



Nómadas

ISSN: 0121-7550

Universidad Central

Landazábal Mora, Marcela
La historia (des)bordada: imágenes de las refugiadas laosianas en América Latina*
Nómadas, núm. 54, 2021, Enero-Junio, pp. 153-169
Universidad Central

DOI: <https://doi.org/10.30578/nomadas.n54a9>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105172848010>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH  redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

La historia (des)bordada: imágenes de las refugiadas laosianas en América Latina*

A história (trans)bordada: imagens das refugiadas laosianas na América Latina

The (Over)-Embroidered History: Images of Laotian Refugee Women in Latin America

Marcela Landazábal Mora**

DOI:10.30578/nomadas.n54a9

Este artículo analiza las estrategias de sostenimiento de la vida, más allá de la supervivencia, de las refugiadas laosianas a cuatro décadas de su arribo a América Latina, las cuales pueden rastrearse en algunas prácticas culturales y producciones estéticas. La autora, por medio de una etno-geografía –búsqueda centrada en determinadas prácticas de la imagen y los relatos en relación con sus entornos y trayectos– rastrea las capacidades políticas y reconstructivas de las estéticas de resistencia ante escenarios de profunda violencia. El artículo concluye con unas reflexiones acerca de cómo la estética de las refugiadas laosianas constituye un proceso de acoplamiento y encantamiento con la realidad; una poética-política de relación con el caos del mundo contemporáneo.

Palabras clave: mujeres refugiadas, estéticas de resistencia, diáspora, relaciones Sur-Sur, memoria subalterna, sostenimiento de la vida.

Este artigo analisa as estratégias de sustentação da vida, além da sobrevivência, das refugiadas laosianas a quatro décadas de sua chegada na América Latina, as quais podem se rastrear em algumas práticas culturais e produções estéticas. A autora, por meio de uma etno-geo-grafia –pesquisa centrada em determinadas práticas da imagem e os relatos em relação com seus entornos e trajetos– rastreia as capacidades políticas e reconstructivas das estéticas de resistência perante cenários de profunda violência. O artigo conclui com umas reflexões sobre como a estética das refugiadas laosianas constitui um processo de acoplamento e encantamento com a realidade; uma poética-política de relação com o caos do mundo contemporâneo.

Palavras-chave: mulheres refugiadas, estéticas de resistência, diáspora, relações Sul-Sul, memória subalterna, sustentação da vida.

This article analyzes the life sustainability strategies, beyond survival, of Laotian refugee women after four decades of their arrival in Latin America, which can be traced in some cultural practices and aesthetic productions. The author, by means of an ethno-geo-graphy –a search focusing on certain practices of the image and stories in relation to their surroundings and trajectories– traces the political and reconstructive capacities of the aesthetics of resistance in the face of deep violence scenarios. The article concludes with some reflections on how the aesthetics of Laotian refugee women constitute a process of settling into and enchantment with reality; a poetics and politics of a relation with the contemporary world chaos.

Keywords: Refugee Women, Aesthetics of Resistance, Diaspora, South-South Relations, Subaltern Memory, Life Sustainability.

* El presente artículo profundiza algunas líneas acerca del rol de las refugiadas laosianas en América Latina, que surgieron de la investigación doctoral "Lo que resiste entre el exilio... una genealogía de la diáspora laosiana en Guayana Francesa y Argentina", para obtener el título de doctora en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México, en el 2019.

** Actualmente adscrita al Instituto de Investigaciones Estéticas de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Ciudad de México, donde adelanta una estancia posdoctoral sobre estéticas y geopolítica de frontera entre Norte y Sur globales. Doctora y maestra en Estudios Latinoamericanos de la UNAM; artista plástica de la Universidad Nacional de Colombia. Correo: mlandazabalm@gmail.com

original recibido: 19/11/2020
aceptado: 21/03/2021

ISSN impreso: 0121-7550
ISSN electrónico: 2539-4762
nomadas.ucentral.edu.co
nomadas@ucentral.edu.co
Págs. 153~169

*Cerrar los ojos significa
“hacer hablar la imagen en el silencio”.*

Byung Chul-Han, *La salvación de lo bello*

Y sin embargo, la belleza coexiste con las heridas.

Chi-Po Lin

La *diáspora laosiana* conforma un hecho irrepresentable e irreductible –pues no hay forma de sintetizarla–, debido a su carácter complejo y heterogéneo, disperso a lo largo y ancho de las geografías del planeta, junto a las múltiples temporalidades que evoca en el marco de la Guerra Fría, específicamente entre 1975 y 1985¹. Durante este periodo, el asilo brindado a comunidades refugiadas de guerra se oficializó como un “gesto humanitario global” y condujo a la comunidad internacional hacia un cúmulo de afectos basados en el asistencialismo, como mecanismo de “protección de la vida humana”. El abuso político de “lo humanitario” traslapó la *supervivencia* con el *cuidado de la vida*. No implican lo mismo. La primera refiere a un impulso irracional de salvaguarda, una pulsión ahistórica, abstracta, deslocalizada y reduccionista, que, enunciada en procesos bélicos, exhibe una comunidad (una masa) vulnerable mientras aplana sus diferencias; la presenta en su precariedad, víctima, pasmada en el miedo. En cambio, el cuidado de la vida asume la especificidad de *las vidas* (en plural) e indaga por el lugar

que han reconstruido para habitar *su* historia, pese al desalentador panorama de “lo real” después de la guerra. En el caso laosiano este espacio es rugoso y fisurado por múltiples y coincidentes procesos que traslapan el pasado colonial, la guerra del país vecino y la propia en Laos –gestionada por la Agencia Central de Inteligencia (Central Intelligence Agency - CIA)–, el deterioro ecológico, la presencia de desplazamientos y las pérdidas irreparables de las culturas ancestrales. No se trata de sobrevivir, sino de habilitar el espacio para sostener la vida en todas sus dimensiones sensibles (biológica, simbólica, cultural). Es una estética de resistencia vivida como experiencia política.

En América Latina *lo laosiano* se percibe ajeno, inscrito en la distancia radical con Oriente (Said, 2015). Los efectos de la guerra civil de Laos no tienen lugar en el imaginario colectivo regional y, en consecuencia, la inadvertida presencia de los *refugiados laosianos* reclama otro orden sensible². En ese denso registro, la configuración intersubjetiva de las *refugiadas laosianas* no se enuncia y, sin embargo, ha hecho surcos, hasta labrar *otra* memoria en la región, al ser una suerte de bisagra entre las comunidades que llegan y las que reciben. Sus prácticas han abierto trochas de conexión entre los sures globales.

El presente análisis reconstruye una suerte de etno-geo-grafía de la memoria de la diáspora laosiana. Este método, que toma el espacio transitado y vivido como relación (no solo como referencia), permite comprender a las *refugiadas laosianas* como sujetos sociales, histó-

ricos y políticos desde ese lugar de excepcionalidad que es el exilio, al que las han confinado la historia dominante y las estrategias humanitarias. Retoma cuerpos, huellas, topografía y trayectos en diferentes instancias topográficas, en apariencia inconexas: Argentina (Provincia de Buenos Aires y Misiones) y Guayana Francesa (Javouhey y Cacaó) a partir de algunas prácticas de la imagen y otras de subsistencia realizadas por las refugiadas, para suturar las heridas del desplazamiento³.

