

KURTZ DE *HEART OF DARKNESS* (1899) COMO ARQUETIPO DEL COLONIZADOR: LIMINALIDAD, TRAUMA, FANTASMA, VIOLENCIA Y RITUAL

JUANJO MONSELL
Universitat de València*

Resumen

El presente artículo analiza la figura del comerciante de marfil Kurtz de la obra de Joseph Conrad *Heart of Darkness* (1899). Esta narración es una obra canónica dentro de las representaciones culturales occidentales del universo colonial y el personaje de Kurtz sirve como arquetipo del colonizador en las obras literarias posteriores. La relación de interdependencia e interconexión entre universo colonial y universo de la metrópolis establecida por Conrad permite que el análisis de esta figura ofrezca también detalles que sirven para comprender la figura del perpetrador de crímenes de masas de los regímenes totalitarios del siglo XX. El artículo se focaliza en aspectos culturales, psicológicos, sociales, antropológicos y políticos relacionados con la colonia y el colonizador como la liminalidad, la animalidad, el trauma, la fantasmalidad, la herencia, los entierros, la violencia y los rituales.

Palabras clave: colonialismo, liminalidad, trauma, fantasma, violencia, ritual.

KURTZ IN *HEART OF DARKNESS* (1899) AS AN ARCHETYPE OF THE COLONIZER: LIMINALITY, TRAUMA, GHOST, VIOLENCE AND RITUAL

Abstract

This article analyses the figure of the ivory trader Kurtz in Joseph Conrad's *Heart of Darkness* (1899). This narrative is a canonical work within Western cultural representations of the colonial universe and the character of Kurtz serves as an archetype of the

* Este trabajo se adscribe a los proyectos de investigación «Representaciones contemporáneas del perpetrador de violencias de masas: conceptos, relatos e imágenes» (HAR2017 83519 P) y «De espacios de perpetración a lugares de memoria. Formas de representación» (PROMETEU/2020/059).

colonizer in later literary works. The relationship of interdependence and interconnection between the colonial universe and the universe of the metropolis established by Conrad allows the analysis of this figure to also offer details that serve to understand the figure of the perpetrator of mass crimes of the totalitarian regimes of the twentieth century. The article focuses on cultural, psychological, social, anthropological and political aspects related to the colony and the colonizer, such as liminality, animality, trauma, ghostliness, inheritance, burials, violence and rituals.

Keywords: Colonialism, Liminality, Trauma, Ghost, Violence, Ritual.

1. KURTZ ENTRE EUROPA Y ÁFRICA

En *Heart of Darkness* (1899) de Joseph Conrad, obra canónica dentro de las representaciones culturales del universo colonial en Occidente, la figura del comerciante de marfil Kurtz representa al ‘europeo barbarizado’ por influencia del territorio colonizado. Sin embargo, su corrupción proviene de Europa. Esta se manifiesta en África porque, allí, Kurtz no dispone de las restricciones sociales de Europa (Hawkins, 2006: 371): «[...] without a policeman –by the way of silence– utter silence, where no warning voice of a kind neighbour can be heard whispering of public opinion? These little things make all the great difference» (65)². Kurtz encarna la paradoja que los teóricos sobre la ‘degeneración’ trataban de explicar: la civilización y el progreso parecen generar su propia regresión y ruina (Dollimore, 2012: 68). De hecho, en oposición al comerciante de marfil, los caníbales evitan comer carne humana gracias a su autocontrol: «Why in the name of all the gnawing devils of hunger they didn’t go for us [...] Restraint! What possible restraint? Was it superstition, disgust, patience, fear [...]?» (57). Kurtz es, en esencia, un europeo que ha interiorizado los mandatos del capitalismo industrial y ha sido conducido a un estado de barbarie: «He wasn’t rich enough or something. And indeed I don’t know whether he had not been a pauper all his life. He had given me some reason to infer that it was his impatience of comparative poverty that drove him out there» (92). La razón de su decadencia no es que haya devenido nativo, sino que no ha devenido lo ‘suficientemente nativo’: Kurtz conjuga las ansias de

² Las citas de *Heart of Darkness* son de Conrad (1996); en el artículo indicamos solo sus páginas.

enriquecimiento junto con las prácticas tribales más violentas; pervierte las costumbres de la tribu y las convierte en un medio para un fin egoísta y ambicioso, y no asume sus virtudes (Singh, 1978: 49).

2. LIMINALIDAD Y ANIMALIDAD

Su ubicación en la posición liminal³ entre el habitante de la metrópolis y el nativo se aprecia en la centralidad. Esta es representada de dos modos. En primer lugar, a través de la nuclearidad del destino de Marlow: «The best way I can explain it to you is by saying that for a second or two I felt as though instead of going to the centre of a continent I were about to set off for the centre of the earth» (27). El desplazamiento no es solamente geográfico, sino también mental. Metafóricamente, el destino psíquico al final del internamiento en África es la locura y la irracionalidad, epitomizadas en Kurtz. En segundo lugar, a través de la centralidad argumental y espacial de Kurtz: «One day he remarked without lifting his head, 'In the interior you will no doubt meet Mr. Kurtz.' [...] Mr. Kurtz was at present in charge of trading-post, a very important one, in the true ivory-country, at 'the very bottom of there'» (33). La identidad de Kurtz es producto de la coexistencia de su integración dentro de las tribus nativas y su anclaje en la cultura europea: «His mother was half-English, his father was half-French. All Europe contributed to the making of Kurtz» (66). A pesar de la proximidad de Kurtz con la cultura nativa, la frontera ontológica entre colonizador y colonizado no es anulada. Kurtz se posiciona por escrito como un ser divino ante los nativos: «we whites, from the point of development we had arrived at, 'must necessarily appear to them [savages] in the nature

