

EL JARDÍN DE ÁFRICA. DE MUERTOS-VIVOS,
POLÍTICA Y (NO) SEPULTURA

The Garden of Africa. Living dead, politics and (not) grave

Giuliana De Battista

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina.



Resumen

El Jardín de África es un cementerio situado en Zarzis, una ciudad costera del sur de Túnez. Fue construido por el artista argelino Rachid Koraïchi con el propósito de dar sepultura a los restos anónimos de las personas que naufragan en el Mar Mediterráneo. Este escrito relata en primera persona la crónica de una experiencia realizada en diciembre de 2022 durante mi encuentro con su creador en París, y en enero de 2023 durante mi visita a aquel lugar. El objetivo es reflexionar sobre el valor ético-político que alberga este 'Jardín' a partir de un análisis que no se rehúe a abordar las ambigüedades percibidas en torno al acto de creación y devenir de esta bella obra. Para ello, una conceptualización enraizada en el pensamiento de Jacques Derrida articulará la problematización del concepto de memoria a través de una historia en la que los motivos de la inhumación, el duelo y la fidelidad no dejarán de exhibir la exigencia de cierta in-sepultura: el cultivo de una dimensión espectral capaz de apuntalar, y mantener vivo, el reclamo por otra ética y otra política.

Palabras clave: memoria; cementerio; duelo; mar; política.

¿Cómo citar?: De Battista, G. (2026). El Jardín de África. De muertos-vivos, política y (no) sepultura. *Praxis Filosófica*, (63), e20914888. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.vi63.14888>

Recibido: 17 de mayo de 2025. Aprobado: 12 de septiembre de 2025.

THE GARDEN OF AFRICA. LIVING DEAD, POLITICS AND (NOT) GRAVE

*Giuliana De Battista*¹

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina.*

Abstract

The Garden of Africa is a cemetery located in Zarzis, a coastal town in southern Tunisia. It was built by the Algerian artist Rachid Koraïchi with the aim of providing a final resting place for the unidentified remains of those who have lost their lives at sea in the Mediterranean. This paper is a first-person account of an experience I had in December 2022 during my meeting with its creator in Paris, and in January 2023 during my visit to the site. The purpose is to reflect on the ethical and political significance of this 'Garden' through an analysis that does not refuse to address the ambiguities perceived around the act of creation and becoming of this beautiful work. To this end, a conceptualisation rooted in the thought of Jacques Derrida will articulate the problematisation of the concept of memory through a narrative in which the motifs of burial, mourning, and fidelity will continually reveal the demand for a certain 'unburial': the cultivation of a spectral dimension capable of underpinning, and keeping alive, the call for a different ethic and a different politics.

Keywords: *Memory; Cemetery; Mourning; Sea; Politics.*

¹ Licenciada y Profesora en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Magíster en Ciudadanía y Derechos Humanos por la Universidad de Barcelona (UB). Magíster en Estudios Avanzados en Filosofía por la Universidad de Salamanca (USAL). Doctoranda en Ciencia Política en la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Becaria Doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente de la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario (UNR).

EL JARDÍN DE ÁFRICA. DE MUERTOS-VIVOS, POLÍTICA Y (NO) SEPULTURA

Giuliana De Battista

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas,
Universidad Nacional de Rosario, Rosario, Argentina.

I. Las fronteras, entre *Léthe* y *Mnemosýne*

De acuerdo con las cifras estipuladas por la IOM (International Organization of Migrations) únicamente durante el año 2024 se registraron 9.197 muertes de migrantes en diferentes fronteras alrededor del mundo, siendo el Mediterráneo central la ruta más mortífera. Si nos retrotraemos hasta el año 2014 —a partir del cual se inicia el registro estadístico del Proyecto Missing Migrants— los números arrojan 77.154 muertes acaecidas en el transcurso de los diez últimos años: la gran mayoría a causa de ahogamientos en el mar, pero no se excluyen los motivos vinculados a la violencia, a las condiciones ambientales extremas y la falta de agua y alimento que sufren los/as migrantes en diversos trayectos migratorios (los desiertos de Sonora, en la frontera entre México y EEUU, o el Sahara, en el norte de África, son los más letales a este respecto). Tenemos conocimiento, no obstante, de que estas cifras son muy inferiores a las reales, ya que la mayor parte de las muertes y desapariciones no logran ser contabilizadas; de allí que los datos representen “estimaciones mínimas del verdadero número de vidas perdidas durante la migración”². Independientemente de este punto, toda referencia a la producción de estadísticas sobre las muertes en las fronteras por parte de la IOM no debe descuidar el hecho de que la implicación (desde 2013)

² Esta frase fue extraída de una pequeña nota al pie de los cuadros estadísticos de las muertes en las fronteras, presentes en el sitio web del proyecto Missing Migrants de la OIM: <https://missingmigrants.iom.int/es/datos>.

de un actor intergubernamental en un campo inicialmente ocupado por las ONG cambia la naturaleza y el sentido político de estas estadísticas: si el trabajo de documentación realizado, desde principios de los noventa, por la sociedad civil y las asociaciones de defensa de los migrantes tenía como objeto denunciar el coste humano de las políticas europeas de control de fronteras, no podemos esperar exactamente lo mismo de una entidad como la IOM. No sólo porque ella misma juega un rol importante en las políticas de control de los países occidentales (contribuyendo en cierto sentido a incrementar los riesgos y las muertes de migrantes), sino también porque tiene por principio omitir toda crítica hacia sus Estados miembros, tendiendo así a despolitizar las cifras y a separarlas del contexto que las produce (Heller y Péroud, 2017).

Este trasfondo de muerte o de gobernanza *necropolítica* (Mbembe, 2011) —que aquí únicamente alcanzamos a sugerir³— sitúa a las fronteras contemporáneas —a saber, lo que acaece en esa heterogeneidad de espacios y tiempos que hoy ‘hacen’ de frontera para las personas que las moran, habitan o intentan sortearlas— como una cuestión que se debate entre el olvido y la memoria (para retomar el título de este apartado). Cuestión que no cesa de comprometernos en un deber que intenta asumir aquello que los muertos nos solicitan o nos reclaman, pero tampoco logra interpelar el *continuum* de nuestro tiempo, ni constreñir a los Estados en la creación de vías de migración legales y seguras. Sobre las muertes aludidas recae una amenaza del olvido que se hace especialmente patente si consideramos que, junto con las fronteras, es también el límite de tolerancia el que parece haberse desplazado (Crépon, 2018), allí donde estos sucesos devienen en serie, no constituyen un escándalo y ni siquiera son sancionables jurídicamente.

En su totalidad este artículo no dejará de interrogarse por la memoria —y por el olvido— entre los que se dirime la problemática a la cual nos referimos; por el tipo de duelos y fidelidades a los que un ejercicio políticamente resistente de la memoria nos apremia o al menos debería apremiarnos. ¿Por qué entonces *Léthe* y *Mnemosýne*? ¿No habría sido acaso posible partir de una locación alternativa a esta base eurocéntrica de la cultura y de la filosofía que constituye el mito griego? Desde ya, si no

³ Achille Mbembe (2011) acuña la noción de *necropolítica* para referirse a la manera en la que en determinados lugares del mundo la política “hace hoy del asesinato de su enemigo su objetivo primero y absoluto, con el pretexto de la guerra, de la resistencia o de la lucha contra el terror” (p. 20). Desde esta perspectiva describe el escenario colonial de Palestina, o el de ciertos países africanos, como un estado permanente y/o sistemático de excepción en los que el ejercicio soberano de dar muerte no aparece como *límite* de un poder que lo requiere en tanto que complemento, sino como forma ‘habitual’ de remitirse a los cuerpos en la forma de su aniquilamiento.

fuese porque cierta gesticulación violenta se impone desde la apertura de este escrito, induciéndonos a buscar (y encontrar) las claves de su comienzo en *el comienzo* —esto es, en la configuración compleja de representaciones, imágenes e ideas que han hecho de la cultura griega clásica y preclásica la cuna de la civilización occidental—. En virtud de este prejuicio —en el que se enraíza en última instancia todo acto de dominación posterior, incluso aquel referido al modo en que los Estados europeos gestionan actualmente la movilidad humana— las anidaciones entre las representaciones mitológicas de la memoria, el olvido y el mar nos conducen a recordar lo siguiente.