La reflexión aquí trazada surge de una investigación situada en los intensos duelos del Sur global, pero no toma la voz por las comunidades laosianas ni sus mujeres⁴. En cambio, pretende visibilizar alternativas de reconstrucción de la memoria de la diáspora, en femenino, y busca compartir otras posibilidades de reparación colectiva ante escenarios de profunda violencia. Es una reflexión para desacostumbrar la mirada situada en la emocionalidad de la rabia, la denuncia y la indignación –ampliamente sedimentadas en la región–, quizá necesarias, pero insuficientes para abonar el terreno sensible que pide todo proceso de reconstrucción. Se requiere habilitar espacios de silencio y escucha donde se teje la vida, donde se actúa con una paciencia creadora, donde se acude a otras imágenes *para* la memoria; es, a la vez, una historia *otra* y una historia propia. Si se quiere, puede ser también una enseñanza.

Se abordarán tres asuntos: el primero sitúa a las refugiadas laosianas en el escenario de la guerra; el segundo profundiza las configuraciones que han establecido las refugiadas como contra-relatos en sus lugares de asentamiento, entendidas como *geonarrativas en silencio*; finalmente, se abre un campo para revisar la convivencia, entendida como *sutura de vida* y como espacio estético de lo cotidiano, que recupera el cuidado de la comunidad en acciones colectivas a través de su práctica alimentaria tradicional (también como metáfora de continuidad de la vida).

Laos, el conflicto, el éxodo... ¿y las mujeres?

El periplo de los contingentes de refugiados laosianos hacia América Latina se da en condiciones excepcionales, incluso para el marco de las migraciones del Sudeste Asiático entre 1970 y 1980. La Guayana Francesa, única región continental francesa en América del Sur,

recibe un primer grupo de 563 refugiados de la etnia *hmong* en 1977, seguido por un contingente similar en 1979 y un último grupo de algunas decenas en 1990 –estos últimos provenientes de Argentina–. Por su parte, este país del Cono Sur, durante el Proceso de Reorganización Nacional, recibe entre septiembre de 1979 y enero de 1980 a 266 familias laosianas, 21 camboyanas y 6 vietnamitas, estas últimas agrupadas como laosianas o emigradas hacia otros destinos. La negociación de esta recepción se determina en medio de las acusaciones por faltas a los derechos humanos por parte de la dictadura, que terminarían en la visita de la comisión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), en septiembre de 1979⁵. Aquí, los contingentes de refugiados se asumen como una pieza de cambio humanitaria ante la comunidad internacional.

Con antelación a esta inesperada llegada, América Latina observaba al Sudeste Asiático con la lente periodística y mediática del “Vietnam”. De manera que la guerra civil de Laos no fue leída en su especificidad, ni aun cuando se declaró neutral ante el conflicto del país vecino. Su organización política interna se fracturó por las diferencias de la familia real y las tendencias políticas de los dos hermanos monarcas⁶. Se trató de una ruptura profunda donde se replegaron problemas del pasado remoto removido por los episodios anticoloniales que originaron los nacientes Estados nación de Laos, Camboya y Vietnam después de la derrota francesa en Dien Bien Phu y durante la invasión estadounidense, después de los acuerdos de Ginebra en 1954, cuyo pretexto fue la resistencia anticomunista⁷.

Con este telón de fondo, las organizaciones internacionales que intervinieron con ayuda humanitaria se ocuparon de atender el fenómeno de refugiados laosianos en Tailandia. La precariedad, la urgencia y la complejidad de la situación se tradujeron en cifras, mientras se gestionaban planes de adecuación y se creaban campos de refugiados –nueve durante el periodo álgido del conflicto (Acnur, 2000; Cha, 2005; Hamilton, 1993)–. Tanto la dirección de las organizaciones como los representantes de gobierno y personal de logística y asistencia estaban coordinados por grupos de varones concentrados en atender de manera pragmática el volumen de refugiados mediante repatriaciones. Mientras tanto, se pasaron por alto los cambios culturales que venían sucediendo dentro de las etnias coincidentes en los campos de refugiados, donde las

mujeres participaban de manera más activa en el aprovisionamiento económico⁸. La logística masculina del humanitarismo no logró contrarrestar la lógica masculina de la guerra; estos dos registros resolvían las cosas “desde arriba”, sin advertir las reconfiguraciones profundas que las refugiadas venían haciendo a su modo de vida en campo.

Si los hombres fueron el primer frente de batalla durante la guerra, las mujeres fueron el primer frente amortiguador de sus efectos. Antes de ser refugiadas habían protegido su vida y la de los suyos, y, en medio del conflicto bélico, posibilitaron caminos de cuidado de la vida. El nuevo estatus humanitario lo asumirían en el campo de refugiados, un espacio presumiblemente “seguro” que recibió a la masa migrante y se dispuso para concentrar los “sobrevivientes”, antes de enviarlos a algún otro país del mundo –principalmente Estados Unidos, Francia o Canadá– y otros destinos fortuitos, como Argentina y Guayana Francesa⁹. Este traslape, denunciado ya por Didier Fassin (2016), entre humanitarismo y securitarismo en los campos de refugiados antepone una gestión pragmática (policial) de la supervivencia, sin detallar las transformaciones simbólicas y políticas de las comunidades atendidas. Las distinciones generalistas de género encubrieron las distinciones interétnicas, que resurgen con sus propias adecuaciones en los territorios de llegada.

La población femenina y los infantes fueron el eje del discurso de protección a los “grupos vulnerables”, dado que la mayoría de los varones laosianos en edad adulta fueron o reclutados en la milicia o ejecutados o huyeron de posibles represalias dejando el grupo familiar a cargo de la esposa o las mujeres de la familia (Cha, 2005). En los campos de refugiados, a medida que las comunidades se adecuaban a planes educativos contingentes –pero necesarios para adquirir habilidades y destrezas en idiomas, por ejemplo–, se evidenciaba una diferencia notable entre la cantidad de varones entre 9 y 15 años que podían asistir a clase, mientras era visible la baja concurrencia de mujeres jóvenes. En la mayoría de los casos, las obligaciones maternas y tradicionales –en especial para la etnia *hmong*– se anteponeían y las alejaban de la escuela¹⁰. Son diversos los factores que permiten rastrear las formas de inscripción de ejercicios de violencia y marginación, más allá de la guerra, sobre el cuerpo de las mujeres refugiadas.

Generalmente, cuando “aparece el cuerpo femenino” se juegan las formas discursivas para producir una cierta visibilidad de la refugiada laosiana, marcada por estereotipos de precariedad, forma que encaja en los móviles morales humanitarios (Fassin, 2018). Sin embargo, para entender el cuerpo de las mujeres debe tenerse en cuenta “lo que ese cuerpo –individual y colectivo– puede” a nivel tanto físico como simbólico.

Hay una serie de lastres en la memoria de las refugiadas laosianas. Pesa la comunidad de origen y de llegada, el Sudeste Asiático y “Oriente”, la familia, las hermanas apartadas, las abuelas abandonadas, los esposos perdidos, los hombres que trajo y se llevó la guerra, los hijos muertos, junto con los vivos, los adoptivos y los que vendrán. La refugiada laosiana en sí misma “pesa” por la intolerable condición de excluida con “sus vidas al desnudo” (Han, 2015; Agamben, 2003). La imagen de esta *mujer extranjera* se configuró como una alteridad extrema con estatus de refugiada, sin dominio del castellano para el caso argentino o sin un fluido francés para el caso guayanés; aborigen en su lugar natal, como se destaca en los confusos discursos de prensa de la época; oriunda de culturas de la tierra y la oralidad; habituada a las montañas y la selva, a las familias extensivas; una mujer con otra dieta, otras prendas de vestir; *otra* salvaje; doliente; sumisa; pobre. Ante semejante exclusión, ¿desde dónde toma fuerza la refugiada laosiana para enunciarse cuando aterriza en América Latina?