³ Turner (1966) define los *rites de passage* como ritos que acompañan cada cambio de lugar, estado, posición social y edad, y que constan de tres fases: *separation*, *margin* y *aggregation*. En el momento del encuentro entre Marlow y Kurtz, este último se encuentra en la fase de *margin*. En calidad de sujeto ritual, sus características son ambiguas, ya que pasa a través de un ámbito cultural –el espacio intersticial entre la cultura europea y la cultura nativa– que tiene pocos o ninguno de los atributos del pasado o del estado por venir. Este ‘estar-entre’ ubica a la figura liminal en un lugar que se encuentra tanto fuera como dentro del tiempo. En el caso de Kurtz, ha sido desgajado del tiempo progresivo y productivo propio de Europa –ha abandonado sus negocios con el marfil y ha entrado en una deriva destructiva de violencia– y no ha penetrado por completo en el tiempo cíclico y repetitivo de las sociedades nativas.

of supernatural beings—we approach them with the might as of a deity'» (66). Estas palabras destacan tres rasgos propios de la cultura colonial. En primer lugar, el derecho divino que legitima la diferencia estatutaria. Kurtz y los colonizadores, en su calidad de extranjeros, imponen sus normas mediante las armas: «Some of the pilgrims behind the stretcher carried his arms –two shot-guns, a heavy rifle, and a light revolver-carbine– the thunderbolts of that pitiful Jupiter» (76). La extranjería determina la diferencia fundamental con los nativos: la raza dominante proviene de otro mundo (Fanon, 1963: 40). En segundo lugar, los procesos de fetichización se producen bidireccionalmente: si los nativos configuran a Kurtz como un ídolo, los europeos adoran el marfil, el dinero, el poder y la reputación (Brantlinger, 1996: 284)⁴. El marfil asienta la base ideológica de la realidad, tal y como es dictada por el imperativo del beneficio: a su alrededor se construye un sistema económico, político, social, legal y moral –aunque no ético– (Ross, 2012: 151). En tercer lugar, los nativos pertenecen la esfera de los animales: son cazados, golpeados, apresados y domesticados. Asimismo, son incapaces de articular palabras humanas⁵. Quienes adoptan algunas de sus costumbres, como los miembros de *Eldorado Exploring Expedition*, son calificados como «less valuable animals» que sus propios burros (49). Esto, en lugar de anular la separación radical entre colonizadores y nativos, ahonda más en ella: entre colonizadores y animales existe un *continuum* que sugiere una regresión evolutiva, pero los nativos son insertados en la esfera animal. Esto apunta hacia la ambigüedad

⁴ Marlow también da muestra de la conversión de los elementos coloniales en fetiches, por ejemplo, al ser comparado por su tía con un apóstol («It appeared, however, I was also one of the Workers, with a capital –you know. Something like an emissary of light, something like a lower sort of apostle», 27) o al asumir la pose de un ídolo mientras cuenta su historia, sentado en la cubierta de un barco con las piernas cruzadas y las palmas de las manos hacia afuera como un Buda («Marlow ceased, and sat apart, indistinct and silent, in the pose of a meditating Buddha. Nobody moved for a time», 95).

⁵ Sí que hay dos ocasiones en las que los africanos se pronuncian en lengua inglesa. La primera ocurre cuando el canibalismo se apodera de ellos: «'Catch 'im,' he snapped, with a bloodshot widening of his eyes and a flash of sharp teeth –'catch 'im. Give 'im to us.' 'To you, eh?' I asked; 'what would you do with them?' 'Eat 'im!' he said curtly» (56). La otra ocasión es el famoso anuncio de la muerte de Kurtz: «Mistah Kurtz –he dead» (87). Esto, en lugar de anular la animalización de los africanos, la acrecienta (Achebe, 2006: 341-342). En el primer caso, sirve para asegurar la condena de los nativos mediante pruebas claras e inequívocas. En el segundo, es necesario que su muerte física sea proclamada por parte de las fuerzas que representan a los 'demonios de la tierra' a las que Kurtz se había unido.

fundamental⁶ del estatuto ontológico del colonizado: si bien Marlow, en algunas ocasiones, sugiere un vínculo evolutivo entre europeos y africanos, en otras manifiesta un racismo que afirma la existencia de razas inhumanas. Esta ambigüedad consueña con la cadena de significación estereotípica del contexto colonial, que es polimorfa y perversa y articula múltiples creencias: el nativo es salvaje y, sin embargo, el más obediente; es la encarnación de la sexualidad desenfrenada y, sin embargo, inocente como un niño; es místico, primitivo, simple y, sin embargo, el más mundano y consumado manipulador de las fuerzas sociales (Bhabha, 2001: 399-400).

A pesar del mantenimiento de la diferencia ontológica, Kurtz es expuesto a la aculturación. Al integrarse en las tribus, adopta las cualidades asociadas con los nativos: irracionalidad y salvajismo. Esto es debido a dos causas. Por un lado, la permanencia en el espacio colonial provoca la ruptura de los ‘nervios civilizados’ (Hunt, 2015: 6). Por otro, su participación en las empresas coloniales lo manufacturan como un ‘fascista colonial’ convencido de la necesidad de las masacres (Memmi, 1971: 99)⁷.

⁶ Esta ambigüedad fundamental es ejemplificada a la perfección en la sintaxis del pasaje en el que Marlow admite la humanidad de los nativos: «The earth seemed unearthly. We are accustomed to look upon the shackled form of a conquered monster, but there –there you could look at a thing monstrous and free. It was unearthly and the men were... No, they were not inhuman. Well, you know that was the worst of it– this suspicion of their not being inhuman. It would come slowly to one. They howled and leaped and spun and made horrid faces, but what thrilled you was just the thought of their humanity –like yours– the thought of your remote kinship with this wild and passionate uproar. Ugly» (51). El inicio de la frase apunta hacia la inhumanidad de los nativos, pero los puntos suspensivos sugieren un ejercicio de autocontención que anula la conclusión esperable, por lo que la construcción del pasaje se produce de manera antitética.

