

Desde Martín Cortés hasta Martín Villar:  
el mestizaje como estigma en *La violencia del tiempo*  
de Miguel Gutiérrez Correa

Frank Otero Luque  
*Augusta University*

*En suma, la cuestión del origen es el centro secreto de nuestra  
ansiedad y angustia*  
Octavio Paz (*El laberinto de la soledad* 103)

RESUMEN

Martín Villar Flórez decide no tener hijos para ponerle punto final a su estirpe mestiza porque la considera espuria. Esta decisión sugiere que el personaje ha interiorizado el discurso del grupo hegemónico que, buscando legitimar y proteger sus privilegios de clase, desde la época colonial solía promover la creencia de que la raza blanca era superior a la del subalterno (indios y mestizos). Aunque en el Perú la inequidad socioeconómica y el color de la piel ya no corren parejos como, lamentablemente, era antes, *La violencia del tiempo* no debe ser leído como un texto anacrónico de denuncia social, sino todo lo contrario: es una novela que, lejos de soslayar la tensión racial intrínseca a la sociedad peruana, confronta de manera frontal el falaz viso romántico que se le dio al mestizaje racial como panacea de resolución armónica de los conflictos socioculturales.

*Palabras clave:* Miguel Gutiérrez, *La violencia del tiempo*, mestizaje, racismo, discriminación, Guerra Interna, Perú



<https://doi.org/10.18800/lexis.201902.006>

## ABSTRACT

Martín Villar Flórez, a mestizo, decides not to have descendants in order to draw a line under his mixed bloodline, which he considers spurious. Martín's decision suggests he has internalized the hegemonic discourse that, aiming to legitimize and to protect white people's privileges, since colonial times used to promote the belief that the white race is superior to the subaltern's race (i.e. Indians and mestizos). Even though in Peru extreme socioeconomic inequity and the color of the skin no longer go hand-in-hand as they did in the past, *La violencia del tiempo* should not be read as an anachronistic text of social denunciation, but quite the opposite. Far from ignoring the racial tension intrinsic to the Peruvian society, this novel frontally confronts the fallacious romantic vision that was given to racial mixing as a panacea for the harmonious resolution of socio-cultural conflicts.

*Keywords:* Miguel Gutiérrez, *La violencia del tiempo*, miscegenation, racism, discrimination, Internal Conflict, Peru

En *La violencia del tiempo* (1991), Martín Villar Flórez, el protagonista de la novela, a mediados del siglo XX, accede al pasado bajo los efectos alucinógenos del extracto del cactus sampedro, y se remonta hasta el tiempo de la pareja fundadora de su linaje: el soldado español Miguel Francisco Villar y la india Sacramento Chira, quien, en el siglo XVI, se sacrificó uniéndose a él para que dejara en paz a su tribu.<sup>1</sup> De manera similar a *El laberinto de la soledad* (1950) de Octavio Paz, en *La violencia* el mestizaje en Hispanoamérica es visto como el producto de una violación. En su ensayo, Paz considera que Martín Cortés, el hijo de Hernán Cortés y Doña Marina, y todos sus descendientes son hijos de la Chingada: “La Chingada

<sup>1</sup> “Sacramento Chira era casi una niña cuando se propuso salvar a las indias núbiles como ella del terror que había despertado en la comarca la aparición de aquel viento maligno, que despedido por la derrota o la deserción o la miseria de su destino, con pistolón y sable en manos, asaltaba y vejaba a los caminantes y estupraba a las mujeres, más que por sensualidad, por odio, por venganza, por desesperación. De modo que ella era casi una niña cuando decidió *immolarse*, pero no salió desamparada: antes de partir, las indias viejas la bañaron y ungieron con yerbas de amor y bálsamo de flores rojas de la pasión” (Gutiérrez Correa: 104) [énfasis mío].

Todas mis referencias a *La violencia del tiempo* corresponden a la edición de Santillana.

es la Madre abierta, violada o burlada por la fuerza.<sup>2</sup> El ‘hijo de la Chingada’ es el engendro de la violación, del rapto o de la burla” (1997: 103). Pero enseguida aclara que todos lo somos un poco “por el solo hecho de nacer de mujer”. Esta suerte de “violación consentida”, si es posible el oxímoron, se hace más patente aún en el caso de Sacramento Chira que en el La Malinche, ya que las unturas prenupciales que le hicieron las matriarcas tallanes a Sacramento no le garantizaron una cópula de placentera entrega mutua.<sup>3</sup> Muy por el contrario, desde la primera unión carnal los encuentros fueron muy violentos y humillantes para ella, debido al sadismo, a la ira y al ensañamiento del soldado español.<sup>4</sup> En esa guerra cuerpo a cuerpo, tan desigual en fuerzas, el irascible macho aplaca su rabia contra el mundo violando a la hembra, sometiéndola sexual y psicológicamente, en la creencia ingenua de que, al hacerlo, venga al menos una cuota de toda la inquina que, en su percepción, se ha acumulado contra él. “El ‘Macho’ es el Gran Chingón”, sostiene Octavio Paz. “El ‘macho’ hace ‘chingaderas’, es decir, actos imprevistos y que producen la confusión, el horror, la destrucción. Abre el mundo; al abrirlo lo desgarrar [...]. A su manera es justo, restablece

<sup>2</sup> En estricto rigor, los primeros hispanoamericanos habrían sido los hijos que Gonzalo Guerrero tuvo con una indígena maya de Yucatán (Otero Luque 2016: 46-8).

<sup>3</sup> “Me figuraba [...] a la india Sacramento Chira, todavía púber, siendo ungida por las indias viejas con yerbas de amor y flores del diablo, aquellas flores bermejas incitadoras de las pasiones sin reposo *para ir a apaciguar la intemperancia y la ira del soldado godo* Miguel Villar, aquel rubio y lujurioso anticristo que como un viento maligno había aparecido por la región y se había entregado a una estrafalaria guerra contra los pacíficos habitantes de todos esos contornos” (40) [énfasis mío].

<sup>4</sup> “Sacramento Chira, dice la voz [que Martín escucha bajo la influencia alucinógena del brebaje extraído del sampedro], fue ultrajada por Miguel Villar con crueldad no muy diversa a la que padecieron sus antepasados, que son también los tuyos [...] Está amarrada allí [al vichayo, un árbol que crece en el desierto] medio desnuda, y [Miguel] la flagela y la amenaza con matarla con la espada, mientras la hinca y la hace sangrar y la llama “india” y desfoga con ella no la derrota, sino los años que estuvo prisionero y el haber sido sacado de su cárcel no para alcanzar la libertad sino para ser enviado, junto con otros canallas, a combatir [...] a la indiada de esas comarcas que pretendía desobedecer y alzarse contra la ley [...] Y allí la dejaba amarrada todo el día y la noche, y después, como si eso le encendiera la sangre, la desataba para gozarla con furia y desprecio” (333).

el equilibrio, pone las cosas en su sitio, esto es, las reduce a polvo, miseria, nada” (1997: 105).<sup>5</sup>

Según Horst Nitschack, la traumática escena originaria en la que Miguel Villar posee a Sacramento Chira constituye tanto “el acto fundador de la familia a comienzos del siglo XIX” como el anuncio de la violencia que habrá de “repetirse adoptando modos diferentes en las siguientes generaciones” (2002: 136). Para Gutiérrez Correa, la deshonra del indígena radicará en su feminización voluntaria. Simbólicamente, el indio accederá a proporcionarle favores sexuales al conquistador-colonizador blanco, a cambio de aclarar el color de la piel de sus descendientes.<sup>6</sup> Los vástagos mestizos adquirirán una conciencia escindida, porque, aun en su condición de ilegítimos, agradecerán el aporte del semental blanco, pero la humillación de la madre los deshonrará y atormentará para siempre,<sup>7</sup> porque, además,

---

<sup>5</sup> “Una palabra resume la agresividad, impasibilidad, invulnerabilidad, uso desmedido de la violencia, y demás atributos del ‘macho’: poder. La fuerza, pero desligada de toda noción de orden: el poder arbitrario, la voluntad sin freno y sin cauce [...] El desgarramiento provoca una gran risa siniestra [...] El humorismo del ‘macho’ es un acto de venganza” (Paz 1997: 105).

Acerca de la relación existente entre la inadaptación posbélica masculina y la violencia sexual, Leo Braudy comenta lo siguiente:

Immediately after the war, for example, realistic film stories of returning veterans stressed the problem of reentry into a world (primarily of women) [...] [S]oldiers without guns in real life read about dicks with guns in detective novels, intent or seeking revenge on an uncaring or hostile world for the murdered friends, their lost values, and their own wounds [...] [S]exual and personal disappointment often turned against women to make up for impotence in the world. In *The Naked and the Dead* [1949], for instance, [Norman] Mailer writes of the ferocious lovemaking between General Cummings and his wife [...]: “[...] [I]t is completely naked, apparent to her, that he is alone, that he fights out battles with himself upon her body, and sometimes withers in her” (416). (2003: 499)

<sup>6</sup> “Lo que importaba era el porte, la sangre, la buena casta. Así lo consideró Sacramento Chira cuando revestida de sus mejores galas y untada con flores del amor loco, marchó a su encuentro para usurparle su semilla. Pues a eso se redujo ella: a ser un surco abierto, un surco indio anhelante y feraz, porque los indios (y este era un saber adquirido desde la más remota infancia, quizá en el mismo pezón materno) *fuesen varones o mujeres, eran hembras por naturaleza, como hembras condenadas por Dios para ser violadas por el macho* y por el macho convertidas en siervas, en esclavas, en concubinas y en zoras de los señores de cuero blanco. Y así, como un viento providencial, como un don del Altísimo, había aparecido Miguel Francisco Villar” (655) [énfasis mío].

