

# (In)movilidad de clases: posiciones y situaciones de la clase alta limeña en *Magdalena peruana y otros cuentos*

Cristóbal Cardemil Krause  
*Rutgers University*

EN LATINOAMÉRICA es común encontrar clases altas de tradición oligárquica en los espacios culturales dominantes. A lo largo del siglo veinte esta situación ha cambiado debido a los avances políticos y económicos en distintos países. Sin embargo, todavía queda por explorar qué sucede en los espacios sociales que están siendo redefinidos y ocupados por nuevos miembros de las capas sociales dominantes, quienes llegan a esta nueva posición a partir del avance conseguido a través de la educación y el esfuerzo individual, a través del mérito. Los cuentos de temática limeña en la colección *Magdalena peruana y otros cuentos* (1986), de Alfredo Bryce Echenique, sirven para observar esta situación, que tomó fuerza en el Perú a partir del gobierno militar de Juan Velasco Alvarado—quien ocupó el poder entre 1968 y 1975—y continuó hasta avanzados los años 80. Cuando hablo de cuentos de temática limeña, me refiero a aquellos que se desarrollan mayormente en Lima, y que tratan de aspectos relacionados con el Perú en sus dinámicas de clase, es decir, “Anorexia y tijerita”, “El Papa Guido Sin Número”, “Una tajada de vida” y “Magdalena peruana”<sup>1</sup>. En este ensayo analizo los procesos de establecimiento y cambio en la clase alta peruana, utilizando, para eso, la terminología de Pierre Bourdieu, con respecto al *espacio social* y al *habitus*. Según mi perspectiva, en los cuentos de Bryce, los cambios que existen en la clase alta peruana muestran que nuevos sujetos, de familias no oligárquicas, ingresan a este círculo social, sin que esto implique que haya mayores cambios en el modo en que se desenvuelve esa clase en el Perú, tanto en su entorno como en su relación con el resto de la sociedad. Es decir, la clase alta mantiene sus características generales pese a que cambian sus integrantes particulares.

## *Antiguas y nuevas relaciones de clase*

Antes de comenzar el análisis de los cuentos escogidos, es necesario hacer una breve referencia a algunos aspectos de la sociedad peruana en su historia—a través de los trabajos de Jean Paul Deler y Sara Castro-Klaren—y cómo han sido vistos los cambios en la estructura de clases—en el ensayo del intelectual peruano Abelardo Sánchez León. En el Perú, desde los tiempos de la colonia, la estructura de poder ha establecido una marcada diferencia entre las poblaciones indígenas y la clase dirigente. Un elemento particular y que se mantiene hasta avanzado el siglo XX es que la clase alta peruana tiene un componente oligárquico, en que unas pocas familias muy adineradas mantienen el poder económico y político del país durante generaciones (Deler 33). Desde la colonia, estas

limitaciones en el control del poder han producido diferencias culturales reales (como son el acceso a escuelas, la capacidad de obtención de bienes y la posibilidad de viajes) e imaginarias (con la conformación de clases que se sienten superiores o inferiores al resto). Sin embargo, el grado de imaginación impuesto no quiere decir que sus efectos no se sientan en la sociedad y en la interrelación de los distintos grupos sociales.

Castro-Klaren realiza una exposición histórica de la situación de clases en Perú durante los siglos de la colonia y hasta el siglo XX. Hace referencia, entre otras cosas, a que el establecimiento de una clase alta con una cantidad excesiva de lujos, incluida la posesión de indígenas como esclavos a través del sistema de encomiendas<sup>2</sup> se podía encontrar ya en el siglo XVI. En ese siglo, el acceso a la cultura ya era un elemento diferenciador de clase (428). En el XVIII, el mayor cambio viene influido por la nueva casa monárquica de los Borbones en España, que remplazó a la de los Habsburgos, y por la aparición de los *afrancesados* en Perú, que ven en la cultura francesa el ideal a seguir (433). Durante el siglo XIX, las diferencias de clase se mantienen en niveles intelectuales, en los cuales se defiende la situación de la población indígena, pero dejando en claro que son una raza inferior que no puede valerse por sí misma (435). Para el siglo XX, el movimiento indigenista y otros intelectuales tales como José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre buscan la manera de rehabilitar el mundo indígena (438-9), sin embargo, queda la impresión de que las clases gobernantes no quieren acercarse mucho a estos grupos sociales. Es decir, existe un cambio en el paradigma intelectual, pero no se materializa en las esferas sociales más altas, que siguen tan discriminadoras y arrogantes como siempre.