⁷ A pesar del anacronismo del término, Memmi (1971: 106-108) considera el colonialismo como una variedad de fascismo. Para el autor, toda nación colonial posee la tentación fascista en su núcleo. Esto se explica porque la totalidad de la maquinaria política y administrativa de la colonia tiene como objetivo la opresión para beneficiar a unos pocos. Las relaciones humanas surgen de la explotación y se fundan en una desigualdad y un desprecio que aparecen garantizados por el autoritarismo. Este hecho puede verse trasladado a la metrópolis, ya que el colonizador es la semilla de la corrupción en el país de origen: al mismo tiempo que canta sus glorias y se aferra a ellas, guarda un profundo resentimiento contra su madre patria y sus ciudadanos.

3. EL TRAUMA DEL COLONIZADOR

Como consecuencia, Kurtz desarrolla síntomas similares a los padecidos por perpetradores traumatizados. Por ello, puede hablarse de una ampliación del concepto del ‘trauma del perpetrador’ (Morag, 2013: 6-18) que incluiría, además de la perpetración corporal y mental, la destrucción material del entorno y el expolio: el ‘trauma del colonizador’. La conexión entre colonialismo y trauma ha estado presente desde las primeras teorías poscoloniales debido a la amnesia histórica entrañada por los procesos de descolonización. El trauma implica una intrusión violenta y una sensación de objetualización que anihila al sujeto como agente, y esta definición reproduce los efectos y mecanismos de los procesos de colonización (Lloyd, 2000: 214). Fanon (1963: 20) define el colonialismo como una condición de carácter nervioso.

En el caso de Kurtz, los motivos subyacentes a la violencia perpetrada –hacia seres humanos o medio ambiente– son tanto políticos como económicos, científicos y, en algunos casos, religiosos. Usualmente, el trauma se manifiesta mediante una culpabilidad adormecida, estallidos de ira y dolencias corporales. A estos síntomas, deben añadirse otros similares a los de la víctima: *flashbacks* intrusivos y recurrentes, insomnio, pesadillas, miedo, paranoia y disociaciones (Karam, 2019: 74). Antes de morir, Kurtz experimenta la extremización de esta sintomatología. Es asaltado por imágenes de su pasado («the wastes of his weary brain were haunted by shadowy images now», 85), temores paranoides a ser robado («‘This noxious fool’ [...] ‘is capable of prying into my boxes when I am not looking’», 86), fantasías de éxito y reconocimiento («He desired to have kings meet him at railway stations on his return from some ghastly Nowhere, where he intended to accomplish great things», 85) y visiones delirantes que subsumen su aventura colonial («He cried in a whisper at some image, at some vision –he cried out twice, a cry that was no more than a breath: ‘The horror! The horror!’», 86)⁸. La reiteración de esta exclamación resemantiza la

⁸ Como estas palabras de Kurtz son narradas por Marlow, no están basadas en una experiencia propia (Miller, 2012: 21). Están sujetas al interdicto de Celan (1995: 178) contra el testimonio secundario, por ejemplo, del Holocausto –«Niemand / zeugt für den / Zeugen»– y a ellas puede aplicarse «il paradosso di Levi» (Agamben, 1998): el único testigo directo de los horrores de las cámaras de gas sería alguien que los hubiera experimentado de primera mano, pero nadie sobrevivió a esa experiencia. Del mismo

empresa colonial de Kurtz: la acumulación de poder y beneficio económico es convertida retrospectivamente en un proyecto de horror y de violencia incomparable. Es un horror intangible e invisible que solamente Kurtz experimenta (Miller, 2012: 30). En cuanto a la experiencia intersubjetiva del trauma, existe una diferencia fundamental entre víctima y perpetrador. La definición de trauma de Caruth (1996: 11) habla de «an overwhelming experience of sudden or catastrophic events in which the response to the event occurs in the often delayed, uncontrolled repetitive appearance of hallucinations and other intrusive phenomena». Retardación y repetición apuntan hacia la *Nachträglichkeit* y acentúan la temporalidad del trauma. Las víctimas experimentan el evento traumático como *durée*. En oposición a la arreferencialidad geográfica del trauma de las víctimas, el trauma de los perpetradores se vincula con la espacialidad. El elemento relevante es el lugar de los crímenes, por lo que la tangibilidad del espacio destaca sobre la volatilidad del tiempo: el entorno físico asedia la subjetividad post-traumática del perpetrador (Morag, 2013: 20). En la colonia, el espacio adquiere mayor relevancia debido al vínculo de extrañidad: la misma distancia cultural que facilita el crimen, intensifica el arraigo en la mente del colonizador.

La interconexión entre espacio y trauma se manifiesta en la causa de la muerte de Kurtz: una enfermedad tropical. Esta, además de representar la exteriorización de su culpa, supone una agresión del territorio que ha devastado sobre su cuerpo. El entierro del cadáver en el fango culmina la inmersión de Kurtz allí donde ha cometido sus crímenes: «But I am of course aware that next day the pilgrims buried something in a muddy hole» (87). El trauma de Kurtz, proyectado en el paisaje, termina por engullir metafóricamente al comerciante. El paisaje, ligado conceptualmente con el imperialismo europeo, además de simbolizar relaciones de poder –la conquista del territorio basada en la ‘supremacía’ del europeo sobre el africano–, posee agencia como instrumento de poder independiente de las intenciones humanas (Mitchell, 2002: 1-2).

modo, Kurtz ha sido testigo directo del horror, pero solamente alcanza este su plenitud máxima cuando cruza el umbral hacia la muerte y ya no puede articular un testimonio. Por lo tanto, sus palabras son ambiguas.

