



Capítulo 5

Del Viento, el Poder y la Memoria

Materiales para una lectura crítica
de Miguel Gutiérrez

Cecilia Monteagudo | Víctor Vich
editores



Pontificia Universidad Católica del Perú
FONDO EDITORIAL 2002

Primera edición: octubre de 2002

Del Viento, el Poder y la Memoria. Materiales para una lectura crítica de Miguel Gutiérrez

Diseño de carátula: Gisella Scheuch

Copyright © 2002 por el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Plaza Francia 1164, Lima-Perú.

Teléfonos: 330-7410, 330-7411

Fax: 330-7405

E-mail: feditor@pucp.edu.pe

Derechos reservados, prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso del editor.

Hecho el Depósito Legal: 1501362002-4572

ISBN: 9972-42-503-7

Impreso en el Perú - Printed in Peru

REPLANTEANDO LAS RELACIONES DE RAZA Y GÉNERO EN EL PERÚ:
LA VIOLENCIA DEL TIEMPO DE MIGUEL GUTIÉRREZ

por James Higgins

COMO CIENTO AÑOS DE SOLEDAD DE GABRIEL GARCÍA MÁRQUEZ, *La violencia del tiempo* (1991) de Miguel Gutiérrez, la más importante novela peruana de los últimos años, es una historia de familia que abarca varias generaciones, pero mientras que los Buendía constituyen la elite de Macondo, los Villar, como peones y yanaconas, pertenecen a las masas rurales. Miguel Villar, el fundador de la línea, es un soldado español que, en vísperas de la Independencia, deserta del ejército realista y se refugia en el campo piurano, donde vive como bandido, asediando a las comunidades indígenas de la región. Monta casa en el pueblo de Congará con una muchacha india, Sacramento Chira, para luego abandonarla a ella y a sus tres hijos. Su hijo Cruz venera una imagen idealizada del padre ausente, desprecia a la madre india y vive resentido de que la pobreza le obligue a labrar la tierra como un indio en vez de ocupar su debido lugar entre los blancos. Más tarde concibe el proyecto de utilizar a su hija Primorosa para elevar el rango de la familia y la entrega como concubina al terrateniente Odar Benalcázar, el blanco más poderoso de la región, para «desaguar la mala casta»,¹ o sea, para deshacer el proceso de mestizaje. Pero su plan se ve frustrado, subvertido por el resentimiento de Primorosa, quien se hace abortar y luego humilla al hacenda-

¹ GUTIÉRREZ, Miguel. *La violencia del tiempo*. Lima: Milla Batres, 1991, t. III, p. 27.

do, fugándose con un artista de circo. Cuando Benalcázar responde castigando a Cruz en la plaza pública ante todo el pueblo, los Villar juran cobrar venganza. Isidoro se vuelve bandido y persigue al hacendado hasta meterle un tiro que lo deja paralizado. Santos hace un pacto con el Demonio para maldecir a Benalcázar y al pueblo, y cuando una serie de catástrofes naturales, políticas y económicas arruinan al hacendado y convierten Congará en un pueblo fantasma, la imaginación popular atribuye el desastre a su maldición.

