
Janet Hoskins

L'immaginazione personale e teologica di Phạm Công Tắc

Uno dei testi canonici degli studi post-coloniali, “Signs Taken for Wonders” di Homi Bhabha, inizia con una lunga descrizione di un missionario indiano, degli effetti causati dalla distribuzione gratuita di alcune copie della Bibbia in hindi nel 1817 sotto un albero alla periferia di Delhi.

Contenti di poter finalmente leggere le parole di Dio direttamente nella propria lingua, praticamente tutti volevano una copia del libro. Presto si formò un gruppo di adepti, tutti vestiti di bianco, che diffondevano il Cristianesimo, ma nessuno di loro accettò mai di prendere i sacramenti, perché avevano letto che equivaleva a bere il sangue e mangiare il corpo di Cristo, inoltre sapevano che i Cristiani mangiavano i bovini. Spiegarono così al missionario frustrato che non sarebbero mai potuti diventare così impuri. Nello stesso anno un altro missionario si lamentava che anche se tutti volevano una Bibbia, alcuni la consideravano solo una curiosità o addirittura una fonte di reddito, mentre altri ne riciclavano la carta per altri usi. Appena la Bibbia fu disponibile nella loro lingua, Bhabha afferma che fu subito “pronta per una specifica appropriazione coloniale” (1985, p.159).

I movimenti religiosi identificati con l’idea trascendente di unità infusa di autorità morale e di ricerca della giustizia, e che offrono accesso alla conoscenza divina, in un contesto coloniale sono spesso stati al centro di battaglie ideologiche sfociate a volte in sanguinosi scontri militari. Eppure le teorie post-coloniali hanno dato poca importanza alla religione, come viene fatto notare in una recente storia del post-colonialismo: “L’area di ricerca è caratterizzata da un laicismo non mediato che si oppone ed esclude completamente le religioni che si sono fatte carico di offrire un’alternativa al sistema di valori dell’occidente” (Young 2001, p.338, e Chakrabaty 2000).

Il Caodaismo è stato definito “il movimento vietnamita meno compreso del ventesimo secolo” (Popkin 1979, p.193; Wolf 1968; Smith 1971; Taylor 2001; Woodside 2006). Questo movimento è stato erroneamente associato alla passività ed etichettato in modo stereotipato come “movimento tradizionalista”, “nato

dalle mistiche profondità del Delta del Mekong”, abbracciato da poveri contadini “che aspettavano il momento in cui la volontà del Cielo avrebbe fatto cambiare le cose, e a quel punto, così credevano, i Francesi se ne sarebbero andati e tutti i Vietnamiti sarebbero diventati Cao Đài o Hoa Hao” (Fitzgerald 1972, p.59). Secondo le mie ricerche invece l’innovazione fondamentale portata dal Caodaismo è stato il suo attivismo, la sua creazione di una nuova idea di cittadinanza e di purezza personale che ha fuso insieme ciò che Bhabha ha definito “appropriazione coloniale” con nuove forme di organizzazione e un programma anti-coloniale.

In Vietnam la figura più associata alla fusione delle aspirazioni nazionali con gli insegnamenti religiosi è stato il carismatico ma controverso leader Caodai Phạm Công Tắc, chiamato anche Hộ Pháp (“il Difensore della Fede”) del Vaticano di Tây Ninh o Santa Sede (Tòa Thánh). Ideò un millenarismo modernista allo scopo di dare impulso a nuove iniziative che potessero sviluppare nel popolo vietnamita la fiducia in sé stesso di cui avevano bisogno per poter cambiare il corso della storia, un fatto che pensava fossero destinati a compiere. Attingendo da antiche profezie secondo le quali “un giorno un paese che ora è schiavo diventerà la guida di tutta l’umanità (Hiếu 1968, p.242), gli insegnamenti Caodai identificavano l’occhio sinistro di Dio (Thiên Nhân) con il dinamismo, il progresso e la modernità (*dương*), sconvolgendo tutti i cliché orientalisti e comprendendo Gesù in un pantheon asiatico che lo designava come figlio dell’Imperatore di Giada. Nato nelle aree urbane di Saigon, di Cholon e di Gia Dinh, il Caodaismo è diventato il maggiore movimento di massa dell’Indocina francese, malgrado operasse nelle stesse zone dove prosperava il Partito Comunista dell’Indocina, e qualche volta sovrapponendosi ad esso come vera e propria forza politica (Werner 1980). Ma invece di affermare (come hanno fatto alcuni osservatori francesi) che si trattava di un “partito che si mascherava da religione”, vorrei dimostrare come il Caodaismo rientri invece nel gruppo delle nuove religioni che promuovono gli emblemi, le narrazioni e le tecnologie dei nuovi stati moderni.

Basandomi sulle riflessioni autobiografiche e gli scritti di Tắc, dimostrerò l’esistenza di un collegamento tra la tecnica teatrale (le elaborate cerimonie rituali di Tắc) e la tecnica politica (che voleva creare in Vietnam uno spazio religioso autonomo, “uno stato dentro lo stato”). Questo progetto utopistico ha sostenuto la lotta per l’indipendenza fornendo prima di tutto un nuovo repertorio di concetti per immaginare l’indipendenza della nazione e in secondo luogo un apparato separato di potere per tentare di ottenerla¹. Più che dare maggiore enfasi alle attività politiche di Tắc, che sono state già ben documentate in studi precedenti (Blagov 2001; Fall 1954; Werner 1976), vorrei concentrare l’attenzione sui suoi sermoni, le trascrizioni delle sue sedute spiritiche e i commenti e le analisi storiche pubblicati sia in Vietnam che dai vietnamiti emigrati (Đỗ Văn Lý 1989; Đồng Tân 2002; Huệ Nhân 2002; Huỳnh Tâm

1. Quest’idea proviene da alcune conversazioni avute con Caodaisti in California, in Francia e in Vietnam e anche da conversazioni con Jeremy Jammes in Francia nel 2005, e dalla lettura della sua dissertazione del 2005, un lavoro che esprime lo spirito delle comunità vietnamite disperse nella diaspora e che ha contribuito moltissimo alla mia comprensione del Caodaismo. Si vedano a questo proposito i lavori di Hoskins e Jammes citati in bibliografia.

1990; Trần Văn Rang 1971; Trần Mỹ-Vân 2001) e le conversazioni con i Caodaisti dei paesi coinvolti nella disputa sulla pertinenza della restituzione del suo corpo. Tắc è stato un importante innovatore religioso che ha creato un nuovo stile per le sedute spiritiche guidate dai medium e un nuovo tipo di testi sacri. Dopo molti secoli di scrittura automatica sulla sabbia con i caratteri sino-vietnamiti, nelle sue sedute spiritiche Tắc trascriveva i messaggi ricevuti non con i caratteri cinesi ma con il corsivo latino di *quốc ngữ*; si trattava di una forma di scrittura che permetteva di scrivere sotto dettatura sia in vietnamita che in francese e che quindi perfettamente si adattava all'ambiente bi-culturale e bilingue dei primi circoli spiritisti dei giovani delle colonie istruiti nelle scuole di lingua francese. Come medium, però, non ha mai rivendicato la paternità di queste innovazioni, che invece sono state tutte attribuite all'intervento divino. Il modello che presentava per le sue conversazioni con le divinità, più che fungere da semplice veicolo (la "voce" o la "mano" dello spirito che dettava il messaggio) ebbe importanti implicazioni per la dottrina Caodai². Questo modello si è sviluppato in nuove direzioni nel corso dei quasi 35 anni in cui Tắc ha giocato un ruolo centrale nell'articolazione degli insegnamenti Caodai, e secondo me, la finezza con cui ha giocato sulla questione della paternità è una delle sue strategie di *leadership* più significative.

La formazione da parte del Caodaismo di un apparato di potere alternativo può essere collegato ad altri movimenti autoctoni che si attivavano contro i diversi stati occupanti, come il profeta dei Nativi Americani Handsome Lake, che ha guidato un gruppo millenarista di Irochesi Seneca e affermava di avere conversato in trance con George Washington a casa sua mentre il Primo Presidente giocava con il cane sulla veranda (Kehoe 1989, Wallace 1970). Incorporando e appropriandosi di certi elementi del potere dei padroni coloniali, i *leader* religiosi creano un modello competitivo che deriva la sua forza di persuasione dalla capacità sia di imitare altre forme di potere, sia di assimilarle. Assimilando Victor Hugo e Giovanna d'Arco, la Santa Sede Caodai vuole contrapporre al potere coloniale francese il progetto di una nazione moderna. La sua pianificazione dettagliatissima e la sua intricata gerarchia amministrativa sono la prova della capacità di questo nuovo movimento religioso di creare qualcosa di inedito, di catturare la modernità nei suoi aspetti asiatici ed europei, ovvero le istituzioni, le forme del sapere, le modalità in cui si esercita il potere, grazie alla loro somiglianza. La copia infatti diventa un originale, un nuovo modello per un nuovo ordine dell'esistenza.

Ad ogni modo la carriera di Tắc non dovrebbe essere considerata il prototipo del Caodaismo. Ralph Smith ha descritto benissimo Tắc come "il più eminente,

2. L'obiettivo di un visionario religioso infatti potrebbe essere abbastanza simile all'obiettivo di un romanziere, entrambi non cercano di cambiare la realtà ma di rimpiazzarla offrendo un'altra vita, dotata dei suoi propri attributi, che è creata per screditare la vita reale, per offrire un'alternativa alle cose mondane. Queste visioni servono a "re-incantare" il mondo, per posizionarlo all'interno di una cornice celeste più ampia e per infondergli nuovi significati oltre quelli percepiti abitualmente. Le utopie politiche spesso deludono perché i loro obiettivi non possono essere raggiunti nell'arco della vita di chi la propone. Le utopie religiose, che proiettano questi obiettivi in un altro mondo, non sono screditate con lo stesso processo.

ma non necessariamente il più importante” (1971) *leader* Caodai e le controversie sulla restituzione della sua salma al Vietnam hanno risvegliato questi dibattiti. Molti Caodaisti contemporanei esprimono ambivalenza sull'importanza politica successiva di Phạm Công Tắc, anche se tutti riconoscono il suo ruolo per la formazione della nuova religione. Come ha scritto Đồng Tân (2004), uno dei suoi critici più severi, “Lui era la persona principale che Dio ha usato durante i primi anni della Grande Via”. Ma i segni di uno scisma sono stati visibili fin da subito a causa di ciò che alcuni critici hanno definito la “forte personalità” di Tắc, dei suoi sforzi per stabilire un'autorità religiosa esclusiva e dei suoi tentativi di usare i messaggi dello spiritismo per mobilitare le masse contro il governo coloniale³.

Uno storico Caodai ha affermato che Tắc “voleva essere il Richelieu della situazione, con Bao Đai nel ruolo di Luigi XIII, cioè un consigliere religioso per un re laico” (Đỗ Văn Lý 2005). Altri affermano in modo ancora più critico che iniziò a vedere sé stesso più come un Luigi XVI: “Le Caodaisme, c'est moi” (il Caodaismo sono io) eclissando l'ideale della diffusione dell'illuminazione mistica nella congregazione e limitando il contatto con il divino a medium addestrati in una scuola che porta il suo nome (Đồng Tân 2006, p.46). Anche se alcuni suoi seguaci lo identificano come la reincarnazione di Gesù (Chong 2000) o di Buddha (Danny Phạm 2006), altri affermano che lui abbia corrotto l'intento originale della Costituzione Religiosa Caodai (che lui stesso ha ricevuto come medium e poi ha pubblicato) e abbia compromesso la fede collegandola a degli obiettivi politici e militari.

Il mio obiettivo non è di risolvere questi dibattiti ma di situarli in relazione alle teorie antropologiche e post-coloniali sul nazionalismo, alla resistenza anti-francese e ai *leader* che hanno operato sia nella sfera spirituale che temporale. La carriera di Tắc a volte è stata messa a confronto, sia favorevolmente che negativamente, con quella di M.K. Gandhi in India. Tắc è stato una figura eccezionale la cui influenza non è mai stata replicata, ma la sua guida ha creato divisioni. Oggi 500 dei 1300 templi Caodai in Vietnam appartengono alla “chiesa madre” di Tây Ninh e quasi tutti espongono con reverenza le immagini del Hộ Pháp in fondo ai templi, di fronte all'altare dell'Occhio Sinistro di Dio. Per i rimanenti 800 templi (forse la maggioranza dei Caodaisti in Vietnam), Tắc è una figura importante ma al contempo problematica, la cui eredità è sia positiva che negativa. Come Gandhi, Tắc tentò di usare l' “Orientalismo” (un concetto occidentale sulle differenze tra Oriente e Occidente) contro l'impero, attraverso un difficile equilibrio da una parte con le potenti e progressive dinamiche di una prospettiva asiatica sullo “yang” (*dương*, associato all'occhio sinistro) e dall'altra con l'interazione degli elementi di una Cristianità europeizzata nella nuova dottrina universale.

3. I suoi critici all'interno del Caodaismo non negano i suoi poteri carismatici, ma al contrario affermano che il suo stesso spirito divenne troppo forte per essere uno strumento di Dio. Le testimonianze secondo cui Tắc ha guarito dei pazienti con le mani e ha esorcizzato degli spiriti maligni (Đồng Tân 2006, pp. 44-46) vengono presentate per mostrare come seguisse una formula mistica stabilita dalle tradizioni religiose più antiche (*huyền thoại Cựu giáo*) che non erano coerenti con i moderni insegnamenti del Caodaismo (Đồng Tân 2006, p. 49).

