

TIGRES BORGIANOS (DIOSES, ARQUETIPOS Y AMIGOS): UNA LECTURA ECOCRÍTICA

**TIGRES BORGIANOS (DEUSES, ARQUÉTIPOS E AMIGOS):
UMA LEITURA ECÓCRITA**

**BORGIAN TIGERS (GODS, ARCHETYPES, AND FRIENDS):
AN ECOCRITICAL READING**

Enviado: 30 de septiembre de 2020

Aceptado: 31 de octubre de 2020

Lidia Ponce de la Vega

Maestría en Estudios Hispánicos. Facultad de Artes, McGill University (Canadá).

Email: lidia.poncedelavega@mail.mcgill.ca

Tigres borgianos (dioses, arquetipos y amigos): Una lectura ecocrítica

Lidia Ponce de la Vega



REVISTA LATINOAMERICANA DE
Estudios Críticos Animales

La obra de Jorge Luis Borges está marcada por las huellas de animales no humanos, de entre los cuales sobresalen los tigres. El presente texto constituye una lectura de los tigres borgianos –y del Borges de los tigres– desde una perspectiva ecocrítica, enfocándose en la relación que el autor y sus voces poética y narrativa establecen con otros sujetos animales. A partir de la premisa de que muchos de los textos de Borges deconstruyen y descolonizan la dicotomía humano-animal, este artículo pretende comprender los roles de la relación humano-tigre en la obra del autor, los discursos históricos, científicos y epistemológicos que promueven y limitan dicha relación, y las conexiones entre el tigre y algunos temas fundamentales como la divinidad, el infinito y el lenguaje. Así, el objetivo principal de este análisis es examinar las relaciones interespecie y las subjetividades humana y no humana en la literatura de Jorge Luis Borges.

Palabras clave: tigres, Borges, ecocrítica, estudios animales

As obras de Jorge Luis Borges são marcadas pelas pegadas de animais não humanos, entre os quais se destacam os tigres. Este artigo constitui uma leitura dos tigres de Borges - e dos Borges dos tigres - de uma perspectiva ecocrítica, focada na relação que o autor e suas vozes poéticas e narrativas estabelecem com outros sujeitos animais. Partindo da premissa de que diversos textos de Borges desconstruem e descolonizam a dicotomia humano-animal, este artigo busca compreender os papéis da relação homem-tigre na obra do autor, os discursos históricos, científicos e epistemológicos que promovem e limitam essa relação, e as conexões entre o tigre e os temas fundamentais como a divindade, o infinito e a linguagem. Assim, o objetivo principal desta análise é examinar as relações interespecíes e subjetividades humanas e não humanas na literatura de Jorge Luis Borges.

Palavras-chave: tigres, Borges, ecocrítica, estudos animais

The works of Jorge Luis Borges are marked by the footprints of nonhuman animals, amongst which tigers stand out. This paper constitutes a reading of Borges' tigers –and the Borges of tigers– from an ecocritical perspective, focusing on the relationship that the author and his poetic and narrative voices establish with other animal subjects. Following the premise that several texts by Borges deconstruct and decolonize the human-animal dichotomy, this article seeks to understand the roles of the human-tiger relationship in the author's works, the historic, scientific, and epistemological discourses that promote and limit said relationship, and the connections between the tiger and fundamental themes such as divinity, infinity, and language. Thus, the main objective of this analysis is to examine the interspecies relationships and human and nonhuman subjectivities in the literature of Jorge Luis Borges.

Key Words: tigers, Borges, ecocriticism, animal studies

1. Tigres borgianos: Introducción

La literatura de Jorge Luis Borges está plagada de diversos motivos recurrentes cuyos significados permanecen y evolucionan de una obra a la otra. Laberintos, espejos, dobles, sótanos, bibliotecas, libros, jardines son símbolos que forman parte fundamental de la estética borgiana. Entre ellos se hallan también los animales no humanos. Caballos, perros, toros, tortugas, ciervos, coyotes, lobos, serpientes, pájaros... A pesar de su profundo humanismo, la obra de Borges está marcada por las huellas de otros animales que se mezclan con los temas que más le interesaban al escritor. Y de entre esa gran variedad, sobresalen claramente los felinos: gatos, leopardos, jaguares, panteras y, especialmente, tigres.

Los tigres no solamente predominan entre los animales borgianos, sino que se relacionan íntimamente con las más profundas ideas del autor, tales como sus concepciones del infinito, la divinidad y el lenguaje. Esta importancia de los tigres no ha pasado desapercibida por la crítica. Por ejemplo, en un estudio temprano, Emir Rodríguez-Monegal (1973, p. 339-340) señala que el tigre en la obra de Borges representa una fuerza destructiva y un motivo de deseo; más recientemente, Rafael Cabañas Alamán (2004, p. 11) relaciona al tigre borgiano con la búsqueda de la belleza y de la creación artística, mientras que Susan Braden (2007) analiza las diversas caras del simbolismo del tigre en Borges: el idealismo y la niñez (p. 162), la representación y el deseo sensorial (p. 163), el orden y el caos (p. 164-165).¹ Sin embargo, a pesar de que el símbolo del tigre en la obra de Borges ha sido analizado con frecuencia, este animal no ha dejado de ser visto, precisamente, como un *símbolo*, una realidad inerte que representa algo distinto de y ajeno a sí mismo. En este simbolismo, el tigre termina por difuminarse y analizarse como un mero objeto de representación, no como un sujeto.

Dado lo anterior, el presente análisis es un intento por transformar la perspectiva crítica del tigre en la obra de Borges mediante una lectura de los tigres borgianos –y del Borges de los tigres– desde una perspectiva ecocrítica, en la cual se considera a los animales no humanos como sujetos y agentes, siguiendo, entre otros, los propuestos teóricos de Donna Haraway, Jens Andermann y Susan Rowland. Mediante dicha

¹ El estudio de Braden (2007) es quizás el que más se acerca a una postura ecocrítica. Sin embargo, si bien es cierto que intenta establecer una relación de igualdad entre el humano y el tigre para promover una relación de respeto hacia la naturaleza a partir de la obra borgiana, su estudio no analiza propiamente la relación entre el sujeto humano y el sujeto tigre, sino que permanece en el nivel de lo simbólico/lingüístico.

reformulación de los sujetos no humanos, se analiza de forma detallada la relación que el autor y sus voces poética y narrativa establecen con ellos, ya no en un plano meramente simbólico o literario, sino también en los posibles caminos que se generan hacia una interacción interespecie fuera del discurso antropocéntrico que considera al humano como animal superior (Haraway, 2016, p. 48). Esto no es decir, desde luego, que en el tigre de Borges no existe el simbolismo analizado por otros críticos. Por el contrario, dicho simbolismo es un punto de partida hacia una profundización ecocrítica de nuestro entendimiento de los tigres borgianos.

En este artículo, por consiguiente, exploro cuestiones esenciales que determinan la relación entre el humano (representado por narradores, voces poéticas, personajes y el propio Borges –autor y narrador) y el animal no humano, en este caso, el tigre: ¿Qué rol juega la relación humano-tigre en los textos de Borges? ¿Cuáles son las bases y los medios de esta relación? ¿Qué discursos históricos, científicos y epistemológicos promueven y limitan dicha relación? ¿Qué conexiones existen entre el tigre y otros temas fundamentales de la obra de Borges? ¿Cómo se construyen y se desarrollan las subjetividades humana y no humana en la obra del autor? ¿Qué relaciones interespecie tienen lugar en sus textos?²

Para responder a estas preguntas, el presente análisis se divide en tres secciones temáticas. En la primera parte, se analizan los tigres borgianos en relación con el lenguaje, especialmente en lo que se refiere a la representación y los arquetipos, en los poemas “El otro tigre” (en *El hacedor*, 1960) y “El tigre” (en *Historia de la noche*, 1977), así como en el prólogo al *Manual de zoología fantástica*, editado por Borges junto con Margarita Guerrero (1957). En la segunda parte, se explora el rol del tigre en los cuentos “La escritura del dios” y “El Zahir” (ambos en *El Aleph*, 1949) y “Tigres azules” (en *La memoria de Shakespeare*, 1983), con base en la divinidad, el infinito y el colonialismo. Por último, en la tercera parte se examina la relación humano-tigre desde el punto de vista de la corporalidad en el poema “Simón Carbajal” (en *La rosa profunda*, 1975) y el texto breve “Mi último tigre” (en *Atlas*, 1984). Asimismo, a lo largo del análisis, se incluyen referencias y comparaciones con otros textos borgianos en los que los tigres son

² Para responder a estas preguntas he elegido textos en los que el tigre no es un motivo secundario sino un componente central del argumento o tema que se explora en cada caso. Esta selección parte de una búsqueda en la versión digital de la obra completa de Borges de la palabra “tigre” y otros términos relacionados (“jaguar,” “leopardo”), que arrojó un número manejable de textos, los cuales a su vez estudié de manera individual para determinar la importancia del tigre dentro de cada obra.

fundamentales, tales como “Los tigres del Annam” (en *Manual de zoología fantástica*, 1957) y “El oro de los tigres” (en *El oro de los tigres*, 1969-1972). En cada una de estas secciones parto de la premisa central de que la representación borgiana de los tigres va de la mano de la representación del lenguaje, el infinito, la divinidad y la naturaleza humana y no humana, y lleva a cabo una descentralización –a veces paradójica y siempre fundamental– de lo humano frente a lo animal.