4. PAISAJES CONTAMINADOS: EL ENTIERRO DE KURTZ

El entierro de Kurtz persigue su desaparición. Las palabras de Marlow reflejan la voluntad de anonimato de Kurtz: «I went no more near the remarkable man who had pronounced judgment upon the adventures of his soul on this earth. The voice was gone. What else had been there?» (87). La ocultación en el paisaje colonial del cadáver de Kurtz se relaciona con los *kontaminierte Landschaften*. Estos son paisajes naturales en los que han sido eliminadas las huellas de la perpetración mediante la ocultación y el camuflaje de las fosas (Pollack, 2014: 20). A pesar de la generalización de los enterramientos en fosas comunes durante la Segunda Guerra Mundial, este tipo de prácticas estaban integradas en las colonias. Su importancia en el contexto colonial se manifiesta en su pervivencia en un momento histórico determinante para las prácticas funerarias en Europa: el inicio del culto a los muertos, manifestado en la individualización de la muerte, en la apropiación burguesa del cementerio y en la consideración de los muertos como focos de enfermedades (Foucault, 2004: 16-17). Pese a ello, en las colonias se continúan utilizando las fosas comunes, aunque adquieren diferentes significados según la procedencia de los restos. En el caso de los colonizados, pretenden desindividualizar los cuerpos y ocultar los crímenes. En el caso de los colonizadores⁹, buscan obliterar las marcas del pasado que no encajan con la narrativa histórica de la colonización y, con ello, prolongar el proceso colonizador. Este tipo de entierros siguen la lógica colonial de sustitución de los autóctonos por los alóctonos (Barker, 2018: 1136-1137).

El objetivo perseguido en el caso de Kurtz coincide con el de los perpetradores: la eliminación y el olvido de quienes han sido enterrados. No obstante, en este caso, si bien las víctimas de Kurtz son numerosas, solamente es enterrado en el lugar un cadáver. Esto contrasta con la voluntad de anonimización: la generación de una fosa para un único cuerpo singulariza, en oposición al poder desindividualizador de la fosa común. Así, Kurtz es presentado como sujeto único debido a las atrocidades cometidas y, simultáneamente, como sujeto cuya identidad

⁹ En estos casos, muchas de las fosas comunes aparecen señalizadas en el terreno con la intención de que devengan lugares de conmemoración y, de este modo, refuerzan la narrativa histórica de la colonización (Barker, 2018: 1136).

debe ser borrada. Su entierro en un terreno natural y la no-señalización de su tumba no impiden que el rastro dejado en el espacio colonial sea indeleble.

5. KURTZ COMO FIGURA FANTASMAL

La fusión entre personaje y entorno se eterniza mediante la categorización de Kurtz como fantasma. La asociación del fantasma con las colonias africanas se deriva, por una parte, de la impresión de instituciones político-legales y de valores ético-sociales de Europa en el territorio africano y, por otra, del estatuto de la naturaleza en el territorio como realidad única (Arendt, 1958: 185). Kurtz conjuga ambas: representa las instituciones y valores europeos en el contexto colonial y su acercamiento a las tribus lo conecta con la naturaleza y lo aleja del 'mundo humano y civilizado'. Esto encaja con la concepción del fantasma como entidad que no es ser en sí mismo, pero sí posee relación con lo que 'ya no es' o que 'todavía no es' (Hägglund, 2008): Kurtz ha dejado de ser 'humano civilizado', pero no es todavía nativo.

El carácter espectral de Kurtz es *pre mortem* y *post mortem*. Uno de sus rasgos distintivos es el «echo of his magnificent eloquence», que facilita su presencia cuando deja de pertenecer al orden terrenal: «There was nothing either above or below him, and I knew it. He had kicked himself loose of the earth» (83). Antes de su muerte, Marlow percibe a Kurtz adquiriendo formas no-humanas: como voz, como aparición, como sombra, como fantasma feroz o como gigante. En una ocasión, Kurtz es descrito como un vapor: «He rose, unsteady, long, pale, indistinct, like a vapour exhaled by the earth» (82). Esta descripción, además de funcionar como contrapunto del entierro de Kurtz en el fango, remite al personaje del Fantasma en *Hamlet* (1603), sobre el que Derrida (1993: 154) construye sus postulados hauntológicos: «Tout revenant paraît ici venir et revenir *de la terre*, en venir comme d'une clandestinité enfouie». En este sentido, la vinculación entre Kurtz y la tierra se relaciona con la preservación memorativa del *order of things* propia de los paisajes (Yates, 2001: 17). Este espacio contiene memoria: es un archivo del pasado que proyecta significados estables e influye en el presente. La transmutación de Kurtz en fantasma es posibilitada por el

estado de flujo constante de los elementos del paisaje (Rapson, 2015: 7, 14).

Finalmente, Kurtz es recorporeizado en una figura de marfil: «It was as though an animated image of death carved out of old ivory had been shaking its hand with menaces at a motionless crowd of men made of dark and glittering bronze» (76). Tras su muerte, Kurtz continúa manifestándose ante Marlow en forma de recuerdos y visiones, pero es el marfil el que anuncia su retorno a Europa. Este es sugerido en la descripción de un piano: «A grand piano stood massively in a corner with dark gleams on the flat surfaces like a sombre and polished sarcophagus» (91). Kurtz se encuentra presente en Europa en una mercancía que representa la explotación colonial: está contenido en el marfil de las teclas del piano, que es presentado como un sarcófago.