En el mundo griego la memoria entendida como recuerdo o capacidad de traer al pensamiento cosas o sucesos del pasado no se reduce a una función psicológica, ni a un deber ético-político (tomando en consideración las principales dimensiones a partir de las cuales hoy solemos concebirla). Al menos hasta el momento en que el talante mitológico de aquella cultura continúa siendo pregnante, *Mnemosýne* es ante todo una deidad —la diosa de la Memoria— íntimamente ligada a la *oralidad* y la *musicalidad* de la Grecia preclásica: “El valor de *Mnemosýne* radica en la tradición oral sustentada por aedos y transmitida por rapsodas en el marco de una sociedad iletrada, crédula de los mitos fundadores cantados por sus poetas” (Bauzá, 2015, p. 41). La contrapartida griega de *Mnemosýne* es *Léthe*. Se designa mediante este nombre a la diosa del Olvido, así como a la fuente (del olvido) de la que las musas sustraen aquello de lo que guardan memoria. Hija de *Éris*, la Discordia, no sólo pertenece a la estirpe de *Nýx*, personificación de la Noche, sino también deviene —en virtud de una serie de alegorías— hermana de la Muerte y del Sueño (con los que el Olvido termina por tejer una suerte de tríada). No sorprende que el Leteo sea aquel río situado en los infiernos, del que las almas de los difuntos beben para olvidar su pasado: también el mar es símbolo de muerte en la mitología greco-latina, a él suelen añadirse —en el *Oceanus Atlanticus* de la cartografía antigua— representaciones de monstruos marinos que amenazan el destino de los navíos que osan traspasar ciertos límites. En *El nomos de la Tierra*, Carl Schmitt se refiere a este ‘antiguo temor’ al mar que hizo permanecer a muchos pueblos en las montañas, alejados de las costas:

Virgilio predice en la cuarta Égloga que en la futura época feliz ya no habrá navegación por el mar. Es más, en un libro santo de nuestra fe cristiana, en el Apocalipsis de San Juan, se dice acerca de la nueva tierra limpia de pecado donde ya no habrá mar: η θάλασσα ουκ εστιν ετι. Muchos juristas de pueblos continentales conocen igualmente este temor ante el mar. (Schmitt, 2010, p. 23)

El autor hace estas observaciones en el marco de un análisis que busca contraponer punto por punto el mar libre, en el que no rige ley alguna (“campo libre para el libre botín” [Schmitt, 2010, p. 23]), con una tierra que se halla intrínsecamente unida al derecho (es decir, a un derecho que es necesariamente derecho de la tierra y desde sus actos primitivos implica una ‘toma’ de la misma). En este marco, el mar es lo que carece de todo ordenamiento y de todo trazado (y rasgado) de líneas firmes (“Sobre las olas, todo es ola” [Schmitt, 2010, p. 22]) puesto que, en definitiva, es territorio no-estatal y está libremente abierto -al menos desde el punto de vista del moderno Derecho de Gentes- a la actividad (y a la beligerancia) humana. Únicamente el surgimiento de grandes imperios marítimos es lo que, para Schmitt (2010), habilitará el establecimiento del orden y la seguridad en el espacio del mar libre, “acontecimientos históricos universales de importancia trascendental” a los que denomina “tomadas del mar” (p. 23).

6 Existe entonces una representación marítima originariamente anidada al desorden, a la ausencia de ley y la muerte que es a su vez la que la emparenta con el Olvido (o con la simbología que se declina a partir de *Léthe*): aquel al cual Homero se refiere en *Odisea* al hablar del país de los *lotófagos*, alimento (*lotos*) cuyo nocivo dulzor —del cual Ulises protege a sus compañeros— produce en quien lo ingiere la pérdida de “todo gusto de volver y llegar con noticias al suelo paterno” (Homero, 1993, p. 229). Pocas veces esta conjunción de términos, símbolos e ideas —mar, muerte, olvido, imposibilidad de regreso y/o arribo— parece habernos sido tan contemporánea y descriptiva de una actualidad en la que el mar ha devenido una fosa común de cuerpos, en la que existen miles de tumbas anónimas dispersas alrededor de las costas del Mediterráneo.

Este escrito relata en primera persona la crónica de una experiencia realizada en Túnez en enero de 2023 durante mi visita al *Jardín de África*. Se trata de un cementerio construido por el artista argelino Rachid Koraïchi con el propósito de dar sepultura digna a los restos anónimos de los/as migrantes que naufragan en el mar Mediterráneo. El objetivo es reflexionar sobre el valor ético-político anidado a este lugar, a partir de un análisis que no se rehúe a abordar las tensiones y ambigüedades percibidas en torno al acto de creación y devenir de esta obra. En el vaivén impreso por las dificultades que permean la narración —de una historia que es la del cementerio, la de las circunstancias en las que éste se ve envuelto, pero también la de mi encuentro con él y con su creador—, no dejaremos de considerar el modo en que nos requiere un deber de la *memoria* que necesariamente se halla inescindido de su valor político.

Invocamos así, a modo de *exergo*, las palabras con las que Jacques Derrida da inicio a aquel bello texto titulado *Memorias para Paul de Man*: “Nunca supe contar una historia (...) ¿Mas qué ocurre cuando el amante de *Mnemosyne* no ha recibido el don de la narración? ¿Cuando no sabe contar una historia? ¿Cuando pierde la narración precisamente porque conserva la memoria?” (Derrida, 1989, p. 17).

II. Le Jardin d’Afrique. Crónica de una experiencia

En el mes de junio del año 2018, Rachid Koraïchi —un artista muy conocido por sus trabajos en relación con la memoria de las víctimas de la resistencia e independencia argelina— construye el cementerio anteriormente referenciado (*Le Jardin d’Afrique*) en Zarzis, una ciudad costera del sur de Túnez. En una nota periodística que leo meses previos a mi intento por contactarlo, afirma que el propósito de esa obra era construir un lugar de descanso, una última morada, para cientos de hombres, mujeres y niños que pierden la vida intentando alcanzar las costas europeas y cuyos cuerpos eran enterrados precariamente en los médanos de arena o llevados a vertederos (Taconet, 2021). Un día extremadamente frío de diciembre del 2022 Rachid me recibe en su casa en virtud de una serie de azares entre los que confluían el hecho de encontrarme haciendo una estancia de investigación en París, de haber conseguido su teléfono a través del contacto con algunos de sus conocidos o allegados vía red social, y haber finalmente tenido la fortuna de que estuviese en aquellos días por arribar a esa ciudad (en la que reside una parte del año).

De manera un tanto ingenua (al menos como pude verlo en retrospectiva), había preparado una serie de preguntas y comentarios que, sin dar lugar al formato de una entrevista semiestructurada o dirigida, contemplaban una serie de tópicos que me interesaba abordar especialmente, aun cuando fuese en función de los vaivenes de la conversación y de la medida en que dicha espontaneidad lo permitiera: las razones que lo habían conducido a emprender ese proyecto, el modo en que concebía el rol del arte en la actualidad (particularmente en relación a las problemáticas migratorias), si efectivamente estaba trabajando en la idea de construir un cementerio similar en la isla de Fuerteaventura, así como también un laboratorio médico-forense vecino al *Jardín de África* —que permitiese la recolección de las pruebas de ADN de manera previa a los procesos de inhumación, tal como había leído en una nota periodística—⁴. Si bien no faltaron las referencias más o

⁴ Dicha nota periodística fue modificada en el sitio web. En la versión actual (que cité anteriormente con la referencia “Taconet, 2021”) no se encuentra mucha de la información a la

menos fragmentarias a cada una de estas cuestiones, no pasó mucho tiempo hasta que advertí que la conversación no se iba a desarrollar de acuerdo con la manera —ni al tono— en la que lo había previsto, y que el motivo por el cual yo estaba allí no se reducía a un conjunto de azares, a la fortuna, ni a la sola generosidad y/o accesibilidad de Rachid. Se debía más bien a un posible malentendido en virtud del cual se asumía que, además del interés que aquel cementerio me despertaba en tanto que joven investigadora (era lo que había dejado por sentado en mi presentación), estaba también allí como periodista, al tanto de un problema que por esos días recubría al lugar que me interesaba, pero con el cual yo no había alcanzado a toparme pese a mis múltiples entradas a la web para obtener información tanto en castellano como en francés.

C'est plus que ça. Pourquoi j'ai fait ça? Pourquoi j'ai fait ce cimetière? Il faut savoir pourquoi. Moi, je ne suis pas de Tunisie. Mais mes ancêtres, au 7e siècle, ont construit la ville de Kairouan en Tunisie. Mon nom, Koraychi, c'est la tribu du prophète de l'Islam, c'est les Koraychi. Et mes ancêtres sont venus au 7e siècle de l'Arabie Saoudite vers l'Afrique⁵. (R. Koraichi, comunicación personal, diciembre de 2022)

8

A esta historia de linaje y filiación, al hecho de que en 1961 Rachid hubiese perdido a su hermano en el mismo mar en el transcurso de la guerra e independencia argelina, adjudica esta acción en la que reconoce el propósito simbólico de realizar —a través de la construcción del cementerio de Zarzis— la tumba que no pudo dar a su hermano: “Donc, je voulais, symboliquement presque, en faire la tombe de mon propre frère en faisant 800 tombes pour ses frères africains” (R. Koraichi, comunicación personal,

que se acaba de hacer referencia. En una nota del mes de octubre del 2022 del Business News de Túnez —en la que se anuncia el cierre temporario del cementerio a raíz de un problema al que haré alusión en las próximas páginas— se afirma que el Jardín de África había sido creado para acoger los restos anónimos de los/as migrantes bajo condiciones específicas. Dichas condiciones requerían que *se realizaran pruebas de ADN sobre los cadáveres* y se identificara el país de origen de la persona: “Le «jardin d’Afrique» est un cimetière servant à enterer les migrants inconnus morts durant la traversée de la Méditerranée. Ce jardin avait été créé pour accueillir des dépouilles selon des conditions bien précises. Les cadavres doivent être soumis à un examen médical incluant des tests ADN et une identification du pays d’origine” (Business News, 2022, párr. 3).