2. Tigres arquetipo: lenguaje, representación y creación de mundos

Dentro de la corriente ecocrítica, y en relación con la obra de Borges, resultan fundamentales los conceptos de lenguaje y razón –tema central en la crítica de la modernidad– que no solamente constituyen ejes primordiales de los intereses del escritor, sino que han funcionado históricamente como base del discurso antropocéntrico del mundo occidental: el hombre como animal racional y lingüístico y, por ende, poseedor de subjetividad, en oposición a los animales no racionales y no lingüísticos y, por ende, no poseedores de subjetividad (Wolfe, 2003, p. xvi). En este sentido, si Borges lleva a cabo una deconstrucción de las concepciones tradicionales de razón y de lenguaje, participa también de la deconstrucción de los límites jerárquicos que separan al humano del resto de los animales. Es por ello que el autor no solamente influye las corrientes de pensamiento que se desarrollan a partir del posestructuralismo, sino que críticos como Stefan Herbrechter e Ivan Callus (2009) lo ven como un precursor ideal del poshumanismo: “[Borges] is truly the precursor whom posthumanism would have had to invent had he not existed” (p. 8). Tal afirmación no implica necesariamente que Borges sea posestructuralista o poshumanista, pero su crítica del humanismo y de la razón como paradigmas de la grandeza humana, la imposibilidad de acceso a perspectivas, conceptos y estructuras que exceden sus capacidades, y el cuestionamiento, al fin, de lo humano (en este caso, frente a lo animal), prefiguran un poshumanismo cuyos atisbos pueden rastrearse en todas sus obras.

En línea con dichas corrientes, muchos textos borgianos exploran la representación del tigre mediante el lenguaje, la cual es siempre inacabada e inacabable. Uno de los textos en los que se explora el problema del animal como representación es “El tigre”, en el cual un tigre es observado por una multitud humana que reproduce estereotipos sobre el felino: “Pensamos que era sanguinario y hermoso” (Borges, 1989a, p. 173). En esta afirmación, la percepción del tigre está dada en función del pensamiento, es decir, no se

trata del tigre como tal, sino del tigre que alcanza a capturar la razón humana, una idea artificial –como todo lenguaje– del animal. Inmediatamente después, una niña³ declara que el tigre “[e]stá hecho para el amor” (Borges, 1989a, p. 173). Si bien es claro que existe una metáfora que busca describir al amor como “sanguinario y hermoso” en su comparación con el tigre, la respuesta de la niña, inesperada frente a la percepción de los demás, deconstruye la imagen (arque)típica del tigre, la cual se asocia, al inicio de este texto, con la tradición literaria de Blake, Hugo y Kipling.

La deconstrucción del tigre en este poema se efectúa, además, como deconstrucción del miedo al otro. De acuerdo con Susan Rowland (2012) en su discusión sobre las teorías del psicoanálisis de Carl Gustav Jung⁴, dicho miedo es una manifestación de “the untamed portions of our own psyche” (p. 155), muchas veces relacionada con la escisión entre la experiencia humana y la naturaleza. En el texto de Borges, la multitud proyecta sus miedos sobre el tigre, perpetuando la separación de lo humano frente a la naturaleza. Asimismo, se enfatiza su belleza visual, lo cual continúa generando una distinción del yo-humano frente al otro-tigre a través de una mirada que cosifica al animal no humano (Morris & Goldenberg, 2015, p. 17), es decir, lo reduce a objeto, cuerpo, apariencia, negándole agencia, autonomía, voz. En contraste, la niña compara al tigre con el amor, convirtiendo la relación humano-tigre en un re-entendimiento del animal y una deconstrucción del concepto lingüístico humano que lo representa. Más aún, se lleva a cabo un acercamiento: mientras la hermosura es percibida de manera meramente visual, cosificando al tigre, la asociación con el amor rompe esa barrera perceptual y acerca al tigre hacia lo humano en un entendimiento afectivo y empático en tanto influido por una emoción tradicionalmente considerada humana. Así, la deconstrucción de lo animal en Borges se relaciona con la deconstrucción de significados y asociaciones tradicionales, de subjetividades y de afectos.

En relación con lo anterior, los temas de la mirada, el miedo y el contacto están igualmente presentes en otro texto de características muy similares a “El tigre”: el prólogo al *Manual de zoología fantástica*. Este prólogo narra también la visita de un niño al zoológico, donde el niño (¿Borges?) se enfrenta por primera vez al mundo de los animales y lo disfruta sin temor, lo que constituye un “hecho común y a la vez misterioso” (Borges

³ El nombre de la niña es Norah, como la hermana de Borges, lo que permite pensar que este texto esté basado en alguna experiencia *real* del autor.

⁴ Aunque mi análisis no pretende ser psicoanalítico, la postura ecocrítica de Rowland (2012) frente a la obra de Jung ilumina muchos de los aspectos que busco enfatizar en la obra de Borges.

y Guerrero, 1957b, p. 7). El texto propone, muy a la Borges, diversas explicaciones para ese misterio: el carácter descubridor de la infancia, la confianza en los padres, el previo contacto con otras representaciones animales: “el tigre de trapo y el tigre de las figuras de la enciclopedia lo han preparado para ver *sin horror* al tigre de carne y hueso” (Borges y Guerrero, 1957b, p. 7; el énfasis es mío). Desde el punto de vista platónico, el niño ha visto ya el arquetipo y lo reconoce en el tigre del zoológico; desde el punto de vista de Schopenhauer, el niño se sabe hecho de la misma esencia que el tigre (Borges y Guerrero, 1957b, p. 7). Algo similar ocurre, de hecho, en “El tigre”, donde se establece que el tigre observado es también todos los tigres, “el tigre arquetipo, ya que el individuo, en su caso, es toda la especie” (Borges, 1989a, p. 173). De esta manera, el niño mira sin temor al tigre porque entra en contacto con el arquetipo que le permite un acceso ensayado, y sin temor, hacia lo natural.

En esta relación entre el niño y el tigre se evidencia entonces la existencia de una compleja relación entre el arquetipo, el lenguaje y la naturaleza. En este sentido, de acuerdo con Rowland (2012, p. 19), Jacques Lacan establece que la adquisición del lenguaje está relacionada con la ausencia de la conexión corporal, en su caso con la madre, de tal manera que el lenguaje humano pierde su relación orgánica con la madre-naturaleza. Por el contrario, aunque sigue la separación establecida por Lacan, Jung considera que la naturaleza tiene fuerza generadora mediante los arquetipos, de tal manera que la consciencia se crea en un proceso cooperativo entre el ego y la “unconscious *active nature*” (Rowland, 2012, p. 20). La naturaleza contenida en los arquetipos participa de esta forma de la creación del mundo en la percepción humana, es decir, son los arquetipos –el inconsciente natural colectivo– los que permiten considerar a la naturaleza humana como “part of the nature outside us” (Rowland, 2012, p. 20). Desde este punto de vista, el arquetipo natural conduciría a los niños en ambos textos de Borges (“El tigre” y el prólogo al *Manual*) a acercarse al tigre sin miedo, guiados por la voz de la naturaleza que los llama desde su interior. En consecuencia, la evocación que Borges hace del tigre como arquetipo abre el camino para percibir la relación entre los niños y el tigre, desde la teoría de Jung, como una deconstrucción de la escisión humano-naturaleza que, en Lacan, se relaciona con la adquisición del lenguaje y apunta nuevamente a la típica deconstrucción borgiana del propio lenguaje humano.

Por otro lado, la deconstrucción del tigre implica igualmente la admisión de otras formas de conocimiento. En paralelo con la alteridad de especie, los niños están marcados por la otredad en relación con la edad. El mundo infantil es en sí mismo *otro* mundo, el

cual no es del todo apreciado ni puede ser completamente aprehendido por los adultos (Jones, 2008, p. 195), y cuya percepción del tigre, por ende, varía con respecto a la de ellos. Esta diferencia entre percepciones –y entre mundos– se halla en la oposición entre lo sanguinario que percibe la multitud y el amor con el que la niña asocia al felino en “El tigre”. Aunque en un principio este texto parece enfocarse únicamente en la percepción humana adulta del animal, basada en conceptualizaciones y generalizaciones de carácter lingüístico, la afirmación de la niña, con la cual concluye el texto, genera precisamente el rompimiento de dicha percepción. La percepción del otro, de la niña, en relación con un tercer otro, el tigre, establece así un mundo distinto y una comprensión alterna entre la niña y el tigre, ajena a la de los humanos adultos y actuada desde la alteridad compartida.