La partición temporal entre la fantasmalidad *pre mortem* y *post mortem* se deriva de la condición epistemológica de su trauma –trauma retrospectivo que se orienta hacia el futuro (Morag, 2013: 24)– y apunta en una doble dirección. En primer lugar, hacia la presencia intangible de Europa en el territorio africano como entidad histórico-cultural conformadora de la realidad colonial. En segundo lugar, hacia la persistencia de los efectos destructivos de las empresas coloniales en el territorio africano y su traslación a Europa: «I had a vision of him on the stretcher opening his mouth voraciously as if to devour all the earth with all its mankind» (90). Esta hipérbole remite a la concepción derrideana de lo mesiánico: «l’immensité, la démesure, la disproportion dans la béance d’une bouche ouverte –dans l’attente ou dans l’appel de ce que nous surnomons ici sans savoir le messianique» (Derrida, 1993: 56). La apertura de la boca de Kurtz anticipa su regreso como inmensidad, desmesura y desproporción en el futuro y la pretensión de devorar a toda la humanidad extiende su influencia –y la del proyecto colonial– a Europa y demás territorios.

En la invocación del fantasma, el énfasis no recae en la acción, sino en el efecto generado en quienes son observados por él: «Cette Chose nous regarde cependant et nous voit ne pas la voir même quand elle est là. Une dissymétrie spectrale interrompt ici toute spéculante. Elle désynchronise, elle nous rappelle à l’anachronie» (Derrida, 1993: 26). La asimetría se explicita en la agencia de los sujetos coloniales. En oposición

a la subyugación del colonizado, Kurtz puede modular la realidad de los habitantes de la colonia más allá de su propia materialidad. Kurtz queda instituido como 'ley': su esencia trasciende su existencia. La partición de Kurtz en diversos sujetos fantasmales es muestra de la multiplicidad y la heterogeneidad propias del fantasma: «Des esprits. Et *il faut* compter avec eux. On ne peut pas ne pas devoir, on ne doit pas ne pas pouvoir compter avec eux, qui sont plus d'un: *le plus d'un*» (Derrida, 1993: 18). Esta característica se manifiesta en la coexistencia de diferentes voces en la voz de Kurtz: «A voice. He was very little more than a voice. And I heard – him – it – this voice – other voices – all of them were so little more than voices» (64).

La multiplicidad del fantasma desquicia tiempo y espacio: pasado, presente y futuro se entremezclan, y Europa y África se superponen. La muerte de Kurtz elimina la unicidad del espectro: este adquiere proporción e influencia diferentes dependiendo de si es encarnado por un ser vivo o si, por el contrario, es asociado con la 'herencia'. El fantasma representa la herencia del régimen de terror de las colonias formado por una concatenación estructurada –a través del concepto de raza– del biopoder, del estado de excepción y del estado de sitio (Mbembe, 2003: 14, 22-23). Estos regímenes buscan la instrumentalización de la existencia y la destrucción material de cuerpos humanos y poblaciones. El terror fantasmal está respaldado por un estado o un autócrata que sustenta la subyugación de los nativos de la colonia y su conversión en 'muertos vivientes'¹⁰. De acuerdo con ello, la legitimación de la violencia por parte del poder económico del estado imperial dilata

¹⁰ Curiosamente, la condición de 'muerto viviente' puede encontrarse en otros personajes: las mujeres europeas. Este hecho da cuenta de la conexión existente entre la feminidad y la construcción del arquetipo del nativo en los discursos coloniales y en el relato: Kurtz es responsable tanto de transformar a los africanos en cadáveres y seres sin vida como de convertir a su prometida en un cadáver viviente al abandonarla. La prometida de Kurtz es una figura en blanco y negro –en oposición a los colores de África–, de enfermedad y muerte que no tiene energía ni presencia viviente: «She came forward, all in black, with a pale head, floating towards me in the dusk. [...] This fair hair, this pale visage, this pure brow, seemed surrounded by an ashy halo from which the dark eyes looked out at me» (91).

la existencia de Kurtz y de sus agresiones más allá del dominio colonial belga y del territorio ocupado por la colonia¹¹.

6. FUERZA BRUTA Y RITUALES ANTROPOLÓGICOS EN LA COLONIA, FANATISMO Y RITUALES POLÍTICOS EN LA METRÓPOLIS

Antes de su muerte, la estancia en el entorno produce un doble efecto en Kurtz, tanto psíquico como físico: el extravío mental y la puesta en práctica de la violencia racializada. En Kurtz se produce una unión entre la claridad intelectual y la irracionalidad del espacio colonial: «Believe me or not, his intelligence was perfectly clear [...]. But his soul was mad» (83). Esto permite que el personaje tiranice a los nativos al mismo tiempo que asegura su éxito en Europa: «“I had immense plans,” he muttered irresolutely. “Yes,” said I, “but if you try to shout, I’ll smash your head with...” [...] “Your success in Europe is assured in any case,” I affirmed steadily» (82). Mientras que en la colonia el dominio de Kurtz se sustenta en la fuerza, la unión entre razón y locura que aseguraría su éxito en Europa depende de su carisma: «He could get himself to believe anything —anything. He would have been a splendid leader of an extreme party» (89). La violencia del ámbito colonial es traspuesta en Europa como liderazgo político en un partido extremista de masas. Kurtz es erigido líder político por su voz magnética y su retórica, que arrebatan a sus oyentes el raciocinio: «A voice! a voice! It was grave, profound, vibrating, while the man did not seem capable of a whisper» (77). Esta voz está destinada a ser escuchada por la «wild mob» (84) o la «wild crowd of obedient worshippers» (90). Precisamente, el término «mob» —‘populacho’—, es utilizado por Hannah Arendt en su rastreo genealógico de los totalitarismos del siglo XX. Para la autora, el populacho, surgido en el siglo XIX como consecuencia de la sociedad burguesa y de la

¹¹ La manifestación del fantasma poscolonial desde la perspectiva de la nación imperial se produce de modo diferente (Gelder y Jacobs, 1999). En este caso, el fantasma se manifiesta como ‘retorno de lo reprimido’, esto es, como apariciones reiteradas de las verdades sobre la colonización que fueron obliteradas. Las naciones imperiales sustentaron sus actividades de conquista, expolio y explotación en prácticas propagandísticas que presentaban la colonización como un proceso necesario. En el caso belga, pueden citarse como ejemplos de ‘retorno de lo reprimido’ la aparición en 2004–44 años después de la independencia del Congo— en Ostende de las primeras demandas de retirada de monumentos y estatuas destinados a la glorificación del pasado colonial.