La laosiana ingresó como una fisura en las resistencias que se autodeterminan, y con razón, como poseedoras “legítimas de sus territorios” en Latinoamérica, de modo que las desborda¹¹. Las desterradas del *Sudeste Asiático* no han acumulado el tiempo de las abuelas negras y cimarronas de la diáspora africana, ni el de las indias que reclaman los territorios de sus ancestras, ni hacen las denuncias históricas de las mestizas hacia sus padres blancos, y mucho menos podrán acomodarse en el lugar de las blancas. Las refugiadas laosianas llegaron desfasadas del mito de las tres raíces para cuestionar el canon que legitima la memoria de las mujeres y “sus” lugares en la región. Su silencio habla –a medias entre español, laosiano, hmong, thai, vietnamita y francés– el lugar de la diáspora. Es el murmullo del “nosotras las refugiadas laosianas” que se escucha tanto en Argentina como en Guayana Francesa¹². “Refugiada laosiana” no determina actualmente un estatus

político; su vigencia proclama un enunciado simbólico de alteridad.

(Des)bordando la historia: geo-narrativas en *silencio*

Rastrear la memoria de las refugiadas laosianas implica seguir la pista de las imágenes en el lugar donde logran captar su forma de ver el mundo; donde no necesitan usar o abusar de la palabra ni de la declaración de víctima ante la autoridad oficial; donde sus manos y sus cuerpos *pueden* hacer los referentes de su memoria plasmados en indicios –objetos y prácticas– que concretan las derivas narrativas del desencuentro; donde se sostiene la vida.

La ausencia de literatura y la precariedad de archivos –gubernamentales, sobre todo– acerca de la diáspora laosiana en América Latina constituye un nodo central de plantear el problema de la reconstrucción histórica de esta comunidad en la región (Landazábal, 2019). El archivo oficial no advierte una reconstrucción sólida de su perfil histórico, pero al menos brinda un *corpus* al cual cuestionar. La falta de sistematización de datos oficiales, planeación y seguimiento respecto del asentamiento de los refugiados en Argentina delata un interés superficial por el proceso de la comunidad laosiana en dicho país (Landazábal, 2020a). En contraste, Guayana Francesa se organizó como espacio de recepción con una detallada logística a cargo de agentes metropolitanos –presbíteros misioneros y administradores de antiguos territorios coloniales– que vincularon dos regiones conocidas bajo la óptica colonial francesa (Dupont, 1996; Landazábal, 2020b)¹³. Las estadísticas demográficas, el estereotipado material de prensa y algunos documentos oficiales son recursos insuficientes para pensar un archivo laosiano y, aún más, para rastrear la inscripción de la presencia de las refugiadas laosianas¹⁴.

Por otra parte, en América Latina los propios refugiados no impulsaron el cultivo de revisiones históricas (literatura escrita, testimonios, memorias y otras formas de recuperación de la experiencia de guerra y exilio), como sí pasó en Estados Unidos, pues el marco político y social de Argentina –en el Proceso de Reorganización Nacional– y de Guayana Francesa –en vías de un importante despegue económico– respondía a otras urgencias y allí las comunidades refugiadas llegaron de mane-

ra contingente¹⁵. En correspondencia, estos dos polos geográficos se atravesaron también de forma abrupta en los proyectos de asentamiento de las familias refugiadas, que no tenían el Sur como objetivo¹⁶.

¿Cómo elaborar una narrativa comprensible y transmisible, pese a las barreras de la lengua, de las edades, de las geografías y a las expectativas trazadas, sobre el pasado de guerra?; ¿cómo inscribirse en el mundo sin ser atropellado por esas imágenes de la historia?

Quizá esta forma de hacerse al territorio anuncia una poética que consiste en sostener un vestigio de pasado, una suerte de ruina –los recuerdos fragmentados, remozados, actualizados y paralizados–, mientras exige el uso comprometido de la imaginación. A cuarenta años de la llegada del pueblo laosiano se encuentran tapices bordados –principalmente de la etnia *hmong*– o prácticas ancestrales recogidas en espacios actuales, como el caso de las prácticas culinarias y comerciales de las mujeres laosianas en Argentina (Landazábal, 2019; Zulpo, 2012). Esta tensión entre recuerdo e imaginación conducida por la vía del silencio y el compromiso por reconstruir una forma colectiva de comentar el pasado sin que hiera, sin denunciarlo, pese al dolor sufrido, conforma una estética basada en la ética del silencio y la transformación. El pasado se recuerda para aprender, mientras el silencio es el campo para la práctica reconstructiva. A continuación, se enseñan dos registros de la etnia *hmong*: el primero desde un panorama ampliado en la Guayana Francesa y otro, más íntimo, acerca de los cambios de las refugiadas en diáspora, desde Argentina.

Relato primero: mostrar lo indecible de una colectividad

En el mercado dominical de Javouhey, Guayana Francesa, las abuelas *hmong* exponen mercancía manufacturada en el pueblo o importada del Asia¹⁷. Es frecuente encontrar tapices bordados con escenas de la vida cotidiana de la granja, escenarios que remiten a Laos, la familia y otras tradiciones *hmong*. Las escenas *expuestas* a la venta enseñan fragmentos de la memoria de la diáspora –en uno y otro mercado–, regateadas y empleadas, según el gusto del comprador, como un objeto decorativo o algo utilitario. Las imágenes de la diáspora siguen su dispersión.

Figura 1. Tapiz *hmong* sobre la huida de Laos hacia Tailandia

Nota: propiedad de Monique Larrouy.
Fuente: foto de Marcela Landazábal (2017).

Se trata de narrativas visuales complejas, que abarcan geografías, etnias y hechos heterogéneos. Pero los tapices no solo refieren a las escenas mismas, pues hilvanan los tiempos del recuerdo, los estados emocionales que llegan y se van en los dedos de sus bordadoras, e hilan el pensamiento y el cuerpo. Son paisajes de la memoria realizados con las manos; han tomado un cierto proceso e informan sobre una intención; pertenecen a una psiquis reconstruida en el tiempo. Paisajes que son *todo* historia (Glissant, 2017; Chamoiseau, 1994). Cada tapiz presenta una convergencia de experiencias que no busca petrificar el pasado, sino, más bien, abrir campo al recuerdo, para imaginarlo de otra manera. Plantearé dos caminos de lectura para esta imagen.

Una primera forma de *imaginar el recuerdo* de este tapiz enseña el río Mekong como el linde para franquear la frontera y llegar al anhelado campo de refugiados en Tailandia (Figura 1). Se trata de un repliegue de tiempos dispuestos en múltiples espacios que anuncian

pasado y futuro en el momento del cruce –ese momento límbico del *entre*–, un momento inolvidable y a la vez invivible¹⁸. Las familias *hmong*, en un improvisado resguardo en la orilla, alertan sobre el peligro de ser bombardeadas o quizá recuerdan la manera en que las cuadrillas del Pateth Lao “pescaban disidentes en río revuelto”. Al frente, el río es la frontera, pero también la suerte. Después, la logística receptiva del campo de refugiados se presenta multicolor y la multiplicidad de casas se replica como el recuerdo del hogar anhelado.

Este tapiz habla del lugar en común de la diáspora en *la huida*, el punto de partida de las refugiadas. Ellas vienen de la guerra civil de Laos, el lugar de lo común en la historia de la diáspora laosiana, el cual no debe entenderse como “lugar común”, tomando la expresión de Georges Didi-Huberman (2014). Esa guerra se enseña a través del silencio, es un punto indecible en la memoria, incluso si ha sido mil veces relatada, recontada y recordada. La guerra vivida es indecible, porque la

continuidad de la vida está fuera de *esa* historia. La vida cuidada es la experiencia que la excede.