Lo anteriormente descrito cambia abruptamente con las reformas políticas y agrarias im-

plementadas por distintos gobiernos a partir de fines de la década de 1960. Sánchez se refiere a esta situación como el derrumbe de la oligarquía y la constitución de un nuevo ordenamiento sociopolítico. También menciona que “La desaparición política de la oligarquía no significa necesariamente su desaparición en términos culturales” (570), sin embargo, afirma que la identidad cultural se encuentra en las personas de las clases oligárquicas que han perdido su poder, que reconocen que han sido demolidos como clase (573). Para Sánchez, la aparición de los grupos oligárquicos en los cuentos de Bryce Echenique responden a la última opción de aparecer como grupos de poder en la esfera peruana, y más bien muestran los últimos estertores de un grupo social que está terminando (576-7). Sánchez considera que en la poética de Bryce Echenique difícilmente se puede encontrar el universo de personas que hoy dirige el Perú (601). Pese a que comparto la mirada de Sánchez con respecto a que la clase alta peruana ya no está compuesta exclusivamente por grupos oligárquicos, no puedo dejar de considerar que las prácticas de los oligarcas son adoptadas por los nuevos integrantes de la clase alta, incluida su aversión por las clases sociales inferiores. Es decir, soy capaz de ver el cambio, pero no tengo una mirada tan optimista con respecto al verdadero cambio en el espectro social de percepciones de clase y raza desde la clase alta peruana. Veo, además, que este componente se encuentra en los cuentos de Bryce en *Magdalena peruana y otros cuentos*.

Para observar las narraciones desde la perspectiva que planteo, voy a ocupar la terminología de *espacio social* y *habitus* propuesta por Pierre Bourdieu. Para éste, el *espacio social* se caracteriza por la distribución de agentes—individuos, grupos, gobiernos...—considerando sus capitales *económicos y culturales*. Al comparar distintos agentes, uno está más “cerca” de otros

dependiendo de cuán similar sean sus capitales (6). La cantidad específica de capitales combinados se ven reflejados en la sociedad a través de la *toma de posición*, estos es, a través del uso, o *habitus*, que le dan al espacio que ocupan. Para cada espacio social, existen diferentes tipos de prácticas, o *habitus*, o gustos, permitidos (7-8). La relación que existe entre los distintos tipos de capital y *habitus* forma *campos de poder* específicos, desde los cuales se hace uso de distintos niveles de poder (34). Los diversos capitales y prácticas de los agentes, junto con la constitución de distintos campos de poder, se denominan *capital simbólico*, que es una categoría de percepción. El capital simbólico de un agente “entrega” información a otros y establece conjuntos de normas y valores (47). Desde mi perspectiva, entonces, espero comprobar que el uso del espacio social de los nuevos grupos de clase alta en la narrativa de Bryce Echenique, imite los *habitus* de los grupos oligárquicos peruanos tradicionales.

#### “Anorexia y tijerita”

En “Anorexia y tijerita” la relación entre la clase alta limeña y la clase media y baja presenta tensiones que las diferencian y distancian bastante. Los representantes de la clase alta y personajes principales del cuento, el matrimonio compuesto por Joaquín y Raquelita, tienen una relación de clase diferente. Raquelita, anoréxica y dueña de casa, viene de una familia de alcurnia, de mucho dinero, una familia oligárquica limeña que encuentra sus raíces en los personajes más ilustres de la ciudad colonial, emparentada con la nobleza española, es decir, tiene un gran capital simbólico. Joaquín, por su parte, también viene de una buena familia, aunque no tan “importante” como la de Raquelita. La “historia oficial” de Joaquín es que todo lo que ha conseguido, hasta su posición en el ministerio, ha sido producto de su propio sudor. Sin em-

bargo, este mismo relato de empuje y esfuerzo es lo que lo diferencia de Raquelita, en términos de comprensión de clase. Para Raquelita, la posición social viene definida por la familia, y el esfuerzo es más bien una característica de otros grupos, diferentes al de ella. Joaquín, consciente de esta manera de ver el mundo, debe guardarse las ganas de decir lo que piensa, por miedo a que Raquelita le quite autoridad frente a sus hijos: “No, mi querido Joaquín, mi pobre Joaquín, el sudor de la frente no, no entre nosotros, Joaquín” (306). Joaquín debe adoptar concientemente el *habitus* de Raquelita para evitar conflictos en su familia.