Dicha existencia de mundos alternos y diversos en relación con el tigre es quizás más evidente en el poema “El otro tigre”. En este texto, como en “El tigre”, el animal habita en el pensamiento, lo cual ocurre desde el primer verso: “Pienso en un tigre” (Borges, 1960b, p. 103). Este pensamiento es posteriormente contrastado con el tigre que la voz poética imagina en un mundo propio: “Él irá por *su* selva y *su* mañana / Y marcará *su* rastro en la limosa / Margen de un río cuyo nombre ignora / (En *su mundo* no hay nombres ni pasado / Ni porvenir, sólo un instante cierto)” (Borges 1960b, p. 103; el énfasis es mío). En este caso, el pensamiento es representación y, por lo tanto, nombre. Sin embargo, para el tigre los nombres no existen. Desde un punto de vista cartesiano, el tigre carece entonces de pensamiento y, por lo tanto, de consciencia. Sin embargo, el tigre borgiano posee un mundo propio y con él, quizás, mayor realidad y mayor libertad que el sujeto humano, ya que la voz poética de Borges comprende que la existencia humana está invariablemente atada al pensamiento, el cual, al estar enraizado en el lenguaje, es a su vez una condena, la eterna ficcionalización de la experiencia humana: “Al tigre de los símbolos he opuesto/ El verdadero, el de caliente sangre,/ El que diezma la tribu de los búfalos ... pero ya el hecho de nombrarlo/ Y de conjeturar su circunstancia/ Lo hace ficción del arte y no criatura” (Borges, 1960b, p. 104). En este poema, entonces, el lenguaje –el hecho de nombrar– constriñe la realidad: es de por sí un instrumento de la ficción. El tigre, por el contrario, no nombra, y en esa capacidad de no nombrar –y nótese que no he dicho la incapacidad de nombrar– el tigre construye *su* mundo, más allá del lenguaje humano.

Este complejo panorama de pensamiento y lenguaje contrasta con ideas de filósofos como Heidegger, para quien el ser humano era el único capaz de tener un mundo, lo que lo distinguía de otros seres orgánicos, incluyendo a los animales no humanos, y creando

una oposición entre el mundo humano y el entorno animal (Borg, 2009, p. 113). Por el contrario, Borges no le niega al tigre la experiencia y –sobre todo– la creación de mundos, sino que contrasta dos formas distintas de conocimiento y de existencia. En este sentido, John Gray (2013, p. 163) establece que la diferencia entre humanos y animales no es la ausencia de lenguaje, sino su uso, afirmando que todos los seres vivos tienen la capacidad de lenguaje y, por lo tanto, son creadores de mundos. Así, de la percepción del sujeto humano surge el mundo humano, en el que el *logos*, el nombre, está siempre en el centro de la experiencia. Al mismo tiempo, de la percepción del sujeto tigre surge el mundo tigre –su mundo– que escapa a construcciones humanas como lenguaje y tiempo: “(En *su mundo no hay nombres ni pasado/ ni porvenir, sólo un instante cierto*)” (Borges, 1960b, p. 103; el énfasis es mío). De igual forma, por ejemplo, en textos como “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”, Borges (1971b) establece que el mundo y los objetos que en él se encuentran dependen del ser percibidos por *alguien*, afirmando que “[a] veces unos pájaros, un caballo, han salvado las ruinas de un anfiteatro” (p. 33). En estos dos textos –“El otro tigre” y “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”– tanto la percepción humana como la no humana permiten la memoria y por ende la existencia de las cosas. De esta manera, Borges no construye jerarquías entre las dos percepciones, sino que las coloca en posiciones equiparables como creadoras de mundos que coexisten en un mundo mayor, compartido entre especies.

La existencia de múltiples mundos en “El otro tigre” lleva, al final del poema, a una búsqueda eterna del “tercer tigre”, el cual termina siendo siempre una construcción “de palabras humanas”⁵ y cuya persecución es, sin embargo, la tarea del poeta (Borges 1960b, p. 104-105). La imposibilidad de conseguir al tigre *verdadero* conduce al escritor a buscar otro tigre, cuya imposibilidad lleva a la búsqueda de un cuarto, un quinto, y así hasta el infinito (Borges & Burgin, 1998, p. 20). En este caso, el tigre se vincula también con otro de los tropos más frecuentes de Borges, el de las tareas infinitas, absurdas, que sus personajes, voces y narradores llevan a cabo en su búsqueda de la grandeza. El afán del poeta por encontrar al tigre es una “aventura indefinida/ insensata y antigua” que nunca termina (Borges, 1960b, p. 105). Nuevamente en relación con el lenguaje, tal misión forma parte de la imposibilidad de escape ante los nombres. Si el mundo humano está definido por el pensamiento y el lenguaje, pensamiento y lenguaje son también su prisión y lo

⁵ Nótese que, en este verso, al especificar que se trata de palabras humanas, Borges abre espacio para la existencia de palabras no humanas, es decir, lenguajes no humanos.

llevan a perseguir incansablemente al tigre, al que no puede conocer más allá de ese mismo pensamiento y ese mismo lenguaje. El poeta –como el tigre– crea mundos, pero queda atrapado en una paradoja cíclica al intentar representar en su lenguaje –en su mundo– a un ser en cuyo mundo no existen los nombres. Encima, el propio tigre textual de Borges no es el otro tigre, sino el *logo*-tigre, el tigre-nombre, el tigre-representación, lo cual implica que el lector está atrapado en la misma paradoja que el poeta.

Dado todo lo anterior, valdría decir, con Donna Haraway (2003), que la esencia de la relación interespecie, tal como la representa Borges, conlleva cierto grado de incompreensión que –por la escisión entre las formas de percepción– no puede evitarse. Sin embargo, en la coexistencia de mundos, se le confiere al animal no humano una “significant otherness” (Haraway, 2003, p. 34). Al fin y al cabo, pues, toda evocación humana del tigre es puro lenguaje, pero aún en los límites lingüísticos le es posible al sujeto humano reconocer la agencia y el mundo propio del sujeto no humano. Una postura ecocrítica en y hacia Borges reside, entonces, no sólo en el reconocimiento de los límites humanos, sino en el reconocimiento de que el tigre, a pesar de que no percibe a otros mediante el lenguaje humano, existe y percibe de forma propia, es decir, no de forma inferior a la humana, sino de forma paralela, en un mundo que es suyo. Si bien el reconocimiento de los límites de la experiencia y el lenguaje humanos son parte fundamental del pensamiento moderno –y borgiano–, dicho reconocimiento está aunado a la existencia de otros mundos como consecuencia de otros modos de percepción y de conocimiento, premisa que transgrede la supremacía humana presupuesta por el antropocentrismo. Para que coexistan mundos animales paralelos es necesario que todos ellos sean imperfectos⁶ y múltiples. Cada especie tiene su mundo, pero todos los mundos coexisten en un mismo entramado de relaciones interespecie.

3. Tigres divinos: poder colonial y conocimiento infinito

En la concepción del tigre borgiano como poseedor de su propio mundo se efectúa una ampliación y una descentralización del mundo humano. En algunos cuentos de Borges,

⁶ Para Borges, por ejemplo, un lenguaje perfecto –como la memoria perfecta de Funes (Borges, 1971a) o el mapa perfecto en “Del rigor en la ciencia” (Borges 1960a)– sería ya no una representación –ni siquiera una representación perfecta– de la realidad, sino que sería *la* realidad y, por lo tanto, implicaría la desaparición de experiencias y subjetividades fundamentalmente humanas y, por ende, de experiencias y subjetividades fundamentalmente no humanas, de tal manera que el humano no habitaría en *su* mundo ni el tigre en el *suyo*, sino que el mundo humano sería la realidad absoluta.

esta descentralización se vincula además con la deconstrucción de paradigmas humanos y relaciones de poder en un contexto colonial y en relación con la divinidad. Dicha deconstrucción puede observarse, por ejemplo, en los cuentos “La escritura del dios”, “Tigres azules” y “El Zahir”, en los que el tigre establece una relación imposible desde la perspectiva occidental con sujetos humanos marcados por la alteridad, ya no en relación con lo infantil, como en “El tigre” y el *Manual de zoología fantástica*, sino en relación con la opresión colonial.

