

Manuel Gutiérrez Nájera y la voz de las cosas Manuel Gutiérrez Nájera and the Voices of Things

Laura Gandolfi
University of Chicago

En este artículo quiero reflexionar acerca de la relación entre cultura material y producción literaria durante el fin del siglo. Lo haré examinando una serie de crónicas del escritor modernista mexicano Manuel Gutiérrez Nájera, "Memorias de un paraguas" y "Historia de un peso falso". Leo dichas crónicas como textos representativos de un modernismo no tanto atraído por el lujo y la moda, sino más bien preocupado y atento a los objetos "banales" de uso cotidiano. Textos que, como quiero proponer, apuntan a la redefinición de las mismas categorías de sujeto, objeto, mercancía, o cosa, y que nos muestran un nuevo pacto entre palabra y objeto.

Palabras clave: Modernismo, cultura material, objetos, Manuel Gutiérrez Nájera.

In this article I consider the relationship between material culture and literary production at the turn of the century by examining a series of crónicas by Mexican modernista writer Manuel Gutiérrez Nájera, "Memorias de un paraguas" and "Historia de un peso falso". I argue that these texts are exemplary in their unveiling a new relationship between words and objects, problematizing the same categories of subject, objects, commodity of thing.

Keywords: Modernismo, material culture, objects, Manuel Gutiérrez Nájera.

Deja que los seres y las cosas hablen;
si sabes mirarlos y escucharlos bien,
tornaránse lentamente cristalinos
hasta deslumbrarte con su limpidez.

Amado NERVO, "Revelación"

Que los tantos objetos presentes en la poesía y la prosa del modernismo hispanoamericano "hablen", en sentido metafórico, es algo que la crítica ya ha demostrado en distintas ocasiones. Pienso, por ejemplo, en las joyas y piedras preciosas en los versos de Rubén Darío o Julián del Casal, objetos que nos hablan, como observó Octavio Paz, del deseo de alejarse de una contemporaneidad local supuestamente no moderna. O pienso también en los artículos de moda descritos y a veces narrados en las crónicas, objetos que esta vez nos hablan de un modernismo seducido por "el *sex-appeal* de lo inorgánico", como lo diría Benjamin. Algo similar revelan, por ejemplo, las muchas baratijas y las *chinoiseries* que aparecen en las novelas de José Asunción Silva o Manuel Gutiérrez Nájera, objetos que en este caso nos hablan de cómo el modernismo se había apropiado de la retórica del coleccionismo, incorporando profusas listas de raros y curiosos *bibelots* a su narración, como si las páginas de la novela fueran los salones de un museo.¹

Se trata de objetos, dicho en otras palabras, que apuntan a la compleja y a veces conflictiva relación entre el modernismo y la cultura material finisecular y que con su voz silenciosa nos revelan el importante diálogo que se vino redefiniendo entre la producción literaria finisecular y el –moderno– sistema de producción y consumo capitalista. Huellas materiales, si queremos, que nos muestran, al mismo tiempo, cómo el modernismo osciló constantemente entre una posición crítica hacia una cultura material cada vez más invasora y amenazante y una celebración de las nuevas tecnologías y mercancías de consumo. Pero dentro de este espacio heterogéneo y en perenne tensión, donde escritura y cultura material se encuentran para que los objetos se vuelvan palabras o las palabras objetos-fetiches, donde se exalta y al mismo tiempo se condena una sociedad del consumo a veces atrayente y otras inquietante, hay también algunos objetos cuya voz no es solo metafórica.

Me refiero, en particular, a una serie de crónicas y cuentos donde distintos objetos tienen la peculiaridad de poder hablar, literalmente, dialogando entre sí o interpelando directamente al lector/a, como el caso de un paraguas que

¹ Son varios los estudios críticos que reflexionaron, de manera más o menos tangencial, acerca de vínculo entre modernismo y cultura material, desde trabajos "fundacionales" como *Las contradicciones del modernismo: productividad poética y situación sociológica* de Noé Jitrik, Rafael, *Modernismo. Supuestos históricos y culturales* de Rafael Gutiérrez Girardot, *The Politics of Spanish American Modernism* de Gerard Aching, *Modernismo, Modernity, and the Development of Spanish American Literature* de Cathy Jrade y *Geopolíticas de la cultura finisecular en Buenos Aires, París y México: las revistas literarias y el modernismo* de Adela Pineda, hasta los más recientes *European Aestheticism and Spanish American Modernism* de Kelly Comfort, *The Spanish American Crónica Modernista, Temporality, and Material Culture: The Unstoppable Presses of Modernismo* de Andrew Reynolds y *Capital Fictions: the Literature of Latin America's Export Age* de Ericka Beckman.

nos cuenta sus peripecias desde una fábrica francesa hasta un almacén de la capital mexicana, un diamante que conversa con un rubí en las estanterías de una casa de préstamos, o un espejo que nos revela sus penas y angustias en un dramático soliloquio.² Si bien quizás no tan célebres y recurrentes como las alhajas en la poesía o los artículos de moda en las crónicas, los objetos animados de la prosa modernista resultan sin embargo significativos no solo porque nos hablan de un determinado contexto socioeconómico y cultural en el cual las fronteras entre arte, cultura de masa y consumo se hicieron cada vez más lábiles, sino sobre todo porque permiten un nuevo espacio de reflexión desde el cual repensar el vínculo, tradicionalmente dicotómico, entre sujeto y objeto, postulando la posibilidad de una redefinición con relación a la manera en que nos acercamos a las cosas materiales que nos rodean. En este ensayo quiero reflexionar sobre algunos de estos objetos, los que aparecen en dos crónicas de Manuel Gutiérrez Nájera, "Memorias de un paraguas" y "La moneda de níquel", crónicas que, al par de otros textos modernistas, parecen desafiar la lógica capitalista del consumo, buscando en los objetos una sensibilidad que el naciente consumismo estaba drásticamente aniquilando. Se trata de textos en los cuales se puede entrever, como quiero demostrar en el caso de Nájera, un nuevo pacto entre palabra y objeto, una importante intervención hacia el mundo de las cosas capaz de redefinir las mismas categorías de sujeto, objeto, mercancía, o cosa, una intervención, en este sentido, no solo estética, sino también social y política, pues el acercamiento hacia los objetos que sugieren implica la urgencia de repensar aquellas prácticas –de lo cotidiano– mediante las que nos relacionamos con la cultura material.