Gran parte de la historia se construye a partir de la mirada de un narrador que penetra en las fantasías de Joaquín mientras él se ducha, el día en que sabe que perderá su puesto de ministro a causa de un escándalo de corrupción. Joaquín desprecia a Raquelita por su conciencia oligarca, de una manera que responde a sus propias ansiedades de clase—ansiedad de verse desautorizado frente a sus hijos, frente a sus amigos, a sus relaciones laborales, ansiedad de nos ser tanto como podría ser, porque no hay manera de parecer más frente a la oligarquía representada por Raquelita: “si hay una persona en el mundo a la que le resbala por completo que yo haya dejado de ser ministro, esa persona es Raquelita. Claro, su padre fue ministro cinco veces, media familia suya ha sido ministro cinco veces, más presidentes, virreyes y hasta un fundador de Lima . . . Y en segundo lugar, o sea en primero para Raquelita, porque me quiere por lo que soy” (296).

Joaquín no puede evitar mirar de frente la idea de alcurnia de Raquelita y recordar que, pese a que su familia también ha tenido dinero, no es la familia de Raquelita. Poco importa que él haya sido capaz de subir en la escala social hasta emparentarse con ella, porque él siempre sabrá que existe esa diferencia, que de alguna manera

lo ven como alguien que no es tanto, como un escalador social, como alguien que ha llegado a ser quien es porque se lo han conseguido, porque su suegro le consiguió “los doce mejores clientes del estudio” y le regaló la casa (298). Y, más allá, su mayor problema es que Raquelita no parece mirarlo del modo en que él se imagina que lo ven, mientras él se comporte como alguien asimilado a la familia de ella. Joaquín debe, de esta forma, “vestirse” de alguien de clase tan alta como ella, realizar esa toma de posición, tragarse narrativas de esfuerzo y de mérito, y enseñarles a sus propios hijos que su posición social está garantizada por ser quienes son. No resulta sorprendente, en ese caso, que tenga fantasías acerca de escapar del país o de que un “negro hampón, inmenso, tranquilo, pagado y preparado” (301) asesine a su mujer mientras está desnudo en la ducha. Sólo ahí, en el lugar en que nadie lo mira, en que nadie puede juzgarlo, puede darse ese lujo, que desaparece “no bien empezaba a cerrar los caños de la ducha” (302).

Cada uno de estos personajes se relaciona con las clases más bajas de una manera particular, que refleja la manera en que imaginan su sociedad. Joaquín lo hace a partir de su relación sentimental con Vicky, su amante, mientras que Raquelita lo hace a partir de su tija virreinal de oro. Joaquín saca provecho de su relación con Vicky, una mujer de clase media baja que llama la atención de Joaquín por su culo (298). Joaquín reconoce que Vicky no podría haber sido la mujer con la cual casarse para llegar a la posición social que detenta, puesto que ella no tiene la suficiente elegancia como para moverse en los círculos sociales adecuados—queda claro que parte del sudor de la frente de Joaquín es producto del esfuerzo que debió poner para enamorar a Raquelita y el que debe poner en seguir aguantándola cada día fuera de la ducha. Vicky es, de esta forma, un objeto que puede ser obtenido

a partir del poder y del dinero de Joaquín, una relación que nace a partir de una cierta estructura social. En este sentido, Joaquín se vuelve expresión de la degradación de las clases altas en el poder político, y del aprovechamiento que hacen de ese poder en relación con otras clases sociales.