<sup>7</sup> “[H]e llegado a conocer a numerosos bastardos que [...] rendían loas a [sic] Dios de los cielos por haber propiciado la incursión nocturna del padre blanco en el cuartito de

así como Miguel Francisco Villar había aparecido de la nada, también se había marchado de repente, abandonando a su familia, en cuyos miembros se instaló desde aquel momento una malsana y masoquista nostalgia por el mal perdido.<sup>8</sup>

Octavio Paz observa que “el atributo esencial del ‘macho’, la fuerza, se manifiesta casi siempre como capacidad de herir, rajar, aniquilar, humillar” (1997: 105). Por esta razón, Paz colige que “[n]ada más natural, por tanto, que su indiferencia frente a la prole que engendra. No es el fundador de un pueblo; no es el patriarca que ejerce la *patria potestas*, no es rey, juez, jefe de clan. Es el poder aislado en su misma potencia, sin relación ni compromiso con el mundo exterior. Es la incomunicación pura, la soledad que se devora a sí misma y devora lo que toca” (1997: 105-6). Con la explicación de Paz, quizás pueda entenderse mejor, si bien parcialmente, el sentido del siguiente comentario que hace el protagonista de la novela de Gutiérrez Correa: “[M]i bisabuelo vivió obsesionado con la imagen paterna, y en cambio olvidó [...] a la madre [...] Y así fuimos criados recibiendo en herencia, por lo menos de mi padre, la nostalgia por el soldado español Miguel Francisco Villar. Y hasta allí llegaba la memoria familiar, nuestra memoria, mi memoria, y más allá era no la oscuridad, sino la nada, como decir, el no ser” (290). Desde luego, el “macho” no necesariamente genera un hijo obsesionado con su linaje paterno, aunque el prestigio que da descender de la raza vencedora (la del padre) puede dar lugar a esa obsesión.

---

la oscura mamá (hubiese sido o no la sirvienta de la casa), dignificándolos por el lado del pellejo y del apellido que podían usufructuar con orgullo, con podrido orgullo” (391).

<sup>8</sup> “Él [Miguel Villar] llegó, engendró, procreó, llenó con su presencia y sus palabras el hogar, señoreó en él, y un día desapareció. Desapareció y desde entonces reinó la nostalgia, y Sacramento Chira consagró su vida a mantener su memoria (sus palabras, sus manías, mi padre decía que también su oscuro instinto de rebeldía), negándose (la Sacramento) a contraer un nuevo compromiso, pese a que aún era joven, con la ilusa esperanza de su retorno [...] Y mi bisabuelo [Cruz Villar] cayó en la misma trampa [sentir morriña por la ausencia del reprobable semental fugado], y [...] cuando se amarraba el trapo rojo a la cabeza se entregaba a convocar las pocas imágenes que de él guardaba, ¡Por eso no había amado a su madre! El recuerdo de Miguel Villar había usurpado todo el amor o el poco amor que tuviera en su corazón” (655).

William J. Cheng sostiene que un hijo mestizo que no ha sido reconocido por su padre, quien, además, se halla ausente, “hereda una psiquis lacerada que se manifiesta y se expresa sintomáticamente a través del rencor, el odio y de una aguda conciencia de la bastardía; de ahí la marca de la ilegitimidad” (2011: 5). En opinión de Nitschack, “[e]l hijo mestizo [Cruz Villar Chira] perdió la instancia paterna con la cual podría identificarse y que le indicaría su lugar en la cultura y en la sociedad. Se desprende de este modelo que las expectativas de un mundo mestizo que funcionará como intermediario entre los blancos y los indios [...] son completamente gratuitas: la condición mestiza está signada por este agravio, lo que le causa un odio profundo” (2002: 139).

Después de haber abandonado sus estudios universitarios en la Universidad Católica, en donde era becario, Martín retorna a Congará y halla un pueblo fantasmal que evoca al de Comala en *Pedro Páramo* de Juan Rulfo. Elmore interpreta la similitud con la obra de Rulfo no como meros guiños intertextuales o ejercicios estilísticos de Gutiérrez Correa, sino como la intención del autor peruano de aludir “a una coincidencia de fondo: el viaje hacia el progenitor [...], las vicisitudes y el fracaso final del viaje hacia un origen donde se halle la fuente del sentido.<sup>9</sup> Ese reencuentro, ese momento de fusión plena con la propia esencia, está destinado a frustrarse, pues el instante epifánico de la presencia queda siempre como deseo insatisfecho, como el inalcanzable horizonte de la nostalgia” (2007: 639). Como bien lo dice Octavio Paz, “[e]n suma, la cuestión del origen es el centro secreto de nuestra ansiedad y angustia” (1997: 103).

En ese sentido, María Elena Torre opina que

“[L]a novela se puede leer como una indagación de la identidad en relación con la violencia fundadora: una saga familiar sobre el telón de fondo de la historia de una comunidad que almacena en la memoria acontecimientos violentos como heridas reales o simbólicas

---

<sup>9</sup> “En todas las civilizaciones [...] [e]l Padre encarna el poder genérico, origen de la vida [...], es el principio anterior, el Uno, de donde todo nace y adonde todo desemboca. Pero, además, es el dueño del rayo y del látigo, el tirano y el ogro devorador de la vida” (Paz 1999: 104).

[...], sostenida por la voz de un narrador que sobre el final hace su balance: ‘He logrado fabular la historia de una herida que a todos nos alcanza y la historia de la vindicación primitiva y bárbara y el rencor inextinguible, junto al itinerario de vidas que arrastran consigo los furores de la Historia’ (*La violencia* III 307)” (2014: 379).<sup>10</sup>

Por eso es que, cuando en su viaje al origen Martín se entrevista con Simón Guerra para averiguar sobre sus antepasados, este le dice: “Sí, eres de la sangre de los Villar [...] Te estoy viendo y me parece estar delante del desdichado Inocencio [Villar Dioses, su tío abuelo]. ¿Es que nunca terminará este rencor?” (197) [Énfasis mío].<sup>11</sup>

Como resultado del trueque sexual y genético entre el soldado godo Miguel Francisco Villar y la india tallán Sacramento Chira, nacen Cruz —el primogénito varón y primer mestizo de la estirpe— así como varias hijas mujeres. Cruz procrea una numerosa prole con las hermanas Trinidad y Lucero Dioses, con quienes convive bajo el mismo techo.<sup>12</sup> Pero es con Trinidad Dioses con quien engendra a Santos, el hijo que más nos interesa en este análisis. Santos se une a Isabela Victoriano y producto de esa unión nace Cruz Villar Victoriano, quien, a su vez, toma por mujer a Altemira Flórez. Cruz Villar Victoriano y Altemira Flórez son los padres de Martín Villar Flórez, el protagonista de la novela.<sup>13</sup> Martín trascenderá en la vida sin descendencia, pero escribirá un libro sobre la historia familiar. Después de indagar sobre las raíces de su familia, Martín terminará

<sup>10</sup> La página 307 del tercer tomo de la novela editada por Milla Batres en 1991 corresponde a la página 1034 de la reedición de Santillana de 2010.

<sup>11</sup> “La historia de los Villar se presenta como una cadena de agravios: los agravios primeros de Sacramento Chira y de su hijo Cruz [Villar Chira] por Miguel Villar [el patriarca] dan motivo a reacciones de odio y rencor, y conducen así a una violencia siempre renovada. Interpretado de esta manera, lo problemático del mestizaje no reside en la dimensión puramente étnica del mismo, sino en el agravio que sufrieron la madre india y el hijo mestizo por el abandono del padre blanco” (Nitschack 2002: 139).

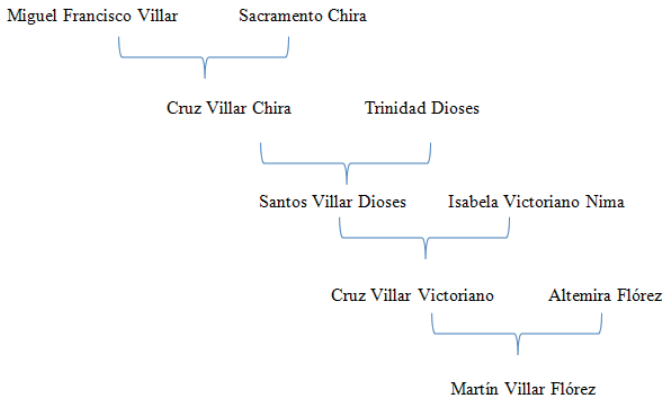
<sup>12</sup> Los hijos que tuvo Cruz Villar Chira con Trinidad Dioses fueron: Miguel, Catalino, Santos, Luis, Román, Primorosa e Inocencio. Y los hijos que tuvo con Lucero Dioses fueron: Jacinto, Isidoro, Tomás, Silvestre y Práxedes (Gutiérrez Correa 2010: 259).

<sup>13</sup> Debido a que Cruz Villar Victoriano fallece antes del nacimiento de Martín, el niño es criado por su abuelo Santos Villar Dioses.

escribiendo una novela que se engendra a sí misma.<sup>14</sup> Según Peter Elmore, “para prolongar la memoria más allá de los límites de su vida, el protagonista elige la representación textual sobre (y en contra de) la reproducción biológica [...] El legado de Martín Villar será un texto que *La violencia del tiempo* alberga y, en buena medida, completa” (2007: 635). El *leitmotiv* de la novela es, pues, “el intento de Martín Villar de desentrañar el misterio de un estigma que pesa como una maldición sobre la historia de la familia” (Manrique 1999: 105).

La novela abarca cinco generaciones de la familia Villar, afincada en el imaginario pueblo de Congará, ubicado en Piura, en la costa norte del Perú, desde inicios del siglo XIX hasta el año de 1966. En la figura 1 se puede observar el árbol genealógico desde el primero hasta el último de la estirpe.

Figura 1. Árbol genealógico



Este es un esquema simplificado porque no considera a segundas mujeres (ni a Lucero Dioses en el caso de Cruz Villar Chira, ni a la ciega Gertrudis en el caso de Santos Villar Dioses),<sup>15</sup> como tampoco a los hermanos ni a las hermanas de los protagonistas varones.

<sup>14</sup> Se trata de una *self-begetting novel*; es decir, una novela que se engendra a sí misma. Este concepto fue acuñado por Steven Kellman en 1976.