En “La escritura del dios”, Tzinacán, el narrador, sacerdote indígena y “mago de la pirámide de Qaholom”, súbdito de Moctezuma, ha sido encarcelado tras el ataque español liderado por Pedro de Alvarado (Borges, 2011c). La cárcel subterránea en la que se encuentra está dividida en dos y, del otro lado de los barrotes, se encuentra un jaguar/tigre.⁷ En este ambiente se crea un paralelismo –un espejo– entre humano y no humano, ambos subyugados por el colonizador y ambos encerrados en una prisión. Dicho paralelismo apunta al vínculo fundamental entre los animales no humanos y los discursos históricos de colonialismo e imperialismo. Durante la colonización, la concepción del animal no humano como inferior al humano se traslada a la relación entre humanos, en la cual los sujetos colonizados son “bestializados”, es decir, animalizados, concebidos como bestias y objetos, y sometidos a la supuesta superioridad del colonizador (Rajamannar, 2012, p. 5). En el cuento de Borges, el paralelismo entre el narrador Tzinacán y el tigre, ambos víctimas coloniales, pone dichos discursos sobre la mesa, colocando a ambos sujetos en un mismo espacio físico e histórico: el espacio del encarcelamiento, del sometimiento, del colonialismo.

A pesar de la opresión colonial en que se enmarca “La escritura del dios”, es en ese mismo espacio determinado por la alteridad y el yugo en el que Tzinacán podrá experimentar el infinito. Uno de los más importantes recuerdos de su vida en libertad es el de “una sentencia mágica” escrita por “el dios” con el fin de transmitirla a generaciones futuras, por lo que debía encontrarse en alguna de las “formas antiguas, formas incorruptibles y eternas” que hay en el mundo (Borges, 2011c, p. 146). Más tarde, el sacerdote indígena recuerda “que el jaguar era uno de los atributos del dios”, con lo que descubre que el secreto de la divinidad –la clave de acceso al infinito– está en la piel del jaguar/tigre (Borges, 2011c, p. 146). Luego de días en vela intentando descifrar la escritura,

⁷ En este cuento, Borges introduce al animal en cuestión como *jaguar*, pero utiliza también la palabra *tigre* para designarlo a lo largo del texto. ¿No podría verse esta equiparación de significantes como otra deconstrucción del tigre en tanto nombre, es decir, lenguaje, y en tanto ciencia, es decir, en cuanto a su clasificación taxonómica?

Tzinacán, tras comprender y aceptar su ser “encarcelado”, tiene una visión de “la divinidad ... el universo”, la cual se le presenta como una Rueda omnipresente⁸ en la que está contenido el infinito (Borges, 2011c, p. 149) y cuya vista le permite entender todo, incluso “la escritura del tigre” (Borges, 2011c, p. 150). El paralelismo entre esta última expresión y el título del cuento connota un segundo paralelismo entre el tigre y el dios. Dichos paralelismos, aunados al paralelismo entre el sacerdote indígena y el tigre, establecen una relación tigre-humano-divinidad que permite una reversión de la colonización, tanto de humanos como de no humanos. En este sentido, en su análisis del binario naturaleza/cultura, Susan Rowland (2012, p. 5) afirma que la naturaleza, en oposición a la cultura (léase cultura occidental), carece de inspiración divina. En contraste, en el texto de Borges, no hay una correlación entre hombre y divinidad por encima de la naturaleza, sino que la relación dicotómica se rompe y se transforma en triada en igualdad de términos y excluye al prototipo *hombre*:⁹ sólo por mediación de la naturaleza –representada por el sujeto jaguar/tigre– le es posible al sujeto indígena –otra dimensión de la alteridad– acceder al conocimiento divino, que es también el conocimiento del jaguar/tigre.

La reversión de la colonización en el cuento de Borges implica entonces una transformación del poder. Tras comprender la escritura del jaguar/tigre/dios, el sacerdote tiene la posibilidad de “ser todopoderoso”, de liberarse de su cárcel, de vengarse (Borges, 2011c, p. 150). Sin embargo, se niega a decir las palabras que le otorgarían tal poder. Si la revelación divina ocurre tras la aceptación de su encierro, el conocimiento infinito lo lleva a la aceptación de su nuevo ser, uno que está más allá de lo humano: “Pero yo sé que nunca diré esas palabras, porque ya no me acuerdo de Tzinacán” (Borges, 2011c, p. 150). Paradójicamente, es en la aceptación del encarcelamiento colonial que humano y no humano se conectan entre sí y con el poder divino, accediendo a un conocimiento que le está vedado al resto de los hombres y que trasciende las jerarquías de los sistemas colonial y antropocéntrico. Los *otros*, humano y no humano, son depositarios y conocedores del infinito y están, sin embargo, olvidados en una cárcel. Luego de la revelación divina, ese encierro se ha vuelto, además, voluntario. En su aceptación de su condición y su rechazo

⁸ Aquí se encuentra un eco también de otros cuentos de Borges, como “El Aleph” y “El Zahir”, así como de la tradición dantesca. “El Zahir” es analizado más adelante en esta misma sección.

⁹ Utilizo la palabra *hombre* en este caso para significar no solamente lo humano sino también lo masculino, blanco, occidental, cisgénero, etc., es decir, el sujeto que en discursos occidentales hegemónicos se ha constituido como Sujeto en posición y posesión de poder frente a los Otros (Mignolo, 2011, p. 83).

del poder, Tzinacán ejerce *otro* poder, un poder desde la alteridad, que emana del contacto con el jaguar/tigre y anula de alguna forma dicha alteridad, o, mejor aún, genera una alianza transespecie dentro de la alteridad. En este caso, puede percibirse no una coexistencia de mundos sino un mundo en común, sólo compartido entre víctimas coloniales, humanas y no humanas, que participan de un conocimiento propio, una epistemología propia, que genera a su vez un mundo y una resistencia en común, más allá del encierro y la opresión.

Ese acceso a un conocimiento exclusivo en el contexto de la colonización se halla también en el cuento “Tigres azules”. A diferencia de “La escritura del dios”, este relato no presenta un narrador indígena, sino que se trata de un profesor escocés que emprende la búsqueda de una especie de tigre que supuestamente es de color azul (Borges, 1989d, p. 381). El viajero termina en una comunidad indígena, cuyos miembros le ocultan su conocimiento de los tigres azules y utilizan su obsesión para burlarse continuamente de él. El narrador muestra constantemente una arrogancia colonial (Mignolo, 2011, p. 111), afirmando que su presencia es benéfica para la comunidad y transgrediendo espacios que para los indígenas son sagrados. Eventualmente, el profesor descubre que los tigres azules no son tigres sino piedras que se multiplican y se dividen infinitamente, contraviniendo toda ley matemática humana. Así, en “Tigres azules”, se produce una inversión del orden colonial que abarca varias dimensiones. Por una parte, y de manera central, se deconstruyen las armas epistemológicas/científicas del colonizador, es decir, aquellos instrumentos (físicos y teóricos) de medición y categorización del mundo (Deleuze & Guattari, 1986, p. 46) que históricamente le sirven al conquistador en su construcción de un conocimiento artificial que, sin embargo, se establece como verdad (Mignolo, 2011, p. 111). En este cuento, los discursos hegemónicos occidentales de lo humano, de la lógica y del lenguaje en relación con entidades no humanas son puestos en duda constantemente: ¿Cómo pueden existir tigres azules? ¿Cómo puede un tigre ser una piedra? ¿Cómo pueden las piedras multiplicarse y dividirse aleatoriamente? ¿Cómo pueden los tigres azules escapar al orden matemático? Mientras que el colonizador pretende alcanzar un entendimiento de su imperio y de la colonización mediante el estudio sistematizado de la naturaleza (Rajamannar, 2012, p. 77), en el texto de Borges, por el contrario, este estudio es imposible, ya que los paradigmas humanos del invasor no son suficientes para comprender o explicar lo no humano.

La insuficiencia epistémica del colonizador apunta también a la histórica perspectiva colonial en la que el encuentro entre colonizador y naturaleza está marcado

por una relación de violencia y deseo simultáneos (Andermann, 2018, p. 17). En “Tigres azules”, el conquistador no solamente lucha contra la existencia humanamente ilógica de los tigres azules, sino que desea descifrarlos y poseerlos en su totalidad (física y epistémica). Asimismo, se enfrenta violentamente a los indígenas al tiempo que los envidia por su conocimiento de los tigres azules. Al respecto, a diferencia del conquistador protagonista y al igual que en “La escritura del dios”, los indígenas de “Tigres azules” tienen una relación directa con la naturaleza subversiva y con la divinidad. Como Tzinacán, los indígenas de “Tigres azules” poseen un conocimiento que no comparten con el colonizador, quien cree, falsamente, que es superior a ellos y no muestra ningún respeto por sus costumbres y sus reglas, ni por la tierra en la que se encuentra. En consecuencia, la transgresión del invasor distorsiona también su relación con lo divino: “Algo de la divinidad de los discos, que ellos [los indígenas] apodaban tigres azules, me había tocado, pero asimismo me sabían culpable de haber profanado la cumbre. En cualquier instante de la noche, en cualquier instante del día, podían castigarme los dioses” (Borges, 1989d, p. 386). Al final del cuento ocurrirá efectivamente ese castigo. Un ser divino, transformado en mendigo, libra al profesor de las piedras, pero describe el hecho como un castigo: “No sé aún cuál es tu limosna, pero la mía es espantosa. Te quedas con los días y las noches, con la cordura, con los hábitos, con el mundo” (Borges, 1989d, p. 388). A diferencia del sacerdote en “La escritura del dios”, el profesor en “Tigres azules” no ha podido comprender el obsequio divino, por lo que ha sido despojado de él y devuelto, con sus herramientas y conocimientos inútiles, al mundo de los hombres.