Por otro lado, la tija es para Raquelita su clase, es la expresión mayor de su capital simbólico. Este objeto ha sido heredado de generación en generación, ha permanecido en la familia porque básicamente es una familia que puede guardar y traspasar objetos finos y delicados por generaciones. Además, el objeto ha ido guardando, simbólicamente, el peso de la tradición que encarna esa familia; el peso de virreyes, nobles, presidentes y ministros. La tija es una prueba de su posición inamovible en la sociedad, de que, sin importar lo que suceda, su sangre tiene una fuerza que no puede ser desestimada, la fuerza de su familia, de aquello que *es* clase alta. La tija es el arma que utiliza Raquelita para defenderse de una sociedad que no es capaz de reconocer aquello que para ella es evidente: “a Raquelita no la habían matado ni los tres melocotones de su anorexia ni el andar metiéndose sola por todas partes con la imbecilidad esa de Dios y su tija” (300). Este objeto es también, hacia el final del cuento, el arma que utiliza para defenderse del ladrón que *no* le había robado su reloj de diamantes en el bus, el arma que utiliza para ella robarle a un obrero su reloj. Es decir, este objeto, simbolización de su poder de clase, se vuelve el esfuerzo de una clase social por evitar por todos los medios que las clases más bajas—las “clases ínfimas”, cuyos hogares debieran ser bombardeados (308)—amenacen su espacio social.

#### *“El Papa Guido Sin Número”*

El segundo relato de este estudio narra una escena primordial en una familia que se quiebra

por causas políticas. El narrador de esta historia es Manolo, uno de los hijos de una familia con suficiente dinero como para que él pueda ir a colegios privados y contar con mayordomos y cocineras en su casa. Es decir, el hijo de una familia de clase alta, aunque no necesariamente oligárquica. Manolo narra las desavenencias entre su hermano Carlos y su padre, quienes tienen diferentes maneras de mirar el mundo, durante un almuerzo familiar en el que Carlos intenta narrar el entierro de un cura peruano que colgó sus hábitos hace años por desavenencias con el Papa. El problema de comunicación entre los dos se presenta en que el padre es o se vuelve sordo frente a Carlos. Éste, en sus esfuerzos por contar una historia que no trata de un personaje de clase alta—es decir, una historia que no le interesa al padre—, se ve forzado a exagerarla como para hacerla lo suficientemente llamativa, o sea, a través de la utilización de los códigos del espacio social de su familia. Carlos falla en su intento, puesto que su padre constantemente lo interrumpe y le resta importancia a lo narrado. La narración de Manolo se realiza mucho después de lo ocurrido, por lo que el lector conoce, al final, que Carlos con el tiempo no vuelve a casa (por culpa de los comunistas) y que, exactamente para ese almuerzo, y a causa de la impotencia de Carlos frente a su padre, Manolo siente un grado de identificación con su hermano.

La narración muestra a un padre al que los intereses de sus hijos y de la realidad nacional peruana le tienen sin cuidado. La sordera del padre es solamente una muestra más de esto, puesto que limita sus posibilidades de comprensión y lo obliga a exigir la repetición y clarificación de frases de Carlos. Además, cuando el padre comprende lo que se le está diciendo, no es capaz o no quiere tomar el peso de la historia, y más bien realiza un contraste inmediato entre lo que ha sido su vida y los valores que representan su clase,

y lo que se presenta en la historia del Papa Guido Sin Número. De este modo, si Carlos dice que gracias a Guido es que la gente se lava los dientes con una pasta particular, el padre le responde que él se lava los dientes con una pasta inglesa, y que no se siente mal de usarla porque “para algo había trabajado como una bestia toda la...” (360), porque se ha esforzado para poder utilizar esa pasta de dientes, que no es la que usa el resto de los peruanos. O también, si Carlos cuenta cómo Guido pasa su tiempo enfermo en una barriada de Lima, el padre responde que él “sería partidario de terminar con el problema de las barriadas mediante un bombardeo” (366) y que su familia se equivocó de votar por el Presidente de la República de los tiempos de la narración, porque “No ha sido capaz de bombardear una sola barriada en los dos años que lleva” (366). Es decir, el padre ni siquiera debe luchar desesperadamente por desestimar los cuentos y opiniones de su hijo Carlos, porque su espacio social y su ideología lo tienen convencido que cualquier cosa que se escape a aquello que sea de clase alta no tiene la suficiente validez como para merecer mucho interés.