<sup>15</sup> A la perversa ciega Gertrudis “apodaban La Verraca por su manía de convertirse en chancha, una chancha furiosa y lasciva y hambrienta de porquería” (20).



Juan Carlos Galdo establece que la genealogía peruana de los Villar empieza en 1821 —el año en que se inicia la independencia del Perú de España, lo cual puede deducirse medianamente del texto de la novela (En *La violencia*, p. 333)—, y termina en 1966 (2003: 41). Ignoro en qué se basó Galdo para precisar este último año.<sup>16</sup>

Sin duda, el gran tema de *La violencia* es el mestizaje; sin embargo, en este caso tiene la particularidad de ser entendido y sentido como una mácula hereditaria, dolorosa e indeleble. Debido a ello, una constante en la novela es que los personajes principales, además de ser descritos por su carácter y sus excentricidades, invariablemente también son detallados por su fenotipo, y cuando en este prevalece el componente indígena, se considera que han sufrido un retroceso, una involución. Por ejemplo, se puede observar lo mencionado en la Tabla 1.

Además del trauma fundacional ocasionado por la violencia del padre, la humillación de la madre y el abandono del hogar por el patriarca, la saga de los Villar gira en torno a otros dos ejes argumentales. El primero es la venta de Primorosa Villar Dioses (hija de Cruz Villar Chira y de Trinidad Dioses) al terrateniente y gamonal Odar Benalcázar por parte de la joven, a cambio de un lote de terreno, de un espléndido mulo y de unos cuantos gallos de pelea (73, 103-4, 110). Cruz Villar Chira vende a su hija al terrateniente motivado tanto por la codicia como por su anhelo de ascenso social, “para intentar colocarse, de este modo, en las cercanías de los señores blancos” (Nitschack 2002: 136). Este hecho ominoso será un motivo de vergüenza para los descendientes de Cruz Villar Chira y, especialmente, para Santos Villar Dioses, hermano de Primorosa, quien les prohibirá a sus familiares hablar del asunto (2).

---

<sup>16</sup> En 1991, el año de publicación de *La violencia*, también sale a la luz en el Perú *Crónica de músicos y diablos* de Gregorio Martínez Navarro. En esta novela se narra la saga de los Guzmán. Ambas novelas nos recuerdan a los Buendía en la obra cumbre de García Márquez. Sin duda, *Cien años de soledad* (1967) fue una influencia decisiva en la escritura de las referidas novelas peruanas, tanto así que en *La violencia* Martín Villar menciona la novela del colombiano (905).

Tabla 1. Descripción del carácter y del fenotipo de algunos personajes de  
*La violencia del tiempo*

Personaje	Descripción
Cruz Villar Chira	Era “la imagen, algo desleída es verdad, de Miguel Villar” (656). “Escandaloso, absurdo [...] porque pudiendo de sobra conseguir, por su estampa, por sus ojos [...] mujer entre la variada gama de mestizas claras, coloradas, blanconas, blancas pobres, prefirió enredarse con aquellas muchachas de pellejo prieto, cholos, aindiadas, en cualquier forma mujeres que todavía no habían roto del todo con el gran clan de indios sin tierra que pueblan estas comarcas. De modo que, en vez de avanzar, de huir o de caminar en dirección a la luz, había desandado camino, se había acercado a las tinieblas traicionando la sangre de su progenitor, había dado un salto hacia el gran abismo de sufrimiento y hacia la barbarie sin esperanza de redención” (656). Solía victimizar a sus mujeres e hijos, repitiendo el mismo patrón de tiranía, violencia y sadismo que su progenitor, el patriarca de la estirpe, había seguido contra su madre, Sacramento Chira: “Nunca las hermanas [Trinidad y Lucero] Dioses temieron más la furia de su marido que cuando las requería para la posesión, pues cuando aquello terminaba debían soportar las atrocidades verbales de quien se había erigido en tirano y señor de sus vidas. Y la misma furia (sádica, destructiva, irracional) empezó a descargarse contra los hijos que le iban naciendo, calculando la intensidad de la misma según viera en ellos el triunfo de una u otra sangre” (657).
Santos Villar Dioses	El hijo predilecto de Cruz era “mestizo claro, ojos castaños, un metro ochenta y uno de estatura y ciento cincuenta libras de peso” (57). Tenía “un rostro hermoso, varonil, recio y salvaje. La melena crecida (no tenía barba ni bigote) le daba la apariencia de una fiera contenida y segura del poder de sus zarpas y colmillos. Los ojos eran pequeños, pero no la mirada, ilimitada y taladrante y capaz de leer en lo más escondido y secreto del corazón de un cristiano” (58-9). “¿Sabía usted que en este pueblo no hubo hombre, blanco o indio, capaz de guapearle la mirada?” (231), le comenta a Martín don Timaná, el más reciente inquilino de la antigua casa familiar.
Cruz Villar Victoriano	“[E]ra prieto, acholado, casi indio, pero de manos tan finas y la cabeza poblada de ideales y sueños y quimeras” (20).
Altemira Flórez	“[E]ra blanca, muy blanca, pero blanca pobre bajada de las serranías” (20).
Martín Villar Flórez	“[Q]uizás el mayorazgo de la casa Candamo de la Romaña y Sancho-Dávila abrigaba la esperanza de que el alumno Martín Villar [...] fuese descendiente del virrey don Fernando de Torres y Portugal, noble de la afamada casa de los Villar Don Pardo, pero le bastó observar <i>mi color trigueño-mestizo, es decir, un trigueño cholo sin esa pátina encarnada-señorial</i> [énfasis mío] [...] para que se extinguiera esta esperanza en el melancólico corazón del obstinado pero discreto continuador de la obra del Marqués de José de la Riva-Agüero” (150-151).

Una subhistoria clave para comprender el argumento de la novela es la que relata la estrecha relación afectiva e incestuosa entre los hermanos Inocencio y Primorosa,<sup>17</sup> que es interrumpida a la fuerza cuando Primorosa es vendida a Benalcázar.<sup>18</sup> Es este punto de quiebre, Inocencio enloquece y se interna en un bosque de algarrobos. Transcurrido algún tiempo, Primorosa le es infiel a Benalcázar en su propia cama, se roba las joyas de su hija lisiada, y lo abandona para marcharse con un artista circense (195).<sup>19</sup> Cuando el marido se entera, despechado manda incendiar el bosque (235) y también “se venga” de la situación flagelando y humillando a Cruz Villar (226, 686-688).<sup>20</sup> Este es el segundo eje argumental de la novela.

<sup>17</sup> “Y los dos niños que desnudos e inocentes se bañan y acarician son Inocencio y Primorosa” (313). “Jugaban como los animalitos del Señor. Ella era la colamba, la pacasa, y él, el colombo macho, el pacaso macho, y se amaban y tenían crías” (65).

<sup>18</sup> En la novela hay varios casos de “incesto”, en mayor o en menor grado, además del que se da entre Inocencio y Primorosa. Por ejemplo, Gertrudis se acuesta con Silvestre, su cuñado, durante el novenario del finado marido: “La ciega Gertrudis, vieja y todo, copula con mi tío Silvestre en la misma cama donde agonizó y murió mi abuelo apenas nueve días antes” (335). Gertrudis también seduce al pequeño Martín: “¿Profané yo también el lecho de agonía donde expiró el poderoso Santos Villas? Más adelante, tal vez, habré de referirme con alguna prolijidad a estas largas noches que compartí con la ciega Gertrudis” (70). Asimismo, Martín, ya adulto, tiene relaciones sexuales con Zoila Chira y con la madre de esta.

<sup>19</sup> Primorosa “quería herir y humillar lo más íntimo y sagrado de Odar Benalcázar, su orgullo y complacencia y satisfacción viril, huyendo con un joven más joven y más fuerte y más animal, quitándole así para siempre el respeto, el sosiego, y proyectando un manto de dudas sobre los éxtasis carnales que él había creído arrancarle” (497-498).

El vínculo de Primorosa con el circo ya estaba prefigurado desde su infancia: “Por las noches, en tanto los hermanos mayores dormían con sueño agitado, ellos, en el petate que compartían y abrazándose para protegerse de los terrores de la noche, imaginaban la ingenua y rústica velada (‘el espectáculo’ lo llamaban ellos, imitando el lenguaje circense) que estaban preparando en secreto para exhibirlo ante la madre y los hermanos cualquier tarde que por una u otra razón se ausentasen el padre temible y Santos, el hermano enigmático cuya mirada era mejor no resistir” (119-120).

<sup>20</sup> Inocencio murió “otro poco cuando, sin decirle adiós, huyó Primorosa, y otro poco aun cuando el manatualoso del blanco Benalcázar mandó a quemar el bosque” (235), porque sabía que, tras volverse loco, allí moraba él, Inocencio, el verdadero amor de Primorosa. “En las noches veías arder el bosque y durante el día, desde el Alto del Gavilán, te la pasabas mirando el camino por donde huyó tu hermana” (180). Al cabo de un tiempo, Inocencio muere devorado por las alimañas del bosque, luego de haber sido herido por jóvenes irresponsables que hacían escarmio de su condición y sufrimiento. Primorosa también enloquece y “[s]olo el recuerdo de su hermano Inocencio confería

A la afrenta pública de Cruz Villar le sigue una confesión, también pública, de Cruz Villar:

Confesó que, apenas empezó a hacerse hombre, la nostalgia que desde que guardaba memoria sintió por su progenitor se trocó en deseo y ansia y urgencia de comunicación y de presencia. Convocar su espíritu, recuperar su voz y aprisionar su imagen se convirtieron en pasión y en principio y razón de vida [...] De modo que de aquí y de allá [...] fue recogiendo instrucciones sobre el cactus de cuyas virtudes los antepasados de Sacramento Chira habían hecho una ciencia hermética. (658)

Cuando Martín confirma con don Timaná que, en efecto, su bisabuelo había sido azotado “[a] manos de Benalcázar y sus lacayos”, tal como se lo habían contado, confiesa lo siguiente: “No solo me sentí agraviado, mancillado, ultrajado, sino degradado en mi condición de individuo de la especie humana” (307-308).<sup>21</sup> Para Peter Elmore,

[e]l castigo que ante el pueblo de Congará padece Cruz Villar [...] es una minuciosa ceremonia de degradación: su propósito es marcar espectacularmente la inferioridad étnica y social de quien, hasta entonces, había sido un hombre orgulloso y despótico [...] La sanción tiene, por eso, un carácter perversamente edificante y ejemplar: sirve para poner en su sitio a un sujeto de las capas populares que, de acuerdo a las jerarquías de la semifeudalidad rural, se ha permitido un comportamiento impropio de su origen.<sup>22</sup> (1999: 30)

---

sosiego a sus palabras, abriendo su memoria al paraíso de la infancia. Paraíso secreto y prohibido [...] que en sus últimos años evocaba en toda su cruda belleza. Inocencio, dulce hermanito, llévame al bosque” (171-172).