La segunda forma de leer el tapiz implica pensarlo en el contexto de la diáspora. La tradición étnica laosiana enseña gran variedad de bordados y textiles; sin embargo, el caso *hmong* destaca, porque se porta en los trajes del día a día. Se trataba de complejos tocados distintivos según cada familia, usados en la vida cotidiana. Los diseños exhibían códigos geométricos muy antiguos que indicaban principalmente el lugar de procedencia y el clan¹⁹. Figuras con patrones repetidos configuraban complejas y vistosas composiciones que se adosaban al cuerpo –cinturones, apliques para las faldas, bordes de mangas y botamangas y otros atuendos tradicionales– mientras se realizaban las labores agrícolas: cosecha de opio y otros cultivos en las altas montañas. En este oficio de las mujeres por tradición, son ellas quienes resguardaban la técnica y su semántica.

Y, sin embargo, la imagen (Figura 1) enseña un tapiz figurativo, *relata* una escena completa con una narrativa cinética; todo se mueve dentro. ¿Por qué, teniendo patrones geométricos tan específicos de bordado, las refugiadas comienzan a diseñar escenas figurativas? ¿Desde cuándo y para qué lo hacen?

El salto escópico no solo es visual; también indica un cambio en la praxis social, en la forma de asumir la intersubjetividad, acondicionada por el marco de la guerra, e indica un primer reacondicionamiento (una ruptura) en la “tradición”. La nueva posibilidad de hacer visible la etnia *hmong* en el exilio pretende comunicar la resistencia ante los efectos de la guerra y, a la vez, enseña una transformación del saber ancestral como alternativa económica en el campo de refugiados. Esta nueva técnica de *imaginar* (hacer imagen) los bordados *hmong* no es usada más para la comunidad, sino para el extranjero: la técnica de traducirse en el exilio para sustentar la vida.

El cambio económico y cultural no se dio en el campo de refugiados, se dio en la guerra (Anderson *et al.*, 1992). Incluso antes, si se toma en cuenta que estas culturas de la oralidad encontraron la escritura romanizada de su lengua con las expediciones misioneras francesas en la época colonial (Dao, 1993). El revestimiento de la oralidad a través de la escritura

es sustancial para comprender cómo los ancestrales códigos visuales adquieren otras connotaciones. De cierta manera, el colonialismo ya había dejado abierta esa fisura.

Ahora bien, el sistema de trueque tradicional en las prácticas agrícolas fue drásticamente arrasado por la economía de guerra y posteriormente por las dinámicas comerciales aledañas al campo de refugiados. Aquí las mujeres fueron determinantes para asegurar ingresos económicos a partir de labores de bordado, tejido, cestería, costura y platería. Forzadas a generar sus propios ingresos, manufacturaban gran parte de los productos de venta y también se organizaban colectivamente para venderlos en mercados aledaños a los campos de refugiados, pues la venta se garantizaba mejor si la efectuaban ellas. Estas prácticas domésticas pasaron al ámbito público y, sobre todo, al comercial. Entretanto, los varones frecuentemente ayudaban en labores de cestería y se encargaban del cuidado de los niños en el campo de refugiados (Cha, 2005). Sin embargo, aunque esta notable inversión de roles se dio en el contexto de la guerra y el refugio, el lugar tradicional de la mujer siguió supeditado a la organización patriarcal y continúa con algunos cambios en los países de reasentamiento, aunque hoy día sigue siendo objeto de disputa entre las generaciones más jóvenes.

Relato segundo: la huella, la memoria y el cuerpo

En Chascomús, se compartió un pequeño mate argentino (Figura 2) durante la visita de invierno. *Hmoob* es la escritura romanizada –que se lee *hmong*– del nombre genérico de esta etnia del Sudeste Asiático, compuesta por diferentes clanes. El recipiente es el mate de la familia *hmong* Xiong de Argentina. Este objeto de *inscritura* híbrida relata un estatus intermedio propio de una familia refugiada laosiana que se sitúa entre lo ancestral laosiano y lo local argentino. Los padres de esta familia actualmente apenas pasan los cuarenta años. El Sr. Xiong “recuerda” haber llegado con cinco años a la Argentina. Hay una fotografía de prensa como evidencia y él está seguro de su edad y sus recuerdos. La Sra. Vang tiene un documento que la acredita como nacionalizada argentina –donde se presume su edad con base en las planillas de registro de ingreso al país en 1980–. Ella duda de esta verdad.

Figura 2. Mate de uso diario, hecho en madera y labrado a mano con bombilla



Fuente: foto de Marcela Landazábal.

Este objeto, labrado a mano, compartido en las labores cotidianas, está actuando como un detonante de la memoria del *intervalo* –allí donde la imagen *es*, sin ser percibida (Bergson, 2006)–. Es justamente ese momento de silencio y tiempo el que requiere la reconstrucción de una imagen para poder bordarla –tiempo, espacio, imaginación, momento–. Es esa la fracción de memoria entre el lugar imaginado o añorado y el ahora; entre la difícil relación de la materia y la memoria; entre el cuerpo y el pasado, con el recuerdo de los posibles futuros.

El caso de las refugiadas laosianas invita a cuestionar las formas de administración estatales de los países de recepción, basadas en criterios de marginación y signadas por la arbitrariedad, para acondicionar “cuerpos extranjeros” como “asimilables” a las sociedades locales con falsas verdades. Por una parte, el criterio de selección de la población femenina se basó en la edad fértil para las mujeres adultas y niñas pequeñas; esto facilitaba los procesos de formación, reproducción y

adecuación al nuevo entorno (Landazábal, 2019). Por otra parte, los registros oficiales unificaron patrones de edad basados en características fenotípicas como la estatura, para documentar a los nuevos ciudadanos, a falta de datos certeros²⁰ (Landazábal, 2020a).

De tal manera, ‘las estrategias institucionales de regulación tienen consecuencias profundas en cada una de las mujeres, sobre todo, porque *ellas* buscan pistas concretas de la edad de su cuerpo para comprender mejor su biografía. Hay un horizonte de indistinción y falsedad en el registro de su propio cuerpo. Esta forma de violencia estatal no ha borrado evidencias, pero ha impuesto sesgos de marginación; ese es el carácter de la violencia en las estructuras humanitarias (Fassin, 2018). Se trata de un espacio de especulación que, probablemente, nunca será aclarado.

Ese horizonte de incertidumbre es común a las demás mujeres de la comunidad laosiana que nacieron

en los campos de refugiados en Tailandia y llegaron a sus lugares de asentamiento muy niñas²¹. “El cuerpo no solo es el sitio donde se ejerce el poder o se lo resiste: también es el sitio donde se busca o niega la verdad”, afirma Didier Fassin (2018, p. 106). Por ello, se entiende que las mujeres indaguen sobre su propio cuerpo, entendiéndolo como tiempo vivido y revisando periodos fértiles, presuponiendo la llegada de la menopausia o comparando con las demás sus experiencias, todo para encontrar un vestigio de su “verdadera” edad. Es una incesante búsqueda de la huella.

Por todo esto, puede comprenderse que la particular relación del mate-*hmong* con la Sra. Vang se dé de manera especular. Antes de entender estos objetos por lo que “son”, debe atenderse a lo que “quieren decir”, a lo que proyectan. No se trata de equiparar la cualidad de objeto, sino de captar la imagen que refleja. El objeto ha sido fabricado y repujado a mano, forma parte del día a día de la cultura argentina y también de la familia *hmong*. Allí la palabra *hmong* (*hmoob*) habla de una inscripción política y no solo psicológica. No refiere a la añoranza, sino a la duda que implica estar en ese lugar intermedio de indistinción en cuanto *refugiados*. “Esto no es un mate, es un mate-*hmong*”, siguiendo el juego de René Magritte en “Esto no es una pipa” (Foucault, 1981). El mate es argentino o *hmong* o ambos, como la Sra. Vang. El mate es la huella y el acertijo, y el cuerpo es el lugar del conflicto con la verdad oficial y la memoria. Ambos entran en vigencia en la vida cotidiana, en ese lugar donde, como afirmó alguna vez Gilles Deleuze (Los Dependientes, 1987), crear y, por qué no, creer día a día es resistir.