Por su parte, Carlos, en su esfuerzo por intentar comunicarse con su padre, por ver que no es sólo un exponente de una clase alta “podrida”, debe sufrir constantemente sus respuestas alejadas, terribles e inhumanas. Este esfuerzo refleja las complejidades que debe enfrentar este hijo, que sólo borracho es capaz de enfrentar a su padre. La narración de Carlos, pese a su mucho esfuerzo e imaginación, no impresiona al padre, lo que saca de quicio al hijo, quien comienza a lanzar pedos en la mesa y luego se marcha. Carlos descubre que no hay posibilidad de comunicación con el padre, y que poco importa si es que la narración es interesante y verídica, puesto que tienen diferentes patrones de comunicación. Ellos no son capaces de entenderse porque su com-

prensión de la realidad peruana es de principio contraria. Esto se puede traducir en que padre e hijo ocupan su espacio social desde distintos puntos de vista. El padre se encierra en los hábitos tradicionales de la clase alta oligárquica, sin ser él un oligarca, mientras que el hijo intenta alejarse de su clase social a través de renegar de los hábitos de su padre.

*“Una tajada de vida”*

“Una tajada de vida” presenta una visión de la clase alta limeña más o menos desde la distancia, puesto que el narrador de la historia se centra en Javier, quien ha vuelto al Perú luego de pasar muchos años en Francia. En ese sentido, se construye una historia que presenta tres niveles de complejidad subjetiva: una que narra Perú desde la perspectiva de la clase alta—mirada que construye una idea de nación dividida entre ricos y pobres—encarnada en los amigos de Javier; otra que narra Perú desde una perspectiva francesa, plasmada en Nadine—una mirada orientalista de una nación manejada caóticamente y habitada por indios más o menos bárbaros, aunque probablemente simpáticos, como para hacer un viaje de turismo—; y en tercer lugar la de Javier, que funciona como síntesis—la mirada de quien no soporta la idiosincrasia peruana pero tampoco sabe muy bien cómo hacerle frente, por lo que termina volviéndose a Europa.

El viaje que realiza Javier a Perú le permite darse cuenta de que tiene que optar por una vida en particular, puesto que pareciera que su vida en Francia ya no tiene ninguna relación con el Perú que conoció y el que ahora vuelve a ver. La mirada francesa ve al Perú como un lugar simpático, pero en el que no se puede vivir, porque tiene demasiados peligros: “pobre Nadine, como que lo admiraba y él sería sin duda el héroe . . . porque había estado en el Perú, sólo por eso, pobre gente, tendría que inventarle historias mejores que la

oligarquía peruana sin tierras, mucho Cuzco y Machu Picchu, más bien, la cocaína y qué más... La selva y alucinógenos” (416-7). Javier debe ponerse en el lugar de Nadine y en el lugar de los franceses que lo escucharán, y descubre que no les va a poder hablar acerca de lo que preocupa a sus amigos peruanos, de la pérdida de parte de sus tierras y otras propiedades y lujos a causa de la reforma agraria, que Javier apoya. Pese a que esa es la realidad que él mejor podría explicar, porque es la que le han contado sus conocidos, debe pensar en que, para lograr narrar entretenidamente algo peruano, será necesario salir de Lima y enfocarse en los lugares indígenas. Es decir, descubre que no basta con una narración de algo que podría suceder en Francia, y que ha sucedido, como son las reformas políticas, sino que es necesario incluir aquello que al menos no debiera suceder en Francia, como es el convivir con indígenas y personas que tienen otra epistemología<sup>3</sup>. Javier no puede hablar desde el espacio social de los europeos porque su historia no tendría suficiente interés. Sin embargo, cualquier otro espacio social sería una opción falsa.

Desde la perspectiva de los amigos peruanos, “viejos compañeros de oligarquía y colegio” (414), la manera en que perciben y se relacionan con la población indígena y con otras clases sociales cambia, y se vuelve abiertamente más conflictiva y violenta. La población indígena ya no es imaginada con simpatía y un particular interés etnográfico, sino más bien como indios bárbaros, “cholos de mierda” (415), que ocupan todos los espacios disponibles entre los lugares en que la clase alta vive, trabaja y se divierte. Es decir, como elementos que más bien sobran, pero que ante la imposibilidad de eliminación, deben ser evitados, ignorados y mantenidos a distancia a través de constantes maltratos. Es una visión llena de odio y resentimiento, y que descubre en la risa la mayor muestra de su ignorancia: “la

piel de un indio no cuesta caro, eso lo escribió un tal Ribeyro, vive en París como tú, Javier” (414). Esta frase la dicen los amigos de Javier camino a la plaza de toros, poco antes de atropellar a propósito a una persona que cruzaba la carretera. Pero es una frase tonta, ignorante, que desconoce la realidad terrible del cuento de Julio Ramón Ribeyro (“La piel de un indio no cuesta caro”), que describe probablemente a la generación de los padres de Javier como gente que se siente con la suficiente reserva moral como para ocultar y negar la muerte por negligencia de un adolescente indígena y todavía sentir que ellos están llamados a manejar la nación.