⁵ “Es más que eso. ¿Por qué lo hice? ¿Por qué construí ese cementerio? Hay que saber por qué. Yo no soy de Túnez. Pero mis antepasados, en el siglo VII, construyeron la ciudad de Kairouan en Túnez. Mi apellido, Koraychi, viene de la tribu del profeta del Islam, los Koraychi. Y mis antepasados llegaron a África desde Arabia Saudí en el siglo VII”.

diciembre de 2022)⁶. En su relato, estos motivos explican su determinación a intervenir en la situación cuando toma conocimiento de que los cuerpos que llegaban a las orillas de esta ciudad tunecina permanecían sin sepultura y eran llevados de a cientos a vertederos de basura, en los que no estaban a salvo de las ratas y de los perros hambrientos que rondan el lugar. Rachid se presenta a sí mismo como quien pone término a una circunstancia tan aberrante como vergonzosa, de la cual más de un pescador del lugar se aprovecha, según sus palabras, para llevar periodistas, obtener dinero y hacer el rol del “ángel Gabriel”, diciendo tomar a cargo el entierro de los cadáveres (“Et ce qui est grave, c’est que les journalistes viennent, ils les emmènent dans cette décharge, avant que je vienne moi là-bas, dans cette décharge, et ils creusent des trous et ils font semblant d’enterrer les gens” [R. Koraichi, comunicación personal, diciembre de 2022])⁷. Recuerda el discurso que en el año 2013 el Papa había pronunciado en Lampedusa, denunciando el hecho de que ningún país europeo alrededor del Mediterráneo —ni Francia, ni Portugal, ni Italia, ni Grecia, ni Turquía— hubiese construido una sola tumba para ‘responder’ a esta triste realidad. Él mismo decide entonces hacer ochocientas.

Para ello adquiere un terreno en las afueras de la ciudad (a través de su hija de nacionalidad tunecina) y —con la ayuda de Mongi Slim, responsable de la Cruz Roja (Croissant Rouge) en Zarzis— da forma a esta iniciativa de manera totalmente privada. Acentúa una y otra vez que jamás recibió un céntimo para ello, que de su bolsillo salieron los fondos hasta para realizar el acto de inauguración del cementerio, del que participó Audrey Azoulay, la Directora general de la UNESCO: “Moi, je me suis juré de ne jamais recevoir un centime, je vais faire moi, totalement seul, et personne d’autre. Même pas l’État tunisien. C’est mon terrain privé. C’est le premier cimetière privé dans la planète” (R. Koraichi, comunicación personal, diciembre de 2022)⁸. Sin lugar a dudas, el énfasis que Rachid ponía en demostrar esto último, no sólo partía de una pregunta mía dirigida a saber si se recibían ayudas/subvenciones de Ongs u algún otro organismo internacional, sino principalmente del malentendido en virtud del cual, en dicho interrogante, él oía una curiosidad ligada a la búsqueda de un posible elemento acusatorio.

⁶ “Así que quise, casi simbólicamente, hacer la tumba de mi propio hermano haciendo 800 tumbas para sus hermanos africanos”.

⁷ “Y lo grave es que vienen los periodistas, los llevan a este vertedero, antes de que yo llegara allí, y cavan hoyos y simulan enterrar a la gente”.

⁸ “Yo me juré no recibir nunca un céntimo, hacerlo yo solo, totalmente solo, y nadie más. Ni siquiera el Estado tunecino. Esta es mi tierra privada. Es el primer cementerio privado del mundo. En ningún otro lugar hay un cementerio privado”.

Muy lejos de eso, lo que yo —totalmente desentendida del problema al que haré referencia en el párrafo siguiente— no terminaba de comprender, era justamente el carácter privado, a título personal, de la creación de un espacio como aquél, y no la existencia de fondos provenientes de un municipio o de determinados organismos (que, por el contrario, me hubiesen ayudado a inteligir el panorama). Me explica que ‘todo sale de su bolsillo’: el dinero se dirige al Banco Central de Túnez directamente desde las galerías de arte de New York y Londres en las que trabaja. A continuación, una imagen del cementerio (Figura 1):

Figura 1. El Jardín de África (imagen tomada por la autora, desde el exterior del lugar, el día 3 de enero de 2023)



10

¿Cuál era la situación que envolvía en aquel momento al *Jardín de África*? ¿Qué fue lo que, habiéndome permitido escribir sobre ello (puesto que probablemente de otro modo no hubiese podido acceder a aquel prestigioso artista), determinó no obstante que este artículo sea muy diferente a aquel que yo pensaba o hubiese querido escribir? Sólo semanas después, en el curso de un viaje a Túnez (que Rachid me recomendó en reiteradas ocasiones suspender), pude terminar de comprender lo que en aquél encuentro me toma por sorpresa y me sume en una profunda confusión:

Voilà, je vais te montrer comment ils ont saccagé le lieu. Regarde, tu vas le voir de tes yeux. Regarde ce qu'ils ont fait du lieu. Regarde, ils sont en train

d'ouvrir les tombes et de sortir les cadavres. Ils veulent les cadavres. Ils ont sorti les cadavres dehors. Regarde, tu le regardes, regarde l'image, regarde, vois la suite, vois comment ça se passe. Regarde, ils sont dans les tombes en train de sortir les corps des hommes, c'est une profanation. Regarde, les pauvres morts, ils les sortent des tombes. (R. Koraichi, comunicación personal, diciembre de 2022)⁹

Desenterrar los cuerpos, sacar a los muertos de sus tumbas. Un numeroso grupo de personas —la ciudad entera de Pâques-Montgué, tal como me dice— se ve en un video en el que las imágenes del cementerio, las placas torcidas y los montículos de tierra se entremezclan con gritos y denuncias en lengua árabe. Enfurecido, Rachid no para de mostrarme fotos y videos; me dice que la policía está allí pero no se mueven; los dejan actuar por miedo a que se arme un escándalo más grande. Me pide una y otra vez que mire cómo destrozan el cementerio, cómo abren los sepulcros, cómo rompen los árboles que él mismo había plantado, las placas de cerámica escritas en su propia letra: “Tu vois, ils sont tous hystériques. Hystériques. C'est la profanation hystérique (...) C'est une société très violente. Ceux-là, c'est des crapules” (R. Koraichi, comunicación personal, diciembre de 2022)¹⁰. Con la dificultad que me significaba intervenir en medio de la conmoción y el descargo de Rachid, pregunto el motivo de las exhumaciones, me esfuerzo para que advierta la medida en la que todo ello me tomaba por sorpresa. Hace entonces una breve interrupción para explicarme que se había hundido un barco clandestino con dieciocho personas a bordo; todas habían fallecido y quienes ahora destruían el cementerio consideraban que podían haber sido enterradas allí.

Mientras Rachid retoma su discurso yo continúo sin comprender: ¿Los naufragios no eran lamentablemente algo habitual? ¿Cuál era la irregularidad que había en esos entierros y por qué eran ahora motivo de preocupación en una ciudad que había sido durante tanto tiempo indiferente al destino de los cadáveres que llegaban a sus costas? Cuando intento formular algunos de estos interrogantes, Rachid me contesta lo siguiente: “Non, mais pas habituelle pour eux. Eux ont l'habitude d'emmener les autres dans les bateaux et les tuer. Maintenant, c'est les gens de leur ville qui sont morts.

⁹ “Ahí está, voy a mostrarte cómo destruyeron el lugar. Mira, lo vas a ver con tus propios ojos. Mira lo que le hicieron al lugar. Mira, están abriendo las tumbas y sacando los cadáveres. Quieren los cadáveres. Los han sacado fuera. Mira, míralo, mira la imagen, mira, mira qué pasa después, mira cómo sucede. Mira, están en los sepulcros sacando los cuerpos de los hombres, es una profanación. Mira a los pobres muertos, los sacan de las tumbas”.