La vita pubblica e privata di Tắc: storia e autobiografia

Phạm Công Tắc nacque il 21 giugno 1890 nel villaggio di Binh Lap, Châu Thanh, nella regione di Long An, dove il padre lavorava come semplice impiegato pubblico nell'amministrazione coloniale. Era l'ottavo di nove figli e dato che il padre era cattolico, venne battezzato da neonato, anche se la madre era buddista (Huỳnh Tâm 1990, p.20, Trần Mỹ-Vân 2000, p. 3). Tắc descriveva il padre come un impiegato dell'amministrazione coloniale francese che riuscì a raggiungere una buona posizione ma "contestava con veemenza contro le autorità quando erano ingiuste" (Sermone 18, 6 gennaio 1949 p. 56). Venne licenziato quando Tắc aveva solo quattro anni, e fu costretto ad andare a lavorare come commerciante per riuscire a mantenere la famiglia, paragonata a "un gregge di bambini in un ovile malmesso". Come figlio maschio più giovane, dato che l'ultimo era una bambina, Tắc si descriveva come "colui che era rimasto con i genitori perché il penultimo doveva rimanere in famiglia", inoltre il suo ruolo spesso durante l'infanzia è stato quello di paciere tra i fratelli e le sorelle perché smettessero di litigare.

Era un bravo studente, frequentava scuole cattoliche e aveva un aspetto sano, anche se spesso era vittima di lunghi e profondi sonni spesso accompagnati da febbre e da strane visioni. Sua madre era molto preoccupata da questa sua condizione e tentò senza successo di trovare una cura (Trần Mỹ-Vân 2000 p. 3). Suo padre morì quando Tắc aveva dodici anni e si ricorda spesso di aver avuto paura che potesse morire anche la madre. A sedici anni venne accettato come studente al prestigioso *Lycée Chasseloup Laubat* di Saigon. Lì si lasciò coinvolgere nei movimenti politici studenteschi a carattere nazionalista, in particolare il Movimento del Viaggio verso Est (Phong Trào Đông Du) guidato da Phan Bội Châu. Dopo che i Giapponesi sconfissero i Russi nel 1905, la via indipendente del Giappone verso la modernità ispirò molti *leader* nazionalisti vietnamiti, compreso il Principe esiliato Cường Đê e Châu, che volevano mandare una nuova generazione di studenti in Giappone per "far loro trasformare la mente e il modo di pensare" (Châu 1983, p.43, Trần Mỹ-Vân 2000, p.4). Tắc venne selezionato per il quarto gruppo di studenti e ricevette un aiuto economico per proseguire i suoi studi in Giappone con l'obiettivo di addestrarsi per una eventuale *leadership* nelle organizzazioni che avevano come obiettivo l'indipendenza vietnamita.

La *Suretê* francese venne a sapere del progetto e perquisì il quartier generale di Saigon, dove entrò in possesso di documenti in cui il nome di Tắc era scritto come borsista. Temendo l'arresto Tắc lasciò la città e andò a vivere dai nonni nel villaggio di An Hò, distretto di Trảng Bàng, provincia di Tây Ninh. Si rese conto che ormai le sue possibilità di andare a studiare all'estero erano tramontate quando i Francesi firmarono un'alleanza con i Giapponesi ed espulsero Phan Bội Châu e tutti gli altri studenti nazionalisti vietnamiti. Nel 1949, quaranta anni dopo, Tắc parlava ancora con rimpianto di "quei ragazzi delle famiglie ricche abbastanza fortunati da poter andare a studiare all'estero" (Sermone 24, 27 febbraio 1949, p. 76) e questa esperienza sembra averlo amareggiato molto, spingendolo con rinnovata forza a dedicarsi alla lotta nazionalista. Nei suoi sermoni non si trova

però alcun riferimento diretto al fatto che le sue prospettive di studio vennero bloccate dalle circostanze storiche.

Espulso dal suo prestigioso *lycée*, Tắc completò i suoi studi a Tây Ninh e tornò a Saigon a lavorare come cameriere al famoso ristorante *Continental*. Un giorno mentre lavorava incontrò il Direttore dell'Ufficio delle Dogane che ordinava il pranzo e che rimase impressionato dalla sua conoscenza avanzata della lingua francese. Nel 1910 lo assunse come proprio segretario privato, così Tắc iniziò la carriera di impiegato statale (Đông Tân 2005, p.36). In quel periodo iniziò a studiare anche la musica tradizionale vietnamita e a volte si esibiva con il gruppo musicale e coro tradizionale "Pathé".

Tắc sposò Nguyễn Thị Nhiều il 30 maggio 1911 ed ebbe subito un figlio. In seguito ha raccontato di aver lavorato sempre a partire dai 17 anni per mantenere la famiglia, preferendo un impiego statale perché il cognato gli aveva detto che "non c'era onore" a lavorare nel commercio (Sermone 18). Tắc ricorda che sua madre morì quando lui aveva solo 22 anni mentre la moglie era incinta e il dolore per tale tragedia venne alleviato solo dal pensiero che lei "si era trasformata nella forma spirituale della Grande Madre Divina" (Sermone 20, 16 gennaio 1949, p.62). Senza genitori si avvicinò molto al cognato ("Gli volevo bene più del mio stesso fratello") e alla sua sorella minore, ma morirono anche loro in pochi anni. Il suo dolore per la perdita di membri della famiglia si attenuò solo quando ricevette "il tocco dell'illuminazione" e iniziò a seguire l'Essere Supremo che "riversò su di me un profondo amore, un amore un milione di volte più soddisfacente dell'amore di una famiglia" (Sermone 18, 6 gennaio 1949, p.57).

Tắc e sua moglie ebbero in tutto otto figli, sei dei quali morirono ancora piccoli (Đông Tân 2005, p.36), ma queste tragedie personali non vengono menzionate nei suoi sermoni, né ha mai fatto alcun riferimento esplicito al fatto che i due figli sopravvissuti erano femmine e che quindi non aveva discendenti che potessero mantenere in vita la linea familiare dei Phạm. Alcuni hanno interpretato questo comportamento affermando che la creazione del "Phạm Môn", ovvero della scuola segreta dei medium (il nome può essere interpretato come "il cancello di Buddha" oppure come lo stesso suo nome di famiglia) era in parte un modo per assicurarsi una eredità spirituale, anche se non ebbe dei figli maschi (Đông Tân 2005, p.36).

Alcuni hanno suggerito anche che avesse dato la colpa ai Francesi per la perdita dei figli maschi che avrebbero potuto portare avanti il nome di famiglia. Tắc lavorava all'Ufficio francese delle Dogane e dei Monopoli, prima a Saigon poi a Qui Nhơn, poi di nuovo a Saigon. Werner fa notare che:

Dopo aver lavorato come impiegato per 18 anni, a causa del suo "debole per gli spiriti" (questo il secco commento scritto sul suo dossier dalla Sureté) e del suo coinvolgimento nel Caodaismo, venne improvvisamente trasferito da Saigon a Phnom Penh e forse retrocesso nella gerarchia impiegatizia. Questo fu senza dubbio un duro colpo dato che cercava di far curare a Saigon un figlio malato che in seguito morì (Werner 1976, p. 96, dove cita Lalaurette e Vilmont, "Le Caodaisme", p. 62-63 - l'articolo francese fa

riferimento a un figlio maschio, un enfant).

Tắc venne trasferito nel 1926, ma alla fine nel 1928 decise di dimettersi senza neanche un preavviso dal lavoro di Phnom Penh per dedicarsi a tempo pieno ai suoi impegni religiosi alla Santa Sede di Tây Ninh. Il suo superiore francese lo descriveva come “intelligente ma instabile”.

A Qui Nhơn, Tắc aiutò a fondare un giornale letterario (*Văn Dân Thị Xã*) nel periodo 1915-1920, pubblicando una serie di articoli con il nome d'arte di *Ái Dân* (“Colui che ama la gente”). A Saigon scrisse per due altri periodici vietnamiti (*Nông Cổ Mìn Đàm* nel 1907, *Lục Tỉnh Tân Văn* nel 1908) ma anche per i giornali francesi *La Voix Libre* (1907) e *La Cloche Felée*, tutti in qualche modo critici del governo coloniale. Un articolo pubblicato da *La Cloche Felée* nel 1907 s'intitolava “Grandeur illegittima, ribellione nei ranghi inferiori” e apparve insieme agli scritti di Nguyễn Ái Quốc, il futuro Hồ Chí Minh (Jammes 2006, p.184). Critiche simili agli abusi coloniali sono stati trovati in seguito nei messaggi degli spiriti che Tắc ricevette da Victor Hugo e da altre figure letterarie e storiche della Francia.

La nascita di un medium: le sedute spiritiche intime di Saigon

Nel 1925 all'età di 32 anni Tắc formò un circolo di spiritisti di cui facevano parte un poeta e un musicista famosi. Cao Quỳnh Cư e suo nipote Cao Hoài Sang, anche quest'ultimo impiegato all'Ufficio delle Dogane di Saigon. All'inizio erano semplicemente affascinati dalla moda europea dello spiritismo ed erano interessati a sperimentare con la speranza di migliorare le loro produzioni letterarie cercando anche una musa poetica tra gli immortali che potesse loro ispirare dei versi. “Erano degli artisti ma contemporaneamente nascondevano nel profondo del cuore il risentimento di vivere in una nazione conquistata, per questo motivo il terzetto si abbandonava al piacere di evocare gli spiriti, facendo muovere il tavolino per sollevare domande sul futuro del paese e comporre e scambiare poesia per passare il tempo”, così scrive Hường Hiếu, la moglie di Cư e il quarto membro delle sedute spiritiche (Hiếu Đạo Sư, p.6). Tắc era da parte sua il più scettico del gruppo dato che all'inizio “non aveva alcuna fede o credo” ed era semplicemente curioso di provare l'esistenza del mondo invisibile (Sermone 17, agosto 1953, citato DDTKPD 1995, p. 2).

Usarono lo stesso metodo di Victor Hugo così come viene spiegato nelle trascrizioni postume delle sue sedute spiritiche (*Chez Victor Hugo: Les Tables Tournantes de Jersey*, 1923)⁴: si presupponeva che fossero gli spiriti a far muovere il

4. Hugo descrisse le sedute spiritiche come “quei lavori che ho regalato al ventesimo secolo” (Chambers 1998, p.180), che avrebbero “probabilmente formato la base di una nuova religione” una volta pubblicati. Le sedute tenute sull'isola di Jersey per molti mesi nel 1854 vennero pubblicate nel 1923, quasi 50 anni dopo la morte di Hugo, perché “lo spirito della Morte” gli aveva suggerito di far passare del tempo prima di pubblicare postumi i suoi lavori così che potesse “dire mentre moriva che sarebbe stato di nuovo risvegliato nel 1920, nel 1940 ... e nell'anno 2000” Chambers (1998, pp.178-79). Hugo aveva anche previsto che quando queste trascrizioni sarebbero state pubblicate, “si scoprirà che la mia rivelazione è già stata rivelata” (Chambers 1998, p. 180). I Caodaisti interpretano questi scritti

tavolino e a colpire il pavimento, dove ogni colpetto indicava una lettera diversa dell'alfabeto. Il primo messaggio, in forma di poesia, veniva dal padre di Cù, che era morto ventisette anni prima, e il secondo, cinque giorni dopo, da una ragazza del posto che era morta prima di potersi sposare. Dopo aver confermato la sua identità con il ritrovamento della sua tomba, i tre spiritisti la adottarono come loro sorella spirituale. Durante la terza seduta spiritica, arrivò uno strano messaggio sotto forma di enigma al peperoncino (“più ci pensi, più diventa piccante”), e lo spirito, quando gli chiesero l'età, iniziò a colpire il pavimento con così tanta violenza che non fu possibile contare i colpi. Tắc fu disturbato da questa risposta, voleva interrompere la seduta invece chiese allo spirito dove viveva. Lo spirito rispose: “La mia casa è una nuvola blu e mi sposto con una gru bianca. Io dirigo il Đạo attraverso lo strumento dell'umanità e benedico i miei discepoli così che ci sia amore in abbondanza” (Hiếu Đạo Sư, p. 6, tradotto in Bui 2004).

Queste risposte enigmatiche facevano riferimento a un discorso filosofico che si poneva su un livello più elevato e i tre ne rimasero colpiti tanto da portargli molto rispetto. Seguirono così le istruzioni per preparare un banchetto nel giorno di Tết Trung Thu per dare il benvenuto alla Dea Madre (Diêu Trì Kim Mẫu) e a nove altre immortali di sesso femminile. Per cinque mesi questo spirito rispose al nome di A Ằ Ằ, le prime tre lettere dell'alfabeto vietnamita. La vigilia di Natale, rivelò di essere l'Imperatore di Giada, anche conosciuto come Cao Đài, “la torre più alta”, che era venuto per fondare la “Grande Via della Terza Redenzione Universale” (Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ).

Il fatto che l'Essere Supremo avesse scelto di nascondere la propria identità usando le prime tre lettere dell'alfabeto latino ha un enorme significato e segna un collegamento chiave tra il “capitalismo della stampa” che Benedict Anderson (1988) considerava importante per l'emergere delle idee nazionaliste di una “comunità immaginata”, e ciò che potrebbe essere definito lo “spiritualismo della stampa” che si è diffuso in Vietnam nei primi del Novecento (McHale 2004). La trasformazione delle forme di scrittura e dei mezzi di comunicazione di massa dovuti alla conquista francese veniva vista come un'apertura verso una nuova tecnologia spirituale che avrebbe permesso il contatto non solo con i grandi spiriti della tradizione asiatica (che dettavano i loro messaggi tracciando caratteri cinesi sulla sabbia) ma anche con quelli dell'occidente europeo (che scrivevano in corsivo latino).

