



EL COLEGIO
DE MÉXICO

El Colegio es
conocimiento
ciencia y cultura



Centro de
Estudios de
Asia y África

Investigación,
pluralidad,
multiculturalidad

El Colegio de México

Centro de Estudios de Asia y África

*NGUYỄN AN NINH, TÔN GIÁO (RELIGIÓN), CAO ĐÀI: INTERACCIONES EN LA
CONSTRUCCIÓN DE LO SECULAR EN LA COCHINCHINA DEL COLONIALISMO
TARDÍO*

Tesis presentada por

ANDREA DELGADO DOMÍNGUEZ

Para optar al grado de

MAESTRÍA EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

ESPECIALIDAD: *SURESTE DE ASIA*

DIRECTOR:

JORGE ENRIQUE BAYONA MATSUDA

Ciudad de México, 2026.

Agradecimientos

Gracias a Dios nunca estuve sola a lo largo de la maestría, siempre hubo personas que me acompañaron en estos años. Algunas me alentaron desde mi ciudad natal: mi madre Blanca y mis hermanos Leilani, Yael y Caleb; Alan, Ángeles, Likhi, Melanie, David, etc., amigos que me motivaron a ingresar a esta institución. Los fines de semana mis suegros Benjamín y Josefina me escuchaban practicar para los exámenes de indonesio. Sobre todo, agradezco a mi esposo Benjamín por su apoyo incondicional de principio a fin.

Agradezco a El Colegio de México y al Centro de Estudios de Asia y África. Tuve la oportunidad de aprender con la Dra. Evi Siregar, el Dr. Carlos Mondragón y la Dra. Soledad Jiménez, quienes fueron parte fundamental de mi formación académica.

El Dr. Jorge Bayona, en su calidad de asesor, estuvo al pendiente en cada paso de la investigación. Valoro y admiro su dedicación a las clases de vietnamita, las asesorías y consejos para mi viaje, así como su capacidad para motivar a quienes enseña.

Gracias a mis lectores por su invaluable apoyo. Dr. Christopher Lundry, por ayudarme a ser una mejor investigadora de campo, por sus consejos e importante contribución bibliográfica. Dr. David Jorge, por su disposición a leer y aportar valiosas sugerencias para este trabajo.

Ricardo y Bryan, gracias por compartir los logros y desafíos en nuestra área. Óscar, no sólo compartimos clases sino incontables pláticas en el comedor; Sandra, alegraste mis días con tu compañía, tus palabras me alentaron en días grises. Me llevo lo mejor de aquellos compañeros de generación que siempre me saludaron con una sonrisa.

No fue fácil, pero mi experiencia en El Colegio quedó completa con la clase de francés. Gracias a Marina y Frédérique tuve la oportunidad de conocer personas valiosas como Ana y consolidar el conocimiento de un idioma fundamental para mi investigación.

Agradezco al CONAHCYT, ahora Secretaría de Ciencia, Humanidades, Tecnología e Innovación, por la beca de manutención durante los años de la maestría; así como a la Fundación Colmex por la beca tesis para la culminación del proyecto. A la Fundación Open Society por su notable contribución económica para mi estancia de investigación en Vietnam.

El personal y profesores de la Universidad Nacional de Ciencias Sociales y Humanidades, Ciudad Hồ Chí Minh (Trường Đại Học Khoa Học Xã Hội Và Nhân Văn TP. Hồ Chí Minh) hicieron de mis cursos de vietnamita una experiencia enriquecedora. Especialmente, gracias a *cô* Diễm Phương y a su esposo Nguyễn Hữu Nghị por abrir las puertas de su casa aún sin conocerme.

Pasé muchas tardes en los Archivos Nacionales II (Trung Tâm Lưu Trữ Quốc Gia II) gracias al importante trabajo de su personal y a la invaluable orientación previa del Dr. Alvin Bui. En ese lugar conocí a la Dra. Nu Anh Tran, a quien agradezco sus importantes consejos para el éxito de mi trabajo archivístico. En su conferencia en México la Dra. Claire Tran también compartió sus consejos para mi investigación.

Finalmente quiero agradecer a quienes me hicieron sentir en casa en Vietnam. Tam Pham, gracias por ser mi amiga, presentarme a tu familia y acompañarme en mi investigación del Memorial de Nguyễn An Ninh. En Thanh Đa conocí personas increíbles como Hien, quien preparó *gà Đà Lạt* para comer juntas; ella al igual que el personal de los restaurantes de *bún bò* y *cháo vịt* se alegraban de verme regresar. A Ibu Alice y a su esposo les debo un hermoso atardecer en el río Sài Gòn, a NaNa una fresca noche de verano hablando de nuestras vidas. A Huyền, Cát Linh, Phương Dung, Nguyệt y muchos otros los recuerdo en las comidas y las siestas de mediodía.

Gracias por ayudarme a entender que lo más importante de Vietnam son ustedes.

Resumen

Esta tesis argumenta que en la Cochinchina del colonialismo tardío las personas mantuvieron su agencia espiritual a pesar de las transformaciones políticas, lo cual produjo un secularismo particular que caracterizó la supervivencia religiosa bajo diferentes gobiernos. *Tôn Giáo*, obra del célebre intelectual Nguyễn An Ninh, demuestra su preocupación por liberar a las masas de las supersticiones, al mismo tiempo que refleja la resistencia popular a dejar la religión. Si bien Ninh denunció al Cao Đài y su base teológica espiritista, reconoció sus capacidades sociales y sus potenciales beneficios para mejorar la calidad de vida de las personas. A pesar de su escepticismo, Ninh, al igual que la administración colonial aceptó la capacidad organizacional de la religión en las zonas rurales, sobre todo en la provincia de Tây Ninh.

La investigación demuestra la separación entre los procesos espirituales-religiosos y las interacciones políticas en las narrativas historiográficas profundamente marcadas por la guerra. El enfoque hacia los debates ideológicos que condujeron al establecimiento del régimen comunista predomina en ellas. Es decir, gracias al análisis de fuentes archivísticas coloniales este estudio proporciona un contexto histórico de interacciones complejas, manifiestas en rituales luctuosos y apropiaciones personales de los creyentes. Las ceremonias combinaban elementos religiosos con propósitos políticos. La tesis plantea que la experiencia de Ninh con los líderes Cao Đài en sus viajes rurales influyó en la escritura de *Tôn Giáo*. El contenido de la obra demuestra un patrón de crítica a la religión y reconocimiento a sus beneficios mínimos. De esta forma, el autor adoptó una postura práctica y concedió una práctica temporal de la religión.

Palabras clave: Nguyễn An Ninh, Cao Đài, Tôn Giáo, espiritualidad, secularismo

Abstract

This thesis argues that people in late colonial Cochinchina preserved their spiritual agency despite political changes, which engendered a particular type of secularism featuring religious survival under different regimes. *Tôn Giáo*, the work of celebrated intellectual Nguyễn An Ninh, demonstrates his concern to liberate the masses from superstitions, at the same time it stresses popular reluctance to abandon religion. Although Ninh denounced the Cao Đài and its spiritist theological foundation, he acknowledged its social capacities, as well as its potential benefits in improving people's quality of living. Notwithstanding his skepticism, Ninh, just as the colonial administration, accepted the organizational capacity of the religion in the rural milieu, above all in Tây Ninh province.

This research proves the separation between the spiritual-religious processes and political interactions in scholarly narratives deeply marked by war. The focus on ideological debates leading to the establishment of the communist regime dominates them. That is, through the analysis of colonial sources in the archives, this study provides a historical context of complex relations manifest in death rituals and personal appropriation of believers. The ceremonies combined religious elements with political purposes. The thesis claims that Ninh's experience with Cao Đài leadership during his rural travels influenced the writing of *Tôn Giáo*. The contents of the book demonstrate a pattern of critique to religion and the acknowledgment of its minimal benefits. By those means, the author adopted a practical stance and conceded a temporary practice of religion.

Key words: Nguyễn An Ninh, Cao Đài, *Tôn Giáo*, spirituality, secularism

Índice

Introducción	6
Capítulo 1. Diferentes imágenes de Nguyễn An Ninh. De <i>agitateur professionnel</i> a revolucionario.	22
El nacimiento de un intelectual: Los viajes de Ninh desde Sài Gòn a París	25
Un legado rural: el agitador de Gia Định y sus redes de apoyo	31
El fracaso del Congreso Indochino y el crecimiento del Partido Comunista en la biografía de Ninh.....	41
El mártir de Côn Đảo: los últimos años de Ninh en prisión	47
Capítulo 2. La escritura de Tôn Giáo en la Cochinchina rural.	53
Breve contexto histórico de <i>Tôn Giáo</i> (Religión).....	54
<i>Tôn Giáo</i> : esbozo general e interpretaciones académicas	61
Un estudio de la religión en Cochinchina: analizando Tôn Giáo	64
<i>Tôn Giáo</i> (Religión) y el Caodaísmo	73
Conclusión: <i>Tôn Giáo</i> entre las interpretaciones académicas y los corazones de las personas ...	77
Conclusiones generales	79
Epílogo. El secularismo en las reconstrucciones del legado de Ninh en el Vietnam contemporáneo.	81
Fuentes de Archivo	86
Fuentes hemerográficas	87
Referencias	88

Introducción

El monumento a Hồ Chí Minh observa silenciosamente la calle Nguyễn Huệ y saluda con benevolencia a los cientos de motocicletas que pasan por ahí. A sus espaldas, el Comité del Pueblo de la Ciudad corona las manifestaciones espaciales de pertenencia a la República Socialista de Vietnam. Siglos atrás las comunidades cham dominaban el paisaje, pero en la actualidad la identidad *viêt* define los espacios públicos. La historia destaca la resistencia a la invasión extranjera, ejemplificada en la expulsión del imperio Mongol-Yuan en el siglo trece y de las tropas Ming en el siglo quince. La calle que conduce a la figura del venerado Hồ lleva el nombre de otro icono de la tradición, un héroe de la dinastía Tây Sơn que movilizó al pueblo contra la corrupción imperial.

La última dinastía Nguyễn sobrevivió bajo la sombra del colonialismo. En la Unión Indochina, la burocracia imperial se benefició de trabajos forzados, *corvée*, así como de las políticas recaudatorias. Las revueltas campesinas irrumpían periódicamente en el orden social, al mismo tiempo que algunos intelectuales cuestionaban abiertamente el mandato del cielo. Los movimientos anticoloniales se diversificaron y crearon organizaciones en gran parte clandestinas. Para crear una nación vietnamita, los primeros patriotas colaboraron con la generación de educación francesa a principios del siglo veinte. Incluso empleados de la administración colonial apoyaban las ideas que circulaban en la prensa a favor de la independencia. Los conflictos bélicos que afectaron a la metrópolis mermaron el control policial, sobre todo la invasión japonesa que en 1940 debilitó a la autoridad francesa. Para los movimientos anticoloniales, todo indicaba que pronto lograrían su objetivo.

Sin embargo, los comandos aliados que retiraron a las tropas japonesas apoyaron el retorno de la administración colonial. La negativa vietnamita a aceptar esta decisión derivó

en la Primera Guerra de Indochina, aunque en realidad Camboya y Laos experimentaron procesos propios para independizarse. La derrota francesa en Điện Biên Phủ en 1954, previa a las negociaciones pasó a ser parte de la narrativa de resistencia a los invasores. Los Acuerdos de Ginebra no solamente aceptaban el retiro de tropas francesas, también reconocían la partición territorial entre el régimen comunista y sus opositores. El gobierno estadounidense, motivado por la “pérdida de China”, apoyó a un poco conocido Ngô Đình Diệm, por ser la opción más viable para defender a Vietnam del comunismo. Así inició la disputa por el control político que se prolongó casi dos décadas. La idea de resistencia contra la agresión imperialista fortaleció la movilización popular dentro de la República Democrática de Vietnam. También consolidó el rechazo a la religión por ser tanto una herramienta para obstaculizar el progreso, como una herramienta del imperialismo.

Las políticas que asociaban la práctica religiosa con la política se recrudecieron cuando las tropas estadounidenses se retiraron en 1973 y el sur fue liberado completamente en 1975. La crisis de refugiados y los campos de reeducación definieron los primeros años posteriores a la reunificación. A finales de la década de 1980, el férreo control estatal cedió por medio de reformas económicas e implicó la tolerancia y negociación con otros actores sociales, incluidas las organizaciones religiosas. Pero el estado conservó la hegemonía en los discursos nacionales presentes en la geografía urbana. De esta forma, en el centro de la ciudad los museos y monumentos se ajustan a la narrativa de guerra y reunificación, como el *War Remnants Museum* y el Palacio de la Independencia. Es común apreciar carteles que celebran hitos históricos del país, tales como la citada Batalla de Điện Biên Phủ o el aniversario de la Liberación del Sur. El único signo visible de práctica religiosa es un vestigio de la época colonial, la Catedral *Đức Bà Sài Gòn*.

Aunque las estadísticas estiman que cerca de tres cuartos de la población no son parte de ningún culto (Open Development Vietnam 2023)¹, lejos del centro de poder, emerge una realidad menos conocida. En áreas cercanas, pagodas e iglesias se anclan silenciosamente en el paisaje y atraen seguidores durante fines de semana y fechas especiales. Si bien el catolicismo se concentra en áreas urbanas, otras prácticas religiosas disfrutaban de un mayor éxito en la provincia. Además, las pagodas exhiben orgullosamente la bandera socialista, como la pagoda Vĩnh Tràng, localizada en la provincia de Mỹ Tho.

Si bien los principios comunistas aún constituyen la narrativa oficial, las instituciones eclesiásticas han negociado más derechos con el gobierno bajo marcos institucionales propios. Éstas siguen activamente las leyes y decretos estatales, tales como los tres días de Luto Nacional por el fallecimiento del Secretario General del Partido Nguyễn Phú Trọng en julio de 2024. Las relaciones Estado-iglesia apuntan a un secularismo particular, en el cual el límite parece claro, pero no lo es. Lo que está claro es que la espiritualidad, incluidas las manifestaciones religiosas, son clave en la sociedad vietnamita. ¿Qué dirían los intelectuales del temprano siglo veinte si lo atestiguaran? ¿Cómo reaccionarían al “resurgimiento” de la religión en las últimas décadas del siglo veinte? ¿Qué hay de sus opiniones sobre los ritos funerarios y conmemorativos? La mayoría de ellos, especialmente quienes formaban parte de las organizaciones comunistas emergentes, creían que la religión era un signo de atraso y un obstáculo a la realización de las enseñanzas de Lenin, Stalin y Trotsky.

Nguyễn An Ninh, un conocido intelectual del colonialismo tardío era parte de ese grupo. Aunque mantuvo vínculos complejos con personas religiosas, el foco de atención está en sus conexiones políticas. Las interpretaciones seculares predominantes en el ambiente

¹ De acuerdo con un censo de 2019, el 86.32% de la población no tenía religión, es decir, practicaban “actividades espirituales de naturaleza folclórica/ tradicional.”

intelectual desplazaron el vínculo religión-política. Los siguientes párrafos enfatizan cómo dos ramas principales de la academia, la vietnamita y la occidental, surgieron de preocupaciones de la Guerra Fría y marginalizaron a la religión. La mayoría consideraban como dada la división Estado-religión y analizaban sus transformaciones históricas de manera separada. Por una parte, surgió una narrativa de cooperación armoniosa en obras como *Hội kín Nguyễn An Ninh* (La Sociedad Secreta de Nguyễn An Ninh) de Lê Văn Thử, para quien Ninh siempre apoyó las metas del Partido Comunista de Indochina.² Hay una infinidad de escritos locales centrados en la vía vietnamita al socialismo, los cuales enfatizan los sacrificios de guerra, así como el sufrimiento de los líderes bajo el yugo del colonialismo francés. Esta corriente sobrevivió a la apertura de la economía vietnamita, y aún es la narrativa predominante.

A fines del siglo veinte, Lê Minh Quốc, veterano del ejército y periodista, utilizó un estilo familiar para exaltar el patriotismo en *Nguyễn An Ninh: Dấu Ấn Để Lại* (Nguyễn An Ninh: El Legado). Luu Mai Hoa, especialista en historia del Partido Comunista, escribió un artículo en 2022 que refleja cambios sutiles así como una poderosa continuidad en los marcos analíticos y la narrativa de la escuela vietnamita. Por una parte el artículo historiza el pensamiento de Ninh según las características sociales de su tiempo, así como las “premisas ideológicas de pensadores anteriores”; por otra parte argumenta que el pensamiento de Ninh es “un reflejo y una destilación de la quintaesencia de los valores culturales presentes en la nación vietnamita” (Hoa 2022, 50). *Nguyễn An Ninh: Không ăn mày tự do* (Nguyễn An Ninh: Sin rogar por la libertad), el libro más reciente sobre Ninh también describe la

² Lê Văn Thử (1906-1969) fue un activista político, escritor y periodista. Estudió en Francia, pero fue deportado y “participó en muchas organizaciones patrióticas con Nguyễn An Ninh, Dương Bạch Mai, Nguyễn Văn Tạo...” Por haberse opuesto al régimen de Ngô Đình Diệm él fue “brutalmente reprimido y aterrorizado,” y falleció en 1969 (Thử 2021).

importancia de su legado para la revolución, por medio de una descripción detallada de sus escritos (Nghĩa 2024).

Dichas preocupaciones resultaron de la guerra entre la República de Vietnam y la República Democrática de Vietnam, la cual fomentó una clase de historiografía centrada en la evolución del poder comunista. Nu-Anh Tran describe cinco olas de estudios sobre nacionalismo vietnamita en su libro de 2022, *Disunion*. La primera ola se originó en reportes de guerra hechos por la inteligencia estadounidense que carecían de profundidad en su análisis sociocultural. Esto facilitó enfocarse en la narrativa comunista en la segunda ola. Fue en la década de 1980 cuando los historiadores de la diplomacia crearon una tercera ola, únicamente con fuentes occidentales que consideraban a la República de Vietnam como un instrumento del imperialismo. La apertura a fuentes y narrativas diferentes llegó de la mano de la Nueva Escuela de la Guerra de Vietnam en los años 2000. Sin embargo, la quinta ola incluyó más actores domésticos y fuentes en vietnamita (2022, 3-5). De igual forma, el volumen editado de Tran y Tuong Vu, *Building a Republican Nation* (Construyendo una Nación Republicana) propuso que el activismo anti-guerra favoreció un “argumento partisano que llegó a ser la interpretación ortodoxa de la historia moderna de Vietnam” (2023).

Autores importantes en el campo de los estudios vietnamitas intentaron hallar respuestas históricas a la guerra. David Marr, William Duiker, Bernard Fall y Georges Boudarel entre otros, proporcionaron interpretaciones fundacionales para comprender las motivaciones ideológicas de las partes involucradas. Uno de ellos, el historiador francés Daniel Hémery describió las actividades de *La Lutte*, un grupo de intelectuales creado en 1930 que mediaba entre los comunistas vietnamitas y los laboristas franceses. La disertación de Hémery ilustró la “experiencia legal” del comunismo y puntualizó las “convergencias”

entre comunistas y trotskistas, reconociendo así su papel creacional en la historia. Otra de sus contribuciones fue analizar los levantamientos campesinos de 1930-1932 a la luz de la depresión económica y los rasgos inherentes a la política francesa de entreguerras.

Si bien Hémerly rompió con las narrativas ortodoxas por estar distanciado de las tensiones ideológicas y reconocer la influencia trotskista, únicamente analizó fuentes francesas. Al escribir en los años más intensos de la guerra, no le era posible acceder a las fuentes localizadas en Vietnam. Su delimitación espacio-tiempo partió de intereses de guerra “para organizar la información acumulada en Francia” (1975, 10-11). Sin embargo el valor de su investigación yace en las limitaciones auto admitidas que autores previos omitieron, así como en el valor intelectual otorgado a la “prensa indochina.”

Con el paso de los años, otros autores intentaron ampliar la narrativa del comunismo. Dos obras de Hue-Tam Ho Tai continuaron la diversificación en las líneas de investigación. En 1992 publicó *Radicalismo*, concepto que explica la reacción no ideológica ante la dominación colonial, el cual desafió la corriente dominante que reducía la revolución “a la historia del comunismo” (5). La autora rastreó la influencia que los reformistas chinos y el anarquismo tuvieron en las mentes de revolucionarios, para así enfatizar su desplazamiento por el marxismo-leninismo. Una década antes ya había publicado *Millenarianism and Peasant Politics*, un estudio de la religión Hòa Hảo, fundacional a los estudios vietnamitas por su explicación de la adaptación religiosa durante el colonialismo tardío.

La generación de los años 2000 tuvo éxito en deshacer los marcos analíticos herencia de la Guerra Fría. La disertación doctoral de Judith Henchy sobre Nguyễn An Ninh y Phan Văn Hùm aplicó los conceptos de *mentalités*, performatividad y modernidad (2005). Ella argumentó que la estilización de los intelectuales durante el colonialismo tardío constituía un esfuerzo consciente para modernizar a la sociedad. Ninh y Hùm se preocupaban

particularmente por el sincretismo religioso y las supersticiones presentes en prácticas y ritos religiosos. Debido a que consideraban la religión como un instrumento de control colonial, ellos buscaban iluminar a las masas, no sólo transformarlos en comunistas.