¹⁰ “Ya ves, son todos históricos. Históricos. Es la profanación histórica (...) Es una sociedad muy violenta. Esta gente son unos sinvergüenzas”.

Tu vois, c'est pour ça (...) C'est d'habitude des noirs, des esclaves" (R. Koraichi, comunicación personal, diciembre de 2022)¹¹. Eran tunecinos/as —y no migrantes provenientes del sur u otros lugares de África (que suelen intentar el cruce desde Libia a Lampedusa u otra isla griega o italiana)— quienes habían muerto en el intento por alcanzar las costas europeas. Según Rachid, lo habitual era que eso le sucediese a los otros, a quienes esta parte racista de la sociedad tunecina consideraba esclavos, 'negros esclavos'. De allí su negativa a enterrarlos en sus propios cementerios, en los que no aceptaban a nadie de afuera de la ciudad ("Leur cimetière de cette ville, ils ne mettent jamais quelqu'un hors de cette ville. Jamais, jamais, jamais", [R. Koraichi, comunicación personal, diciembre de 2022])¹². Hace alusión en más de una ocasión a la complicidad de la gendarmería que, en lugar de controlar y detener estos barcos, acepta dinero para que aquella gente —que hoy lo acusa injustamente— hubiese terminado por conducir a sus hijos a la muerte: "C'est eux qui payent le bateau, le commandant, pour emmener à la mort leurs enfants. C'est eux qui payent" (R. Koraichi, comunicación personal, diciembre de 2022)¹³.

El racismo y la violencia que Rachid adjudicaba a esta sociedad, el hecho de que el carácter distintivo de la situación estuviese dado porque esta vez fuesen los suyos quienes hubiesen encontrado la muerte en aquel peligroso cruce, no bastaba para iluminar el motivo de las exhumaciones. Pese a mi consternación e interés, era difícil reintroducir el interrogante en una conversación con incesantes vaivenes, en la que los temas se planteaban y retomaban, y en la que mi interlocutor operaba desviaciones para exhibir fotos, videos o conversaciones de whatsapp aleatoriamente. No sería ése el momento en el cual comprendiera el nudo de la cuestión; haría falta que hiciera ese viaje a Túnez, que las voces con las que me encontrara allí me permitieran atar los cabos de una situación que sólo podía ser pensada en tensión y no habilitaba a una fácil distribución de las responsabilidades.

En efecto, en el curso de una conversación que allí establezco con una persona cercana a la problemática (el fundador del *Musée de la Mémoire de la Mer et de l'Homme*, Mohsen Lihidheb) entiendo que no se había tratado de un naufragio sino de un suceso con respecto al cual no estaban claras las condiciones de su acacimiento ("Le problème des Zarzis, le bateau de

¹¹ "No, no, no, pero no es habitual para ellos. Están acostumbrados a llevar a los otros en los botes y matarlos. Ahora es la gente de su pueblo la que está muerta. Ves, es por eso. Es por eso. Suele ser gente negra, esclavos".

¹² "Su cementerio en esta ciudad, jamás pusieron a nadie de fuera de la ciudad. Nunca, nunca".

¹³ "Ellos son los que pagan para que el barco, el capitán, lleve a sus hijos a la muerte".

Zarzis, quand ils sont partis on ne sait pas ce qui s'est passé [...] Donc il se peut qu'ils ont eu un accident provoqué" [M. Lihidheb, comunicación personal, enero de 2023]¹⁴). La incertidumbre con respecto a esto último se veía acrecentada por el grave hecho de que faltaban los cuerpos de la mayoría de las dieciocho personas fallecidas aquella noche. Una cadena de irresponsabilidades y negligencias entre el fiscal, el ayuntamiento, la cruz roja y la guardia costera habrían conducido a la autorización totalmente irregular de tales entierros. Si la gente estaba enloquecida sacando los cadáveres de las tumbas era porque consideraban que —en lugar de haber sido llevados al hospital para realizar las autopsias y pruebas de ADN— habían sido directamente enterrados en aquel cementerio. ¿Qué tenía que ver Rachid Koraichi en todo esto? "Koraïchi n'a rien à voir. Rien à voir. Dans ce sujet, il n'a rien à voir" (M. Lihidheb, comunicación personal, enero de 2023)¹⁵. Al mismo tiempo en que deja en claro la absoluta inocencia y desvinculación de Rachid con respecto a cualquier delito de ocultamiento, Mohsen añade que en todo caso hubiese sido necesario que —en tanto que creador del cementerio— hubiese tenido un más amplio control sobre lo que allí sucedía y, por ende, un mejor manejo de la subvención que había recibido ("Mais Koraïchi, c'est sa faute en gros comment il maîtrise un peu. Il ne maîtrise pas un peu le subvention. Il a fait quelque chose, il faut qu'il le maîtrise. Il ne faut pas que ce soit anarchique" [M. Lihidheb, comunicación personal, enero de 2023])¹⁶. En esta instancia, en la que la eventual existencia de un financiamiento para el desarrollo de aquel proyecto se delineaba como un punto de objeción a Rachid, comprendía entonces el énfasis puesto por mi interlocutor en aquel encuentro en París por dejar en claro el carácter totalmente privado del cementerio.

"(...) Je suis désolé, tu arrives en pensant que je vais te montrer les choses les plus belles, les plus magnifiques, mais malheureusement on est dans une situation de catastrophe absolue" (R. Koraichi, comunicación personal, diciembre de 2022)¹⁷. Sin dudas me había encontrado con algo muy diferente a lo que esperaba. Cuando despido a Rachid y emprendo mi camino de regreso desde la estación Corentin Celton hacia la Cité Universitaire de París, mi cabeza se debate entre el cansancio, la confusión y la sensación

¹⁴ "El problema de Zarzis, el barco de Zarzis, es que no sabemos qué pasó cuando partieron (...) Es posible que hayan tenido un accidente provocado".

¹⁵ "Koraïchi no tiene nada que ver. Nada que ver. En este tema, no tiene nada que ver".

¹⁶ "Pero Koraïchi, básicamente es su culpa que tenga tan poco control. No tiene ningún control sobre la subvención. Hizo algo, debe controlarlo. No puede ser la anarquía".

¹⁷ Lo siento, llegaste pensando que iba a mostrarte las cosas más bellas, más magníficas, pero lamentablemente estamos en una situación de desastre absoluto".

de errancia o equivocidad: de haber tomado una cosa por otra, de haber ido a buscar una acción políticamente resistente en un escenario atravesado por factores que me excedían en gran medida. El paso del tiempo me permitiría ver que, de haber un valor en aquella búsqueda en torno al Jardín de África —valor que en aquel momento yo sentía desvanecerse casi por completo—, éste radicaría en asumir y abordar de lleno la ambigüedad que delineaba los contornos de esta experiencia, y no en intentar eludirla. Contra todo pronóstico y recomendación, y sin quizás haberlo advertido, la primera apuesta en esta dirección fue la de consumir aquel viaje a Túnez: “Tu ne peux pas aller (...) Surtout, n’y va pas. Même la police actuellement est en train de ne pas y aller (...) Il faut que tu la stoppes. Il faut reporter ton billet” (R. Koraichi, comunicación personal, diciembre de 2022)¹⁸.

III. Don, olvido y memoria. Inflexiones artístico-filosóficas

14

¿Por qué me había invadido tan rápidamente la sensación de pesadumbre, el pensamiento de que posiblemente aquello no funcionaría? De mi conversación con Rachid emerge la sensación de que la construcción del Jardín de África no responde, al menos no inmediatamente, a una acción militante en la que se expresara el carácter disruptivo del arte y su compromiso con lo que, en este caso, constituía la situación de las personas migrantes. No sólo porque la manera en la que se refiere a los cruces y a la acción de los ‘pasantes’ dista mucho de la retórica usualmente empleada por quienes trabajan o militan cuestiones migratorias desde una perspectiva crítica y de derechos humanos. Sino también porque la figura que él mismo tenía en su discurso en tanto que autor o hacedor de ese lugar, el *status* de este último en tanto que tesoro y patrimonio mundial —“Ils viennent saccager un trésor. Il est classé patrimoine mondial, ils l’ont saccagé” (R. Koraichi, comunicación personal, diciembre de 2022)¹⁹—, se imponían con respecto a cualquier otra consideración que atendiese a las personas a quienes esa obra estaba dirigida, a la deuda que venía a ‘saldar’ en un contexto de muerte en serie, sin nombre y sin lugar.

Durante mi encuentro con Mohsen, algo relativo a esta primera intuición termina por articularse cuando mi interlocutor se refiere a Rachid como a un ‘paracaidista’ (“Le type qui a fait les cimetières, le jardin d’Afrique, il a été un peu parachuté”²⁰): con ello alude al hecho de que la realización de

¹⁸ “No puedes ir (...) Sobre todo, no vayas allí. Ni siquiera la policía va en este momento (...) Debes detenerlo. Tienes que posponer tu boleto”.