Il Caodaismo è la prima religione rivelata ad aver usato per i suoi insegnamenti la versione scritta in caratteri latini di una lingua asiatica (*quốc ngữ*) e i suoi inizi sincretistici esprimono già, con la scelta di una nuova forma di scrittura, le profonde trasformazioni del mondo degli intellettuali vietnamiti agli inizi del Novecento. Tắc stesso sembra inizialmente più a suo agio a leggere e scrivere il francese piuttosto che il vietnamita, come provano i versi in alessandrino scritti per comunicare con lo spirito di Victor Hugo e di altri luminari francesi⁵. Nelle

come profezie della nascita della loro nuova fede 75 anni nel futuro.

5. Un rapporto della Sureté del 1931 contiene questo riconoscimento delle capacità letterarie di Tắc: “Ha il dono della poesia: scrive versi in quốc ngữ e in francese nello stile di Victor Hugo e qualche volta riesce a catturare il ritmo, le immagini, il verso alessandrino del poeta. Ispirato dal Grande Romantico, trasmette messaggi allo Hiep Thien Dai dall'oltretomba che gli sono stati comunicati at-

prime sedute il medium principale era Cao Quỳnh Cư, che aveva scritto un certo numero di opere famose e che gli agenti francesi sospettavano si facesse scrivere i versi ricevuti dagli spiriti dei morti da qualcuno di molto vivo (rapporto di Lalaurette della *Sureté* del 1931). Convinto dalle rivelazioni di fatti sconosciuti ai partecipanti, Tắc molto presto “si lasciò affascinare e assorbire completamente” dalle sedute e divenne lui stesso un medium ricettivo e di talento.

Nel gennaio del 1926 l'Imperatore di Giada annunciò in modo severo ai suoi discepoli che le sedute non erano un arido passatempo e che li avrebbe istruiti nel Đạo e nelle loro responsabilità. In dicembre aveva chiesto loro di procurarsi un cesto della fenice (ngọc cớ) uno strumento usato per molti secoli in Cina nella scrittura sotto dettatura degli spiriti e che permetteva di ricevere i messaggi più velocemente. Scrivere “volando con la fenice”, una tecnica conosciuta anche come *phò loan*, “servire l'uccello mitologico di *loan*” secondo la tradizione usa un cesto con beccuccio o un setaccio che viene tenuto da due medium che tracciano i caratteri cinesi sulla sabbia (Clart 2000; Jordan e Overmeyer 1986; Lang 1988) e che ha attraversato un periodo di rinascita nella seconda metà dell'Ottocento sia in Cina che in Vietnam (Kelley 2007).

Tắc e i suoi compagni presero in prestito un cesto da Âu Kiệt Lâm, il medium fondatore di Minh Lý Đạo e questo divenne il loro strumento principale per le future comunicazioni con gli spiriti. Âu Kiệt Lâm era per metà cinese ed era capace di leggere e registrare messaggi sia in cinese che in vietnamita, ma Tắc e gli altri della sua generazione ricevettero solo messaggi in *quốc ngữ* e sempre più spesso, almeno per Tắc, in francese. Impiegare la lingua dei padroni colonizzatori per criticarli con una tecnologia, lo spiritismo, che aveva avuto anch'esso origine in Europa sarebbe diventata una delle caratteristiche peculiari delle sedute spiritiche che Tắc avrebbe presto guidato dopo la morte di Cao Quỳnh Cư nell'aprile del 1929.

Stabilire legami con gli altri leader: la divisione esoterica/essoterica

La vigilia di Natale, l'arrivo della rivelazione della Terza Redenzione venne preceduta da una “introduzione” dello spirito di Lý Thái Bạch, il poeta della dinastia Tang la cui poesia immortale e l'alcolismo gli avevano procurato una grande fama nell'antica Cina.

Molto presto divenne un maestro di cerimonia delle sedute spiritiche, presentava gli altri e passava istruzioni dall'Essere Supremo e in seguito venne designato il “Papa Invisibile” (Giáo Tông Vô Vi) della grande via. La sua presenza era una chiara “cinesizzazione” delle sedute Caodai, caratterizzate da una giovane generazione di medium tutti usciti dalle scuole francesi che si inginocchiavano davanti ai saggi dell'Asia e dell'Europa, in attesa di istruzioni e di una guida. Dai secoli passati fluiva un discorso autorevole, ma molte delle istruzioni avevano un carattere pratico, per esempio su come organizzare una

traverso il cesto della fenice.” Lo studioso parigino Trần Thu Dừng ha pubblicato un'analisi letteraria dei messaggi di Hugo ricevuti da Tắc (1997).

versione più aperta, più temporale e attivista delle precedenti società segrete che erano state schiacciate dalla repressione francese.

Agli spiritisti di Saigon venne detto di andare a far visita a due prominenti residenti della città: il primo era il materialista Lê Văn Trung, un imprenditore che un tempo aveva avuto molto successo, era conosciuto per la sua passione per il vino, le donne e l'oppio, ed era stato l'unico membro vietnamita del *Conseil Supérieure de l'Indochine*; il secondo era l'asceta mistico Ngo Van Chiêu, che si diceva aveva avuto una visione dell'Occhio Sinistro di Dio (Thien Nhan) sull'isola di Phu Quốc.

L'animosità di Tắc verso i sostenitori del governo coloniale francese era così intensa che in seguito ammise di provare antipatia per Lê Văn Trung ed era riluttante a fargli visita anche se gli era stato ordinato di farlo durante una seduta:

Lê Văn Trung si incontrava regolarmente con persone del governo francese, l'unico vietnamita in grado di poterlo fare... Io non potevo tollerarlo. Non ho mai potuto essere il mandarino del potere francese dopo che il nostro paese ci è stato sottratto. Così quando gli abbiamo portato il cesto della fenice, abbiamo solo seguito gli ordini dell'Essere Supremo (Trần Văn Rang 1971).

Trung era conosciuto per la sua ostilità verso la religione ma aveva preso parte a numerose sedute dove aveva ricevuto messaggi da Lý Thái Bạch che lo aveva incoraggiato a credere di poter curare la sua vista che si stava indebolendo. Improvvisamente quando il cesto della fenice iniziò a muoversi, Trung scoprì che la sua vista era tornata normale e l'Essere Supremo gli ordinò: "Ora puoi vedere di nuovo e dovresti ricordare perché questo è accaduto!". Trung divenne immediatamente un discepolo Cao Đài e molto presto venne nominato Cardinale (Đầu Sư) e in seguito *Papa ad Interim*. Riuscì anche a liberarsi della sua dipendenza dall'oppio e divenne vegetariano seguendo sempre la disciplina religiosa.

Ngô Văn Chiêu era uno studioso rispettato che aveva ricoperto la carica di Ufficiale di Distretto a Phú Quốc ed era conosciuto per i suoi elevati standard morali e per anni di frequentazioni delle sedute spiritiche taoiste. Chiêu raccontò agli spiritisti più giovani della sua visione, nella quale l'Occhio Sinistro appariva nel cielo insieme alla luna, alla stella polare e al sole nascente e mostrò loro l'altare che aveva costruito nella sua casa per pregare l'Imperatore di Giada usando questa immagine. Seguendo le istruzioni che ricevettero alla seduta con Chiêu, gli spiritisti di Saigon crearono degli altari simili a quello di Trung e la sera del Tết del 1926, ricevettero un messaggio ufficiale dall'Imperatore di Giada, che apriva la Grande Via alla Terza Redenzione Universale (Đại Đạo Tam Kỳ Phổ Độ).

Dato che è stato Chiêu a ricevere il primo segno viene ancora oggi considerato "il primo discepolo" del Cao Đài, ma presto smise di organizzarlo sotto forma di movimento di massa. Gli venne offerta la posizione di Papa in una seduta, ma la rifiutò, dato che considerava questa offerta come una tentazione del mondo che gli avrebbe impedito di immergersi nella ricerca spirituale che era così importante per lui. Invece si ritirò a Cầ Thơ, dove istruì alcuni discepoli in ciò che

iniziò ad essere considerato come il “ramo esoterico” (*phái vô vi*, anche chiamato *nội giáo tâm truyền*). Non ha mai trascritto la sua dottrina o i suoi insegnamenti e praticava la religione solo nel classico modo taoista, parlando personalmente a pochi studenti che poi a loro volta diffondevano allo stesso modo ciò che avevano imparato solo a coloro che seguivano le restrizioni ascetiche più dure (una stretta dieta vegetariana, celibato, lunghe sessioni quotidiane di meditazione).

Il Caodaismo nella sua versione essoterica (*phổ độ* oppure *ngoại giáo công truyền*) invece sarebbe andato nella direzione completamente opposta. Vennero organizzate delle sedute spiritiche dimostrative per reclutare migliaia di nuovi membri, con regole più semplici per i discepoli (dieci giorni di dieta vegetariana al mese) e si iniziò un intenso proselitismo per portare la salvezza a milioni di persone prima dell'imminente fine del mondo. La conversione di Trung ispirò centinaia di altri a seguirlo e molto presto si convertirono alla nuova fede un gran numero di impiegati statali, di notabili e di insegnanti. Nell'ottobre del 1926 Trung rese pubblica una dichiarazione ufficiale, firmata da 28 discepoli, impiegati dell'amministrazione coloniale, insegnanti, uomini d'affari, tutti con un'istruzione superiore e molti tra loro anche ricchi, consegnata al Governatore Le Fol, dove si chiedeva che il Caodaismo fosse riconosciuto formalmente come una nuova religione della Cocincina. Le Fol fu cortese ma rifiutò e in seguito andò a casa di Ngô Văn Chiêu per partecipare a una seduta spiritica privata per vedere come funzionava lo spiritismo (Đồng Tân 1967). Ma il gesto compiuto attraverso questa dichiarazione fu veramente rivoluzionario: riunì insieme centinaia di società segrete che avevano praticato le arti esoteriche in segreto e sotto la minaccia della polizia francese e le portò allo scoperto nella sfera pubblica rivendicando la protezione della legge in base alle idee francesi di libertà religiosa.

Anche se Trung, un eminente politico di una sessantina d'anni, esponente del governo, era capo nominale del movimento (descritto erroneamente nei documenti coloniali come il suo “ideatore”), in realtà venne messo in ombra da Tắc, la cui guida energica delle sedute spiritiche e gli annunci delle innovazioni dottrinali stavano attirando sempre più attenzione su di sé. Nel 1931 l'ufficiale coloniale francese Lalaurette identificò Tắc come “la forza trainante indomabile dietro l'occultismo Caodai della Santa Sede e l'istintivo avversario di tutto ciò che è francese” e l'unica vera forza dietro le quinte che poteva definire una direzione politica. A Tắc venne riconosciuta “una certa intelligenza e un'ampia cultura” (e veniva visto come molto più dinamico rispetto all'anziano e malato Trung) ma veniva deriso come “ex impiegatuccio” che aspirava a indossare “abiti feudali”.

La prima fotografia che abbiamo dei primi spiritisti di Saigon mostra un gruppo di giovani uomini e donne che indossavano abiti occidentali. Il misterioso spirito A A A istruì i suoi discepoli a indossare tuniche *ac dai* per pregare, ma Tắc sembra che utilizzasse qualcosa di più elaborato, dato che il testo di una delle prime sedute dice che l'Essere Supremo ridacchiò al suo arrivo e gli parlò con i toni di un padre indulgente che redarguisce il figlio vestito in modo inappropriato: “*Rido: forse è riuscito a rimediare quell'abito come cantante d'opera, ma è così povero. Io*

come suo insegnante non capisco.” (TNHT 2005:36). Il tono intimo delle conversazioni che questi medium avevano con l’Imperatore di Giada sottolinea i modi con cui un distante imperatore dell’universo veniva avvicinato, rivolgendosi a lui con un tono personale come a un padre, trasformando le dottrine astratte dei “Grandi Insegnamenti” in un nuovo monoteismo asiatico nel quale l’ascensione del potere maschile dinamico dell’Occhio Sinistro veniva collegato alla fine dell’era coloniale e all’inizio di una Nuova Era di autodeterminazione per i popoli in precedenza soggiogati.

Tắc venne nominato *Hộ Pháp*, “Difensore della fede”, un guardiano spesso rappresentato vicino l’entrata delle pagode buddiste. La sua scelta di un abito da guerriero era stata dettata in parte da questo titolo, ma era sicuramente influenzata dal suo gusto per le rappresentazioni teatrali, così come è stato suggerito da un osservatore francese.

Sa benissimo che se vuole colpire l’immaginazione degli aderenti che lo ascoltano, deve presentarsi con un maestoso abito da mandarino, così ha scelto un abito del teatro tradizionale Sino-Annamita, l’abito indossato da un generale conquistatore. Porta anche la spada, e appare così ben preparato mentalmente e fisicamente a interpretare un ruolo in una nuova religione: *Hộ Pháp*, il Gran Maestro dei Rituali e della Giustizia e Capo del Corpo dei Medium! (Lalurette 1931).

Gli abiti di ogni dignitario Caodai e i suoi doveri vengono specificati nel *Pháp Chánh Truyền*, che Tắc ha compilato, tradotto e pubblicato come Costituzione Religiosa Caodai. Questo documento è composto da una serie di messaggi ricevuti durante le sedute spiritiche tenute in occasione della cerimonia di inaugurazione della Pagoda di Gò Kén nella provincia di Tây Ninh nel 1926. Il testo divino è corredato da spiegazioni e commenti del *Hộ Pháp*, che registrano non solo le istruzioni ricevute, ma anche, straordinariamente, le sue stesse riserve e gli occasionali tentativi di insubordinazione. Da questo documento si deduce chiaramente che invece di fungere semplicemente da veicolo per la scrittura degli spiriti, Tắc era diventato un interlocutore diretto di queste conversazioni. Per questa ragione la sua influenza sullo statuto divino della fede è molto più ampia rispetto a quella di Trung o di qualsiasi altro discepolo fondatore.