El contacto con el infinito como motivo de angustia, de terror y de locura, está presente también en los cuentos “El Zahir” (Borges, 2011b) y “El Aleph” (Borges, 2011a). En el primero, ocurre, además y nuevamente, una asociación entre el tigre, la divinidad y el infinito (Borges, 2011b). El Zahir es una moneda que contiene en sí misma a todas las monedas y, una vez que aparece en la vida de alguien, resulta inolvidable. Asimismo, su nombre “es uno de los noventa y nueve nombres de Dios” y, en alguna ocasión, en lugar de moneda, el Zahir fue tigre (Borges, 2011b, p. 137). Al igual que los tigres azules, el Zahir transgrede preceptos epistémicos occidentales y produce obsesión y locura. De esta manera, el Zahir combina la divinidad, el infinito, la memoria y el tormento. Más aún, en relación con y a la inversa de los tigres azules, el Zahir borgiano, de naturaleza igualmente mágica y divina, no es inalcanzable sino inolvidable.

En línea con los cuentos anteriores, en “El Zahir”, el narrador Borges¹⁰ encuentra un informe escrito por un tal Meadows Taylor que equipara al Zahir con un tigre:

Le dijeron que la referencia era a un tigre mágico, que fue la perdición de cuantos lo vieron, aun de muy lejos, pues todos continuaron pensando en él, hasta el fin de sus días. Alguien dijo que uno de esos desventurados había huido a Mysore, donde había pintado en un palacio la figura del tigre. Años después, Taylor visitó las cárceles de ese reino; en la de Nitur el gobernador le mostró una celda, en cuyo piso, en cuyos muros, y en cuya bóveda un faquir musulmán había diseñado (en bárbaros colores que el tiempo, antes de borrar, afinaba) una especie de tigre infinito. Ese tigre estaba hecho de muchos tigres, de vertiginosa manera; lo atravesaban tigres, estaba rayado de tigres, incluía mares e Himalayas y ejércitos que parecían otros tigres. El pintor había muerto hace muchos años, en esa misma celda; venía de Sind o acaso de Guzerat y su propósito inicial había sido trazar un mapamundi. De ese propósito quedaban vestigios en la monstruosa imagen (Borges, 2011b, p. 138).

El Zahir aquí descrito, de nuevo, de manera muy similar al Aleph y a los tigres azules, es una manifestación del infinito que desafía los paradigmas temporales, espaciales y representativos de quienes lo contemplan –de ahí lo monstruoso de su representación. Además, tanto el Zahir-moneda al que se enfrenta el Borges narrador como el Zahir-tigre pintado en la prisión, adquieren tintes dantescos¹¹ que continúan alimentando su relación con la divinidad: en la memoria del Zahir-moneda, el narrador no ve “el anverso y después el reverso” sino que ve “simultáneamente los dos”, así como el Zahir-tigre está hecho de tigres (Borges, 2011b, p. 140). Asimismo, el cierre del cuento muestra a un Borges que no comprende al Zahir, pero que busca incasablemente descifrarlo, lo cual equivaldría a encontrar lo divino: “Quizá yo acabe por gastar el Zahir a fuerza de pensarlo y de repensarlo; quizá detrás de la moneda esté Dios” (Borges, 2011b, p. 141). De esta forma, como “El otro tigre”, el Zahir representa la búsqueda incansable y eterna de lo inexpresable; como en “Tigres azules”, la imposibilidad de comprensión del infinito; como en “La escritura del dios”, el Zahir –ya moneda, ya tigre– es dios.

¹⁰ En este cuento, el narrador se identifica explícitamente con el autor (Borges, 2011b, p. 140).

¹¹ En la *Divina Commedia*, Dios se manifiesta ante el poeta como tres círculos que son uno a la vez: “Ne la profonda e chiara sussistenza/ Dell’alto lume parvermi tre giri/ Di tre colori e d’una contenenza;/ E l’un dall’altro come Iri da Iri,/ Parea riflesso, e l’terzo parea foco,/ Che quinci e quindi igualmente si spiri” (Dante, 1881, p. 721).

Además de lo anterior, resalta el hecho de que tanto en “La escritura del dios” como en “El Zahir”, una comprensión de lo divino se efectúa a través de una conexión interespecie desde la alteridad humana. Como en “La escritura del dios”, la manifestación del tigre infinito en “El Zahir” se da también en una prisión, en una celda en la que un sujeto humano perteneciente a una cultura no occidental logra descifrar el misterio divino del tigre. Más aún, mientras que el pintor de “El Zahir” es un “faquir musulmán” en una prisión en la ciudad india Mysore (Borges, 2011b, p. 138), la relación entre los tigres azules y la divinidad en “Tigres azules” podría ser de influencia turca o islámica: “Los leones azules, los tigres azules, que abundan en la literatura turco-mogol, son otros tantos atributos kratofánicos de Tangri, padre de los altaicos que reside encima de las montañas y el cielo, y que se designa por el nombre de Alláh tras la conversión de los turcos al islam” (Chevalier, 1986, p. 164). De esta manera, los tintes orientales de ambos cuentos añaden una capa más al discurso decolonial que subyace estos textos. Mientras que las herramientas occidentales (tanto en “Tigres azules” como en “El Zahir”) son incapaces de descifrar al tigre infinito, los conocimientos indígena y musulmán (en “La escritura del dios” y “El Zahir”, respectivamente) logran el anhelado contacto con la divinidad, expresado, en el primer caso, como una unión entre Tzinacán, el tigre y el dios, y, en el segundo, como una pintura que es en sí misma infinita e imposible. De forma similar, en el texto “Los tigres del Annam” del *Manual de zoología fantástica*, los tigres son representados desde la tradición china, en línea con el clásico orientalismo borgiano, y adquieren también –como en “La escritura del dios” y “Tigres azules”– una dimensión mágica y divina (Borges y Guerrero, 1957a, p. 146). Los tigres del Annam rigen los cuatro puntos cardinales, las cuatro estaciones y cuatro elementos naturales, fuego, agua, plantas y metales, todos bajo el gobierno del Tigre Amarillo, quien, al estilo del Zahir-tigre hecho de tigres, se encuentra en el centro y rige a los demás tigres.

Como demuestran estos textos, las relaciones tigre-naturaleza, tigre-alteridad y tigre-divinidad rigen con frecuencia la representación del animal en la obra borgiana. Mientras que puede argumentarse que las epistemologías indígena y musulmana en estos casos continúan representándose en oposición a las epistemologías occidentales, el éxito (epistemológico y representativo) de las primeras y el fracaso y tormento conllevados por las segundas, apuntan a una deconstrucción de las jerarquías culturales de conocimiento y a una descolonización epistémica desde la alteridad humana. Además, dichos procesos se efectúan a través de la alteridad no humana, en la alianza interespecie con el tigre que conduce a una alianza epistémica con lo divino. Así, es posible percibir en los textos de

Borges los atisbos de una opción decolonial (Mignolo, 2011, p. 90) que traspasa y transgrede el poder y los discursos coloniales hegemónicos occidentales. En este sentido, mientras que en la historia colonial la arrogancia del conquistador condena al colonizado a la opresión física, temporal, geográfica, política y epistémica (Mignolo, 2011, p. 186), en “Tigres azules” la arrogancia del conquistador lo condena a él y no a los otros a la ignorancia y la confusión. Análogamente, en “El Zahir”, la propia naturaleza del objeto transgresor constituye el tormento del narrador. En ambos casos, la insistencia por comprender lo divino –contenido en lo natural– mediante paradigmas humanos occidentales conduce al fracaso. De manera similar, como se explicó anteriormente, en los poemas “El tigre” y “El otro tigre”, el lenguaje humano es igualmente insuficiente para capturar la esencia de lo natural.

Dado todo lo anterior es posible concluir que los textos de Borges pretenden deconstruir paradigmas epistemológicos y presupuestos coloniales ligados a la arrogancia humana (Mignolo, 2011, p. 111) y que se relacionan directamente con el discurso antropocéntrico occidental. Al estar en contacto directo con lo divino, el tigre en los tres cuentos analizados en esta sección –“La escritura del dios”, “Tigres azules” y “El Zahir”– posibilita la inversión de la relación jerárquica humano-animal y deconstruye la alteridad colonial, dentro de la cual se abren caminos para alianzas interespecie desde la otredad.