<sup>21</sup> “El ‘resentimiento’, cuya importancia descubrió Federico Nietzsche y ha desarrollado magistralmente Max Scheler, es una autointoxicación psíquica. Su origen no es espontáneo y libre; es una reacción. Tiene un propósito de venganza, pero acompañado de cierta conciencia de impotencia o inferioridad dentro de una aparente igualdad de nivel con el contrario. No es algo fugaz, que se satisface con facilidad; tiende a convertirse en algo permanente, continuamente ‘ofensivo’, sustraído a la voluntad del ofendido. No proviene, a veces, de fracasos determinados o concretos, sino de un malestar interior difuso” (Basadre 1992: 103).

<sup>22</sup> “Escondiendo las garras y revistiéndose de la mítica campechanería de los blancos de la región, Odar Benalcázar interpelló a mi bisabuelo en la pelea de gallos durante la feria de

Este tipo de “escarnio para escarmiento” es el método que utiliza el dominador con el propósito de que el dominado *se ubique* frente a él y que asuma el rol que *le corresponde*.<sup>23</sup> “En el contexto colonial, el colono no se detiene en su labor de crítica violenta del colonizado, sino cuando este último ha reconocido en voz alta e inteligible la supremacía de los valores blancos” (Fanon 2009: 38). Dice Foucault que el discurso de la lucha de razas, que hasta el siglo XVII solía darse entre pares de razas, se convirtió con el tiempo en el discurso del poder, en el que una raza (la que detenta el poder y es titular de la norma) es presentada como legítima y las demás, que constituyen un peligro para el “patrimonio biológico” [...] “En ese momento aparecerán todos los discursos biológico-racistas sobre la degeneración [,] y todas las instituciones que, dentro del cuerpo social, harán funcionar el discurso de la lucha de razas como principio de segregación, de eliminación y de normalización de la sociedad” (2012: 56-57). En la novela de Gutiérrez Correa, la afrenta sufrida por Cruz Villar Chira se extiende a toda su familia y descendencia: “[E]ste agravio y vejamen inferido públicamente a mi primer abuelo —dice Martín— [...] es como el blasón, el escudo de armas humillado de los de mi sangre” (289).

Como ya lo he mencionado, para romper con el determinismo de odio y rencor —originado en su familia principalmente a consecuencia del supuesto “pecado original” que cometieron Miguel Francisco Villar y Sacramento Chira al engendrar hijos mestizos—

---

la Bajada de los Reyes Magos. En tono jocosos y levantando la voz para que lo escuchara todo el mundo, dijo que lo vieran bien, que allí frente a ellos tenían al gran don Cruz Villar, el hombre más orgulloso y mísero de Congará. Orgulloso, explicó, porque tiene a mal quitarse el sombrero mientras habla con la gente decente, y mísero, paisanos, porque en la burrada de veces que he pasado delante de su casa, fatigado de tanto cabalgar bajo el sol inclemente, nunca ha tenido la piedad de ofrecerme aunque sea una chicula de agua para mitigar la sed. Don Cruz Villar (mi primer abuelo) [...] sin aludir al asunto de su orgullo, le dijo que si nunca lo convidó ni le ofreció hospitalidad fue por temor a sufrir un jodido desaire, pero que si el patrón no tenía a menos compartir la mesa de los pobres, desde ya lo invitaba a su humilde morada para el día que su hija cumpliera quince años” (106).

<sup>23</sup> La actitud de Cruz Villar cae dentro del concepto de *hbris* (desmesura) de los griegos, aplicable cuando un mortal transgredía el espacio reservado para los dioses y era castigado debido a ello.

Martín Villar Flórez se niega a tener descendencia. Por esta razón, Martín obliga a Zoila Chira —su pareja sentimental— a provocarse abortos (176). Dado que Zoila pertenece al linaje tallán, el mismo de la matriarca Sacramento, el hecho de negarle a la joven el derecho a la maternidad cierra simbólicamente un círculo en la historia de los Villar y le pone punto final a la estirpe espuria. En opinión de Antonio Cornejo Polar, con su rechazo a procrear hijos

“el narrador hace la más cruda denuncia del mestizaje entendido [...] como [una] maldición. La historia que cuenta es la del linaje del narrador [...] sobre el que pesa algo así como un pecado original: la violación de la madre primordial por el conquistador. Esa violación marca a fuego y para siempre el destino de ese linaje [...] Entonces, la única manera de borrar la ignominia no consiste en asimilar y superar el trauma originario sino en liquidar el linaje mestizo y maldito” (1995: 299).

La novela de Gutiérrez Correa transmite la noción de que el mestizaje es algo aberrante no solamente en el caso de los seres humanos, sino también en el de los animales. Cierta día, Santos Villar, “siendo todavía un churre [...], se apareció con un polluelo de gavián que más tarde logró cruzar con una gallina de pelea [...] “[F]orzando a la naturaleza, [Santos] obtuvo un animal réprobo, carnívoro, asesino y estéril que habría de convertirse en instrumento de desagravio, compensación y venganza cuando ocupó Congará un numeroso destacamento del ejército chileno” (101). En clave alegórica, cabe interpretar que el ser híbrido y yermo que resulta del cruce “imposible” de ave de presa con ave de corral es monstruoso debido a su origen antinatural. Rememorando los días de la infancia, Catalino —el hermano mayor al que Santos le “robó” la progenitura (101)— les pregunta a sus otros hermanos: “¿Es decente unir lo que Dios creó separado?” (13). Sin embargo, el engendro creado por Santos conlleva en su esencia ontológica la violencia necesaria para vindicar el honor perdido en la Guerra del Pacífico, al vencer en un duelo al gallo de pelea opuesto por el chileno invasor. La personificación simbólica del gavián-gallina en la familia Villar es el bandolero Isidoro, hijo de Cruz, quien le dispara a Benalcázar en la

pierna, dejándolo inválido, en venganza del agravio que les hizo a su padre y a su media hermana, y ajusticia a los jóvenes que apalearon a su medio hermano Inocencio en el bosque (314-315).

Al parecer, Santos había logrado darle vida a su “horrendo huésped” (*Frankenstein*) de gavilán-gallina utilizando los poderes malignos que había adquirido mediante una alianza con Satanás (788). Asimismo, Santos “usó los poderes que recibió para maldecir a Congará y al linaje entero de los Benalcázar” (238), y vengó, de esa manera, el agravio que Benalcázar le hiciera a Cruz, su padre, al degollar a sus animales en su presencia e incendiarle su chacra (73), pero sobre todo al flagelarlo en público (178). Mas al cabo de cierto tiempo, Santos se arrepiente del trato hecho con Lucifer y decide regenerarse, aunque transitar por la senda del bien le cueste, por haber roto el acuerdo, el contagio de una enfermedad venérea (238). Tras romper lazos con el demonio, Santos se convierte en un afamado y querido curandero, particularmente servicial para con los indígenas (288), actitud que sugiere una forma de reconciliación con sus raíces maternas.

Cornejo Polar colige que *La violencia* “es una insólita novela anti-mestiza [...] [A] menos, es un texto que admite esa lectura” (299). A la interpretación de este crítico, Gutiérrez Correa replicó que su novela no era “una recusación del mestizaje, sino más bien una problematización de ‘la condición mestiza’ por ser el producto de la conquista y colonización” (Da Gama citado en Torre 2014: 386). El autor define su novela como una “‘zona de contradicciones, conflictos, rencores y furores’ en la que además del componente de la raza y la sangre, intervienen factores históricos, sociales, económicos, morales y psicológicos que constituyen las particularidades del mestizaje en el Perú y [que] se erige en una suerte de *destino* para los individuos y las colectividades” (386). No obstante el mentís del autor, *La violencia* da cabida a entender: 1) el aborto, 2) la esterilidad voluntaria y 3) la castración como metáforas del anhelo colectivo de la familia Villar —y, en especial, de Martín— de truncar su estirpe mestiza.

El aborto es un tema recurrente en *La violencia*. Uno de los pasajes más dramáticos es aquel en el que se relata que Primorosa

Villar, embarazada por su comprador, interrumpe el proceso de gestación e incinera al feto (131-132). Asimismo, Altemira Flórez, la madre de Martín, tuvo dos abortos (20). De modo similar, en los cuadernos que Cruz Villar Victoriano le legara a su hijo Martín se narran los abortos que se procuraron muchas mujeres peruanas que fueron violadas por soldados chilenos durante la Guerra del Pacífico (1879-1883) (73) y que —de la misma manera en que había procedido el soldado godo Miguel Francisco Villar con sus hijos— abandonan a sus respectivos retoños. Por otro lado, Deyanira, la amiga de Martín por quien él siente un amor platónico, le comenta que “[l]as mujeres no deben parir. Antes de quedar preñada, me haría extirpar los ovarios” (176). Más adelante, Deyanira ratifica su postura frente a la maternidad: “Desde niña consideré como un ultraje la preñez de la mujer” (284); “[l]a maternidad es el peor agravio que se le ha infligido a la mujer como ser humano” (216).