In una sezione che presto sarebbe diventata il centro di una controversia, lo *Hộ Pháp* chiede al suo divino interlocutore di spiegare il ruolo del Papa al suo “fratello più anziano” (*anh cả*):

Secondo gli insegnamenti del Cattolicesimo, il Papa ha pieni poteri sui corpi e sugli spiriti. A causa di questo grande potere, il Cattolicesimo riesce ad avere molta influenza sul mondo materiale. Se oggi togliessimo parte del potere che abbiamo sugli spiriti, temo che il Papa non avrebbe più abbastanza autorità per guidare l’umanità alla conversione”. Il suo Maestro risponde, sorridendo: “Questo è un errore da parte mia. Quando avevo un corpo materiale, diedi a una persona incarnata lo stesso potere sugli spiriti che avevo io. Salì sul mio trono, prese il potere supremo, ne abusò e rese l’uomo

schiaivo del suo stesso corpo. Inoltre non mi ero reso conto che i poteri preziosi che vi ho dato perché vi amavo, rappresentassero un coltello a doppia lama che vi incoraggiava a generare disordine tra di voi. Oggi non sono venuto a riprendermi questi poteri ma piuttosto a distruggere i loro effetti deleteri ... Il modo migliore è dividere quei poteri in modo da prevenire la dittatura [...]. Una volta che questi poteri sono in mano a uno solo, l'uomo è spesso vittima dell'oppressione (Pháp Chánh Truyền, traduzione di Bui, 1992, p. 17).

Tắc, un uomo giovane battezzato e cresciuto secondo i dettami della Chiesa Cattolica, preferiva un Papa unico che potesse fornire una guida effettiva e invece gli viene detto che gli errori compiuti con la gerarchia cattolica devono essere corretti da una separazione più chiara dei poteri, in una burocrazia spirituale strutturata.

In una sezione successiva, Tắc sfida il suo interlocutore, che aveva decretato che il Caodaismo avrebbe dovuto garantire uguali diritti per i dignitari uomini e donne, chiedendo perché, in questo caso, le donne non potevano diventare Cardinali Censori (*Chưởng Pháp*) o Papa (*Giáo Tông*). L'Essere Supremo risponde:

Il Cielo e la Terra possiedono due elementi costitutivi, *yin* e *yang* (*âm-dương*). Se lo *yang* domina, tutto vive, se invece domina lo *yin*, tutto muore ... Se un giorno lo *yang* scomparisse e lo *yin* regnasse, l'universo entrerebbe in una profonda decadenza e alla fine verrebbe distrutto ... Se permetto al collegio femminile di raggiungere la carica di Papa e di tenere nelle proprie mani il potere della carica, sanzionerei il trionfo dello *yin* sullo *yang*, così che la santa dottrina verrebbe ridotta al nulla (Pháp Chánh Truyền, traduzione di Bui 1992, p. 119).

Anche dopo questa severa correzione, lo *Hộ Pháp* chiese un'ulteriore spiegazione per una incongruenza apparente nella dottrina dell'uguaglianza sessuale e il divino maestro gli risponde arrabbiato "La Legge del cielo è stabilita così", chiudendo la discussione e abbandonando la seduta spiritica bruscamente.

Entrambi questi passaggi lasciano intendere che Tắc voleva introdurre un certo numero di idee di provenienza europea, come per esempio una gerarchia ecclesiastica centralizzata o i diritti delle donne, nella burocrazia spirituale del Confucianesimo tradizionale con a capo Lý Thái Bạch, "il grande immortale" (*Đại Tiên*) che si occupava della gestione di un complesso apparato amministrativo. Al giovanotto appena trentenne che voleva andare a studiare in Giappone per diventare un soldato della rivoluzione viene detto senza mezzi termini che deve imparare a essere paziente e che deve acquisire una prospettiva più sfumata e più graduale se vuole cambiare il mondo. Ma, come hanno poi mostrato gli eventi, gli scismi e le defezioni molto presto hanno dato a Tắc la possibilità di non seguire i consigli che riceveva dagli antichi maestri cinesi e di cercare una guida tra gli scrittori e le eroine francesi che potevano sostenere le sue innovazioni.

Scismi e sanzioni: la strada verso l'ottavo decreto

La festa lunga tre giorni organizzata per inaugurare la "Grande Via" nel

1926, alla fine, nella leggenda Caodai, si allungò a quasi tre mesi e attirò un gran numero di pellegrini, curiosi e conversi, comprese le visite di migliaia di Cambogiani che attraversarono il confine per inginocchiarsi di fronte alla enorme statua di Buddha-Sakyamuni. Quasi subito vennero imposte delle sanzioni per limitare l'espansione del movimento, con gli ufficiali coloniali francesi che negavano i permessi per la costruzione di nuovi templi e il re della Cambogia che richiamava in patria i suoi sudditi a causa di voci secondo cui un nuovo leader religioso avrebbe tentato di usurpare il suo potere. Alcuni analisti francesi notarono con preoccupazione che questo tipo di messianismo popolare poteva produrre potenzialmente “un altro Gandhi”⁶ (dato che M.K. Gandhi a quel tempo aveva ottenuto la *leadership* del Partito del Congresso con un'alleanza tra Indù e Musulmani basata su una piattaforma politica comune in cui si fondevano gli ideali religiosi e nazionalisti). Altri collegavano il Caodaismo agli agitatori politici delle regioni responsabili di insurrezioni armate, e chiamarono il movimento “comunismo che si maschera da religione” (Thompson 1937, p.474).

La breve ed ispirata unificazione dei vari gruppi iniziò a frammentarsi di nuovo solo agli inizi degli anni '30, quando Lê Văn Trung divenne Papa e affermò di avere un milione di discepoli. Numerosi *leader* carismatici del delta del Mekong, quasi tutti precedentemente coinvolti nelle società segrete clandestine di *Minh Sư*, alla fine decisero di tornare nei loro territori d'origine piuttosto che accettare la carica di Cardinale al “Vaticano” di Tây Ninh. Il primo di questi fu Nguyễn Văn Ca, che divenne Papa del ramo dissidente di *Minh Chơn Lý* a Mỹ Tho. La divisione più seria coinvolse invece Nguyễn Ngọc Tường, il *đốc phủ sứ* del Distretto Principale di Cần Giuộc e Lê Bá Trang, un dirigente di Chợ Lớn, dato che Tường era stato proposto come successore di Trung. Tất li accusò di essere “Francophiles” (francofili) e di non essere riusciti a resistere alle restrizioni imposte all'espansione del Caodaismo, e Trang presentò una protesta contro Trung al tribunale francese. Trung accettò allora di dimettersi momentaneamente, adducendo come scusa alcuni problemi di salute, e designò altri quattro, Tất, Tường, Trang e il cardinale donna Lâm Thị Thanh come suoi sostituti. Le sanzioni imposte dal governo francese aumentarono e nel 1934 il “Papa ad interim” stesso venne imprigionato dai Francesi con accuse d'irregolarità fiscali, a nulla valsero le sue proteste e la restituzione indignata della medaglia della *Legion d'Honneur*. Subito dopo il suo rilascio, Trung si ammalò e morì lo stesso giorno in cui Tường e Trang avevano organizzato una conferenza per “riformare la religione”. Quando Tường e Trang tentarono di tornare per partecipare al funerale, non gli venne permesso di entrare nella Santa Sede e furono lasciati da soli sotto la pioggia perché Trung aveva lasciato detto che non voleva che loro vedessero il suo viso.

Prima di morire Trung aveva dichiarato che Tất era l'unico designato ad assumere l'incarico di guida della fede, anche se Tất, nominato divinamente

6. Questa preoccupazione viene espressa nei *Rapports mensuels du résident de Tây Ninh, 1923-1933*, Box 65553, 7F68, Centre d'Archives d'Outre Mer, Aix-en-Provence, France.

Hộ Pháp, non poteva diventare Papa. Tương e Trang alla fine formarono il ramo più grande del Caodaismo, “la Religione Riformata” (*Ban Chính Đạo*) e nel 1935 un consiglio di dignitari rimasti a Tây Ninh proclamò Phạm Công Tắc il “Superiore” della “Madre Chiesa del Caodaismo”, anche se il suo titolo religioso di Medium degli Spiriti a capo del “ramo legislativo mistico” rimase invariato.

Come poteva una religione fondata sulla separazione tra “ramo esecutivo” (*Cửu Trưng Đài*) e “ramo legislativo” (*Hiệp Thiên Đài*) essere amministrata da una sola persona? La risposta alla domanda è presentata da Tắc in un commento molto argutamente preparato dalla Costituzione Religiosa, nel quale l'esegesi del simbolismo dell'abito dello Hộ Pháp viene usato per “dimostrare” che questa fusione dei differenti rami era stata preorganizzata dai decreti divini del 1926. Durante le cerimonie più grandi, lo Hộ Pháp indossa un'armatura dorata con un tridente delle “Tre Montagne” (*Tam Sơn*) come copricapo e siede sul trono di fronte al *khí* (respiro, energia). La sua mano sinistra afferra la staffa che “Governa sopra il male”, usata per esorcizzare i demoni, mentre la destra tiene con delicatezza il rosario della compassione. Ecco la spiegazione: “Tutto questo significa che lo Hộ Pháp detiene il potere sugli affari spirituale e temporali” (Pháp Chánh Truyền 1992, pp.190-91). Spiegando il simbolismo del suo abito, Tắc si pone contro i suoi critici che, all'interno del Caodaismo, protestavano contro il suo “monopolio” dei poteri che invece avrebbero dovuto essere divisi. Il suo abito sacramentale stabilisce il suo mandato spirituale e presenta una conferma visiva dei suoi poteri a tutti coloro che potrebbero sfidarlo⁷.

Una dichiarazione visiva è spesso più sottile e più sfumata di una verbale. Negli anni successivi, lo Hộ Pháp scelse di fare la maggioranza delle sue apparizioni pubbliche in abiti di colore giallo più semplici, senza le elaborate decorazioni e senza le insegne da generale che aveva indossato così spesso nei primi anni. Il “guerriero spirituale” che all'età di 32 anni impugnava una spada oltre a usare una penna, quando raggiunse i 50-60 anni iniziò a presentarsi come un “povero monaco” (*Bần Đạo*), diventando sempre più umile e più auto-ironico man mano che saliva a posizioni di maggiore potere temporale. L'abito marziale dei suoi primi anni, che si rifaceva agli stereotipi dei despoti orientali, ai signori feudali e ai loro regni, continuò comunque a tormentare la sua immagine pubblica e rendeva più difficile convincere gli Europei (e in seguito gli Americani) che lui fosse veramente un profeta della pace e della non-violenza.

Nessun altro *leader* Caodai, nemmeno i medium più rispettati degli altri rami, ha mai indossato un abito come quelli di Phạm Công Tắc.

7. Il 30 maggio 1948, durante il periodo in cui lo Hộ Pháp presentava i suoi sermoni a Tây Ninh, si tenne una seduta spiritica durante la quale il Papa Invisibile Lý Đại Tiên spiegò meglio la sua posizione nominandolo “Hộ Pháp Chương Quân Nhị Hữu Hình Đài”, “il Difensore della Fede che ha potere supremo su entrambi i palazzi visibili”, ovvero lo Hiệp Thiên Đài (il Palazzo che riunisce al Paradiso, o Sezione Legislativa/dei Medium) e il Cửu Trưng Đài (il Palazzo delle Nove Sfere, o Sezione Esecutiva). Questo messaggio contiene anche le parole “Nhị Kiệp Tây Âu cầm Mày tạo”, che possono essere tradotte “in una vita precedente ha diffuso questo messaggio in Europa”. Alcuni interpretano questo messaggio come prova che Tắc fosse la reincarnazione di Gesù Cristo, ma in effetti è un po' troppo vago sull'identità dell' “europeo” che si era reincarnato in Tắc (Thánh Ngôn Sư Tập, ¾, pag. 72).

Il secondo medium Caodai più famoso degli anni 20 e 30 del Novecento, Liên Hoa, che ricevette messaggi contenuti nel “Grande Ciclo dell’Esoterismo” (*Đại Thừa Chơn Giáo*) seguì uno stile d’abbigliamento sino-vietnamita più convenzionale. La voce di Hoa non veniva mai sentita nei messaggi perché quando parlava da medium imitava la voce dei grandi maestri religiosi, comprese figure come Buddha, Lao Tzu e Confucio, che non andavano alle sedute spiritiche organizzate da Tắc. Lo stesso Hoa indossava abiti neri molto severi di Minh Lý Đạo, un piccolo tempio di Saigon dove spesso si ritirava per meditare, oppure quelli classici bianchi da medium usati dal gruppo vietnamita centrale (*Truyền Giáo Trung Việt*). I testi nella “Bibbia” esoterica sono una serie di insegnamenti morali, secondo la tradizione etica cinese (Clart 2002; Jordan & Overmeyer 1989; Kelley 2007), densi di aforismi taoisti come “Il Cao Đài che non è Cao Đài è il vero Cao Đài”, a imitazione di Lao Tzu “La Via che non è la Via è la vera Via” e profezie sulla fine del mondo.

Per molti anni il Caodaismo come religione di unità è stato in crisi. Nel 1930 la Santa Sede di Tây Ninh emise una serie di decreti per stabilire la conformità dottrinale. Le sedute spiritiche non potevano essere tenute al di fuori dello spazio santificato del *Cung Đào* alla Santa Sede e i dignitari e gli adepti non avevano il diritto di sfidare le scritture canoniche. In seguito, in risposta alle defezioni dei nuovi rami, Tắc emise “l’Ottavo Decreto”, che scomunicava i gruppi carismatici e li trattava come apostati. Co-firmato in una seduta spiritica dal “Papa Invisibile” Lý Đại Tiên, questo documento ha rappresentato un grande ostacolo per molti anni per gli sforzi di riunificazione dei vari rami del Caodaismo. I membri di molti piccoli gruppi volevano raggiungere una nuova unità, ma non sono riusciti a convincere i *leader* di Tây Ninh a partecipare alle loro riunioni in via ufficiale. La posizione di Tắc, che ha gettato una grande ombra anche sui suoi successori, è stata che “la madre chiesa aspetta il ritorno dei suoi figlioli prodighi”, ma i “figlioli” non possono riunirsi da soli.