¹⁹ “Han saqueado un tesoro. Es patrimonio de la humanidad y lo han destrozado”.

²⁰ “El tipo que realizó los cementerios, el Jardín de África, ha llegado un poco en paracaídas”.

tan bello e importante proyecto no hubiese contado con una estructura local que integrase el trabajo de la gente del lugar, entre quienes había personas que ya venían realizando acciones en torno a este problema. La objeción de Mohsen se dirige a señalar este desconocimiento e invisibilización por parte de alguien que, ‘viniendo de afuera’, no había siquiera invitado al acto de inauguración de aquel cementerio a los marineros y pescadores, que tanto habían hecho por la causa. Él mismo, que desde hacía más de treinta décadas llevaba adelante la acción de recuperar, conservar y exhibir —en el museo al que ya se ha hecho referencia— las prendas de los migrantes que naufragian en el mar, también había sido dejado de lado: “Et voilà, il est venu, il a fait tout (...) Lui, il a balayé tout le monde, il a dit c’est moi qui existe seulement. Les gens sont sérieusement dans l’écarté” (M. Lihidheb, comunicación personal, enero de 2023)²¹. Todo esto se volvía aun más disonante cuando se añadía el hecho de que la construcción del cementerio de Zarzis se inscribía en la participación de su creador en un concurso internacional, al que tanto él como Mohsen hacen referencia (las desgrabaciones revelan el premio de la “Fondation Arakhen”, pero no me es posible dar con ella a partir de este nombre).

¿Menoscababan estos aspectos el valor del Jardín de África? ¿O, como suele decirse a propósito de los debates sobre estética, la obra trasciende ampliamente tanto las intenciones como los sentidos promovidos por el autor? Mi sorpresa ante el modo central en que el artista se situaba en esa escena —que a priori yo había inteligibilizado como una escena de la hospitalidad, del *dar lugar*— me llevaba a preguntar si habría podido ser de otro modo, si acaso lo es alguna vez —allende las estrategias de disimulo que pudiesen o no adoptarse—.

Desde una perspectiva filosófica, es posible referir a una serie de categorías que nos permiten tomar en consideración la medida en que estos interrogantes no dejan de entremezclarse con otros relativos a la difícil cuestión del *don* y de la posibilidad del *dar*. Sabemos que Derrida (1995) es escéptico con respecto a la posibilidad de que la expectativa de algún tipo de retribución no se cuele en la experiencia que tenemos en torno al *don*, justamente a causa de encontrarnos con él o comprobarlo en su existencia fenoménica. El hecho mismo de que éste aparezca como tal para el donatario o para el donante, el mero reconocimiento del acto de dar por cualquiera de las dos partes, lo anula en la medida en que lo reinscribe en el círculo económico del intercambio, la simetría y la reciprocidad. Así se explica la necesidad del desconocimiento y la *imposibilidad* que define, no el hecho

²¹ “Y entonces llegó él y lo hizo todo (...) Hizo a un lado a todo el mundo y dijo que ‘yo soy el único que existe’. La gente fue seriamente apartada”.

de que el don pueda o no tener lugar, sino de que éste que pueda hacerse *presente*, habilitándonos el acceso a su experiencia. De manera contraria a la tradición maussiana —que aborda el don a partir de la lógica del *potlach*, el préstamo y la restitución—, el autor sostiene que, de haberlo, éste ha de ser lo que interrumpe la economía, el cálculo y el movimiento de circulación bajo el cual lo que se *da* vuelve al donante bajo una u otra forma. Para que haya don es necesario entonces que no haya retorno ni contra-don, ni siquiera al modo de símbolos, valores o intenciones:

(...) el que da no debe verlo ni saberlo tampoco, pues de no ser así, empieza, de entrada, en cuanto tiene intención de dar, a dar por descontado un reconocimiento simbólico, a felicitarse, a probarse a sí mismo, a gratificarse, a congratularse, a restituirse simbólicamente el valor de lo que acaba de dar, de lo que cree haber dado, de lo que se prepara a dar. (Derrida, 1995, p. 23)

16

Rachid no era la excepción. Como cualquiera que se encontrara a sí mismo en una situación posible de la donación, se veía y se sabía autor de aquello que creía estar dando. En este sentido, la particularidad de su discurso venía simplemente a confirmar que —se lo asuma o no— siempre que lo sepamos *estamos ya* —aun el más ético y aparentemente an-económico de los actos lo está— dentro del círculo de la calculabilidad y el intercambio. De hecho, la construcción del Jardín de África ingresaba en dicho círculo desde un primer momento, en tanto que respuesta a la deuda que los muertos nos reclaman. Lo que resultaba más disonante no era probablemente la manifestación explícita del mérito que se atribuía a sí mismo como autor de aquel lugar, sino el no reconocimiento de la impotencia aporética ligada a una acción que —en su relevancia y ejemplaridad— no venía sino a saldar lo ‘insaldable’. La ‘conciencia’ de esta aporía posiblemente le hubiese podido imprimir otra tonalidad a sus palabras u operar una reconfiguración del papel que en su discurso tenían las víctimas y todo lo que, en aquella situación, había de irreparable: el hecho de que no era posible —al menos no todavía— dar con la identificación de esas personas (ni, por ende, la harto más lejana posibilidad de repatriación de los restos). Pero, fundamentalmente, el hecho de que toda acción que podamos desplegar a partir del modo en que nos conmina el deber de la memoria llega siempre demasiado tarde.

No obstante, si de memoria se trata (y no del olvido —o, más bien, del no saber— que requiere el don), Rachid está muy lejos de ser un paracaidista. Con esta inferencia nos referimos al modo en que su producción artística se inscribe en la estela marcada por los trabajos que se despliegan alrededor de

este concepto, y a las múltiples formas de militancia a las que éste habilita. En efecto, el primero de noviembre de 2022, un mes previo al encuentro anteriormente relatado, inaugura una escultura con motivo de los sesenta años cumplidos de la independencia argelina de 1962. Situada en el Parc Georges-Valbon, en la Courneuve (París), rinde homenaje a las víctimas de la masacre del 17 de octubre de 1961, hecho para el cual diversas intendencias francesas reclaman el reconocimiento de la figura del crimen de Estado. La obra lleva por título *Le Vigilant* (Figura 2). Se trata de una figura-símbolo de aproximadamente tres metros de altura, fundida en bronce a partir de un dibujo del propio Rachid y colocada sobre una base de hormigón.

Figura 2. *Le Vigilant* (tomado del sitio web www.aicon.art)



Tampoco era la primera vez que construía un cementerio: el Jardín de África sigue la estela abierta por el trabajo del artista en torno al Jardin d'Orient (Figura 3), creado en el año 2005 en los hermosos jardines del

Château d'Amboise, en la región del Valle de Loira. Este último está dedicado al Emir Abdelkader y otros combatientes de la resistencia argelina, deportados de Argelia y aprisionados en aquel castillo entre 1848 y 1852 — luego puestos en fosas comunes— al momento de la colonización de este país por parte de Francia. Rachid me explica que en este magnífico lugar, en donde también se encuentran los restos de Leonardo Da Vinci (más precisamente en la Capilla Saint-Hubert), cada una de las tumbas, y la configuración en las que éstas insertan, están detalladamente diseñadas de acuerdo con la simbología de la religión islámica. Veinticinco piedras cuadradas de 49 cm de lado cada una simbolizan el cubo de la Kaaba; cada estela de piedra de Alepo está coronada por una escultura de bronce cincelado con el nombre de cada uno de los muertos, de modo que la sombra creada por el sol lo dibuja sobre la piedra. El jardín está bordeado por siete cipreses, como siete guardianes, y una hilera de romeros apunta en dirección a La Meca.

Figura 3. Le Jardin d'Orient (tomado del sitio web gardensonline.au)



18

El motivo de la sombra, y del modo en que el sol se proyecta sobre las obras, es algo recurrente en Rachid que también se expresa a propósito de *Le Vigilant*, la escultura de la Courneuve:

L'ombre, c'est la chose la plus fidèle aux humains, elle vous suit à chaque instant et même le jour de votre mort. L'ombre entre avec vous dans la

tombe, elle ne vous laisse pas seule avec la mort. Cette pièce sera aussi une évocation de la fidélité. (Le Parisien, 2022, párr 5)

No hay fidelidad comparable a la de la sombra que nos sigue hasta la tumba. Pero también la memoria y los ritos funerarios implicados en las acciones a las cuales hacemos referencia comportan cierta fidelidad, al menos una relación de fidelidad ya siempre infiel con el/la difunto/a que nos exige mantener activa la pregunta acerca de qué sea cada uno de estos términos, así como a qué tipo de duelos habilitan. ¿Qué es lo que guarda la fidelidad? ¿Cuál es la fidelidad de la que daría cuenta la creación del Jardín de África, así como otras acciones que se despliegan en similar dirección? En el apartado siguiente se reflexionará sobre el modo en que cada una de estas cuestiones se ponen en juego en el caso del cementerio de Zarzis, a la luz de la operatividad analítica que nos proveen nuevas inflexiones filosóficas.