La violencia del tiempo se diferencia de *Cien años de soledad* no solo por la procedencia social de sus protagonistas, sino porque no es una crónica propiamente dicha. Se trata más bien de la novela de una novela, en cuanto se centra en el proyecto de Martín Villar de investigar y novelar el pasado de su familia. En efecto, la historia de los Villar está presentada en función de su descendiente, quien, como miembro de la emergente generación moderna, ha dejado atrás el mundo de sus antepasados. A principios de la década del 60, Martín Villar ingresa a la Universidad Católica de Lima becado por la Iglesia, un hecho significativo en sí, ya que la entrada de un humilde mestizo a este claustro privilegiado apunta a un clima social que va cambiando. Y aunque la resistencia de la elite hispánica a renunciar a su monopolio del privilegio se manifiesta en la discriminación racial y clasista que Martín sufre a manos de sus profesores y compañeros de clase, un paulatino proceso de apertura social permite que su talento sea reconocido y que se le ofrezca un puesto que le brinda la oportunidad de forjarse un futuro brillante. No obstante, Martín opta por abandonar sus estudios y por regresar a su tierra, donde se dedica a servir a una comunidad indígena como maestro rural y, en su tiempo libre, a escribir la historia de su familia. Esta decisión nace en parte de un reconocimiento de que, en el orden imperante, ascender socialmente implica asimilarse a un sistema injusto y discriminatorio y que, por lo tanto, constituye una traición de los sectores marginados de los cuales procede. Por otro lado, Martín es consciente de que el ascenso social, lejos

de ser garantía de felicidad personal, ha de intensificar el sentimiento de desarraigo y desorientación que experimenta como consecuencia de su separación de sus raíces, y el plan de vida por el cual opta representa un intento de descubrirse y afirmarse como persona. En efecto, la novela de su familia viene a ser una exploración de sí mediante la cual procura definir y expresar su identidad. En otro nivel viene a ser también una exploración de la experiencia peruana o, mejor dicho, de la experiencia de los sectores marginados de la sociedad nacional.

En un episodio que evoca el viaje de Juan Preciado a Comala en *Pedro Páramo*, el joven Martín Villar emprende un peregrinaje al hogar de sus antepasados y descubre que Congará se ha convertido en un pueblo fantasma. En ambos casos, la comunidad muerta viene a ser metáfora de una sociedad devastada por los males del caciquismo. Sin embargo, hay una diferencia notable, porque mientras que en la obra mexicana la población rural se somete dócilmente al dominio del cacique, en la novela peruana la tiranía del terrateniente blanco se ve correspondida por el rencor vengativo del campesinado mestizo al que domina. Si una y otra vez el texto vuelve con insistencia obsesiva al agravio sufrido por Cruz a manos del hacendado Benalcázar, es porque simboliza los complejos y resentimientos que se enconan en la conciencia de las masas mestizas. La ofensa inferida a los Villar hiere su psique colectiva, pero el castigo en sí no es la causa de su rencor. Más bien es un paradigma de todas las humillaciones que tienen que soportar como mestizos pobres en una sociedad dominada por arrogantes latifundistas blancos: «Y este agravio y vejamen inferido públicamente a mi primer abuelo [...] es como el blasón, el escudo de armas humillado de los de mi sangre». ²

Es significativo que la conciencia popular atribuya la muerte de Congará a la maldición proferida por Santos Villar, porque si desde una perspectiva realista se trata de mera superstición, en cierto sentido la percepción popular es acertada. Estudios de la brujería en la costa norte del Perú interpretan a esta manifesta-

² *Ibid.*, t. I, p. 279.

ción cultural como expresión del descontento social, motivada por la frustración, la envidia y el resentimiento, dirigida contra los miembros más acomodados de una sociedad rígidamente estratificada.³ Así, la maldición de Santos viene a plasmar los odios y rencores que son lo que efectivamente han destruido a la comunidad. De hecho, el pueblo fantasma de Congará está presentado como símbolo del fracaso del sistema social inaugurado en el Perú por la Conquista, una sociedad condenada a devorarse en un perpetuo conflicto ocasionado por la opresión y por el rencor que esta engendra.

