van Reede, comportait 950 hollandais, 200 "Topasses" (métis portugais), 200 "Lascarins" (hindous convertis par les Portugais) et 2500 Nayars -sans mention de chrétiens syriens (Heniger 1986 : 35). L'image la plus probable qu'il faut avoir des chrétiens de saint Thomas, à l'époque, est celle de gens essentiellement engagés dans le commerce

sous la protection et parfois à l'instigation des rajas, et parfois détenteurs de droits fonciers (Kieniewicz 1986 : 13). Certains devaient suivre un entraînement martial dans les gymnases traditionnels, et se mettre au service des princes, au même titre (outre les Nayars) que les musulmans -dont la situation était sans doute comparable- mais aussi que diverses castes de plus bas statut²⁴.

En tout état de cause, l'évocation d'un passé glorieux, quels qu'en soient les appuis historiques possibles, exerce plusieurs fonctions dans la société actuelle du Kérala. Elle fournit notamment l'image d'une communauté idéale, aussi bien dans sa constitution que dans ses rapports à la société des castes, quitte à développer parallèlement un discours mettant en avant des vicissitudes ultérieures : en 1806 Claudius Buchanan, partisan d'une activité missionnaire en Inde et visitant les chrétiens syriens (de l'Eglise jacobite -cf. *infra*) du Travancore, s'étonne (Buchanan 1811 : 98) :

Dans les églises et chez les gens il y avait un air de grandeur passée. Je dis au prêtre le plus âgé : «Vous me paraissez être un peuple qui a connu des jours meilleurs». «C'est exact», dit-il, «Nous sommes dans un état de décrépitude, en comparaison de nos ancêtres». Il remarqua qu'il y avait deux causes à leur présente déchéance : «il y a environ 300 ans un ennemi est venu de l'Ouest en arborant le nom du Christ, mais armé de l'Inquisition. Il nous a contraints à rechercher la protection des princes natifs. Et les princes natifs nous ont maintenus abaissés depuis.[...] La gloire de notre Eglise est passée ; mais nous espérons que votre nation [l'Angleterre] la fera revivre». Je remarquais que «la gloire de l'Eglise ne peut jamais mourir si elle préserve la Bible». «Nous avons préservé la Bible», dit-il, «les princes hindous n'ont jamais porté atteinte à notre liberté de conscience. Nous étions autrefois sur le même plan qu'eux en ce qui concerne le pouvoir politique, et ils respectent notre religion. Nous avons aussi des convertis parfois, mais, dans ce devoir chrétien, nous ne sommes plus aussi actifs que nous l'étions ; en outre il n'est plus tellement honorable maintenant de devenir chrétien, étant donné notre basse condition».

Ce texte est significatif. Trois cents ans auparavant, il semble que de semblables récriminations, accompagnées d'une demande de protection, aient été présentées aux premiers Portugais (Mundadan 1989 : 266), avant d'avoir affaire à l'Inquisition. Et au XXe siècle, exemple parmi d'autres, une lettre de soutien à Mar Thoma Darmo écrite en 1954 par un laïc de la CSC rappelle cette même façon de voir, en suggérant que l'action du métropolitain était aussi appréciée en fonction de sa capacité à promouvoir l'Eglise en tant que groupe social (Mar Aprem 1974 : 52) :

/p.314/

Nous avançons ainsi, de progrès en progrès, vers le grand but que nos ancêtres avaient atteint aux XIIe et XIIIe siècles. Aussi Votre Grâce ne doit pas être désappointée. C'est vers Votre Grâce que toute la congrégation se tourne pour [obtenir] lumière et réconfort ; et tous sont derrière Votre Grâce pour tout ce que Votre Grâce réalise en faveur du relèvement [*uplift*] de notre communauté.

Dans une discussion sur la caste, à propos d'un village catholique au Sri Lanka, R.L. Stirrat (1982 : 20) remarque :

En un sens, ce que marque la caste c'est un passé idéal où existait un ordre social. Le passé, à travers la caste, devient une construction morale utilisée pour rendre des jugements sur le présent. Ainsi les contextes dans lesquels la caste était mentionnée étaient ceux où un aspect du présent était critiqué, en particulier la façon dont à Wellagoda [le village] l'argent devient l'arbitre suprême de la position sociale.[...] En insistant sur la caste, on insiste sur ce qui est ancien, stable, constant, et vrai.

Le recours à la tradition de saint Thomas, dans cette perspective, permet de parler simultanément : 1. d'identité, en définissant un groupe social originellement uni ; 2. de pouvoir, en mettant en avant une "déchéance" qu'il est légitime de redresser, y compris grâce à un "coup de pouce" venant de puissances extérieures ; 3. de statut, en établissant une ancestralité prestigieuse²⁵. L'utilisation de l'Histoire par les chrétiens syriens leur permet ainsi de circonscrire le lieu d'où ils parlent (pour reprendre librement M. de Certeau, 1990 : 59), de dessiner par la parole ce "nous" à partir duquel tenter de modeler les rapports sociaux, aussi bien entre eux qu'avec les autres chrétiens et avec les différents acteurs de la société locale.

Les chrétiens syriens ne sont cependant comparables à une caste qu'en première approximation. Tout en partageant avec les hindous (et les musulmans de l'Inde) une praxis sociale comparable, ils n'en ont pas la même élaboration explicite (Fuller 1976) et leur vision du monde -leur eschatologie notamment- diffère foncièrement des spéculations brahmaniques. Par ailleurs, évidence rarement prise en compte dans les approches anthropologiques, ils sont organisés en Eglises. C'est-à-dire qu'ils sont tous répartis en institutions pourvues d'une hiérarchie temporelle et sacrée s'appuyant sur un découpage territorial²⁶, et dont les centres supérieurs de décision, pour la plupart situés hors du Kérala, sont liés à des formes d'organisation sociale différentes. Or il se trouve que le label "de Saint-Thomas" est également revendiqué par un certain nombre d'Eglises, en tant qu'institutions. En théorie, il y a adéquation entre "Eglises de Saint-Thomas", ou "syriennes", et la qualité "syrienne" de leurs ouailles, du moins tant que l'endogamie est respectée et que ces Eglises ne pratiquent pas de prosélytisme. En pratique la situation est plus confuse.

Ce décalage entre deux contextes d'emploi permet sans doute une certaine souplesse, et en tout cas des revendications opposées. Deux exemples. L'Eglise catholique de rite latin est une Eglise non syrienne, issue essentiellement des conversions effectuées par les Portugais parmi les pêcheurs et les petits agriculteurs de la côte. Etre "catholique latin" est donc souvent pris localement comme une indication de statut plutôt inférieur. Aussi lorsqu'en 1901 le résident britannique auprès du gouvernement du Travancore, G.T. Mackenzie, publie un opuscule sur les chrétiens de la région, une faction de "catholiques latins", dite "les 700", soumet un memorandum dans lequel ils affirment descendre -eux- de chrétiens syriens ultérieure- /p.315/ ment latinisés, et donc être de haut statut. Revendication aussitôt contredite par une faction opposée, "les 500", qui s'attribue cette ascendance (Nagam Aiya 1906 : 119sq.)²⁷. Les deux groupes ont donc tenté de se distinguer du label global "non-syrien" de l'Eglise pour jouer la carte de l'ancestralité "syrienne" personnelle. A l'inverse l'Eglise réformée marthomite est institutionnellement considérée comme une Eglise syrienne. Pour diverses raisons elle a mené un prosélytisme actif parmi les basses castes du Travancore à la fin du XIXe siècle. Les membres de cette Eglise tendent à nier, à titre individuel, toute éventuelle filiation avec ces castes d'origine, et mettent en avant le caractère globalement "syrien" de l'institution dont ils font partie, soulignant sa continuité avec l'Eglise originelle de saint Thomas -le préambule de sa Constitution affirme qu'elle a été fondée par l'apôtre lui-même (Constitution : 1). Cette revendication d'un haut statut par tous les marthomites, du seul fait d'appartenir à une Eglise "syrienne", ne fait cependant guère illusion dans la pratique sociale locale.

L'apostolat de saint Thomas est ainsi invoqué pour justifier d'un statut, en jouant aussi bien sur l'appartenance institutionnelle que sur l'ancestralité personnelle -entre lesquelles, selon les contextes, est supposée exister ou non une adéquation. Le recours à l'apôtre peut servir par ailleurs un deuxième type d'enjeu : démontrer une légitimité institutionnelle. Il ne s'agit plus seulement alors pour une Eglise de prouver qu'elle est "syrienne", mais aussi d'asseoir son pouvoir en termes de nombre de fidèles, d'églises, d'écoles.