Objeto 1. El paraguas

En 1883, en las páginas de *La Libertad* aparece "Memorias de un paraguas", célebre cuento de Manuel Gutiérrez Nájera en el que se relatan las peripecias de uno de los objetos más representativos y populares del fin del siglo. Se trata de un texto ejemplificativo de una estética modernista en la que la mirada del cronista se vuelve hacia las transformaciones que en aquel entonces estaban viviendo tanto el espacio público de la ciudad, como las prácticas cotidianas de los que en este espacio vivían y transitaban. "Memorias de un paraguas", sin duda uno de los intentos más logrados de narrar la nueva ciudad finisecular –en pocas páginas Nájera logra acompañarnos desde la peluquería de Micoló hasta el Teatro Nacional pasando por Tacubaya, Mixcoac y San Ángel– nos muestra una práctica de escritura en la que el objeto inanimado cobra vida por medio de lo que se podría considerar como una verdadera "lógica de subjetivización" capaz de convertir dicho objeto en agente activo de la narración. La elección de un paraguas como narrador-protagonista del cuento no es fortuita en absoluto, pues se trata de uno de los objetos materiales más populares de la época, un accesorio que si antes estaba reservado a las élites aristocráticas, a partir de finales del siglo XVIII se convirtió en una presencia constante e indispensable prescindiendo de las clases sociales, aunque es cierto que, como nos

² Respectivamente, "Memorias de un paraguas" de Manuel Gutiérrez Nájera, "Dos infortunados" de Amado Nervo y "El soliloquio del espejo" de Efrén Rebolledo.

recuerda Octave Uzanne, "il représente les mœurs austères et bourgeoises, symbolisa les vertus domestiques, l'ordre et l'économie" (56). Tal vez fue por su repentina difusión y transformación en objeto de masas, o por sus remotos y misteriosos orígenes –en China parece que el parasol se utilizaba ya en el 2000 a.C., mientras que en la antigua Grecia, además de su uso protector, se volvió objeto imprescindible en las ceremonias y procesiones sagradas³, o tal vez porque, como afirmó enigmáticamente un periodista mexicano en 1881, "el paraguas es el artefacto más ingenioso que ha salido de la imaginación del hombre" (Corzuelo 2), que a finales del siglo empezó a atraer el interés de numerosos historiadores, dramaturgos, poetas, artistas y narradores, desde Francia y México hasta Inglaterra, Italia, Cuba y Colombia.

Si Octave Uzanne, en *L'ombrelle, le gant et le manchon* (1883), rastrea las huellas del paraguas desde la antigua Grecia hasta la época de la Revolución industrial, pasando por la China de la dinastía Tchéou y el Egipto de los faraones, Renoir, en su "Les parapluies" (1883), recurre a ellos para pintar la muchedumbre de las calles de la capital parisina, y Maupassant se sirve del *parapluie*, en el homónimo relato ("Le parapluie" (1884)), como objeto (mudo) de disputa entre un matrimonio pequeño burgués en crisis a causa de una sociedad cada vez más afectada por el fenómeno del consumo,⁴ distinto es el caso de Gutiérrez Nájera. Consideremos, en este sentido, el fragmento inicial de "Memorias de un paraguas":

Nací en una fábrica francesa, de más padres, padrinos y patronos que el hijo que achacaban a Quevedo. Mis hermanos eran tantos y tan idénticos a mí en color y forma, que hasta no separarme de sus filas y vivir solitario, como hoy vivo, no adquirí la conciencia de mi individualidad. Antes, en mi concepto, no era un todo ni una unidad distinta de las otras: me sucedía lo que a ciertos gallegos que usaban medias de un color igual y no podían ponerse en pie, cuando se acostaban juntos, porque no sabían cuáles eran sus piernas. [...] Por aquel tiempo no meditaba en tales sutilezas, y si ahora caigo en la cuenta de que debí haber sido en esos días tan panteísta como el judío Spinoza, es porque vine a manos de un letrado

³ Véase *L'ombrelle, le gant et le manchon* de Octave Uzanne, pp. 3-12.

⁴ Estos son solo algunos de los numerosos ejemplos que atestiguan el peculiar interés ejercitado hacia el paraguas durante las últimas décadas del siglo XIX. Véase también, entre otros, "Por un paraguas" (1862) de Luis García Luna, "El paraguas de M. Thompson" (1874) de Charles Dickens, Enrico Castelnuovo, "Bajo el paraguas" (1886). La popularidad del paraguas no fue, desde luego, un fenómeno exclusivamente circunscrito a Francia o Europa, sino que logró conquistarse un espacio notable también dentro de la producción literaria latinoamericana de la época. Además de Nájera, que de hecho se sirvió del paraguas en otros cuentos y crónicas, sobresalen "El bastón y el paraguas" (1893) del cubano Manuel Moré y "El paraguas del padre León" (1894) del colombiano José Asunción Silva. También, al hojear las revistas de la época, no es difícil encontrar artículos, litografías y viñetas completamente dedicadas a él, como las que salieron en *La época ilustrada* en 1884 bajo el título "El Paraguas: percances de la estación" o el antemencionado artículo de Andrés Corzuelo que apareció en *El telégrafo*.

cuyos trabajos dejaban ocios suficientes para esparcir mi alma en el estudio (287-288).

El párrafo resulta significativo porque precisamente en esta parte inicial empiezan a delinearse cuestiones centrales que seguirán redefiniéndose más concretamente a lo largo del cuento. Me refiero, en particular, al cuestionamiento de la categoría marxista de mercancía, por un lado, y a la confirmación de que las cosas tienen una "vida social", concepto teorizado más de un siglo después en el célebre ensayo de Arjun Appadurai. Al reflexionar sobre la primera cuestión, recordemos que una elaboración inicial de la categoría de mercancía ya aparece en los *Manuscritos de economía y filosofía* de 1844, y que será en *El capital* donde Marx desarrollará más sistemáticamente su teoría, deteniéndose en el sistema de producción en serie y reflexionando sobre las repercusiones –enajenantes y enajenadoras– de dicho sistema en relación con los objetos materiales y a la clase obrera que los producía. Allí Marx, tras haber discutido la naturaleza dual (de uso y de cambio) de la mercancía,⁵ la define mediante otro atributo constitutivo, que a su vez se vincula a la igualmente reveladora noción de fetichismo, afirmando que "el valor [...] no lleva escrito en la frente lo que es. Por el contrario, *transforma a todo producto del trabajo en un jeroglífico social*" (*El capital* 90, 91, cursiva mía). En otras palabras, de acuerdo con Marx el carácter fetichista que define la mercancía, y que la convierte simultáneamente en un objeto alienado y en un inextricable enigma, radica en una determinada forma de producción. En este sentido, la producción en serie implicaría una redefinición de los valores de los objetos-mercancías producidos, valores que por ser permanentemente diferidos relegan y encierran el objeto en un espacio de inevitable ininteligibilidad. El destino ininteligible del objeto-mercancía, es decir, "místico" y "enigmático", perdurará, de acuerdo con Marx, mientras el sistema de producción continúe siendo serial, y solo dentro de un sistema alterativo que no sea lo de la producción capitalista en serie, el objeto se podría presentar en su desnudez y ser socialmente inteligible.