IV. Muertos-vivos, duelos imposibles

En el seminario dictado durante el curso 2003-2004 Derrida (2011) define al Otro como aquél que puede sobrevivirme y, por ende, como aquel que al momento de mi muerte dispone de mis restos —frente a quien me encuentro (yo, quien lee, quienquiera que sea) por este motivo expuesta/o, entregada/o, sin defensa alguna—. En un contexto de individualismo anestesiante, que nos vuelve impasibles ante la muerte del otro y de los otros, Rachid toma a cargo esos cadáveres a los que sobrevive, expuestos ante un Otro que puede enterrarlos, incinerarlos, destruirlos o incluso ignorarlos, pero de cuya iniciativa y decisión depende enteramente el destino de los mismos (“Un muerto es alguien que no puede poner él mismo en funcionamiento una decisión cualquiera que concierna al porvenir de su cadáver” [Derrida, 2011, p. 189]). Él —y tantos otros cuyos nombres desconocemos— les da un lugar en la tierra en la que los inhuma. Una lápida blanca con las características del cadáver y la fecha de su recuperación y sepultura reemplaza en cada caso —a falta de un nombre— la monumentalización de la tumba que hubiese podido facilitar el trabajo del duelo, otorgando a los allegados una localización estable a la cual poder volver regularmente.

Sin embargo, los delitos y/o irresponsabilidades que pudieron haber tenido lugar de manera posterior al ‘accidente’ del grupo tunecino, conducen a que ese acto de abrir la tierra pueda ya siempre devenir un escondite o, cuanto menos, un trato totalmente indigno con los/as difuntos/as (aquel que, de hecho, reciben normalmente los migrantes provenientes de otros países, cuyos cuerpos son enterrados sin procesos de identificación previa).

Rachid habla como si el respeto por la memoria de los muertos pasara exclusivamente por dejarlos yacer adonde están, por resguardar el lugar construido, sin siquiera mencionar que la circunstancia ameritaba las exhumaciones pero bajo otras condiciones —esto es, bajo una orden judicial y por obra de las personas indicadas (todo lo cual se efectúa incluso de manera previa a mi encuentro con él, pero ni siquiera menciona)—. Todo sucede como si no reconociera la medida en que ese bello espacio que crea ya no es de él (en caso de que alguna vez lo haya sido), sino del otro (allende los títulos de propiedad y otras similares consideraciones).

Sorpresivamente, si algo podía hacerlo empatizar con la actitud (en cierto punto reprochable) de aquellas personas era la misma razón que, habiéndolo impulsado a construir ese cementerio, ahora le resultaba tan lejana o incomprensible: que el duelo necesita *saber*. De allí el carácter ejemplar de su acción —que, al menos en principio, apuntaba en un futuro a lograr las condiciones para dicha certeza²²—, pero también la apertura de los sepulcros. Él mismo afirma en una nota periodística “l'idée, ça n'est pas que les personnes restent enterrées ici *ad vitam eternam* mais que les familles puissent récupérer leur dépuille avec la certitude qu'il s'agit de leur proche” (Taconet, 2021)²³. A estos motivos se debe la imperiosidad de identificar los restos, de ontologizarlos o hacerlos presentes: “*Es preciso saberlo (...)* saber es saber *quién y dónde*, de quién es propiamente el cuerpo y cuál es su lugar” (Derrida, 2012, p. 23). No hay duelo con dudas y/o confusiones; sin saber qué ocurrió, ni quién está (o no) enterrado y dónde. Sin tener *l'ñ* —también— la certeza de que lo quede de él o ella se quedará en ese lugar, lejos del espacio privado de los sobrevivientes (“¡Que se quede ahí y no se mueva ya!” [Derrida, 2012, p. 23]).

Este *double bind* o aporía autoinmunitaria que Derrida señala a propósito de la inhumación —esto es, que la territorialización del cadáver no sólo permite volver al lugar donde yacen los restos de nuestros muertos, sino también mantenerlos a distancia, en un lugar controlado por el Estado (Derrida, 2011)— da cuenta de una relación de fidelidad-infiel con el difunto que, más generalmente, es la que define a todo trabajo de duelo normal o posible. Recordemos brevemente que, desde una óptica freudiana, el trabajo

²² Me refiero a las instancias en las que Rachid alude a los esfuerzos desplegados en la dirección de montar un laboratorio médico-forense en el Jardín de África. Tanto de manera presencial, en mi comunicación con él, como en la nota periodística en el sitio web Happy End que fue modificada (ver nota 5).

²³ “La idea no es que las personas permanezcan enterradas aquí para siempre, sino que las familias puedan recuperar sus restos con la certeza de que se trata de sus seres queridos” (Taconet, 2021).

de duelo normal —no patológico— se define por la economía libidinal en virtud de la cual es posible la elaboración del dolor y la pérdida a través del movimiento de desplazamiento del deseo hacia un objeto alternativo (Freud, 1984). Para Derrida (1989) esta dinámica implica necesariamente un ‘darnos a la memoria del otro’ y, con ello, a un movimiento de *introyección* en la mismidad de aquello que se ha perdido. Se trata de una suerte de *asimilación* del otro que termina por devorarlo ‘cuasiliteralmente’, en la forma de una ‘idealización interiorizante’ que toma en sí misma o sobre sí misma el cuerpo y la voz del otro, el rostro y la persona del otro (Derrida, 1989, p. 45). En este sentido, todo trabajo de duelo —aun cuando nunca termine de ser efectivo puesto que la alteridad del otro se nos escapa y “resiste la clausura de nuestra memoria interiorizante” (Derrida, 1989, p. 44)— no sólo supone una manera de “disolver al muerto [en su otredad], y mantenerlo ‘bien muerto’” (Cragolini, 2001, p. 65). También se halla siempre enlazado a la memoria como “Erinnerung”, esto es, a la memoria que —comportando ya siempre cierta traición o injusticia— introyecta la imagen de quien únicamente vive en nosotros en la forma de un recuerdo único, acabado e identificatorio: “el éxito fracasa (...) la fiel interiorización lleva al otro y lo constituye en mí (en nosotros), a la vez vivo y muerto. Transforma al otro en parte de nosotros, entre nosotros, y entonces el otro ya no parece el otro” (Derrida, 1989, p. 45).

Frente a esta idea del duelo normal o posible, Derrida nos habla entonces de un “duelo imposible” o “infinito” como figura del respeto a la otredad del otro que se sustrae y manifiesta en memorias cuyo carácter múltiple y desestabilizador resiste la identificación. Si anteriormente seguimos al autor en la afirmación de que ‘el éxito’ (del trabajo del duelo) ‘fracasa’, debemos ahora seguirlo en la asunción de que ‘el fracaso’ (de la interiorización abortada) ‘triunfa’. Lo hace como un respetuoso movimiento de renuncia o rechazo que —dejando al otro “solo, afuera, allá, en su muerte” (Derrida, 1989, p. 45)— enlaza a una experiencia del duelo tan verdadera como imposible: apuntalada por la “tendencia a aceptar la incompreensión, a dejarle un lugar, y a enumerar con frialdad, casi como la muerte misma, esos modos de lenguaje que, en síntesis, niegan toda la retoricidad de lo verdadero” (Derrida, 1989, p. 42). En la tensión entre estas dos bifurcaciones del duelo —que son a su vez dos bifurcaciones de la memoria— se dirime toda cuestión de la fidelidad o infidelidad que podemos (o no) guardar con respecto a los/as difuntos/as:

(...) ¿dónde está la traición más injusta? ¿Es la más angustiante, o aun la más fatídica infidelidad, la de un duelo posible que interiorizaría en no-

sotros la imagen, ídolo o ideal del otro que está muerto y vive sólo en nosotros? ¿O acaso es la de ese duelo imposible, el cual, dejando al otro su alteridad, respetando así su infinito distanciamiento, rehúsa tomar o es incapaz de tomar al otro dentro de uno mismo, como en la tumba o la bóveda de un narcisismo? (Derrida, 1989, p. 21)

La reflexión sobre esta aporía intrínseca a la experiencia del duelo ilumina los aspectos paradójicos y aporéticos que no dejan de insinuarse en torno a la existencia misma del Jardín de África. Es preciso saber y localizar los restos para poder duelar. Ello explica las razones que motivaron la creación de este lugar, no menos que el escándalo en el que se veía envuelto. También da cuenta del sufrimiento que envuelve a miles de familias que permanecen en la completa incertidumbre y desconocimiento con respecto al destino de sus seres queridos, sin una tumba en la cual poder llorarlos. Pero, independientemente de este motivo urgente y del modo en que su reparación pueda facilitar un trabajo terapéutico, ese cementerio no deja de indicarnos la necesidad de afirmar, con Derrida y más allá de Derrida, un duelo cuya imposibilidad o infinitud está ligado a la movilización de otro giro de la memoria. El autor nos habla de llevar el *duelo por el duelo*, de fracasar en los recuerdos y asumir que “hay algo del otro, y de la memoria como memoria del otro, que viene desde el otro y retorna al otro” (Derrida, 1989, p. 40), desafiando toda hermenéutica y toda totalización. Se trata del duelo por las *cenizas* que, no siendo susceptibles de ser reconstituidas en un ‘cuerpo’ al que se pudiera recordar nítidamente (el ‘otro en mí’), rehúsan cualquier identidad o reunión estable a partir de la cual se pudiese determinar qué éstas sean o cuál es su propiedad (Derrida, 2004, p. 536). En este sentido se afirmó anteriormente que el fracaso de la interiorización triunfa en la forma del respeto por la singularidad del otro, dejándolo solo, ‘fuera de nosotros’, en su muerte (Derrida, 1989).