Conflits institutionnels

Un rappel succinct des principales Eglises du Kérala permettra de voir quelles sont les forces en présence. Les distinctions recourent dans une large mesure les trois grandes catégories précédemment signalées ("nouveaux convertis", "latins", "syriens"), sans cependant nécessairement coïncider avec. Ce qui est maintenant énuméré, ce sont donc des institutions.

L'Eglise catholique romaine (c'est-à-dire placée sous l'autorité du pape et en communion avec Rome) représente plus de la moitié des chrétiens de la région, et comprend trois rites distincts (un "latin" et deux "syriens") :

- l'Eglise "latine", qui suit le rit romain modifié par Vatican II (tout se fait maintenant en malayalam), regroupe environ 1,3 millions de fidèles (Catholic Directory of Kerala, 1986) ; elle fait remonter son origine au Kérala aux initiatives de conversion par les Portugais au XVI^e siècle.
- l'Eglise "syro-malabare", numériquement la plus importante du Kérala (2,7 millions de fidèles), qui suit une liturgie syrienne orientale. Le diocèse de Kottayam (province de Changanacherry) est réservé à la communauté endogame des "knanayites".
- l'Eglise "syro-malankara", qui suit une liturgie syrienne occidentale, provient d'une scission (en 1930) de l'Eglise jacobite ; environ 300 000 fidèles.

Les Eglises (syriennes) "jacobites"²⁸, dites aussi "orthodoxes", de rite syrien occidental, regroupent entre 1,5 et 2 millions de fidèles. Elles sont actuellement deux : l'une reconnaît l'autorité ecclésiale du patriarche d'Antioche ("Orthodox Syrian Church"), l'autre est autocéphale ("Malankara Syrian Orthodox Church"), dirigée par un Catholicos.

/p.316/

Nous avons déjà vu la CSC, Eglise nestorienne de rite syrien oriental, qui a sa propre rivale locale. Il existe également une "Independent Syrian Church", petite Eglise autocéphale de rite syrien occidental, centrée sur une localité proche de Trichur et dont une partie a récemment fait défection pour rejoindre l'Eglise catholique.

Les Eglises protestantes sont très nombreuses. La principale, qui regroupe environ 700 000 fidèles, est l'Eglise réformée marthomite ("Mar Thoma Syrian Church"), née d'une scission d'avec l'Eglise orthodoxe au XIX^e siècle. Une nouvelle scission, de fraîche date, a donné naissance à une Eglise évangélique ("St. Thomas Evangelical Church"). La « Church of South India », en communion avec l'Eglise anglicane, a vu récemment l'un de ses quatre diocèses kéralais faire sécession pour affirmer la distinction de statut de ses membres. Les Eglises adventistes ou pentecôtistes sont numériquement faibles et divisées (il existe une dizaine d'Eglises pentecôtistes différentes, par exemple) ; leur prosélytisme très actif inquiète cependant aussi bien les hindous que les autres chrétiens²⁹.

Pour résumer, l'Eglise syro-malabare, l'Eglise syro-malankara, les deux Eglises orthodoxes, les Eglises nestorienne, l'« Independent Syrian Church », l'Eglise marthomite et la « St. Thomas Evangelical Church » sont dites "syriennes" (institutionnellement) et se rattachent toutes à l'apostolat de saint Thomas, chacune prétendant en être issue de façon privilégiée. Ces Eglises se répartissent selon deux catégories de rite : le rite syrien occidental, qui recourt à la forme occidentale du syriaque (en relation, passée ou présente, avec le siège d'Antioche), et le rite syrien oriental, utilisant la forme orientale du syriaque (en relation, passée ou présente, avec le patriarcat de Perse). Deux Eglises "syriennes" sont sous l'autorité du pape, les autres reconnaissent soit le

patriarche d'Antioche, soit l'un ou l'autre des patriarches nestoriens, ou bien sont autocéphales.

Malgré une volonté d'oecuménisme souvent réelle, les Eglises du Kérala -"syriennes" ou non- sont en compétition intense les unes avec les autres et s'accusent souvent de se "voler" leurs fidèles. Les factions sont nombreuses, aboutissant à des scissions ou coexistant au sein d'une même hiérarchie. Cette fragmentation s'est traduite dans le passé, et se continue toujours, par des procès en justice longs, coûteux, dont les répercussions sont vitales pour les institutions concernées puisqu'il s'agit de déterminer qui possèdera telle église, collège, monastère, etc. A titre d'exemple, une série de procès oppose depuis près d'un siècle les deux dénominations orthodoxes et porterait sur environ 1600 établissements et propriétés (selon Mar Aprem, communication personnelle). Auparavant l'Eglise Marthomite a été longuement en procès avec l'Eglise orthodoxe. La CSC ne démérite pas à cet égard, et les procès s'y sont succédé au cours des cent dernières années, que ce soit avec l'Eglise catholique syro-malabare ou au sein-même de la CSC, ce qui fait écrire à Mar Aprem (1974 : 89) :

Pour un évêque de la communauté syrienne au Kérala, c'est une expérience infortunée, mais inévitable, d'être confronté à des procès. Cela est vrai de presque toutes les communautés chrétiennes du Kérala. Lorsqu'une dénomination parvient à un cessez-le-feu, une autre commence. Bien de l'argent et de l'énergie des chrétiens du Kérala sont dissipés de cette malheureuse façon.

Dans ce contexte, le recours aux travaux d'historiens est déterminant. Les cours de justice, qui ont succédé depuis 1811 aux arbitrages princiers dans le Travancore, /p.317/ ont eu à prononcer les droits respectifs d'Eglises adverses, en se posant souvent la question de savoir laquelle était la plus "légitime". Les études historiques sont alors abondamment consultées et opposées les unes aux autres. Prenons un exemple concernant la CSC.

Un conflit opposant deux factions à propos de la cathédrale est tranché par la Chief Court de Cochin en janvier 1923, après quelques 78 jours d'audience au cours de laquelle sont cités "de nombreux livres" (Mar Aprem 1975 : 147sq.). La Cour est composée de trois juges hindous. Le président donne raison à la faction du métropolitain. Le deuxième juge se prononce en faveur de la faction adverse. Le troisième rejoint l'avis du Président, mais pour une raison toute différente. Selon lui, travaux historiques à l'appui, la cathédrale n'a jamais appartenu aux nestoriens, d'une faction ou d'une autre, mais à l'Eglise catholique -laquelle n'est pas partie prenante au procès : la plainte de la partie adverse doit donc être rejetée car, simplement, elle est non pertinente. L'épisode, au-delà de l'anecdote, est tout à fait caractéristique des débats récurrents qui divisent les chrétiens de Saint-Thomas, et du rôle qu'y détiennent cours de justice et historiens, y compris à l'heure actuelle.

C'est que l'organisation ecclésiale des chrétiens du Kérala durant les premiers siècles est mal connue. Lorsque les Portugais arrivent, les textes liturgiques qu'ils trouvent (en syriaque oriental) sont à leurs yeux nestoriens -il n'en survit guère, ayant presque tous été brûlés à la fin du XVIe siècle sur ordre de Dom Aleixo de Menezes, archevêque de Goa et Primat des Indes. La venue épisodique d'évêques dépendant du patriarche nestorien "chaldéen" de Séleucie-Ctésiphon est également attestée -Cosmas Indicopleustès les rattache par exemple à cette autorité (Indicopleustès 1968 : 502). A partir de ces quelques points généralement admis par les Eglises syriennes, les interprétations et les récits divergent. La CSC de Trichur affirme ainsi descendre directement de ces premiers chrétiens qui, selon eux, étaient nestoriens : certaines familles auraient préservé la foi à travers les siècles, sans organisation ecclésiale locale pendant toute une période (XVIIe-XIXe siècles). La qualité "nestorienne", ou "chaldéenne" de leur Eglise est alors, à leurs yeux, la marque de leur identité aux convertis de l'Age d'Or. Cette version est contestée par les catholiques, qui soutiennent de leur côté que les premiers chrétiens installés à Trichur, par le raja Saktan Tampuran

de Cochin en 1796, étaient tous sans exception des catholiques, et que la CSC locale actuelle résulte uniquement d'un schisme tardif (fin du XIXe siècle)³⁰ parmi les catholiques de rite syro-malabar -c'était le point de vue du troisième juge dans le procès auquel il a été fait allusion.