I sermoni di Tắc parlano di tre momenti nella sua vita in cui si è trovato profondamente prostrato: quando in gioventù sono morti alcuni membri della sua famiglia, quando venne arrestato ed esiliato dai Francesi (1940-46) e “quando il Đào si trovò in uno stato d’emergenza e ha rischiato di cadere” (Sermone 18, p. 58). Tắc ha sempre messo ben in evidenza come “abbia offerto la sua vita per questa religione” e come in cambio abbia ricevuto “consolazione”, ma senza dubbio è importante notare che lui si riferisce solo alla lotta e all’esilio come fonti di grande disagio, allontanando in questo modo l’enfasi sul suo importante ruolo nella politica nazionale.

Tắc si è rivelato un amministratore capace e attento, che ha ricostruito la gerarchia religiosa di Tây Ninh (attingendo ad alcuni dei suoi fedeli medium nel *Phạm Môn*) mentre contemporaneamente costruiva la struttura religiosa autoctona più vasta e più impressionante del Vietnam. Malgrado i critici francesi lo abbiano descritto come una persona molto emotiva (“si appassiona facilmente, le sue parole, il suo modo di fare danno l’impressione di qualcuno in *trance*”), lui si considerava un modernizzatore e un riformatore, che cercava prima di far guarire le ferite inferte dal colonialismo attraverso la persuasione

e il compromesso. Se nel 1931 veniva descritto come una figura del passato (“Nei suoi contatti quotidiani con i suoi correligionari, ha l’aspetto di un vecchio mago delle società segrete di tanto tempo fa e il fascino che esercita su di loro ha preso l’attrattiva dei tempi andati”, Lalaurette 1931), nel 1935 il nuovo Governatore della Cocincina, Pagès, ammetteva che il Caodaismo non era una reliquia del passato ma “la trasposizione nel mondo moderno di un antico sistema di credenze” (Blagov 2002, p.32). Per alcuni anni, prima sotto il Governatore-Generale Robin e poi sotto il governo di sinistra del *Front Populaire*, il Caodaismo ebbe la possibilità di crescere.

Le conversazioni con gli spiriti europei: Victor Hugo e le affinità spirituali

La reputazione del Caodaismo per il sincretismo e per i numerosi prestiti dalla tradizione europea è quasi interamente il risultato dell’eredità di Phạm Công Tắc, dato che nessuno degli altri rami aspirava ad avere lo stesso profilo “internazionale”, né ricevette così tanti insegnamenti da figure non asiatiche. Clifford Geertz lo ha descritto come un “*syncretisme à l’outrance*” (sincretismo a oltranza), la cui mistura eccessiva e quasi trasgressiva tra Oriente e Occidente in configurazioni drammatiche attrasse molta attenzione e anche il ridicolo da parte degli osservatori stranieri. Victor Hugo e Giovanna d’Arco, i “santi europei” più famosi del Caodaismo, erano entrambi spiriti che inizialmente conversavano solo con Phạm Công Tắc, rifiutando di “venire giù” alle sedute se lui non fosse stato presente per “riceverli”⁸.

Victor Hugo era senza dubbio lo scrittore più letto nell’Indocina coloniale, era popolare sia tra i Vietnamiti che tra i Francesi e veniva fortemente identificato come difensore degli oppressi e come un critico dello stato di sorveglianza e dell’imprigionamento. Le poesie mistiche di Hugo e la sua pratica dello spiritismo ispirarono un senso di riconoscimento tra i suoi giovani lettori di Saigon, secondo cui lo scrittore indicava loro un punto di intersezione tra le tradizioni orientale e occidentale. Hugo credeva che la saggezza orientale si sarebbe diffusa presto anche in Occidente nei suoi versi si era sempre dimostrato un grande simpatizzante della dieta vegetariana e delle idee della reincarnazione, senza però mai formare un credo coerente o sistematico basato su queste connessioni.

L’inclusione di figure storiche e letterarie dell’Occidente nel pantheon Cao Đài non è affatto una glorificazione della cultura occidentale. Al contrario rende onore ad alcune anime coraggiose mentre contemporaneamente fa suonare le campane a morto per l’imperialismo occidentale. Così Victor Hugo,

8. Quando Tắc è stato imprigionato in Madagascar, Trần Quang Vinh ricevette un breve messaggio da Victor Hugo durante una seduta spiritica non ufficiale a Cẩn Cứ il 19 ottobre 1944, nel quale gli diceva di essere cauto ma di continuare nei suoi sforzi (Vinh 1973, p. 164). Dopo il ritorno dello Hộ Pháp, la sanzione divina per la creazione dell’Esercito Caodai venne confermata in una seduta ufficiale nel Cung Đạo Tòa Thánh il 9 aprile 1948 attraverso dei messaggi del Papa Invisible Lý Thái Bạch e di Lê Văn Trung, con lo Hộ Pháp che fungeva da medium principale (Vinh 1973, p. 187-189).

il grande nemico di Napoleone III durante la sua vita, nelle sedute spiritiche condanna la conquista dell'Indocina e la "tirannia dei potentati". Giovanna d'Arco, una ragazza di campagna che sentiva voci che le dicevano di ribellarsi contro un esercito invasore, dice che "un popolo oppresso una volta che ha raggiunto l'autocoscienza sarà impossibile da sconfiggere". Shakespeare, anche se lodato per aver ispirato un impero "senza confini e senza tregue" (*sans arrêt et sans trêve*) sa anche che i giorni gloriosi dell'Asia britannica sono finiti e dopo una grande guerra l'amministrazione coloniale senza dio "marcerà nell'abisso" (*marche vers le gouffre*) e morirà (Les Messages Spirites 1962, pp.58, 90, 108).

Victor Hugo è un personaggio controverso nel Caodaismo contemporaneo, non certo per i suoi scritti, che sono ancora molto ammirati dalla vecchia generazione di intellettuali vietnamiti, ma a causa dei messaggi a lui attribuiti nei quali sostiene Tắc e le sue lotte contro chi lo criticava: "Tu sei benedetto per il tuo ruolo di medium... Anche se gli spiriti terrestri ti sono infedeli, i cancelli del Paradiso applaudiranno le tue azioni" (Les Messages Spirites 1962, pp.85-86). Anche lo spirito di La Fontaine, difende la sua ascesa al potere. Lo scrittore francese di favole era molto apprezzato per la sua storia della formica che lavora duramente, utilizzata per criticare "le pigre formiche gialle" che vogliono assumere delle posizioni gerarchiche basate sull'anzianità e sul rango raggiunto nell'amministrazione coloniale francese. I "fratelli più giovani" del Collegio dei Medium (*Hiệp Thiên Đai*) si dice che prevalgano per il loro "duro lavoro e l'intelligenza" mentre i loro fratelli più anziani sono pieni di "orgoglio che sarà loro fatale" (Les Messages Spirites 1962, p.75).

Nella tradizione cinese i medium vengono spesso "adottati" dagli spiriti con cui conversano, e con loro formano una famiglia invisibile⁹. Ma mentre Victor Hugo parlava a Phạm Công Tắc con i toni affettuosi di un benevolo maestro di scuola, due altri adepti di Phnom Penh vennero designati nelle sedute spiritiche come suoi figli spirituali: Đặng Trung Chũ come suo figlio maggiore Charles e Trần Quang Vinh come suo figlio minore François. Questo legame spirituale venne annunciato nel dicembre del 1931, quando Vinh tornò dopo aver trascorso molti mesi in Francia dove aveva aiutato a montare l'*Exposition Colonial International* a Parigi per il suo datore di lavoro, il *Musée Sarrault di Arte Indocinese*. Venne rivelato che Hugo, come Capo Spirituale della Missione Caodai d'Oltremare, aveva inviato Vinh in una missione religiosa per cercare sostegno politico per la nuova religione e formare un circolo di quindici caodaisti francesi che potessero praticare nella metropoli. Entrambi i figli spirituali di Hugo in seguito divennero

9. Nelle pratiche spiritistiche cinesi il medium viene chiamato Tang-ki (che equivale al vietnamita *đồng tử*), il cui significato letterale è "giovane medium", ma il collegamento intimo con Dio che in quel momento lo possiede viene espresso definendolo "il figlio della divinità adottato attraverso un rituale" (Seaman 1980, p. 67). I suoi genitori carnali rinunciano al figlio che si dedica al servizio della divinità e il medium deve imparare a comportarsi come "uno che deve tenere in considerazione la grande reputazione del suo padre divino" (Seaman 1980, p. 68).

arcivescovi (*Phối Sư*) nella gerarchia amministrativa.

È interessante esplorare le conseguenze di questi modi differenti di considerare l'affinità spirituale all'interno del Caodaismo. Nei suoi sermoni Tắc fa notare come le tradizioni Taoista e Buddista identifichino gli insegnanti spirituali come “maestri di scuola” (*thầy*), mentre il Cristianesimo insegna ai suoi fedeli a rivolgersi a Dio come “padre”. Nel sermone 17, lo Hộ Pháp chiede al suo consigliere Victor Hugo (“*Chưởng Đạo*”): “Allora perché l'Essere Supremo si definiva Maestro?”, a cui gli viene risposto con una poesia: “Come Padre mi occupo dei miei figli con amore e diligenza/Come Maestro do loro il benvenuto nella Mia Divinità” (pag. 53). Le conversazioni intime e calorose che Tắc (come medium) riceve e ripete per Vinh e Chử non vengono estese anche a lui. I figli spirituali di Hugo sono considerati delle reincarnazioni dei suoi veri figli francesi e, come loro, da adulti sono diventati scrittori e rivoluzionari, persone che componevano poesia e che presidiavano le barricate della resistenza anti-imperialista. Come François, il figlio francese di Hugo, che trascrisse tutte le sedute spiritiche del padre e in seguito tradusse Shakespeare, Vinh, il figlio vietnamita di Hugo, trascrisse anche lui le sedute spiritiche, pubblicò una edizione dei versi postumi di Hugo in una collezione uscita nel 1960 traducendoli in vietnamita dall'originale francese e celebrò il 167° anniversario della nascita di Hugo il 22 maggio 1937 con la consacrazione di un tempio a Phnom Penh che conteneva un ritratto del padre spirituale¹⁰. Nella sua autobiografia, Vinh afferma di aver ricevuto dallo spirito di Hugo le notizie della sua designazione che lo identificavano come una persona dal particolare destino spirituale, un destino che non poteva certo rifiutare (Vinh 1973). Seguendo una via più terrena e temporale nel 1945 Vinh fondò l'Esercito Cao dai e nel 1950 il Ministero della Difesa del Vietnam del Sud.

Lo Hộ Pháp, al contrario, vide il suo destino più in termini spirituali e sullo stesso piano delle divinità. Il suo voto di celibato non viene esplicitamente discusso nei suoi sermoni, ma che fosse necessario per purificare il corpo e prepararlo a ricevere i messaggi degli spiriti è ampiamente riconosciuto, infatti non ha avuto figli dopo aver ricevuto questa chiamata divina. Lo Hộ Pháp nei suoi sermoni afferma che un essere umano, è come “un angelo che cavalca un animale” (Sermone 21, 9 febbraio 1949 p. 65). Le aspirazioni spirituali verso una crescita interiore e l'illuminazione riflettono “il desiderio di lasciare la parte animale di sé per trasformarsi in Buddha” (Sermone 21, pag. 67), così che “il metodo seguito dal nostro spirito è la lotta per sconfiggere la materia” (Sermone

10. I figli di Victor Hugo morirono tutti prima di lui. Charles (reincarnato come Đặng Trung Chử, divenuto arcivescovo nel 1946), che fungeva da medium principale alle sedute di Jersey, morì all'età di 44 anni di attacco di cuore seguito da una massiccia emorragia causata dall'obesità, dagli eccessi e dalle lunghe notti invernali trascorse a presidiare le barricate di Parigi durante le rivolte politiche (Robb 1997, p. 462). Lui e il fratello François erano stati imprigionati alla Conciergerie nel 1851, quando la prigione era diventata una “università socialista informale” dove Victor Hugo profetizzò una rivoluzione che avrebbe creato gli “Stati Uniti d'Europa” (Robb 1997, p. 290). François, il figlio più giovane (reincarnato in Trần Quang Vinh), tradusse Shakespeare in francese e difese la rivolta del 1848. Morì di tubercolosi due anni dopo (Robb 1997, p. 490). I due fratelli hanno avuto entrambi una vita breve, ma densa di attività politica, di aspirazioni letterarie e di desideri spirituali.

22, p. 69), dato che “la vera felicità non è corporea, ma spirituale” (Sermone 22, p. 69), non transitoria (o fisica) ma duratura.

In un sermone del 1949 scritto in occasione dell'anniversario della morte di Hugo, Tắc rivelò che Victor Hugo stesso proveniva dalla linea spirituale di Nguyễn Du. In questo modo Hugo viene “trasformato in un indigeno” e legato al gigante della letteratura vietnamita, mentre Du diventa più “cosmopolita” e trova il suo stesso genio proiettato su una mappa con coordinate francesi. Questo stratagemma venne usato in un momento in cui gli sforzi per rinnovare il contratto sociale e sanare le ferite inferte dal colonialismo cedevano il posto alla consapevolezza nata nel secondo dopoguerra dell'inevitabilità della decolonizzazione. Segnò anche un cambiamento nella prospettiva dello stesso Tắc, che prima sedeva tra gli studenti a studiare le opere degli umanisti francesi, ma in seguito si rese conto di quanto fossero piccoli in confronto alla grandezza della visione religiosa asiatica. L'atto di considerare Hugo come il “fratello minore” o l'incarnazione più recente di Nguyễn Du può essere interpretato solo come il tentativo di confutare il ruolo civilizzatore attribuito al colonialismo.