¿Qué pueden decirnos esta figura del duelo infinito, y la memoria errática a él ligada, sobre la construcción de un cementerio que —en virtud de su contexto de creación— no puede prescindir de un valor político y/o disruptivo? ¿Qué tipo de memoria y de (in)fidelidad son las que aquí han de ser puestas en juego? No puede tratarse de un monumento pétreo que aquiete la errancia de los muertos, “interiorización del otro en la memoria (*Erinnerung*)”, “custodia del otro en la sepultura, el epitafio” (Derrida, 2002, p. 77). Si algún valor reviste la obra que nos ocupa éste ha de ser inescindible de la inscripción en el espacio y en el tiempo de un reclamo *vivo* que interpele a la política exhibiendo aquello que no prescribe y de lo cual ésta todavía debe dar cuenta. En este sentido, cabría recordar que el acto mediante el cual

Rachid decide crear un espacio para sepultar aquellos cadáveres, debe ser paradójicamente coetáneo —especialmente en este caso, en el que la *falta de nombres* imposibilita la monumentalización de la tumba— a una no-sepultura cuya significación excede ampliamente los desenterramientos acaecidos. En tanto tal, ésta movilizaría, no un pensamiento del duelo (logrado, posible), sino más bien un pensamiento de la cripta capaz de mantener al muerto vivo:

El trabajo del duelo se asegura el no retorno del muerto, localizando el cadáver en un lugar seguro (...) La idea de cripta, por el contrario, no ontologiza sino que deja en suspensión a lo que ya se halla en ese modo: el fantasma, la posibilidad de constituir en mí al otro «a la vez vivo y muerto». (Cragolini, 2001, p. 65)

En este punto en el que la cuestión de la memoria enlaza a la del duelo imposible y la espectralidad —“La memoria es, por tanto, de aquellos que vagan sin tumba, de los fantasmas” (Sánchez Gómez, 2019, p. 47)—, se exhibe la medida en que el valor ético-político del Jardín de África sólo puede estar ligado a una memoria orientada al *porvenir* y no hacia las vivencias de un pasado que sólo se mira hacia atrás (Benjamin, 2008). En efecto, no se trata de *recordar* para que lo que ha acontecido no vuelva a suceder (pues no lo queremos, no debemos permitirlo —aunque bien sabemos que las muertes en las fronteras han pasado a formar parte de la cotidianeidad—). Se trata principalmente de que *lo olvidado* —el pasado pendiente o trunco en el que la memoria (en un sentido tanto benjaminiano como derridiano) encuentra su ímpetu— insiste en permanecer abierto y *asedia* al presente en la forma de aquello que lo desune o disyunta; interrogándonos en nuestra propia identidad en tanto que sociedad/es que todavía hoy creen poder definirse a sí mismas a partir de una serie de valores democráticos, liberales y universales. Los restos sin nombres inhumados en el cementerio de Zarzis —y en tantas otras tumbas anónimas dispersas alrededor del Mediterráneo— no son sólo muertos a cuya memoria nos debemos. Son también espectros con los que debemos aprender a ser y dialogar, si queremos finalmente ‘aprender a vivir’ de otra manera:

No mejor: más justamente. Pero *con* ellos. No hay *ser-con* el otro, no hay *socius* sin este *con-ahí* que hace *el ser-con* en general más enigmático que nunca. Y ese ser-con los espectros sería también, no solamente pero sí también, una *política* de la memoria, de la herencia y de las generaciones. (Derrida, 2012, p. 12)

V. No es el mar

“La mer a arraché la vie de ces jeunes femmes et hommes. Mais ce n’est pas elle qui a arraché à leur parent le droit sacré de les enterrer dignement” (MIA, 2022a)²⁴.

En octubre del 2022 —un mes antes de la conversación establecida en París con Rachid—, el juez de instrucción del Tribunal de Primera Instancia de Médenine a cargo de la causa ordena el cierre temporario del Jardín de África y la exhumación de una serie de cadáveres (MosaïqueFM, 2022). Tras la realización de las pruebas de ADN se logran identificar los cuerpos de tres de los/as migrantes fallecidos en el naufragio, confirmándose la sospecha de esas familias que Rachid me había exhibido en videos, gritando e intentando abrir los sepulcros: sus allegados habían sido enterrados en el cementerio. La presión ejercida por la sociedad de Zarzis y las movilizaciones que por aquellos días tienen lugar en reclamo de la verdad, terminan por lograr la apertura de los registros del hospital de Gabes, en los que se pudo constatar la salida de cadáveres del hospital sin destinación oficial (MIA, 2022b). Una huelga general, en la que participan diversos sectores de la sociedad, se sustancia en la ciudad de Zarzis el 18 de octubre de ese año bajo el lema “18/18”: dieciocho personas partieron, dieciocho cadáveres deben ser restituidos a sus allegados (al momento en que se escriben las notas periodísticas consultadas, todavía restan catorce desaparecidos). Con las palabras que hacen de epígrafe de este apartado el/la autor/a anónimo/a de la nota referenciada alude a la responsabilidad del Estado tunecino y de las instituciones que de éste dependen por la cadena de negligencias que habilitaron la autorización totalmente irregular de esos entierros. A continuación, una fotografía (Figura 4) tomada en la marcha del 18 de octubre de 2022:

24

²⁴ “El mar arrebató la vida de estos jóvenes hombres y mujeres. Pero no es él el que arrebató a sus padres el derecho sagrado a enterrarlos dignamente” (MIA, 2022a).

Figura 4. Crime d'État (tomado de: Marseille Infos Autonomes [MIA]).



La historia enhebrada a través de este escrito —oscilante entre los géneros del periodismo, la crónica de viaje y la reflexión filosófica— se ha desplegado, no sólo a través de los vaivenes y las tensiones que este relato merecía tomar en consideración, sino también a través de un movimiento peculiarmente paradójico. Aquel en virtud del cual un trabajo inicialmente dirigido a poner en valor un acto de inhumación y respeto hacia los muertos termina deslizándose hacia la constatación de la exigencia de la in-sepultura. En primer lugar, debido a la deriva misma del escándalo reconstruido en torno al Jardín de África: un trato digno a los/as difuntos/as pasa en ese entonces por exhumar, identificar y restituir los restos a los allegados que los reclaman. Pero, en segundo lugar, porque lo que este problema —que sólo deviene un ‘problema’ cuando los/as migrantes fallecidos/as son de nacionalidad tunecina— no deja de insinuar, es que es el carácter propiamente ético o humanitario del cementerio lo que se encuentra en entredicho (y no precisamente a causa del suceso que lo vuelve un escándalo o una noticia).

El hecho de que las inhumaciones en el Jardín de África, al igual que en tantos otros lugares alrededor del Mediterráneo, se realicen sin procesos de identificación previos, no le permite erigirse como una alternativa real frente al trato indigno que usualmente reciben los cadáveres de los migrantes. Si bien dichos procesos muy raramente se realizan —y si bien ‘Rachid’ (quienes allí trabajan) da/n una sepultura a cuerpos que no la tienen—, el lugar al que aludimos no deja de establecerse en cierta relación de continuidad con la lógica racista mediante la cual los Estados permanecen indiferentes al

destino de los restos de las personas (a las que éstos mismos exponen a la muerte mediante sus políticas migratorias securitarias y restrictivas). La cuestión no discurre a través de las intenciones del propio creador, tampoco a través del valor del Jardín de África como tal. Radica, por el contrario, en la realidad que condiciona su misma existencia o funcionamiento. De allí la problematicidad en apresurarse a creer que pueda existir una práctica efectivamente reparadora capaz de enfrentar, a título individual, el complejo andamiaje jurídico, político y administrativo en el que se sustenta la gestión de las migraciones contemporáneas —complejo que, entre otros elementos, comprende la ausencia de una ley que compela a los Estados a identificar los numerosos cadáveres de aquellos/as que mueren intentando llegar a sus costas—.