Aux yeux de la majorité des chrétiens syriens (catholiques, orthodoxes et réformés), le nestorianisme est "hérétique", et cet héritage encombrant est évacué de plusieurs façons possibles, dont le point commun est de minimiser l'influence éventuelle des prélats nestoriens des premiers siècles. Sans pouvoir détailler ici les différentes reconstructions historiques que cela donne, le résultat est que chaque Eglise syrienne revendique de façon exclusive une totale continuité avec l'Eglise originelle qu'aurait fondée saint Thomas. Nous avons vu le cas de l'Eglise réformée marthomite qui, dans sa constitution, affirme avoir été établie par l'apôtre lui-même. Autre exemple, une étude effectuée par un auteur catholique (rite syro-malabar) porte en dédicace : "En remerciement pour mes ancêtres demeurés loyaux à la vraie foi qu'ils reçurent de l'apôtre saint Thomas" (Vithayathil 1980 : 1). Selon ce travail, il existait au 1er siècle une Eglise malabare fondée par saint Thomas, donc apostolique. Autonome, elle reconnaissait dès l'origine la prééminence /p.318/ de Rome, mais dut parfois accepter des prélats perses (chaldéens nestoriens) compte tenu des difficultés de voyage avec l'Occident à l'époque. L'arrivée des Portugais permit de rétablir (selon cet auteur) la suprématie pontificale.

Cette dernière vision met en valeur une dimension de la tradition de saint Thomas à laquelle les Eglises syriennes, en tant qu'institutions, sont toutes très attachées : il y a une tradition apostolique propre à l'Inde, il existait une « Eglise de Saint-Thomas ». Cette perspective fonde toutes les revendications d'autonomie, soit partielle au sein d'une hiérarchie plus vaste, soit totale dans le cas des Eglises syriennes autocéphales -qui en profitent pour s'affirmer plus indiennes (dans le sens de "nationales") que les autres. Cela correspond à un troisième enjeu des reconstructions historiques bâties autour de la tradition de saint Thomas, qui est apparu plus récemment que les autres : il s'agit d'affirmer le caractère indien, "national", des chrétiens syriens à la suite de la décolonisation et face à la montée du communalisme hindou. Nous revenons donc là au coeur de la problématique de "l'acculturation" telle qu'elle est discutée parmi les chrétiens de saint Thomas.

Héritage "chaldéen" et indianité

Le besoin de réaffirmer une indianité s'exprime de façon diverse, que ce soit au niveau des pratiquants ordinaires ou du clergé. Il existe tout d'abord au Kérala une évolution générale, à laquelle les chrétiens participent mais qui est loin de leur être propre, qui tend à gommer les signes extérieurs distinctifs d'appartenance aux catégories sociales traditionnelles : les particularismes des tenues vestimentaires propres autrefois aux diverses castes s'érodent, les noms personnels se standardisent également. Ainsi, dans le cas des chrétiens, le mode d'habillement particulier aux femmes syriennes ne s'est guère maintenu que parmi les plus âgées, et certains noms donnés de nos jours aux enfants ("Indira", "Bindu", "Sindu", etc.) n'ont aucune connotation chrétienne. De même bien des jeunes filles et des femmes s'embellissent d'un "tilak", point de poudre colorée au milieu du front, auparavant utilisé par les seules hindoues de haute caste. Les institutions ecclésiales et leurs politiques d'indigénisation ne sont pour rien dans cette transformation -sinon qu'elles y sont plus ouvertes qu'autrefois.

Ce que les Eglises n'apprécient par contre généralement guère, ce sont les pratiques qualifiées de syncrétiques ou superstitieuses, qui n'entrent pas dans le cadre de "l'acculturation" volontaire. Tout ce qui implique une reconnaissance de Puissances invisibles hors de l'Eglise, par

exemple lorsque des fidèles font appel à des exorcistes hindous ou musulmans, est condamné, et il n'est possible d'y recourir qu'en cachette³¹. A l'inverse, des fidèles et des clercs comprennent parfois mal certaines "expériences" menées dans le cadre des politiques d'indigénisation. Ainsi le fait que quelques prêtres catholiques en Inde aient porté une croix gravée d'un "ōm" -syllabe au symbolisme cosmique dans les spéculations savantes de l'hindouisme- a été, malgré son caractère ponctuel et finalement très marginal, vivement critiqué : était-ce la marque d'un christianisme "authentiquement indien", comme le voulaient ces novateurs, ou au contraire le signe d'une corruption par l'hindouisme (Mattam 1991 : 123sq.) ? De façon générale, l'éventuel succès d'une "acculturation" délibérée est source de perplexité pour certains fidèles pour qui il y a perte de repères -"on ne se distinguerait plus des hindous"- voire régression à un obscurantisme dénoncé au nom de la modernité (Clémentin-Ojha /p.319/ 1993 : 114). Il existe ainsi pour chacun une limite entre ce qui est partagé avec les hindous -cela s'inscrit dans la "culture" locale- et ce qui marque une différence : cette limite n'est cependant pas la même pour tous, et fait l'objet d'appréciations très contrastées.

La frontière entre "acculturation" (voulue) et syncrétisme (condamné) est donc souvent perçue comme franchie, par les uns comme par les autres, mais pas nécessairement à propos des mêmes faits. Le débat sur cette question n'est pas près d'être clos : il est inhérent à la tension présente dans le christianisme depuis les Evangiles, dès lors que s'instaure explicitement une distinction entre "culture" et "religion"³². Dans les faits, l'établissement des praxis et leur légitimation se sont effectués en Inde dans le cadre des rapports de force entre composantes sociales. Ces rapports ont aujourd'hui changé. L'indépendance de l'Inde (et d'une manière générale le processus de décolonisation dans le monde entier), l'exploitation d'incidents intercommunautaires par les politiciens communalistes hindous, leurs protestations face aux entreprises d'évangélisation, se conjoignent pour pousser les Eglises à développer une politique d'affirmation de leur indianité³³. Pour l'Eglise catholique il s'agit de mettre en pratique le mot d'ordre "d'inculturation", réaffirmé par l'encyclique *Redemptoris Missio* de 1990³⁴. Nombre d'autres Eglises ont des préoccupations comparables. Ainsi un évêque protestant de la « Church of South India », dans un livre intitulé de façon symptomatique "*Let the Indian Church be Indian*", s'exclame :

L'acte libérateur de Dieu d'apporter l'indépendance à notre nation en 1947 est l'événement central de toute la vie de notre peuple, et l'on s'étonne : pourquoi n'est-il pas reflété dans notre liturgie (Clarke 1985 : 67).

Il faut cependant noter que pour beaucoup, en Inde, il ne s'agit pas tant de s'adapter aux nouvelles conditions afin de développer une entreprise missionnaire que de se fondre dans le paysage, en espérant ainsi devenir invisible aux yeux des communalistes hindous. Les chrétiens syriens du Kérala participent à ce débat général qui tend à redéfinir l'insertion du christianisme dans la société indienne contemporaine. Ils le font à leur façon, et saint Thomas y joue, une fois encore, un rôle déterminant.

Les éléments qui suivent concernent avant tout l'Eglise catholique syro-malabare, où la polémique est parfois fort vive et sur laquelle il existe une documentation particulièrement abondante. L'essentiel des controverses³⁵ au sein de cette Eglise oppose (en simplifiant) ceux qui comprennent le mot d'ordre "d'inculturation" comme l'élaboration d'un christianisme nouveau adapté à l'Inde et empruntant à la "culture nationale", et ceux qui considèrent comme acquise leur intégration à la société du Kérala et trouvent dans leur "orientalité" la garantie d'un christianisme authentiquement indien³⁶. Commençons par cette dernière position -largement partagée parmi les

fidèles des autres Eglises "syriennes".