Tampoco es gratuito que el libro abra con las preguntas “¿Quién castró al gran padrillo? [...] ¿Quién tumbó al borrego padre, orgullo de nuestra pobreza, para que papá aplicara el tajo que le cercenó sus enormes y pestíferas verijas? [...] ¿Qué ya no recuerdan el aullido del animalaje de los corrales vecinos como si acompañaran con su lamento la herida padecida por el más valiente de los machos y cabrones del pueblo? (13).<sup>24</sup> A lo largo de la novela se menciona reiteradas veces el episodio de la emasculación del semental. La respuesta a la pregunta inicial es que Cruz Villar Chira castró al animal con la ayuda de su hijo Santos Villar Dioses (13, 321), del que se sentía orgulloso por lo despiadado que era. “Y allí estaba, reiterativa, la imagen del mozo Santos luchando con el gran padrillo, y los ojos extasiados del bisabuelo Cruz pensando que este era el hijo que merecía la primogenitura” (58). El gran padrillo puede transparentar tanto a Miguel Francisco Villar como a Odar Benalcázar: “[R]ecuerdo que en sus rememoraciones intrincadas mi pobre tía

<sup>24</sup> “So far as masculinity is concerned [...] for many centuries it was less the large of the penis than the testicles that determined the man [...] The testicles stood for (an in their Latin etymology witnessed) courage, even if the courage was the prime possession of one social class” (Braudy 180).



[Primorosa] —comenta Martín— aludía a cierto flagelamiento [sic] que en la desnudez de su cuerpo soportó sin una queja de manos del *gran semental*, al sentirse ultrajado este por la frigidez que hubo mostrado ella a su furiosa acometida” (111) [énfasis mío]. Este gamonal era el progenitor de una larga prole bastarda. Otro indicio del símil que encubre la figura del gran padrillo lo ofrece el momento en que Cruz Villar Chira está siendo flagelado por orden de Benalcázar y confunde al agresor con su propio padre. De la sarta de improperios que le lanza al victimario durante la flagelación, el terrateniente capta el yerro en que incurre el torturado y objeta: “¿Qué habla, so viejo cojudo? ¿Yo, Miguel Villar? ¡Váyase a la puta que lo parió!” (687). En mi opinión, la castración del gran padrillo simboliza, al igual que el aborto, la imperiosa necesidad que plantea la novela de acabar con la prosapia poluta. Pero, mientras que la castración y el aborto son metáforas, el hecho de que Martín se niegue a tener descendencia, más que una tesis *per se*, es la alegoría de la necesidad de ponerle punto final a una raza supuestamente abyecta.<sup>25</sup>

Otro tema reiterativo en la novela es el desamor de los hijos hacia la madre, empezando por Cruz Villar Chira:

Sacramento Chira no había sido su madre: había sido su sierva, la simple matriz india en que Miguel Villar depositó su preciosa semilla, su preciosa sangre, la puta que lo parió. Y él, único hijo varón, y agraciado con el pellejo y los ojos de su progenitor, habría sentido desprecio por las hermanas que heredaron [...] la sangre inferior de Sacramento Chira. No, no amó a su madre. Tampoco la odió. La sintió ajena, distinta a él (655-656).

Así como lo había hecho su padre, “Santos en sus mocedades repudió la memoria de Sacramento Chira” (289). De otro lado, Zoila Chira —la amante de Martín, quien también había compartido el lecho con la madre de esta— siente rechazo hacia su progenitora

<sup>25</sup> Erik Camayd-Freixas aclara que “el símbolo es principalmente estático, y la alegoría, dinámica. Sin embargo, la necesidad de darle al significado alegórico una forma concreta hace del símbolo un componente importante de la alegoría” (1998: 233-234).

(192). Es dable suponer que el desamor o el repudio hacia la madre que sienten algunos de los personajes de la novela obedece a que ellos consideran contaminante la porción de sangre indígena que corre por sus venas como producto del mestizaje, y que da origen a una supuesta estirpe corrupta. Esto se evidencia, por ejemplo, cuando Martín relata que la misión que su abuelo Santos consideraba tener en el mundo era la de “sacar adelante a su familia y, para ello, era necesario huir [...] de sí mismo, abjurando de la sangre a la que (oscura, agrestemente) atribuía toda la desventura y la dicha de la vida” (653). El propio Martín confiesa: “[H]ubo un tiempo en que yo también abjuré de mi sangre y repudié mi cuerpo y pretendí huir y saltar y dejar atrás (olvidándola, aniquilándola) aquella sangre que para mí representaba no sólo la pobreza, la ignorancia y la superstición, sino también la fealdad, la derrota, el rencor y el odio, el lado oscuro y abyecto de la vida” (654). Tanto es así que, tras leer “Memorias del Cusco”, un cuento ambientado a principios de la Colonia que ha escrito Martín, su amigo J.L. advierte el gran rencor que guarda el autor:

Me refiero, claro, a los sobrevivientes y a los traidores, porque la mayoría murió combatiendo entre 1532 y 1544. Despreciados y vejados por los españoles, odiados por los indios que sufrieron su despotismo, hazmerreír de mestizos y negros, sobre todo de los zambos, tan cachacientos los putas, sin dioses o con dioses destronados carentes de todo poder. ¡Qué orfandad! Y lo que es peor: sin tierras ni siervos que las trabajasen. Se hallan reducidos a la mendicidad. Y los que no se suicidan o se dejan morir por orgullo, tienen que extender la mano para recibir limosnas y alimentarse con la sopa boba que reparten los frailes que ahora habitan en lo que apenas unos años atrás habían sido sus palacios. Esto es lo que tú mismo cuentas (o lo que cuenta el narrador colectivo) y el asunto resulta trágico. Sí, humanamente trágico. Y aquí es donde la cagas, compadre, y *todo por tu maldito rencor* (266-7) [énfasis mío].

Creo que esta cita ilustra el sentimiento de orfandad y de despojo que, adicionado al complejo del mestizaje, alimenta el odio y el rencor en los protagonistas de la novela de Gutiérrez Correa,

quienes representarían a un gran segmento de la población del Perú. Reyes Tarazona hace notar que, “del oprobio personal [...] se salta al agravio nacional [...] [E]n la historia nacional, la conquista española, con su secuela de explotación, iniquidad e injusticia, es el punto inicial para la degradada condición de los habitantes del país. Según Martín Villar: ‘éramos, pues, un pueblo de bastardos, frutos de la violencia, la derrota y el engaño’” (1993: 161).

El mismo salto que da el personaje de ficción Martín Villar desde el ámbito individual al social, lo da el Inca Garcilaso en la vida real, pero en una escala mayor y en sentido inverso: “Español en los Andes e indio en Iberia, arrastró en su nombre la paradoja de una búsqueda que no termina porque se originó en una superposición no deseada. Y que *el Inca resolvió haciendo historia de su drama familiar, y moral de la tragedia de su pueblo*” (Millones Santa Gadea 1989: 24) [énfasis mío]. Néstor García Canclini probablemente estaría en desacuerdo con Millones Santa Gadea sobre este asunto. Refiriéndose a la globalización —un tema que, aparentemente, sería anacrónico con respecto al Inca Garcilaso—, el antropólogo argentino señala lo siguiente: Uno de los puntos clave en que se juega el carácter —opresivo o liberador— de la globalización es si nos permite *imaginarnos con varias identidades, flexibles, modulares, a veces superpuestas*, y que a su vez cree condiciones para que podamos imaginar legítimas y combinables, no sólo competitivas o amenazantes, las identidades, o, mejor, las culturas de los otros” (2001: 123) [énfasis mío].

Esto es exactamente lo que hizo el Inca Garcilaso al construir su identidad. ¿Será que la aldea empezó a hacerse global desde 1492, cuando se encontraron el Viejo y el Nuevo Mundo? <sup>26</sup> De hecho, el legado de la cultura autóctona aunado a la posibilidad de acceder

---

<sup>26</sup> “[P]odríamos decir que la globalización se remonta a tiempos muy antiguos, desde que Colón llega a América y Magallanes da la vuelta al mundo, o desde la expansión imperialista del capitalismo, especialmente a partir del S.XIX. Pero en estas últimas décadas se producen un conjunto de transformaciones que dan origen al fenómeno que hoy se conoce como globalización” (Degregori 2003: 213).

a la denominada “alta cultura” le permitió al Inca Garcilaso fabricarse una identidad cultural sincrética.

Víctor Vich explica que, a lo largo de los años y con un trasfondo político (la pretensión de “ocultar conflictos y problemas sociales de honda raíz histórica”), el discurso apologético del mestizaje “ha modelado la conciencia nacional” (2002: 188). Por otro lado, William J. Cheng señala que “la visión polémica del mestizaje que propone *La violencia del tiempo* [...] socava la alegoría romántica [de la] mezcla armónica de la sangre europea con la indígena” (2011: 16). Ciertamente, desde el inicio de la Colonia, “[l]as sutiles codificaciones ligadas al grado de pigmentación de la piel en las que el poder español se esforzó por encerrar a las poblaciones mestizas (Bernand y Grudzinski 1988:191)”, así como “[l]a vigencia de las normas, su expresión en la vida cotidiana y su reflejo en las conductas, fue produciendo sus efectos psicológicos: penetró en el mundo interno de los individuos, definió sus esquemas valorativos y se afirmó en sus estructuras inconscientes” (Hernández 1991: 198-199).