4. Tigres amigos: caza, cuerpo, afecto

La relación humano-tigre en muchos de los textos de Borges se basa en la representación textual y en la divinidad y la colonización, temas vinculados también con el intento por conocer y capturar *la realidad* del tigre. En contraste, los textos analizados en esta última sección poseen una profunda dimensión corporal, es decir, el contacto con el tigre ya no se efectúa desde lo simbólico o lo divino, sino desde lo háptico. Esta dimensión corporal se presenta como lucha, pero también como afecto: mientras que la violencia de la cacería en “Simón Carbajal” conduce al fracaso, cuando es llevada a cabo como manifestación de la coexistencia de mundos, en “Mi último tigre” permite una verdadera conexión con lo natural.

En el poema “Simón Carbajal” aparece notoriamente el tema de la cacería (Borges, 1989c). Simón Carbajal trabaja en un circo como tigrero; siempre que un tigre escapa, él lo persigue y lo asesina. Sin embargo, Carbajal está condenado a perseguir siempre al

mismo tigre, el cual se vuelve así inmortal, lo que le otorga a su vez un cierto poder que somete al hombre a una eterna búsqueda de la que no puede escapar: el cazador humano busca al tigre para matarlo, pero el tigre es infinito y, aunque es asesinado al final de la caza, siempre se repite y regresa, de manera similar a la repetición representativa inacabable de “El otro tigre”. En este sentido cabe mencionar que Jung (1969, p. 3124) encuentra un paralelismo entre la conceptualización del significado y el asesinato de un animal no humano, lo cual contribuye a la correlación entre “El otro tigre” y “Simón Carbajal”, en los que la representación textual y la cacería, respectivamente, implican una paralela persecución imposible. Asimismo, “Simón Carbajal” relaciona la cacería infinita con las búsquedas constantes que constituyen la vida humana en su persecución del “odio,/ el amor, el azar” (Borges, 1989c, p. 93). En la caza eterna e infructuosa, el sujeto humano se ve atrapado en un ciclo imparabable que siempre resulta en la incapacidad por asir al sujeto no humano.

En la persecución eterna, además, las víctimas del cazador se vuelven también sus verdugos. En toda cacería, la relación entre el cazador humano y el animal no humano culmina en una especie de reconocimiento del primero en el segundo (Schell, 2016, p. 245). A pesar de la violencia del crimen, el cazador muestra cierto respeto e identificación con el animal no humano, quien es también, a fin de cuentas, un cazador (Schell, 2016, p. 241). En este sentido, el texto de Borges juega con las identificaciones: la cacería del tigre es al tiempo la cacería de Carbajal, por lo que ambos sujetos, tigre y hombre, son cazadores y cazados. Así como en “La escritura del dios” y en “Tigres azules” se efectúa una alianza en la otredad que deconstruye la colonización, en “Simón Carbajal” se confunde la jerarquía humano-animal, cazador-presa, y los roles se mezclan, revirtiendo la relación de poder que tradicionalmente conllevan dichos binarios.

Dicha inversión de roles ocurre también en “Los tigres del Annam”. En el cierre de este texto, se menciona que “los malayos saben de una ciudad en el corazón de la jungla, con vigas de huesos humanos, con muros de pieles humanas, con aleros de cabelleras humanas, construida y habitada por tigres” (Borges y Guerrero, 1957a, p. 146). En este fragmento se deconstruye la clásica mirada occidental en la cual se cosifica a la naturaleza, concibiéndola como mera riqueza y recurso (Haraway, 1991, p. 30; Mignolo, 2011, p. 12), pues en “Los tigres del Annam”, son los tigres quienes reducen a los humanos al rol de materia prima. De esta manera, al igual que en la cacería de “Simón Carbajal”, se produce una inversión de roles entre el cazador y el cazado, entre la víctima y el beneficiario: de acuerdo con el conocimiento malayo narrado en “Los tigres del Annam”, existe un lugar

en el que son los tigres los que se encuentran en la posición de poder, los cazadores que utilizan los restos de sus presas humanas para construir su mundo.

En la inversión de jerarquías y roles, “Simón Carbajal” toca además uno de los temas fundamentales en la relación humano-tigre en los textos borgianos: la corporalidad. El poema comienza con una memoria. Simón Carbajal es un conocido del padre del poeta, quien menciona que no recuerda de Carbajal “sino una cosa:/ El dorso de la oscura mano izquierda/ cruzado de zarpazos” (Borges, 1989c, p. 93). Carbajal no es –no existe– más que como memoria de su relación con el tigre, la cual ha dejado su huella en su cuerpo. Su memoria es la memoria del tigre: la marca en la mano es obra del tigre y es metonimia del propio Carbajal; su recuerdo está subordinado a esa cicatriz, a esa marca corporal. Más aún, el rastro de los zarpazos es como la marca de Caín: lo condena a vagar eternamente en pos del tigre que siempre se repite. Todo lo anterior genera un empoderamiento animal desde la alteridad y desde la corporalidad: así como el tigre es conocimiento, existencia, mundo y dios, así también es memoria y es cuerpo, el único recuerdo de Carbajal. Así, la prominencia de la cicatriz conlleva una esencia corporal en la relación humano-tigre.

En “Simón Carbajal”, la corporalidad está ligada no solamente a la memoria sino también a la violencia. Los versos en los que se describe la cacería evocan un combate entre cuerpos: “La amarilla¹²/ Fiera se abalanzaba sobre el hombre/ Que agitaba en el brazo izquierdo el poncho,/ Que era escudo y señuelo. El blanco vientre/ Quedaba expuesto. El animal sentía/ Que el acero le entraba hasta la muerte./ El duelo era fatal y era infinito” (Borges, 1989c, p. 93). De gran importancia en este fragmento es la frase “El blanco vientre quedaba expuesto”, pues en ella se realiza un cambio de sujeto no explícito. Mientras que este fragmento va del tigre (*se abalanzaba*) al hombre (*agitaba*) y de vuelta al tigre (*sentía*), el blanco vientre, desde el punto de vista sintáctico, bien podría referirse a cualquiera de los dos sujetos. Esta ambigüedad sintáctica, en realidad, continúa hasta la siguiente oración: “El animal sentía/ que el acero le entraba hasta la muerte” (Borges, 1989c, p. 93). Si bien es fácil asumir que “el animal” es el tigre (como yo misma he hecho anteriormente), la oración podría también referirse al cazador, quien siente en el cuchillo el momento en el que su víctima al fin ha perecido. Esta posibilidad se presenta, además, por el verbo, ya que rara vez Borges alude directamente a lo que el tigre siente o piensa,

¹² La relación de Borges con los tigres suele ser profundamente háptica. En este caso, el color es fundamental, lo cual se relaciona también con su ceguera, como ocurre en textos como “El oro de los tigres”, analizado más adelante.

sobre todo de manera tan directa.¹³ De esta manera, en este encuentro entre cuerpos animales, se evidencia nuevamente el intercambio de roles (cazador-víctima) y se infiere una fusión de corporalidades desde las ambigüedades y alternancias textuales. De igual forma, ambos fenómenos aluden a una difuminación de la separación entre el sujeto humano y el no humano.

A pesar de la fusión y la inversión de roles, en “Simón Carbajal” no desaparece la lucha por el poder en las relaciones interespecie. En contraste, la corporalidad armónica, es decir, la conexión transespecie en verdadera consonancia, aparece en “Mi último tigre”, en el que el Borges narrador describe con emoción su encuentro, ya no literario ni simbólico, sino físico y afectivo, con un tigre “de carne y hueso” (Borges, 1989b, p. 426). Mientras que en “Simón Carbajal” se produce una unión de cuerpos en conflicto, en “Mi último tigre” la unión se vuelve comunión. En este texto, más que en ningún otro, ocurre una profundización de la interacción humano-tigre que pasa de un contacto meramente visual a un contacto físico-sensorial, transformando al tigre de objeto en sujeto y la relación interespecie de representación en afecto.