La experiencia de los Villar convence a Martín de que el rencor de los marginados es contraproducente porque la venganza de Santos no solo destruye al pueblo, sino que mata a varios miembros de su familia. Además, como van dirigidos contra individuos o el mundo en general, tales actos de venganza únicamente sirven de desahogo y, al dejar intacto el sistema social, no hacen nada para rectificar las causas del resentimiento:

No, ninguno halló paz ni olvido y la venganza no fue más que un breve relámpago, el estallido que hizo patente la oscuridad sin aniquilarla. Y Primorosa Villar cobró venganza, pero en cambio su espíritu quedó perturbado para siempre. Y es verdad que Benalcázar padeció, sin embargo, ¿no tuvo para sí ese arrebatado absoluto que es el amor y el goce del cuerpo? Y, en fin de cuentas, quedó Grimanesa León y quedó el alemán Albrecht y quedaron los otros Seminario y los otros blancos de la santa tierra piurana.⁴

Martín reconoce que él también vive devorado por el mismo sentimiento de inferioridad social y el mismo resentimiento que sus antepasados, que ha nacido «no para la vida, sino para que perdurase el invicto rencor de los Villar».⁵ En la desolada calle

³ SHARON, Douglas. *The Wizard of the Four Winds. A Shaman's Story*. Nueva York: The Free Press, 1978, pp. 28-29.

⁴ Gutiérrez, *op. cit.*, t. III, pp. 49-50.

⁵ *Ibid.*, t. I, p. 225.

principal de Congará ve una imagen del futuro que le aguarda a él y al país mientras sigan dominados por ese rencor. Si opta por la vida de maestro rural, es precisamente porque le ofrece la oportunidad de superar el rencor llevando una vida constructiva dedicada al servicio de la comunidad. Al mismo tiempo, dado que se establece en El Conchal, una comunidad nueva vecina de Congará, esta opción apunta también a una voluntad de iniciar, dentro de su humilde esfera personal, una reorientación de la historia de los Villar y del pueblo peruano.

En la Universidad Católica, Martín no solo sufre la discriminación racial y clasista, sino que encuentra institucionalizada una versión de la historia peruana que legitima el dominio de la elite hispánica y descalifica las pretensiones sociales de las demás clases, propagando una mitología de la Conquista que representa a las masas no hispánicas como inferiores por naturaleza. Según esta mitología, las mujeres indígenas, obedeciendo a la ley de la selección natural, reconocieron a los españoles como ejemplares de una humanidad superior y se entregaron a ellos voluntariamente, produciendo así una casta mestiza y bastarda. Tal insistencia en la bastardía del mestizo funciona como arma de doble filo porque, por un lado, inculca en las masas populares un complejo de inferioridad que las inhabilita psicológicamente, y, por otro, niega la legitimidad de su pretensión de compartir la herencia nacional.

La historia de los Villar desenmascara la realidad que esta mitología encubre. Odar Benalcázar personifica un opresivo orden señorial en el que el terrateniente domina la región como un señor feudal y exige sumisión absoluta a sus peones y vecinos menos poderosos. Como emblema de su poder e instrumento para imponerlo, lleva una bigama, un látigo hecho de un enorme pene de toro: «La aterradora bigama [...] confiere el derecho señorial de Odar Benalcázar León y Seminario a ejercer justicia y prevenir desórdenes castigando con aquel falo litúrgico el rostro de los cholos remisos al trabajo o de mirada insolente y rebelde».⁶

⁶ *Ibid.*, t. II, p. 42.

Nacido de la conquista de los indígenas por los españoles, este orden está fundado en el racismo. La piel blanca es sinónimo de status, de manera que Benalcázar, como terrateniente más poderoso de la región, goza del prestigio de ser el «más blanco y señor entre los blancos y señores de la región». ⁷ Y la discriminación racial se ve institucionalizada en la feria de Congará, donde la carrera de caballos está reservada para los blancos, mientras que indios y cholos compiten entre sí en una carrera de burros. Tal segregación lleva una fuerte carga simbólica porque el caballo, un motivo recurrente en la novela, es emblema de la Conquista y signo del status y poder de la clase dominante que ha engendrado.