Henchy también subrayó la capacidad innovativa en la región sur de Vietnam en términos de prácticas religiosas, incluidas la heterodoxia étnica, religiosa y social. Adicionalmente, ella destacó que Hue-Tam Ho Tai y Mark Bradley tendían a reificar el “momento de nacionalismo nacionalista”. En su lugar, Henchy presentó un panorama más complejo en el cual el contacto con la modernidad provocó nuevos anhelos y tensiones. Es decir, la nostalgia evocada por la pérdida territorial provocó múltiples respuestas ideológicas atractivas para los intelectuales del periodo. En este hilo explicativo, la inclinación de Ninh y otros hacia el comunismo fue de una naturaleza contingencial (2-4, 26).

De forma similar, la obra de Peter Zinoman titulada *Colonial Bastille* describió los elementos del sistema indochino de prisiones que permitieron al movimiento anticolonial usarlo a su favor. Aunque el PCI prevaleció ante sus rivales de prisión, Zinoman destacó la importancia de la jerarquía, el secretismo, así como los lazos de lealtad y cohesión duradera, elementos clave para el éxito de los esfuerzos anticoloniales (2001).

Otros autores propusieron ver las narrativas convencionales del comunismo bajo una nueva luz, tal como Christoph Giebel con su libro sobre Tôn Đức Thắng, otrora presidente de la RDV. Su objetivo no era simplemente desmitificar las *ancestrías imaginadas* del comunismo, sino plantear la historia de los vietnamitas fuera de las narrativas tradicionales heredadas del marco bipolar (2004, xvii-xviii). Al mismo tiempo, cuestionó la construcción de imágenes en el momento post-socialista (es decir, durante la década de 1980), cuando el cambio en bases de legitimidad influyó los esfuerzos conmemorativos en el siglo veintiuno.

Hay muchas similitudes con el caso de Nguyễn An Ninh. Las imágenes oficiales parten de narrativas comunistas tradicionales, aunque Ninh demuestra más la apropiación de su memoria para propósitos espirituales en el ámbito rural. Ambos casos desafían la forma en que las categorías políticas (ideologías) dominan las narrativas. Contrario a la reaparición del tradicionalismo en el periodo post-socialista que Giebel plantea, bajo un enfoque centrado en las personas sería más apropiado describir dicho proceso como uno de continua resistencia y supervivencia espiritual durante la violencia bélica.

En ese periodo hubo esfuerzos por traducir a intelectuales anticolonialistas que estaban fuera del panteón de héroes comunistas. Vinh Sinh (1999) colaboró primero con Nicholas Wickenden para traducir *Overtured Chariot. The autobiography of Phan-Bội-Châu*. Una década después tradujo a la lengua inglesa las obras de otro de los héroes más prominentes fuera del partido: *Phan Châu Trinh and His Political Writings*. Dicho trabajo reflejó un creciente interés para entender la importancia de estos autores en la construcción de ideas de nación vietnamita. Aún más, Sinh destacó los aspectos de su formación intelectual que contradecían la progresión lineal de la nación. Por ejemplo, Phan-Bội-Châu nunca aprendió el alfabeto *quốc ngữ*, la romanización del vietnamita. Tampoco se distanció de la nostalgia imperial investida en el príncipe Cường Để, lo cual provocó amargos desacuerdos con Phan Châu Trinh (2009, 10-12). Este último también manifestó los matices de la modernización al recibir influencias de clásicos y reformistas chinos.

Adicionalmente, las biografías de líderes del partido comunista desafiaron las narrativas convencionales de uniformidad ideológica. William Duiker y Sophie Quinn-Judge plantearon que: “los primeros líderes del partido, como Hà Huy Tập y Lê Hồng Phong, a menudo estaban en conflicto con las políticas pragmáticas de Nguyễn Ái Quốc y que Nguyễn An Ninh estaba más cerca de su propuesta de acción social que estos líderes del PCI” (Duiker

2000, 217-218).³ El trabajo de Quinn-Judge, *Hồ Chí Minh, The Missing Years* analiza la influencia política del venerado líder durante su tiempo en la Comintern, más allá de la propaganda de la Guerra Fría promovida por los comunistas vietnamitas. Ella está de acuerdo con McHale y Henchy en lo tocante a las conexiones entre intelectuales de diversas ideologías para alcanzar la independencia. No sólo eso, también ponderó la importancia de esas relaciones para interpretar las fuentes, utilizando el caso de Nguyễn Công Vien, o Lam Duc Thu: “gran parte de la importancia de sus reportes para los historiadores radica en que estaba cubriendo relaciones entre comunistas y no comunistas, lo cual, para la década de 1950, se había convertido en algo políticamente arriesgado para ambos lados, por lo cual eran escasamente abordadas por la izquierda o la derecha” (Quinn-Judge 2002, 9). El académico Trương Bửu Lâm (2000) también presentó una serie de documentos vietnamitas y franceses en su libro sobre el colonialismo. Su trabajo también testificó del creciente interés de ver la revolución vietnamita como un esfuerzo conjunto contra el colonialismo, en lugar de un único proceso de formación del partido.

Otros distanciaron más su investigación de los marcos de análisis políticos. Inspirado en la esfera pública, concepto desarrollado por Jürgen Habermas, Philippe Peycam (2012) planteó que en los años comprendidos entre 1916 y 1930 surgió una esfera política en Sài Gòn. Esa nueva cultura de oposición al control colonial nació de la combinación de tradiciones locales y elementos occidentales del régimen francés. Siguiendo esa línea, Shawn McHale argumentó que la esfera pública vietnamita, -evidente en la cultura impresa- debería interpretarse como un proceso separado del surgimiento de los movimientos nacionalistas y revolucionarios. Él criticó la sobrevalorada influencia del confucianismo, e instó a no

³ Citado en (Henchy 2005, 44).

imponer la influencia que tuvo en las élites al resto de los vietnamitas. En *Tôn Giáo Ninh* tuvo una “respuesta típicamente elitista” a la religiosidad de las personas, pues las consideraba ignorantes y condenadas (2004, 145). De igual forma, su propuesta a considerar el dinamismo de la cultura impresa en Cochinchina aumentó la visibilidad de la jerarquización norte-sur propia de la cultura vietnamita.

Con posterioridad a la “reaparición de la religión” en medio de las reformas *Đổi Mới* de los años 80 (Giebel 2004), los académicos dirigieron su atención a la reapertura de los templos después de veinte años de opresión. Otros profundizaron el análisis de las conmemoraciones de la guerra y visibilizaron el papel del Estado en la construcción de narrativas de *memorialización* (Ho Tai 2001). A partir de entonces el papel de la religión en el periodo de entreguerras ganó fuerza, especialmente el catolicismo y el budismo como actores independientes en la creación de una sociedad secular. Así, los intelectuales reconocieron las conexiones entre revolucionarios y actores religiosos. Charles Keith mencionó la relación de Phan Bội Châu con los clérigos de las provincias cerca de Nghệ An, así como la participación activa de Bùi Quang Chiêu y Nguyễn Phan Long, que no eran católicos, en pro del nombramiento de un obispo vietnamita. Además, Keith describió el proceso por el cual los católicos vietnamitas se diferenciaron a sí mismos dentro del debate del nacionalismo, entrando así al debate del anticomunismo (2012, 107). Los procesos contingenciales por los cuales el catolicismo vietnamita se separó del nacionalismo radical apuntan a la necesidad de enfoques similares para el Cao Đài y los propios revolucionarios.

Pierre Journoud (2019) destaca el elemento contingencial en su descripción de los Cinco Dragones y su activismo en París durante el colonialismo tardío. En su opinión, Hồ Chí Minh era un pragmático y sólo viró al comunismo después de que su petición en Versalles fuese rechazada. Por su parte la corriente estadounidense se caracteriza por subrayar la

pluralidad del republicanismo para separarlo de las críticas a Ngô Đình Diệm, ancladas en la lógica bipolar. Ante el peso de tal tradición, el libro editado por Tran y Vu reúne “una generación más joven de académicos que consideran al comunismo solamente como una de varias corrientes políticas que encontraron campo en el Vietnam moderno y no posee alguna legitimidad adicional que el resto” (2023, 3). De igual forma, estudios sobre la Indochina Francesa también tienen por objetivo ampliar las categorías tradicionales, sean ideológicas o sociales. El libro de Charles Keith *Subjects and Sojourners* profundiza en las motivaciones de los indochinos residentes en Francia y los considera “uno de los rasgos estructurales de la sociedad colonial...una forma de circulación dentro de la sociedad colonial, antes que fuera de ella” (2024, 3-6). Keith distingue los trasfondos convergentes en las redes coloniales de circulación social, destacando la agencia de los *sojourners* (viajeros) para moverse en un imperio colonial integrado.

En la ciencia política, Kevin Pham hizo una gran contribución al presentar a los intelectuales vietnamitas como teóricos potenciales, quienes utilizaron la vergüenza para inspirar el cambio entre las personas. No solamente cuestionó el “sobreutilizado hábito de acomodar a los colonizados en categorías binarias,” también, quizás de forma indirecta, puso en duda el tema del secularismo. Para que la vergüenza produjera dignidad los escritores vietnamitas intentaron “crear objetos sagrados para ser profanados...dichos pensadores vietnamitas...construyeron, historias de Vietnam para retratar a su país como algo sagrado...Ellos enfatizaron que este objeto sagrado ahora estaba siendo profanado...” (2024, 25).

La historia intelectual de Indochina también puede beneficiarse de la perspectiva de Janet Hoskins, la cual se remonta a la influencia del Cao Đài en la política sureña hasta 1975. La religión ganó cerca de un millón de miembros en su primera década, y los líderes pasaron

a ser del interés de las autoridades francesas. Además, Hoskins enfatiza cómo sus líderes se desmilitarizaron a mediados de la década de 1950, y fueron “absorbidos en las facciones anticomunistas dentro de la República de Sài Gòn.” Entonces, entre 1975 y 1995 “sus templos fueron virtualmente cerrados, pero...han reabierto” (2015, 5). La incorporación del Cao Đài al lado “incorrecto” de la historia explica por qué su temprana relación con Nguyễn An Ninh es minimizada constantemente. A pesar de importantes diferencias ideológicas, Ninh y el Cao Đài coincidían en sus propósitos anticoloniales, combinando religión y política. Hoskins lo plantea de la siguiente forma:

Argumento, en cambio, que el Caodaísmo representó una conversión a una clase modernidad, un ejercicio de elección individual fundamentada en la razón, la cuidadosa deliberación y conciencia histórica. Era un movimiento diseñado para consolidar el derecho de practicar las tradiciones sincréticas vietnamitas bajo la etiqueta de una religión, más que un conjunto de prácticas indígenas y supersticiones no dignificadas por esta etiqueta. Los caodaístas querían, por medio de su nueva religión revelada, considerarse iguales a los líderes católicos, tener su propio Vaticano y su propia jerarquía eclesiástica de alto rango, y así conseguir que la espiritualidad vietnamita fuese reconocida en el mismo plano que la fe sus amos coloniales franceses (2015, 5).

El argumento de Hoskins habla de la agencia de las personas para manifestar sus prácticas religiosas, a pesar del triunfo de enfoques secularistas a lo largo de diversas transformaciones históricas -independencia de los franceses, la violencia de la guerra y los primeros años de la ortodoxia comunista post-1975-. Sin embargo, las narrativas de la Guerra Fría encasillaron las actividades de Ninh en la Cochinchina rural y atribuyeron a la religión un rol marginal en la consolidación de las redes campesinas de resistencia anticolonial. En otras palabras, a pesar del deseo de Ninh para ilustrar a las masas y sacarlas de sus supersticiones, las personas se apropiaron de sus palabras y acciones al grado de rendirle

culto. No es posible considerar *Tôn Giáo* solamente desde la perspectiva del autor, ahora es imprescindible tomar en cuenta las interpretaciones populares.

Esta tesis argumenta que en la Cochinchina del colonialismo tardío las diversas nociones de Estado y las religiones interactuaron para construir una idea particular de secularismo, en la cual los individuos mantuvieron su agencia espiritual a pesar de las circunstancias adversas para las religiones post-independencia. *Tôn Giáo* prueba que, si bien Ninh quería estudiar la religión desde una perspectiva “marxista” (la cual concebía las supersticiones como una obstrucción al progreso), su conciencia de la agencia espiritual individual provocó que “permitiera” a las personas mantener su fe. Según *Tôn Giáo*, el Cao Đai reunía lo peor de todas las religiones. Sin embargo, Ninh barajó la posibilidad de colaborar con el poderoso movimiento al mencionar las ventajas potenciales para mejorar la calidad de vida de las personas. Aún más, si bien utilizó palabras diferentes, reconoció la agencia de las personas para mantener sus religiones.

El capítulo uno presenta dos narrativas principales sobre Ninh: la dominante entre académicos occidentales enfocados en los años de Ninh en *La Lutte*, y la narrativa vietnamita que enfatiza su papel en la preparación del levantamiento comunista. Ambas minimizan las interacciones de Ninh con el Cao Đai. En otras palabras, las imágenes tradicionales de Ninh que lo retratan ya como un renegado del control colonial francés, ya como un revolucionario, atribuyen a la religión un papel marginal en la construcción del secularismo en Cochinchina de forma que limitan el análisis de su impacto real.

El capítulo dos analiza el proceso de publicación de *Tôn Giáo* en 1932, así como la recepción que tuvo en Sài Gòn y en el ámbito rural. Por medio de evidencia archivística y partes del libro, el capítulo argumenta que a pesar de estudiar el Cao Đai desde la perspectiva marxista, Ninh respetaba a los miembros del culto y promovía la cooperación con ellos para

dar fin a la opresión colonial. Las fuentes de archivo reportaron sus continuos contactos con los líderes de la religión durante sus viajes, lo que la tradición historiográfica reporta como una campaña para la lucha revolucionaria. En otras palabras, pospuso el dilema del secularismo y adoptó una postura pragmática con el objetivo principal de expulsar a los franceses, probablemente porque estaba convencido de la falta de interés de las masas para absorber al comunismo inmediatamente. Tal como McHale pensó sobre el resurgimiento del budismo, “su mensaje de liberación humana era probablemente más escuchada en el sur de Vietnam en los años de 1930 que su contraparte marxista” (2004, 172).

Además de la conclusión, un epílogo reivindica los esfuerzos populares por revivir el legado de Ninh, dado que las nuevas generaciones participan en la construcción de una imagen póstuma del autor. Considerando el trágico fallecimiento de Ninh en 1943, es difícil determinar cuál sería su opinión sobre las interacciones Estado-religión. A pesar de ello, las conmemoraciones contemporáneas de Ninh sugieren la permanencia de un secularismo inacabado, en el cual las personas reconocen su legado según la narrativa estatal, sin que ello interfiera en su derecho de practicar la religión de su preferencia.

Registros detallados de la policía colonial secreta, la Sûreté, siguen la trayectoria de Ninh en las provincias rurales de Cochinchina. Los *dossiers* 3887, 24234, 24999 y 25072-1, localizados en los Archivos Nacionales II en Ciudad Hồ Chí Minh, fueron especialmente útiles para rastrear la relación de Ninh y el Cao Đài. Los documentos dirigidos a la administración colonial estaban escritos en francés y algunas veces se limitaban a un entendimiento superficial del contexto vietnamita. Sin embargo, demuestran ser una fuente abundante de trasfondo histórico, en tanto mencionan los elementos religiosos en las campañas de Ninh, a menudo reducidas a un esfuerzo para preparar a las masas para la revolución. Un par de documentos estaban escritos en vietnamita, como los panfletos

confiscados que se publicaron cuando Ninh estaba en prisión. Tales escritos buscaban el apoyo popular y reflejaban la agencia de Trương Thị Sáu y otros intelectuales del periodo para construir una imagen pública de Ninh. De igual forma, la prensa en francés obtenida del repositorio digital *Global Press Archive* fungió como un bosquejo de la importancia espiritual de ritos funerarios más allá de los propósitos políticos.

En ese sentido, resulta útil la comparación con el resto del sureste de Asia. Especialistas en Indonesia y Filipinas, por ejemplo, abordan el papel fundamental del islam y el catolicismo en los años en los que se construyó el pensamiento nacionalista. *Pasyon and Revolution* de Reynaldo Ileto (1979), puntualizó la compleja interacción entre religión y las fuerzas políticas de *ilustrados*, quienes forjaron la idea de nación filipina. En *Counterhispanization in the Colonial Philippines* (2023), John Blanco cuestiona la idea de conquista espiritual y enfatiza la agencia de la gente en la construcción de la cristiandad filipina. Por su parte, el libro de Anthony Reid, *To nation by revolution* (2011), subraya la importancia de organizaciones musulmanas que desde inicios del siglo veinte han contribuido a la construcción del poder en Indonesia.

Los casos de Camboya y Tailandia también demuestran que el budismo fue esencial en la formación de una nación moderna. En *Lords of Things*, Maurizio Peleggi describe la alianza estratégica entre la monarquía y el budismo para consolidar el poder. Matt Galway (2022), describe cómo la introducción del comunismo en Camboya, la cual utilizó esquemas de pertenencia locales como el budismo, responde por qué la religión sobrevivió al genocidio. Que el Estado vietnamita emergiese bajo un régimen comunista no implica que la religión desapareció en el momento en que se fundó el partido. Además, la espiritualidad es un elemento latente en la sociedad vietnamita hasta la actualidad. Por lo tanto, un estudio del

pensamiento intelectual de Nguyễn An Ninh debe incluir las expresiones espirituales o religiosas.

Capítulo 1. Diferentes imágenes de Nguyễn An Ninh. De *agitateur professionnel* a revolucionario.

El 15 de septiembre de 2002, el gobierno de Ciudad Hồ Chí Minh inauguró el Memorial dedicado a Ninh en el Distrito 12. De acuerdo con una placa conmemorativa, Ninh nació en una familia de tradición patriótica, fue a Francia en 1918 para “adquirir conocimiento occidental”, en donde también trabajó con Nguyễn Ái Quốc (el futuro Hồ Chí Minh). El texto entonces menciona la profunda influencia que sus actividades tuvieron en el pueblo, así como su contribución al desarrollo de la tradición patriótica de la nación, guiando así a las masas a luchar contra el colonialismo francés. Incorruptible, Ninh fue hecho prisionero y “se sacrificó en el infierno” de Côn Đảo en 1943.

La placa expone el discurso clásico revolucionario por medio de términos como *las masas, tradición patriótica* y lo más importante, la presencia de Nguyễn Ái Quốc como una figura fundamental en las actividades políticas de Ninh. Este no es el único ejemplo del discurso oficial, en 2024 una exhibición titulada *Từ Dinh Norodom đến Dinh Độc Lập 1868-1966* (Del Palacio Norodom al Palacio de la Independencia 1868-1966) exhibió una galería de héroes, entre ellos Ninh. El guión lo describió como un “intelectual prominente y revolucionario” que participó en el periódico *Le Paria*, “debatió sobre la revolución” con Phan Châu Trinh, Phan Văn Trường, Nguyễn Ái Quốc y Nguyễn Thế Truyền en su estadía en París. Además, fundó el periódico *La Cloche Fêlée* en Sài Gòn, donde estableció la organización patriótica *Ambitious Youth*, “dedicada a promover y guiar la lucha de las masas.”

La corriente historiográfica dominante en Vietnam considera a Ninh un patriota, agente no-tradicional del comunismo en los albores de la lucha por la independencia. Autores

en Europa y Estados Unidos se enfocan en el papel mediador que desempeñó entre trotskistas y estalinistas de *La Lutte*, así como su visión política de una nación vietnamita en el contexto del comunismo. Algunos trabajos recientes han profundizado el análisis de sus contribuciones intelectuales a la ciencia política, los derechos humanos e incluso los estudios sobre religión. Sin embargo, su relación con el Cao Đài permanece en las sombras, a pesar de su potencial para fortalecer una perspectiva no lineal para abordar la relación estado-religión en el colonialismo tardío. En lugar de considerar el surgimiento de *lo vietnamita* como un fenómeno enteramente secular, la vida de Ninh ayuda a ver en este proceso el conjunto de relaciones florecientes nacidas a partir de circunstancias coloniales a inicios de siglo.

Por lo tanto, este capítulo argumenta que las imágenes de Ninh que lo retratan como un oponente del gobierno francés o como un revolucionario, limitan el análisis del proceso al atribuir a la religión un papel marginal en la construcción del secularismo en Cochinchina. La comparación de las escuelas vietnamitas y occidentales en momentos clave de la vida de Ninh demuestran la separación latente en la producción académica entre los acontecimientos políticos e inmateriales.

Primero, narrativas conocidas centran su atención en las conexiones con los pensadores anticoloniales Phan Văn Trường, Phan Châu Trinh, Phan Bội Châu, Nguyễn Ái Quốc y Nguyễn Thế Truyền en Sài Gòn, Hà Nội y París. Sin embargo, Ninh permaneció atento a las necesidades espirituales, problematizó la religión estudiándola activamente. Sus nexos con los reformistas Bùi Quang Chiêu, Nguyễn Phan Long, entre otros que promovían la colaboración con los franceses, son un testimonio de la naturaleza fluida en el pensamiento de Ninh alrededor de su primer encarcelamiento.

Segundo, las narrativas dominantes enfatizan su participación en los periódicos *La Cloche Fêlée* y *Jeune Annam* en los años previos a la publicación de *Tôn Giáo*, al mismo tiempo que minimizan sus acciones controversiales -vestirse como monje, recitar y participar en la adoración, además de frecuentar a los líderes Cao Đài-. No sólo eso, su tiempo en el espacio rural se definió a partir de “la iluminación de las masas”, por lo cual hay poca exploración sobre la influencia de esta experiencia en su pensamiento. En este periodo crucial Ninh adquirió conciencia de las dificultades para implementar cualquier ideología moderna que no contemplara las necesidades espirituales campesinas. De ahí que decidiera apelar a su público, incluidos sus seguidores, con *Tôn Giáo*.