“Mi último tigre” inicia con una referencia al tigre del zoológico: “En mi vida siempre hubo tigres. Tan entretrejida está la lectura con los otros hábitos de mis días que verdaderamente no sé si mi primer tigre fue el tigre de un grabado o aquel, ya muerto, cuyo terco ir y venir por la jaula yo seguía como hechizado del otro lado de los barrotes de hierro” (Borges, 1989b, p. 426). A ese posible primer tigre, ya representación, ya animal encerrado, le sigue el último, cuyo encuentro con el narrador se describe hacia el final del texto: “Ese último tigre es de carne y hueso. Con evidente y aterrada felicidad llegué a ese tigre, cuya lengua lamió mi cara, cuya garra indiferente o cariñosa se demoró en mi cabeza, y que, a diferencia de sus precursores, olía y pesaba” (Borges, 1989b, p. 426). La relación con el primer tigre está basada en la mirada y en la representación textual, las cuales transforman al animal no humano en objeto, separado del sujeto humano. Por el contrario, la relación con el último tigre es mutua y sensorial. El tigre no es objeto, sino sujeto. Es el tigre, de hecho, quien parece examinar al humano. Son su lengua y su garra, y ya no los ojos humanos, quienes se vuelven los protagonistas de la interacción. Motivado también por su propia ceguera, Borges deja atrás la mirada humana unilateral y establece una relación háptica con el no humano, con su último tigre, a través del tacto, el oído y el

¹³ Como se ha visto anteriormente, Borges reconoce la subjetividad de los animales no humanos, pero también la entiende como ajena e incomprensible para los humanos.

olfato, permitiendo que se efectúe entre ambos sujetos lo que Donna Haraway (2008) llama “the dance of world-making encounters” (p. 249). De manera similar pero más afectiva que en otros textos borgianos, en “Mi último tigre”, ambos mundos, el mundo del tigre y el mundo de Borges, se encuentran y se influyen mutuamente, no en oposición ni en conexión visual o representativa, sino en un vínculo sensorial, corporal y emocional, todo ello sin dejar de reconocerle al tigre una percepción propia, no humana, en la duda del autor al no saber si se trata de indiferencia o cariño.

A través de la conexión háptica entre humano y tigre, “Mi último tigre” deconstruye la idea de la cacería y el discurso antropocéntrico. Durante el siglo XIX es posible hallar diversos textos de cacería en los que el asesinato de un tigre es considerado una prueba de iniciación, por lo que muchos autores hablan de su primer tigre, aquél que los inicia en la caza (Schell, 2016, p. 229). En este sentido, mientras que el adjetivo posesivo en dichos textos implica una idea de posesión del tigre en tanto víctima, el adjetivo posesivo *mi* en “Mi último tigre” enfatiza la relación íntima, familiar y afectiva entre los sujetos. Más aún, en este mismo título, la relación con el tigre se presenta como una inversión del tópico de la cacería: el tigre de Borges no es el primero, sino el último; no es iniciación, sino consolidación de una relación que se ha gestado por mucho tiempo. Si el primer tigre borgiano era o bien una representación o bien un objeto de la mirada humana en el zoológico, el encuentro entre Borges y su último tigre permite una afección mutua, una transformación de ambos sujetos mediante el contacto (Haraway, 2008, p. 36). Así, el paso del primer al último tigre permite la inversión de la relación sujeto-objeto hacia el establecimiento de una relación afectiva transespecie entre sujetos. En este sentido, “Mi último tigre” trasciende las dicotomías “animal/human, nature/culture, organic/technical, and wild/domestic” (Haraway, 2008, p. 15), las cuales, a pesar de estar sentadas en diferencias superficiales, terminan siendo la base de la concepción del mundo en el discurso antropocéntrico: la dicotomía animal-humano se transgrede en la relación afectiva; la dicotomía naturaleza-cultura, en la coexistencia e igual preponderancia del tigre “de carne y hueso” y los tigres “de la vista y el verbo” (Borges, 1989b, p. 426); la dicotomía orgánico-técnico, en la deconstrucción de la cacería, en la que el poder sobre el animal está siempre dado en función de las armas; y la dicotomía salvaje-doméstico, en el encuentro “en el curioso jardín zoológico cuyo nombre es Mundo Animal y que se abstiene de prisiones” (Borges, 1989b, p. 426), en el que humanos y no humanos son

capaces de convivir de cerca.¹⁴ De esta manera, mientras que tanto en “Simón Carbajal” como en “Mi último tigre” ocurre una interacción física, es decir, corporal, entre el humano y el no humano, en el segundo desaparecen precisamente la jerarquía y el poder del humano sobre el animal.

Dado todo lo anterior es posible que “Mi último tigre” sea el mejor ejemplo de la deconstrucción de discursos especistas y antropocéntricos en Borges. En la creación e interacción de mundos que se da en este texto, Borges (1989b) no abandona a los “tigres de la vista y el verbo” (p. 426), hechos de lenguaje y de símbolos, sino que a ellos añade este otro, este tigre que lo conoció y al que conoció mediante sus sentidos: “No diré que ese tigre que me asombró es más real que los otros, ya que una encina no es más real que las formas de un sueño, pero quiero agradecer aquí a nuestro amigo, ese tigre de carne y hueso que percibieron mis sentidos esa mañana y cuya imagen vuelve como vuelven los tigres de los libros” (Borges, 1989b, p. 426). Borges no deja de ser Borges y duda, como hace a lo largo de toda su obra, de la realidad del propio tigre, pero esto no significa que su relación con y su idea del tigre no hayan sido transformadas por ese encuentro físico. Dicha transformación se hace patente en la selección léxica del texto. Este es el texto de Borges en el que la relación con el tigre es más clara y profundamente afectiva. El narrador Borges le agradece al tigre, lo considera su amigo, lo siente, lo recuerda con emoción y asombro, sentimientos que sólo surgen en contadas ocasiones en sus evocaciones del tigre, y casi siempre en relación con otros tigres que ha visto en los zoológicos. En este sentido, por ejemplo, Jung (1970, p. 6776) considera las reacciones animales como puramente emocionales y afectivas, por lo que las palabras de Borges podrían indicar que el autor ha trascendido la separación de especies, ha entrado en contacto con su propia naturaleza animal y ha podido reestablecer, aunque sea por un momento, la conexión con lo natural, a veces obstruida por el lenguaje.

En ese mismo sentido, la relación háptica interespecie conlleva una transformación que se traduce en el aprendizaje y la aceptación de una perspectiva de mundo distinta (Haraway, 2008, p. 24). Así, por ejemplo, en “El oro de los tigres”, Borges (1972) recuerda los varios tigres que lo han marcado, desde aquellos que conoció mediante sus mayores influencias literarias, como Blake, hasta los tigres de zoológico, a quienes admiraba

¹⁴ No es mi propósito aquí discutir la ética de zoológicos y centros de convivencia similares. Lo que es realmente fundamental en los textos de Borges es comprender el contraste entre el encuentro ajeno, a través de barrotes (nótese la similitud con la prisión colonial de “La escritura del dios” y “El Zahir”), y el encuentro vivo y afectivo de “Mi último tigre”.

“Detrás de los barrotes de hierro,/ Sin sospechar que eran su cárcel”, y cuyo color se le ha negado debido a su ceguera (Borges, 1972, p. 161). Este antecedente contribuye al valor afectivo de “Mi último tigre”, en el que la imagen visual es remplazada por el contacto físico, lo cual se traduce en un mayor y mejor entendimiento entre los sujetos: en “El oro de los tigres”, el poeta admite un desconocimiento que determina el mundo del tigre; el observador en el zoológico no comprende del todo que el tigre es un prisionero. En cambio, en “Mi último tigre”, el animal no humano se percibe de manera más libre y, en su interacción con el narrador humano, crea un nuevo mundo que ambos comprenden y comparten, el de la alianza interespecie.

La transformación de mundos en “Mi último tigre” es esencialmente háptica y se relaciona, por lo tanto, con la corporalidad. Los efectos del cuerpo del tigre, de su peso y de su olor, en el cuerpo de Borges, evidencian una afectividad en la que tanto el cuerpo humano como los cuerpos no humanos adquieren agencia y son capaces de afectar y de ser afectados (Bennett, 2015, p. 4). Esa mutua creación y afectación de mundos, el mundo humano y el mundo no humano, ambos parte del mundo animal y de una misma naturaleza compartida, apunta entonces a la idea de simpoiesis tal como la propone Donna Haraway (2016, p. 33) siguiendo a Beth Dempster. La simpoiesis es una práctica de colaboración, compañía y coexistencia interespecie en un mundo que no es único sino múltiple, lo cual presupone la existencia de sistemas complejos que se mezclan y superponen en las historias de diversos sujetos y especies (Haraway, 2016, p. 58-60). Esto, además, conduce a la unión entre historia humana e historia natural (Andermann, 2018, p. 183), ya no vistas como independientes, sino como parte de un mismo tejido de coexistencia, es decir, en términos de Gilles Deleuze y Félix Guattari (1987, p. 8), como parte de una misma estructura rizomática. Así, desde una perspectiva ecocrítica, el encuentro háptico y afectivo entre Borges y su tigre en “Mi último tigre” traspasa la frontera de lo humano y lo animal y se transforma en una comunión –una simpoiesis– entre cuerpos igualmente sensitivos e igualmente sensibles. La persecución infinita termina en el vínculo verdadero; Borges ha alcanzado al tigre en el momento en que se ha dejado alcanzar por él.