Si el racismo es ubicuo en la novela, es porque los mitos y prejuicios de la clase dominante han sido interiorizados por las masas mestizas. Así, Cruz Villar toma como modelo a su padre español, a quien conceptúa como el mítico conquistador noble y heroico «galopando [...] sobre elevado corcel con su casaca roja y las charreteras color de oro y la espada altanera», ⁸ y desprecia a su madre india, que encarna para él el servilismo del indígena. Con la excepción de Santos, todos los Villar rinden culto a esta imagen del fundador de la familia y están condicionados a despreciar a los indios como una rama degradada de la raza humana y a creer que la presencia de sangre india en las venas es una mancha que implica una inferioridad congénita:

¿Decirle que, aun antes de conocerlos ni poder distinguirlos del resto de cristianos que lo rodeaban, aprendió por las palabras, como se aprende que la candela quema y la espina pincha, que los indios habitaban como una maldición nuestra tierra? ¿Acaso mamá Altemira no le dijo tantas veces, refiriéndose a la crueldad de su abuelo Santos: «Viejo perverso por esa mala sangre de indios que corre por sus venas»? ¿Y decirle que luego fueron la duda y el pánico porque quizá él estuviera manchado por esa sangre perniciosa?⁹

⁷ *Ibid.*, t. II, p. 255.

⁸ *Ibid.*, t. III, p. 45.

⁹ *Ibid.*, t. I, p. 276.

Así, en efecto, los Villar nutren su propio complejo de inferioridad reconociendo la superioridad de la clase que los oprime y erigiendo como modelo a una raza a la cual nunca pueden pertenecer.

Por eso, uno de los propósitos de Martín al escribir su novela es desmitificar la mitología dominante. Da otra imagen de Miguel Villar, representándolo como un delincuente común, un desertor, un bandido, y sobre todo como un patético fracaso, uno de «los comemierda del mundo»,¹⁰ que además maltrató a su mujer y abandonó a la familia. Y cuando Santos denuncia su legado a la familia como «nada más que porquería y mierda»,¹¹ sus palabras implican que lo único que los españoles han legado al pueblo peruano es la miseria y la injusticia, y que es tiempo de librarse del dominio psicológico que lo hispánico ejerce sobre él. Al mismo tiempo, Martín está reclamando para las masas populares una historia que enaltezca su concepto de sí y legitime su derecho a un lugar en la sociedad nacional. Mitifica la historia de su familia, la cual se convierte en una saga de dimensiones heroicas gracias al indomable espíritu de resistencia personificado por Santos, Primorosa e Isidoro. Además, al ampliar su foco para abarcar toda la historia de la región piurana, refiere rebeliones y actos de rebelión por parte de comunidades indígenas, esclavos negros y coolíes chinos, de manera que la historia de los Villar queda presentada como parte de la historia de los sectores no hispánicos en su lucha contra el orden dominante.

Así como *La violencia del tiempo* vuelve obsesivamente a la humillación pública sufrida por Cruz Villar, la novela evoca repetidas veces la mayor humillación sufrida por el Perú, la ocupación del país por los chilenos como resultado de la derrota en la Guerra del Pacífico. Se atribuye la responsabilidad de esta vergüenza nacional a la misma oligarquía que a lo largo de los siglos ha humillado a las masas populares. Muchas de las fami-

¹⁰ *Ibid.*, t. 1, p. 222.

¹¹ *Ibid.*, t. III, p. 339.

lias principales de Piura colaboraron con el enemigo y hasta incurrieron en la ignominia de prostituir a sus mujeres para salvar sus propiedades: «el extremo de la abyección estuvo a cargo de ciertos blancos poderosos de la región piurana (y la maestra mencionó algunos de los nombres) que abrieron las alcobas de sus hijas y esposas para librar sus propiedades del enojo y la represalia del chileno». ¹²

En cambio, la única resistencia activa fue protagonizada por el pueblo, cuyos actos de heroísmo rescataron la honra nacional:

[...] los únicos que siguieron el camino de la resistencia activa señalada por Cáceres —aunque nunca lo hubieran visto ni oído— fueron la gente pobre, los comemierda como los Villar o los Sarango [...] Ellos [...] nos salvaron de la vergüenza, por ellos es posible la redención [...]. ¹³

Tal resistencia fue ejemplificada por los comuneros chalacos, quienes se levantaron contra los invasores y no solo los derrotaron en el campo de batalla sino que salvaron a la ciudad de Piura, para luego ser masacrados por las autoridades y los terratenientes locales. Martín señala que los chalacos estaban librando dos guerras simultáneas, una contra los invasores y otra contra los latifundistas, muchos de los cuales aprovecharon la confusión de la guerra para apoderarse de las tierras de las comunidades indígenas. Por su parte, la oligarquía conceptuó a los chalacos como un mayor peligro que los chilenos, pues su levantamiento amenazaba el orden socioeconómico, y por eso los sofocaron con una energía y ferocidad que no desplegaron contra los invasores. Como apunta Martín, tal subordinación del patriotismo a sus intereses de clase constituye una negación de su pretensión de ser la elite del país: «¿Cómo, paisano, vivir con honor después de todo esto?». ¹⁴ En efecto, Martín nos

¹² *Ibid.*, t. I, p. 117.

¹³ *Ibid.*, t. II, p. 133.

¹⁴ *Ibid.*, t. II, p. 132.

da una versión de la Guerra del Pacífico que repudia la legitimidad de la hegemonía oligárquica y convalida los reclamos sociales de las masas populares. Al destacar la ignominia de la oligarquía en la hora de la crisis nacional, la novela rebate la mitología de la Conquista de la cual deriva la legitimidad oligárquica, y demuestra que propiamente el Perú debe pertenecer a las masas populares, quienes por su conducta durante la ocupación chilena demostraron que constituyen lo mejor de la sociedad peruana.

Es significativo que Martín privilegie a los chalacos como protagonistas de la resistencia nacional y de la lucha popular. Porque su novela reivindica a los indios despreciados por la elite blanca y por sus propios antepasados, y vincula a los Villar con los alzados como constitutivos del Perú no hispánico. Asimismo, su incorporación a una comunidad indígena apunta a su compromiso con un Perú multirracial, donde todas las razas convivan en una atmósfera de mutuo respeto. Además, dado que se trata de una comunidad chira, su proyecto representa un intento de tender un puente hacia la herencia indígena que los Villar habían repudiado y de expiar los crímenes que sus antepasados paternos habían cometido contra la raza de Sacramento Chira. Animado por el deseo de servir a la comunidad, Martín se acerca a los chiras con un espíritu de solidaridad que contrasta con la rapacidad brutal que había caracterizado a Miguel Villar. El mismo se da cuenta de que está persiguiendo un sueño quijotesco, ya que su formación y status social siempre le han de distanciar de un campesinado inculto. No obstante, los campesinos no tardan en aceptarlo, ganados por su sencillez, su falta de pretensión y su voluntad de entablar una relación humana con ellos. Además, se muestran agradecidos por el interés que toma en el bienestar de la comunidad, y en el quinto aniversario de su llegada dan pruebas de su aprecio obsequiándole un magnífico caballo. Paradójicamente, es su rechazo del regalo lo que sella su incorporación a la comunidad:

Confusamente entendí palabras como «obsequio», «gratitud», «el bien que yo les había hecho», pero reparé en que me hablaban con el sombrero en la mano y con horror escuché llamarme doctor, señor, patrón. No, con el caballo no sería un Isidoro Villar, ni el pobre tío Luis, sería un Benalcázar [...] y entonces perdería lo que durante todos estos años he estado buscando: ser un semejante, uno más dentro de la comunidad, retroceder y ser desleal al camino elegido y hacerme cómplice de los que habían señoreado y humillado la sangre de los Villar.¹⁵

Porque su rechazo del caballo, símbolo tradicional del status de la oligarquía hispánica, señala su repudio del orden dominante y su voluntad de identificarse con el campesinado indígena en relación de igualdad. Así, la nueva comunidad de El Conchal viene a ser un espacio simbólico donde Martín inaugura una reorientación de las relaciones entre las razas, invirtiendo no solo la historia de los Villar, sino el curso seguido por la historia peruana desde la Conquista.