Usare l'orientalismo contro l'imperialismo: la teologia come critica politica e culturale

Quando la studiosa americana Virginia Thompson visitò l'Indocina francese negli anni 30 del Novecento, si rese conto che il Caodaismo era “l'unico movimento costruttivo autoctono degli Annamiti” (1937, p.475) e lodò in modo particolare ciò che lo Hộ Pháp aveva fatto con Tây Ninh, dove aveva fatto costruire scuole, stamperie e telai “nel tentativo, ispirato a Gandhi, di creare una comunità auto-sufficiente” (Thompson 1937, p.474). Sia Gandhi che Tắc mettevano in primo piano il nazionalismo culturale come strategia fondamentale della resistenza anti-coloniale. L'idea di un ritorno alle tradizioni indigene pure con un'enfasi su certe forme di forza morale ed etica, era importante per preparare la gente a resistere a un potere coloniale apparentemente incontrastabile. Influenzato dal Darwinismo Sociale, Gandhi affermava che gli Indiani avevano causato la degenerazione dell'India con i loro stessi difetti morali e, con la loro complicità, si erano persi seguendo le mode consumistiche straniere. Tắc invece si ispirò a un'antica tradizione di profezie secondo le quali i Vietnamiti avevano attirato su di sé il colonialismo come punizione per i loro peccati, ma ora avevano pagato il loro debito karmico e sarebbero stati ripagati per la loro sofferenza sotto il giogo coloniale diventando i “maestri spirituali dell'umanità”.

Paul Mus, tentando di spiegare perché il “misticismo” dei Caodaisti cercava di staccarsi dal progetto coloniale, affermava che i Francesi avevano frainteso il contenuto religioso del sovrannaturalismo dei vietnamiti: “Abbiamo scambiato la magia divinatoria per magia strumentale” (1952, p.292). Lo scopo degli indovini della tradizione dell'estasiatico è di cercare di individuare delle strutture cosmiche e non di cambiarle attraverso interventi sovrannaturali. Così le idee filosofiche

e religiose dei grandi maestri venivano usate per *diagnosticare* il malessere occidentale più che per agire direttamente contro di esso. Mus così spiegava:

Le idee, i mezzi e gli sforzi dell'umanità non servono a niente se non traducono un'idea di armonia cosmica e di ordine celeste che sia forte abbastanza da renderli vincenti. L'aiuto deve cadere dal cielo e uscire dalla terra. Per una restaurazione religiosa del Vietnam mistico, radicato nelle credenze popolari delle masse ancorate al passato, è necessario prima provare che siano efficaci" (1952, pp.292-293).

Criticava gli sforzi francesi di "provare" la propria superiorità con la tecnologia, imitati in modo più accentuato dall'esercito americano, così come dichiararono i suoi studenti, tra cui Francis Fitzgerald (Fitzgerald 1972).

Con l'affermazione che "il patriottismo vietnamita, come la loro religione, si basa sulla divinazione" (1952, p.293), Mus voleva creare un collegamento con i vari tentativi eseguiti per distinguere gli elementi più ampi al lavoro nell'universo. La difesa della terra dei loro antenati dall'invasione straniera si trasformò in una missione spirituale. Dato che il culto degli antenati rappresentava "l'unica religione senza scettici", Mus affermava che gli aeroplani sono indifesi di fronte ai guerriglieri che difendono la loro terra, che credono di ricevere il potere direttamente dai loro antenati attraverso la loro permanenza nei corpi dei loro discendenti e che vengono visualizzati chiaramente ogni volta che si offre incenso davanti all'altare di famiglia.

Ma egli non tenne conto delle innovazioni del patriottismo vietnamita introdotte dal Caodaismo esoterico di Tác. Lo Hộ Pháp stabilì uno stile più strumentale per le sedute spiritiche, con cui si cercava non solo di capire il mondo ma anche (con le parole di Marx) di cambiarlo. Anche se questi insegnamenti religiosi erano radicati nella tradizione e si presentavano come un *revival* del passato, contemporaneamente essi introducevano un modo differente di considerare le tensioni culturali e ponevano di nuovo al centro molte pratiche culturali che prima erano relegate ai margini. La dottrina centrale del Caodaismo era la rivendicazione millenaristica che la fine dell'Età dell'Impero sarebbe stata anche la fine di un ciclo cosmico e che i popoli in precedenza colonizzati (specialmente il popolo vietnamita) sarebbero emersi come *leader* spirituali del mondo. Attingendo dagli "elementi recessivi del Cristianesimo" che erano importanti anche nel messaggio di Gandhi (Nandy 2005, p.74), essi affermavano che i mansueti non solo avrebbero ereditato la terra ma che avrebbero potuto usare il loro senso della supremazia morale degli oppressi come una delle loro armi più importanti.

Il Caodaismo non era certo un "culto delle merci" che venerava la fonte del potere straniero e la loro ricchezza, ma al contrario le dottrine Caodaiste predicavano la resistenza all'ideologia colonialista dell'arricchimento attraverso i beni materiali, una via che avrebbe permesso ai Vietnamiti di staccarsi; di rinascere attraverso i valori culturali dell'Asia orientale riportati alla loro originale purezza. Gandhi aveva capito subito che la Teosofia insieme ad un'idea idealizzata dei valori spirituali dell'Oriente potevano avere un grande

potenziale politico e lui stesso usò quel potenziale per allearsi con la *Home Rule for India League* di Annie Besant focalizzando i suoi sforzi non sul colonialismo ma sulla superiorità morale e culturale della civiltà indiana. Tắc si appropriò anche di ciò che oggi potremmo definire anacronisticamente i “discorsi della contro-cultura” degli “Annamofili” nei circoli spiritisti e teosofici francesi, e creò una campagna di pubbliche relazioni concertata su ampia scala per costringere i Francesi a permettere l’espansione del Caodaismo.

Tắc usò la sua conoscenza del francese e il suo desiderio di attingere dall’arsenale coloniale per tracciare una strada nella quale un giovanotto occidentalizzato pieno di sentimento anti-colonialista veniva gradualmente istruito dagli spiriti nelle verità dell’Asia, si trasformava da “mano” o “penna” degli dei a loro pari, tanto da poter conversare con loro; infine, nelle sue visioni più tarde, si trasformò in combattente attivo che scaccia le forze del demonio¹¹. Nei suoi anni della maturità e della saggezza, Tắc non ricevette più lezioni dalle figure letterarie francesi che aveva studiato nelle scuole coloniali. Non cercava più di riformare il colonialismo riconciliando gli ideali dell’illuminismo francese con le azioni degli amministratori di strette vedute.

11. I sermoni di Tắc culminano con una narrazione dei suoi viaggi nel mondo dell’aldilà con un “aeroplano del dharma” che si sposta di nuvola in nuvola, dove incontra Lucifero (Kim Quang Sú), descritto come “un grande Immortale” che è “quasi allo stesso livello di un Buddha” ma la cui illuminazione e santità sono state bloccate dalla sua immensa ambizione e brama di potere. Le esegesi di Tắc ci portano a interpretare questo passaggio come un commento delle sue stesse lotte per mantenere il controllo del Caodaismo. Nel periodo in cui venne inaugurata la Grande Via della Terza Era della Redenzione, a Lucifero venne concessa “un’amnistia” (una possibilità di redenzione) e i cancelli dell’inferno vennero formalmente chiusi. Così Lucifero era presente quando venne eretto il primo tempio a Go Ken, “partecipò alle prime sedute spiritiche, guidò i movimenti del cesto della fenice e firmò il suo nome nella sabbia” (Sermon 33, p. 115). Ma era sempre stato una forza di divisione e si lasciò dietro una poesia comunicata nel periodo in cui “non avevamo brutte intenzioni contro gli altri e non c’era neanche un sussurro di ribellione” (Sermon 33, p. 114), dove suggeriva anche un ultimatum:

Tutti i nove immortali temono il mio viso

Posso inchinarmi davanti Sakyamuni, ma il caos mi segue come un fragore di tuono

Vedete come mi accolgono in quel Palazzo di Giada

Ma sarà la verità o l’eresia a introdurvi nella terra della Purezza? (Sermon 33, p. 114)

Il Dio Supremo ha permesso a Lucifero di “andare avanti per 20 anni con i suoi intrighi” (Sermon 33, p. 115) perché gli esseri umani dovevano esercitare il loro libero arbitrio e scegliere tra il Tao e le altre alternative. Le tentazioni di Lucifero hanno fornito l’ambito nel quale una condotta virtuosa sarebbe stata una scelta consapevole più che un semplice riflesso condizionato. Ai cancelli del Paradiso Lê Văn Trung respinge Lucifero con un bastone, ma ogni volta che lo colpisce il colpo divide il suo nemico in due. Aiutato da un altro dignitario Caodai, iniziano una battaglia, alla quale anche lo Hộ Pháp alla fine è costretto a prender parte. Indossa la sua armatura dorata, prende la sua frusta anch’essa dorata e il suo bastone da esorcista e lancia la sua frusta come una gigantesca rete per isolare il nemico e mandarlo finalmente via, dopo averlo vaporizzato (Sermon 33, p. 117). Descrivendo sé stesso come l’eroe in un racconto epico, Tắc in questo passaggio abbandona il suo ruolo abituale di Tripitaka (Tam Tạng, “Ecco perché quando prego mi rivolgo all’Essere Supremo come Tripitaka fece nei suoi viaggi in India alla ricerca delle scritture buddiste” Sermon 28, p.92), cioè il portatore delle scritture di una nuova fede, e agisce come santo Scimmia (Tê Thiên Đại Thánh) saltando nella lotta. È interessante notare come numerosi studiosi contemporanei (Seaman 1986, p. 488, Yu 1983) abbiano supposto che i racconti popolari religiosi cinesi dei viaggi soprannaturali (Tây Du Ký, Bắc Du Ký) possano essersi sviluppati dalle trascrizioni dei racconti degli spiriti durante le sedute, nelle quali i medium, come abbiamo visto in questo passaggio, “recitavano tutte le parti” o almeno le narravano per il loro pubblico.

Iniziò invece un viaggio verso est, allontanandosi da una ricerca delle radici culturali indigene verso una visione più cosmopolita di una fede sincretista e unificante.

Paul Mus ha descritto il Caodaismo come una “religione di sostituzione” (*religion de remplacement*) nella quale i sudditi coloniali prendono il posto dei loro padroni: “Con il tentativo di riportare in vita l'impero vietnamita, queste sette teocratiche non solo vanno oltre le nostre idee, ma le annientano” (Mus 1952, p.248). Mus affermava di conseguenza che la loro visione si fondava su cambiamenti molto più radicali dei comunisti, che “rimanevano invece all'interno del nostro modo di concepire il mondo”: “Le forze anti-coloniali più ‘conservatrici’, specialmente quelle a tendenza mistica, possono combattere con noi contro il comunismo, ma esse considerano la nostra influenza culturale come simile a quella dei comunisti, che sono gli eredi ingrati del materialismo occidentale” (Mus 1952, p.249).

Mentre Tắc (come Gandhi) veniva spesso considerato il predicatore di una “contro-modernità” e parlava di restaurare i valori tradizionali, è anche vero che “la sua contro-modernità si rivelò la più moderna tra tutti gli attivisti anti-colonialisti” (Young 2001, p.334). Negli ultimi anni della sua vita, lo Hồ Pháp iniziò una guerra mediatica usando la spettacolarizzazione della società come sua arma segreta. Tenne una serie di conferenze stampa, incontrò i giornalisti stranieri, andò a Ginevra, in Giappone, a Taiwan e ad Hanoi nelle vesti di “diplomatico e medium degli spiriti”, opponendosi disperatamente alla divisione.

Bernard Fall visitò Phạm Công Tắc nell'agosto del 1953 per chiedergli di esporgli la sua prospettiva sul processo di decolonizzazione. Il *leader* Caodaista lo impressionò profondamente, così come scrisse in una lettera alla moglie pubblicata pochi anni fa:

Quell'uomo ha un'intelligenza acuta e il suo approccio verso le cose è molto realistico. Ho imparato più sull'Indocina da lui in un solo incontro di quanto io abbia imparato in tre mesi e mezzo. E pensare che lui era lì seduto con me che gli parlavo della necessità dell'aiuto francese dopo essere stato costretto dai Francesi all'esilio per cinque anni in Madagascar. Era un uomo affascinante e posso capire perché milioni di persone pensano che fosse Dio sceso in terra, e tra di loro si annoverano molti Europei istruiti (Dorothy Fall 2006, pp.77-78).

Fall divenne famoso per aver descritto Tắc come “il politico vietnamita più scaltro”, ma rimase scettico sulle sue possibilità di usare la religione come base per riconciliare quelle forze sempre più polarizzate che avrebbero formato in seguito la DRV (Repubblica Democratica del Vietnam a nord) e la RVN (il Vietnam del Sud) (Fall 1955, in 1966, p. 148).

Nel 1953-54 Phạm Công Tắc tenne una serie di conferenze stampa nelle quali lodò Bảo Đại e Hồ Chí Minh e chiese l'unione nazionale. Quando i Francesi furono sconfitti a Điện Biên Phủ nel 1954 chiese la riconciliazione tra i nazionalisti del sud e i comunisti del nord. Tắc credeva che la sua religione di unità avrebbe potuto offrire la base ideale su cui costruire una negoziazione per riunificare i differenti gruppi politici del Vietnam e sperava che i Francesi e gli Americani avrebbero sostenuto questo processo. Partecipò alle Convenzioni di Ginevra e

tentò di lavorare dietro le quinte per convincere gli altri, ma le sue proposte erano destinate a fallire quando i Francesi e i Việt Minh si accordarono per la separazione al 17° parallelo come “misura temporanea”.