El paraguas de Nájera parece confirmar y al mismo tiempo problematizar algunos de los conceptos claves que definen la teoría marxista acerca de los procesos de mercantilización de los objetos. Proveniente de una fábrica francesa, el paraguas denuncia su enajenación originaria –e indirectamente también la de los que lo habían producido– cuando afirma su imposibilidad de reconocer –o por lo menos nombrar– los indistintos "padres, padrinos y patrones" de los cuales había nacido. Corroborando la invariabilidad de las mercancías ya postulada por Marx, el paraguas afirma asimismo la imposibilidad de autorreconocerse en cuanto objeto único e individual –o tal vez en este caso no sería arriesgado decir sujeto–, un dilema existencial que se reitera continuamente a lo largo del cuento, cuando el paraguas nos dice, por ejemplo, que "solo supe que era uno de los novecientos mil quinientos veintitrés millones que habían salido a la luz en aquel año" (Gutiérrez Nájera, "Memorias" 286), o también cuando afirma, aún más enigmáticamente:

⁵ Al respecto, Marx afirmó que "solo se presentan como mercancías [...] o solo poseen la forma de mercancías, en la medida en que tienen una *forma doble*: la forma natural y la forma de valor" (*El capital* 58).

Ustedes, los que tienen padre y madre, hermanos tíos, sobrinos y parientes, no pueden colegir cuánta amargura encierra este abandono lastimoso. [...] Suponed que os han hecho a pedacitos, agregando los brazos a los hombros y los menudos dientes a la encía; imaginad que cada uno de los miembros que componen vuestro cuerpo es obra de un artífice distinto, y tendréis una idea, vaga y remota, de los suplicios a que estuve condenado ("Memorias" 288 cursiva mía).

Aludiendo a una serie de problemáticas que actualmente entrarían en el campo de la teoría de la corporeidad o más bien en lo de la cultura *cyborg*, el paraguas exige al lector/a un esfuerzo mimético mediante el que las líneas de demarcación entre sujeto y objeto lento pero inevitablemente se van borrando, para que este comprenda (y el verbo comprender es en este caso significativo al considerar su acepción de "abrazar con el intelecto") la doble violencia que se encuentra en la base de su creación en cuanto mercancía. Lo que el paraguas intenta transmitir al lector/a otro no es sino la alienación (el "abandono" y el "suplicio" del objeto) que surge del sistema capitalista de producción, una alienación que determina la primera etapa de "vida" del paraguas, y que hace que este se vea a sí mismo como un "jeroglífico social", ignorante de la identidad de sus artífices, e incapaz de diferenciarse de los demás paraguas que en la misma fábrica francesa habían sido producidos.

El espacio de ininteligibilidad dentro del cual el paraguas se encuentra encerrado desde su nacimiento empieza sin embargo a vacilar, y este último se desprende cada vez más de aquellos atributos propios de la categoría de mercancía. Recordemos, en este sentido, que Appadurai planteó una división entre "mercancía", por un lado, y "potencial mercantil" por el otro, entendiendo las mercancías como aquellas "cosas que, en cierta fase de su trayectoria y en un contexto particular, cubren los requisitos de la candidatura mercantil" (32). En otras palabras, el carácter mercantil no es algo intrínseco a los objetos, sino un estatus transitorio dentro del cual el objeto puede entrar –pero también salir– a lo largo de su "vida social", de acuerdo a distintas condiciones socioculturales. En el cuento de Nájera, el viraje que permite al paraguas salir de su fase mercantil se concreta en el momento en que el objeto se aleja de la fábrica y empieza a circular:

A poco de nacido [...] me redujeron a la más ínfima expresión para meterme en una funda [...]. Los verdugos me condenaron a la sombra, encerrándome duramente en una caja con noventa y nueve hermanos míos. Nada volví a saber de mí, envuelto como estaba en la oscuridad más impenetrable, si no es que me llevaban y traían, ya en hombros, ya en carretas, ya en vagones, ya, por último, en barcos de vapor. Una tarde, por fin, miré la luz, en los almacenes de una gran casa de comercio. No podía quejarme. Mi nueva instalación era magnífica. ("Memorias" 288)

Tras el dificultoso viaje transoceánico que desde la fábrica francesa lo llevaría hasta el almacén de la capital mexicana, el paraguas cesa de ser una

mera mercancía, y entra en otra etapa de su "vida social". Es decir, la mercancía renace como objeto, y por eso el paraguas nos dice enigmáticamente que es en México, por fin, donde puede "mirar la luz". Ya Elaine Freedgood, reflexionando sobre las "it-narratives" de la literatura victoriana, consideró el movimiento de los objetos, su circulación, como el momento de superación de la etapa mercantil, precisamente porque circulando el objeto "begins to observe and to store up the data that will allow it to become an uncannily omniscient narrator: a narrator with a particularly privileged [...] social and psychological access" (88).⁶ Este es también el caso del paraguas de Nájera, que en su "nueva" y "magnífica" instalación empieza a observar y narrar lo que pasa a su alrededor. Allí, colocado en uno de los "estantes más lujosos" del almacén de la capital mexicana, nos dice que:

los mismos dependientes ignoraban la extensión e importancia de los almacenes, y eso que, sin pararse a descansar, ya subían por las escaleras de caracol para bajar cargando gruesos fardos, ya desenrollaban sobre el enorme mostrador los hules, las alfombras y los paños, o abrían las cajas de cartón henchidas de sedas, blondas, lino, cabritilla, juguetes de transparente porcelana y botes de cristal, guardadores de esencias y perfumes ("Memorias" 289).

El paraguas se hace portavoz de una cultura material finisecular que, tanto en México como en el resto de las Américas y en Europa, modificó drásticamente el espacio urbano y las prácticas cotidianas de sus habitantes.⁷ El México de Porfirio Díaz, la creación de grandes almacenes –y recordemos que el primer gran almacén de Latinoamérica fue justamente el *Palacio de Hierro*, que abrió sus puertas en la capital mexicana en 1891–, es decir, emblemas arquitectónicos del proyecto liberal, redefinieron, junto al establecimiento de tiendas especializadas, mercados y bazares, la cartografía de la capital, demarcando espacios específicos para la circulación y el comercio de objetos

⁶ A partir del siglo XVIII se asistió a la constitución de lo que ha sido denominado alternativamente como "it-narratives", "object-narratives" o "narratives of circulations", un fenómeno que encontró su máxima popularidad en la producción literaria inglesa del siglo XIX. Dentro del más amplio debate teórico sobre el vínculo entre literatura y cultura material que empezó a delinear en la última década, cuya contribución más ejemplificativa es tal vez la de Bill Brown y su "thing theory", la crítica volvió cada vez más la atención hacia este subgénero caracterizado por la presencia de objetos animados, a veces protagonistas de la narración y otras veces narradores de sus mismas memorias. Además del brillante estudio de Freedgood, véase también *The Things Things Say de Jonathan Lamb*, *The Self and It: Novel Objects in Eighteenth-Century England de Julie Park*, *The Secret Life of Things* editado por Mark Blackwell, y *Sentimental Figures of Empire in Eighteenth Century Britain and France de Lynn Festa*.