organización capitalista, representa a los residuos de todas las clases, odia la sociedad de la que está excluido y aboga por la llegada de un 'gran líder' (Arendt, 1958: 107). Cuando entra en el gobierno, se construye como voz única y homogénea. De igual modo, Kurtz es presentado como una voz que prevalece tras su muerte: «The man presented himself as a voice. [...] The point was in his being a gifted creature, and that of all his gifts the one that stood out preeminently, that carried with it a sense of real presence, was his ability to talk» (63-64). Kurtz ocupa el lugar del 'gran líder' ante los africanos y los colonizadores europeos y, por ello, anticipa un fenómeno del siglo siguiente: la metonimia entre la voz y el líder es recurrente en los totalitarismos del siglo XX. Por ejemplo, el NSDAP es caracterizado como 'partido de oradores': tanto en su consolidación interna como en su eficacia política, es un partido fonocéntrico –organizado en torno a la resonancia acústica de las voces–. La voz del *Führer* era ubicua –gracias a los medios de comunicación de masas y, sobre todo, a los altavoces– y debía resonar en toda la sociedad desde que, en 1925, se estableciese que la voz era determinante como instrumento de propaganda (Epping-Jäger, 2011: 84). El nacionalsocialismo pudo construirse y perpetuarse a través de la palabra (Epping-Jäger, 2011: 87). Para el NSDAP, la autenticidad escenificada y la afectividad excesiva de los discursos de Hitler sugería, paradójicamente, honestidad y compromiso. Análogamente, la voz de Kurtz, del «eloquent phantom», produce en Marlow una sensación contradictoria. Marlow se siente repelido y atraído por algo definido como «something altogether without a substance» (62) y como «a shadow darker than the shadow of the night, and draped nobly in the folds of a gorgeous eloquence» (90), esto es, como algo inauténtico y elocuente que, en ocasiones, se presenta como sincero: el momento en el que profiere su «The horror!». Esta sinceridad no aparece hasta el final y amenaza con eliminar la creencia en la humanidad que legitima el imperialismo para Marlow (Smith, 1996: 179).

En *Heart of Darkness*, Kurtz cataliza dos formas de violencia: la fuerza bruta usada para controlar la colonia y lo ilógico del fanatismo político del contexto europeo. En ambos casos, la violencia es presentada como excepcional en relación con la ley y, por ende, quien la aplica es un sujeto extraordinario: «You can't judge Mr. Kurtz as you would an ordinary man. No, no, no! [...] he wanted to shoot me too one day –but I

don't judge him» (72). Así, se establece una relación de correspondencia e interdependencia entre ambas formas de violencia. La práctica que presenta estos dos tipos de violencia en un *continuum* cultural que une territorio colonial y Europa es el ritual. En África, el ritual es antropológico, mientras que, en Europa, es político. Marlow describe una serie de movimientos, gestos y sonidos de los africanos que remiten al 'trance de posesión' (Lawtoo, 2012b: 416): «a burst of yells, a whirl of black limbs, a mass of hands clapping, of feet stamping, of bodies swaying, of eyes rolling under the droop of heavy and motionless foliage. The steamer toiled along slowly on the edge of a black and incomprehensible frenzy» (51). Este fenómeno ritual de índole mimética, irracional y contagiosa era práctica habitual en gran parte del territorio africano y es entendido en términos de posesión (Lapassade, 1990: 45; de Heusch, 2006: 77). Su representación literaria es utilizada en el encuentro final entre Marlow y Kurtz –punto climático del relato–: «I believe I dozed off leaning over the rail till an abrupt burst of yells, and overwhelming outbreak of a pent-up and mysterious frenzy, woke me up in a bewildered wonder» (81). Si en la primera descripción del fenómeno Marlow se distancia etnográficamente, en este punto se ve implicado afectivamente, tal y como le ocurre a Kurtz: la mente 'civilizada' puede también ser afectada por este ritual. Kurtz, de hecho, se convierte en director de este tipo de rituales que, en ocasiones, finalizan con prácticas etnográficamente alejadas de Europa como el canibalismo: «and caused him to preside at certain midnight dances ending with unspeakable rites, which –as far as I reluctantly gathered from what I heard at various times– were offered up to him –do you understand?– to Mr. Kurtz himself» (66). Las formas rituales de trance de posesión en África revelan especularmente que estas también operan de una forma degenerada y violenta en Occidente. Esto entronca con el impacto traumático del 'retorno de lo oprimido' provocado por los estereotipos del salvajismo, el canibalismo, la lujuria y la anarquía asignados al territorio africano (Bhabha, 2001: 393). La política de la metrópolis recrea fenómenos masivos de desposesión ritual que deberían ser pensados en relación con fenómenos arcaicos de trance de posesión propios de las colonias (Lawtoo, 2012b: 425-428). Si en la colonia la desposesión lleva a la antropofagia, en Europa conduce hasta un canibalismo metafórico: la explotación y destrucción de compatriotas en un contexto de radicaliza-

ción política. Esto es permitido por la tendencia de los europeos a la alienación política. Las descripciones de Marlow presentan la civilización como sofisticación hipócrita del ‘salvajismo’ y su organización como método de desvitalización de los habitantes (Watts, 1983: 203): «I found myself back in the sepulchral city resenting the sight of people hurrying through the streets to filch a little money from each other» (88). Esto explicita la vinculación existente entre otredad e identidad: la identidad europea no puede ser constituida sin el quiebre originario que desplaza una de sus partes constituyentes hasta el exterior –el mundo colonial– (Said, 2003: 54).