Si resta todavía un sentido en que este escrito ha terminado desplazándose hacia el señalamiento de la exigencia de no-sepultura, éste es de raigambre derridiana: aquel que resguarda esa exhortación a *ser con los fantasmas*, a cultivar una disposición hospitalaria con respecto al modo en que esos otros que ya no están (o no han todavía llegado) interpelan nuestro presente-. De allí que hacia el final del apartado anterior hayan aparecido los espectros que se anuncian ya en su título bajo la forma de los *muertos-vivos*: esos que no están tan muertos o al menos no deben estarlo. La posibilidad de ser y dialogar con ellos —de ‘aprender a vivir’ por fin o *hacer lugar al lugar* sin intentar (inútilmente) suprimir la dimensión de lo espectral— radica en la posibilidad de dejarnos interpelar por su (no) presencia. De asumir los modos en que éstos nos marcan la disyunción de nuestro presente, exigiéndonos habitar y reflexionar en el *entre* (cuya apertura no dejan de señalarlos). Derrida remite desde diferentes registros a dicho espaciamiento. Con él me refiero al tiempo-intervalo que suspende momentáneamente la creencia en la ley (Derrida, 2008) para permitirnos pensar *más allá* de las políticas migratorias actuales. Al espacio de perfectibilidad —tendido entre derecho y Justicia, entre la hospitalidad en tanto que código jurídico y la Ley incondicional de la Hospitalidad— en el que todas las batallas deben ser libradas y únicamente en el cual puede tener lugar una decisión o un acto responsable (De Battista, 2023). Así, solicitando papeles y/o pasaportes pero en nombre de algo que se encuentra más allá del cálculo y de la contabilización —en contra de la *realpolitik* e incluso en pos de otra idea del realismo y de la política— podremos honrar las muertes en las fronteras o, más bien, responder a aquello que éstas nos solicitan.

“Vérité pour Yassin, Mohammed, Walid, Iman, Hazem, Zahar, Amin, Ryan, Mohammed, Hamer et la petite Sachda. Solidarité avec leurs familles”

(MIA, 2022b)²⁵. Con estas palabras un/a autor/a anónimo/a da cierre al artículo periodístico citado algunos párrafos más arriba. También con ellas doy cierre a esta historia.

Referencias bibliográficas

- Bauzá, H. F. (2015). *Sortilegios de la memoria y el olvido*. Akal.
- Benjamin, W. (2008). *Obras I/2* (A. Brotons Muñoz, Trad.). Abada.
- Business News. (20 de octubre de 2022). *Zarzis : le juge d’instruction autorise la fermeture du « jardin d’Afrique » et l’exhumation de certains corps*. Recuperado de: <https://businessnews.com.tn/2022/10/20/article-1192541/1192541/>
- Cragolini, M. (2001). Para una ‘melancología’ de la alteridad: diseminaciones derridianas en el pensamiento nietzscheano. *Estudios Nietzsche*, (1), 61-76. <https://doi.org/10.24310/EstudiosNIETen.vi1.8836>
- Crépon, M. (2018). *Inhumaines conditions. Combattre l’intolérable*. Odile Jacob.
- De Battista, G. (2023). Lugar, duelo y hospitalidad. Una reflexión derridiana sobre la muerte en las fronteras. *HYBRIS. Revista de filosofía*, 14(1), 31-50.
- Derrida, J. (1989). *Memorias para Paul de Man* (C. Giardini, Trad.). Gedisa.
- Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo. I. La falsa moneda*. Paidós.
- Derrida, J. (2002). *Schibboleth. Para Paul Celan* (J. Pérez de Tudela, Trad.). Editora Nacional. 27
- Derrida, J. (2004). Pardonner: l’impardonnable et l’imprescriptible. En M. L. Mallet y G. Michaud (Eds.), *Cahier de l’Herne. Jacques Derrida* (pp. 541-561). Éditions de l’Herne.
- Derrida, J. (2008). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad* (A. Barberá y P. Peñalver Gómez, Trans.). Tecnos.
- Derrida, J. (2011). *Seminario La bestia y el soberano. Volumen II* (2002- 2003) (C. de Peretti y D. Rocha, Trans.). Manantial.
- Derrida, J. (2012). *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* (J. M. de Alarcón y C. de Peretti, Trans.). Editorial Trotta.
- Freud, S. (1984). *Duelo y melancolía* (J. L. Etcheverry, Trad.). Amorrortu.
- Heller, C. y Pécoud, A. (2017). Compter les morts aux frontières : des contre-statistiques de la société civile à la récupération (inter)gouvernementale. *Revue européenne des migrations internationales*, 33(2 - 3), 63-90. <https://doi.org/10.4000/remi.8732>
- Homero. (1993) *Odisea*. Gredos.
- Le Parisien. (5 de julio de 2022). *Indépendance de l’Algérie : une sculpture géante rendra hommage aux victimes au parc de La Courneuve*. Recuperado de: <https://www.leparisien.fr/seine-saint-denis-93/independance-de-lalgerie-une-sculpture-geante-rendra-hommage-aux-victimes-au-parc-de-la-courneuve-05-07-2022-YYXIKYJSKJFL5CLYHUO72SFIIE.php>

²⁵ “Verdad para Yassin, Mohammed, Walid, Iman, Hazem, Zahar, Amin, Ryan, Mohammed, Hamer y la pequeña Sachda. Solidaridad con sus familias” (MIA, 2022b).

- Marseille Infos Autonomes. Site collaboratif de luttes. [MIA] (17 de octubre de 2022a [modificado el 26 de octubre de 2022]). *Zarzis 18/18 : en Tunisie, une mobilisation qui exige la vérité*. Recuperado el 5 de mayo de 2025 de: <https://mars-infos.org/zarzis-18-18-6579>
- Marseille Infos Autonomes. Site collaboratif de luttes. [MIA] (26 de octubre de 2022b [modificado el 3 de noviembre de 2022]). *Zarzis 18/18, la grève générale et le scandale du Jardin d'Afrique*. Recuperado el 5 de mayo de 2025 de: <https://mars-infos.org/zarzis-18-18-la-greve-generale-et-6595>
- Mbembe, A. (2011). *Necropolítica* (E. F. Archambault, Trad.). Melusina.
- MosaïqueFM. (20 de octubre de 2022). *Zarzis : Fermeture du cimetière "Le jardin d'Afrique"*. Recuperado de : <https://www.mosaiquefm.net/fr/actualite-regional-tunisie/1097556/zarzis-fermeture-du-cimetiere-le-jardin-d-afrique>
- Sánchez Gómez, P. B. (2019). Testimonio, poema, cenizas: Paul Celan y Jacques Derrida. *ALEA*, 21(1), 37-53. <https://doi.org/10.1590/1517-106x/2113753>
- Schmitt, C. (2010). *El nomos de la tierra. En el Derecho de Gentes del "Jus publicum europaeum"* (D. Schilling Thon, Trad.). Editorial Struhart y Cía.
- Taconet, C. (21 de junio de 2021 [Modificado 17 de febrero de 2024]). *Le jardin d'Afrique, un cimetière pour les migrants morts en mer*. Happy End. Recuperado el 2 de mayo de 2025 de: <https://www.happyend.life/jardin-dafrique-tunisie-cimetiere/?unappro-ved=2404&moderation-hash=c3e90ba01d1ef3638875d69dd7be3b0a#com-ment-2404>

Datos de financiación del artículo

La visita al cementerio de Túnez —y la entrevista en París con su creador— se desarrolla en el marco de una estancia de investigación en Francia iniciada en octubre de 2022 y financiada, a través de la Beca Saint Exupéry, por la Embajada de Francia en Argentina y el Ministerio de Educación.

Implicaciones éticas

La autora no tiene ningún tipo de implicación ética que se deba declarar en la escritura y publicación de este artículo.

Declaración de conflicto de interés

La autora declara que no tiene ningún conflicto de interés en la escritura o publicación de este artículo.

Contribuciones del autor

Conceptualización, curaduría de datos, análisis formal, adquisición de recursos, investigación, metodología, administración del proyecto, recursos, escritura (borrador original), escritura (revisión del borrador y revisión/corrección).

Autor de correspondencia

Giuliana De Battista. gdebattista.unr@gmail.com. CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), Sede Rosario, Santa Fe, Argentina.

Declaración de uso de inteligencia artificial

La autora declara que para la elaboración del artículo no se utilizó la inteligencia artificial en ninguna de las fases de desarrollo del mismo.