5. Tigres borgianos: Conclusión

Los textos analizados en este artículo abarcan una variedad de tópicos fundamentales en la obra de Borges: el lenguaje, la representación, la creación literaria, la memoria, la

divinidad, el infinito, son temas que plagan las páginas del autor. Estos temas se relacionan con sus motivos favoritos: los laberintos, los espejos, los jardines, las bibliotecas y, en este caso, los tigres. Pero los tigres no son objetos inertes, sino sujetos animales, con percepciones y mundos propios. En este sentido, he pretendido en este análisis de algunos textos borgianos aportar una perspectiva distinta de la literatura del autor. Es innegable la naturaleza simbólica de su obra, pero resulta fundamental también evidenciar los caminos que posibilita hacia una deconstrucción de la dicotomía humano-animal, desde una perspectiva ecocrítica. La relación, además, entre esta deconstrucción y temas como la colonización y la cacería, permiten un cuestionamiento de las bases sobre las que se construyen y descansan nuestras interacciones desde y con la alteridad, tanto humana como no humana.

Puesto que uno de los objetivos fundamentales de la ecocrítica es comprender las distintas dimensiones de nuestra relación con la naturaleza y con los sujetos no humanos, los textos de Borges ofrecen un mosaico de posibilidades ecocríticas en la relación humano-tigre que trasciende el mero simbolismo y deconstruye muchos discursos hegemónicos que ejercen discriminación física y epistémica sobre los otros. El tigre de Borges es símbolo, sí, pero es también poema, escritura, memoria, infinito, poder, cuerpo, afecto. El tigre de Borges es arquetipo, dios y amigo. El tigre de Borges es sujeto creador de mundos.

Bibliografía

- Andermann, J. (2018). *Tierras en trance: Arte y naturaleza después del paisaje*. Santiago, Chile: Ediciones Metales Pesados.
- Bennett, J. (2015). "Encounters with an Art-Thing". En *Evental Aesthetics*, 3(3), (Pp. 91-110).
- Borges, J. L. (1960a). "Del rigor en la ciencia". En *El hacedor* (Pp. 143-144). Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Borges, J. L. (1960b). "El otro tigre". En *El hacedor* (Pp. 103-105). Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Borges, J. L. (1971a). "Funes el memorioso". En *Ficciones* (Pp. 123-136). España: Alianza.

- Borges, J. L. (1971b). "Tlön, Uqbar, Orbis Tertius". En *Ficciones* (Pp. 13-33). España: Alianza.
- Borges, J. L. (1972). "El oro de los tigres". En *El oro de los tigres* (P. 161). Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Borges, J. L. (1989a). "El tigre". En *Historia de la noche, en Obras completas 1975-1985* (P. 173). Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Borges, J. L. (1989b). "Mi último tigre". *Atlas, Obras completas 1975-1985* (P. 426). Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Borges, J. L. (1989c). "Simón Carbajal". En *La rosa profunda, en Obras completas 1975-1985* (P. 93). Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Borges, J. L. (1989d). "Tigres azules". En *La memoria de Shakespeare, en Obras completas 1975-1985* (Pp. 381-388). Buenos Aires, Argentina: Emecé.
- Borges, J. L. (2011a). "El Aleph". En *El Aleph* (Pp. 189-210). México: DeBolsillo.
- Borges, J. L. (2011b). "El Zahir". En *El Aleph* (Pp. 129-141). México: DeBolsillo.
- Borges, J. L. (2011c). "La escritura del dios". En *El Aleph* (Pp. 143-150). México: DeBolsillo.
- Borges, J. L., & Burgin, R. (1998). *Jorge Luis Borges: Conversations* (Literary Conversations Series). Mississipi, EEUU: University Press of Mississippi.
- Borges, J. L. & Guerrero, M. (1957a). "Los tigres del Annam". En *Manual de zoología fantástica* (P. 146). México: Fondo de Cultura Económica.
- Borges, J. L. & Guerrero, M. (1957b). "Prólogo". En *Manual de zoología fantástica* (Pp. 7-8). México: Fondo de Cultura Económica.
- Borg, R. (2009). "Surviving in Borges, or, the Memory of objects after the end of the world". En Herbrechter, S. & Callus, I. (Eds.), *Cy-Borges. Memories of the Posthuman in the Work of Jorge Luis Borges* (Pp. 108-125). Lewisburg, EEUU: Bucknell University Press.
- Braden, Susan. (2007). "The Triumphant Tiger: Short Narratives by Jorge Luis Borges". En *What Are Animals to Us? Approaches from Science, Religion, Folklore, Literature, and Art* (Pp. 161-167). Tennessee, EEUU: The University of Tennessee Press.

- Cabañas Alamán, R. (2004). “Del tigre de la ira al tigre del ensueño: William Blake y Jorge Luis Borges”. *Filología y Lingüística*, 30(1), (Pp. 9-18).
- Chevalier, J. (1986). *Diccionario de los símbolos*. Barcelona, España: Herder.
- Dante, A. (1881). *La Divina Commedia di Dante Alighieri*. Firenze, Italia: G. Barbèra.
- Deleuze, G. & Guattari F. (1986). *Nomadology: The War Machine*. Nueva York, EEUU: Semiotext(e).
- Deleuze, G. & Guattari F. (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minnesota, EEUU: University of Minnesota Press.
- Gray, J. (2013). *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths*. Londres, Inglaterra: Allen Lane.
- Haraway, D. J. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. Nueva York, EEUU: Routledge.
- Haraway, D. J. (2003). *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*. Chicago, EEUU: Prickly Paradigm Press.
- Haraway, D. J. (2008). *When Species Meet*. Minnesota, EEUU: University of Minnesota Press.
- Haraway, D. J. (2016). *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham, EEUU: Duke University Press.
- Herbrechter, S. & Callus, I. (2009). *Cy-Borges. Memories of the Posthuman in the Work of Jorge Luis Borges*. Lewisburg, EEUU: Bucknell University Press.
- Jones, O. (2008). ‘True Geography [] Quickly Forgotten, Giving Away to An Adult-Imagined Universe.’ Approaching the Otherness of Childhood. *Children's Geographies*, 6(2), (Pp. 195-212). Recuperado de: <https://doi.org/10.1080/14733280801963193>.
- Jung, C. G. (1969). On the Nature of the Psyche. En Read, H., Fordham M. & Adler G. (Eds.), *The Collected Works* (Vol. viii, 3115-3192). Londres, Inglaterra: Routledge.
- Jung, C. G. (1970). “Rex and Regina. The Personification of the Opposites”. En Read, H., Fordham M. & Adler G. (Eds.), *The Collected Works* (Vol. xiv, 6735-6859). Londres, Inglaterra: Routledge.

- Mignolo, W. (2011). *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options* (Serie Latin America Otherwise: Languages, Empires, Nations). Durham, EEUU: Duke University Press.
- Morris, K. L. & Goldenberg, J. L. (2015). Women, Objects, and Animals: Differentiating between Sex- and Beauty-based Objectification. *Revue Internationale De Psychologie Sociale*, 28(1), 15-38.
- Rajamannar, S. (2012). *Reading the Animal in the Literature of the British Raj*. Londres, Inglaterra: Palgrave Macmillan, 2012.
- Rodríguez-Monegal, E. (1973). Symbols in Borges' Work. *Modern Fiction Studies*, 19(3), (Pp. 325-340). Recuperado de: <http://www.jstor.org/stable/26279893>.
- Rowland, S. (2012). *The Ecocritical Psyche. Literature, Evolutionary Complexity and Jung*. Nueva York, EEUU: Routledge.
- Schell, H. (2016). Tiger Tales. En Danahay, M. A. & Morse D. D. (Eds.), *Victorian Animal Dreams: Representations of Animals in Victorian Literature and Culture* (229-248). Londres, Inglaterra: Routledge.
- Wolfe, C. (2003). Introduction. En *Zoontologies: The Question of the Animal* (ix-xxiii). Minnesota, EEUU: University of Minnesota Press.

LIDIA PONCE DE LA VEGA

Licenciada en Lengua y Literatura Hispánicas (Medalla Gabino Barreda) por la Universidad Nacional Autónoma de México, Maestra en Estudios Hispánicos por la Universidad McGill y Candidata al Doctorado en Estudios Hispánicos en esta misma institución. Trabaja como instructora de Humanidades Digitales y Lengua Española en la Universidad McGill. Su proyecto doctoral “Virtual Biodiversities and Digital Knowledges”, anclado en la intersección entre las humanidades digitales y la ecocrítica, analiza diversas colecciones digitales de la *Biodiversity Heritage Library* para comprender la producción y consumo en línea de conocimientos sobre biodiversidad en y sobre Latinoamérica, especialmente México.