⁷ Véase, entre otros, *Historia general de México. El siglo XIX* de Daniel Cosío Villegas, *El comercio exterior de México en la era del capitalismo liberal (1870-1929)* de Sandra Kuntz Ficker, *México y la economía atlántica. Siglos XVIII-XX*, editado por Sandra Kuntz Ficker y Horst Pietschmann, *El comercio exterior de México (1821-1928)* de Oscar Cruz Barney, *A Culture of Everyday Credit: Housekeeping, Pawn broking, and Governance in Mexico City, 1750-1920* de Marie Francois, *México Francia: memoria de una sensibilidad común. Siglos XIX-XX*, editado por Javier Pérez Siller, Chantal Cramaussel y el brillante *Creating Mexican Consumer Culture in the Age of Porfirio Díaz* de Steven Bunker.

materiales, muchos de los cuales importados desde Europa o EE.UU.⁸ Objetos extranjeros que, al par del paraguas y de las alfombras, sedas y cristales que él mismo nos narra, no solo participaron como protagonistas en la compleja red transatlántica del comercio decimonónico, sino que fueron instrumentos imprescindibles –objetos “civilizados” y “civilizadores”– para la constitución de una determinada imagen nacional fundada en la idea de progreso, modernidad y civilización.⁹

Si el paraguas se hace testigo de un particular escenario sociohistórico y económico en el cual los objetos materiales entran en un sistema de significación dentro del cual se vuelven agentes activos para el proyecto de un México moderno y civilizado, al mismo tiempo se hace también testigo de las prácticas cotidianas de su nuevo “poseedor”, “un caballero de buen porte [que] se resignó a pagar seis pesos fuertes por mi graciosa y linda personita” (“Memorias” 290). Ocupando un espacio privilegiado que lo convierte en observador y narrador casi omnisciente, el paraguas empieza a circular por la capital mexicana, visita la peluquería de Micoló –en la cual, dejado sobre un periódico, empieza a leer las últimas noticias afirmando que “la prensa no me entretiene ni me enseña. [...] No hay remedio. He caído en una ciudad que se fastidia y voy a aburrirme soberanamente” (“Memorias” 291-292)– transita por un patio de la ciudad –donde se queja, exclamando, “¡Cuántas noches he pasado después en este sitio, oyendo cómo golpean los caballos, con sus duros cascos, las losas del pavimento, y derramando lágrimas de pena junto al caliente cuarto del portero!” (293)– hasta llegar en la platea del teatro nacional –donde dice haber “trabado amistades con otros individuos de [su] raza” (“Memorias” 293). Y aunque el paraguas accede a aquellos espacios reservados a las élites burguesas y aristocráticas, sus experiencias por la capital mexicana junto a su caballero terminan siendo solo “suplicios” y “tormentos”,

¡Ah! ¡Si yo fuera de algodón, humilde y pobre como aquellos paraguas que solía mirar con menosprecio! Por lo menos no me tratarían con tanto desenfado, abriéndome y cerrándome sin piedad [...] La solícita esposa de mi dueño me guardaría con mucho esmero e mucho mimo en la parte más honda del armario. Cuidarían de que el aire me orease, enjugando las gotas de la lluvia antes de enrollarme, como hoy lo hacen torciendo impiamente mis varillas [...] No, la felicidad no está en el oro. Yo valgo siete pesos, soy de seda, mi puño es elegante y bien labrado, pero a pesar de la opulencia que me cerca, sufro como

⁸ Acerca del incremento de importaciones, primero durante la Intervención francesa y luego a lo largo del Porfiriato, Steven Bunker afirmó que “The influx of foreign goods and influences would only accelerate with the French Intervention (1862-1867) and then during the Porfiriato as Mexico became thoroughly integrated into the global economic system and developed its domestic market. This allure of the foreign reached an unprecedented level during the Porfiriato. Food, fashion, arts, architecture, leisure entertainments, and all manner of technologies from Western Europe and the United States pervaded Mexican society, particularly urban society. Their influence reached further down the social ladder than ever before” (*Creating* 8).

⁹ Véase nuevamente el trabajo de Steven Bunker.

los pobres, y más que ellos. No, la felicidad no consiste en la riqueza [...] Los pobres cuidan más de sus paraguas y aman más a sus mujeres. ¡Si yo fuera paraguas de algodón! ("Memorias" 293-294).

El pasaje resulta central porque aquí el paraguas formula una crítica importante respecto de la moderna sociedad del consumo, en la que se viene drásticamente redefiniendo un nuevo vínculo con la cultura material. En este sentido, el paraguas denuncia la desvalorización de los objetos por parte de las clases acomodadas, es decir, las que tenían acceso a los nuevos productos importados desde Europa, y que se convirtieron en agentes activos –y simultáneamente pasivos– de la naciente lógica del consumo. Es como si en las palabras del paraguas se concretara lo que Georg Simmel formuló, algunos años después, precisamente acerca de aquella nueva manera de acercarse al mundo de los objetos que define la sociedad del consumo finisecular, aquella "facilidad en la obtención y pérdida de [las cosas], la fugacidad de su permanencia, de su disfrute y de su cambio" (504).¹⁰

La intervención del paraguas de Nájera en la articulación de la sociedad del consumo y de las dinámicas que la constituyen problematiza la manera en que tradicionalmente ha sido leída la relación entre Modernismo y consumismo. Si bien es cierto que el Modernismo se caracterizó por una "poética consumerista", donde el cronista se convierte en una "guía en el cada vez más refinado y complejo mercado del lujo y bienes culturales, contribuyendo a cristalizar una retórica del consumo y de la publicidad" (Ramos 150), al mismo tiempo, y siempre dentro del género crónica se formula una importante crítica hacia aquel derroche en otros espacios tanto exaltado. El paraguas de Nájera, en particular, parece abrir una fisura entre un Modernismo preciosista, que rechaza los objetos banales y vulgares de la cotidianidad burguesa, y un Modernismo derrochador, que exalta el consumo ostensivo y opulento de *bibelots* y objetos importados de Europa. En esta fisura aparece otro Modernismo, un Modernismo que no rechaza los objetos de la cotidianidad, sino que intenta buscar en ellos una sensibilidad que la sociedad del consumo estaba aniquilando. Testigo de un cambio en la manera de acercarse a los objetos, el paraguas sueña con ser "humilde y pobre", porque es precisamente allí, en las clases humildes y pobres, donde los objetos siguen siendo valorados, es decir, guardados "con mucho esmero y mucho mimo", "cuidados y amados más".