Pero la Sra. Vang también insiste en inscribir un poco de la tradición *hmong* en los bordados tradicionales. A diferencia del *Tapiz de la huida* (Figura 1), ella ha optado por sostener el bordado geométrico tradicional sin comprender mucho la nomenclatura ancestral. Sabe que está desfasada de su geografía, pero tiene otro horizonte de sentido. Ahora está más animada a resguardar esa técnica como un portal hacia la memoria imaginada de la patria originaria. El bordado es una estrategia de resistencia y se antepone a la “originalidad” de los bordados laosianos, porque está en Argentina. A la vez, enseña la intención de sostener lo que le interesa de la memoria ancestral y que fue borrado de su memoria cultural. La Sra. Vang entiende

que es *hmong* de la diáspora, por eso, mientras borda, denuncia los procedimientos “tradicionales” impuestos a ella, como su matrimonio, acordado cuando iniciaba la adolescencia. Un acuerdo igualmente desfasado del horizonte ancestral, pero efectivo.

El bordado es herencia de una tradición resemantizada, en cuanto práctica de (in)distinción, porque se inscribe en la complejidad de la memoria que lo acompaña. Es siempre un detonante; no concentra, conecta (Figuras 3-6).

Figura 3. Detalle de manga de vestido tradicional *hmong*



Fuente: foto de Marcela Landazábal.

Figura 4. Detalle aplique tradicional de bordado *hmong*



Fuente: foto de Marcela Landazábal.

Figura 5. Detalle de bordado y manga de seda



Fuente: foto de Marcela Landazábal.

Las cuatro imágenes (Figuras 3-6) corresponden a algunos registros tomados en la casa de la Sra. Vang. El primero es el único bordado por Kao, su suegra ahora en Guyana, y corresponde a un detalle de la manga de un vestido tradicional *hmong*. En la iconografía de la etnia, esas figuras sugieren una referencia al paisaje de Laos, pero también pueden interpretarse como el lugar de la casa. La Sra. Vang está en Chascomús, Argentina. El segundo es un bordado terminando, pensado para la parte delantera del tocado de una falda. Las figuras parecen aludir a los caracoles de tierra, propios de las referencias agrícolas en la iconografía *hmong*²². El tercero es otro detalle de manga, hecho con sedas plisadas delicadamente y pisado con pespunte. En su descripción, la Sra. Vang habla de la satisfacción de establecer una práctica del perfeccionamiento y expresa su emoción por encontrar sedas “orientales”, como las llama, para hacer los vestidos. Sin embargo, la última imagen (Figura 6) la enseñaba con una expresión franca, mientras sacaba de una maleta de viaje todas estas costuras. La mayoría de bordados están aún en retazos y son parte de un proyecto por concluir una serie de vestidos para sus hijos.

Esta imagen –entre enredos, hilos sueltos y un delicado bordado– expresa una idea cercana a los cabos de la memoria de la Sra. Vang. Los tiempos de proyectos futuros se condensan con referentes vagos del pasado, pero, aun así, la práctica constante del bordado ha establecido una suerte de conexión y relectura de la tradición. La familia de la Sra. Vang, con la que llegó a Argentina en 1980, se encuentra en Alemania. Sus padres partieron con los hijos menores, después de efectuar la prematura boda en su adolescencia. La Sra. Vang es la única de su familia en Argentina y sus bordados no están a la venta; son pensados para sus hijos y amigos²³.

Se han visitado dos relatos de ida y vuelta donde la diáspora incorporada en las refugiadas laosianas promovió formas de hacer imagen las experiencias de éxodo y exilio. La diferencia entre las generaciones es crucial para comprender que la memoria no puede transmitirse como un *continuum*, no es un metarrelato,

Figura 6. Detalle de bordados en proceso



Fuente: foto de Marcela Landazábal.

sino que se hilvana día a día. Quizá las mujeres –por su cuerpo biológico, pero también por su cuerpo “feminizado, fragilizado y victimizado de *refugiadas*”– albergan pistas entre el adentro y el afuera de lo que implica construir las narrativas de la diáspora. Su dialéctica pone en tensión la presencia, la ausencia y las formas de representación: es un constante juego donde el cuerpo y la imaginación son el lugar de la praxis política. Mientras *ellas* se piensan y se rastrean, producen cambios constantes dentro de la comunidad. Y toman por su cuenta el peso de la tradición, y lo moldean, hasta que la deshacen, la devuelven, la venden o simplemente, la reservan.

Esta es una política íntima que trabaja desde la poética y los afectos. Una infrapolítica, diría James Scott (2000), donde se ejercita la praxis de plegarse en los espacios de llegada sin gritar –porque no se necesita–, porque se ha optado por construir las bases de la presencia desde el silencio. Porque toma tiempo aprender una lengua y toma tiempo comprender que se ha olvidado la de los ancestros. Porque los cuerpos recuerdan algo más que la necesidad de hablar: recuerdan la importancia de dejar reposar el silencio, para crear. Porque en esas *fugas* íntimas *existe* (resiste) la vida.

La interacción entre lenguaje y realidad se da en relaciones variables (Sarlo, 2005). La concreción de los objetos producidos por las *refugiadas* enseña que de una imagen se infiere la fijación de una experiencia, así sea la del desencuentro. Es una forma de contacto, en el sentido que lo entiende John Berger (1975, p. 14): “Tocar algo es situarse en relación con ello. Nunca miramos solo una cosa, siempre miramos la relación entre las cosas y nosotros mismos”. De esta manera, la experiencia de mirar el pasado, aunque es una experiencia de desencuentro para muchas refugiadas laosianas, es también un modo de relacionarse con él; es el modo de apertura para construirse en el territorio de asentamiento.

La sopa de la memoria: imágenes en proceso

La comunidad laosiana en la ciudad de Posadas, Misiones, colindando con el río Paraná, enseña un particular caso de resistencia al margen del territorio nacional, del sistema gubernamental y de los estereotipos culturales de la nación argentina. Aquí no se alude a la etnia

hmong, sino a la *comunidad laosiana* (que concentra una diversidad de familias *lao*, algunas presencias *thai*, vietnamitas y mujeres argentinas en matrimonio con laosianos), cuyos miembros estuvieron por casi dos décadas asentados en un terreno perteneciente al balneario El Brete²⁴. En este lugar fueron acomodados a su llegada, mientras eran enviados a las familias con las que trabajarían. Los laosianos nunca se conformaban con las condiciones dadas y retornaban para agruparse y mantenerse como comunidad en este asentamiento (Zulpo, 2012). Hacia la década de 1990, la construcción de la hidroeléctrica binacional Yacretá, compartida con Paraguay, estimuló un cambio sin precedentes para la comunidad, con el cual lograron asentarse en dos barrios. Resalta el caso de Itambé Miní, cerca del aeropuerto, donde la comunidad construyó por cuenta propia un templo budista apenas finalizado en el año 2019 (Landazábal, 2019).