Aún en relación con el cuento de Ribeyro, se puede establecer que existen diferentes opciones para quienes alcanzan a ver la barbarie y la ignorancia del grupo social dominante: Miguel, durante los años 50 ó 60, decide darse por vencido y volver a la fiesta con el tío de su mujer, el presidente del club (Ribeyro 226); Javier, durante la primera mitad de los años 80, decide volver a Francia. Pese a que, éticamente hablando, la decisión de Javier parece ser más honesta que la de Miguel, en ningún caso se resuelve algo con ella. Queda mencionar, eso sí, que Miguel no sufre mayores consecuencias y puede volver al club después de su enojo, mientras que a Javier lo rechazan sus amigos y lo dejan solo en medio de la carretera, como él les pide (Bryce 415). Se ve, en ese sentido, que es posible optar por mantenerse en una idea de colectiva de clase, como en el caso de Miguel y de los más resentidos y “desposeídos” antiguos compañeros de Javier, o que es factible preocuparse por la individualidad y escapar de la realidad que se muestra, como es el caso del propio Javier. Parece haber otra opción más, que es la que toma Carlos en “El Papa Guido Sin Número”, al alejarse de su realidad social, no viajando al extranjero, sino intentando mezclarse con gente de otras clases, adoptando

una posición política de enfrentamiento, tanto con su clase como contra su familia: “Carlos no iba a volver más a casa por culpa de papá y que después dicen que es por culpa del comunismo internacional” (367).

### *“Magdalena peruana”*

El último cuento a analizar tiene una estructura narrativa más compleja que los anteriores: tiene varios narradores que se entremezclan sin dar muchas claves del cambio. Existe, eso sí, un narrador de marco, el nieto de don Rafael de Goyeneche, que cuenta la historia de la pelea que mantuvo separado a su abuelo de don Eduardo Rosell de Albornoz por años y hasta el día de la muerte de ambos. Otros narradores son don Rafael, la abuela (y mujer de don Rafael), un narrador en Madrid, que podría ser don Rafael, y Dios. El hecho de que no exista la posibilidad de que el narrador de marco pueda contar los acontecimientos sino a través de la cesión de la palabra narrativa, nos hace ver que la narración se refiere a una historia de la clase alta oligárquica peruana durante el siglo XX. Se descubre, de este modo, una historia encerrada en aquello que sólo va a ser narrado por oligarcas y Dios. Porque en “Magdalena peruana” sólo hay narradores y personajes oligárquicos, a excepción de la mención breve de un carcelero hacia el final del cuento, quien pertenece a los peruanos que no son capaces de reconocer el valor de un apellido bien dicho, porque en Perú están empezando a llamar Goyoneche a los Goyeneche, preocupaciones de quienes tienen un apellido que cuidar.

Desde el comienzo de la narración, se puede apreciar un fuerte componente endogámico en las familias oligárquicas tratadas: “Don Eduardo siempre tuvo sus rarezas . . .; las tuvo como todos los Rosell de Albornoz. En cambio los Rosell y López de Aldana, que son nuestros parientes por Goyeneche, porque Rosalía, la mayor de las her-