Le caractère apostolique de l'Eglise établie par saint Thomas est souligné. L'Eglise est présentée comme étant dès l'origine indienne et organisée indépendamment des autres Eglises dans le monde, sur un pied d'égalité avec elles (et souvent plus ancienne qu'elles). Seul l'éloignement l'a empêchée avant le XVI^e siècle /p.320/ de se placer sous l'autorité spirituelle du pape (l'Eglise syro-malabare, ne l'oublions pas, dépend du siège romain). Toujours selon cette vision, le patrimoine liturgique en syriaque (l'araméen, langue du Christ), "hérésie nestorienne" exclue, participe de l'ensemble des traditions héritées du temps de l'apôtre, qui forment la "Loi de saint Thomas" (*Mārttōmmā mārggam*, littéralement la "voie de saint Thomas"). Les premiers chrétiens, parfaitement intégrés à la société locale, en avaient conservé de nombreuses coutumes³⁷. D'éventuels emprunts à la "culture" hindoue, à l'heure actuelle, sont alors vus comme un "retour" : le débat ne porte donc pas sur leur principe. La liturgie était fidèle au "génie oriental" et donc en harmonie avec l'environnement. Détail anecdotique, mais révélateur de cette idéalisation des origines, un petit "musée" a été aménagé à l'Oriental Institute of Religious Studies, à Kottayam (centre du Kérala), où figure par exemple la maquette (imaginée) d'une Eglise du 1^{er} siècle "construite sur le modèle des temples hindous", entourée de figurines représentant des convertis de l'époque, d'apparence fort semblable à celle des brahmanes.

Il importe donc non seulement de conserver intégralement cet héritage, mais de retourner aux sources de la liturgie syro-malabare. Il ne s'agit cependant nullement de contester l'usage actuel du malayalam et de revenir au syriaque dans la messe, mais de préserver, ou restituer le cas échéant, la structure ancienne de la liturgie, déformée par des "latinisations" successives. Cette liturgie est parfois qualifiée de "chaldéenne" (terme renvoyant au syriaque oriental), et les tenants de cette position seront appelés ci-après "pro-chaldéens" : il ne doit cependant y avoir aucune confusion, sur le plan institutionnel, avec les Eglises nestorienne (ni avec une Eglise de Perse ayant reconnu le pape au XVI^e siècle, dite aussi "chaldéenne", qui n'est pas représentée au Kérala).

Les caractéristiques de la "voie de saint Thomas" sont rappelées dans un catéchisme récent (Pathikulangara 1989), et sont constamment réprécisées par des études d'historiens menées dans cette perspective : un travail d'érudition sur la forme particulière de la "croix de saint Thomas", démontrant son caractère authentiquement "oriental", affirme ainsi avoir été inspiré par le souci de contrer "l'hindouisation" menaçante de la foi -en particulier ce fameux, quoique ponctuel, recours à une croix marquée d'un "ōm" (Vazhuthanapally 1990). Pour les "pro-chaldéens", l'adéquation souhaitée à la "culture" hindoue n'est donc pas à rechercher dans les innovations de pionniers de l'inculturation, mais dans le retour à une symbiose ancienne que les puissances coloniales ont tardivement perturbée. La perception d'une intégration réussie à la société du Kérala pousse même un auteur à considérer qu'il s'agit là d'un cas d'acculturation exemplaire pouvant servir de modèle à la missiologie post-Vatican II (Aerthayil 1982 : 226sq.).

Cette position est défendue par une fraction du clergé de l'Eglise syro-malabare et par une proportion sans doute importante, mais difficile à évaluer, de fidèles. C'est d'ailleurs également la perspective générale, non sans variations significatives³⁸, de la plupart des autres Eglises syriennes : il s'agit donc d'une sensibilité largement répandue parmi les chrétiens de Saint-Thomas. Ici le mot "oriental" vaut souvent pour "indien". Il est preuve d'un "mode de pensée national" (pour reprendre l'expression de Swami Chinmayananda) puisqu'il permet de se dissocier du colonialisme. A ce titre, les "pro-chaldéens" de l'Eglise syro-malabare critiquent les réformes introduites dans leur liturgie depuis les années soixante, qu'ils considèrent comme une insuffisante "dé-latinisation", voire dans certains cas /p.321/ comme une "re-latinisation" larvée (Vellian, s.d. : 59sq.). En cela ils s'opposent

non pas à Rome, les papes ayant depuis le début du siècle toujours été réticents à un tel infléchissement des rites orientaux, mais à d'autres syro-malabars (accusés d'être victimes d'un "lavage de cerveau").

Derrière les arguments de la "chaldéisation" comme réaffirmation d'une indianité se profile donc un conflit de type institutionnel au sein même de l'Eglise syro-malabare, et entre celle-ci et l'Eglise latine. Il faut replacer la contestation des réformes liturgiques, par les "pro-chaldéens", dans le cadre de leur perception d'un "impérialisme latin", conçu comme menaçant à terme l'existence de toute spécificité syro-malabare -donc l'existence de leur Eglise. D'où nombre de dénonciations, parfois virulentes, qui ne se limitent pas au domaine liturgique mais concernent aussi la théologie et l'organisation ecclésiale³⁹. Voici un exemple d'une telle critique, représentative de l'aile la plus radicale des "pro-chaldéens" (Athappilly 1991 : vi) :

«Cabit» est un curieux animal découvert il y a quelques années dans les forêts de l'Amérique, dont la moitié antérieure est celle d'un chat et l'arrière celui d'un lapin ! L'Eglise indienne est dans une certaine mesure comme cet animal étrange. Il y a 13 diocèses latins en Inde dont les évêques et 85% du clergé appartiennent à l'Eglise syro-malabare. Mais le diocèse est latin ! Il y a 7 autres diocèses où le clergé est en proportion égale, latins et syro-malabars -le diocèse est latin ! Presque 78% des diocèses latins en Inde sont soutenus par le clergé syro-malabar.[...] Quelle situation monstrueuse ! Une Eglise dirigée par d'autres [témoigne d'une] approche coloniale typique. Nulle part au monde ne se voit un «apartheid» comme dans l'Eglise indienne.

Pourquoi un tel «apartheid», pourquoi une telle discrimination et une telle oppression des Orientaux ?

Le même auteur résume d'ailleurs fort bien l'approche des "pro-chaldéens" quant à la question de l'indianisation des chrétiens (*ibid.* : iv sq.) :

C'est un fait que l'Eglise indienne est en crise, et à un moment où nos frères hindous sont de plus en plus unis...L'Eglise latine en Inde, pour des raisons historiques incontournables, fut identifiée à l'Occident et semblerait malheureusement, en dépit d'une indianisation superficielle, se vanter de ses vestiges occidentaux. Les deux Eglises indigènes (syro-malabare et syro-malankara) sont écrasées et bloquées par cette politique coloniale occidentale. Bien que les latins paraissent aveugles à l'anomalie d'une Eglise occidentale dominant des Eglises orientales dans l'hémisphère oriental, cette contradiction est un scandale pour les Orientaux de cette nation. Ces Hindous orientaux mettent directement et indirectement en question, et parfois attaquent, l'Eglise, du fait de cette contradiction...Le seul argument salubre qui a apaisé les Hindous vient du président de l'époque de la All India Christian Association, qui souligna que l'Eglise en Inde était apostolique et avait pris naissance au premier siècle, et que l'Eglise coloniale latine était une nouvelle venue tardive !

Très logiquement, les partisans de telles vues se sont opposés au "mouvement pour un seul rite" des années soixante. Selon les termes du père jésuite Hambye (1983 : 149) -à propos de "l'uniatisme" :

En tant que mentalité, elle peut être décrite comme la vision *latinisée* qui prévaut en général chez la majorité des Catholiques orientaux. C'est un comportement socio-psychologique qui, en confondant Rome et le système romain, tend à créer un complexe d'infériorité envers le mode de vie oriental [...] Consciemment ou non, elle porte en elle des idées vagues comme : **/p.322/** ce qui est occidental ou latin représente la civilisation et le progrès, dispose d'une influence et d'un prestige supérieurs, voire

d'un plus grand bien-être matériel [...] L'*uniatisme* inclut également le désir [...] de paraître différent des Orthodoxes. Si ce désir se complétait d'un retour sincère aux sources orientales, cela pourrait alors peut-être apporter une vision orientale authentique. Dans la plupart des cas, cependant, le résultat est une latinisation accrue.

Cette optique est contestée. Prenons l'exemple d'une association de laïcs qui regroupe des syriens et des latins (« Kerala Catholic Almaya Association »). Elle n'est pas forcément représentative de tous ceux qui ne sont pas "pro-chaldéens", mais sa perception des relations inter-rites est par contre assez caractéristique. Elle se trouve exposée dans un cahier de revendications soumis à Jean Paul II lors de sa visite au Kérala en 1986. Il y est tout d'abord souligné que :

Notre patrimoine culturel consiste dans les Vedas, les épopées, les enseignements de Jaina et Budha [*sic*], les exposés philosophiques de grands théologiens comme Adisankara Acharya, et le style de vie unique du Mahatma Gandhi (*Memorandum* 1986 : 1).