Todo este proceso estuvo alentado por diversas prácticas de los miembros de la comunidad. No obstante, la intervención de las mujeres durante el periodo de El Brete fue central para el sostenimiento económico. Cuentan las refugiadas de Posadas cómo se organizaron para ofrecer mercancía interesante para la población local y a buen precio: ropa, algunos cosméticos y utensilios que fueran llamativos para las amas de casa argentinas. Ellas pasaban con sus carretas vendiendo puerta a puerta, voceando los productos y los cómodos precios, pero, sobre todo, establecían un contacto más próximo con los habitantes de la ciudad. Poco a poco fracturaron el estereotipo que se había creado sobre los laosianos “come-perro, chinos, salvajes, extraños; los refugiados, los revoltosos, los invasores”. O, mejor, pese al estereotipo, se animaron a pasear públicamente su presencia. Aquí es importante señalar el “uso” estratégico de la figura femenina, en cuanto figura dúctil. En las experiencias de los campos de refugiados, tanto en Tailandia como en El Brete, las mujeres (con sus hijos infantes) conformaban el lado más “asimilable” de esa sociedad de llegada, y este fue aprovechado para establecer los primeros vínculos comerciales.

Una vez más, el cuerpo en movimiento de las mujeres, sus estrategias de venta y su presencia, en cuanto *alteridad*, podrían ir cincelandando el estereotipo del refugiado. La organización colectiva permitió la subsistencia económica, que se vio mejorada con la incorporación de los hijos al sistema educativo argentino.

A la vez, su estrategia comercial fue un modo de presencia pública que cuestionó el discurso asistencialista del gobierno²⁵. Hoy día, las refugiadas llegan los domingos a las ceremonias del templo budista, el cual alberga el “Buda más grande de América Latina”, como afirman. Allí aprovechan para llevar sus tradicionales faldas lao, que se distinguen de las *hmong*, y comparten las preparaciones culinarias tradicionales. Aún los *laosianos* son vistos como un polo exótico en la comunidad local, pero en mucho ha cambiado el estereotipo, mientras *ellas* y ellos logran sostener algunas prácticas tradicionales.

Figura 7. Brotes de tacuara (bambú o guadua) cosechados en los terrenos aledaños a Itambé Miní, arreglados para la preparación de la sopa



Fuente: foto de Marcela Landazábal.

Quizá una imagen que abrigue esta complejidad sea una que integre ese difícil proceso de la comunidad, *entre* el adentro y el afuera, como una experiencia que toma tiempo. Por ello, es preciso traer el momento en que se ha cosechado “tacuara” –bambú o guadua– en los alrededores de Itambé Miní para preparar una sopa tradicional laosiana (Figura 7). En el momento de toma de la fotografía, la comunidad comentaba cómo, al ser menospreciada por su dieta tradicional –basada en gran variedad de vegetales y algunos insectos, asimilada frecuentemente a la mala fama de los chinos, por su fenotipo–, mantenía sus destrezas culinarias en cuanto prácticas *conectivas*, compartidas apenas con los más cercanos.

La imagen de la *sopa* no está en esta fotografía, sino en todo lo que la excede²⁶. La preparación de la sopa de tacuara no se condensa

en una imagen, es un sistema de prácticas que implican el antes y el ahora de la memoria colectiva. La *sopa laosiana* deviene una suerte de ritual en contexto de diáspora, pero es a la vez un detonante que anuncia la presencia de la *diferencia*. Mientras la comunidad negocia su imagen con el afuera, la sopa conduce al movimiento contrario: integra, alimenta, va hacia adentro (Le Breton, 2009). Es la manera de metabolizar la tierra del país de recepción mediante una costumbre ancestral.

La práctica ha sido transmitida a las segundas y terceras generaciones, que ya reciben muy poco de la lengua lao y se comunican casi completamente en castellano. En este intersticio la palabra también se ha modificado. Las costumbres son frecuentemente traducidas por los hijos, y los varones también participan de la preparación, contradiciendo el mandato ancestral de dejar la comida en manos de las mujeres. Así, practicar la crianza de la segunda generación y las siguientes implica aterrizarla como una constante práctica de ruptura y “traducción”; un continuo proceso de actualización.

Criar supone una tensión con la memoria ancestral, la memoria de las décadas de asentamiento, e imaginar el recuerdo de los futuros incluyentes, entendiendo que siempre, por los rasgos fenotípicos, pero también por las formas culturales del país de llegada, *los* refugiados laosianos serán la *alteridad*. Esa es la sopa cultural en diáspora: un intercambio constante de tiempos y saberes que requieren cocción con el tiempo; un proceso de integración y reposo.

Reflexión final: imágenes ausentes como praxis de sutura

La imagen ausente no presupone una condición dada, pero convoca a un ejercicio

constante de imaginar la memoria, hacerla visible, pero, sobre todo, habitable. Las refugiadas laosianas han soportado dos clases de invisibilización: la de su condición de mujeres transformadoras dentro de sus pueblos ancestrales y la de la administración occidental, que las amalgamó a la masa vulnerable de los pueblos refugiados. No obstante, se ha revisado una suerte de periplo por las imágenes, que son imágenes *de ellas* (producidas por *ellas*), para comprender cómo las prácticas cotidianas comportan un proceso altamente rector que, aunque tenue, es constante. Con ello han conseguido revocar el asistencialismo, que debe entenderse como un proceso de des-subjetivación donde se impone una imagen mediada por narrativas humanitarias, soportes fotográficos en prensa y discursos gubernamentales que la estatizan y encubren.

Este escrito se detiene en lo que las refugiadas han construido “para intercambiar” algo más que lamentos y desdichas de su historia, deshecha por la guerra y la migración. Su estrategia de resistencia es también una manera de cuestionar las formas de lectura de la violencia contemporánea –expuesta en procesos abruptos, demasiado visibles y dispuestos en la inmediatez (Fassin, 2018)–, donde “los dominantes aprovechan el caos y los oprimidos se exasperan” (Glissant, 2017, p. 175). Su estética es un arte del proceso, de la observación y de la paciencia; es también una estética de ruptura y, a la vez, de transformación. Una estética contradictoria con el frenesí contemporáneo, donde todo está demasiado expuesto, demasiado visible, demasiado ruidoso, demasiado escueto; parece que no hay campo para la fuerza de lo sutil. La estética de las refugiadas laosianas constituye también un proceso de acoplamiento y encantamiento –de seducción– con la realidad, incluso si esta duele. Es una poética-política de relación con el caos del mundo contemporáneo.

Ese ensamblaje de poéticas de resistencia, que se entiende aquí como sutura, se hilvana en tres registros recorridos a lo largo de los apartados citados. El primero, a través de un tapiz, habla de una relación con el paisaje, donde se tensan vivencia y experiencia, recuerdo e imaginación. Es el paisaje andado, no proyectado, sino subvertido; cosido desde abajo; negociado en las formas concretas de existencia que exceden la supervivencia. El segundo registro convoca esas sutiles relaciones de desconexión entre lengua y prácticas cotidianas. La ruptura también cicatriza en procesos de

rememoración y resignificación, de actualización de los códigos obsoletos o resemantización. Y, finalmente, el espacio *entre* el adentro y el afuera constituye también una relación que nutre la memoria; los tiempos de introyección y encuentro frente a los tiempos de despliegue y exposición.

Desde esos “lugares mínimos”, la experiencia del aturdimiento por los sucesos violentos se vio obligada a “recuperar algo” de la memoria colectiva que permitiese no solo sobrevivir, sino reconstruir la vida. Esto es habitar en paralelo la memoria vivida y su(s) narrativa(s); “hallar las heridas de la memoria, más que las memorias heridas”, diría Elizabeth Jelin (1998). En vez de comprender la memoria como un horizonte colmado de denuncias, se habilita como un horizonte útil en la reconstrucción de una comunidad fragmentada; la memoria se construye en el tejido de la vida.