Si el orden imperante es esencialmente racista, el racismo suele articularse mediante un discurso sexista que atribuye a los indios una innata inferioridad servil tenida por característica de las mujeres. Según la mitología hispánica propagada en la Universidad Católica, la sumisión de los indios a una raza que reconocieron como superior se plasmó en la supuesta docilidad con la que las mujeres indígenas se entregaron a los conquistadores. Asimismo, Cruz Villar ve un paradigma de la condición indígena en la capitulación sexual de Sacramento Chira frente a Miguel Villar:

[...] 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), los indios, 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 zorras de los señores de cuero blanco.¹⁶

¹⁵ *Ibid.*, t. III, p. 256.

¹⁶ *Ibid.*, t. III, p. 12.

Tal postura apunta a una cultura machista que se remonta hasta la Conquista. Conforme al modelo establecido por los conquistadores, Miguel Villar viola a las mujeres de las comunidades indígenas hasta que Sacramento Chira aplaca su lujuria entregándose a él como víctima propiciatoria. Más tarde, su nieto Santos sigue su ejemplo, engendrando a su único hijo por el estupro. Esta cultura otorga al cacique el status de macho dominante con derechos sexuales sobre las mujeres de la región. Así, Odar Benalcázar goza de la fama de ser el «gran padrillo»,¹⁷ el «gran semental»,¹⁸ el «padrote de la comarca»,¹⁹ quien, haciendo uso del secular derecho señorial, engendra una multitud de bastardos en las campesinas de sus propiedades:

Pensaba en el innominado derecho señorial serenamente aprendido en la ternura del pezón materno; pensaba en el bárbaro deleite (y este era uno de los más altos privilegios que confería el señorío) de la desfloración de las indias y mestizas núbiles sentadas en sus propiedades [...].²⁰

En el nivel doméstico, el machismo se manifiesta en un orden patriarcal que remeda la tiranía social ejercida por el cacique. Así, para Santos el padre representa la autoridad y ha de ser respetado sean cuales sean sus faltas:

Después de muertos los padres recibirían castigo por sus errores y pecados, pero aquí en esta vida debía aceptarse la tiranía, el poder absoluto que el padre tiene sobre sus hijos [...] Según Santos el padre no es amor: es orden, es respeto.²¹

Dentro de tal sistema la mujer se ve tratada como un objeto, una posesión del padre o marido. Tal es el caso de Primorosa, a

¹⁷ *Ibid.*, t. I, p. 104.

¹⁸ *Ibid.*, t. I, p. 105.

¹⁹ *Ibid.*, t. II, p. 199.

²⁰ *Ibid.*, t. II, p. 26.

²¹ *Ibid.*, t. II, p. 338.

quien Cruz prostituye, cediéndola como concubina al terrateniente a cambio de un terreno y animales y con el fin de elevar el status de la familia. La afinidad entre el patriarcado y el caciquismo se revela en la deferencia mostrada por las mujeres de Cruz y Santos, quienes tratan a sus maridos de usted, y en el látigo que ambos hombres manejan para simbolizar e imponer su autoridad. Queda destacada cuando el capataz de Benalcázar justifica el castigo de Cruz en términos parecidos a los usados por Santos en su apología del patriarcado: «Este hombre faltó al patrón. Faltar al patrón es como faltar al padre. Como faltarle a la patria. ¡Y patrón es respeto, carajo! ¿Me oyeron? ¡Es respeto! Es ley antigua». ²²