En estas prácticas –aparentemente caracterizadas por la irracionalidad– posee gran relevancia el aspecto racional. El liderazgo político hipotético de Kurtz adquiere una doble articulación: aunque el fanatismo desafíe la explicación y el diálogo, este puede ser identificado con el exceso de racionalidad (Toscano, 2010: XII). Por su parte, las últimas palabras de Kurtz en el panfleto escrito para la *International Society for the Suppression of Savage Customs* muestran la deriva de violencia racializada y brutalidad: «Exterminate all the brutes!» (66). Este mandato explicita la verdad oculta tras el objetivo inicial –la ‘misión civilizadora’–. Al comienzo del panfleto puede leerse: «By the simple exercise of our will we can exert a power for good practically unbounded» (66). El texto de Kurtz está marcado por una contradicción entre un bien ulterior al comienzo y una violencia estéril al final (Smith, 1996: 171). La voluntad filantrópica de la colonización es realmente su opuesto: esta funciona como un subterfugio para llevar a cabo empresas destructoras.

El concepto de ‘misión civilizadora’ entraña un componente irracional: la idea de ‘misión’ remite semánticamente a la teología. El concepto está ligado al ámbito de las creencias y los dogmas. Su base ontológica, sin embargo, se encuentra en la Ilustración. El racionalismo científico y el espíritu de la investigación científica fueron introducidos en el contexto colonial como antídoto a las religiones tradicionales, que eran vistas, tanto por misionarios como por administradores coloniales, como manifestaciones de una mezcla de superstición y magia¹². El

¹² Los misionarios no percibían demasiada contradicción entre el racionalismo y los preceptos del cristianismo occidental y asumieron que un despertar a la razón, en lugar de una estrategia de conversión directa, llevaría a la desvirtuación de las supersticiones y de la magia (Chakrabarty, 1995: 752).

impulso racionalizador de estos resultó en la asimilación de las sociedades nativas y en la consecuente destrucción violenta de sus tradiciones y hábitos propios.

7. CONCLUSIÓN

De acuerdo con lo expuesto, la caracterización de la figura literaria de Kurtz en *Heart of Darkness* asienta las bases no solo para las concepciones posteriores de la figura del colonizador en la literatura europea y para la teorización sobre el colonialismo, sino también para las representaciones de perpetradores de violencia de masas en el contexto europeo. El establecimiento de Conrad de una relación de interconexión e interdependencia mutua entre la colonia y la metrópolis permite observar las influencias que se producen entre los dos contextos y comprender ambos como partes de un binomio inseparable. La liminalidad, el trauma, la fantasmalidad, la violencia simbólica y física, y la ritualidad son fenómenos que, aunque asociados usualmente con las colonias, también aparecen reiteradamente asociadas con los totalitarismos del siglo XX europeo. Tanto las manifestaciones de estas en un contexto como en otro deben ser comprendidas como parte de un *continuum* cultural.

No en vano, el texto de Conrad ha recibido por parte de la crítica literaria la categoría de profético en relación con la historia del siglo XX. De hecho, una de las obras canónicas en lo referido al surgimiento de los totalitarismos del siglo XX, *The Origins of Totalitarianism* (1951) de Hannah Arendt, hace referencias constantes a la obra de Conrad y, sobre todo, a la figura de Kurtz, que es comparado con Carl Peters (Arendt, 1958: 189), héroe nacional para el nacionalsocialismo. La relación entre este y Marlow, los dos personajes principales de la obra, puede ser leída, en un nivel simbólico, como la relación entre dos cosmovisiones de finales del siglo XIX –una incipiente, la otra asentada– cuya convergencia y oposición da como resultado, en última instancia, el surgimiento de los totalitarismos¹³. Por una parte, Marlow representa el mantenimiento de

¹³ Uno de los escritores y teóricos poscoloniales más relevantes y de los críticos más acérrimos de *Heart of Darkness* y de su autor –a quien acusó de «bloody racist»–, Chinua Achebe, realizó en la versión original de su famoso texto *An Image of Africa*

los valores estándar de la ética victoriana; por otra, Kurtz encarna el presentimiento de que los cambios acelerados a nivel científico, político y espiritual propios de finales del siglo XIX podían conducir al surgimiento de catástrofes en el siglo XX (Watt, 1979: 148). No hay que olvidar que es «[a]ll Europe» quien contribuye a la creación de esta figura con nombre alemán. Kurtz representa una condición artístico-mítica que encarna la voluntad de poder de las figuras de los líderes fascistas y nacionalsocialistas que producen cierta vulnerabilidad en el contexto occidental. Su capacidad de subyugar al resto le permite poner en marcha formas masivas de horrores sacrificiales (Lawtoo, 2012a: 103-104).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ACHEBE, Chinua (2006): «An Image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*». En Conrad (2006: 336-348).
- AGAMBEN, Giorgio (1998): *Homo sacer 3. Quel che resta di Auschwitz: L'archivio e il testimone*. Torino: Bollati Boringhieri.
- ARENDT, Hannah (1958): *The Origins of Totalitarianism*. Ohio: The World Publishing Company.
- BARKER, Adam J. (2018): «Deathscapes of Settler Colonialism: The Necro-Settlement of Stoney Creek, Ontario, Canada». *Annals of the American Association of Geographers*, 108.4, 1134-1149 (<https://doi.org/10.1080/24694452.2017.1406327>).
- BHABHA, Homi (2001): «The Other Question. Stereotype, Discrimination and the Discourse of Colonialism». En Alexander, Jeffrey C. y Seidman, Steven (eds.): *The New Social Theory Reader: Contemporary Debates*. London: Psychology Press, 388-402.
- BRANTLINGER, Patrick (1996): «*Heart of Darkness*: Anti-Imperialism, Racism, or Impressionism?». En Conrad (1996: 277-298).
- CARUTH, Cathy (1996): *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*. London: John Hopkins.

una comparación entre Joseph Conrad y «all those men in Nazi Germany who lent their talent to the service of virulent racism». La frase fue eliminada en la revisión que llevó a cabo en 1988, pero, en una entrevista en el año 2000, denegó el valor del trabajo de Conrad y afirmó «I've not encountered any good art that promotes genocide» (Hawkins, 2006: 374).