Así que la sutura logra sobrellevar las rupturas y las cicatrices; es un desborde de la historia. Prefiere hilar la paciencia y el cuidado de cada experiencia; decanta el tiempo histórico y el emocional, el colectivo y el personal. Las imágenes figurativas de los tapices de Javouhey se anteponen a las fotografías de la Agence France-Presse (AFP) y de la Associated Press (AP) sobre el Vietnam (común referente del Sudeste Asiático entre las décadas de 1970 y 1980). Un *mate-hmong* también indica un punto geográfico de referencia, el indicio de un *lugar* adecuado para cultivar la vida. Y una sopa de bambú convoca al reposo después de tanta fatiga. Identidad y diferencia no (solo) son conceptos; más bien, son estructuras de sentimiento, afirma Ángel Quintero (2013). Se asume entonces que identidad y diferencia son procesos estéticos.

La diáspora es más bien un acumulado de instantáneas con la posibilidad de conformar relatos heterogéneos; es una forma de experiencia (i-lógica) de la historia. Sin embargo, sin una narrativa, los hechos se agolpan, señala Byung-Chul Han (2015); por eso la sutura encuentra el modo de organizar los relatos dispersos en las prácticas de resistencia (re-existencia) y se enseña en el diverso entramado cultural que proponen las mujeres. Fuera de la crono-lógica historia dominante, las imágenes *de* las refugiadas laosianas desbordan e inscriben una veta de proximidad ante las distancias infranqueables.

Notas

1. El problema migratorio de los refugiados laosianos en Tailandia no se limita a este periodo. Los reportes alarmantes sobre las deportaciones de refugiados, casi siempre *hmong*, a Laos por parte de las autoridades tailandesas llegan hasta la década de 2010. Aunque estas familias no ocupan los mismos campos que fueron habilitados de 1975 hasta la década de 1990, el problema de desplazamiento de población laosiana ha sido una constante en la región (Edwards, 2008; Baloch, 2014).
2. Un análisis dedicado al cuestionamiento del archivo y la memoria oficial en tiempos de dictadura en el caso argentino se encuentra en Landazábal (2020a).
3. Se toman como referencia algunos puntos visitados en la etnografía de investigación realizada en el año 2017 (Landazábal, 2019).
4. El trabajo de campo se llevó a cabo entre junio y diciembre de 2017 en Chascomús, Buenos Aires y Posadas (Argentina) y en Javouhey, Cacaó y Cayena (Guayana Francesa).
5. El contexto político regional suramericano puede ampliarse en Landazábal (2019).
6. Se trató de la rebelión del príncipe Souphanouvong de corte independentista-comunista, contra su hermano mayor Souvana Phouma. Es cuando Estados Unidos decide intervenir reclutando a 30 mil *hmong* para conformar un ejército de resistencia (Smith, 1963).
7. Una revisión detallada de los devastadores efectos de esta guerra, la intromisión estadounidense y la incidencia en las primeras comunidades campesinas desplazadas hacia Tailandia puede verse en Hamilton (1993).
8. Diferentes organizaciones de mujeres en pro de los derechos de las refugiadas laosianas denunciaron la restrictiva lógica masculina condicionaba el uso de los espacios comunes, pedagógicos, escolares y colectivos (Ballard, 2002; Cha, 2005; Women's Commission, 1991).
9. Según la perspectiva estadounidense, la migración laosiana estuvo motivada por las altas tasas de impuestos que comenzaban a imponerse para sostener el conflicto; por ello, las familias laosianas se sintieron atraídas ante la posibilidad de migrar hacia terceros países de reasentamiento ubicados en el primer mundo. Por otra parte, la etnia *hmong* presentaba un caso dramático, debido a su participación anticomunista durante el conflicto (Office for Human Development, 1980; Landazábal, 2019).
10. Por ejemplo, en el campo Chiang Kham, uno de los más importantes después del cierre del campo de Van Vinai, en la década de 1980, mientras había 1.895 varones inscritos, solo 773 mujeres asistían a la escuela. Para los grados de primaria, la diferencia era aún mayor, con 68 varones y solo 10 mujeres. La maternidad, pero también el condicionamiento tradicional sobre el uso de espacios, eran algunas causales de esta drástica diferencia (Women's Commission, 1991).
11. Me refiero a los importantes ejercicios de lucha, resistencia y visibilización de las mujeres indígenas en Bolivia, México, Guatemala o Colombia, entre tantos esfuerzos, bien sea académicos o de alternativas sociales –*mujeres creando, las afroféminas o la ruta pacífica*–. Son ejemplos de mecanismos reconstruidos a través de procesos cuya especificidad histórica vincula el género con el reclamo legítimo y ancestral del territorio, al tiempo que se denuncia el colonialismo patriarcal y se proponen estrategias prácticas de reconstrucción social, económica y cultural.
12. Esta denominación salta a la vista en algunas notas del trabajo de campo, sobre todo respecto de las primeras generaciones, conscientes de las presencias tanto en Guayana Francesa como en Argentina, y de los lazos comunes con otros nodos del planeta (este es el entramado propio de la diáspora). Por su parte, las segundas generaciones, nacidas en territorio de exilio, asumen un rol estratégico con esta denominación. Por una parte, es su memoria de familia, por otra, juega la memoria biográfica adscrita al lugar de nacimiento.
13. El informe de Pierre Dupont Gonan (1996) contiene planteamientos correspondientes a la similitud de climas y vegetación entre ambas regiones “tropicales”; también indica que se planteó la llegada de la etnia *hmong* como una opción que fortaleciera las iniciativas agrícolas de la región ultramarina.
14. He comentado en otro análisis la importancia de conformarlo como un imaginario-archivo; un imaginario de cuerpos sin registro presente (Landazábal, 2020a).
15. Las comunidades refugiadas del Sudeste Asiático están vinculadas a la densa narrativa sobre la Guerra de Vietnam. La apertura académica dentro de los programas de Estudios de Área en la academia estadounidense formó parte de una política educativa que correspondía a los programas suprainstitucionales de entidades como Save the Children, Experiment in International Living y World Education, que diagramaron previamente programas de alfabetización e inclusión de dichos grupos (Chantavanich y Rabe, 1990).
16. La mayoría de los listados de reasentamiento proponían países del Primer Mundo. En los testimonios recolectados en trabajo de campo se comentó sobre la sorpresa que tuvieron al comprender que *América del Sur* no era Estados Unidos (muchos testimonios coinciden en que pensaron que llegarían al Sur de este país) y, en cambio, que se había llegado al otro extremo (Landazábal, 2019).
17. Javouhey es la segunda ciudad *hmong* en la Guayana Francesa, creada para recibir el segundo grupo de refugiados después de la creación de Cacaó. Ambas ciudades son asentamientos *hmong*, específicamente acondicionados como aldeas laosianas por el gobierno francés. En ambas ciudades la agricultura es la principal fuente de ingreso. A lo largo de cuatro décadas, la comunidad *hmong* logró ser el centro productor agrícola en la región ultramarina, que antes importaba estos insumos de Surinam y Brasil (Dupont, 1996; Mam-Lam, 2013; Landazábal, 2019). Mi especial agradecimiento a Monique Larroy y su esposo Patrick por permitirme tomar estos registros en su hogar. Monique es maestra de la Escuela de Javouhey.