En *La violencia* hay varios guiños intertextuales a la figura del Inca Garcilaso, aunque, a veces, las alusiones son directas. Por ejemplo, con afán deconstructivo y ánimo paródico, J.L. le comenta a Martín precisamente sobre las fuentes historiográficas del Inca, uno de los temas que el protagonista de la novela aborda en su cuento “Memorias del Cusco” (266-267). Cabe mencionar que hay puntos de contacto entre los tipos de fuentes que utiliza el Inca Garcilaso para documentar su obra y las que emplea el personaje de ficción Martín Villar.<sup>27</sup> En el año 1958, cuando Martín es un estudiante becado en la Pontificia Universidad Católica (133), sustenta la monografía “Los Benalcázar León y Seminario” que ha escrito para su curso de Preseminario de Historia del Perú —cuyo

---

<sup>27</sup> “[P]or las pasiones desencadenadas entre los hermanos Villar durante los funerales de Santos Villar, por los monólogos extraviados de mi tía Primorosa, por las murmuraciones insidiosas de la ciega Gertrudis, por lo ilimitado (reiterativo) del relato de Altemira Flórez y por las alusiones crípticas, figuradas, simbólicas, de los cuadernos que me legara mi padre, pude reconstruir (¿imaginar?), ¿inventar?) desde sus orígenes el acontecimiento que fue uno de los baldones que cayó sobre los descendientes [de...] Miguel Villar” (102-103).

titular es el doctor Ventura Candamo de la Romaña y Sancho-Dávila<sup>28</sup>— con una bibliografía de lo más heterodoxa, que incluye textos espurios y testimonios orales hasta de orates. Con un espíritu revanchista e infantil, Martín se empecina en demostrar en su estudio los dudosos orígenes de una alcornia que era considerada en Piura de incuestionable noble cepa, cuando se trataba, en realidad, de sangre judía y, por lo mismo, impura, según los anacrónicos y prejuiciosos cánones coloniales. A diferencia del Inca Garcilaso, cuyos *Comentarios reales* —que incluyen la “Protestación del autor sobre la Historia”— fueron bienvenidos por la *intelligentsia* de la época, Martín Villar no corre la misma suerte ante su profesor, el doctor Ventura Candamo de la Romaña y Sancho-Dávila, quien evalúa la monografía que le presenta el pupilo de manera

<sup>28</sup> Con una gran dosis de sarcasmo, Martín nos presenta a su profesor con las siguientes palabras:

El doctor Ventura Candamo de la Romaña era uno de los hombres más ricos del Perú y principal benefactor de la Pontificia Universidad Católica del Perú. En la universidad ocupaba un cargo en Facultad de Pre-Letras y, como director del Instituto Riva-Agüero (era al mismo tiempo, sobrino nieto, tío y primo, en distintos grados de parentesco, tanto por vía varonil como femenina, por los laberínticos senderos genealógicos, del marqués don José), el doctor Candamo, decíamos, se había impuesto la misión de mantener vivo el espíritu del gran historiador, bisnieto del primer presidente del Perú y descendiente directo del conquistador Diego de Agüero y, por línea femenina y colateral, de los dos conquistadores Nicolás de Ribera, el Viejo y el Mozo. El doctor Candamo de la Romaña y Sancho-Dávila pertenecía a varias academias de Historia y Geografía del Perú, de Hispanoamérica y de España, a instituciones patrióticas de carácter honorífico, como la Sociedad de Próceres de la Independencia y a instituciones benéficas y filantrópicas ligadas a la Iglesia. En la actualidad ejercía la presidencia de la estricta Comisión de Admisión al Club Nacional (139).

El símil del personaje ficticio Ventura Candamo de la Romaña con el personaje histórico José de la Riva-Agüero es evidente.

Si bien podemos encontrar muchos ejemplos en la Biblia de personas que vocean los nombres de sus ancestros, Leo Braudy explica la importancia de genealogía en la Edad Media: “In the diffuse political world of the Middle Ages, when central authority, whether the king or country, was weak or nonexistent, loyalty to a local lord was complemented with loyalty to family. Questions of genealogy—who actually was your father, and what was his family—became paramount, especially for those seeking to expand their own power or status, for those in the warrior and noble classes believed that true honor was their sole possession” (2003: 64).

“In the world of an aristocracy that defines masculinity in terms of its own physical valor [...] genealogical vaunting is essential to the warrior’s identity [...] Most important, it insures that one’s immediate opponent is worthy and that true honor will result from the combat” (Braudy 2003: 63).

ambivalente, pero siempre condenándolo por su “[m]anejo nada ortodoxo de las fuentes de la ciencia historiográfica”.

En *La violencia*, el resentimiento y el rencor son los sentimientos más distintivos que los miembros de la familia Villar tienen hacia los dominadores de origen caucásico, porque, empleando las palabras afiladas de Valcárcel, ellos “[s]on los Hombres Blancos, los felones que mataron a sus reyes y a sus dioses. Los Hombres Blancos que violaron a las abuelas y a las madres, de cuyos vientres venerados salió el Engendro, el Mestizo, vasallo del Opressor y verdugo del Vencido” (Valcárcel 2013: 90-91). Hemos visto cómo ese resentimiento se expresa en la crueldad de Francisco Miguel Villar para con Sacramento Chira y los coterráneos de esta, así como la vesania de Cruz Villar Chira y Santos Villar Dioses: “Tu bisabuelo Cruz Villar [Chira], y todavía más su hijo Santos, heredaron esa sangre brutal y desalmada. Ahí tienes a tu abuelo viejo [Cruz] con el trapo rojo atado a la cabeza después de haber castigado a sus dos mujeres, a sus hijos y a los animales. Cuando se sentía más desdichado castraba a los animales” (333). Juan Carlos Galdo interpreta que el trapo rojo con el que Cruz Villar “se cubre la cabeza en momentos de ira es el emblema de este dolor sin sosiego posible—motivado por el mestizaje, la bastardía y el abandono del padre blanco—que bajo la máscara de la furia encubre el profundo duelo que lo embarga y que lo lleva a tiranizar a sus dos mujeres indígenas [...] y a su numerosa prole” (2003: 42). Frantz Fanon lo habría explicado así: “El hombre colonizado se libera en y por la violencia” (2009: 77). Luego, Galdo nos recuerda que, en Cruz Villar, “el primer mestizo de esta estirpe, entre los extremos de la crueldad y el desamparo, fermenta un temperamento orgulloso, rebelde, insuflado de una furia vindicativa que habrá de transmitir a sus herederos” (2003: 42). Sin duda, Martín Villar alberga muchísimo resentimiento y tiene una gran sed de justicia.

En *La violencia* los Benalcázar eran los amos y señores de Congará, incluyendo las vidas y destinos de los habitantes del pueblo, en donde hasta la joven más bella jamás antes vista, Primorosa Villar, podía ser comprada y, por lo tanto, vendida. Pero, si bien

los Benalcázar eran los amos de Congará, probablemente no eran los legítimos dueños de la tierra, puesto que, además de los despojos realizados a los indios durante la Conquista y la Colonia, en la etapa republicana “los blancos de toda esa inmensa región [...] en la confusión de la guerra y la ocupación chilena habían usurpado, al amparo del poder vigente, las tierras comunales de la parte alta del valle de Piura” (346). Cuando J.L. critica el cuento “Memorias del Cusco” escrito por Martín, el autor le comenta a su amigo lo siguiente acerca de Felipillo<sup>29</sup> y lo que significa para este la pérdida de la tierra:

[S]urgido de un caos infernal, ha nacido un nuevo hombre cuya sustancia es el odio absoluto [...] Un oscuro azar lo sustrajo del destino signado para los indios de abajo, los *hatun runa*: ya no vivirá con el temor de ser deportado en calidad de *mitimae*,<sup>30</sup> ni tendrá que cultivar las tierras del pequeño reyezuelo ni del gran déspota ni de ningún dios, ni se verá obligado a cargar las literas de los señores, ni será reducido a la condición de *yana* [yanacona], de perro sirviente, la última escala en la humillación de raza de los hombres de abajo. A cambio de ello [...] [h]a perdido la tierra y lo que, al principio, consideró una elevación de su destino, no ha sido otra cosa que una vertiginosa caída hacia la nada y el vacío. (276-267)

Para Felipillo —que, en este caso, representa simbólicamente a todos los despojados indígenas— su vida terrenal carece de sentido si no posee un pedazo de tierra. Y no obstante odiar a Atahualpa, reconoce que el Tahuantinsuyo, aunque sea una tiranía, le permite al hombre común mantener la propiedad de una parcela de terreno. Cuando Felipillo, según el cuento, traiciona a Atahualpa al traducir inapropiadamente el diálogo que tiene con el sacerdote dominico

<sup>29</sup> Felipillo es el indígena tallán que fungió de “lengua” al servicio de los conquistadores cuando capturaron a Atahualpa en 1532.

<sup>30</sup> Los *mitimae*s (desterrados) eran los súbditos del imperio inca obligados a mudarse de comunidad. Esta práctica tenía fines políticos. Había dos modalidades: infiltrar al *mitimae* leal en un pueblo recién conquistado para que lo supervisara y les hiciera cumplir la *mita* (trabajo forzado) o, por el contrario, trasladar a un *mitimae* potencialmente peligroso a un pueblo leal para mantenerlo vigilado y desalentar en él ideas de insurrección.

Vicente de Valverde —una malinterpretación maliciosa que al inca le cuesta la vida—, el “lengua” traidor se convierte automáticamente en un descastado, en la percepción de Martín Villar, en “el primer indio desarraigado, forastero en su propia tierra, a la vez apóstata y apátrida y fundador de la gran soledad y *rencor* que grava la conciencia del hombre peruano” (278-9) [énfasis mío]. Al adoptar la fe católica, “si [Felipillo] ha abjurado de los dioses, no ha abjurado de la sangre de su nación, que siente fluir ardiente y agraviada y conminatoria” (277).<sup>31</sup> Martín Villar canaliza su inconformidad, rebeldía y resentimiento escribiendo la monografía “Los Benalcázar León y Seminario” —mediante la cual intenta descalificar el supuesto rancio abolengo de estirpe piurana—, y escribiendo, a la vez, la *self-begetting novel* titulada *La violencia del tiempo*, a la que los lectores de carne y hueso tenemos acceso.<sup>32</sup>

En el siguiente fragmento de la novela de Gutiérrez Correa, el bramido del padrillo castrado puede interpretarse, metafóricamente, como que los grandes y graves desequilibrios en la sociedad peruana —originados de la usurpación, de la injusticia y del atropello— se prolongan hasta nuestros días desde que el Perú se independizó de España: “El mozo [Santos Villar Dioses] ha logrado vencer al animal y el padre [Cruz Villar Chira] con el enorme cuchillo de matanza aplica el tajo de la humillación. Sigue el *prolongado bramido*” (321) [énfasis mío]. El prolongado bramido sería, pues, el rencor, mejor

---

<sup>31</sup> El Inca Garcilaso no considera a Felipillo un traidor, sino, sencillamente, un ignorante del idioma: “La torpeza de aquel intérprete, que fué así al pie de la letra, y no fué culpa suya sino ignorancia de todos; que aún en mis tiempos, con ser veintinueve años más adelante de los que vamos hablando, y con haber tratado los indios a los españoles, y estar más acostumbrados en la lengua castellana, tenían la misma torpeza y dificultad que Felipillo, que nunca hablaba con los españoles en lengua española sino en la suya” (2009: I.XXIII.75).