Tercero, su participación en el frente estalinista-trotskista iba más allá de simple afinidad con las organizaciones comunistas. Inspirada en el trabajo pionero de Daniel Hémerly y Hue-Tam Ho Tai, esta sección enfatiza que Ninh promovió proyectos inter-ideológicos, rehusándose a tomar un papel activo en las divisiones internas de *La Lutte* cuando los estalinistas tomaron el control. No hay evidencia de que Ninh cortara contacto con los líderes Cao Đài en ese periodo, pero fue acusado de participar en el levantamiento comunista y enviado a la prisión de Poulo-Condore (Côn Đảo) donde murió.

Gracias a la comparación del conocimiento académico y evidencia archivística, propongo profundizar el entendimiento de lo que significa “la tradición patriótica” en la conformación de ideas intelectuales de la nación. En tanto que la herencia familiar influye en la legitimidad patriótica, también desafía las fronteras entre las llamadas esferas pública y privada, en las cuales los vínculos intelectuales son igualmente relaciones de espiritualidad, deudas personales, lealtad e incluso desprecio. Nguyễn An Cu, tío de Ninh y un patrón de las causas anticoloniales, es un ejemplo de la naturaleza ambigua latente en las influencias que moldearon sus compromisos intelectuales, a menudo subestimados. Aún más, los

intercambios de ideas sobre la nación no pueden ser más vistos como parte de una aproximación secular simple. Las lealtades personales, vínculos patronales y familiares fueron tan importantes como los programas ideológicos. *Tôn Giáo* resultó de esa vasta red.

El nacimiento de un intelectual: Los viajes de Ninh desde Sài Gòn a París

Ninh nació en el año 1900 en la provincia de Long An, hijo de Nguyễn An Khương y Trương Thị Ngự.⁴ En su niñez recibió una educación privilegiada en instituciones francesas: *L'Institution Taberd*, el *Collège Franco-Annamite* de Mỹ Tho y el exclusivo *Lycée Chasseloup-Laubat* en Sài Gòn. Cuando tenía 18 años, primero viajó a Hà Nội, posteriormente llegó a París para obtener un título en leyes. En esa época desarrolló un apego a las prácticas espirituales heredadas de sus padres, las cuales se convirtieron en parte recurrente de sus actividades políticas. Por ejemplo, poco antes de partir a Francia por primera vez:

Encendió una lámpara de aceite para escribir cuidadosamente las enseñanzas de su padre en una libreta. Las enseñanzas cuando juró en frente del Mausoleo Ông Bà Chiểu. De pronto, cuando estaba a punto de partir, recordó a su madre. Dos cálidas lágrimas rodaron por sus mejillas y cayeron sobre el papel. Las siguientes palabras salieron. Se dijo a sí mismo que regresaría a Long Thượng (Cần Giuộc) el próximo día, el lugar donde nació, para quemar incienso en la tumba de su madre, y despedirse de sus seres amados antes de dejar la Patria (Quốc 1996, 28).⁵

⁴ Trung Tâm Lưu Trữ Quốc Gia II, en adelante TTLTQGII (Centro de Archivos Nacionales II). Colección 2.1 Phủ Thống Đốc Nam Kỳ (1859-1945) (Palacio del Gobernador de Cochinchina). Box 23. Dossier 3887, *Extrait des minutes du Greffes du Tribunal de Première instance de Sài Gòn No. 163*.

⁵ Esta narración dejó muchas preguntas sin responder acerca de las fuentes. Aunque es necesaria más investigación en ese aspecto, a lo largo del capítulo cito el libro de Quốc a modo de indicar las historias menos ortodoxas de Ninh, así como otros episodios en su vida que difícilmente se mencionan en fuentes no vietnamitas.

La responsabilidad autoimpuesta de rendir respetos a sus ancestros es incluso más interesante considerando el desdén de Ninh por el confucianismo. El templo que visitaron era popular para hacer juramentos solemnes, en donde su padre le exigió que no cayera presa de ambiciones burocráticas ni que olvidara a su país (Ho Tai 1992, 76). Desde la perspectiva colonial los juramentos eran parte de sociedades secretas atrasadas y supersticiosas, pero pasaron a ser parte integral del éxito de la acción revolucionaria. Parece que Ninh cumplió su promesa, dedicó su vida al país e incluso denunció a quienes se apropiaron del confucianismo para colaborar con los franceses.

Una vez en París, conoció otras figuras anticoloniales y pasó a ser parte de los Cinco Dragones, un círculo conformado por Phan Văn Trường, Phan Châu Trinh, Nguyễn Thế Truỳền, Nguyễn Ái Quốc además de él (Journoud 2019). Trinh y Quốc estaban en el *Groupe des Patriotes Annamites* que envió una carta en pro de los derechos vietnamitas durante la Conferencia de Versalles en 1919. Ninh participó en los periódicos *Le libertaire* y *Europe* para apoyar esa causa anticolonial. De acuerdo con Kevin Pham, esta demanda temprana para la dignidad de los sujetos coloniales demuestra un esfuerzo intergeneracional común a pesar de desacuerdos ideológicos.

En 1922, cuando obtuvo su título de leyes, Ninh ya estaba bajo la vigilancia constante de la Sûreté. Pero en esos años las personas también lo llamaban excéntrico porque trabajó como adivino para aumentar sus ingresos. Si bien la preocupación financiera era una gran motivación, su decisión reflejó la gran sensibilidad que tenía hacia los asuntos espirituales. También pasó largos días en la biblioteca leyendo a Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Diderot, Gandhi, Nietzsche, incluso aprendiendo la historia del Buda Shakyamuni (Quốc 1996, 31) (Keith 2024, 109).

Las reuniones regulares de los Cinco Dragones fueron un escenario de diálogos y desacuerdos pero no implicaban apoyo económico, por lo que en 1923 Ninh tuvo que regresar a Cochinchina. A su regreso instó a otros a desarrollar el patriotismo con su discurso *L'Idéal de la Jeunesse Annamite* (El ideal de la juventud anamita), fechado en Octubre 15 de 1923:

Es necesario dejar, la casa de nuestro padre, debemos huir de nuestras familias, escapar de nuestra sociedad, distanciarnos de la patria. Necesitamos una vida de lucha [...], un entorno que eleve nuestra inteligencia y nuestra alma. Entonces dejaremos esa cumbre, que habrá sido para nosotros una tierra de exilio, para retornar a la sociedad en la cual podremos usar al máximo nuestra fuerza creativa [...] Es necesario que la juventud de hoy evite, por sobre todo, hablar de patria y patriotismo. La juventud necesita dirigir su fuerza a emprender su búsqueda. El día en que sea hallada, las palabras Patria y Patriotismo serán nombres más elevados, más nombres, y la juventud lamentará haber, por ignorancia, mezclado con Patria y Patriotismo ideas depreciables, incluso vergonzosas (Hémery 1975, 112).

En su primera estancia en París Ninh desarrolló un sentido de patria que combinaba sus memorias paternas con las ideas políticas adquiridas por medio de libros y camaradas. Es decir, preservó un sentido espiritual gracias a la familia, para después considerar su aplicación potencial en una idea política de nación. Lo anterior apunta a una integración intelectual a la modernidad llena de matices. Sin embargo, la academia ha priorizado sus debates intelectuales, así como las similitudes con los pasos de Nguyễn Ái Quốc en la política (Nghĩa 2024). Si bien Keith reconoció que “Ninh explora un rango de médiums políticos, del anarquismo a la religión popular (2024, 187), lo hizo para señalar por qué Ninh era diferente de Phan Châu Trinh y Phan Văn Trường, de forma que mantuvo el centro de la narrativa en la acción política.

Entonces creó el periódico *La Cloche Fêlée* para diseminar sus ideas. En un artículo abordó la importancia de la espiritualidad para conseguir la independencia: “India con Gandhi nos ha dado un ejemplo de la única revolución que puede hacerse en Asia bajo el

yugo del colonialismo occidental, esto es, usar nuestra fuerza espiritual para soportar la fuerza material del conquistador.” (Quóć 1996, 110). El periódico tuvo éxito significativo, por lo que para julio de 1924 Ninh denunció las medidas represivas de la Sûreté, cuyos agentes amenazaban por igual a imprentas, suscriptores y al autor mismo.

En esas circunstancias Ninh viajó a Francia nuevamente en 1925 con el respaldo financiero del periodista Léon Werth. En ese periodo se involucró con la Unión Intercolonial de Phan Văn Trường (Keith 2024, 171) (Quinn-Judge 2002, 105) ⁶, y mantuvo su atención en el abandono intelectual de los campesinos por parte de los intelectuales confucianos, según lo muestra un fragmento de *La France en Indochine*, publicado ese año:

Hoy, entre estos últimos [los confucianistas], algunos aceptan su destino y se rinden como en una pelea desigual; otros huyen al extranjero. Consecuentemente, las personas ponen su confianza en aventureros ignorantes como Phan Xích Long, un antiguo siervo doméstico. Ya que no tienen aviones cargados con bombas, ni poseen cañones o armas, ni siquiera un buen rifle, ellos creen en el poder de amuletos o talismanes que supuestamente los protegerán de balas y bayonetas (Truong 2000, 193).⁷

Durante ese año, Ninh tomó conciencia del vacío espiritual responsable de la ignorancia y superstición de las personas, la preocupación lo condujo a la prensa y a las calles en su regreso a Cochinchina. Su carácter “radical” y “antifrancés” pasó a ser notorio para sus conocidos constitucionalistas Bùi Quang Chiêu y Nguyễn Phan Long. Ellos lo “abandonaron” posteriormente a su discurso de la Calle Lanzarotte en junio de 1926, por el

⁶ Según Quinn-Judge fue Hồ Chí Minh quien informó a la Comintern del papel de Ninh y Trường en la Unión (105).

⁷ Este no es un fenómeno aislado en el Sureste de Asia. En 1967 miembros de *Lapiang Malaya* (Sociedad de la Libertad) se enfrentaron a la milicia solamente con amuletos sagrados. Sus creencias combinaban la Segunda Venida de Cristo con confianza en objetos mágicos. Además, el líder de la Sociedad era considerado un médium que se comunicaba con patriotas como José Rizal. (Ileto 1979, 1-2)

cual fue arrestado y recibió una sentencia de dieciocho meses (Quinn-Judge 2002, 93).⁸ Para la opinión pública Chiêu había fallado en ayudar a Ninh y recibió críticas. Un *coiffeur* de Thị Nghè que apoyaba a Ninh compiló la canción popular *Adieu Monsieur Bui* que denunciaba amargamente los hechos:

Usted usa su derecho de veto para mantener a sus compatriotas en sufrimiento...¿Por qué Señor Bui, no aprobó esta propuesta? Bastaría para hacer que las masas lo entendiesen mejor...Señor Bui, si todas las personas hubiesen tenido el sufragio universal, eso habría acabado con sus elecciones para los diferentes consejos y para la posición de representante del pueblo... (Hémery 1975, 452-453).

Si bien las diferencias entre Chiêu y Ninh eran evidentes anteriormente, fue después del arresto que ambos se separaron. El primero enfatizaba la colaboración con los franceses, en tanto Ninh abogaba por el sufragio universal y quería fortalecer su posición como líder de *Jeune Annam*. Lê Văn Thử, contemporáneo de los *luttiers*, creía que el arresto de Ninh era a causa de sus inclinaciones patrióticas. Al destacar la traición de los reformistas, Thử enfatizó el compromiso de Ninh con la causa comunista. Esto no es de sorprender, pues su libro, publicado originalmente en 1949 seguía el patrón historiográfico bajo la RDV, según la cual Ninh era un partisano de la lucha comunista, aunque uno criticado.

De igual forma, Ninh era considerado un pionero “quien sembró las semillas de la Revolución de 1789” porque terminó la traducción de *El Contrato Social* (Quốc 1996, 59). Lo anterior también sugiere que las impresiones iniciales de Ninh sobre la religión estaban alineadas con parámetros más racionales o marxianos, pero conforme visitaba el campo se volvió consciente de las limitaciones en la aplicabilidad de ideologías seculares modernas.

⁸ TTLTQGII, Colección 2.1, Box 23. Dossier 3887. *Extrait des minutes du Greffes du Tribunal de Première instance de Sài Gòn. No. 163.*

No es coincidencia que quisiera juntar a las personas con los intelectuales, así como a la superación del mesianismo campesino por medio de campañas políticas en la provincia. Además, la revolución era un dilema cultural y los anamitas debían acostumbrarse a la civilización occidental antes de entrar en ella (Hémery 1975, 67-70, 79). Para otros como Goscha (2017) Ninh es el republicano radical más prominente, asociado al movimiento nacionalista profundamente inspirado por la experiencia del Congreso Indio.

Henchy plantea que el activismo de Ninh respondía a la mistificación de la modernidad, atribuyendo la responsabilidad al Estado colonial, y su postura política se inspiraba en la organización *Thanh Niên* así como en el surgimiento del Cao Đài. En resumen, de acuerdo con la academia Ninh era un intelectual preocupado por la independencia en términos políticos y culturales. Sin embargo, los lazos familiares tienen un papel menor en esas interpretaciones, aunque su padre, la memoria de su madre, y la tía que lo crió influyeron profundamente su vocación para pelear por la independencia. Es verdad que los académicos vietnamitas reconocen los orígenes patrióticos de Nguyễn An Khương y la importancia de sus conexiones en la acción política de Ninh. Esos análisis enfatizan el compromiso con la idea de *Patria* solamente por medio del padre, pero yo argumento que el apego a la idea de familia y linaje motivaron sus acciones por igual.

Gracias a sus cartas es posible observar cómo los sentimientos tuvieron un papel central en la formación de una plataforma intelectual. En 1927 escribió: “Me entristece ver a los hombres sinceros y admirables de nuestro país tan miserables...es para no tener más este espectáculo ante mí que dejó Cochinchina. Quizás encontraré olvido en Francia.” (Keith 2024). La incapacidad de atestiguar el sufrimiento de su pueblo igualmente derivó de las contradicciones que sentía con respecto a la ideología, según le escribió a Léon Werth: “Vi que el pequeño Ninh estaba bastante lejos de Lenin, que Lenin había dominado las complejas

exigencias del siglo veinte, mientras el pequeño Ninh permanecía inmerso en puro sentimentalismo.” (Henchy 2005, 193).

Aunque Keith plantea que Ninh viajó a Francia para distanciarse de sus fallas políticas, tales equivocaciones estaban conectadas emocional e incluso espiritualmente con su idea de familia. Además, el empeño en las apariciones públicas de Ninh durante los aniversarios luctuosos de Phan Châu Trinh señalan la importancia espiritual que reconocía en esos eventos. Más allá de la narrativa dicotómica de revolucionarios contra constitucionalistas, poner atención a otros actores sugiere un proceso menos secular. Tal es la historia de Trần Tử Bình, un seminarista católico expulsado por usar bandas negras para expresar su pena y protesta por el fallecimiento de Trinh (Keith 2012, 113-114). Si bien después pasó a las filas del Ejército Popular de Vietnam, el ejemplo de Trần Tử Bình demuestra cuán ambiguas eran esos límites, y cómo permanecerían borrosas por las siguientes décadas, a pesar de demostraciones públicas para confirmar la no-adherencia religiosa del Estado.

Un legado rural: el agitador de Gia Định y sus redes de apoyo

Documentos de la Sûreté fechados entre 1926 y 1928 contienen registros detallados de los viajes de Ninh a la Cochinchina rural. En ese periodo visito repetidamente las casas de otros conocidos *agitateurs* y en dondequiera que estaba llamaba la atención de los pobladores, quienes estaban intrigados por el recién llegado. Según los agentes, el motivo de interés era su peinado occidental, pero también se considera que las personas se reunían para conocer al notorio crítico del régimen colonial francés. Aunque escritores como Lê Văn Thứ enfatizan que fue un periodo de preparación de las masas hacia la revolución comunista, este también

fue un periodo clave en las relaciones de Ninh con los monjes budistas y los líderes del Cao Đài. Adicionalmente, este periodo de mayor sensibilidad a las necesidades espirituales de las masas dio lugar a *Tôn Giáo*.

Cuando Ninh pasaba sus días en prisión Ngô Văn Chiêu fundó la religión Cao Đài, cuya jerarquía imitaba a la iglesia católica además de incorporar elementos del budismo, confucianismo y daoismo. La religión tuvo éxito significativo, al grado de confrontar a grupos budistas por el control de los templos. Con los seguidores llegó la influencia política y los líderes Cao Đài pronto se involucraron en el drama en torno al encarcelamiento de Ninh. Aunque apoyaban a Ninh en su disputa con Bùi Quang Chiêu, esperaban una reconciliación entre ambos y los reportes de la Sûreté consultados no mencionan una intervención activa. Además, había buenas relaciones entre Nguyễn Thế Truyền, Phan Văn Trường y Ninh, todos criticaban la cercanía de Bùi Quang Chiêu con los franceses.⁹

Mientras tanto, las élites políticas se pronunciaron por los rituales funerarios de Phan Châu Trinh, incluyendo manifestaciones populares de duelo. El periodico *L'écho Annamite* (1926) publicó en su número del 21 de abril el artículo “Nos compatriots de Dalat honorent la mémoire de Phan-châu-Trinh” (Nuestros compatriotas de Đà Lạt honran la memoria de Phan Châu Trinh) el cual contenía el poema “Sur la tombe d'un patriote” (En la tumba de un patriota). El artículo mencionaba la carta de un comité de comerciantes en Đà Lạt que organizó una ceremonia en memoria de Trinh en una pagoda. Todos los asistentes portaron una “insigne du deuil” (insignia de duelo). Algunos días después, el periódico reportó otra ceremonia en Hải Phòng en la cual los monjes cantaron y celebraron una ceremonia à *la mémoire de Phan Châu Trinh*.

⁹ TTLTQGII, Colección 2.1, Box 23. Dossier 24234, Rapport Annuel, 1er Juillet 1926 à 1er Juillet 1927, 3,8.

Para cuando Ninh salió de prisión las tensiones entre los constitucionalistas y grupos anticoloniales eran bastante altas, lo cual se evidenció en los aniversarios luctuosos de Phan Châu Trinh en los años de 1927 a 1929. El 24 de marzo de 1927 el mismo periódico, que en ese momento estaba bajo el control de Bùi Quang Chiêu y Nguyễn Phan Long, reportó la ceremonia oficial del aniversario luctuoso de Trinh, que contemplaba inclinarse en frente de la tumba del difunto. El artículo también menciona un altar con objetos de culto, el retrato de Trinh e inscripciones que las personas le habían dedicado (Marchet 1927). La Sûreté reportó que Ninh organizó una celebración no autorizada fijada según el calendario lunar, que rivalizaba con la ceremonia oficial que seguía el calendario occidental. Si bien no se dan más detalles para confirmar si Ninh lideraba rituales similares en su reunión, la cantidad de gente, el tiempo y lugar sugieren un alto aprecio por los rituales fúnebres. Un diálogo con su esposa da más información al respecto, al mismo tiempo que enfatiza su sentimiento de culpa por estar en prisión cuando se realizó el funeral:

-Antes dijiste que los revolucionarios no debían adorar. ¿Por qué ahora estás motivando a las personas a adorar al Señor Phan? Ninh estalló en risas: No confundas la superstición con el respeto a los ancestros. Además, las costumbres vietnamitas no pueden olvidar el aniversario luctuoso (Quốc 1996, 168-169).

Las reuniones alternativas de Ninh se volvieron más populares a pesar de que la familia de Trinh estaba presente en las celebraciones oficiales. En uno de sus discursos, Ninh denunció a los constitucionalistas por ser “exploiteurs de cadavres” (explotadores de cadáveres). Es decir, actuó porque estuvo ausente en el funeral debido a su encarcelamiento, pero también porque se consideraba parte del linaje revolucionario de Trinh.

Después de la prisión la popularidad de Ninh aumentó al grado en que Bùi Quang Chiêu buscó su apoyo, pasando por alto “la arrogancia, el estilo populista y su franca falta de respeto hacia sus mayores” (Ho Tai 1992, 128) . Incapaz de obtener su apoyo Chiêu apuntó

al tío de Ninh, Nguyễn Van Tan, quien era consejero municipal. Sin importar que trabajara para la administración colonial, los vínculos familiares eran una importante fuente de prestigio y credibilidad.

Aún más, esta conexión apunta a redes anticoloniales en las que las relaciones familiares sobrepasaban la ideología política. Nguyễn An Cu, otro tío de Ninh estaba bajo vigilancia porque apoyaba la difusión de las enseñanzas de Sun Yat Sen en Hóc Môn.¹⁰ La *Note Confidentielle No. 115* de marzo de 1927 revela que Lâm-Hiệp-Châu le exigió a Ninh persuadir a su tío Nguyễn-An-Cu de Trung Chành (Gia Dinh) romper relaciones con Cao-Chành, y detener el apoyo económico a su periodico, el *Tân-Thế-Kỷ*, que era constitucionalista.¹¹ Si Ninh entró en contacto con ellos por sus tíos o por Phan Văn Trường en el tiempo que estuvo en París requiere más evidencias. Sin embargo, permanece el hecho de que la postura ideológica de Ninh en ese momento era fluida y cultivó relaciones importantes con personas de diversos trasfondos ideológicos.