Tắc e molti altri Caodaisti avrebbero voluto lavorare con Bảo Đại, ma con il consolidamento del potere di Ngô Đình Diệm grazie al sostegno americano, i nazionalisti non-allineati vennero dissolti a forza. Nell’ottobre del 1955 Diệm ordinò al Generale Caodai Phương di invadere la Santa Sede e di togliere a Phạm Công Tắc tutti i suoi poteri temporali.

Trecento guardie papali vennero disarmate e Tắc divenne virtualmente un prigioniero delle sue stesse truppe. Il 19 febbraio 1956 le figlie di Tắc e un certo numero di *leader* religiosi furono arrestati, ma lui riuscì a dileguarsi. Si mise in contatto con i suoi seguaci molte settimane dopo da Phnom Penh e visse i suoi ultimi tre anni di vita in esilio in Cambogia.

La non-violenza che Tắc aveva sempre predicato negli ultimi anni con la sua idea molto apprezzata della “coesistenza pacifica” (*hòa ình chung sống*) non ebbe mai, naturalmente, la purezza della dottrina di Gandhi della resistenza passiva. Anche se non era stato al corrente della formazione di un Esercito Caodai durante i suoi cinque anni di esilio nelle prigioni coloniali francesi del Madagascar e delle Isole Comore, il fatto che Tắc abbia accettato la militarizzazione del Caodaismo è, per gli altri Caodaisti ma anche per molti outsider, l’aspetto più controverso della sua carriera. Lo Hộ Pháp chiamava la milizia Caodai “il fuoco nel cuore che può bruciarlo e distruggerlo” (*tâm nuôi hỏa*) (Bùi & Beck 2000, p.85) e decise di spostare il suo quartier generale militare al di fuori della Santa Sede, ma anche lui capiva che avere una “forza di difesa” per proteggere i suoi seguaci era un espediente politico che gli dava potere nel tentativo di formare un equilibrio anche se precario tra i Francesi e i Việt Minh.

Tắc insisteva che il Caodaismo aveva bisogno di rimanere “indipendente” (*độc lập*), per questa ragione rifiutò di allearsi con una delle parti e cercò una strada pacifica attraverso il processo di decolonizzazione. I Caodaisti hanno coltivato a lungo l’utopia di una comunità che vive autonomamente, senza essere costretti a inchinarsi al governo coloniale francese o ai Việt Minh. Nel periodo 1946-1954 si avvicinarono molto alla realizzazione di questo sogno, dato che i Francesi accettarono di creare “uno stato nello stato”, dove i Caodaisti avevano la loro amministrazione, riscuotevano le tasse, godevano di libertà religiosa e ricevevano le armi francesi e i finanziamenti per le loro truppe. I soldati Caodai servivano sotto i loro comandanti, come forza di pace, ma non furono mandati a combattere i Việt Minh a nord. Questo creò una mini-teocrazia all’interno della provincia di Tây Ninh, la cui dimostrazione di potere poteva essere interpretata come uno sforzo per dimostrare il sogno nazionalista dell’autonomia, anche se era stato reso possibile da una amministrazione francese in grosse difficoltà.

Molti altri Caodaisti, associati ai rami come Minh Chơn Lý, Minh Chôn Đạo, Ban Chính Đạo e Tiên Thiên, si unirono ai Việt Minh contro i Francesi. Il “Patto Franco-Caodai” negoziato con la Chiesa di Tây Ninh non riuscì a far rilasciare gli altri *leader* Caodai dalla prigione o a farli tornare dall’esilio, e

per questa ragione servì solo a dividere e non a unire i Caodaisti. Gli sforzi di Tắc come pacificatore alla fine non ebbero alcun successo e l'elogio per il principio della "coesistenza pacifica" gli fece perdere il favore dei *leader* anti-comunisti. Malgrado Tắc si descrivesse come uno che seguiva "la stessa strada di Gandhi" (Sermone 20), anche coloro che apprezzavano i suoi obiettivi politici pensavano che la sua scelta di utilizzare un gergo militare mostrava "più ego e una maggiore ricerca di potere personale" rispetto al *leader* dell'indipendenza indiana.

Gandhi considerava la divisione dell'India come un fallimento personale e gli ultimi scritti di Tắc rivelano un pensiero simile, perché fanno capire come i Caodaisti e tutti i Vietnamiti avrebbero dovuto cercare l'espiazione per il loro desiderio di divisione¹². La richiesta che fece sul letto di morte a Re Sihanouk fu di non essere riportato in Vietnam finché il paese non fosse stato "unificato o che stesse almeno cercando la pace e la neutralità ai quali ho dedicato la mia vita". Ma anche se vide molte delle sue speranze svanire, lo Hộ Pháp sapeva bene come usare in modo creativo il senso di colpa delle persone: promise ai suoi seguaci una vittoria morale attingendo all'io non-marziale dei vincitori apparenti per creare in loro stessi il dubbio della vittoria. Su un piano etico, le sue ultime parole riecheggiavano la formula di Romain Rolland "La vittoria è sempre più catastrofica per i vincitori che per i vinti" (Nandy 2005). La sofferenza degli sconfitti riesce ad amplificare il loro carattere morale e a renderli forti, mentre le celebrazioni trionfanti dei loro nemici aprono la strada alla corruzione e alla decadenza.

Conclusioni: tecnica teatrale e tecnica politica

Gli accesi dibattiti di cui sono stata testimone sul rimpatrio dei resti dello Hộ Pháp nel novembre del 2006 riflettono i numerosi modi di vedere la "ristrutturazione dialogica della cultura", che ha caratterizzato il Vietnam del dopo-guerra (Lương 1994, pp.79-117). Se consideriamo Phạm Công Tắc come un intrattenitore che attinge da vari "repertori" fondendoli in un'unica ed efficace rappresentazione del discorso del potere, vediamo che la nostra analisi si avvicina a quella degli studiosi contemporanei della religione dell'est asiatico, i quali affermano che il Confucianesimo, il Taoismo e il Buddismo sono, come insegnano le scritture Caodai, molto più vicine a dei "repertori" teatrali che non alle "religioni", dato che le loro dottrine non si escludono a vicenda e sono più propriamente intese come risorse culturali da cui gli individui traggono idee e pratiche differenti in periodi diversi (Campany 2003 e 2006).

Dato che i Caodaisti hanno stretto dei patti con una serie di alleati che non sono riusciti a condurli alla vittoria, si può affermare che i *leader* Caodai come

12. Nel messaggio spiritico di Lý Đại Tiên ricevuto il 9 aprile 1948, a Tắc viene chiesto di "non sentirsi offeso dal fatto che l'esercito sia stato creato in sua assenza" ma invece di accettarlo come parte del meccanismo divino. Gli viene anche predetto che dovrà affrontare molti problemi in futuro perché "questa divisione non aiuta a salvare il mondo" (mà lại đồ kỹ, chẳng dám cứu đời), e se il popolo vietnamita non risponde alla chiamata della religione, non potrà essere salvato (Vinh 1997, p. 188-89).

Tác possono aver perfezionato, forse un po' opportunisticamente, una "teologia del conquistato", che privilegia l'autorità morale degli oppressi e rinvia sempre il momento in cui arriverà il trionfo delle profezie. Benché questo potrebbe essere vero, si tratta comunque di una teologia che periodicamente, come l'uccello magico della fenice che è una sua icona fondamentale, è riuscita a rigenerarsi e a riguadagnare la sua forza morale nelle congiunture critiche. Per molti Caodaisti di Tây Ninh, il ritorno del corpo dello Hộ Pháp nel novembre del 2006 era una di quelle congiunture e se questo significa che lo spirito dello Hộ Pháp "spingerà la ruota del karma in un'altra direzione" (come mi ha detto di recente uno dei suoi seguaci) è ancora tutto da vedere.

(traduzione di Luisa Iori)

Bibliografia

- Anderson, B., 1995, *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London, Verso.
- Bhabha, H.K., 1985, *Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree Outside Delhi, May 1817*, in *The Location of Culture*, London: Routledge, 1994, pp. 102-22.
- Blagov, S., 1999, *The Cao Đài: A New Religious Movement*, Moscow, The Institute of oriental Studies.
- Blagov, S., 2001, *Caodaism: Vietnamese Traditionalism and its Leap into Modernity*. New York, Nova Science Publishers.
- Brocheux, P., 1983, "Moral Economy or Political Economy? The Peasants are Always Rational", *Journal of Asian Studies*, vol. 42, n. 4, pp.791-803.
- Brocheux, P., 2003 *Le Mouvement Indépendantiste Vietnamienn pendant la seconde guerre mondiale (1939-1945)*, in Cantier J., Jennings E., (Eds.) *L'empire coloniale sous Vichy*, Paris, Odile.
- Bùi, H. D., Beck N, 2000, *Cao Đài, Faith of Unity*, Fayetteville, AR, Emerald Wave.
- Bùi, H. D., Bùi H., Beck N., 2004, *Guide to Caodai Spiritual Celebration: Cầm Nang Hành Lê Cao Đài*.
- Campany, R., 2003, "On the very idea of religions in the Modern West and in Early Medieval China", *History of Religions* 42, n.4.
- Campany, R., 2006, *Secrecy and Display in the Quest for Transcendence in China, Ca. 220 BC-350 CE*, in *The History of Religions*, University of Chicago.
- Chakrabaty, D., 2000, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, N.J., Princeton.
- Clart, P., 2003, "Moral Mediums: Spirit-writing and the colonial construction of Chinese spirit-mediumship", *Ethnologies*, volume 25, n.1, pp.153-190.
- Chiêu, M. D., 1950 *Đại Thừa Chơn Giáo* (The great cycle of Caodai esoterism), pubblicato in edizione bilingue franco-vietnamita, Saigon.
- Chong, D., 2000, *The girl in the picture: the story of Kim Phúc, whose image altered the course of the Vietnam War*, New York, Viking; trad. it., 2004, *La bambina nella fotografia: la storia di Kim Phuc e la guerra del Vietnam*, Torino, Codice.
- Dao, C. T., 2007, *The Sydney Centre for Caodaist Studies: Translations* (with

- Christopher Hartney) of Phạm Công Tắc's sermons from 1947-1949: *Con Đường Thiên Đường Hằng Sống (The Divine Path to Eternal Life)*, Dall'indirizzo internet www.personal.usyd.edu.au/~cdao/tam.htm
- Dommen, A., 2002, *The Indochinese Experience of the French and the Americans: Nationalism and Communism in Cambodia, Laos and Vietnam*, Bloomington, Indiana University Press.
- Đô, M. T.-L. H., 1994, *Cao Đàiism: An Introduction*, California, Centre for Đại Đạo Studies.
- Đô, T., 2003, *Vietnamese Supernaturalism: Views from the southern region*, London, Routledge Curzon.
- Đô, T. H., 1994, *Phép Xuất Hôn (The method of Soul Travel)*, California, Đại Nam.
- Đô, V. L., 1959, *The Stork and the Shrimp: 34 folk stories from Vietnam*, New Delhi, Vietnam House.
- Đô, V. L., 1960, *Aggressions by China: A Peep Into the History of Vietnam*, 2nd edition, New Delhi, Vietnam House.
- Đô, V. L., 1989, *Tìm Hiểu Đạo Cao Đài (Understanding Caodaism)*, Perris, California, *Cao Đài Giáo Việt Nam Hai Ngoại (Overseas Vietnamese Community of Caodaists)*.
- Đông, T., 1967, *Lịch-Su Cao Đài Đại-Đạo Tam- Kỳ Phô-Đô: Phân Vô-Vi*, (The History of the Esoteric Branch of Caodaism), Sài Gòn, Hòa Chánh.
- Đông, T., 1970, *Lịch-Su Cao Đài Đại-Đạo Tam- Kỳ Phô-Đô: Phân Phô-Đô*, (The History of the Exoteric Branch of Caodaism), Sài Gòn, Hòa Chánh.
- Đông, T., 2006, *Nhân Vật Cao Đài Giáo (Caodai personages: Biographies of Prominent Caodaists)*, Carlton, Victoria, Australia, The Caodai Cultural Association.
- Fall, B., 1955, "The Political-Religious Sects of Vietnam", in *Pacific Affairs*, vol. 28, n. 3, September issue, pp. 235-253.
- Fall, D., 2004, *Bernard Fall: Memoirs of a Soldier-Scholar*, Washington, DC: Potomac Books.
- Fjelstad, K., Thi Hiền N., 2006, *Possessed by the Spirits: Mediumship in Contemporary Vietnamese Communities*, Ithaca, Cornell University Press.
- Fitzgerald, F., 1972, *Fire in the Lake: The Vietnamese and the Americans in Vietnam*, Boston and New York, Little, Brown and Company, New edition with afterword by the author, 2002, trad. it., 1974, *Il lago in fiamme: storia della guerra in Vietnam*, Torino, Einaudi.
- Green, G., 1996, *The Quiet American*, Viking Critical Library Edition, edited by John Clark Pratt, New York and London, Penguin.
- Huynh Tâm, 1990, *Tiểu Sử Đức Hộ-Pháp Phạm Công Tắc*, Paris, Ban Đạo Sử Cao-Đài Âu Châu.
- Huong Hiêu (nome religioso di Nguyễn Thi Hiêu, moglie di Cao Quỳnh Cu), 1968, *Đào Su*, volumi I e II (History of the Religion), (Pubblicato originariamente da Tòa Thánh Tây Ninh, Vietnam. Ristampato nel 1977 da Thánh Thất Đốc Đa a Westminster, California dal testo originale in ciclostile dell'autore, un Cardinale donna che partecipò alle prime sedute spiritiche).
- Hồ Tài, H.-T., 1983, *Millenarianism and Peasant Politics in Vietnam*, Cambridge, Massachusetts and London, England, Harvard University Press.
- Hồ Tài, H.-T., 1987, *Religion in Vietnam: A World of Gods and Spirits*, Vietnam Forum,