18. La emocionalidad que genera el relato del cruce sufre continuas rupturas narrativas; finalmente se determina como un punto ciego en la mayoría de relatos, por lo complejo del proceso, por la carga emocional de las memorias, por los propios juegos de la memoria (apuntes del diario de campo, 2017).
19. Hmong Cultural Center (<https://www.hmongembroidery.org/inspiredesigns.html>)
20. Muchos documentos oficiales coinciden en meses y año de nacimiento, variando solo el día. Así, varios infantes registran nacimientos en el mes de enero de 1976 en Tailandia, por ejemplo. Otros niños mayores registran también un dato aleatorio, debido a que los calendarios rurales se manejan con los ciclos de siembra y estos, claramente, no fueron comprendidos por las administraciones estatales de Occidente (Landazábal, 2019).
21. Este problema está planteado más ampliamente en Landazábal (2020a), tomando en cuenta la reflexión sobre el tipo de archivo oficial encontrado en Argentina, en contraste con los relatos testimoniales.
22. Véase el material de referencia del Hmong Museum en <https://hmongmuseummn.org/collection/hmong-tattoo/hmong-textile-symbols/>
23. La gran mayoría de las familias *hmong* que llegaron a Argentina hicieron solicitudes de reasentamiento en otros países. De unas veinte familias *hmong* inicialmente instaladas, quedan ocho, según los datos recabados en campo en 2017. Algunas de estas familias llegaron en la década de 1990 a la Guayana Francesa y hoy día habitan en Javouhey (Landazábal, 2019).
24. Las familias *hmong* que llegaron a esta región también migraron rápidamente, por lo que la comunidad laosiana de Misiones no cuenta con esta presencia étnica. Las pocas familias *hmong* que quedan en Argentina se localizan en las provincias de Buenos Aires y Río Negro. Para ampliar sobre las distinciones del grupo étnico *hmong* en Laos y su papel en el conflicto laosiano véase Landazábal (2019, 2020b).
25. El plan de recepción de refugiados laosianos fue detenido en 1980 definitivamente. El fracaso de los programas educativos y el difícil asentamiento laboral de la comunidad fueron condicionantes para que el Gobierno del Proceso de Reorganización Nacional decidiera detener dicho plan de gobierno (Landazábal, 2019).
26. La fotografía me fue sugerida por una de las mujeres de la comunidad, mientras su esposo llegaba con el bulto de tacuara.

Referencias bibliográficas

1. ALTO COMISIONADO de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) (2000). *The State of The World's Refugees 2000: Fifty Years of Humanitarian Action*. <http://www.unhcr.org/3ebf9bad0.html>
2. AGAMBEN, G. (2003). *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Pretextos.
3. ANDERSON, M., Howarth, A. M. y Overholt, C. (1992). *A Framework for People-Oriented Planning in Refugee Situations: A Practical Planning Tool for Refugee Workers*. United Nations High Commissioner for Refugees.
4. BALLARD, B. (2002). *Reintegration Programmes for Refugees in South-East Asia. Lessons Learned from UNHCR's Experience*. UNCHR. <https://www.unhcr.org/3ccff9134.pdf>
5. BALOCH, B. (2014). *UNHCR Deplores Deportation of Laotian Refugee from Thailand*. UNCHR. <https://www.unhcr.org/news/briefing/2014/7/53bbc65b9/unhcr-deplores-deportation-laotian-refugee-thailand.html>
6. BERGER, J. (1975). *Modos de ver*. Gustavo Gilli.
7. BERGSON, H. (2006). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu*. Cactus.
8. CHA, D. (2005). Hmong and Lao Refugee Women: Reflections of a Hmong-American Woman Anthropologist. *Hmong Studies Journal*, 6, 1-35. <http://hmongstudies.org/ChaHSJ6.pdf>
9. CHAMOISEAU, P. (1994). *Guyane. Traces-memoires du baigne*. Caisse nationale des monuments historiques et des sites.
10. CHANTAVANICH, S. y Rabe, P. (1990). Thailand and the Indochinese Refugees: Fifteen Years of Compromise and Uncertainty. *Southeast Asian Journal of Social Science*, 18(1), 66-80. <http://www.jstor.org/stable/24491754>
11. DAO, Y. (1993). *Hmong at the Turning Point*. World Bridge Associates.
12. DIDI-HUBERMAN, G. (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Manantial.
13. DUPONT-GONIN, P. (1996). *L'opération hmong en Guyane Française de 1977. Les tribulations d'une ethnie. Un nouvel exode d'Extrême-Orient en Extrême Occident*. Peninsule.
14. EDWARDS, A. (2008). *Deportation of Lao Hmong Must Stop: UN High Commissioner for Refugees*. UNCHR. <https://www.unhcr.org/news/latest/2009/12/4b38d1049/deportation-lao-hmong-must-stop-un-high-commissioner-refugees.html>

15. FASSIN, D. (2016). *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Prometeo.
16. FASSIN, D. (2018). *Por una repolitización del mundo. Las vidas descartables como desafío del siglo XXI*. Siglo XXI.
17. FOUCAULT, M. (1981). *Esto no es una pipa*. Anagrama.
18. GLISSANT, É. (2017). *Poética de la relación*. Universidad de Quilmes.
19. HAMILTON-MERRIT, J. (1993). *Tragic Mountains. The Hmong, the Americans and the Secret Wars for Laos 1942-1992*. Indiana University Press.
20. HAN, B.-Ch. (2015). *La salvación de lo bello*. Herder.
21. JELIN, E. (1998). *Los trabajos de la memoria*. Fondo de Cultura Económica.
22. LANDAZÁBAL-MORA, M. (2019). *Lo que resiste entre el exilio... Una genealogía de la diáspora laosiana en Guayan Francesa y Argentina*. [Tesis Doctoral], Universidad Nacional Autónoma de México.
23. LANDAZÁBAL-MORA, M. (2020a). Huellas que pasan, imágenes que pesan. El imaginario archivo de la diáspora laosiana en Argentina. *Iluminuras*, 21(53). <https://seer.ufrgs.br/iluminuras/article/view/100168>
24. LANDAZÁBAL-MORA, M. (2020b). (Asia otra) diáspora. Su lugar en América Latina. En V. Pacheco y R. Almanza, *Teorizando desde los pequeños lugares*. Universidad del Magdalena.
25. LE BRETON, D. (2009). *El sabor del mundo. Una antropología de los sentidos*. Nueva Visión.
26. LOS DEPENDIENTES (1987). Gilles Deleuze - ¿Qué es el acto de creación? [Conferencia en la Escuela Superior de Imagen y Sonido, París]. Canal YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=dXOzcexu7Ks>
27. MAM-LAM Fouck, S. y Apollinaire, A. (2013). *Nouvelle histoire de la Guyane*. Ibis Rouge.
28. OFFICE for Human Development - Refugee Desk (1980). *The Indochinese Refugees (Thailand)*. Office for Human Development.
29. QUINTERO-RIVERA, A. (2013). Las prácticas descentradas de elaboración estética y su celebración y fomento de la identidad. En A. Grimson y K. Bidaseka, *Hegemonía cultural y políticas de diferencia*. Clacso.
30. SAID, E. (2015). *Orientalismo*. Penguin Random House.
31. SARLO, B. (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo*. Siglo XXI.
32. SCOTT, J. (2000). *Los condenados y el arte de la resistencia*. Era.
33. SMITH, R. (1963). Laos in Perspective. *Asian Survey*, 3(1), 61-68. doi:10.2307/3024652
34. WOMEN'S COMMISSION for Refugee Women and Children. Delegation to Laos and Thailand. (1991). *Repatriation and Reintegration: Can Hmong Refugees Begin to Look Homeward. Special Collections and Archives*. The UC Irvine Libraries. https://oac.cdlib.org/view?docId=hb0b69n6nq&chunk.id=ch01&cbrand=oac4&doc.view=entire_text
35. ZULPO, R. (2012). *Memoria e identidad. Del Sudeste de Asia a Posadas*. [Tesis de Licenciatura en Antropología], Universidad Nacional de Misiones.





▪ *Casserole*, ilustración, Nueva York (Estados Unidos), 2012 | Autora: Victo Ngai. Tomado de: Arthur.io