Tout en dénonçant une mauvaise gestion des affaires de l'Eglise, à laquelle ils aimeraient être autorisés à porter remède, ces laïcs poursuivent :

Dans l'Eglise syro-malabare un groupe minoritaire d'évêques tente, par un effort concerté, de réintroduire une liturgie qui existait avant le XVI^e siècle. Cela vise apparemment à accroître les différences par rapport aux autres rites. La majorité des évêques, des prêtres et des gens ne sont pas en faveur de cette démarche rétrograde. (*ibid.* : 3).

Le secrétaire de cette association, lui-même un chrétien syrien, est plus net encore dans un autre opuscule. Il est contesté au sein de l'Eglise, d'autres que lui sont plus modérés. Mais son discours, une fois élagué de ses tournures excessives, n'en est pas moins indicatif d'un certain type de critiques adressées aux "pro-chaldéens". Selon lui, la liturgie "chaldéenne" a été imposée de l'extérieur, et ce tardivement, aux chrétiens de Saint-Thomas. L'argumentation invoque, elle aussi (mais pour en tirer une conclusion inverse), la tradition apostolique locale (Pulikkunnel 1988 : xi) :

Les défenseurs d'une liturgie chaldéenne appellent sans aucune pudeur la présente liturgie "liturgie indo-chaldéenne" et l'Eglise "Eglise syro-malabare", comme si l'Eglise malabare avait été le fruit d'une entreprise commune entre Chaldéens et Indiens. Comment cette Eglise apostolique pourrait être ramenée au rang de chaldéenne, une Eglise née plus tardivement que l'Eglise indienne ?

Il poursuit, non sans virulence :

En vue d'attirer les chrétiens de saint Thomas dans leur camp, des activistes d'Eglises orientales ont habilement utilisé certains de nos prêtres qui étaient allés étudier à Rome, les nourrissant d'idées sur la nécessaire solidarité entre Eglises orientales.

[L'un de leurs buts était de] rendre les chrétiens de Saint-Thomas conscients de leurs antiques traditions, de leur supériorité sur les Latins, et du grand dommage que l'Eglise latine [leur] a causé. [...] Une propagande de type nazi a été déclenchée contre l'Eglise latine. (*ibid.* : xiv).

/p.323/

Ce point de vue traduit la radicalisation qui se manifeste parfois dans ce débat, même si nombre de membres du clergé préfèrent témoigner à l'inverse d'une grande circonspection. L'argument général est, lui, répandu parmi ceux qui s'opposent aux "pro-chaldéens" : l'influence de

Rome n'a pas été une "latinisation", mais une souhaitable "catholicisation". Surtout, il est reproché aux "pro-chaldéens", lorsqu'ils s'opposent à l'idée d'une réunification des rites, de promouvoir une vue "ethnalisée" de l'Eglise syro-malabare : ils agiraient de manière à préserver leur statut supérieur de « syriens ». Les intéressés se défendent bien entendu d'une telle intention, mais l'accusation -qui n'est pas invraisemblable pour ce qui est du commun des fidèles- témoigne bien du fait que dans le débat sur "l'acculturation" sont impliqués à la fois des conflits entre Eglises (avec leurs répercussions au sein de chacune d'elles) et des questions de statut. Le recours à la tradition de saint Thomas, nous l'avons vu, permet de jouer aisément de ces diverses dimensions.

*
* *

L'exemple initial de la fête organisée par la CSC en 1964, et considérée par Swami Chinmayananda comme une avancée décisive sur la voie d'une indianisation, avait montré le décalage, voire le quiproquo, qui pouvait s'installer à ce sujet entre protagonistes différents. Par bien des aspects cette situation est emblématique de la façon dont "l'acculturation" est envisagée parmi les chrétiens de Saint-Thomas.

Le *ṣaṣṭiyabdapūrti* est effectivement une rémanence de représentations développées dans l'hindouisme savant, mais son origine est devenue totalement invisible aux yeux des chrétiens : cette fête ne rentre même pas, pour eux, dans le champ de ce qu'ils construisent comme "culture" hindoue. Pour le Swami la cérémonie était à l'inverse lourde de sens : c'était un rapprochement voulu avec le "mode de pensée national". Bien des aspects de la vie des chrétiens syriens pourraient être mis sur le même plan. A l'heure actuelle, qu'il s'agisse de tentatives "d'acculturation" imaginées ou réelles, des articles de journaux célèbrent régulièrement ce qui est présenté comme un essai d'indianiser "enfin" le christianisme : sculpter des statues de saint Thomas afin de représenter sa geste, en recourant à la même pierre que celle qui sert pour les effigies hindoues (*Statesman*, 23.6.1993 : "Christians imbibing Indian rituals") ; initiation, dans une église, de petits enfants au traçage des lettres de l'alphabet (*Indian Express* 16.10.1994 : "Church adopts initiation ritual" -ce que l'article qualifie de "historic step"). Ces remarques, comme celle du Swami, isolent des éléments pris comme symboles en en faisant autant d'avancées novatrices dans la voie de l'hindouisation/ indianisation (les deux termes étant mis en équivalence), ce qui paraît parfois exagéré, voire hors de propos.

De leur côté, les chrétiens qui introduisent volontairement des changements pour "s'indianiser" davantage se font souvent des illusions sur leur portée. Les communalistes hindous tendent à se désintéresser de la dimension liturgique de ces réformes, et parfois s'en moquent (Mattam 1991 : 125). Ils se préoccupent bien davantage du financement non-indien des Eglises ou des conversions. Que la célébration de la messe se fasse debout ou assis, que la liturgie soit "chaldéenne" ou "latine", est bien le cadet de leurs soucis. De manière générale, ils ignorent le plus / **p.324**/ souvent la réalité des débats sur "l'acculturation" au sein des Eglises, quoique la presse puisse s'en faire l'écho, et ces débats paraissent à leur tour être fréquemment à côté de la problématique de ces activistes.

De ce dialogue de sourds, le malentendu autour de la fête de la CSC était un exemple révélateur. Il est possible d'en tirer deux conclusions de portée plus générale : hindous et chrétiens envisagent de façon fort différente –au cas où ils le font- l'articulation entre "culture" et "religion"

(comme elle est du reste diversement appréciée parmi les chrétiens eux-mêmes) ; par ailleurs les enjeux internes d'une Eglise déterminent largement sa relation au monde extérieur, dont la dynamique peut néanmoins être interprétée en de tout autres termes hors de l'institution. Dans le cas du débat sur "l'acculturation" au sein de l'Eglise syro-malabare, les prises de position pour ou contre une "chaldéisation" du rite manifestent à l'évidence des enjeux propres à l'institution. Celles-ci sont largement suscitées par la question des relations réciproques entre les diverses Eglises, ce qui dépend pour partie de leur insertion respective dans la société du Kérala, avec ses différences de statut. En ce sens, même si les différences de caste sont en même temps vigoureusement dénoncées, les débats qui ont été présentés témoignent paradoxalement du fait que les chrétiens, syriens ou non, sont bien partie intégrante de la société indienne locale.