La nota al pie n° 13 de la edición de *Historia general del Perú* que utilizo en el este trabajo aclara que “[n]o fue Felipe o Felipillo el intérprete que acompañó a Valverde durante el encuentro con el Inca en la plaza de Cajamarca, sino un muchacho tallán llamado Martinillo, tal como lo afirman testigos del suceso: los cronistas Pedro Pizarro y Miguel Estete” (74).

<sup>32</sup> El personaje de ficción Martín Villar emula al Inca Garcilaso al apropiarse del código del colonizador (en tiempos republicanos) y emplearlo para subvertir el discurso hegemónico avalado por la historiografía oficial.



dicho, el resentimiento que abrigan las clases desfavorecidas desde hace casi cinco siglos.<sup>33</sup> En un artículo titulado “Perú: los nuevos dueños de la tierra” (2010), Iván Oré Chávez identifica a un puñado de personas —muchas de ellas socias del Club Nacional, fundado en 1855— como los “neo terratenientes” de la costa norte peruana. Aparentemente, Oré Chávez intenta demostrar que, en el Perú, la oligarquía, la plutocracia y los terratenientes conforman una misma clase social que detenta el poder económico.<sup>34</sup> Aunque este triunvirato ya no tiene hoy la misma vigencia que ayer, de alguna manera su complicidad en el pasado en perjuicio de los intereses del subalterno explica la violenta reacción de Cruz Villar, que su bisnieto Martín vislumbra bajo los efectos del brebaje del cactus sagrado. Él lo ve “afilando el cuchillo de matanza y luego [oye] el rugido del gran padrillo, tu corazón, mi corazón heridos, pisoteados, flageladas nuestras carnes” (489).<sup>35</sup> La castración del gran padrillo, un hecho aparentemente irracional y contraproducente, simboliza con nitidez una manera de ponerle punto final al conflicto etnográfico de los Villar.

Según se desprende de la novela, Cruz Villar Chira y sus descendientes —salvo Martín, que tomó una decisión drástica— habrían cometido la “irresponsabilidad” de haber continuado un linaje mestizo, condenado a ser víctima del racismo, que es uno de los principales aspectos del mecanismo empleado por la clase dominante

---

<sup>33</sup> Me refiero al tipo de resentimiento que define Jorge Basadre (1992: 103), como ha sido explicado en otra parte de este trabajo, y Gonzalo Portocarrero. El último hace una distinción entre resentimiento y sed de justicia. Sostiene que “el resentimiento es voraz e insaciable, nada puede calmarlo; en cambio, la sed de justicia tiene límites y puede ser satisfecha”. El resentimiento mora en “todos aquellos que viven en la amargura, que han hecho de la desilusión su morada, que culpabilizan, con razón o sin ella, a alguien de la decepción que los consume” (2015: 10). Según Portocarrero, el resentido necesita que alguien pague por su sufrimiento. Por el contrario, la sed de justicia “puede ser saciada, pues busca el equilibrio, el fin del abuso y no su perpetuación. La búsqueda de justicia tiene objetivos definidos que son el castigo del perpetrador y alguna compensación por lo perdido” (10). El gran problema es que, quien no logra saciar su sed de justicia corre el peligro de convertirse en un resentido (2015: 110).

<sup>34</sup> Si bien el Club Nacional es considerado uno de los clubes más elegantes del mundo y es elitista, no todos sus socios son gente adinerada.

<sup>35</sup> La falta de claridad en el lenguaje obedece a su origen onírico.

para mantener el *statu quo*: “[P]or mi culpa permanecerás siempre amarrado al vichayo y yo nunca terminaré de recorrer la calle de la infamia” (489).<sup>36</sup> Uno de los discursos preferidos del grupo hegemónico para legitimar y proteger sus privilegios es, precisamente, la supuesta inferioridad racial del subalterno, quien, en el caso del Perú, y no por casualidad, suele coincidir con un sujeto indígena o mestizo. A nivel subcontinental, “[d]urante los tres siglos que duró la dominación colonial en América, [la] estratificación racial de la sociedad modeló la conciencia de los habitantes [...] tan fuertemente como la imposición del feudalismo, de la lengua castellana, de la religión católica y de los usos y costumbres hispánicos” (Rendón Vásquez 2013). Así de contundente y trascendental fue el impacto de la estratificación racial en Hispanoamérica. En *No soy tu cholo* (2017), Marco Avilés explica los motivos por los cuales muchas personas en el Perú desean blanquearse a toda costa: “Ser blanco tiene que ver con tu piel, también con la actitud que asumes frente a los demás, el lugar que quieres ocupar en el ajedrez social, y con el lugar que los demás te dan en ese juego” (73). Enseguida añade: “[l]a raza no solo se ‘mejora’ teniendo hijos con alguien de piel más clara, sino acumulando más dinero, pasando por una universidad costosa, mudándote a otro barrio, podando las ramas del árbol genealógico, cortando tus raíces, olvidándote de dónde vienes” (73-74) [énfasis nuestro]. Hasta la década de 1990, el racismo abierto no era censurado en la esfera pública, como sí lo es la actualidad. “Aunque, lamentablemente, la sociedad peruana continúa siendo racista, se ha creado una conciencia acerca de la necesidad de ser, por lo menos, políticamente correcto [...] El tipo de racismo que prevalece hoy en día en el Perú es, mayormente, encubierto, asolapado, indirecto” (Otero Luque 2017: 18).

<sup>36</sup> Cuando Primorosa fue vendida a Odar Benalcázar por Cruz Villar Chira, Inocencio “[m]urió un poco cuando la vio abandonar el hogar subida sobre la yegua mora del patrón” (235) y la siguió, impotente, en su “recorrido por la larga Calle Real. Camino real de la deshonra, de la infamia, de la vergüenza. Pobre tía, así se refería a ese trance. Y en lo que duró el trote (un trote remolón, impuesto adrede por ella) se mantuvo rígida, la mirada al frente y con un sobrio desdén en sus labios, mientras que la porquería que jubilosamente le arrojaban desde ambas aceras castigaba su rostro” (100).

Históricamente, en períodos de extrema inequidad socioeconómica, la ideología hegemónica de estratificación social con base en el color de la piel suele ser seriamente cuestionada y, debido a la presión social que ejerce la población —que, en el Perú, es mayoritariamente indígena y mestiza— el sistema entra en crisis, se desarticula y desemboca inexorablemente en violencia. Pero hay momentos de la historia, como el de la Guerra Interna librada en el Perú entre 1980 y 2000, en que la violencia se torna más revanchista y vengativa que reivindicadora, y alcanza niveles demenciales. Algunos académicos muy respetables aseguran que la discriminación racial no fue determinante ni en el surgimiento ni en la extensión geográfica ni en la duración de dicho conflicto. Discrepo: hubo racismo contra las comunidades indígenas quechua hablantes tanto de parte de miembros del Ejército como de Sendero Luminoso. Fue “una Guerra entre la ciudad y el campo, entre el indio y el ‘blanco’ [...], entre pobres y ricos, entre vivos y muertos que acusan” (Fernández Salvattecí 1986: 7).

Retomando la novela, el chamán o, quizás, la voz del cactus sagrado le pregunta a Martín: “¿Sabes lo que es el frenesí?, refiriéndose a la diabólica fuerza que impelió a los palomillas a masacrar a Inocencio en el bosque. La misma voz se responde: “Una fuerza oscura, asesina que, quien más, quien menos, todos los humanos llevan refundida en la entraña” (314). Cuando el frenesí es producto del rencor atávico que engendran el racismo y la discriminación, la violencia —que es la violencia del tiempo— suele salirse de control y desbordarse, sobre todo cuando surge un líder mesiánico que azuza el resentimiento de la gente y lo articula en palabras. Quizá esto explique en parte el hecho de que Abimael Guzmán, el líder de Sendero Luminoso, haya sido capaz de reclutar y mantener adeptos durante las casi dos décadas que duró la más grave de todas las guerras en la historia republicana del Perú.

La diáspora de la población andina hacia la costa —que se inició en la década de 1940 debido a la falta de oportunidades y de adecuadas condiciones de vida y que, después, a partir de los años 1980, se intensificó por el temor a perder la vida al hallarse

en medio del fuego cruzado entre Sendero Luminoso y las fuerzas represivas del Estado—<sup>37</sup> ha tenido un impacto social muy positivo: en apenas cuatro generaciones de aproximadamente veinte años cada una, los descendientes de serranos y mestizos afincados en la costa han cambiado la composición de la sociedad y, mediante un lento pero irreversible proceso de inclusión, están contribuyendo a reivindicar el papel protagónico del ancestro andino en el quehacer nacional. La importancia de este fenómeno migratorio es equiparable, quizás, a la de otros hitos históricos —como la Conquista y la Colonia— que, aunque fueron más dramáticos y violentos, igualmente replantearon las bases de la identidad nacional:

Quienquiera observe la evolución del Perú en los últimos 40 años reconocerá en la urbanización, la economía informal, la cultura chola y la organización popular cuatro de los más poderosos, profundos y complejos cambios de la fisonomía de nuestra sociedad. Estos cambios alteraron dramáticamente el modo de reproducción y de autogeneración de la sociedad peruana de forma de hacerla irreconocible para cualquier observador del Perú de los 50. Estos cuatro cambios son inexplicables sin la migración, lo que es otra manera de decir que sin esta el Perú actual no podría reconocer su rostro en el espejo de los 90. Por cierto, no estoy afirmando que la migración sea su única y exclusiva causa. Lo que digo es que sin ella, ni esos cambios ni ese rostro del Perú serían los que conocemos. (Franco 2016: 29)