Si bien desapercibido y mudo en su aparente invisibilidad, el paraguas de Nájera nos ve, y nos observa, posibilitando la creación de un espacio ontológico alternativo en el que las categorías de sujeto y objeto empiezan a vacilar. Freedgood, al respecto, nos dice que dentro de este espacio, los objetos narradores:

are owned but they might be said to 'own' certain aspects of their possessors; they see and hear that to which

¹⁰ Algo parecido había afirmado Veblen acerca del así llamado "consumo ostensivo", de acuerdo al cual "[p]ara producir buena reputación, ese consumo tiene que ser derrochador" (107).

traditional human (or humanoid) narrators may not be privy. [The object] 'holds' the story of so many of its owners in reserve; it is a universal heirloom, a keepsake that keeps its owners rather than being kept by them ("What" 89).

Ahora, para reflexionar sobre esta doble lógica de subjetivización del objeto y objetivización del sujeto, es necesario volver atrás, a la primera etapa de vida del paraguas y regresar a la fábrica francesa donde fue producido. Dejada la fábrica, emblema de la alienación capitalista (el origen etimológico de alienación, del latín *ālīēnus*, remite a "algo que pertenece a los demás", "extraño a uno"), el paraguas empieza por primera vez a percibirse a sí mismo, descubriéndose en su totalidad. En relación con eso, recordemos nuevamente sus palabras iniciales, cuando afirmó que en la fábrica francesa no se veía como "un todo ni una unidad distinta de las otras", y que "no fue [hasta dejar la fábrica] y vivir solitario, como hoy vivo, que adquirí la conciencia de mi individualidad" ("Memorias" 287). El viaje transoceánico hacia México, en este sentido, y la posibilidad de "mirar la luz", parece implicar una doble redefinición de las categorías de "mercancía", "objeto" y "sujeto", es decir, un desplazamiento mediante el cual si la mercancía se vuelve objeto, al mismo tiempo el objeto se convierte necesariamente en sujeto. Cuando digo que el objeto se convierte en sujeto, quiero decir que el objeto se vuelve –paradójicamente– consciente de su subjetividad, en el sentido kantiano de conciencia y autonomía individual, como atestiguan las mismas palabras del paraguas. Es precisamente este espacio ambiguo el que le permite al paraguas narrarse y narrarnos, apropiarse de su posesor y relatar sus historias, que lo legitima en cuanto narrador en primera persona, y que posibilita, en otras palabras, que sus memorias empiecen con un "nací" y terminen con la pregunta, no solo retórica, "¿cuál será mi destino?" ("Memorias" 298).

Si el paraguas se pregunta, pero sobre todo nos pregunta a nosotros cuál será su destino, al mismo tiempo habría que interrogarse sobre el porqué de dicha interpelación, una interpelación que pone al lector en una posición crítica, como si fuera un llamamiento a la acción. ¿Qué es lo que hay detrás de la pregunta del paraguas? Una pregunta que, a fin de cuentas, encapsula en unas pocas palabras la compleja lógica sobre la que se basa el relato de Nájera. Volvamos por un momento a Marx y a la manera en que el paraguas interviene en sus elaboraciones teóricas de la categoría de mercancía. Se ha observado, en este sentido, que si por un lado el paraguas confirma la enajenación del sistema productivo capitalista narrándose como si fuera un "jeroglífico" incapaz de conocerse y comprenderse, y denunciando su origen necesariamente fragmentario –obra de "artífices distintos"–, por el otro cuestiona el carácter inmutable que define el concepto de mercancía marxista, revelándolo, al contrario, como un atributo transitorio del cual el objeto puede desprenderse a lo largo de su "vida social". Sin embargo, al considerar la pregunta del paraguas en la parte conclusiva de sus memorias, parece abrirse otro espacio de discusión. En relación con eso, resulta esclarecedor volver la atención hacia los *Manuscritos* de 1844, donde Marx había afirmado que:

El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuantas más mercancías produce. La *desvalorización*

del mundo del hombre crece en proporción directa a la *valorización* del mundo de las cosas. El trabajo no solo produce mercancías; se produce a sí mismo y al trabajador como una *mercancía*, y, por cierto, en la proporción en que produce mercancías (106).

El párrafo introduce una de las hipótesis fundamentales de la teoría económica marxista, y que el mismo Marx desarrollará de manera más sistemática en *El capital*, es decir, que el sistema de producción serial, como una fuerza todopoderosa e irrefrenable, convierte en mercancía no solo los objetos producidos, sino también el mismo trabajo y los mismos trabajadores. Pero lo que más me interesa subrayar, y que considero significativo con relación al paraguas de Nájera, son las palabras de Marx respecto del “valor” y al acto de “des-valorización”, cuando afirma que “la desvalorización del mundo del hombre crece en proporción directa a la valorización del mundo de las cosas”. Para Marx, el valor que define la mercancía es esencialmente su “valor de cambio”, enajenador del valor de uso del objeto mercantilizado. Pero ¿qué pasaría si consideráramos la afirmación de Marx otorgando otro significado al concepto de valor? Si para “valor” se entendiera no un valor de cambio, sino un valor “sensible” –donde valorizar “sensiblemente” equivaldría, de acuerdo al origen latino de sensible, SENSIBLEM, “comprender con el alma mediante los sentidos” (*Vocabulario* 1261)–¹¹ entonces, ¿cómo

¹¹ Estoy pensando en un “valor sensible” relacionado tanto a los sentidos físicos como espirituales, acercándome a las mismas afirmaciones de Marx, que en los *Manuscritos* reflexionó sobre una determinada manera de acercarse al mundo exterior –mediante “todos los sentidos físicos y espirituales” (Man. 3)–, un acercamiento que, siempre de acuerdo con Marx, el advenimiento de la propiedad privada había aniquilado. Cito a Marx, “Comoquiera que la propiedad privada es solo la expresión sensible del hecho de que el hombre se hace *objetivo* para sí y, al mismo tiempo, se convierte más bien en un objeto extraño e inhumano, del hecho de que su exteriorización vital es su enajenación vital y su realización su desrealización, una realidad *extraña*, la superación positiva de la propiedad privada, es decir, la apropiación *sensible* por y para el hombre de la esencia y de la vida humanas, de las obras humanas no ha de ser concebida solo en el sentido del *goce inmediato*, exclusivo, en el sentido de la *posesión*, del *tener*. El hombre se apropia su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total. Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma (VII), son, en su comportamiento *objetivo*, en su *comportamiento hacia el objeto*, la apropiación de este. La apropiación de la *realidad* humana, su comportamiento hacia el objeto, es la *afirmación de la realidad humana*; es, por esto, tan polifacética como múltiples son las *determinaciones esenciales* y las *actividades* del hombre; es la eficacia humana y el *sufrimiento* del hombre, pues el sufrimiento, humanamente entendido, es un goce propio del hombre. La propiedad privada nos ha hecho tan estúpidos y unilaterales que un objeto solo es nuestro cuando lo tenemos, cuando existe para nosotros como capital o cuando es inmediatamente poseído, comido, bebido, vestido, habitado, en resumen, utilizado por nosotros. Aunque la propiedad privada concibe, a su vez, todas esas realizaciones inmediatas de la posesión solo como *medios de vida* y la vida a la que sirven como medios es la *vida de la propiedad*, el trabajo y la capitalización. En lugar de *todos* los sentidos físicos y espirituales ha aparecido así la simple enajenación de *todos* estos sentidos, el sentido del *tener*. El ser humano tenía que ser reducido a esta absoluta pobreza para que pudiera alumbrar su riqueza interior” (Man. 3). La experiencia sensible del objeto, en este sentido, se ve suplantada por la enajenación de la mercancía y de su productor. Resulta fundamental, en este sentido, que Marx haya mencionado no solo los sentidos físicos, sino también los espirituales, para referirse a una sensibilidad que había desaparecido porque suplantada por