- CELAN, Paul (1995): «Aschenglorie». En *Breathturn* [ed. bilingüe]. Los Ángeles: Sun & Moon.
- CHAKRABARTY, Dipesh (1995): «Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism: Some Recent Critiques of *Subaltern Studies*». *Economic and Political Weekly*, 30.14, 751-759.
- CONRAD, Joseph (1996): *Heart of Darkness. Complete, Authoritative Text with Biographical and Historical Contexts, Critical History, and Essays from Five Contemporary Critical Perspectives*. Ed. Ross C. Murfin. New York: Palgrave Macmillan.
- CONRAD, Joseph (2006): *Heart of Darkness. A Norton Critical Edition*. Ed. Paul B. Armstrong. New York: W. W. Norton and Co.
- DE HEUSCH, Luc (2006): *La transe et ses entours*. Paris: Éditions complexe.
- DERRIDA, Jacques (1993): *Spectres de Marx. L'État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*. Paris: Galilée.
- DOLLIMORE, Jonathan (2012): «Civilization and its Darkness». En Lawtoo (2012: 67-88).
- EPPING-JÄGER, Cornelia (2011): «Hitler's Voice: The Loudspeaker under National Socialism». *Intermedialités / Intermediality*, 17, 83-104 (<https://doi.org/10.7202/1005750ar>).
- FANON, Frantz (1963): *The Wretched of the Earth*. New York: Grove.
- FOUCAULT, Michel (2004): «Des espaces autres». *Empan*, 54.2, 12-19.
- GELDER, Ken y JACOBS, Jane M. (1999): «The Postcolonial Ghost Story». En Stott, Andrew y Buse, Peter (eds.): *Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History*. London: Palgrave Macmillan, 179-200.
- HÄGGLUND, Martin (2008): *Radical Atheism. Derrida and the Time of Life*. California: Stanford UP.
- HAWKINS, Hunt (2006): «*Heart of Darkness* and Racism». En Conrad (2006: 365-375).
- HUNT, Nancy Rose (2015): *A Nervous State: Violence, Remedies, and Reverie in Colonial Congo*. Durham: Duke University.
- KARAM, Beschara (2019): «The Representation of Perpetrator Trauma in Forgiveness». *Communicatio. South African Journal for Communication Theory and Research*, 45, 71-86 (<https://doi.org/10.1080/02500167.2018.1561480>).
- LAPASSADE, Georges (1990): *La transe*. Paris: PUF.

- LAWTOO, Nidesh (ed.) (2012): *Conrad's Heart of Darkness and Contemporary Thought. Revisiting the Horror with Lacoue-Labarthe*. London-New York: Bloomsbury.
- LAWTOO, Nidesh (2012a): «A frame for *The Horror of the West*». En Lawtoo (2012: 89-110).
- LAWTOO, Nidesh (2012b): «A Picture of Europe: Possession Trance in *Heart of Darkness*». *Novel: A Forum on Fiction*, 45.3, 409-432 (<https://doi.org/10.1215/00295132-1723025>).
- LLOYD, David (2000): «Colonial Trauma/Postcolonial Recovery?» *Interventions*, 2.2, 212-228 (<https://doi.org/10.1080/136980100427324>).
- MBEMBE, Achille (2003): «Necropolitics». *Public Culture*, 15.1, 11-40.
- MEMMI, Albert (1971): *The Colonizer and the Colonized*. London: Earthscan.
- MILLER, Joseph Hillis (2012): «Prologue: Revisiting *Heart of Darkness Revisited* (in the company of Philippe Lacoue-Labarthe)». En Lawtoo (2012: 17-35).
- MITCHELL, William J. Thomas (2002): *Landscape and Power*. Chicago: University of Chicago.
- MORAG, Raya (2013): *Waltzing with Bashir: Perpetrator Trauma and Cinema*. London-New York: I. B. Tauris.
- POLLACK, Martin (2014): *Kontaminierte Landschaften*. Wien: Residenz.
- RAPSON, Jessica (2015): *Topographies of Suffering: Buchenwald, Babi Yar, Lidice*. New York: Berghahn Books.
- ROSS, Stephen (2012): «*La lettre*, Lacan, Lacoue-Labarthe: *Heart of Darkness* redux». En Lawtoo (2012: 145-163).
- SAID, Edward (2003): *Freud and the Non-European*. London: Verso.
- SINGH, Frances B. (1978): «The Colonialistic Bias of *Heart of Darkness*». *Conradiana*, 10.1, 41-54.
- SMITH, Johanna M. (1996): «'Too Beautiful Altogether': Ideologies of Gender and Empire in *Heart of Darkness*». En Conrad (1996: 169-184).
- TOSCANO, Alberto (2010): *Fanaticism: On the Uses of an Idea*. London: Verso.
- TURNER, Victor (1966): *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. New York: Cornell Paperbacks.
- WATT, Ian (1979): *Conrad in the Nineteenth Century*. Berkeley: University of California.
- WATTS, Cedric (1983): «'A Bloody Racist': About Achebe's View of Conrad». *The Yearbook of English Studies*, 13, 196-209 (<https://doi.org/10.2307/3508121>).

YATES, Frances A. (2001): *The Art of Memory*. Chicago-London: University of Chicago.

Juanjo MONSELL
Universitat de València
Juan.Monsell@uv.es
<https://orcid.org/0000-0001-7397-113X>