manas López Aldana y Rosell, que eran primas dobles de los Rosell y López Aldana . . .” (427). Esto muestra que en Lima las clases oligárquicas, tan preocupadas de ser la flor y nata de su país, no suelen casarse sino entre ellos, para mantener un ideal de clase, es decir, para mantener su capital simbólico. Sucede lo mismo entre las esposas de don Eduardo y don Rafael, que parecen ser hermanas: la primera es doña Paquita Taboada y Lemos de Rosell de Albornoz (429), mientras que la segunda es doña Herminia Taboada y Lemos de Goyeneche (432). El cuento y sus narradores, tan encerrados en sí mismos que sólo Dios es capaz de entrar en la narración, mantiene esa misma estructura. Es decir, pareciera ser un cuento endogámico, que separa a los oligarcas del resto de Lima y que no da o no reconoce el nombre sino a quienes integran esa misma clase, de manera similar a la descrita por Salazar Bondy en *Lima la horrible*: “Sus piadosos cuadros de pintura cuzqueña, sus casas de estilo neocolonial de barroco mobiliarios, sus emparentamientos endogámicos—sólo accidentalmente interrumpidos por una transfusión de sangre inmigrante—. . . concretan en sus refinadas formas la mixtificación que con fines de lucro han definido como signo de un destino irrenunciable” (18). Sin embargo, la narración encierra también la decadencia de la oligarquía peruana conforme avanza el siglo XX: a don Eduardo le van disminuyendo las rentas y debe pasar de vivir en París a Madrid, y luego, de vuelta a Lima, a convertir su casona en pensión y él irse a vivir con sus hijas solteras a unas casas menores al fondo del patio (Bryce 430-1). Es decir, se puede ver que la clase oligárquica en Perú de a poco va perdiendo sus privilegios. Sin embargo, y pese a sus crecientes limitaciones materiales, no son capaces de cambiar su estilo de vida y el tipo de relación que establecen con el resto de la sociedad limeña. Prefieren aislarse al fondo de un patio y

vivir de sus recuerdos a mezclarse con gente de otras clases sociales.

La endogamia que se refleja en la historia tiene una contrapartida interesante. Después de muchas generaciones, existen personajes que se están volviendo estériles, aparte de incapaces de relacionarse con la sociedad. Es el caso de las hijas de don Eduardo, Carmela y Elenita, que al narrador le “llevan como sesenta años de solteras y fin de raza” (431). Para ellas, la decadencia se está haciendo evidente en su incapacidad de procrear, en que se quedan viviendo con su padre aparentemente senil y viviendo de actividades anticuadas y de señoritas, como son las clases de piano y el enseñar francés. El otro fin de raza en la historia es el narrador de marco, quien no sólo es incapaz de procrear—se pasa la vida enamorado de las dos hermanas, pero son todos, en palabras del narrador, demasiado “delicados” como para tratar el asunto (431)—sino que además está narrando la historia desde la cárcel, por haber estrangulado a su abuela, que no quiere darle información con respecto a la historia de la pelea de don Eduardo y don Rafael (437). Definitivamente, la incapacidad de procrear en un ambiente endogámico implica verdaderamente el fin de un grupo social. Sin embargo, como se ha visto en otros cuentos, y particularmente en “Anorexia y tijerita”, existen otras presiones sociales que obligan a quienes llegan a ocupar el espacio social de la clase oligárquica a imitar las actitudes de los que van en retirada.

Por último, existe también un elemento humorístico paródico que no debe ser dejado de lado, y es el de la magdalena peruana. En el cuento, se hace alusión directa a la relación existente entre la magdalena proustiana—que lleva al narrador de *En busca del tiempo perdido* a recordar su vida en un ambiente de clase acomodada en Francia—y la magdalena peruana, que es el nombre que le da el propio don Eduardo al fenó-

meno de su “ataque” de pedos minutos antes de morir. El narrador y las dos hijas sólo alcanzaron a comprender la frase “magdalena peruana” de parte del moribundo. Es entonces que se recurre a la voz de Dios para alcanzar a comprender un poco más allá lo que sucede y poder saber que el olor de sus pedos lo hace pensar en el pasado y en el amigo con el que nunca pudo pasar suficiente tiempo, Felipe Alzamora, porque se murió mucho antes, porque don Eduardo no sabía su edad (436). Más allá del significado del olor en el cuento mismo, que viene a significar también la razón de la pelea entre don Eduardo y don Rafael—que nunca le dijo la edad de Felipe—, es elocuente el hecho que, para recordar los años antiguos de la “buena sociedad” limeña, se deba recurrir al olor de los propios excrementos. No se trata del sabor de la cocina peruana, sino al resultado que existe luego de haberla consumido. Es decir, los recuerdos del pasado de don Eduardo son relacionados con los desechos que quedan luego de haber hecho uso de lo peruano. El olor a heces que lleva a don Eduardo al pasado se trata también del olor de una clase podrida, que está en decadencia y llamada a desaparecer, una clase de la que sólo quedan sus desechos.