- n. 10, pp. 113-145.
- Hồ Tài, H.-T., 1992, *Radicalism and the Origins of the Vietnamese Revolution*, Cambridge, Harvard University Press.
- Holston, J., 2000, "Alternative Modernities: Statecraft and Religious Imagination in the Valeey of the Dawn", *American Ethnologist*, 26 (3), pp. 605-631.
- Hoskins, J., 2011. "What are Vietnam's Indigenous Religions?" *Newsletter of the Center for Southeast Asian Studies*, N.64, pp. 3-7.
- . 2011, "Diaspora as Religious Doctrine: An Apostle of Vietnamese Nationalism comes to California", *Journal of Vietnamese Studies* N. 4, pp.45-86.
- . 2010, "Derrière le voile de l'oeil céleste; Le rôle des apparitions dans l'expansion du Caodaïsme [Behind the Veil of the Divine Eye: The role of visions in the expansion of Caodaism]", *Péninsule* N.56, pp. 211-249.
- . 2010, "Seeing Syncretism as Visual Blasphemy: Critical Eyes on Caodai Religious Architecture", *Material Religion* N.6, pp. 30-59.
- . 2009, *Can a Hierarchical Religion Survive Without Its Center? Caodaism, Colonialism and Exile*, in Knut R., Smedal O., (Ed.) *Hierarchy: Persistence and Transformation of Social Formations*, London, Berghahn Books, pp. 113-141.
- Huê Nhân (nome d'arte di Võ Thành Châu), 2005, *Khai Đạo: Từ Khai Nguyên đến Khai Minh*, (The Inauguration of the Faith: From its first beginnings to the Official Declaration), Hồ Chí Minh City: Co Quan Phô Thông Giáo Lý Đại Đạo, Nhà Xuất Ban Tôn Giáo.
- Jammes, J., 2006, "Le Caodaïsme: Rituels médiumiques, oracles et exegeses. Approche ethnologique d'un mouvement religieux vietnamien et de ses réseaux", Thèse de Doctorat, Université Paris X, Nanterre.
- Jammes J., 2005, "Caodaïstes de Ben Tre (Viêt-nam) après 1975, la pratique médiumnique oraculaire en question", *Aséanie*, N.16, pp. 61-88.
- 2006a *Le Caodaïsme: Rituels médiumiques. Oracles et exegeses, Approche ethnologique d'un mouvement reirigieux vietnamien et de ses réseaux. [Caodaism: Mediumistic rituals, oracles and exegesis, an ethnographic approach to a Vietnamese religious movement and its networks]*. Ph.D. thesis, Université Paris X Nanterre.
- 2006b "Le Saint Siège Caodaïste de Tay Ninh et le Médium Pham Cong Tac (1890-1959): Millénarisme, prosélytisme et oracles politiques en Cochinchine" [The Tay Ninh Holy See and the medium Pham Cong Tac (1890-1959): Millenarianism, Proselytizing and Political Oracles in Cochinchina], *Outre-Mers Revue d'Histoire*, N. 94, pp.209-248.
- 2009, "Caodaism and its global networks: An ethnological approach of a Vietnamese religious movement in Vietnam, Cambodia and Overseas", *Moussons : Recherche en Sciences Humaines sur l'Asie du Sud-Est*, N.13-14.
- 2010, "Divination and Politics in Southern Vietnam: Roots of Caodaism", *Social Compass*, N. 57 (3), pp. 357-371.
- Jordan, D., Overmeyer, D., 1986, *The Flying Phoenix: Aspects of Chinese Sectarianism in Taiwan*, Princeton, Princeton University Press.
- Kelley, L., 2007, "The Divine Lord Wenchang Meets Great Kind Tran: Spirit-writing in Late Imperial/Colonial Vietnam", saggio presentato con il titolo "Beyond Teleologies" alla conferenza sulla Storia Coloniale del Vietnam,

- University of Washington.
- Kehoe Beck A., 1989, *The ghost dance*, Holt, Rinehart and Winston.
- Lalaurette et Vilmont, 1933, *Le Caodaïsme*, Saigon.
- Lang, G., Ragvald, L., 1998, "Chinese Spirit-writing and the Development of Chinese Cults", *Sociology of Religion*, vol. 59, n. 4, pp. 309-328.
- Le Minh, S., 2004, *Vê Tô Đình Căn Tho* (Concerning the Main Temple of the Esoteric Branch): Ban Tôn Giáo Thành Phố Căn Tho.
- Luong, H. V., 1994, *The Marxist State and the Dialogic Restructuration of Culture in Rural Vietnam*, in *Indochina: Social and Cultural Change*, by D. Elliott, H. V. Luong, B. Kiernan e T. Mahoney, Claremont: Claremont, McKenna College, pp. 79-117.
- Nandy, A., 2005, *Final Encounter: The Politics of the Assassination of Gandhi*, in *Exiled at Home*, Oxford, Oxford University Press, pp.70-98.
- Nguyễn T. H., 1956, *Luoc Su Đạo Cao Đài: A Short History of Caodaism in Central Vietnam* (First Edition 1954, second 1956). Tourane: (in seguito divenuta Đà Nẵng) *Truyện Giao Việt Nam Trung Kỳ*, ripubblicato da Cao Đài San Bernardino Temple.
- Nguyen Ngoc Chau, 2012, "Les Vietnamiens Francs-Maçons" accessed on line July 30, 2012 <http://emsomipy.free.fr/Articles/Art.Chaou.HoChiMinh.htm>
- Mus, P., 1952, *Viet-Nam: Sociologie d'une Guerre*, Paris, Editions du Seuil.
- Oliver, V. 1976, *Caodai Spiritism: A Study of Religion in Vietnamese Society*, Leiden, E.J. Brill.
- Phạm, D., 2006, *Guide to the Holy See. Toa Thanh Tây Ninh Church in Westminster, California*.
- Phap Chanh Truyen, 1972, *Tòa, Thánh Tây Ninh* (The Holy See of Caodaism), 1972, *Thánh Ngôn Hiệp Tuyển* (Official Selection of Spirit Messages), traduzioni in inglese eseguite da Hum Bui al sito www.caodai.net.
- Popkin, S., 1979, *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.
- Seaman, G., 1980, *Temple Organization in a Chinese Village*, vol. 101, The Chinese Association for Folklore, Taipei, Repubblica di Cina.
- Seaman, G., 1986 "The Divine Authorship of Pei-yu chi (Journey to the North)", *Journal of Asian Studies*, vol. 45, n. 3, pp. 483-497.
- Seaman, G., 1987 *Journey to the North: An Ethnohistorical Analysis and Translation of the Chinese Folk Novel Pei-yu-chi*, Berkeley, University of California Press.
- Smith, R. B., 1968 *Viet-Nam and the West*, Ithaca, Cornell University Press.
- Smith, R. B., 1970 "An Introduction to Caodaism. I, Origins and Early History", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 33 (2), pp.335-349.
- Smith, R. B., 1970 "An Introduction to Caodaism. II, Beliefs and Organization", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 33 (3), pp.573-589.
- Smith, R. B., 1972 "The Development of Opposition to French Rule in Southern Vietnam 1880-1940", *Past and Present*, n. 54 (Feb. 1972), pp. 94-129.
- Smith, R. B., 1972 "The Vietnamese Elite of French Cochincina", *Modern Asian Studies*, vol. 6, n. 4 (1972), pp. 459-482.
- Taylor, P., 2004, *Goddess on the Rise: Pilgrimage and Popular Religion in Vietnam*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Taylor, P., 2001, "Hòa Hao "Apocalypse Now?" Hòa Hao Buddhism emerging from

- the shadows of war”, in *The Australian Journal of Anthropology*, December issue.
- Tòa, Thánh Tây Ninh (The Holy See of Caodaism), 1972, *Tân Luật* (The New Religious Codes), tradotto in inglese da Hum Bùi nel 1972. California, Xuat Ban Chan Tam.
- Tòa, Thánh Tây Ninh (The Holy See of Caodaism), 1972, *Pháp Chánh Truyền* (The Religious Constitution), tradotto in inglese da Hum Bùi nel 1972, California, Xuat Ban Chan Tam.
- Tòa Thánh Tây Ninh [The holy see of Caodaism]. 1972. *Pháp Chánh Truyền* [The religious constitution], tradotto in inglese da Hùm Bùi nel 2002. California, Xuất Bản Chân Tâm.
- Tòa, Thánh Tây Ninh (The Holy See of Caodaism), 1975, *Kinh Thiên Đạo Và Thế Đạo* (Prayers of the Celestial Pathway and the Secular Pathway), una selezione di questi testi è stata tradotta in inglese da Bùi, Beck e la *Guide to Caodai Spiritual Celebration*, di Bùi.
- Thompson, V., 1937, *French Indochina*, New York, MacMillan Company.
- Trần, M.-V., 1996, “Japan and Vietnam’s Caodaists: A Wartime Relationship 1939-45”, *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 27, n.1, March 1996, pp. 179-183.
- Trần, M.-V., 1999, “Japan Through Vietnamese Eyes 1905-1945”, in *Journal of Southeast Asian Studies*, vol. 30, n.1, 1999, pp. 126-154.
- Trần, M.-V., 2000 “Vietnam’s Caodaism, Independence and Peace: The Life and Times of Phạm Công Tắc (1890-1959)”, *Academica Sinica: Prosea Research Paper*, n. 38, p. 1-28.
- Trần, M.-V., 2006, *A Vietnamese Royal Exile in Japan: Prince Cường Để 1882-1950*, London and New York, Routledge.
- Trần, M.-V., Meyers D., 2006, “The Crisis of the Eighth Lunar Month: The Cao Đài; prince Cường Để and the Japanese in 1937-39”, *International Journal of Asia-Pacific Studies*, vol. 2 (May 2006), pp.1-39, Penerbit USM, Malaysia.
- Trần, T.D., 1996, “Le Caodaisme et Victor Hugo”, Thèse de Doctorat d’Etat, Université de Paris VII, UFR de Sciences des Textes de Documents, Directeur de Thèse: Guy Rosa, Paris.
- Trần Văn Qué (nome d’arte di Huê Luong), 1950, “Preface”, in *Đại Thừa Chơn Giáo/ Le Grand Cycle d’Esoterisme*, Chiếu Minh Đàn, Saigon.
- Trần Văn Qué (nome d’arte di Huê Luong), 1961, *Côn-Lôn Quân-Đạo Trước Ngày 9/3/1945* (My STây at Poulo Condor until March 9 1945) Sai Gon, Nhà Xuất Ban.
- Trần Văn Qué (nome d’arte di Huê Luong), 1963, *Cao Đài So Giai* (Preliminary Interpretations of Caodaism). Saigon, Thanh Huong.
- Trần, V. R., 1971, *Đại Đạo Danh Nhân* (The Famous Adepts of the Great Way), Tây Ninh, Tòa Thánh Tây Ninh.
- Trần, Q. C., 1998, *Religious Persecution of the Cao Đài religion: Policy and measures aimed at the abolition of the Cao Đài religion by the government of the Socialist Republic of Vietnam*, saggio presentato alla conferenza CESNUR, 8 dicembre 1998.
- Trần, Q. V., 1962, *Les Messages Spirites de la Troisième Amnistie de Dieu en Orient*, Tây Ninh: Saint Siègè du Caodaisme. (Con una prefazione di Gustave Meillon,

- direttore del Institut Franco-Vietnamien e professore di lingue orientali, Paris)
- Trần, Q. V., 1972, *Hồi Ký Trần Quang Vinh và Lịch Su Quân Đội Cao Đài* (Memoir and History of the Caodai Militia). Maryland, Thánh Thất Vùng Hoa Thịnh Đốn, ristampato nel 1997 dal manoscritto del 1972 (pubblicato da Tòa Thánh Tây Ninh, Vietnam), Washington, D.C., Cao Đài Overseas Mission.
- Wallace, A., 1970, *Culture and Personality*, New York, Random House.
- Werner, J., 1976, "The Cao Đài: The Politics of a Vietnamese Syncretic Religious Movement" Tesi di dottorato, Cornell University, 1976.
- Werner, J., 1980, *Vietnamese Communism and Vietnamese Sectarianism*, in Turley W. (a cura di), *Vietnamese Communism in Comparative Perspective*, Boulder, Colorado, Westview Press pp. 107-137.
- Werner, J., 1981, *Peasant Politics and Religious Sectarianism: Peasant and Priest in the Cao Đài in Vietnam*, Yale University Southeast Asia Studies, New Haven 1981.
- Woodside, A., 2006, *Community, Peasant Politics and Religious Sectarianism: Peasant and Priest in Cao Dai Viet Nam*, Borderless Histories, Madison, University of Wisconsin Press
- Wolf, E., 1968, *Peasant Revolutions of the 20th Century*, New York, Random House.
- Young, R., 2001, *Postcolonialism: an historical introduction*, London, Blackwell.
- Yu, A. C., 1977, *The journey to the west*, vol. 1, Chicago, University of Chicago Press.
- Yu, A. C., 1983, "Two Literary Examples of Religious Pilgrimage: The *Commedia* and *The journey to the West*", *History of Religions* 22, 3, pp.202-30.
- Zinoman, P., 2001, *The Colonial Bastille*, Berkeley, University of California Press.