Lo que queda sugerido es que la cultura de la dominación introducida por la Conquista ha viciado la vida peruana en todos sus aspectos. El rencor que el caciquismo provoca entre las masas populares se ve duplicado en el nivel doméstico por el temor y odio con los que los familiares de Cruz y Santos responden a su tiranía. Incapaces de entablar relaciones con otros que no sean sobre la base del dominio y la emasculación, los dos hombres condenan a la familia a una vida mutilada por la indigencia emocional. En este sentido, es significativo que el lugar donde Miguel y Cruz Villar suelen castigar a sus mujeres e hijos es ante el vichayo, el árbol sembrado por Sacramento Chira en el patio de la casa como símbolo de amor y unión para conmemorar sus esponsales. Viene a ser, en efecto, una metáfora de los valores representados por lo indígena y lo femenino, pisoteados por la agresiva cultura masculina impuesta por la Conquista.

Martín confiesa que siempre ha venerado a la figura de Sacramento Chira, cuyo mundo «constituía un espacio sagrado, un santuario inviolable». ²³ Como en la poesía de César Vallejo, este culto de la madre identifica una cultura indígena basada en lo comunitario con una ética femenina de darse a otros. Ade-

²² *Ibid.*, t. II, p. 323.

²³ *Ibid.*, t. I, p. 253.

más, vincula lo femenino y lo indígena con el lado sensible de la personalidad humana, el cual ha sido reprimido, en el nivel individual y colectivo, por una brutal cultura machista. Dado que Sacramento Chira ha quedado en el olvido y que es Miguel Villar a quien la familia ha tomado como modelo, se da a entender que la personalidad de Martín ha sido distorsionada por una herencia y una formación que han desvalorizado la afectividad y la preocupación por los demás. Por eso, al establecerse en El Conchal con la voluntad de servir e integrarse a la comunidad indígena, está obedeciendo a una necesidad personal, pues busca restaurarse como persona entera, redescubriendo aquella parte de sí que ha sido reprimida.

La opción seguida por Martín supone una revalorización no solo de lo indígena, sino también de lo femenino, la cual lo lleva a combatir la imagen despectiva de la mujer propagada por la cultura dominante. Desmintiendo la versión de Cruz, según la cual Sacramento Chira se dejó seducir por las cualidades superiores de Miguel Villar, la novela ofrece otras versiones alternativas de la relación entre la pareja fundadora que favorecen a Sacramento; en una ocasión, la novela sugiere que se sacrificó para salvar a la comunidad de los estragos del español, y, en otra, que se apiadó de él en sus infortunios. Se rebate también el estereotipo de la mujer sumisa, señalando una historia de resistencia femenina, la cual se plasma en el motivo recurrente del aborto. Así como los chalacos se sublevaron para resistir la invasión chilena, muchas mujeres violadas por el enemigo provocaron abortos para resistir la invasión de su cuerpo: «Cuántas mujeres, indias sobre todo, desafiando la ira de Dios, se provocaron abortos y aun ahogaron o quemaron a sus hijos nacidos del estupro».²⁴

Asimismo, en una visión alucinógena inducida por un curandero, Martín llega a comprender por qué su tía Primorosa mató al hijo engendrado por Benalcázar y a comprender que

²⁴ *Ibid.*, t. I, p. 117.

aquel acto forma parte de una larga historia de resistencia popular que, tarde o temprano, ha de salir triunfante y crear una sociedad más justa e igualitaria:

Vi, siglos atrás, varios estallidos de furor popular por las alturas de Huarmaca y por los agrestes peñoleríos donde vivían amurallados por el rencor los feroces habitantes de Culebreros y Confesionarios. ¿Sabías que los esclavos negros de la hacienda Yapatera subleváronse (era, presumo, la época del primer gobierno de Castilla) y tras de reducir a escombros el ingenio emprendieron el largo destierro, del cimarronaje y de la vida azarosa de los caminos? ¿Te asombraría, Daniel, si te dijera que vi a los coolíes chinos traídos en galeras encerrarse en un inmundo galpón de una hacienda del Alto Piura y suicidarse colectivamente, prendiéndose fuego? [...] Comprendí (así me lo hizo saber el cactus dorado) que el pueblo nunca es definitivamente derrotado, comprendí que cada derrota profundizaba la dimensión del odio, del rencor, pues la guerra continuaba (disfrazada) en la vida cotidiana [...] y comprendí que solo la realización del viejo sueño de justicia nos liberará del legítimo resentimiento que enturbia la totalidad de nuestra vida. Por eso, aparté las lágrimas cuando al fin, con nitidez purísima, vi a Primorosa Villar ejecutar aquel acto que yo hubiera conjeturado execrable y condenatorio [...].²⁵

En su vida personal también Martín manifiesta una nueva actitud hacia la mujer. A primera vista parece incurrir en el machismo de sus antepasados cuando, poco después de llegar a El Conchal, entabla relaciones sexuales con dos mujeres, madre y hija, y luego monta casa con esta última, una discípula de catorce años. No obstante, en su conducta hacia Zoila trasciende la herencia de los Villar, tratándola como una protegida tanto como una amante. Ayudándola a superar su bajo concepto de sí, la anima a desarrollar su potencial humano y a educarse, y, gracias a su apoyo, ella continúa sus estudios, primero en secundaria y después en un colegio normal, y llega a ser maestra. En efecto,

²⁵ *Ibid.*, t. II, pp. 135-136.

Martín se convierte en su mentor y no solo la capacita para mejorar su status social y económico, sino que, al alentarla a pensar por sí misma y a ser independiente, la pone en camino de ser una mujer liberada, capaz de determinar sus opciones y de entablar relaciones con otros en plan de igualdad. Así, Martín tiene la satisfacción agrídulce de saber que un día este proceso de emancipación ha de llevarla a independizarse de él:

[...] mi muchacha, mi discípula, mi casi amante, mi todavía no compañera, ah, la querida, pronto alcanzará la plenitud de sus formas y un poco después la plenitud de su espíritu, liberada al fin de esta servidumbre que ella llama amor y yo seducción y sus ojos empezarán (¿o ya habrán empezado?) a mirarme con la despiadada lucidez humana, es decir, rasgando y tasajeando mi carne y mi espíritu con el escalpelo y el bisturí y otros instrumentos cortopunzantes que yo puse en sus manos y empezará a cavilar en la sustancia de su amor o de su afecto [...] y me diré entonces, Zoila, China, mi pequeña, ahora eres libre, tiempo es ya que comience a convertirme en recuerdo cuya textura irá cambiando con los años, con los propios avatares de tu vida que habrás de vivirla como absolutamente tuya y descubrirás con ojos recién nacidos la absoluta maravilla de tu cuerpo, al que observarás con el puro goce de los sentidos y de la piel, pero sin que ninguna fuerza encantatoria subyugue tu razón y te desvíe del camino que has resuelto tomar y que dará sentido a tu vida [...].²⁶

Es significativo que la «musa» que inspira la novela de Martín sea socialista y feminista. Hija de terratenientes andinas, Deyanira Urribarri Osejo ha reaccionado contra las injusticias cometidas por su familia y contra el orden patriarcal bajo el cual ha crecido, y muere en la guerrilla luchando por sus ideales de justicia y de dignidad humana. Dedicada a su memoria, *La violencia del tiempo* aboga por los mismos ideales y preconiza un Perú multirracial y democrático donde impere la igualdad de raza y de género.

²⁶ *Ibid.*, t. III, p. 179.

Bibliografía

- GUTIÉRREZ, Miguel. *La violencia del tiempo*. 3 t. Lima: Milla Batres, 1991
- SHARON, Douglas. *The Wizard of the Four Winds. A Shaman's Story*. Nueva York: The Free Press, 1978.