El tiempo en prisión contribuyó a fortalecer la influencia familiar en el pensamiento de Ninh, porque necesitaba apoyo externo para sobrevivir las difíciles condiciones de vida dentro de la *Maison Centrale*. Ya sea por gratitud, deuda o el fin último de lograr la independencia a cualquier costo, Ninh continuó su colaboración con otros periódicos anticoloniales, el radical *L'Avant Garde* y el constitucionalista *Tribune Indochinoise*, que protestó por la sentencia de Ninh el 4 de abril. Si bien los reportes de la Sûreté señalan que los constitucionalistas temían perder el apoyo entre los seguidores de Ninh, también es posible que el apoyo financiero de su tío los obligara a buscar a Ninh. Por ejemplo, Nguyễn

¹⁰ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 24234, *Rapport Annuel, 1er Juillet 1926 à 1er Juillet 1927*, p. 95.

¹¹ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 3928, *Note du 9 Mars 1927, GOUCOCH à GOUGAL*.

An Cu apoyó a Cao-Chảnh después de la prohibición en Annam del *Tân-Thế-Kỷ*. Él estaba igualmente dispuesto a financiar la creación de otro periódico en *quốc ngữ*, el *Tân Dân Bào*, que también apoyaba el Cao Đài.¹² Todo lo anterior confirma que Nguyễn An Cu tenía conexiones más antiguas con otros anticolonialistas, y en algún grado las transmitió a Ninh. El tío influyente también se relacionaría con el acercamiento de Ninh al Cao Đài después de declaraciones en las que afirmaba que el caodaísmo no era sino una forma de explotar a las personas.¹³ Si Cu era un conocido mecenas de esfuerzos anticoloniales, entre ellos el Cao Đài, bien pudo haber saltado las barreras de Ninh y facilitar conexiones entre ellos. Quizás por el consejo de su tío, Ninh y Tran Huy Lieu se quejaron ante el gobernador de Cochinchina por “haber sido arrestados en violación de la libertad de religión” (Truong 2000).

Por ese tiempo Ninh declaró públicamente que “había decidido abrazar la religión.” Algunos académicos argumentan que su crisis espiritual, así como su interés en el Cao Đài crecieron en el tiempo que estuvo en prisión (Ho Tai 1992, 189). Las fuentes francesas citan el compromiso de Ninh con la religión y el respeto de los monjes por su persona. Sin embargo, la narrativa oficial plantea que se trató de un periodo de preparación para la revolución, por lo que Ninh adoraba a Buddha solo para esconder su agenda revolucionaria. Ninh fingió preocupaciones religiosas para evitar invitaciones del Partido Nacionalista. Aún se sentía miserable al ver el atraso de la gente que lo adoraba en sus altares (Quốc 1996, 183-185) (Thử 2021). En otras palabras, el triunfo de la agenda comunista en el contexto de la Guerra Fría limitó seriamente la posibilidad de considerar las necesidades espirituales de los revolucionarios intelectuales como puntos de interés.

¹² TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 3928, *Note Confidentielle No. 211S*.

¹³ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 24234, *Notes Mensuelles Decembre 1927*, p.11

La relación cercana de Ninh con Phan Văn Hùm, comunista, tiene un mayor énfasis en la narrativa oficial, como en *Hội Kín Nguyễn An Ninh* (La Sociedad Secreta Nguyễn An Ninh). El capítulo “Nguyễn An Ninh thờ Phật, tụng kinh, gõ mõ...” (Nguyễn An Ninh adora a Buda, recita sutras, toca la campana de madera...) cita el testimonio de dos agentes de la Sûreté encubiertos que visitaron la casa de Ninh. Ellos atestiguaron que Ninh tenía un altar budista, así como una estatua de Quan Công, un héroe nacional chino. Durante su visita, él únicamente habló sobre taoísmo y para cuando se fueron, mencionaron cómo Ninh incluso meditaba (Thử 2021). Este episodio es bastante conocido en la historiografía previa, Ho Tai, Keith etc., han abordado brevemente este episodio sin enfatizar que las descripciones del altar coinciden con el panteón estándar del Cao Đài.

Buddha se sienta en la cima, flanqueado por Lao Tzu a su derecha y Confucio a su izquierda, con el poeta de la dinastía Tang Lý Thái Bạch (el “Papa invisible”) debajo de él, la femenina Bodhisattva Quan Âm a su derecha y el Guerrero de rostro rojo Quan Công a su izquierda. En el tercer nivel se encuentra Jesús, y debajo de él Khương Thượng, una figura que representa la veneración de espíritus locales y héroes (thần). Ellos representan las cinco etapas de los logros espirituales: el camino budista a la iluminación (Đạo Phật), el camino de los inmortales (Đạo Tiên), el camino de los santos (Đạo Thánh), el camino de los espíritus locales (Đạo Thần), y finalmente el camino de la humanidad y la veneración a los ancestros (Đạo Nhơn). (Hoskins 2015, 9).

Además, cuando se le preguntó a Ninh por la religión, él respondió: “Amo a Buda y a Jesús...Jesús abandonó todos los asuntos privados, permaneció puro, escapo a los lugares sucios y contaminados, y venció lo corrupto de una forma apasionada, haciendo hervir su sangre con pasión y arrepentimiento.” Cuando Ninh y Phan Văn Hùm visitaron pagodas y templos Cao Đài, los monjes veían en Ninh al líder de una orden religiosa (Quốc 1996, 163-164). El Cao Đài era particularmente controversial ya que incorporaba elementos de una religión extranjera, y había estado en tensiones con el gobierno desde su fundación. Esto hizo

a la religión el blanco perfecto de censura, y las menciones al budismo son más recurrentes. Un análisis más profundo de la relación de Ninh con el Cao Đai es parte del Capítulo 2.

Otros académicos priorizaron los enfoques intelectuales hacia la modernidad en el trasfondo colonial. Judith Henchy plantea que *Tôn Giáo* y las memorias de prisión de Hùm son el epítome de una inmersión deliberada en los aspectos performativos de la modernidad en la lucha contra el yugo colonial. También subraya que Hùm no estaba profundamente consciente de la doctrina marxista en 1932, cuando escribió en una carta que Tạ Thu Thâu “[le] explicó varios aspectos del marxismo que ignoraba. Estuve feliz de recibir sus explicaciones, aunque mi falta de instrucción implicó que no era un trabajo momentáneo” (Henchy 2005, 203-204). Sin importar sus diferencias personales con Ninh, el que después de terminar sus visitas rurales Hùm aún estuviera aprendiendo del marxismo sugiere una transición espaciada al pensamiento secular para los intelectuales de la Cochinchina colonial.

En mayo de 1928 Ninh visitó a personalidades caodaistas vestido de blanco, con un peinado indígena y montando una bicicleta.¹⁴ El Memorial Nguyễn An Ninh exhibe una túnica Negra y la maleta que usaba en sus campañas para preparar a las masas para el levantamiento comunista. Ninh esperaba unir al campesinado con la *intelligentsia* porque apoyaba las “formas modernas de movimientos populares, que destruían el aislamiento de los radicales jóvenes y permitían la superación del mesianismo rural” (Hémery 1975, 79). Ninh fue el primer intelectual del sur que planteó la cuestión de la revolución como un problema cultural y quería “la incorporación del pensamiento moderno revolucionario a la

¹⁴ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 24234 (01-23-24234). *Note Mensuelle du mois de Mai 1928*. Vestido de blanco, con un corte indígena, y usando un sombrero de tela blanca y suave a la usanza de un boy scout, Nguyễn An Ninh hizo, en bicicleta, un tour propagandístico en la región de Càngiôc (Cholon), donde ha visitado personalidades caodaistas, 5.

cultura vietnamita.” Él hizo un esfuerzo consciente de “cultivar una imagen diferente...de ganar el reconocimiento de distintos grupos sociales (Henchy 2005, 259).

Sin embargo, esta perspectiva prioriza la idea científica de cultura por sobre las conexiones con creencias populares. La religiosidad y la espiritualidad de las personas a menudo se pierden en la narrativa de obtención de independencia secular, retratadas como elementos atrasados y un motivo de explotación. Otros actores han recibido tratamiento similar, como Nguyễn Thế Truỵền del grupo de los Cinco Dragones, quien promovió el *Parti de l'Independance* y a sus camaradas del norte antes de retirarse de la política. Truỵền y Ninh llegaron de Francia y vivieron juntos en el campo por un corto tiempo. La versión oficial establece que Truỵền regresó a Sài Gòn con su esposa e hija porque a madame Truỵền, quien era francesa, fue mordida por una serpiente. Al priorizar la conexión de Ninh con Hùm, quien después se convirtió en un personaje importante en *La Lutte*, Thử demuestra el proceso selectivo por el cual los actores históricos pasan a formar parte de la narrativa.

Pero las acciones de Ninh también apuntan a un trasfondo intelectual más heterodoxo. Tal como los oficiales españoles sospechaban que los *filibusteros* se reunían en secreto, el gobierno francés sospechaba que miles formaban parte de una sociedad secreta, el partido de Nguyễn An Ninh. Al igual que la organización juvenil pre-comunista, *Than Niён*, hacía a sus adeptos jurar en Cantón, era un rumor que los miembros del grupo eran obligados a hacer un juramento frente al “altar de la Patria”. Así, la política anticolonial combinaba el esfuerzo por abandonar la superstición entre las masas con la instrumentalización de manifestaciones espirituales y rituales importantes para las personas. Hacer un juramento era un paso crucial para asegurar el éxito de muchas revoluciones, porque permitía a las personas “convertirse en alguien además de quienes eran antes. Liberados de sus orígenes previos, asumían la

capacidad de trabajar encubiertos, armados con dobles identidades...ocultos de la vista oficial.” (Rafael 2005, 166-167).

Con respecto a las motivaciones políticas, aunque las afirmaciones decían que Ninh había rechazado a los nacionalistas varias veces, en 1928 propuso la fusión del Partido Revolucionario Vietnamita y el Partido Nacionalista (Ho Tai 1992, 194). Algo similar ocurrió cuando Ninh colaboró con los constitucionalistas para incrementar el apoyo a la iniciativa del Congreso Indochino en 1937. Es decir, no era un comunista ortodoxo, y los vínculos de deuda y lealtad influían profundamente en sus acciones. De vuelta en 1928, Ninh fue arrestado en 1928 por defender a Phan Văn Hùm durante un pleito con la policía y fue a la Corte de Apelaciones en Sài Gòn el año siguiente. La administración colonial le prohibió a Ninh hablar en francés durante el juicio para quitarle la oportunidad de declarar en una lengua que dominaba (Truong 2000, 95).

Tal estrategia colonial, también presente en las Indias Orientales Neerlandesas, clasificaba a los sujetos coloniales imponiéndoles un lenguaje y una apariencia determinada. El uso consciente de aspectos performativos, así como el análisis de procesos de comunicación entre colonos y nativos por medio de las apariencias, son útiles para entender las dinámicas del juicio (Henchy 2005, 31-44) (Siegel 1997, 79-93). Los peinados excéntricos antes mencionados también sugieren la transgresión de las identidades impuestas por los franceses, ya que Ninh no estaba completamente asimilado a la cultura francesa, ni era un nativo dentro de la jerarquía colonial. Aún más, su fluidez en el francés con propósitos anticoloniales aumentaba su “reconocimiento como autoridad y su poder lingüístico” ante la población. El constante interés de la prensa en el caso sólo aumentó su fama, indirectamente también aumentó los retratos suyos colgando en los altares familiares de la región.

Aunque Ninh fue sentenciado a tres años de prisión, su reputación ecléctica ganó precedencia a opinión de los comunistas.¹⁵ Las *Tesis Políticas del Partido Comunista de Indochina* publicadas en octubre de 1930 confirman las sospechas en torno a las inclinaciones políticas de Ninh. En el Punto 8, sección B, se estableció que:

El partido debe indicar claramente la naturaleza de los partidos políticos burgueses y su posición dentro del movimiento revolucionario. Éstos son el Partido Nacionalista (VNQDD), Nguyễn An Ninh, etc. Ahora mismo pueden ser vistos como partidos revolucionarios nacionalistas, pero pronto se convertirán en nacionalistas-reformistas. Todos estos partidos tienen conexiones con los terratenientes indígenas y capitalistas...los intelectuales burgueses son los líderes de estos partidos políticos, y promueven revoluciones nacionalistas... (Truong 2000, 287).

Estas palabras describen las divergencias ideológicas dentro de las fuerzas anticoloniales al mismo tiempo que revelan indirectamente la relación de Ninh con los líderes budistas y del Cao Đài. Ocultos en los términos *nacionalista-reformista*, *terratenientes indígenas* y *capitalistas* están los monjes y líderes que lo apoyaron en su campaña rural. Ignorando las tensiones crecientes, en 1931 Ninh organizó una manifestación para apoyar a las personas sentenciadas a muerte por el *affaire de la Rue Barbier*, un caso de justicia autoadministrada dentro del grupo revolucionario *Than Niên* (Tai 2010).¹⁶ De haber estado directamente involucrado en las redes envueltas en el asesinato, las autoridades coloniales no habrían perdido la oportunidad de juzgarlo bajo esos cargos. Su ausencia del caso sugiere que Ninh poseía cierto grado de autonomía y margen de acción para relacionarse con otros grupos bajo sus propios términos.

¹⁵ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 3887, *Extrait des minutes du Greffes du Tribunal de Première instance de Sai Gòn. No. 163 du R de 1937.*

¹⁶ Hue-Tam Ho Tai narra el asesinato de Lê Văn Phát, un líder en desgracia, por otros miembros de la Liga Revolucionaria de la Juventud (Thanh Niên), entre ellos Nguyễn Trung Nguyệt, la primera prisionera política.

Por lo tanto, la idea de que Ninh tuvo diferentes afiliaciones a lo largo de su vida, incluidos el marxismo y el anarquismo, se vuelve más valiosa (Henchy 2005, 30). Lê Văn Thử, Lê Minh Quốc y Trần Việt Nghĩa insisten que siempre estuvo comprometido con la causa comunista. Algunos como Hémery destacan su papel conciliador en 1932 cuando Nguyễn Văn Tạo y Ninh “el patriota” comenzaron a trabajar en el comité editorial de *L’Impartial*. Sin embargo, en estos casos, el impacto de sus viajes rurales está confinado a términos políticos e intelectuales que marginan las motivaciones religiosas o espirituales de Ninh, sus seguidores y la audiencia general. El momento de publicación de *Tôn Giáo* testimonia de una creciente combinación de política y religión.

El fracaso del Congreso Indochino y el crecimiento del Partido Comunista en la biografía de Ninh

En la prisión de Trà Vinh, en un día de octubre de 1937, Ninh le escribió a la comisión dedicada a su caso:

Consideren que tengo cinco hijos, que, para criarlos, he dedicado la mayoría de mi tiempo a perseguir un oficio; que ya he pagado con cuatro años de mi vida la libertad de explicar opiniones políticas que considero moderadas...si, al rehusarse a venir a verme y lavarse las manos como Poncio Pilato, la Comisión estima que mi caso es de naturaleza personal, sostengo que concierne a la libertad de todas las personas honestas de este país.¹⁷

Estar nuevamente en prisión no era tan fácil para Ninh, no sólo por las incomodidades sino porque sufría de claustrofobia. Durante su primera estadía en prisión también le escribió una carta convincente al Gobernador General de Cochinchina. Probablemente esta experiencia lo motivó a dirigirse a la administración francesa de forma amigable, incluso a

¹⁷ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 24999. Prison De Travinh, le 26 Octobre 1937. No 25255-A. *Ninh à Messieurs les Membres de la Commission d'enquete de Nguyễn An Ninh*.

usar deliberadamente la historia de Poncio Pilato para reivindicarse a sí mismo como víctima de injusticias. En otra carta, agradeció al Jefe de la Provincia de Trà Vinh Province por las novelas de Balzac y solicitó los trabajos de Marcel Proust para compararlos.¹⁸ Este lado más humano de Ninh se encuentra siempre bajo la sombra de una estrategia mediática para maximizar la presión política para liberarlo. ¿Intentaba minimizar su verdadera posición política al declarar que era moderado? O, ¿solamente seguía instrucciones del exterior? Aunque es imposible saber cómo se sentía en realidad, esto demuestra que desde el inicio su imagen se encontró en medio de intereses políticos parte de un constructo social secular.

No es de sorprender que casi toda la academia defina los años de 1933 a 1937 con relación a *La Lutte* y al retorno de Ninh a la prisión. Sin embargo, su involucramiento y sus luchas internas resultaron ser una continuación de esfuerzos previos para lograr la independencia del país, y no de un compromiso exclusivo con la causa comunista. Al igual que en el caso de Tôn Đức Thắng, la invención de una *ancestría* comunista facilitó el estudio de Ninh dentro de la historia lineal del comunismo (Giebel 2004). Independientemente del compromiso de Ninh con los principios marxistas, también consideraba otras herramientas para lograr la independencia. Para esos años sus conexiones con el Cao Đài y otros líderes habían menguado, lo cual facilitó que el enfoque permaneciera en su mediación entre trotskistas y estalinistas.

La disponibilidad de archivos franceses en la década de 1970 facilitó la primera historia completa de *La Lutte* (Hémery 1975). Con el objetivo de expulsar a los constitucionalistas de las elecciones municipales en 1933, individuos de la oposición se organizaron. Su principal medio para expresarse era un periódico con el mismo nombre

¹⁸ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 24999. Prison De Travinh, N.D., 1937, *Lettre de Nguyễn An Ninh à Monsieur l'Administrateur Chef de la Province de Trà Vinh*.

escrito en francés, una alternativa a aquellos escritos en quốc ngữ, los cuales enfrentaban una censura más estricta. En el ápice de su éxito, las autoridades coloniales aplicaron toda clase de medidas represoras, amenazaron con despedir a todos los empleados administrativos suscritos, o encontrados con un ejemplar (McHale 2004).¹⁹ El comité editorial encabezado por Ninh, Nguyễn Văn Tạo, Tạ Thu Thâu y otros estaba bajo vigilancia, pues se pensaba que estaban *en liaison* con la violenta facción clandestina de los comunistas, es decir los estalinistas.²⁰

Cuando la idea del *Congrès Indochinois* tomó fuerza, Ninh apoyó la colaboración entre hombres de todas las corrientes gracias a *Comités d'action*, que incluían a los constitucionalistas. Trotskistas y comunistas lo consideraban nacionalista/simpatizante, por lo que pronto se volvió sospechoso, y el artículo de septiembre de 1936 *La double tache du Comité d'Organisation* los molestó especialmente. Ellos criticaron abiertamente a Ninh y apoyaron a Tạ Thu Thâu en su oposición a Nguyễn Phan Long (Hémery 1975, 60-63, 297-300). Sin importar los desacuerdos internos, todos se unieron cuando la Sûreté arrestó a Ninh y a Thâu, y organizaron una fuerte campaña para liberarlos, la cual incluía una huelga de hambre. Tanto la prensa como las autoridades siguieron de cerca el curso de los acontecimientos, como se menciona en el *Dossier 3885* de la Sûreté y los números de *La Lutte*. La campaña fue exitosa, por lo que fueron liberados en noviembre de ese año.

¹⁹ McHale describe que amenazar empleados y editores era parte de las tácticas coloniales para evitar la diseminación de ideas revolucionarias. Los archivos Sûreté corroboran esta información en documentos que amenazan a todos los empleados coloniales que fuesen encontrados con un ejemplar de *La Lutte*.

²⁰ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 3885, *Lettre du 31 janvier 1936, de GOUCOCH à GOUGAL*.

El ambiente optimista motivó al grupo a intensificar sus actividades, pero el compromiso de Ninh con la iniciativa del Congreso lo distanció de Thâu. Los reportes indican que los *luttiers* denunciaron a Ninh por su falta de interés en las elecciones, así como no usar su influencia para apoyarlos. Ninh respondió acusando a otros miembros de despreciarlo porque sus tendencias políticas no estaban definidas claramente, y sus seguidores no eran considerados revolucionarios puros.²¹ De hecho, a finales de 1936 Ninh había renunciado a su puesto en *La Lutte* porque los trotskistas se rehusaron a trabajar con Nguyễn Phan Long. Si bien los miembros convencieron a Ninh de regresar, él amenazó con publicar las malas prácticas de los trotskistas si continuaban²². Este conflicto demuestra la naturaleza contingente de la colaboración de Ninh, así como su agencia para cooperar con el grupo.

Entonces el gobierno invalidó las elecciones de 1937, denegó fondos para el Congreso y emitió una orden de arresto para Ninh, Tạ Thu Thâu y Nguyễn Văn Tạo. Ninh se entregó en mayo por órdenes de la Comintern, después de estar prófugo (Quinn-Judge 2002, 58). Sin embargo, esta deferencia con los comunistas era parte de su estrategia para formar alianzas con grupos diferentes, y las fuentes mencionan que Ninh nunca se volvió miembro del Partido Comunista (Henchy 2005, 57). Con *La Lutte* en agonía, los contactos de Ninh elaboraron otra campaña mediática para presionar a las autoridades. En realidad, la subversión floreció sobre las ruinas de los *Comités d'action* creados durante la preparación para el Congreso, transformándose en células comunistas u otras organizaciones masivas (Hémery 1975, 387).