NOTES

1. L'essentiel des entretiens sur lesquels ce travail se fonde a été effectué en 1992 au cours d'une mission sur place financée par le Ministère de la Recherche et de la Technologie dans le cadre d'un programme "Action concertée - Anthropologie". Une première version du texte a bénéficié d'une lecture critique de C. Champion, C. Clémentin-Ojha, G. Colas, V. Kundukulangara, que je remercie.
 2. C'est-à-dire ne reconnaissant pas le concile d'Ephèse tenu en 431 qui, dans le cadre des querelles christologiques, condamna ce qu'il dénomma "l'hérésie diphysite". Un factionnalisme ancien a conduit en 1968 au schisme et à la formation de deux Eglises, s'intitulant chacune Eglise de l'Orient -cf. *infra* note 16. L'une utilise (depuis 1964) le calendrier grégorien, l'autre, qui nous retiendra ici, a conservé le calendrier julien.
 3. Recensement de 1981, population des ménages. Cf. Vijayanunni 1986.
 4. Mar Aprem, né en 1940 à Trichur, est métropolitain de la CSC depuis 1968. Auteur de nombreux ouvrages, il a été président de la Church History Association of India. C'est un personnage chaleureux connu également pour avoir publié trois volumes de *Bishop's Jokes*.
 5. Le syriaque oriental est la langue liturgique de cette Eglise -à l'heure actuelle pour une partie seulement de l'office, la langue vernaculaire du Kérala, le malayalam, étant aussi utilisée.
 6. Pour donner une idée de l'importance réelle de cette Eglise au niveau mondial, signalons qu'elle ne comportait en 1990 que 6 prélats de rang épiscopal ou supérieur (dont 2 à Trichur). L'Eglise nestorienne rivale, pour sa part, en comportait 8 (dont 1 à Trichur). Cf. Mar Aprem (1990 : 105sq.).
 7. Culte également aux divinités gardiennes des directions cardinales ainsi qu'aux personnages mythiques qui ont reçus la faveur de ne pas mourir -Markandeya, Aswathama, Dhruva, Anjaneya. L'ensemble de ces informations a été fourni par L.S. Rajagopalan dans une communication personnelle, et je l'en remercie vivement. Un manuel en sanskrit, *Śānti ratnakara*, détaillerait les rituels à accomplir.
- /p.325/**
8. On trouvera quelques éléments biographiques sur Swami Chinmayananda, prototype de "guru moderne", dans Jaffrelot 1993 et 1995 -ainsi qu'une présentation détaillée de la VHP.
 9. Le "communalisme" pense le champ socio-politique en termes de "communautés" définies sur une base religieuse et luttant pour l'hégémonie. L'expression "communistes hindous" sera ici préférée à celle, également répandue mais peut-être ambiguë, de "nationalistes hindous". Parmi les nombreux ouvrages consacrés à la question, citons, en français Jaffrelot (1993) et Racine (1993), en anglais Panikkar (1991) et Basu, Datta *et al.* (1993).
 10. Il est également mal informé en écrivant qu'il s'agit peut-être de la première célébration d'un 60e anniversaire pour un dignitaire chrétien puisque, nous l'avons vu, la même Eglise, au moins, avait organisé

une célébration comparable en 1938.

11. A leur intronisation, les évêques des Eglises orientales perdent généralement leur nom de baptême pour en acquérir un autre, inspiré du nom d'un saint et précédé du titre *Mār*, "seigneur, saint".

12. Dans une communication personnelle, L.S. Rajagopalan ajoute que "ses amis [de la CSC] avaient l'habitude de dire que le Patriarche descendait de la famille du Christ et que seuls les membres de sa famille ont été Patriarches" -en fait l'usage de la sélection du Patriarche dans une seule famille, pour cette Eglise, n'a été institué qu'à partir du milieu du XVe siècle.

13. Cf. à ce sujet Mar Aprem 1974 ; 1975 ; 1987.

14. La plupart des historiens s'accordent à affirmer que l'Eglise nestorienne n'a pas pratiqué le culte des images. Il ne faut pas exclure en outre, dans la réaction quelque peu épidermique des deux métropolitains évoqués, l'influence de l'Eglise anglicane, qui a joué un rôle déterminant dans la renaissance de la CSC à la fin du XIXe siècle et au début du XXe au Moyen-Orient (Mar Aprem 1975 ; 1987 ; 1990).

15. La transmission familiale du titre de Patriarche, effective depuis le XVe siècle, avait néanmoins suscité au XVIe siècle un premier schisme dont est issue une Eglise Chaldéenne reconnaissant l'autorité du pape. Au XXe siècle, Mar Abimalek Timotheus s'était lui aussi vigoureusement opposé à cette tradition.

16. Le nouveau gouvernement iraquien du parti Baas, venu au pouvoir par le coup d'Etat du 17 juillet 1968, dépose cette même année le Patriarche en exil, en s'appuyant sur des luttes entre clans de chrétiens assyriens et au sein de certains de ces clans. Mar Thoma Darmo rentre aussitôt en Iraq, en septembre 1968, et, soutenu par les autorités de l'Etat et une faction des assyriens, est consacré Patriarche quelques jours plus tard (Mar Aprem 1974 ; 1990). Il mourra l'année suivante à Bagdad, non sans avoir eu le temps de mettre en place une hiérarchie complète. Aujourd'hui, les branches indiennes des deux Eglises nestorienes sont toujours en procès.

17. Auparavant la liturgie était exclusivement en syriaque, à l'exception de quelques hymnes en malayalam dont les premiers furent publiés en 1929 (Mar Aprem 1978 : 58, 68).

18. Outre un article de Fuller (1976), deux monographies ont été consacrées aux distinctions de caste parmi les chrétiens du Kérala : Koshy (1968) ; Koilparampil (1982).

19. Sur les principales sources, voir Mundadan (1989 : 23sq.) et Kuriakose (1982). D'autres ouvrages : Agur (1903) ; Nagam Aiya (1906) ; Padmanabha Menon (1929) ; Tisserant (1957) ; Firth (1976) ; John (1981). Certains points sont développés de façon créative in Gielen (1990). Sur la tradition qui veut que saint Thomas se soit en fait rendu dans le Nord-Ouest de l'Inde, notamment à Taxila, cf. Rooney (1988).

20. Marchand nestorien, auquel le nom de "Cosmas Indicopleustès" ne fut attribué que plus tardivement (XIe siècle), et dont nous reste une "Topographie chrétienne" visant, entre autre, à prouver que le tabernacle de Moïse est le modèle effectif de l'univers et que la terre est quadrangulaire. Bien qu'ayant beaucoup voyagé, il n'est pas sûr qu'il se soit rendu personnellement en Inde (Wolska-Conus 1968 : 15sq.).

21. Il existe de nombreuses versions de cette tradition. Cf. en particulier Mundadan (1989 : 90sq.).

22. Cf. Kunjan Pillai (1970 : 370sq.), Agur (1903 : 30sq.), Mundadan (1989 : 166sq.) ; datation nettement antérieure in Nagam Aiya (1906 : 125).

23. Certains auteurs ont affirmé, à la suite d'une méprise initiale des portugais, qu'il existait un roi chrétien. Et souvent, les chrétiens du XVIe siècle sont présentés comme un peuple de guerriers (par exemple Thomas 1977 ; Yesudas 1978 ; Bayly 1989).

24. Par exemple les récolteurs de vin de palme, selon le témoignage de Van Reede, in Heniger (1986 : 50 note 108).

/p.326/

25. Quand bien même il est avéré que certains chrétiens syriens peuvent être issus, à quelques générations, de convertis nés dans des castes de bas statut et qui ont su mener à bien un processus d'ascension sociale (Fuller 1976).

26. La juridiction épiscopale est cependant personnelle et non territoriale dans le cas des knanayites. Par ailleurs l'organisation en diocèses est interne à un rite -des catholiques d'une même localité mais relevant de

rites différents dépendront d'évêques différents. Enfin les diocèses extérieurs au Kérala posent des problèmes particuliers qu'il n'est pas possible d'aborder ici.

27. La rivalité entre "500" et "700", fondée sur des considérations de statut, est toujours actuelle au sein de l'Eglise catholique de rite latin et s'est traduite par l'attribution de diocèses distincts.

28. C'est-à-dire ne reconnaissant pas l'autorité du concile de Chalcédoine tenu en 451, qui condamna ce qu'il appela "l'hérésie monophysite" quant à la nature du Christ. Bien entendu, aux yeux des jacobites, les pro-chalcédoniens (dont l'Eglise romaine) sont des "diphysites", identiques aux nestoriens (lesquels, à l'inverse, voient tous les non-nestoriens comme des monophysites...).

29. Sur les caractéristiques et l'influence des mouvements pentecôtistes au pays Tamoul, cf. Caplan 1989. Brève présentation de ces Eglises au Kérala in Koilparampil (1982).

30. Sur cette controverse, centrée autour des figures de Mar Mellus, Mar Roccas (la CSC a été appelée un temps "parti des Mellusiens"), d'un côté, et de la congrégation syro-malabare des Carmélites de Marie Immaculée (C.M.I.), de l'autre, voir les récits opposés de Mar Aprem (1987), Koilparampil (1982 : 51 -qui indique 1814, date de construction de la cathédrale, comme date d'installation), et Agur (1903), Tisserant (1957), Koodapuzha (1982 : 10), Kanjiramattathil (1986), Plathottam (1991).

31. Ces faits sont par exemple clairement exposés, et déplorés, par un pasteur protestant à propos de chrétiens en Andhra Pradesh -Luke (1961).

32. La coupure conceptuelle entre "culture" et "religion" a été critiquée par bien des auteurs. Pour n'en citer qu'un exemple : "le «religieux» est l'héritage d'une pensée occidentale, cléricale et médiévale qui seule lui insuffle sa cohérence. Il constitue une catégorie indissociable d'un long parcours philosophique et de la confrontation historique à des formes et des pratiques culturelles développées en Europe et dans le monde méditerranéen" (Bernand & Gruzinski 1988 : 243 sq.).