se podría reformular la relación –para Marx una ecuación– entre “desvalorización del mundo del hombre” y “valorización del mundo de las cosas”? Creo que las memorias relatadas por el paraguas, y la interpelación que nos dirige al final de su cuento, apuntan no solo a la posibilidad, sino sobre todo a la urgencia, de dicha reformulación. En vez de contraponer positivo y negativo, como hace Marx, habría que formular otras ecuaciones, pero esta vez o ambas positivas o ambas negativas, para que la desvalorización del mundo humano equivaliera a la desvalorización del mundo de las cosas, y viceversa, la valorización del mundo de las cosas equivaliera a la valorización del mundo humano. Si las palabras del paraguas denuncian un acercamiento al mundo de las cosas –su desvalorización– determinado por la lógica del derroche sobre la que se basa la naciente sociedad del consumo, al mismo tiempo declara la urgencia de revalorar las cosas, o mejor dicho, de recuperar un vínculo con ellas que existía antes del consumismo, y que, por lo menos durante el fin del siglo, todavía seguía existiendo en aquellos espacios –contrapuestos a los de las élites burguesas y aristocráticas– donde la lógica del derroche aún no se había impuesto.¹² A la transformación de los objetos en presencias transitorias e indiferentes, nos dice Simmel, se contrapone una fuerza que intenta rescatarlos, “una necesidad profunda de dar a las cosas una nueva importancia, un sentido más profundo, un valor propio” (504). Algo similar lo había percibido también Rilke, que en una carta de 1912 escribió enigmáticamente, “todavía para los padres de nuestros padres [los objetos] eran infinitamente más, infinitamente más familiares, [...] donde se hallaba lo humano y se acumulaba lo humano. [...] Las cosas animadas, vividas, conscientes con nosotros, declinan y ya no pueden ser sustituidas. Nosotros somos tal vez los últimos en haber conocido dichas cosas” (Agamben, *Stanze* 44).

Objeto 2. La moneda

Si bien desde distintas perspectivas y mediante diferentes recursos narrativos, Nájera plantea una cuestión similar también en otra célebre crónica, “La moneda de níquel” que como “Memorias de un paraguas” fue publicada en 1883 en las páginas de *La libertad*. La crónica, que alude a la controvertida decisión del gobierno de Manuel González de hacer circular monedas de níquel de la misma cotización de las de plata, pone en escena un diálogo entre una moneda y el mismo Duque Job.¹³ Dejando de lado la

la lógica de la propiedad privada. Marx denuncia la urgencia de un regreso a los “sentidos espirituales”, afirmando que “no solo los cinco sentidos, sino también los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), en una palabra, el sentido humano, la humanidad de los sentidos, se constituyen únicamente mediante la existencia de su objeto, mediante la naturaleza humanizada. La formación de los cinco sentidos es un trabajo de toda la historia universal hasta nuestros días” (Man. 3).

¹² Como afirmó Jean Baudrillard refiriéndose a los objetos, “[h]oy somos nosotros quienes los vemos nacer, cumplir su función y morir, mientras que, en todas las civilizaciones anteriores, eran los objetos, instrumentos o monumentos perennes, que sobrevivían a generaciones de hombres” (3).

¹³ Nájera recurre a las monedas como protagonistas de sus textos también en “Historia de un peso falso” (1890) –donde si bien la moneda no habla la voz narradora le otorga atributos humanos, como cuando nos dice que “[e]l pobre peso sufría en silencio los insultos y arañeos de su padre putativo, escondido en lo más oscuro de su bolsillo. ¡Solo, tristemente solo!”

cuestión de la humanización del dinero, que nos llevaría a considerar la crónica en relación con toda una tradición, en particular anglosajona, en la que las monedas y billetes narran sus aventuras y peripecias,¹⁴ y que nos apartaría de los límites y el propósito de este ensayo, prefiero más bien considerar la moneda de Nájera como un objeto material, al par del paraguas. Pero no como lo había planteado Marx al afirmar que “[e]l dinero, en cuanto posee la propiedad de comprarlo todo, en cuanto posee la propiedad de apropiarse de todos los objetos es, pues, el objeto por excelencia” (*El capital* 114), sino enfocándome, más sencillamente, en la moneda como objeto dotado de determinadas propiedades físicas y materiales.

La crónica, de manera similar a “Memorias de un paraguas”, cuestiona la relación dicotómica sujeto/objeto, apuntando a la posibilidad de un espacio ontológico en el cual los límites entre los dos se vienen borrando. En este sentido, el narrador introduce la moneda atribuyéndole rasgos y características humanas –“Las monedas de níquel, tan humildes y pobrecitas”, nos dice el narrador, “son modestas, trabajadoras, recatadas [y] su habitación es el bolsillo de las costureras honestas” (“La moneda” 305)– y tras defenderla de los ataques que la criticaban por su exiguo valor monetario, afirma,

Ayer mismo tuve la dicha de encontrarme a solas con una de esas moneditas calumniadas. Era sábado, es decir, el día en que se llega al fin de la semana y al fondo del bolsillo. Sabe Dios cuántos días habría pasado la infeliz en la incómoda bolsa de mi pantalón. Al sacarla, sentí vergüenza, porque al fin era una señora. La miré con ternura, me disculpé lo mejor que pude de mi falta de galantería y la puse con muchos miramientos en la carpeta verde de la mesa. ¡Pobre moneda! (“La moneda” 307).

El pasaje resulta significativo pues es allí que parece concretarse una nueva sensibilidad hacia el mundo de los objetos materiales, lo que ya se podía vislumbrar, como llamamiento al público lector, en “Memorias del paraguas”. En este caso el narrador –sujeto– se posiciona frente a la moneda –objeto– desafiando estas mismas categorías, supuestamente dicotómicas. El sentir vergüenza, el mirarla con ternura, el disculparse frente a ella, supone un gesto de valorización que nada tiene que ver con el valor de cambio o pecuniario de la moneda, es decir una valorización *sensible* del objeto en cuestión, donde “valorización sensible” tiene que entenderse, como ya se ha subrayado, como un acto de comprensión “con el alma mediante los

(349)– y en “Historia de un peso bueno” (1892) –donde el peso habla, en forma indirecta, a su poseedor, “[e]l peso, con bastante afabilidad, aunque sin resolverse a andar conmigo, empezó, a cierta distancia de mí, parados ambos en la esquina, a contarme sus cuitas” (360).