²¹ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 24951. Sài Gòn, le 21 Avril 1937. Note No2474s. *Police de L'Indochine à GOUCOCH*.

²² TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 24999. Sài Gòn, le 22 decembre 1936. Note No 7182s *Police INDCOCH à GOUCOCH, Activité du Groupe de "La Lutte."*

La importancia de Trương Thị Sáu en las relaciones públicas de Ninh

Hay dos documentos entre los *dossiers* del TTLTQGII que destacan la compleja relación entre estado y religión en esa época. El *Police Controle des Publications en Langue Indigène* (Control Policial de Publicaciones en Lengua Indígena) reportó dos publicaciones que exigían al gobierno intervenir en el caso de Ninh. La primera “...*hưởng-ứng bức thơ bà Ninh*” (...respuesta al poema de la Sra. Ninh), contenía el lamento de su esposa: “Hoy, incluso si mi esposo fuese tan talentoso o virtuoso como Jesús en el pasado, o Gandhi hoy, él no se atrevería a tomar semejante responsabilidad.” Aún más, decía que en 1937 Ninh se había retirado de *La Lutte* para escribir libros para los menos educados. Mil copias de este panfleto se distribuyeron en Sài Gòn.

La segunda publicación “*chánh-trị Nguyễn An Ninh*” (La política de Nguyễn An Ninh) subrayaba que Ninh retornó a la política para demandar que el gobierno “prestara atención a la vida material y espiritual de las personas.” El autor usaba términos materialistas para argumentar que Ninh quería que las masas renunciaran a sus creencias en el cielo y en Buddha. Para iluminar gradualmente a las masas, Ninh primero escribió un libro en crítica al budismo y comenzó a escribir otro para criticar al confucianismo. Particularmente, él descartaba la obediencia al mandato del cielo, así como la creencia en el castigo divino, sobre todo cuando “un grupo de personas inteligentes y poderosas” era responsable. Fue la miseria, decía el panfleto, la que orilló a Ninh a regresar a la política “para intentar apoyar a las masas

y unirse con el gobierno del Frente Popular para luchar contra los ataques de la facción capitalista.”²³

La imagen de luchador por la iluminación de las masas también resultó del papel activo de la esposa de Ninh. Trương Thị Sáu fue clave al crear las campañas que pedían a las autoridades liberar a Ninh. Además, ella estaba más comprometida con la causa comunista que su esposo y se mudó a la RDV en 1954.

Cuando se publicó *Phê bình Phật Giáo* (Crítica al budismo) las autoridades inicialmente consideraron que los contenidos estaban solamente relacionados a la religión, destacando y descartando los preceptos religiosos, por lo que no era un escrito subversivo. Sin embargo, la nota del Control de Publicaciones reportó que la autora del prefacio no era otra que Madame Nguyễn An Ninh.²⁴ Con Ninh aún en prisión, Trương Thị Sáu continuó el trabajo de su esposo, e hizo activismo constante por su liberación. Naturalmente, la interpretación anticolonial del libro, que proponía “destruir la conciencia” de las masas por medio del reavivamiento budista, ganó fuerza (Quốc 1996, 272). Esta tendencia continuó en noviembre de 1938, cuando la *Ordenanza No. 6161* autorizó la confiscación de “Ninh, Nguyễn Vo Toi (Ninh, Nguyễn Sont Innocents)”, el panfleto de 33 páginas cuya autora era Madame Nguyễn An Ninh²⁵. Aunque el reporte no adjuntó el panfleto, la estrategia del año anterior asegura un retrato continuo de Ninh como liberador de las masas.

²³ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 24999, Dossier relatif aux activités du Parti communiste indochinois. Annex to the Note No. 7112s. Police INDCOCH à GOUCOCH DAPSG. Sài Gòn, le 13 Novembre 1937.

²⁴ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 24999 Note No 2952s. Police INDCOCH à GOUCOCH DAPSG. Sài Gòn, le 1er Juin 1938.

²⁵ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 24999. Circulaire du 18 Novembre 1938.

Las campañas tuvieron éxito parcial, pues en marzo de 1939 Ninh fue liberado sólo para ser arrestado nuevamente en octubre. Las autoridades estimaron que era peligroso mantener a Ninh en Sài Gòn y lo enviaron a la prisión de Poulo-Condore, probablemente a causa del papel mediador que tuvo entre las facciones (Henchy 2005, 272). La evidencia documental disponible de años posteriores a 1940 no menciona otras campañas, pero después del aprisionamiento de Ninh es probable que Trương Thị Sáu continuara desempeñando un papel activo en las relaciones públicas del autor. Aún falta responder cómo reaccionó al desencanto de Ninh con los estalinistas en sus días en la isla.

El mártir de Côn Đảo: los últimos años de Ninh en prisión

Poulo-Condore no era la excepción de otras prisiones coloniales y era una importante sede de enfrentamientos entre grupos políticos (Zinoman 2001). Una narrativa dice que la facción estalinista despreciaba a Ninh porque había convencido a los franceses de mejorar las condiciones de vida de los prisioneros. En una ocasión, denunciaron a Hồ Hữu Tường por sacar a Ninh de su confinamiento solitario. Además, había rumores de una letra dirigida a su esposa, en la cual Ninh describía “cuáles habían sido sus esperanzas para su país, y su franca decepción para con sus camaradas revolucionarios,” así como una declaración que hizo Ninh mientras leía *Origines de religions* de Sacha Guitry: “Soy un artista, no un político” (Ho Tai 1992, 274).²⁶ Muy probablemente Hồ Hữu Tường sobreestimó la influencia de Ninh en los

²⁶ Hue-Tam Ho Tai también destaca la agencia intelectual de Trương Thị Sáu, la cual ha sido notoriamente poco estudiada. “La esposa de Ninh probablemente ansiaba menos ver esos detalles revelados. Trương Thị Sáu, se mudó al norte después de 1945 y se convirtió en una activista prominente en el movimiento femenino revolucionario. Sus hijos siguieron ofuscados por la incapacidad del estado para reconocer las contribuciones de su padre al movimiento revolucionario...Es un misterio el por qué Nguyễn Ái Quốc jamás intentó elevar a Ninh en las mitologías de la hagiografía del partido” (Ho Tai 1992, 276).

franceses. Los archivos sugieren que la administración local de la prisión rastreaba y elaboraba planes para disminuir el contagio infeccioso, aunque no por preocupaciones humanitarias. Los prisioneros eran una fuerza de trabajo importante, y existía interés científico en contener a las enfermedades contagiosas.

Hay silencios importantes en las narrativas principales sobre Ninh en Poulo-Condore (Côn Đảo). El líder comunista Tôn Đức Thắng estuvo en la isla de 1930 a 1945, y compartía una historia breve con Ninh que se remontaba a sus días en *La Cloche Fêlée*. En medio de una huelga de trabajadores en Sài Gòn, Tôn Đức Thắng pidió sin éxito a Ninh su apoyo para el movimiento por medio de su periódico (Giebel 2004, 31, 114). Si había alguna animosidad entre ellos es un misterio, pero es difícil considerar que dos figuras de su fama e influencia nunca cruzaran caminos cuando compartieron la prisión. De igual forma, Ninh compartió espacio con Lê Hồng Phong y Lê Duẩn, dos importantes figuras del partido. Al respecto, está escrito que Ninh aceptó la petición del Partido comunista para enseñar política y a menudo mediaba en los debates de prisión (Quốc 1996, 315).

A pesar de las tensiones, Ninh pudo estar involucrado en un plan para escapar de la prisión en agosto de 1941. El Director reportó un complot de prisioneros políticos para poner somníferos en la comida de los guardias y unirse a la resistencia británica en Singapur.²⁷ La reacción de su administración, reemplazar a guardias locales con personal europeo, demuestra que las tensiones raciales se agravaron en esos años. En septiembre de 1940 el régimen de Vichy, que meses atrás había pactado con las fuerzas de ocupación alemana en Francia, negoció la ocupación japonesa de la Unión Indochina. Este arreglo particular gracias a la alianza entre alemanes y japoneses garantizó la supervivencia de la administración

²⁷ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 25054. *Le Directeur du Penitencier de Poulo Condore à GOUCOCH, le 5 Aout 1941.*

colonial, pero golpeó el orgullo francés. La frustración se tradujo en violencia hacia los prisioneros políticos, especialmente los nacionalistas, a quienes acusaban de estar al servicio de los oficiales nipones.²⁸ La interacción de los diferentes grupos en este intento de fuga es otro vacío en la narrativa, por lo que si bien Ninh no apareció en los reportes del complot, no es coincidencia que permaneciese en confinamiento solitario sus últimos años en prisión.

La ambigüedad también está presente en la muerte de Ninh. Tisseyre, en ese entonces *Directeur du Penitenciere* en Poulo-Condore, mencionó al Gobernador General de Cochinchina que Ninh falleció el 14 de agosto en las inmediaciones del hospital, víctima de bérubéri.²⁹ En sus días de enfermedad, Ninh bebía sangre de tortuga para sanarse de edema, úlceras estomacales y disentería. Por esos días, la milicia japonesa le pidió a Trương Thị Sáu persuadir a Ninh para crear un nuevo gobierno afín a los intereses coloniales (como había sucedido en otros lugares del Sureste de Asia). Lê Minh Quốc explica que Tisseyre también torturó a Ninh para obligarlo a aceptar, al grado de envenenarlo por inyección. El autor también narró cómo las autoridades intentaron esconder la muerte de Ninh y sólo accedieron a un ataúd porque la esposa de Tisseyre (conocida de Ninh en sus días en La Sorbona), solicitó uno (Quốc 1996, 319-322).

Trần Văn Quế, una figura importante del Cao Đài, sostiene otra versión según la cual los comunistas asesinaron a Ninh. Trần estuvo en Poulo Condore hasta 1945 y su libro publicado en 1961 menciona el sufrimiento compartido con Nguyễn An Ninh en prisión. Después declaró al “historiador caodaista Đồng Tân que los prisioneros comunistas, dirigidos

²⁸ Las circulares confidenciales del Gobernador de Cochinchina se caracterizan por un marcado temor a la potencial colaboración entre anticolonialistas locales y nipones que retrataban a los franceses como enemigos irreductibles de la “race jaune”. TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 1170. Circulares del 26 de febrero y 2 de septiembre de 1943.

²⁹ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 25072-1. Telegramme 173 Objet: Decès du detenu Nguyễn An Ninh. Poulo Condore, le 24 Aout 1943.

por el futuro líder del Partido Lê Duẩn, envenenaron mortalmente a Nguyễn An Ninh, separando a otros nacionalistas” (Hoskins 2015, 253). La posición claramente anticomunista del Cao Đài con el paso del siglo contribuyó a la articulación de esta narrativa. Combinada con las otras versiones, reflejan diferentes apropiaciones de quién fue Ninh en la isla, y cuál era su postura política. Hay poca o nula atención a los cambios en sus pensamientos sobre la espiritualidad, sus preocupaciones terrenales, así como al vínculo que llevó a los internos a construir una tumba para conmemorarlo.

Conclusión. La “religión” removida de la vida de Ninh

Gracias a los tres principales episodios de la biografía de Ninh, es evidente que la historiografía se ha enfrascado en sus actividades políticas y minimizado sus conexiones con los cultos religiosos. Al hacer eso, la motivación de Ninh para intervenir en la escena rural parece dentro del marco analítico de la ideología marxista. En la introducción al libro de Lê Văn Thù, Nam Quốc Cang declaró que el nombre de Ninh ha sido “distorsionado por las personas” para justificar la represión. También fue acusado de “actos de oportunismo”. Sería más conveniente el escritor especificara quién y cómo intentó desacreditar a Ninh. A pesar de ello, con base en fuentes históricas y argumentos de varios autores, la imagen de Ninh en el periodo de entreguerras es una de “caótico esfuerzo” por organizar a las masas. En palabras de Thù, Ninh había creado un movimiento campesino que carecía de organización y formación política, y que nadie entendía claramente “el camino que seguía y a dónde conducía” (2021, 42).

Hémery y Henchy argumentaron que la vida de Ninh fue una transición de conspiraciones y sociedades secretas a la lucha política, los sindicatos y las huelgas (1975, 427). Ambas narrativas abordan el papel de Ninh en la secularización de la sociedad

vietnamita mediante la exposición a la modernidad, ya sea como *luttier* o marxista. Admiten un papel marginal de la religión. Si bien *Tôn Giáo* y *Phê bình Phật Giáo* atacaban la superstición, Ninh reconocía las limitaciones de aplicar una ideología moderna en un contexto rural. Aún más, sus asociados y su esposa tuvieron un importante papel al editar ambos manuscritos durante sus largas estancias en prisión. Este capítulo ha demostrado que Ninh mantuvo una cercanía respetuosa con los ritos funerarios e incluso reconoció el honrar a los ancestros como una forma de preservar lo vietnamita.

Así, la construcción del secularismo en Vietnam resulta ser un proceso lleno de matices, complejidades y ambigüedades. La influencia de la espiritualidad en la política desde la perspectiva de Ninh demuestra que hay espacios en blanco y vacíos que desafían las narrativas lineales sobre el comunismo. En un mundo donde Ninh tenía que pertenecer o no pertenecer a determinado campo ideológico, la agencia de las personas comunes e intereses “individuales” se vuelven invisibles, pero no ausentes. Que la solución Bao Dai (reestablecer la figura imperial post-independencia) obtuviese apoyo significativo refleja que, más allá de oponerse al comunismo, hasta la década de 1950, la idea de un gobernante con funciones espirituales aún resultaba atractiva para muchos.

Lo anterior también contribuye a una interpretación de Ninh como líder espiritual, independientemente de los argumentos de Lê Văn Thử sobre un apego estricto al programa comunista. Ya no se trata únicamente de la acción política de Ninh, sino de cómo las personas la entendían, cómo articulaban sus esfuerzos anticoloniales y probaban ser más que una evolución lineal al comunismo. La relación de Ninh con los líderes del Cao Đài sugiere que se preocupaba por la sensibilidad de las personas y sus necesidades espirituales. Colaborar con sus líderes y al mismo tiempo denunciar sus fundamentos teológicos en *Tôn Giáo* habla

sobre la conciencia que tenía sobre la baja probabilidad de separar a la religión del ámbito rural, incluso del urbano.

Capítulo 2. La escritura de Tôn Giáo en la Cochinchina rural

El artículo *Les libertés d'opinion et de conscience leur sont ils refusées?* (¿Los están privando de las libertades de expresión y consciencia?), publicado en el periódico *L'Ère Nouvelle* (La Nueva Era)³⁰ publicado en mayo 23 de 1927 abordaba la tensa relación entre el Cao Đài y el gobierno francés.

Las lenguas perdidas dicen que el 'Caodaísmo' se mezcla con la política, bajo la sombra del altar, detrás de las cortinas de la religión... Sin embargo, los Caodaístas, según ha hecho creer el rumor público, pronto serán inscritos en la lista negra de sospechosos catalogados cuidadosamente provistos de órdenes numeradas como revolucionarios a ser atrapados en la más pronta ocasión... ¡Reivindicamos enérgicamente para las masas de nuestros compatriotas el derecho de servir al Ser Supremo o el 'Ma Qui' como ellos deseen! ¡Esto pertenece al dominio privado, donde la Administración no hace sino inmiscuir su vil nariz! ¿A dónde iremos, Señor, si han venido a privarnos de lo único bueno heredado de nuestro estatus de conquistados: la libertad de conciencia y de opinión? (Truong 2000, 87).

Aunque la religión solamente contaba con algunos meses, sus sospechosas "raíces políticas" captaron la atención de las autoridades francesas. Si bien al principio la meta principal del Cao Đài no fue el control sobre el gobierno, su crecimiento acelerado hizo a la religión un objeto constante del acoso policial. *L'Ère Nouvelle* entonces proclamó que la religión pertenecía al ámbito privado, como gran parte de la producción intelectual asume.

Sin embargo, la frontera no parece tan clara al referirse a las redes de resistencia anticolonial de Ninh que involucraban al Cao Đài, así como las necesidades espirituales de

³⁰ El *Nhật Tân Báo* (*L'Ère Nouvelle*) fue creado por el periodista Cao Hải Đễ en 1922. A pesar de requerir autorización colonial, el periódico se convirtió en un *hub* antifrancés, de sus filas se creó el Parti Travailliste Indochinois. Algunos miembros fueron arrestados en 1927 y 1929, después de lo cual el periódico "cesó de aparecer por falta de fondos." TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 24880, Dossier relatif aux activités du Parti Travailliste Indochinois, du journal "Nhật Tân Báo" (*L'Ère Nouvelle*) et ses fondateurs Cao Hai et Cao Trieu Phat années 1926-1935.

sus miles de seguidores. En *Tôn Giáo*, dice la academia, Ninh insta a las personas a abandonar todas las supersticiones imbuidas en la religión. Pero algunas de sus acciones y ciertos pasajes del libro sugieren un entendimiento de la espiritualidad más allá del espectro de la ortodoxia ideológica.

Este capítulo argumenta que si bien *Tôn Giáo* abordó el surgimiento del Cao Đài desde la perspectiva “materialista”, Ninh reconoció a los seguidores de la religión e instó a trabajar con ellos para terminar con la opresión del colonialismo. Esto según las fuentes de archivo que reportaron sus constantes contactos con los líderes del Cao Đài en sus viajes, lo cual las fuentes oficiales conciben como parte de una campaña por la lucha revolucionaria. En otras palabras, Ninh pospuso el dilema de la secularización y adoptó un enfoque pragmático con el objetivo de expulsar a los franceses. Este capítulo presenta un análisis textual en tres partes. La primera es una breve recapitulación histórica que interrelaciona el nacimiento del Cao Đài con la escritura de *Tôn Giáo*. La segunda parte describe los contenidos del libro así como el conjunto de interpretaciones académicas sobre él, en tanto que la tercera parte se enfoca en los pasajes de *Tôn Giáo* refiriéndose al Cao Đài. El análisis demuestra una relación compleja y vívida entre el amado activista político y los líderes de la religión.

Breve contexto histórico de *Tôn Giáo* (Religión)

En el albor de las dificultades económicas en la década de 1930, el levantamiento campesino en Nghệ An marcó el periodo más largo en el que una comunidad autónoma/soviet resistió al control colonial. Este episodio se considera un importante precedente, si no es que el inicio armado de la revolución comunista, dirigida por intelectuales del norte. Sin embargo, en los

territorios del sur la movilización campesina a menudo creció al lado de grupos religiosos. Para entender mejor el entorno en el cual *Tôn Giáo* se escribió, esta sección enfatiza la importancia de la religión en la política de Cochinchina, particularmente el Cao Đài. Gracias al análisis de documentos coloniales rastreo los altibajos que Ninh y la religión atravesaron para ilustrar que no era prioritario para los seguidores el separar las dos partes.

La policía francesa siguió el crecimiento de numerosos grupos religiosos en Cochinchina. Sacerdotes franceses y misioneros estadounidenses hicieron un progreso limitado y tuvieron pocos seguidores. A diferencia de éstas, el Cao Đài encontró terreno fértil en la provincia de Tây Ninh y rivalizó fuertemente con el budismo. Fue en este ambiente de competición reñida que Ninh visitó las áreas rurales y se inspiró para escribir *Tôn Giáo*. Además, el hecho de que las ideologías políticas fueran secundarias para la mayoría de la población generó en Ninh la conciencia sobre las dificultades para “liberar” a las masas de las supersticiones. Enseguida Ninh hizo una concesión para la religión, en tanto contribuyese a propósitos anticoloniales, y sostuvo una relación ambivalente con los líderes del Cao Đài. En ese entramado, las autoridades francesas captaron solamente las motivaciones políticas en la superficie, sin dar validez a la motivación espiritual impresa en las acciones políticas de la religión.

A principios de 1925 los líderes del Cao Đài buscaban crear una única religión nacional, una base espiritual para la soberanía nacional. La influencia de diferentes tradiciones espirituales, incluido el autor francés Victor Hugo, se remontaban a la época en la que estudiaron en el *Collège Chasseloup-Laubat*. Phạm Công Tắc, una figura destacada de la religión, se relacionó con Ninh en ese periodo y posteriormente participó en *La Cloche*

Fêlée con Ninh.³¹ No es de sorprender que apoyaran a Ninh en su conflicto con Bùì Quang Chiêu, sobre todo porque el espíritu del Ojo Divino le manifestó a Chiêu que la colaboración franco-anamita estaba destinada a ser beneficiosa, pero tenía que buscar el apoyo de *Jeune Annam*.³² Dado que el prestigio de Ninh aumentó mientras estaba en prisión, se convirtió en un héroe para los estudiantes en Francia. Al mismo tiempo, ganó influencia en la Cochinchina rural, la cual recorrió varias veces entre 1927 y 1928. Como se mencionó previamente, reportes tempranos describían el peinado excéntrico de Ninh, por ejemplo el que usó en la *Pagode de la Vierge Noire*. También hubo “extraños rituales” cuando las personas se reunieron para ver al “mártir de los franceses”. En Mỹ Tho Ninh construyó un altar provisional con el nombre de Phan Châu Trinh, alentando a los valets de la región a manifestarse mientras se postraban delante del altar.³³ En el campo la Sûreté reportó:

Los monjes encendieron velas en su honor dentro de las pagodas, y los ancianos le ofrecieron apoyo financiero, el cual rechazó para mantener su papel de Gandhi... quiere ser considerado como un superhombre, un genio y ha tenido éxito en cierto grado... [Ninh] se acercó a Tú Mát [Nguyễn Văn Truớc], un caodaista ferviente, y le ofreció la dirección de algunas bandas bajo su autoridad.³⁴

³¹ De acuerdo con Hoskins, Phạm Công Tác tomó la fatídica decisión de permitir que el ejército japonés entrenara a la milicia Cao Đài, lo que le costó ser arrestado y enviado a Madagascar. El líder militar del Cao Đài, Trần Quang Vinh, “negoció la liberación, el regreso de sus líderes al acordar servir como un “cuerpo de paz” para así defender a las comunidades caodaistas de los ataques del Việt Minh liderado por los comunistas” (Hoskins 2015, 15,21) . Más adelante en el siglo, el Cao Đài tenía planes para destituir al gobierno de Ngô Đình Diệm (Tran y Vu 2023, 100-119).

³² TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 24234. *Notes Mensuelles de Décembre 1927. Sociétés Secrètes*, p. 60.

³³ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 25072-1. *Note -Tayninh, le 22 mars 1927 L'Administrateur de Tayninh a GOUCOCH. Note -Mytho, le 23 mars 1927 Le Chef de la Brigade Mobile Rivera, Benjamin à Monsieur L'administrateur , Chef De La Province De Mytho.*

³⁴ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 24234. *Rapport Annuel, 1er Juillet 1926 à 1er Juillet 1927*, p. 17.

Los puntos de reunión siempre eran pagodas (es importante recordar que el Cao Đài competía con los budistas por controlarlas en ciertas regiones). Los reportes no especifican la filiación de los templos y continuamente aluden a monjes, seguidores o pobladores sin mayor distinción. La relación de Ninh con la religión tuvo varios altibajos. Primero declaró que el Cao Đài existía para explotar a las personas, entonces en diciembre de 1927 parte de su círculo interno (Sầu Chiêu, Nhut y el monje Thông) lo convenció de promover activamente la religión.³⁵ Sin embargo, algunos meses después Ninh rechazó ser tratado como un líder religioso e instó a los monjes:

Su calidad de ministros de la religión budista los exime de preocuparse de asuntos terrenales. No salgan de ese papel. Los monjes lo consideraron “sabio” e invitaron a los pobladores que los frecuentaban a respetar a Ninh como un “súper hombre,” un genio. Él aclaró los rumores...de que era un adepto ferviente del caodaísmo, él no combate la religión, pero ya no hace proselitismo a su favor.³⁶

Ninh también denunció que los caodaístas buscaban reclutar miembros haciéndoles creer que servían a su país. En abril de ese año, mientras visitaba Đức Hòa, declaró que el Cao Đài haría infelices a quienes se unieran a la religión.³⁷ Aparentemente, Ninh cambió sus simpatías y el siguiente mes retomó la propaganda de la religión. Los movimientos de Ninh estaban restringidos por el ojo vigilante de la policía, pero sus seguidores visitaban las provincias de Gia Định, Chợ Lớn y Tây Ninh para convencer a las personas de afiliarse a la sociedad “Cao Đài”. Los agentes estaban convencidos de que una vez que la asociación se extendiera en el interior, habría una guerra por el control de Annam.³⁸

³⁵ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 24234. *Notes Mensuelles de Décembre 1927. Sociétés Secrètes*, p. 62.

³⁶ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 25072-1. *Note Confidentielle No 172 Sài Gòn, le 31 Mars 1927*

³⁷ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 25072-1. *-Duc hoa, le 8 Avril 1927 Traduction del Renseignement du 3 Avril.*

³⁸ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. 25072-1. *Note Confidentielle No 340. Sài Gòn, le 10 Mai 1927.*

Aún más, en agosto cuatrocientos pobladores -presuntos miembros Cao Đài- participaron en una reunión nombrada “rites de usage” y reunieron más 299 piásters en ofrendas para Ninh. Las reuniones bimestrales, mencionaba la policía, siempre “eran seguidas por presentes que habrían permitido a Ninh regresar a Francia, porque siempre era el principal oficiante.”³⁹ Es difícil creer que Ninh ignorara la conexión de la religión en las reuniones, aunque no fuera un creyente practicante. El patrón intermitente de relaciones continuó en noviembre de 1927, cuando nuevamente aconsejó a sus seguidores no abrazar al Cao Đài.⁴⁰ Varias preguntas surgen de las declaraciones hechas en sus viajes de provincia: ¿Por qué Ninh dejó de promover al Cao Đài?, si estaban distanciados, ¿por qué oficiaba las reuniones que la policía creía caodaistas?, ¿qué elementos de esas reuniones las caracterizaban como religiosas y no políticas?

Ninh, al igual que la policía colonial, reconocía la sólida posición de la religión en el medio rural. Al ser un “movimiento indígena constructivo”, se hizo notorio por “levantar escuelas, imprentas” y crear una comunidad autosuficiente de resistencia anticolonial (Hoskins 2015, 90-92). Al igual que el marxismo, el Cao Đài dio respuestas a la crisis de la cultura vietnamita y debía su éxito a “su capacidad para revitalizar la religión popular y, sobre todo, a la combinación de milenarismo y espiritismo.” (Ho Tai 1992, 262). El Cao Đài tenía una sección entera en cada reporte mensual de la Sûreté, los cuales enfatizaban el crecimiento acelerado de sus actividades, así como su notorio potencial político:

El objetivo de los caodaistas es doble: poner a los adeptos de la nueva religión a pelear contra la dominación francesa en ese país; lograr, gracias a la nueva religión que constituye una fuerte conexión entre creyentes, la unión de anamitas y camboyanos contra la dominación

³⁹ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 25072-1. *Note Confidentielle No 556. Sài Gòn, le 29 Aout 1927.*

⁴⁰ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 25072-1. *Note Confidentielle Sài Gòn, le 17 Novembre 1927, SURETE A GOUCHOCH*

francesa...En algunas pagodas u oratorios caodaistas, los retratos de grandes revolucionarios cuelgan de las paredes. También, en la pagoda de Vinh-Nguyên situada en el pueblo de Long An, destacamos los de Phan Châu Trinh y Phan Bội Châu.⁴¹

El incremento en el número de creyentes y su creciente expansión geográfica preocupó a los oficiales, la falta de claridad respecto a sus motivaciones políticas intrigaba a los agentes, especialmente a causa de su relación ambigua con radicales revolucionarios. Un rumor que involucraba a Ninh y a la religión alertó a la policía durante el aniversario luctuoso de Phan Châu Trinh.⁴² Ambas partes compartían su rechazo a pagar los impuestos individuales, reportes señalaban que los habitantes de Chợ Lớn se unían al partido *Jeune Annam* al mismo tiempo que al caodaísmo. Además, el mensaje religioso era una “combinación de persuasión e intimidación...advertencias apocalípticas salían de los templos caodaistas...un aparato propagandístico formidable...” (Ho Tai 1992, 192).

Aunque Ninh repitió en varias ocasiones que no era parte del Cao Đài, los agentes sabían que era cercano a Lê Văn Trung, el líder de la religión y se disfrizó de *fidèle caodaïste* para visitar a varias de sus personalidades. Contrario a lo que habían escrito en *L'Ère Nouvelle* un año antes, la policía estaba convencida de lo siguiente: “los líderes de la religión persiguen, al mismo tiempo que la evangelización de las almas, objetivos políticos claramente definidos.”⁴³ También sospechaban que era una fachada para esconder los propósitos subversivos de Ninh y los líderes, según un reporte de junio:

Lê Văn Trung, el creador del caodaísmo, se ha dirigido nuevamente al Gobernador de Cochinchina este mes con una nueva lista de 15 adeptos caodaistas, del poblado de Hiêp-

⁴¹ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 24234. *Note Mensuelle du mois de Février 1928*, p. 19-20.

⁴² TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 24234. *THUDUC, LE 27 FEVRIER 1928 RAPPORT DE L'INSPECTEUR DE LA SURETE GIRARD.A MONSIEUR LE COMMISSAIRE SPECIAL PRINCIPAL CHEF DES BRIGADES MOBILES A SAÏ GÔN*. Dossier 25072-1, *REPORT MAI 1928*, P. 7

⁴³ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 25072-1, *REPORT MAI 1928*, P. 7

Hoà, canton de C au An Thuong (Cholon), quienes tuvieron que abandonar la religión porque estaban relacionados a grupos problemáticos(sic), el grupo *Jeune-Annam*.⁴⁴

Por una parte, es posible que la naturaleza volátil de la relación fuera una estrategia para evadir la vigilancia policiaca, y que los líderes del Cao Đ i estuviesen comprometidos a lograr la independencia política. Por otra parte, es posible que Ninh estableciera una relación con la religión aceptándola como “mal necesario”, e intentaba convencer a las personas para alejarse de las supersticiones. Lo que es innegable es que la acción política de Ninh en los dominios del Cao Đ i dependía de la agencia de los creyentes, la gente común que combinaba necesidades espirituales con objetivos anticoloniales.

Además, la relación entre Ninh y el Cao Đ i estaba vigente a finales de 1936. El gobierno creía que el Cao Đ i apoyaba financieramente a *La Lutte*, por lo cual las sospechas aumentaron cuando T  Thu Th u, Nguyễn Văn Tạo y Ninh asistieron a las “c r monies de la fin du deuil” de L  Văn Trung en T y Ninh. A pesar de las repetidas declaraciones de que no pertenecía a la religión, el poder financiero de la religión pudo convencer a Ninh de reconocer su potencial para lograr el éxito político. Además, su asociación con los líderes condujo a las personas a creer que era el fundador de la religión (Hémery 1975, 330). Es difícil determinar si Ninh creía en los preceptos caodaistas incluso cuando su condición se deterioraba en Poulo Condore. Pero mientras trabajaba y daba forma a T n Gi o, decidió trabajar cerca de la religión y us  sus redes para esparcir el mensaje anticolonial. Por su parte, los *fid les* no pensaban en Ninh únicamente en términos políticos, al contrario de las afirmaciones que separan el surgimiento del Cao Đ i de las principales ideologías políticas en Cochinchina.

⁴⁴ TTLTQGII, Collection 2.1, Box 23. Dossier 25072-1. *NOTE MENSUELLE DE JUIN 1928*

***Tôn Giáo*: esbozo general e interpretaciones académicas**

La partición de Vietnam centralizó la atención académica a la interacción política-religión en términos de insurgencia y contrainsurgencia. El catolicismo y el budismo ganaron visibilidad, y el comunismo tipificó la naturaleza de la espiritualidad en aquellos vinculados a la revolución. Así, el análisis de escritos intelectuales se centra en sus nexos potenciales a la emergencia del estado/nación. Si bien ese marco analítico respondió al compromiso de los pensadores vietnamitas con la causa patriótica -liderada por comunistas-, negó y minimizó sus desacuerdos, preferencias personales así como afiliaciones no deseadas.

Tôn Giáo es de interés porque proporciona un *insight* a las influencias intelectuales de un personaje que no estuvo entre las filas de héroes del partido por mucho tiempo. Los académicos también han prestado atención al libro debido a la influencia de Ninh en el patriotismo sureño. Además, *Tôn Giáo* es prueba latente de la interacción entre la agencia religiosa de las personas y el desdén de las élites por ella. Es un testimonio de las limitaciones en la implementación del secularismo en la creación de estados modernos en el siglo veinte. De igual forma, Nguyễn An Ninh ejemplifica cómo la imagen pública de un patriota (descrita en el Capítulo 1) puede ser desafiada desde una perspectiva espiritual sin implicar oposición al régimen político.

Esta sección aborda brevemente las menciones académicas a *Tôn Giáo* para subrayar el dominio de los marcos analíticos enfocados al estado, los cuales pasan por alto las menciones que hace el libro del Cao Đài, así como el papel de la religión en las relaciones públicas de Ninh. Un ejemplo en la escuela vietnamita es el de Lê Văn Thử, quien argumentó que el único propósito era iluminar a las masas y eliminar las actitudes supersticiosas. En un intento por desacreditar la creencia común de que Ninh realizaba actos religiosos en zonas rurales, Thử escribió:

Todas las personas cercanas a Ninh sabían claramente que era un intelectual...él tenía una actitud objetiva, en lo absoluto supersticiosa. Cuando escribió religión había muchas personas en su círculo interno que dudaban de sus inclinaciones religiosas, particularmente hacia el budismo. En realidad, sus “dudas” eran las de un académico... (Thư 2021).

Él minimizó el impacto de las acciones performativas de Ninh, tales como rasurar su cabeza o usar túnicas. De igual forma, Quóć planteó que Ninh publicó *Tôn Giáo* como parte de una colección de “asuntos esenciales para nuestra sociedad vietnamita actual”, y que su propósito era “eliminar las mentes supersticiosas, pesimistas de las masas.” (1996, 226). Incluso si Ninh no estaba motivado por la religión, la evidencia documental sugiere que reconocía el potencial de la religión para propósitos revolucionarios. La narrativa convencional asume que las personas lo entenderían desde una perspectiva secular, lo cual ha hecho eco entre los diferentes enfoques académicos relativos a *Tôn Giáo*.

Hémery tradujo el título como *Le Phénomène Religieux*, aludiendo a la posición externa de Ninh para estudiar la religión. La “*mémoire historique populaire*” (memoria histórica popular) es su conexión con las masas campesinas y prioriza la difusión de materiales políticos -*Tôn Giáo*- durante sus viajes a zonas rurales (1975, 71). En 1992 Hue-Tam Ho Tai publicó su valioso *input* sobre los movimientos milenaristas en Vietnam y el consuelo que representaban para los creyentes, pero no abordó la relación de *Tôn Giáo* con el caodaismo. Ella subordinó el milenarismo a lo político.

Por su parte, Henchy vio en Ninh al “orador, el consumado político manipulando a los grupos de poder tras bambalinas...un gran polemista” añadiendo al testimonio de Hồ Hữu Tường en el que ambos hombres “aún tenían un fuerte compromiso espiritual.” Ella también enfatizó que “tanto los conceptos religiosos como los tradicionales fueron absorbidos a nuevos léxicos de moralidad social y obligación política.” Y Ninh “entendió que la clave de

la acción política efectiva era abordar a las masas con simples cuestiones morales.” Esto es cierto, pero Henchy centra su atención en la “ansiedad” intelectual causada por los cambios modernos y sus efectos en la adopción de estéticas determinadas como una forma de performatividad (2005, 90,106,148, 208,283). También escribió el análisis más extenso de *Tôn Giáo* en la academia occidental, pero su prioridad no era abordar las referencias al Cao Đài. Así, la mención de relaciones con grupos religiosos está definida dentro del espectro de alianzas políticas. Hasta tiempos recientes, importantes figuras históricas como el mismo Ninh son el centro de atención, en tanto las masas que lo seguían e incluso creían que fundó el Cao Đài no lo son.

Luu Mai Hoa y Trần Viêt Nghĩa cuentan con análisis más recientes, el artículo de Hoa profundiza en la naturaleza patriótica confuciana de la familia de Ninh, así como en su atención a los derechos humanos y la educación. El libro de Trần, publicado en 2024, es la publicación académica más reciente sobre Ninh, el cual también enfatiza la intención de estudiar la religión desde una perspectiva científica. Sin embargo, Trần sólo escribe sobre los pasajes negativos que aluden al Cao Đài (106-108). Luu Mai Hoa presenta un *insight* fresco del pensamiento de Ninh, el cual enfatiza la libertad de movimiento y las relaciones sociales con el pasado, el futuro e incluso los muertos, aunque su enfoque de la religión sigue las interpretaciones tradicionales (2022, 54-59).

La casa editorial Sao-mai imprimió dos mil copias de *Tôn Giáo* primera edición en 1932, durante el reavivamiento budista. Era común esconder posicionamientos políticos bajo la cubierta de las publicaciones religiosas, si bien Ninh siempre se mantuvo bajo la vigilancia de la policía. Por ejemplo, los compradores tenían que firmar un registro de dueños. La evidencia señala que dos libros de Ninh estaban prohibidos en Tonkín, *Hai Bà Trưng (Las hermanas Trưng)*, nombrado así en 1928 en referencia a dos heroínas que se resistieron al

dominio chino, y *Tôn Giáo*. En donde circulaba este último, Ninh temía que los precios de *Tôn Giáo* fuesen manipulados debido a la alta demanda y fue “cuidadoso al ser claro en el precio de “Religión”, aconsejando no comprarlo en sobreprecio.” (McHale 2004).

Un estudio de la religión en Cochinchina: analizando *Tôn Giáo*

Es verdad que *Tôn Giáo* se aboca en su mayoría a denunciar la superstición. Sin embargo, el libro corto tiene el siguiente patrón: por algunos párrafos el autor analiza el papel de la religión (los contenidos en detalle son acorde a cada capítulo y se describen más adelante); entonces Ninh dedica una línea o dos para reconocer los beneficios potenciales de una cierta noción de Dios, o una forma en la que algunos conceptos religiosos son menos perjudiciales que otros. Propongo que esto deriva de la sensibilidad que Ninh desarrolló durante sus viajes rurales; relativos a su presencia en las ceremonias caodaístas y a la forma en que los creyentes mezclaban creencias religiosas con sentimientos patrióticos. Ninh aceptó que a corto plazo era poco probable eliminar las supersticiones de las masas, ésa es una afirmación constante a lo largo del escrito. Enfrentando tal verdad con pesimismo, Ninh optó por clarificar que la única práctica permisible de religión es aquella que contribuye a mejorar la calidad de vida de las personas en este mundo.

No sólo eso, hay un silencio significativo en lo tocante a la importancia de los rituales funerarios. Las ceremonias de Phan Châu Trinh jugaron un papel importante en los primeros años de la carrera política de Ninh y según los reportes de prensa, también comprendían algunos elementos religiosos como inclinaciones y recitaciones. Es interesante que Ninh omitiera el uso de elementos religiosos para propósitos revolucionarios; probablemente se debió a que Ninh guardaba devoción a sus ancestros y no lo considerara una práctica

supersticiosa. Al abordar el confucianismo (la creencia conocida por desarrollar el concepto piedad filial), Ninh se limita a las consecuencias de aceptar la situación terrenal y aceptar la corrupción de los gobernantes, pero no desarrolla la crítica a nivel familiar o individual. Los siguientes párrafos describen los contenidos de *Tôn Giáo* para elucidar el patrón de concesiones, incluso mínimas, que hace Ninh para reconocer una práctica religiosa temporal, hasta que las personas puedan deshacerse de las supersticiones.

En la *Primera lección* (Bàì Đầù), Ninh expresa preocupación por problemas económicos y sus consecuencias para las condiciones de vida, la moral e incluso el arte. Brevemente compara a la juventud valiente que quiere encontrar una solución a los viejos problemas con los letrados que estudiaron en París pero continúan en la ignorancia. En tal situación es imperativo conocer la verdad, por lo que el objetivo del libro es responder a la pregunta: ¿la religión nos ayuda a encontrar la verdad? En este punto es importante explicar que Ninh usa el término religión en términos similares al de superstición, aunque en algunas ocasiones el primero tiene un sentido espiritual en tanto el segundo se asocia al atraso.

El segundo capítulo rastrea la *Superstición* (Dị đòan) hasta las luchas humanas por la supervivencia, incluidas las de romanos y europeos. El uso de la fuerza para beneficio de los capitalistas, dice Ninh, ha removido la belleza de los términos *patria* y *páís*, y manchado la pureza de los principios de la Revolución Francesa. Vale la pena enfatizar cómo Ninh se preocupa por el significado de términos patrióticos, sobre todo considerando su participación en los rituales funerarios. Sin embargo, su objetivo en el capítulo es “enfatizar que todos los seres vivos, incluida la humanidad, desde la antigüedad hasta ahora, continúan presos de la inhumana ley: el fuerte vence al débil” (1932, 4).

El miedo humano sirvió para alimentar, alabar y reverenciar a lo fuerte o lo desconocido por medio de ofrendas. De ahí que las personas creasen dioses para cada miedo,

y por la misma razón Ninh plantea que la ciencia (la cual compara a un navío bien construido, una casa bien cimentada, un buen doctor) es la respuesta para deshacerse de las supersticiones. Con respecto al barco, plantea que las personas sólo pueden desechar las supersticiones por un proceso gradual. ¿Por qué exhorta a mantener lejos a la nueva generación? Su insistencia en cambiar a las nuevas generaciones implica que los adultos son más difíciles de persuadir con respecto a la religión. Después de sus encuentros con campesinos y monjes, Ninh se convenció de que los creyentes difícilmente renunciarían a las supersticiones, en caso de así quererlo. Aún más, Ninh puntualiza que destruir la ignorancia de las personas podría no ser correcto si pone en peligro la paz. Entre ambas opciones, la paz es más importante y las supersticiones continúan a través de los miedos. Aunque Ninh invita a los de “espíritu fuerte” a construir una nación sin supersticiones, el capítulo termina con una nota pesimista según la cual algunos obstaculizan la evolución usando la superstición para beneficiarse a sí mismos (7).

La siguiente parte aborda la cuestión de *Dios/Cielo* (Trời) como una cosmovisión. Ninh enfatiza el papel creador de Dios en diferentes culturas y denuncia las verdades “convenientes” de los milagros bíblicos. El autor también manifiesta su desdén por un Dios *extramondaine*, retratado con barba, ojos azules, cabello rubio y apariencia europea. Aún más, no le preocupa entender los orígenes del universo sino entender cómo la humanidad concibe a Dios. Ninh favorece la idea de un Dios *intramondain*, usando el ejemplo de las semillas de bambú presentes en todas las criaturas. Sin importar su negativa para aceptar el estatus “incondicional” de Dios, afirma que pensarlo dentro del mundo contribuye más a la evolución que concebirlo fuera de la creación (13-14). En otras palabras, la existencia real de Dios es irrelevante para el debate de la religión, ya que el criterio real debería ser la utilidad de Dios para la humanidad.