### *(In)movilidad de clase*

De acuerdo con los momentos históricos descritos al comienzo de este ensayo, los cuentos de Alfredo Bryce Echenique analizados muestran que existe un cambio en la constitución del espacio social de las clases altas. Se ve, de este modo, a la pareja de la oligarca Raquelita y el más o menos meritócrata Joaquín; a la familia de Carlos y Manolo, a medio camino entre los habitus de una clase social en ascenso y los de la oligarquía más tradicional; a Javier y su incomodidad frente a un grupo social que se desmorona pero que pareciera estar dispuesto a hacer de su caída algo excesivamente escandaloso; y a los caducos

don Eduardo y don Rafael y sus estériles familias, destinadas a perderse con el paso del tiempo. La oligarquía pareciera construir su identidad de clase por medio de la creación de la ilusión de espacio social que se define por su lejanía y diferencia con el resto de la sociedad—de ahí la repetición en distintos cuentos de la necesidad de bombardear las barriadas. Sin embargo, esa lejanía la incapacita para comprender la complejidad de su entorno social y la va degenerando y dirigiendo a la esterilidad, sin que exista conciencia de aquello.

Es decir, los cuentos de Bryce Echenique muestran que existe un cambio en las clases sociales más acomodadas, pero que, al mismo tiempo, los nuevos grupos ocupan los espacios sociales de manera similar a como lo hiciera la oligarquía antes. Esto, que es contrario a la idea defendida por Abelardo Sánchez León, puede ser una muestra de que el proceso de recambio de grupos sociales todavía es demasiado reciente como para mostrar esa nueva constitución de la estructura social. En este sentido, convendría ampliar este estudio a obras que exploren este tema desde alguna otra perspectiva, o que observen cómo ha continuado el desarrollo de la clase alta peruana en nuevas obras. Considerando que los cuentos analizados ocurren en espacios domésticos, cabría ampliar el foco de este ensayo a los lugares en que la clase alta peruana estudia y se divierte, para ver de qué manera se están utilizando estos espacios, que pueden, también, ser los lugares en que se encuentra el germen de la mantención de los habitus y de la ocupación de los espacios sociales en la clase alta peruana.

### Notas

<sup>1</sup> Cuentos como “Una carta a Martín Romaña” y “Cómo y por qué odié los libros para niños” no fueron incluidos porque su temática no trata mucho el tema de clase al que hará referencia este estudio.

<sup>2</sup> Pese a que la corona española intentó abolir el sistema

de encomiendas entre 1542 y 1600, diversas reacciones en Latinoamérica impidieron que el sistema llegara a su fin (Crow 161)

<sup>3</sup> Prefiero no adentrarme en las críticas que se asoman con respecto a los problemas que presenta la sociedad francesa en la aceptación de personas de otras culturas, un tema que está presente no sólo a través de la obra de Bryce, sino que además forma parte del debate político y social en Francia actualmente.

### Obras citadas

Bourdieu, Pierre. *Practical Reason: On the Theory of Action*. 1994. Polity Press in association with Blackwell Publishers, trad. Stanford: University of Stanford Press, 1998.

Bryce Echenique, Alfredo. *Cuentos completos*. 2ª ed. Madrid: Alfaguara, 1996.

Castro-Klaren, Sara. "Lima: A Blurred Centrality" *Literary Cultures of Latin America: A Comparative History*. Mario J. Valdés and Djelal Kadir, eds. Vol. 2. New York: Oxford University Press, 2004. 426-43. 3 vols.

Crow, John A. *The Epic of Latin America*. 4th Ed. Berke-

ley, California: University of California Press, 1992.

Deler, Jean Paul. "The Andean Countries". Trans. Wendy J. Eberle. *Literary Cultures of Latin America: A Comparative History*. Mario J. Valdés and Djelal Kadir, eds. Vol. 1. New York: Oxford University Press, 2004. 29-36. 3 vols.

Ribeyro, Julio Ramón. *La palabra del mudo: cuentos 52/72 I*. Lima: Milla Batres, 1973.

Salazar Bondy, Sebastián. *Lima la horrible*. 2ª ed. México, D.F.: Ediciones Era, 1964.

Sánchez León, Abelardo. "Un cierto imaginario oligárquico en la narrativa de Alfredo Bryce Echenique". *Los mundos de Alfredo Bryce Echenique: Nuevos textos críticos*. 2ª ed. César Ferreira e Ismael Márquez, eds. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2004.