¹⁴ Me refiero nuevamente a las “it-narratives” o “novels of circulation” que empezaron a popularizarse a partir del siglo XVII, como *The Golden Spy* (1709) de Charles Gildon, *Chrysal; or, the Adventures of a Guinea* (1760) de Charles Johnstone, *Adventures of a Bank-Note* (1760-1765) de Thomas Bridges o *The Adventures of a Rupee* (1782) de Helenus Scott. Para un acercamiento crítico, véase, entre otros, *Commerce, Morality and the Eighteenth-Century Novel* de Liz Bellami, *The Secret Life of Things: Animals, Objects, And It-narratives in Eighteenth-Century England*, editado por Mark Blackwell y *The Things Things Say* de Jonathan Lamb.

sentidos". Sin ahora pretender resolver una compleja cuestión metafísico-filosófica que nos llevaría, por lo menos, desde *La Tópica* de Aristóteles hasta *La cosa* de Heidegger, pasando necesariamente por los *Elementos* de Euclides, *La crítica de la razón pura* de Kant y la *Fenomenología* de Hegel,¹⁵ creo necesario, para seguir con esta hipótesis, detenerse por un momento sobre una cuestión que se encuentra también al centro de algunos de los más recientes debates teóricos acerca de la cultura material, es decir, la distinción entre "objeto" y "cosa".

Como señala en *La vita delle cose* el filósofo italiano Remo Bodei, la "cosa" –del latín CAUSA, "todo lo que se considera importante y que nos moviliza en su defensa" (12)¹⁶– encuentra su correspondiente conceptual tanto en el griego *pragma* como en el latín *res* (de *republica*) y en el alemán *Sache*, términos que, no obstante los distintos significados que le han sido otorgados por las diversas corrientes filosóficas, convergen en tres puntos centrales: los tres remiten a la "esencia de lo que se habla o lo que se piensa y se siente en cuanto nos interesa" (13), se vinculan con "la dimensión colectiva del debatir y deliberar", y se alejan del uso corriente –y desde ciertas perspectivas erróneo– que vería en la "cosa" el equivalente del "objeto" (12-13). Por otro lado, el término "objeto", cuyo origen es mucho más reciente, y se halla ya en la escolástica medieval, equivale conceptualmente al griego *problema*, confirmando el latín *objectum*, es decir, lo que "implica un desafío, una contraposición, pues prohíbe al sujeto su inmediata afirmación, ya que [...] 'objeta' sus pretensiones de dominio " (19-20).

Ahora, ¿cómo relacionar todo eso con los objetos y cosas materiales que se produce y comercializa, que pueblan nuestro espacio público y privado acompañándonos a lo largo de distintas etapas de nuestra vida? Para Bodei, la "cosa" y el "objeto" no son dos categorías inalterables y no intercambiables, sino que más bien remiten a dos etapas o condiciones potenciales y transitorias, un poco como el concepto de "etapa mercantil" propuesto por Appadurai. Acercándose a las reflexiones de Bill Brown acerca de la cosa –thing theory,¹⁷ Bodei afirma la posibilidad de una mutación de los objetos en cosas, dependiendo de la manera en que nos acercamos a ellos, es decir, cuando intentamos relacionarnos y comprenderlos intelectual y afectivamente,

Las cosas nos inducen a levantarnos más allá de la inconsistencia y de la mediocridad en las cuales caeríamos si no invirtiéramos en ellos [...] pensamientos, fantasías y afectos. Se trata de cosas justamente porque razonamos sobre ellas, porque las conocemos amándolas en su singularidad, porque –a diferencia de los objetos– no pretendemos servirnos de ellas solo como instrumentos o cancelar su alteridad y porque, en fin [...] las sustraemos

¹⁵ Para una brillante reflexión sobre la distinción entre las categorías de objeto y cosa en la tradición filosófica occidental, véase *La vita delle cose* de Remo Bodei, en particular pp. 3-49.

¹⁶ Las siguientes traducciones al español del texto de Remo Bodei son mías.

¹⁷ Brown afirmó que "[w]e begin to confront the thingness of objects when they stop working for us: [...] when their flow within the circuits of production and distribution, consumption and exhibition, has been arrested, however momentarily" ("Thing Theory" 4).

de su precaria condición en el espacio y en el tiempo, transformándolas en 'miniaturas de eternidad' que encierran la plenitud posible de la existencia. (116)

Si el paraguas de Nájera, en una determinada etapa de su vida, consiguió desprenderse de su "carácter mercantil" y narrar sus memorias, la moneda de níquel parece ser protagonista de otro tipo de dinámica, mediante la que de objeto se elevaría –aun temporáneamente– al estatus de cosa. Dicha transformación puede concretarse, confirmando las hipótesis de Bodei, porque el sujeto que está frente a ella se acerca sensiblemente al objeto, intentando comprenderlo intelectual y afectivamente. Pero al mismo tiempo, el cuento nos muestra, esta vez alejándose de lo que Bodei había afirmado, que dicha transformación no está regida por una fuerza unívoca. Si en el caso del filósofo italiano el único agente activo que posibilitaría la conversión del objeto en cosa es el sujeto –mediante un proceso paralelo a la *diakosmesis*, es decir, "el proyecto de ordenar y otorgar sentido al mundo porque de tal manera damos sentido y belleza a nosotros mismos" (Bodei 115)–, "La moneda de níquel" nos muestra un movimiento alternativo. Consideramos, en este sentido, las palabras que la misma moneda dirige al Duque Job:

Duque Job, tú eres de esas almas buenas que me reciben sin descuento. Tu nobleza me infunde respeto, pero tu nombre de bautismo me inspira confianza. Eres un poco frívolo, es verdad, pero todavía no te has pervertido, porque es difícil pervertirse siendo pobre [...], tú, Duque Job, no eres malo en el fondo: leo en tu alma y adivino los remordimientos que te acosan. [Y como] sé [...] que no eres malo, *quiero iniciarte en mis secretos y hacerte mis confidencias* ("La moneda" 308-309).