33. Voir par exemple sur les critiques communalistes (par rapport aux chrétiens) : Jaffrelot (1994), et sur la réponse des chrétiens à ces critiques : Arulsamy (1988), Sunder Raj (1988).

34. Sur l'histoire de l'indianisation progressive de l'Eglise catholique voir C. Clémentin-Ojha (1995). Présentation très claire des enjeux théologiques et ecclésiologiques de "l'inculturation" en Inde par le même auteur (1993), et des questions qui en découlent quant à la formation du clergé catholique indien (1994, 1997).

35. Pour mémoire, signalons une position extrêmement minoritaire au sein de l'Eglise syro-malabare : l'Eglise indienne devrait être une Eglise des "dalits" ("opprimés", c'est-à-dire tribaux et castes de très bas statut, et par extension l'ensemble des pauvres de bas statut). Cet équivalent de la théologie de la libération dénonce le brahmanisme comme une religion d'opresseurs, étrangère aux dalits, et l'indianisation qu'elle a en vue, quelque peu floue dans la pratique, pose en préalable de n'y rien emprunter (cf. par exemple Stephen 1992). Plus pragmatiquement, des membres du clergé soutiennent personnellement, parfois contre leur hiérarchie, des luttes sociales (exemple in Visvanathan 1994).

36. Il existe bien des nuances autour de ces deux positions-type, que des "modérés" s'emploient par ailleurs à concilier. Voir par exemple Thazhath 1992.

37. Ethnographie des coutumes propres aux chrétiens syriens in Thurston & Rangachari (1909) ; Ananthakrishna Iyer (1912 ; 1926) ; Visvanathan (1993). Sur les coutumes anciennes telles qu'elles sont reflétées par le synode d'Udayamperur, cf. Zacharia (1981). Le texte intégral de ce synode (en portugais) a été réimprimé en 1992 par Asian Educational Services, New Delhi, et constitue le fascicule 4 des *Archivo Portuguez-Oriental* publié par J.H. Da Cunha Rivara ; trad. et étude in Zacharia (1994)..

38. Ainsi, par exemple, les Eglises orthodoxes contestent les références "chaldéennes" (liées au rite syrien oriental), comme elles ne reconnaissent évidemment pas une quelconque primauté pontificale. Elles mettent cependant également l'accent sur leur héritage "oriental" et sur la tradition de saint Thomas dans l'affirmation de leur indianité.

39. Les publications à ce sujet sont multiples. Quelques références : Podipara -inspirateur de nombre de ces travaux- (1974 ; 1979) ; Madey (1976) ; Vellilamthadam *et al.* (1985) ; Koodapuzha /p.327/ (1988) ;

Koikakudy (1988) ; Athappilly (1991) ; Pathikulangara (1985) ; Abraham (s.d.). Présentation détaillée des problèmes rencontrés dans les réformes liturgiques actuelles du rite syro-malabar in Vellian (s.d.). Sur la question de l'organisation ecclésiale, voir en particulier Kuriedath (1989) et Vithayathil (1980).

BIBLIOGRAPHIE

- Abraham, C.A., *et al.*, (s.d.) : *A Matter of Rite (an Examination of the One-Rite Movement)*. Kottayam, Indian Institute for Eastern Churches.
- Aerthayil, J., 1982 : *The Spiritual Heritage of The St. Thomas Christians*. Bangalore, Dharmaram Publications.
- Agur, C.M., 1903 : *Church History of Travancore*. Madras, S.P.S. Press (réimpr. New Delhi 1990, Asian Educational Services).
- Ananthakrishna Iyer, L.K., 1912 : *The Cochin Tribes and Castes*, vol.II. Madras, Higginbotham/Govt. of Cochin.
- Ananthakrishna Iyer, L.K., 1926 : *Social Anthropology of the Syrian Christians*. Ernakulam : Cochin Government Press.
- Arulsamy, S., 1988 : *Communalism in India. A Challenge to Theologizing. The Statement, Papers and the Proceedings of the Eleventh Annual Meeting of the Indian Theological Association, Bangalore, December, 28th-31th, 1987*. Bangalore, Claretian Publications.
- Athappilly, A., 1991 : *Local Churches in the Colonial Set-up*. Kottayam, Oriental Institute of Religious Studies.
- Basu, T., Datta, P. & T. Sarkar, S. Sen, 1993 : *Khaki Shorts, Saffron Flags. A Critique of the Hindu Right*. New Delhi, Orient Longman.
- Bayly, S., 1989 : *Saints, Goddesses and Kings. Muslims and Christians in South Indian Society, 1700-1900*. Cambridge, University Press.
- Bernard, C., & Gruzinski, S., 1988 : *De l'idolâtrie. Une archéologie des sciences religieuses*. Paris, Seuil.
- Buchanan, C., 1811 : *Christian Researches in Asia : with Notices of the Translation of the Scriptures into the Oriental Languages*. Cambridge, J.Smith & J.Deighton..
- Caplan, L., 1989 : *Religion and Power : Essays on the Christian Community in Madras*. Madras, Christian Literature Society.
- Certeau, M. de, 1990 : *L'invention du quotidien. I : Arts de faire*. Paris, Gallimard.
- Clarke, S., 1985 : *Let the Indian Church be Indian*. Madras, The Christian Literature Society.
- Clémentin-Ojha, C., 1993 : « Indianisation et enracinement : les enjeux de "l'inculturation" de l'Eglise en Inde », *BEFEO*, 80 (1), pp.107-133.
- Clémentin-Ojha, C., 1994 : « L'Athenaeum pontifical de Pune : la formation du clergé catholique à l'heure de l'indianisation », *BEFEO*, 81, pp.349-359.
- Clémentin-Ojha, C., 1995 : « La formation du clergé indigène en Inde : les débuts de l'indianisation (1925-1965) », in *Les cadres locaux et les ministères consacrés dans les jeunes Eglises (XIXe-XXe siècles). Actes de la XVe session du CREDIC à Louvain-La-Neuve (Belgique), 1994*. Lyon (Collection du CREDIC /Centre de Recherches et d'Echanges sur la Diffusion et l'Inculturation du Christianisme, 13), pp.241-259.
- Clémentin-Ojha, C., 1997 : « Des Indiens en quête de leur indianité : l'inculturation personnelle des jésuites de Patna (Bihar) », in J.Assayag & G.Tarabout (dir), *Altérité et identité. Islam et christianisme en Inde*. Paris, EHESS (*Puruṣārtha* n°19), pp.239-262.
- Constitution, Mar Thoma Syrian Church of Malabar*. Tiruvalla (1984).
- /p.328/**
- Firth, C.B., 1976 : *An Introduction to Indian Church History*. Madras, Christian Literature Society/ The Senate of Serampore College.