Ya sea para empatizar con los lectores o para descartar ideas, Ninh explica que “es más útil creer que Dios está dentro de nosotros para que seamos capaces de valorar e iluminar la parte del Creador que tenemos dentro, al tener la posición más alta en toda la creación.” (14). Lo más importante, aunque desde su formación materialista denunció la superstición, introduce una noción de Dios que es más o menos aceptable:

Sólo estoy considerando a Dios desde la perspectiva de los beneficios para la humanidad... No me refiero a la pregunta ¿Dios existe? Sólo quiero decir que los humanos imaginan a Dios de dos maneras... No hay nada misterioso reservado por Dios para unos cuantos, ninguna suerte de licencia especial para que ese tipo de gente engañe a los ignorantes (14).

Este pasaje también profundiza la postura de Ninh sobre la religión y establece una forma permitida de pensar en Dios si trae beneficios. Posteriormente menciona a otros letrados del periodo y se pronuncia contra la manipulación de la idea divina para propósitos poco nobles. Algunas líneas más adelante, Ninh compara el geocentrismo con el heliocentrismo para ilustrar lo viejo contra lo científico. A pesar de la base científica de una teoría, Ninh dice que las personas desarrollan hábitos o pensamientos que sobreabundan incluso si la ciencia demuestra la invalidez del conocimiento viejo. Adicionalmente, la ciencia reconoce la existencia de una fuerza que no ha sido investigada, *la vie* o *volonté*, citando a Schopenhauer, o *élan vital* según Henri Bergson. Ninh usa esos ejemplos para concluir que es suficiente reconocer la existencia de Dios según la ciencia (16-17).⁴⁵ En la última parte del capítulo, el autor proporciona una explicación detallada de las doctrinas religiosas budistas, cristianas y brahmánicas, que resultan de la búsqueda humana de causas y orígenes.

⁴⁵ Hue-Tam Ho Tai destacó “la influencia del concepto de Bergson, élan vital, que ofrecía la posibilidad de contrarrestar el prospecto de extinción racial y cultural...la nueva sangre que era requerida eran nuevas ideas y nuevos valores, internamente absorbidos e internalizados (1992, 79).”

En *El bien y el mal* (Thiền, ác) Ninh se enfoca en la contradicción del mal presente en la naturaleza, a pesar de ser una creación celestial. Cita explicaciones presentes en sus casos de estudio: la teoría del pecado de Adán y Eva, la incorporación escalonada de la teoría causa-efecto y la reencarnación en el budismo. Desde su perspectiva, ambas teorías desmotivan la búsqueda de la felicidad en este mundo. Primero, el pecado introduce en la mente de las personas el resignarse ante la vida. Segundo, la reencarnación establece la siguiente vida como la meta e insta a aceptar el sufrimiento en la vida terrenal por ser consecuencia de vidas pasadas. En los dos casos, fue necesario convencer a las personas de una vida póstuma, una mentira para los débiles. Todo lo anterior formaba parte de la filosofía moral de Ninh, la cual:

Lo puso en tensión con Hùm, a pesar de la ironía de su presunta espiritualidad compartida. Ambos hombres escribieron libros sobre la religión, en los cuales critican al budismo por promover el desapego de la participación política terrenal...Sin embargo, a pesar de esta faceta espiritual, fue sobre todo el uso del lenguaje místico y supersticioso y prácticas de tradición...que era objeto de sus campañas (Henchy 2005, 90-91).

En esta sección Ninh analiza la moralidad del fuerte y el débil de Nietzsche para alabar a las “personas reflexivas” que “evitan el ruido de la religión.” El problema con la religión es que mueve a la gente a ignorar el mal, mientras los pensadores críticos reconocen el mal en el mundo. Ninh especificó que los críticos no se resignan, buscan cambiar la situación, “adoran lo correcto” (thờ phãi) y hacen sacrificios al igual que los antiguos mártires. Su alternativa es estar en un mundo acorde a la moral, la ética y la humanidad, en el cual Dios/Cielo no se contrapone al hombre. (1932, 27)).

El libro continúa el enfoque científico en *El alma no muere* (Linh-hồn không chết), el cual propone analizar la religión desde la filosofía y la psicología. Por lo tanto, la religión es una manifestación psicológica originada en el *system nerveux* de cada humano (1932, 28).

Ninh plantea que los científicos no creen en religiones pero los ignorantes creen en cualquier cosa que les proporcione seguridad, de ahí la creencia en la inmortalidad del alma. Independientemente de explicaciones religiosas, la ciencia estipula que el alma no está fuera del cuerpo, en realidad la carne proviene del esperma y el óvulo. A continuación, se encuentra una interpretación fiel de este fragmento:

Ninh critica las doctrinas religiosas e idealistas que presumen que el hombre es creado por un ser supernatural [y] tiene un alma inmortal...los humanos no tienen un alma inmortal como se cree en otras religiones...Según los logros de la ciencia, él explicó la formación de los humanos a partir de la evolución natural, cada ser humano fue formado por la unión del óvulo de la madre y el esperma del padre; la personalidad, el cuerpo tienen genes heredados de generaciones previas. El espíritu o alma humana no se importan al momento de la concepción según creen las religiones, pero se hereda de generaciones previas de abuelos... (Hoa 2022, 53-54).

Es decir, el universo entero cae bajo el dominio de la química y las teorías de un alma inmortal carecen de evidencia científica. Pero en esta interpretación, el alma está profundamente arraigada en el linaje, es decir en la herencia familiar. Ninh distingue dos tipos diferentes de practicantes espirituales motivados por el alma: aquellos que en realidad cultivan su espíritu y “adoran la verdad de corazón”, y aquellos que explotan la religión. Cuando Ninh denuncia a quienes se convierten en monjes para buscar beneficios materiales, establece un tipo de espiritualidad que vale la pena discutir y hay otra que simplemente es vil. En ese sentido, el contraste de estas líneas permite observar claramente la forma de espiritualidad válida para él. El uso del término *thờ* (adorar) para describir la relación con la verdad revela una conexión espiritual con el estudio científico.

El capítulo *El establecimiento de la religión* (Lập tôn-giáo) discute la moralidad desde las perspectivas de religiones que creen en el alma inmortal. Establece que tres necesidades humanas fingen como base de la religión: amar el bien, buscar el origen de todo y el deseo

por la vida eterna. En *Crítica de la razón práctica* Immanuel Kant citó un tipo de moralidad capaz de escapar de la religión y destruir la superstición. Ninh planteó que esta interpretación explicaba la existencia de las religiones porque al buscar la felicidad interna producida por la moralidad, los supersticiosos la transformaron en actos egoístas. Él también criticó la noción de Dios como juez moral, la cual uniforma las leyes morales con las leyes del universo:

“...[Ninh] busca desestimar la interpretación kantiana de moralidad como la base de la conciencia social, con su fácil tránsito de virtud a la búsqueda autocomplaciente de la felicidad...en la interpretación de Ninh la moralidad es un pretexto conducente a la creencia supersticiosa en la reencarnación...o lo que yo llamaré un fetiche de moralidad...” (Henchy 2005, 164-166).

Según esta crítica, las religiones surgieron para calmar los deseos populares y la confusión, así como para mantener el poder, Confucio ayudó a la monarquía con su teoría, las élites arias usaron la religión para mantener el poder y la autoridad sobre los pueblos conquistados. El sistema de castas de los brahmanes que cooperaron con los británicos se transformó para preservar su influencia durante la era del capitalismo. El establecimiento de la religión aria le mostró a Ninh cómo la ética, la religión y la política se entretrejieron de forma compleja para engañar a los ignorantes, dividir y conquistar con propósitos políticos. Georges Sorel, el socialista y sindicalista francés argumentó que ellos usaban la inteligencia para transformar la doctrina de la superstición en anestesia para los dominados.

El capítulo concluye que hay dos relaciones diferentes con la religión: una corresponde a la necesidad personal de satisfacer deseos internos de fe y paz, la otra a los que “explotan la psicología de las personas.” Esto se relaciona con *¿Por qué la religión prospera?* (Vi sao tôn-giáo thịnh?), en la última parte del libro, en donde Ninh retoma el principio del fuerte contra el débil. Por ejemplo, situó a Juan el Bautista y a Jesús en el

contexto de la dominación romana para explicar por qué representaban inmenso consuelo para los pobres, al igual que en sus inicios Buda predicaba la doctrina de la liberación individual. Ambas religiones son formas de aliviar el sufrimiento. Así, en respuesta al título, Ninh afirma que la religión prospera “no solo porque las personas aún son ignorantes, sino porque aquellos que confían en la religión encuentran paz mental.” (50) . Un caso reciente había tenido lugar en Europa de la posguerra, donde la religión floreció para lidiar con los costos humanos de la Primera Guerra Mundial.

Particularmente, Ninh aludió al culto al soldado desconocido, “le soldat inconnu” (50) porque por una parte alimentaba el patriotismo de las personas, mientras por otra parte satisfacía las necesidades de quienes estaban en sufrimiento. Vale la pena cuestionarse por qué Ninh no hizo referencia a su experiencia con las ceremonias luctuosas de Phan Châu Trinh, cuando miles asistieron para condolerse por su amado héroe. También es un misterio por qué Ninh, que describió los procesos de duelo como alivio para los débiles, asistió a los rituales funerarios de Lê Văn Trung en 1936.

Además, Ninh reconoce que los intelectuales no están exentos de la angustia religiosas. Hizo referencia a dos casos, quienes se volcaron a la superstición no por el pecado sino para evitar la confusión mental: Pascal y Miguel de Unamuno, de quien citó *El sentimiento trágico de la vida*. El primero se acercó a la religión por causa de una experiencia cercana con la muerte. Era una situación similar a la de aquellos atraídos por la teoría budista al ser derrotados por la vida, refiriéndose a su propia experiencia:

En el pasado admiraba a Buda y a Jesús...[quienes] abandonaron todos los beneficios personales, permanecieron puros y lucharon contra la corrupción...prefería seguir a Buda que hundirme en el sufrimiento, después... me di cuenta que quienes cantaban sutras en los templos eran incluso peores que las personas en el mundo secular...Aunque veía claramente la verdad en esos monjes, eso no significó que me alejé del budismo...es mejor usar nuestra

propia fuerza para luchar por la vida e impulsar a otros a luchar contra la vida, para dar mayor esperanza a las futuras generaciones. Ésa es la razón por la cual me alejé del budismo (52).

Si bien Ninh eventualmente reafirmó que el budismo es una religión para los débiles de sangre y energía, admitió su búsqueda personal para entenderlo. De forma indirecta confirma los reportes de la Sûreté que reportaban sus vestidos de monje y sus visitas a las pagodas. Aún más, diferenció los practicantes verdaderos de aquellos que no podían practicar la religión. Las escuelas de pensamiento se enfocan en la crítica que hace en otro libro *Phê Bìn Phât Giáo* (Crítica del budismo) publicado en 1937. En esa obra Ninh criticó a los monjes que “vendían oraciones, amuletos y encantos mágicos para hacerse ricos.” (McHale 2004, 149). Por lo tanto, esta tesis plantea que Ninh, más allá de criticar el ejercicio de la espiritualidad, denunció la instrumentalización de la religión por el régimen colonial -no sólo los franceses, también las élites que se beneficiaban al presionar al campesinado de aceptar el orden natural de las cosas.

En la última parte del capítulo, Ninh usa al espiritismo para introducir sutilmente al Cao Đài dentro de la narrativa. Alan Kardec creó el espiritismo, cuyos principios sintetizan todas las filosofías, “recurre a médiums por consejo y guía en asuntos de este mundo y del mundo de los muertos” (1932, 54-55). Entre la manipulación de personas supersticiosas y las fuerzas que aún no podemos entender, el autor menciona a los filósofos Henri Bergson y William James, los cuales escribieron sobre reuniones espiritistas que presenciaron. Las últimas partes del capítulo en las que Ninh aborda directamente el asunto del Cao Đài son tema de la siguiente sección.

A manera de conclusión la *Última lección* (Bàì chót) establece que las creencias religiosas son todas hipótesis que requieren fe. La religión es un asunto personal de gran

responsabilidad, por lo cual Ninh insta a la juventud a evitar ir en la dirección equivocada. Citando a Miguel de Unamuno nuevamente, declara que los grandes héroes no tienen esperanza en Dios, el alma indestructible (59).⁴⁶ El libro concluye citando a Marx, bajo la etiqueta de “un sociólogo europeo” quien plantea que la religión es el opio del pueblo, y evitar la religión es evitar el mundo al que representa. A pesar de esta mención, los colegas de Ninh en el medio comunista no estuvieron de acuerdo con los contenidos del libro. Hồ Hữu Tường criticó su “débil argumentación materialista”, de forma tal que Tôn Giáo no pasó a ser una obra fundacional del comunismo en Vietnam (Henchy 2005, 160).

Tôn Giáo (Religión) y el Caodaísmo

Cuando Hue-Tam Ho Tai abordó las raíces y éxitos del Cao Đài, se distanció de las lecturas tradicionales del activismo de Ninh en el campo, el cual desacreditaba consistentemente sus actos performativos en el ámbito religioso.

El Cao Đài era su antídoto a la anomia que preocupaba a los miembros de la intelligentsia. Consistía en mezclar el nativismo con el universalismo en partes casi iguales, incorporando referencias a cada corriente religiosa conocida para los fundadores en una sola doctrina que estaba firmemente basada en la religión popular sino-vietnamita...Ninh, el populista redescubridor de sus raíces mientras buscaba una nueva cultura, estaba impresionado por la habilidad de la secta para recurrir a la cultura popular vietnamita y atraer miles de miembros. Se rumoraba que el Cao Đài había financiado el viaje de Ninh a Francia en 1927... (Ho Tai 1992, 189-190).

Esta interpretación de la evidencia archivística también contribuyó a distanciar las acciones de Ninh de los marcos analíticos predominantes relacionados con los intelectuales

⁴⁶ Aunque no se menciona cómo Ninh entro en contacto con el trabajo de Miguel de Unamuno, y en este caso no menciona un trabajo en específico, el filósofo español vivió en Francia de 1924 a 1930, alrededor de la misma época en la que Ninh visitó la metrópolis por segunda ocasión. (Real Academia Española s.f.)

vietnamitas. Sin embargo, las últimas páginas de *Tôn Giáo vis-à-vis* el Cao Đài están ausentes de su análisis. Esto no es algo nuevo, ya que otros académicos también han omitido esta parte de libro para enfocarse en los elementos filosóficos y científicos. El título de la penúltima sección, *Vì sao tôn-giáo thịnh?* (¿Por qué la religión florece?) bien podría titularse ¿Por qué florece el Cao Đài?, en tanto Ninh dirige la discusión al éxito de la religión. Esta parte de la tesis argumenta que *Tôn Giáo* abordó el surgimiento de esta religión en Cochinchina y le dio una concesión.

Algunas partes de *¿Por qué la religión florece?* forman parte de la revisión general del libro hecha en páginas anteriores. Ninh compara al Cao Đài con la religión espiritista *cầu hồn* (invocadora de almas) que se derivó de las incertidumbres y traumas de la Primera Guerra Mundial. En su opinión el Cao Đài intentó armonizar y “reconciliar todas las religiones que no pueden ser reconciliadas” (1932, 56). La “re-teologización” hecha por el Cao Đài ofuscó y mistificó la modernidad e interpretó la religión como una “fusión de ideas kantianas de cognición con la supresión del yo que el budismo busca” (Henchy 2005, 100-101,182).

Ninh considera que la combinación del budismo, el confucianismo, el catolicismo con la adoración de otros dioses y espíritus es extrema y explica que el Cao-Đài hizo uso de diversas prácticas, rituales e incluso música de varios lugares. El resultado, la religión *xào-bàn* (mezcolanza) usó la posesión de los cuerpos como una herramienta para comunicarse con Dios, a lo cual Ninh reclama: “Dios no entra al cuerpo de las personas para enseñarles” (1932, 57). Lo interesante es la aparente familiaridad con sus prácticas y rituales. De acuerdo con las fuentes policíacas, probablemente adquirió esta experiencia a lo largo de sus viajes a la provincia de Tây Ninh entre otras locaciones rurales en las que la religión floreció entre

1926 y 1932. No carece de fundamento considerar que Ninh estuvo presente en las ceremonias cuando colaboró con los líderes de la religión.

Tôn Giáo no menciona estas ocasiones. Contrario a incluir todas las cosas buenas de las religiones (si es posible decir que las religiones tienen alguna, en opinión de Ninh), el Cao Đài incluyó todas las cosas malas de todas las religiones. Al tomar en cuenta todas las cosas buenas y malas, Ninh pregunta por qué tantas personas en Cochinchina caen en la religión. Según él, es porque las personas son ignorantes y sin voluntad para escapar al oscurantismo en el que viven. Además, cita las fallas de otras religiones al atraer a las personas. El cristianismo rechazado por sus orígenes extranjeros, el budismo degradado por los monjes -los cuales le provocaron disgusto- con su inhabilidad de captar la atención de las personas. Incluso el confucianismo, un elemento nuclear de la sociedad vietnamita, se hizo obsoleto y no pudo aportar nuevos elementos a las personas por permanecer estrecho y restrictivo.

Si bien Ninh compara a los seguidores del Cao Đài con personas que tratan vestirse con andrajos que ya no son aptos para usarse, no puede evitar preguntarse “¿cómo pueden [las personas] no ser atraídas por el Cao-Đài?” Con la ofuscación de las personas y la moral del país en declive no es raro que la nueva religión creciera rápidamente entre las personas del mundo rural:

Sin ver o pensar demasiado lejos, los colores del Cao-Đài son nuevos pero agradables a la mente, como un caballo está familiarizado con un viejo camino. El Cao-Đài es la vieja casa de las personas supersticiosas, salvo que está repintada. Las cosas del pasado tienen un nombre nuevo, pueden parecer nuevas pero familiares (57-58).

Hasta este punto Ninh expresa su desaprobación de la religión desde un punto de vista científico. Sin embargo, los últimos párrafos son una concesión a los beneficios sociales de la religión, una suerte de justificación a todos sus vínculos con la religión. Ninh no solamente

reconoce su capacidad para entender los corazones de muchas personas,⁴⁷ concluye su referencia a la religión con estas palabras: “Unirse al Cao-Đài beneficia las almas y trae alegría a los creyentes de hoy” (58). Con base en el impacto social real de la religión, particularmente su capacidad de llenar el vacío de las autoridades coloniales en términos de bienestar social (salud, educación) Ninh no pudo permitirse decepcionar completamente a los líderes caodaistas. Su juicio interno no lo orilló a decir explícitamente “no se unan al Cao-Đài” o “unirse a esta religión va a empeorar la calidad de vida de las personas.” Esto es consistente con los reportes de la Sûreté, en los cuales posteriormente a un rechazo inicial, Ninh respondió que no se oponía a la religión pero ya no la promocionaba.

En su lugar, Ninh previó un periodo para que la humanidad progresara y creara una nueva realidad para las generaciones futuras. Vivir saludablemente ayudaría a que la ciencia se expandiera, para inculcar en los hombres el control de la materia y así ayudar al desarrollo social. En otras palabras, aunque Ninh rechazó las bases teológicas de la religión, aceptó sus beneficios sociales de forma temporal hasta que las condiciones materiales mejorasen para la sociedad. Él reafirmó su crítica de la religión pero las últimas líneas del capítulo abogan por la creación de una nueva humanidad, en cuyos corazones, incluso si la superstición religiosa no pudiera ser eliminada, no fuese capaz de confundir sus mentes. Es decir, la objeción principal de Ninh para cualquier religión era su obstaculización del progreso, y por profundo que fuese su desdén por el Cao-Đài no pudo sino darle, de forma pesimista, una excepción temporal.

⁴⁷ La aseveración de Ninh sobre el aprecio que el gobierno le tenía al Cao Đài recae en la defensa pública de la religión que hizo la prensa, por ejemplo el periódico *Tan The Ky* (ver la referencia a inicios del capítulo). Falta esclarecer cuáles eran los privilegios que el Cao Đài gozaba por parte del gobierno, aunque esto contradice la vigilancia detallada en los *dossiers* de los años previos a 1932.

Conclusión: *Tôn Giáo* entre las interpretaciones académicas y los corazones de las personas

Los estudios de la historia intelectual vietnamita consideran las críticas a la religión parte del proceso de construcción de una esfera secular. El trabajo de Henchy establece que el propósito de Ninh con su libro era: “establecer cómo la ciencia está en posición de limitar las oportunidades de la religión para implantarse y embellecer sus míticos operadores motivacionales.” (2005, 168) Hue-Tam Ho Tai argumentó que Ninh veía al individuo como un ser moral autónomo y consideraba la libertad una condición espiritual, lo cual lo motivaba a lograr su utopía anarco-socialista (1992, 86-194). En otro libro también subordinó a las personas a la política. Otros académicos mencionados en este capítulo consideran a *Tôn Giáo* de forma similar, un trabajo que se enfoca en la utilización de la superstición para mantener el estatus quo colonial.