Al considerar las afirmaciones de la moneda se pueden vislumbrar cuestiones centrales para entender la lógica sobre la cual se rige la transformación del "objeto" en "cosa". La moneda, en este sentido, "lee" y "adivina" lo que hay en el alma del Duque Job, mostrándonos nuevamente, como también hizo el paraguas, que los objetos materiales que nos rodean, lejos de ser presencias inertes y pasivas, nos observan y nos conocen, penetrando en los más recónditos de nuestros secretos. Es como si la moneda, en otras palabras, se proclamara como "cosa" ya antes de relacionarse con el sujeto que le está enfrente, es decir, como si su carácter de "objeto" fuera una máscara que solo el sujeto, mediante la manera en que se acerca a ella, puede eventualmente remover. Y dependiendo precisamente de lo que la moneda lee, esta empieza a hablar, compartiendo sus secretos y confidencias, *compartiéndose*, así como el mismo Duque Job se había compartido con ella. En este caso, el movimiento unidireccional subrayado por Bodei es sustituido por un doble movimiento, una reciprocidad en la que la agencia de la moneda –su leer, su adivinar, y finalmente su decisión de hablar– es tan importante cuanto la de su interlocutor. Al mismo tiempo, dicha dinámica complica ulteriormente la separación entre sujeto y objeto que ya en "Memorias de un paraguas" había empezado a vacilar. En este caso el encuentro sensible entre sujeto y objeto desafía los límites de estas mismas categorías, ya que, como apuntó Brown, la cosa, y el proceso de cosificación del objeto, es también un "after

effect of the mutual constitution of subject and object, a retroprojection" ("Thing" 5). En el cuento de Nájera, entonces, ¿sería el objeto, ahora cosa, que puede ser considerado también sujeto? ¿O al contrario sería el sujeto que se vuelve objeto o cosa? Lo que parece delinear en "La moneda de níquel" es más bien un tercer espacio, en el que el sujeto sigue siendo sujeto pero al mismo tiempo ya no lo es, y viceversa, el objeto sigue siendo objeto pero también cesa de serlo. Reside precisamente en la constitución de este tercer espacio lo que podríamos considerar como la lógica de la "cosa", es decir, utilizando las palabras de Elizabeth Grosz, "a compromise between mind and matter, the point of their crossing one into the other" (170). O también podrían resultar esclarecedoras las hipótesis postuladas por Bruno Latour, según el cual, deconstruyendo la dicotomía sujeto/objeto y desafiando la división humano/no humano, los objetos tendrían una agencia en cuanto actores sociales, dentro de un espacio híbrido en el que, en vez de hablar de sujetos y objetos, habría más bien que hablar de cuasisujetos y cuasiobjetos, es decir, los que "se encuentran entre los polos de la sociedad y la naturaleza, justamente en el sitio alrededor del cual el dualismo y la dialéctica giran incesantemente sin jamás llegar a acoplarse con ellos" (*Nunca* 87-88).

Sin ahora pretender considerar la moneda de níquel como un cuasiobjeto, aunque desde cierta perspectiva bien podría entrar en la categoría, y dejando de lado las cuestiones filosófico teóricas acerca de las categorías de objeto, cosa y sujeto, lo que me interesa subrayar es que la crónica de Nájera dialoga con dichas categorías, problematizándolas y desafiándolas. En otras palabras, si bien se podría debatir la hipótesis que la moneda se convierte en "cosa", o que ya era "cosa", pero ocultada tras la máscara de objeto, eso, a fin de cuentas poco importa, pues lo que más me parece significativo es la posibilidad, implícita en el mismo texto, de dicho espacio de reflexión. Una reflexión que cuestionando los objetos o las cosas, llega necesariamente a problematizar lo que se entiende por sujeto y subjetividad.

La moneda de Nájera al par del paraguas nos revelan su agencia, afirman su rol como actores sociales, se imponen frente al sujeto, hacen que este los descubra y los comprenda. Pero al mismo tiempo denuncian aquella necesidad cada vez más intensa de acercarse a los objetos, tanto física como visualmente, es decir, aquella pérdida de aura postulada por Benjamin que, en el caso de la relación con el mundo de los objetos materiales, había sido sustituida por un fetichista "sex-appeal" de lo inorgánico". El gesto modernista, en este sentido, nos muestra que objetos tan cotidianos y banales como un paraguas o una moneda de níquel siguen teniendo un aura; un aura, sin embargo, a la que se puede llegar solo y exclusivamente pasando a través de un espacio impreciso dentro del cual sujeto y objeto confluyen, confundándose entre sí hasta borrarse recíprocamente.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio. *Stanze: la parola e il fantasma nella cultura occidentale*. Torino: Einaudi, 1977.
- Appadurai, Arjun, ed. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge UP, 1986.
- Baudrillard, Jean. *El sistema de los objetos*. México: Siglo XIX, 1969.

- _____. *La sociedad de consumo. Sus mitos, sus estructuras*. Madrid: Siglo XXI, 2009.
- Benjamin, Walter. *Discursos interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- _____. *Iluminaciones II. Baudelaire: un poeta en el esplendor del capitalismo*. Madrid: Taurus, 1972.
- _____. *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal, 2005.
- Bodei, Remo. *La vita delle cose*. Roma: Laterza, 2010.
- Brown, Bill. *A Sense of Things: The Object Matter of American Literature*. Chicago: University of Chicago Press, 2003.
- _____. "Thing Theory". *Critical Inquiry* 28.1 (2001): 1-22.
- Bunker, Steven. *Creating Mexican Consumer Culture in the Age of Porfirio Díaz*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2012.
- Deleuze, Gilles, Félix Guattari. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos, 2000.
- Freedgood, Elaine. "What Objects Know: Circulation, Omniscience and the Comedy of Dispossession in Victorian It-Narratives". *Journal of Victorian Culture* 15 (2010): 83-100.
- González Martínez, Enrique. "Busca en todas las cosas". *Antología del modernismo. 1884-1921*. Ed. José Emilio Pacheco. México: Era/UNAM, 1999. 235-236.
- Grosz, Elizabeth. "The Thing". *Architecture from the Outside: Essays on Virtual and Real Space*. Cambridge: MIT Press, 2001. 167-183.
- Gutiérrez Nájera, Manuel. "Memorias de un paraguas". *Cuentos*. Madrid: Cátedra, 2006. 287-298.
- _____. "La moneda de níquel". *Cuentos*. Madrid: Cátedra, 2006. 305-314.
- Latour, Bruno. *Nunca hemos sido modernos*. Madrid: Debate, 1993.
- Marx, Karl, and Friedrich Engels. *El capital*. Vol. 1. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2010.
- _____. *Manuscritos de economía y filosofía*. Barcelona: Yulca Editorial, 2013.
- Nervo, Amado. "Revelación". *Obras completas. El estanco de los lotos*. Vol. XVIII. Ed. Alfonso Reyes. Madrid: Biblioteca Nueva, 1920. 137-138.
- Paz, Octavio. "El caracol y la sirena". *Los signos en rotación y otros ensayos*. Barcelona: Ediciones Altaya, 1995. 90-104.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina: literatura y política en el siglo XIX*. Santiago: Editorial Cuarto Propio, 2003.
- Simmel, Georg. *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1976.
- Uzanne, Octave. *L'ombrelle, le gant et le manchon*. Paris: Librairies-imprimeries réunies, 1892.
- Veblen, Thorstein. *Teoría de la clase ociosa*. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