- Fuller, C.J., 1976 : “Kerala Christians and the Caste System”. *Man* (NS), 11-1, pp.53-70.
- Gielen, M., 1990 : *St. Thomas. The Apostle of India*. Kottayam, Oriental Institute of Religious Studies.
- Hambye, E.R., 1983 : *Dimensions of Eastern Christianity*. Kottayam, Oriental Institute for Religious Studies.
- Heniger, J., 1986 : *Hendrik Adriaan Van Reede Tot Drake,stein (1636-1691) and Hortus Malabaricus. A Contribution to the History of Dutch Colonial Botany*. Rotterdam/Boston, A.A. Balkema.
- Indicopleustès, Cosmas, 1968 : *Topographie chrétienne* (livres I-IV). Paris, Editions du Cerf (Sources chrétiennes, n°141).
- Jaffrelot, C., 1993 : *Les nationalistes hindous. Idéologie, implantation et mobilisation des années 1920 aux années 1990*. Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Jaffrelot, C., 1994 : « Les (re)conversions à l'Hindouisme (1885-1990) : politisation et diffusion d'une "invention de la tradition" ». *Arch. de Sc. soc. des Rel.*, 87, pp.73-98.
- Jaffrelot, C., 1995 : « La Vishva Hindu Parishad : Structures et Stratégies », in M.-L. Reiniche et H. Stern, dir., *Les ruses du salut, religion et politiques dans le monde indien*, Paris, EHESS (*Puruṣārtha* n° 17), pp.183-217.
- John, K.J. (ed.), 1981 : *Christian Heritage of Kerala. Grand Chevalier Prof. L.M. Pylee Felicitation Volume*. Cochin, Rev. Fr. George Veliparampil.
- Kanjiramattathil, J., 1986: *The Pastoral Vision of Kuriakos Elias Chavara (The Confounder of C.M.I. & C.M.C. Congregation)*. Bangalore, Dharmaram Publications.
- Kieniewicz, J., 1986 : “Pepper Gardens and Market in Precolonial Malabar”, *Moyen-Orient et Océan Indien*, 3, pp. 1-36.
- Koikakudy, J., 1988 : “Juridical Considerations on the Present Status of the saint Thomas Christians”, in X. Koodapuzha (ed.), *Oriental Churches. Theological Dimensions*. Kottayam, Oriental Institute of Religious Studies, pp. 272-287.
- Koilparampil, George, 1982 : *Caste in the Catholic Community in Kerala. A Study of Caste Elements in the Inter Rite Relationships of Syrians and Latins*. Ernakulam, l'auteur.
- Koodapuzha, X., 1982 : *Faith and Communion of the Indian Church of the saint Thomas Christians*. Kottayam, Oriental Institute of Religious Studies.
- Koodapuzha, X., 1988 : “Ecclesial Identity of the St. Thomas Christians”, in X. Koodapuzha (ed.), *Oriental Churches. Theological Dimensions*. Kottayam, Oriental Institute of Religious Studies.
- Koshy, N., 1968 : *Caste in the Kerala Churches*. Bangalore, The Christian Institute for the Study of Religion and Society.
- Kunjan Pillai, Elamkulam P.N., 1970 : *Studies in Kerala History*. Trivandrum, N.B.S.
- Kuriakose, M.K., 1982 : *History of Christianity in India : Source Materials*. Madras, Christian Litterature Society.
- Kuriedath, J., 1989 : *Authority in the Catholic Community in Kerala. A Sociological Study of the Changes in the Authority Structure of the Syro-Malabar Church*. Bangalore, Dharmaram Publications.
- Luke, P.Y., 1961 : “Village Religious Ideas and Practices Among Christians”, *Religion and Society*, VIII (2), pp. 31-37.
- Madey, J., 1976 : *The Particular Oriental Vocation of the Nazrani Church in Communion with Rome*. Alleppey, Prakasam Publications.
- /p.329/**
- Mar Aprem, 1974 : *Mar Thoma Darmo. A Biography*. Cochin, Mar Sliwa Church.
- Mar Aprem, 1975 : *Mar Abimalek Timotheus. A Biography*. Trichur, Mar Timotheus Memorial Orphanage.
- Mar Aprem, 1978 : *Sacraments of the Church of the East*. Trichur, Mar Narsai Press.
- Mar Aprem, 1987 : *Mar Abdisho Thondanat. A Biography*. Trichur, l'auteur.
- Mar Aprem, 1990 : *The Assyrians in Iraq. An interesting and informative travelogue of an Archbishop's fifth visit to Iraq in March 1990*. Trichur, l'auteur.
- Mattam, Mar Abraham, 1991 : *Inculturation of the Liturgy in the Indian Context*. Kottayam, Oriental Institute of Religious Studies.

- A Memorandum Submitted to His Holiness Pope John Paul II by All Kerala Catholic Almaya Association, India.* Palai (1986).
- Merrey, Karen L., 1982 : "The Hindu Festival Calendar", in G.R. Welbon & G.E. Yocum, eds., *Religious Festivals in South India and Sri Lanka*. New Delhi, Manohar, pp.1-25.
- Mundadan, A.M., 1989 : *History of Christianity in India. I : From the beginning up to the middle of the sixteenth century*. Bangalore, Church History Association of India.
- Nagam Aiya, V., 1906 : *The Travancore State Manual*, vol.II. (Réimpr. New Delhi 1989, Asian Educational Services).
- Padmanabha Menon, K.P., 1929 : *History of Kerala*, vol.II. (Réimpr. New Delhi 1983, Asian Educational Services).
- Panikkar, K.N. (ed.), 1991 : *Communalism in India. History, Politics and Culture*. New-Delhi, Manohar.
- Pathikulangara, V., 1985 : "*Further Documentation on Latin-Oriental Relations and the Mission of the Church in India*" ?! [sic]. Kottayam, Denha Services.
- Pathikulangara, V., 1989 : *Mar Thomma Margam. A New Catechism for the Saint Thomas Christians of India*. Kottayam, Denha Services.
- Plathottam, Valerian, 1991 : *Blessed Kuriakose Elias Chavara. Bharat Apostle. The Saviour of Harijans. The Protector of the Poor*. Palai, St Thomoas Press.
- Podipara, J.P. (Placid), 1974 : *The Thomas Christians and their Syriac Treasures*. Alleppey, Prakasam Publications.
- Podipara, J.P. (Placid), 1979 : *The Rise and Decline of the Indian Church of the Thomas Christians*. Kottayam, Oriental Institute of Religious Studies.
- Pulikkunnel, J., 1988 : *The Chaldean Connection of the Indian Church*. Palai, Indian Institute of Christian Studies.
- Racine, J.-L. (ed.), 1993 : *Hérodote, 71 : L'Inde et la question nationale*.
- Renou, L., & Filliozat, J., 1953 : *L'Inde classique*, vol. II. Hanoi, E.F.E.O.
- Rooney, J., 1988 : *St. Thomas and Taxila. A Symposium on Saint Thomas*. Rawalpindi, Pakistan Christian History Publications.
- Stephen, M. (Kottayam), 1992 : *The Current Theological and Ethical Issues*. Kumbanad, Sathyam Publications.
- Stirrat, R.L., 1982 : "Caste conundrums : Views of caste in a Sinhalese Catholic fishing village", in D.B. Mc Gilvray, ed., *Caste Ideology and Interaction*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sunder Raj, 1988 : *The Confusion Called Conversion*. New-Delhi, TRACI Publications.
- Swiderski, R.M., 1988 : *Blood Weddings : The Knanaya Christians of Kerala*. Madras, New Era Publications.
- Thazhath, A., 1992 : *The Quest for Identity. The Syro-Malabar Church and its Rite*. Trichur, Thrissur Institute of Theology.
- /p.330/**
- Thomas, M.A., 1977 : *An Outline History of Christian Churches and Denominations in Kerala*. Trivandrum, l'auteur.
- Thurston, E., & Rangachari K., 1909 : *Castes and Tribes of Southern India*, vol. VI. Madras, Government Press.
- Tisserant, E., 1957 : *Eastern Christianity in India. A History of the Syro-Malabar Church from the earliest time to the present day*. Londres, Longman (adaptation en anglais de E.R. Hambye).
- Vazhuthanapally, J., 1990 : *The Biblical and Archaeological Foundations of the Mar Thoma Sliba*. Kottayam, Oriental Institute of Religious Studies.
- Vellian, J., (s.d.) : *Syro-Malabar Liturgy, vol. I : Raza : The Most Solemn Qurbana*. Kottayam, l'auteur.
- Vellilamthadam, Koikakudy, Koodapuzha & Vellanickal (eds.), 1985 : *Ecclesial Identity of the Thomas Christians*. Kottayam, Oriental Institute for Religious Studies.
- Vijayanunni, M., 1986 : *Census of India 1981, Household Population by Religion of Head of Household*.

Series 10, Kerala, Paper 1 of 1985. Delhi, Controller of Publications.

Visvanathan, S., 1993 : *The Christians of Kerala. History, Belief and Ritual among the Yakoba.* Madras, Oxford University Press.

Visvanathan, S., 1994 : “The fishing struggle in Kerala”, *Seminar*, 423, pp. 19-24.

Vithayathil, Varkey J., 1980 : *The Origin and Progress of the Syro-Malabar Hierarchy.* Kottayam, Oriental Institute of Religious Studies.

Wolska-Conus, W., 1968 : “Introduction”, in C. Indicopleustès, *Topographie chrétienne.* Paris, Editions du Cerf (Sources chrétiennes n°141), pp. 13-252.

Yesudas, R.N., 1978 : “The English and the Christians of Kerala, 1800-1836”, *Journal of Kerala Studies*, V (I), pp. 83-130.

Zacharia, S., 1981 : “Social Customs of Kerala Christians As Reflected in the Decrees of the Diamper Synod”, in K.J. John, ed., *Christian Heritage of Kerala.* Cochin, G. Veliparampil, pp. 83-98.

Zacharia, S., 1994: *The Acts and Decrees of the Synod of Diamper, 1599.* Edamattam, Indian Institute of Christian Studies.

[résumé et abstract, p.331, non reproduits]