En el Perú ha habido —y continúa habiendo— una extrema inequidad socioeconómica que, históricamente, ha corrido pareja con el color de la piel. Afortunadamente, este nefasto vínculo ya no es tan fuerte ni evidente como antes, debido al surgimiento

---

<sup>37</sup> “En las comunidades indígenas “[l]a circunstancia de encontrarse ‘entre dos fuegos’, sin posibilidad de acogerse a la protección de algunos de los actores armados en particular [ni a las fuerzas de seguridad del Estado ni a las organizaciones subversivas], agravó la zozobra de la vida cotidiana [...] Para salvar la propia vida, los pobladores se veían obligados a colaborar, habitualmente con comida o con alojamiento, con el PCP-SL y con las fuerzas de orden. En muchos casos, estas colaboraciones forzadas fueron castigadas con la muerte por la otra parte” (Comisión de Entrega de la Comisión la Verdad y Reconciliación 2008: 358).

de la cultura chicha —que, pese a quien le pese, refleja el nuevo rostro del pueblo peruano—<sup>38</sup> y al progreso de los mestizos y de los descendientes de los migrantes andinos, quienes en la actualidad participan activamente tanto en la cultura como en la economía (conforman una clase emergente y consumista) y en la política. Por todo lo expuesto, *La violencia del tiempo* no debe ser leído como un texto anacrónico de denuncia social, sino todo lo contrario: es una novela que, lejos de soslayar la tensión racial intrínseca a la sociedad peruana, confronta de manera frontal el falaz viso romántico que, desde el célebre discurso “Elogio del Inca Garcilaso de la Vega” (1916) de José de la Riva Agüero y Osma, se le dio al mestizaje racial como panacea de resolución armónica de los conflictos socioculturales. La vigente y pujante cultura chicha se ha encargado de socavar el referido falso concepto, reelaborándolo, celebrando más que el mestizaje, la diversidad con inclusión social. Creo que ese es el mensaje que quiso transmitirnos Miguel Gutiérrez Correa cuando escribió la novela, y que el personaje de Ventura Candamo de la Romaña y Sáncho-Dávila es bastante más que un mero guiño al VI Marqués de Montealegre de Aulestia y V marqués de Casa-Dávila, cuyos títulos nobiliarios eran ya en 1991, el año en que fue publicada la obra, totalmente anacrónicos.

---

<sup>38</sup> “La cultura chicha es la expresión contemporánea de la singularidad cultural del subalterno peruano y constituye en sí misma un medio de resistencia a la *colonialidad*” (Otero Luque 2017: 42). Desde la década de 1960, en el Perú había empezado a germinar un movimiento de resistencia y de rebeldía a la vez, que buscaba subvertir la lógica de la *colonialidad* (Quijano, entre otros, acuñó este término) mediante la reafirmación de la singularidad cultural del subalterno. Sin embargo, no fue sino hasta los años 1980, precisamente en la época en que estalló la Guerra Interna, que empezó a cuajar y a perfilarse de forma más clara y decidida la llamada cultura chicha, que representa y la irreversible visión de futuro del pueblo peruano.

## Referencias bibliográficas

AVILÉS, Marco

2017 *No soy tu cholo*. Lima: Debate.

BASADRE GROHMANN, Jorge

1992 “Ubicación sociológica de González Prada”. En *Perú: problema y posibilidad y otros ensayos*. Prólogo David Sobrevilla; bibliografía Miguel A. Rodríguez. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 101-109.

BRAUDY, Leo

2003 *From Chivalry to Terrorism: War and the Changing Nature of Masculinity*. Nueva York: Knopf.

CAMAYD-FREIXAS, Erik

1998 *Realismo mágico y primitivismo: Relecturas de Carpentier, Asturias, Rulfo y García Márquez*. Lanham, Maryland: University Press of America.

CHENG, William J.

2011 “La función de la memoria en *La violencia del tiempo* de Miguel Gutiérrez: un tormento transgeneracional y la reivindicación de un linaje agraviado”. *Hipertexto*. 14, 3-19.

COMISIÓN DE ENTREGA DE LA COMISIÓN DE LA VERDAD Y RECONCILIACIÓN [2004] 2008 *Hatun Willakuy [Gran Relato]: Versión abreviada del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación*. Lima: Comisión de Entrega de la Comisión de la Verdad y Reconciliación.

CORNEJO POLAR, Antonio

1995 “Literatura peruana e identidad nacional: tres décadas confusas”. En *Perú 1964-1994: Economía, sociedad y política*. Ed., Julio Cotler. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 293-302.

DEGREGORI, Carlos Iván

2003 “Perú: identidad, nación y diversidad cultural”. En *Territorio, cultura e historia: Materiales para la renovación de la enseñanza sobre la sociedad peruana*. Ed., Patricia Oliart. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (IEP), 212-223.

ELMORE, Peter

2000 [1999] “Vallejo, Arguedas y Gutiérrez: las ceremonias de la vergüenza”. En *Del viento, el poder y la memoria: Materiales para*

- una lectura crítica de Miguel Gutiérrez. Eds., Víctor Vich y Cecilia Monteagudo. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 19-52.
- 2007 “La sangre y la letra: los modos de filiación en *La violencia del tiempo* de Miguel Gutiérrez”. *Revista Iberoamericana*. 73.220, 631-648.
- FANON, Frantz
- 2009 *Los condenados de la tierra*. 1961. Trad., Julieta Campos. México. D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- FERNÁNDEZ SALVATTECI, José
- 1986 *Terrorismo y guerra sucia en el Perú*. Lima: Ediciones Fernández Salvattecí.
- FOUCAULT, Michel
- 2012 *Genealogía del racismo [Il faut défendre la société, 1997]*. La Plata: Altamira.
- FRANCO, Carlos
- 2016 “Exploraciones en ‘otra modernidad’: de la migración a la plebe urbana”. En *Cambios culturales en el Perú*. Por Carlos Franco, Carlos Iván Degregori y Antonio Cornejo Polar. Cusco: Ministerio de Cultura: Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 11-53.
- GALDO, Juan Carlos
- 2003 “Un conglomerado de voces disímiles y antagónicas: historia, memoria y duelo en *La violencia del tiempo*”. *Colorado Review of Hispanic Studies*. 1.1, 41-64.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor
- 2001 *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós.
- GARCILASO DE LA VEGA, Inca
- 2009 [1616] *Historia general del Perú*. Córdoba: Por la viuda de Andrés Barrera, y à su costa. Facsímil de la edición príncipe. Lima: SCG.
- GUTIÉRREZ CORREA, Miguel
- [1991] 2010 *La violencia del tiempo*. Lima: Punto de Lectura-Santillana.
- 1991 *La violencia del tiempo* I, II y III. Lima: Milla Batres.

HERNÁNDEZ, Max

1991 *Memoria del bien perdido: Conflicto, Identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario.

MANRIQUE, Nelson

1999 *La piel y la pluma: escritos sobre literatura, etnicidad y racismo*. Lima: Centro de Informe y Desarrollo Integral de Autogestión (CIDIAG).

MILLONES SANTA GADEA, Luis

1989 “Cinco preguntas en torno a Garcilaso”. *Literaturas Andinas*. 2, 23-24.

NITSCHACK, Horst

2002 “Miguel Gutiérrez – La violencia de la historia: olvidar y recordar”. En *Del viento, el poder y la memoria: Materiales para una lectura crítica de Miguel Gutiérrez*. Eds., Víctor Vich y Cecilia, Monteagudo. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 126-152.

ORÉ CHÁVEZ, Iván

2010 “Perú: los nuevos dueños de la tierra”. En *Perspectiva internacional: Revista internacional de investigación, análisis y debate*.

OTERO LUQUE, Frank

2016 “El Inca Garcilaso desde el escepticismo: identidad mestiza conflictiva, subvaluación de la Otredad preincaica y dioses ocupados”. En *Inca Garcilaso de la Vega: 400 Aniversario*. Comp., José Beltrán Peña. Lima: Gaviota Azul Editores, 46-88.

2017 “La ciudad y los pelos: la representación del indígena peruano en *La ciudad y los perros* (1963) de Mario Vargas Llosa.” *Argus-a Artes & Humanidades*. 6, 24, 1-27.

2018 “La cultura chicha: entre el etnovaivén y el etnobúmeran: estrategias de resistencia y singularidad cultural del subalterno peruano.” *Argus-a Artes & Humanidades*. 7, 27, 1-54.

PAZ, Octavio

1997 [1950] *El laberinto de la soledad*. Nueva York: Penguin Books.



PORTOCARRERO, Gonzalo

2015 *Profetas del odio: Raíces culturales y líderes de Sendero Luminoso*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP.

RENDÓN VÁSQUEZ, Jorge

2013 “El racismo en el Perú”. *Los Andes*. 3 feb. 2013.

REYES TARAZONA, Roberto

[1993] 2002 “Aproximación a *La violencia del tiempo*”. *Del viento, el poder y la memoria: Materiales para una lectura crítica de Miguel Gutiérrez*. Eds., Cecilia Monteagudo y Víctor Vich. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 153-163.

TORRE, María Elena

2014 “Entre la fundación y el derrumbe: *La violencia del tiempo* de Miguel Gutiérrez”. *Revista Iberoamericana*. 80.247, 373-398.

VALCÁRCEL VIZCARRA, Luis Eduardo

[1927] 2013 *Tempestad en los Andes*. Lima: Ministerio de Cultura, Dirección General del Cusco.

VICH, Víctor

[2000] 2002 “El secreto poder del discurso: notas sobre Miguel Gutiérrez (y sobre el Inca Garcilaso)”. En *Del viento, el poder y la memoria: Materiales para una lectura crítica de Miguel Gutiérrez*. Eds., Víctor Vich y Cecilia Monteagudo. Lima: Fondo Editorial de la PUCP, 187-206.

Recepción: 15/12/2017

Aceptación: 21/01/2019