De igual manera, los análisis han priorizado el potencial político del Cao Đài. Para algunos, los franceses usaron a la religión para “cooptar a las élites flexibles”, y creen que tanto Ninh como Hùm “podían apreciar el potencial de las redes caodaístas para el trabajo político, de la misma forma en la cual Ninh estaba dispuesto a trabajar con otras instituciones burguesas o elitistas, como los boy scouts.” (Henchy 2005, 183,92). Reconocían el poder político de las élites pero negaban la agencia de las audiencias. Al presentar lecturas fragmentadas de *Tôn Giáo*, en particular al minimizar las partes en las que Ninh tiene una noción menos ortodoxa de la religión o en las que hace una concesión diciendo que el Cao Đài puede mejorar la calidad de vida. Aún más, la omisión de los vínculos entre y Ninh y la religión niegan el potencial impacto de los elementos religiosos en la construcción del poder político de Ninh en el paisaje rural.

Este capítulo presentó el potencial de *Tôn Giáo* más cercano a cómo los corazones de las personas lo entendieron en 1932. La primera sección ubicó la escritura del libro junto al nacimiento del Cao Đài, y por medio de fuentes documentales reconstruye la compleja relación de Ninh con sus líderes. La segunda sección analizó *Tôn Giáo* a detalle para enfatizar cómo los académicos minimizaron las concesiones a la religión, que Ninh dio con un tono de pesimismo. La tercera sección destacó la importancia del Cao Đài tanto para la base intelectual de Ninh como para el propósito general de *Tôn Giáo*. Consciente de que sus oportunidades de “borrar las supersticiones” eran bajas, Ninh optó por admitir temporalmente las religiones en tanto llevaran beneficios materiales a las personas. Y el reavivamiento (¿o la supervivencia?) de las religiones en un estado comunista testimonia de la agencia de las personas para entender escritos políticos en sus propios términos.

Conclusiones generales

Hace menos de cien años, la publicación de *Tôn Giáo* tenía como objetivo ilustrar a las masas y liberarlas de las supersticiones. Nguyễn An Ninh motivaba a la generación de jóvenes a ser crítica para no caer presa de aquellos que instrumentalizaban la religión para obtener beneficios. Soñaba con el día en que el conocimiento científico ayudara a la humanidad a dominar la materia, conquistando así sus miedos y derrotando todos los obstáculos para el progreso. Si bien su libro recibió críticas por no ser lo suficientemente materialista, compartía el sueño de construir una nación secular. La imagen de una sociedad “atea” se consolidó cuando el régimen comunista llegó al poder en 1945, y se fortaleció aún más al tomar el Ejército Popular Vietnamita la ciudad de Sài Gòn en 1975.

Esta tesis ha descrito cómo el marco analítico que percibía el secularismo como algo dado, reverberó en las narrativas académicas sobre los intelectuales de Cochinchina durante el colonialismo tardío. El Capítulo 1 demostró cómo esas aproximaciones marginalizaron el papel de la religión en la construcción de una sociedad secular, por medio de la biografía de Ninh. Al enfatizar los episodios políticos, subestimaron la influencia de los líderes religiosos en la carrera de Ninh, así como los elementos espirituales manifiestos en la agencia de las personas, particularmente los rituales luctuosos de Phan Châu Trinh. Por lo tanto, no es coincidencia que el periodo de participación en *La Lutte* sea más conocido que los tours rurales en lo que visitaba los templos. Los años posteriores a 1937 también muestran que Ninh era más heterodoxo y estaba dispuesto a colaborar con otros grupos más de lo que la narrativa oficial quisiera admitir.

El Capítulo 2 destaca la capacidad del Cao Đài para obtener apoyo en los espacios rurales, lo cual persuadió a Ninh de colaborar con la religión en múltiples ocasiones. Esta

relación ambivalente formó parte del patrón más amplio de criticar a la religión y darle una concesión temporal en tanto contribuyera a mejorar la calidad de vida de las personas. El acceso a las fuentes de los Archivos Nacionales II (TTLTQGII) fue vital para rastrear la compleja relación de Ninh con los líderes Cao Đài, de la cual Ninh se benefició. El análisis de los contenidos en *Tôn Giáo* y el uso de investigación académica previa permitió reconocer las preocupaciones de Ninh, pero sobre todo, su presentimiento pesimista de que la superstición religiosa no podría ser destruida. Por una parte, Ninh se oponía a quienes se beneficiaban de los temores personales por causa de intereses personales y criticó las bases teológicas de todas las religiones usando bases filosóficas. Por otra parte, Ninh reconoció que algunos elementos eran menos perjudiciales que otros, y podían ayudar a mejorar las condiciones materiales de las personas, quienes a cambio harían progresar al mundo. Enfrentado a un hecho ineludible, la espiritualidad de las personas, Ninh aceptó a regañadientes las prácticas religiosas siempre que no obstaculizaran la evolución.

El análisis anterior apunta a una re-evaluación sobre cómo la academia tiende a percibir el secularismo en el Sureste de Asia, retoma la agencia personal para la acción política y construye la historia de los héroes nacionales. Al respecto, el Memorial dedicado a Ninh en Ciudad Hồ Chí Minh puede dar algunas respuestas.

Epílogo. El secularismo en las reconstrucciones del legado de Ninh en el Vietnam contemporáneo.

Lejos de las ajetreadas calles del Distrito 1 en Ciudad Hồ Chí Minh, el Memorial de Nguyễn An Ninh simboliza el legado del intelectual para la presente generación. A diferencia del Mausoleo a Hồ Chí Minh, ubicado en el centro del poder en Hà Nội, el Memorial está en las tierras que alguna vez pertenecieron a la familia Nguyễn, inadecuado para grandes ceremonias de Estado, ni rodeado por museos estatales. En su lugar, el sitio está cercado por casas, y cruzando la calle los locales disfrutaban de *nước mía* (jugo de caña prensada), bebida especialmente popular en el calor del verano. Pasando la entrada principal la primera vista es un edificio principal flanqueado por pequeños monumentos. A la derecha, las tumbas de Nguyễn An Khương and Trương Thị Ngự, padres de Ninh. A la izquierda, una placa conmemorativa cuyos contenidos se describen en el Capítulo 1.

El edificio principal muestra una cronología de los principales acontecimientos en la vida de Ninh, adentro de la sala hay un altar con el retrato de Ninh junto a otros elementos usados en la adoración ritual. Hay libros, fotos, periódicos y otras publicaciones en el ala izquierda, en tanto que el ala derecha contiene muebles, objetos personales de los viajes rurales. El patio hace a veces de campo de juego y lugar para eventos comunitarios. Se asemeja al Memorial a Tôn Đức Thắng, otro signo de la apertura a rituales de adoración para espíritus de héroes. Es también, una crítica sutil a las interpretaciones oficiales desde el norte sobre la Revolución, así como un centro de peregrinaciones seculares (Giebel 2004, 170-172). Vale la pena considerar qué es secular a la vista de los visitantes, y cómo ellos entienden el “mensaje coherente” que combina la línea oficial del partido con un mensaje esencialista de resistencia a la agresión extranjera.

Tal como Giebel diferencia el Museo de Tôn Đức Thắng de su templo, el Memorial de Ninh en Ciudad Hồ Chí Minh contrasta con el sitio en la isla prisión de Poulo Condore, donde se encuentran oficialmente los restos de Ninh. La tumba presenta un patrón similar al del Museo de la Guerra (War Remnants Museum) y la Prisión Hỏa Lò en Hà Nội. Los prisioneros construyeron la tumba de Ninh en 1944: “Cada día cuando iban a trabajar, recogían algunas piedras y las colocaban en la tumba. Cuando tuvieron suficientes piedras, construyeron secretamente una tumba para Ninh... Los prisioneros políticos y los prisioneros ordinarios admiraban a Ninh por igual... (Quốc 1996, 327)” Quốc continúa la incorporación de Ninh a la narrativa comunista, incluso declara que en prisión “Nguyễn An Ninh siempre se reunía con nosotros, los comunistas...” (341)

En cierto grado, el Memorial es un testimonio de los esfuerzos gubernamentales para incluir a Ninh en la historia oficial del partido. El sitio se inauguró en el sexagésimo aniversario de la muerte de Ninh. “El evento, que fue reportado por el diario del partido Nhân Dân, elevó a Ninh por primera vez, al estatus de “intelectual revolucionario”. Previamente, estaba situado junto a... “primeros patriotas” (Henchy 2005, 277).

La temprana muerte de Ninh complica determinar cuáles hubieran sido sus opiniones sobre interacciones gobierno-religión, o cómo se hubiese relacionado con el partido. Sin embargo, las conmemoraciones contemporáneas de Ninh reflejan un secularismo inacabado, en el cual las personas se apegan a la narrativa estatal al mismo tiempo que mantienen su espiritualidad. Las narrativas académicas en torno a *Tôn Giáo* no reflejan cómo resonó en la audiencia de 1932. En otras palabras, los estudios se han enfocado en el propósito del autor, pero omiten las opiniones independientes y las apropiaciones de las personas. Giebel plantea que el *museo-templo* de Tôn Đức Thắng resultó de la instrumentalización estatal de las deidades guardianas y la ética confuciana de Nguyễn Trai. Además, enfatiza que fue para

asegurar la supervivencia del régimen en la era post-socialista, y que a cambio de protección las personas dieron su lealtad al estado (2004, 184).

Sin embargo, algunas décadas después de las reformas *Đổi Mới*, los vietnamitas esbozan una imagen diferente. Si bien Giebel proporcionó un argumento valioso sobre la crisis de confianza de los conmemoradores gubernamentales, su enfoque continuó centrado en el poder secular y la política. No hay un acercamiento a cómo la gente común, aquellos en las peregrinaciones, asimilaban el legado de los héroes y lo incorporaban a su entendimiento de nación.

El caso de Nguyễn An Ninh y los *museos-templo* demuestra la agencia personal para mantener la espiritualidad (entendida como ritual o religión). Las personas adaptaron el mensaje del secularismo a sus intereses a lo largo del siglo veinte, desde la primera publicación de *Tôn Giáo* hasta su más reciente re-edición en 2025. Sin importar los esfuerzos para eliminar la religión, aún es común observar pequeñas figuras budistas, y en algunos casos crucifijos en los tableros de automóviles. La mayoría de las personas conservan pequeños altares domésticos para sus ancestros con ofrendas frutales, incluso las procesiones son comunes en los distritos exteriores de la ciudad. El Cao Đài es un caso sensible porque los miembros entraron en conflicto con los diversos gobiernos por mantener su autonomía. Su combatividad dio frutos y en la actualidad la religión florece en las mismas provincias donde Nguyễn An Ninh intentó borrar las supersticiones.

Una nueva generación dispuesta a vivificar su legado fundó la *Biblioteca Nguyễn An Ninh* en Ciudad Hồ Chí Minh, cuyo sitio en línea difunde la obra de Ninh, incluido el libro analizado en la investigación, *Tôn Giáo*. La iniciativa invita a las personas a recordar el legado de Ninh y cultiva una comunidad virtual gracias a su sitio de Facebook, sin ser principalmente auspiciado por iniciativas estatales. Las nuevas generaciones tienen sus

propias motivaciones para conmemorar a Ninh, ya sea que estén en confrontación con el gobierno o lo apoyen. En resumen, hay diferentes apropiaciones del discurso en torno a Nguyễn An Ninh, de una forma extrañamente similar a la que predominaba en Cochinchina durante el colonialismo tardío.⁴⁸

Lo anterior conduce al caso del secularismo en el Sureste de Asia y cómo las narrativas académicas tienden a percibirlo como un elemento dado. En realidad, los casos de Filipinas e Indonesia prueban que hay ambigüedad latente entre la religión y las políticas estatales, con grupos religiosos creando sus propias plataformas. En el primer caso, la iglesia católica mantiene un lugar importante en la política por lo que su apoyo es fundamental para los candidatos. En el caso indonesio, las raíces del nacionalismo se remontan a la interacción de las élites de musulmanes que no renunciaron a sus principios religiosos, sino que los incorporaron en la educación moderna, por ejemplo, las organizaciones *Boedi Oetomo* y *Muhammadiyah*. Los ideales de esta última, vivir en la era moderna sin romper la individualidad (Siregar 2025, 153), influyó la forma en la que el gobierno indonesio concibe al secularismo de una forma diferente a las visiones occidentales de un estado secular. Si tal situación es resultado de contingencias históricas o no, va más allá del alcance de esta investigación.

La espiritualidad sobrevivió y floreció después del temido triunfo comunista en Vietnam, aquello que Giebel menciona como el lenguaje maestro del materialismo histórico únicamente añadió una capa de complejidad a las interacciones religiosas. De alguna forma,

⁴⁸ “La memoria crea significado para eventos particulares o experiencias al inscribirlas en una narrativa enmarcadora más amplia, ya sea personal o colectiva.” (Ho Tai 2001, 2).

Ninh no se equivocó por completo cuando imaginó una nueva humanidad, de cuyos corazones la superstición religiosa no podría ser quitada.

Fuentes de Archivo

Dossiers consultados en la Caja 23. Colección 2.1 Phủ Thống Đốc Nam Kỳ (1859-1945) (Palacio del Gobernador de Cochinchina). Trung Tâm Lưu Trữ Quốc Gia II (Centro de Archivos Nacionales II), Vietnam.

1170, Circulaires confidentielles de l'année 1943 du Gouverneur de la Cochinchine, 03.01.1943/ 29.12.1943

3887, Dossier relatif à l'affaire et la poursuite contre "L'Avant Garde" et "La Lutte" années 1936-1937.

24234, Notices mensuelles du Service de Sûreté concernant les principaux faits survenus et les évènements en Cochinchine et au Tonkin années 1926-1928.

3928, Dossier relatif à l'autorisation, l'interdiction de la publication du journal "Than The Ky" années 1926-1927.

24999, Dossier relatif aux activités du Parti communiste indochinois (Tran Van Giau, Tran Van Quan) poursuites contre les journaux "la Lutte" et "L'Avant-Garde" arrestation et condamnation de Nguyen An Ninh années 1932-1939.

3885, Dossier relatif aux activités et poursuites contre les individus participant à la publication du journal "La Lutte" années 1934-1936.

24951, Dossier relatif aux élections au Conseil Municipal de Saigon et profession de foi, tracts, affiches de propagande des Candidats du Groupe "La Lutte" année 1937.

25054. Dossier relatif au projet du soulèvement des détenus politiques a Poulo Condore Année 1941.

25072-1. Dossier relatif aux activités de sociétés secrètes, agissement, arrestation et condamnation de Nguyen An Ninh années 1926-1939, 1943

24880, Dossier relatif aux activités du Parti Travailleiste Indochinois, du journal "Nhật Tân Báo" (L'Ère Nouvelle) et ses fondateurs Cao Hai et Cao Trieu Phat années 1926-1935.

24790, Dossier relatif à la réunion annoncée par Nguyen An Ninh pour la célébration de l'anniversaire de la mort de Phan Chau Trinh année 1927.

Fuentes hemerográficas

Sin autor. 1926. "Nos compatriots de Dalat honorent la mémoire de Phan-châu-Trinh"

(Nuestros compatriotas de Đà Lạt honran la memoria de Phan Châu Trinh). *L'écho*

Annamite Abril 21. [https://gpa.eastview.com/crl/sean/newspapers/echo19260421-](https://gpa.eastview.com/crl/sean/newspapers/echo19260421-01.1.2)

01.1.2

Correspondant particulier. 1926. "Cérémonie à la mémoire de Phan-chau-Trinh. Cérémonie

à la mémoire du Grand Patriote et Célèbre lettré Phan-chu-Trinh". *L'écho Annamite*.

Nouvelles du Tonkin. Haiphong. Abril 23.

<https://gpa.eastview.com/crl/sean/newspapers/echo19260423-01.1.1>

Referencias

- Blanco, John. 2023. *Counterhispanization in the Colonial Philippines: Literature, Law, Religion, and Native Custom*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Duiker, William. 2000. *Hồ Chí Minh: A Life*. New York: Theia.
- Galway, Matthew. 2022. *The Emergence of Global Maoism: China's Red Evangelism and the Cambodian Communist Movement, 1949-1979*. Ithaca: Cornell University Press.
- Giebel, Cristoph. 2004. *Imagined Ancestries of Vietnamese Communism. Ton Duc Thang and the Politics of History and Memory*. Washington: University of Washington Press.
- Goscha, Christopher. 2017. *The Penguin History of Modern Vietnam*. Penguin Random House.
- Hémery, Daniel. 1975. *Révolutionnaires vietnamiens et pouvoir colonial en Indochine. Communistes, trotskystes, nationnalistes à Saïgon de 1932 à 1937*. Paris: François Maspero.
- Henchy, Judith. 2005. *Performing Modernity in the Writings of Nguyễn An Ninh and Phan Văn Hùm. Doctor of Philosophy Thesis*. Washington: University of Washington.
- Ho Tai, Hue-Tam. 1992. *Radicalism and the origins of the Vietnamese Revolution*. Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.
- Ho Tai, Hue-Tam. 2001. *The Country of Memory. Remaking the past in Late Socialist Vietnam*. Berkeley: University of California Press.
- Hoa, Luu Mai. 2022. «Nguyễn An Ninh's thoughts about humans and meanings for the time.» *Synesis* (Universidade Católica de Petrópolis) 14 (2): 49-61.
- Hoskins, Janet. 2015. *The Divine Eye and the Diaspora. Vietnamese Syncretism Becomes Transpacific Caodaism*. Honolulu: Hawai'i University Press.

- Ileto, Reynaldo. 1979. *Pasyon and Revolution: Popular Movements in the Philippines, 1840-1910*. Manila: Ateneo de Manila Press.
- Journoud, Pierre. 2019. «Paris 1917-1923: L'Entrée en Politique du Futur Hồ Chí Minh, Au Prisme de la Sûreté Française.» *Guerres mondiales et conflits contemporains* (273): 35-48.
- Keith, Charles. 2012. *Catholic Vietnam. A Church from Empire to Nation*. Berkeley: University of California Press.
- Keith, Charles. 2024. *Subjects and Sojourners. A History of the Indochinese in France*. Berkeley: University of California Press.
- McHale, Shawn. 2004. *Print and Power: Confucianism, Communism and Buddhism in the Making of Modern Vietnam*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Marchet, Paul. 1927. «Le premier anniversaire de la mort de Phàn-Châu-Trinh.» *L'Écho Annamite*, 24 de Mars: gpa.eastview.com.
- N.a. 1926. «Nos compatriots de Dalat honorent la mémoire de Phan-châu-Trinh.» *L'Écho Annamite*, 21 de Avril: gpa.eastview.com.
- Nghĩa, Trần Việt. 2024. *Nguyễn An Ninh. Không ăn mày tự do*. Hà Nội: Nhà Xuất Bản Chính Trị Quốc Gia Sự Thật.
- Nguyễn, An Ninh. 1932. *Tôn Giáo*. Sài Gòn: Sao-mai.
- Open Development Vietnam. 2023. *Overview of Religions in Vietnam*. 27 de Agosto. Último acceso: 27 de Octubre de 2025.
<https://vietnam.opendevelopmentmekong.net/topics/overview-of-religions-in-vietnam/>.
- Peycam, Philippe. 2012. *The Birth of Vietnamese Political Journalism. Saigon, 1916-1930*. New York: Columbia University Press.

- Pham, Kevin. 2024. *The Architects of Dignity. Vietnamese Visions of Decolonization*. Oxford: Oxford University Press.
- Quốc, Lê Minh. 1996. *Nguyễn An Ninh. Dấu Ấn Để Lại*. Hà Nội : Nhà Xuất Bản Văn Học.
- Quinn-Judge, Sophie. 2002. *Hồ Chí Minh: the Missing Years. 1919-1941*. Berkeley: University of California Press.
- Rafael, Vicente. 2005. *The Promise of the Foreign. Nationalism and the Technics of Translation in the Spanish Philippines*. Duke University Press.
- Reid, Anthony. 2011. *To nation by revolution. Indonesia in the 20th Century*. . Singapore: National University of Singapore Press.
- Siegel, James. 1997. *Fetish, Recognition, Revolution*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Sinh, Vinh. 2009. *Phan Châu Trinh and His Political Writings*. Ithaca: Cornell University Press.
- Sinh, Vinh, y Nicholas Wickenden. 1999. *Overtured Chariot. The Authobiography of Phan-Bội-Châu*. Honolulu: University of Hawai'i Press, SHAPS Library of Translations.
- Siregar, Evi. 2025. *Horizonte de Indonesia para Hispanohablantes*. Ciudad de México: El Colegio de México.
- Tai, Hue-Tam Ho. 2010. *Passion, Betrayal, and Revolution in Colonial Saigon. The Memoirs of Bao Luong*. Berkeley: University of California Press.
- Thử, Lê Văn. 2021. *Hội Kín Nguyễn An Ninh (Tái bản theo bản in năm 1949)*. Hồ Chí Minh, Hà Nội: Nhà Xuất Bản Thế Giới.
- Trương, Lâm Bửu. 2000. *Colonialism Experienced. Vietnamese Writings on Colonialism, 1900-1931*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Tran, Nu Anh. 2022. *Disunion. Anticommunist Nationalism and the Making of the Republic of Vietnam*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Tran, Nu Anh, y Tuong Vu, . 2023. *Building a republican nation in Vietnam, 1920-1963*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Zinoman, Peter. 2001. *The Colonial Bastille. A history of imprisonment in Vietnam, 1862-1940*. Berkeley: University of California Press.