



EL CUERPO DE LA MUJER COMO TROFEO NACIONAL EN *CRACKING INDIA* DE BAPSI SIDHWA: HISTORIAS DE VERGÜENZA Y CULPA

María Luz González-Rodríguez 

Universidad de La Laguna

RESUMEN: *Cracking India* (1991), considerada como la novela más destacable de la escritora pakistaní-estadounidense de ascendencia parsi Bapsi Sidhwa, se centra en el acontecimiento histórico de la Partición que tuvo lugar en 1947, que dividió el subcontinente indio en los países de India y Pakistán. La trama es sustancialmente ginocéntrica y relata los horrores de este conflicto territorial, político y social y de cómo las mujeres fueron cosificadas no solo desde una perspectiva sexual, sino también como trofeos de poder y humillación ante el enemigo. El objetivo de este artículo es explorar los conceptos de *vergüenza* y *culpa* en las relaciones de poder aplicando la teoría de los afectos desde una perspectiva de género.

PALABRAS CLAVE: Partición, cuerpos, teoría de los afectos, vergüenza, culpa

Women's Bodies as National Trophies in *Cracking India*: Stories of Shame and Guilt

ABSTRACT: *Cracking India* (1991), considered the most remarkable novel by the Pakistani-American writer of Parsi descent Bapsi Sidhwa, focuses on the historical event of the Partition that took place in 1947, which divided the Indian subcontinent into the countries of India and Pakistan. The plot is substantially gynocentric and recounts the horrors of this territorial, political and social conflict and depicts how women were objectified not only from a sexual perspective, but also as trophies of power and humiliation on the enemy side. The aim of this article is to explore the concepts of *shame* and *guilt* in power relations, by applying the affect theory from a gender perspective.

KEYWORDS: Partition, bodies, affect theory, shame, guilt

Le corps des femmes comme trophée national dans *Cracking India* de Bapsi Sidhwa : histoires de honte et de culpabilité

RÉSUMÉ : *Cracking India* (1991), largement considéré comme le roman le plus remarquable de l'écrivain pakistano-américain d'origine parsi Bapsi Sidhwa, porte sur l'événement historique de la Partition en 1947, qui a divisé le sous-continent indien en deux pays, l'Inde et le Pakistan. L'intrigue, essentiellement gynocentrique, raconte les horreurs de ce conflit territorial, politique

et social et la façon dont les femmes ont été réduites à l'état d'objet non seulement d'un point de vue sexuel, mais aussi en tant que trophées de pouvoir et d'humiliation face à l'ennemi. L'objectif de cet article est d'explorer les concepts de honte et de culpabilité dans les relations de pouvoir, en appliquant la théorie de l'attachement dans une perspective de genre.

MOTS-CLÉS : Partition, corps, théorie de l'attachement, honte, culpabilité

1. INTRODUCCIÓN Y OBJETIVOS

La Partición del subcontinente indio en los países de India y Pakistán ha sido una importante fuente de inspiración para muchos y muchas escritores y escritoras. Novelas como *Train to Pakistan* (1956) de Khushwant Singh, *A Bend in the Ganges* (1964) de Manohar Malgonkar, *Clear Light of Day* (1980) de Anita Desai, *Midnight's Children* (1981) de Salman Rushdie, o la obra que ocupa este artículo, *Cracking India* (1991) de Bapsi Sidhwa, son solo algunos títulos significativos. Sin embargo, quizás no sea del todo apropiado hablar de este recurrente tema como fuente de inspiración, sino como una cuestión que aún hoy en día necesita entenderse. Cumplidos los setenta y cinco años tras la independencia, la mayoría de este colectivo de escritores y escritoras, y personas que estuvieron de una forma u otra implicadas en el conflicto, siguen pensando que todo lo que acaeció durante esta época continúa siendo en gran parte imperdonable e injustificable. Estas obras, no obstante, no intentan buscar una respuesta o entendimiento racional al conflicto, sino más bien ofrecer una réplica emocional y catártica, pues hablamos, como comenta Daniyal Mueenuddin, de “the absurdity of the violence” (2011, p. x), perpetrada por comunidades religiosas que en épocas anteriores habían convivido en relativa paz y tolerancia.¹

No obstante, las disputas entre la comunidad hinduista y musulmana habían comenzado años antes de la independencia, provocadas no solo por el desarrollo de diferentes posturas hacia la eventual liberación del imperio británico, que enseguida pasaré a explicar, sino que dichos desacuerdos y distanciamientos entre los dos grupos religiosos se incrementaron cuando el Raj británico, temeroso de una sublevación colonial, decidió aplicar la antigua estrategia política romana *divide et impera* sobre la gran diversidad religiosa y étnica de India antes de 1947, para así tener un mayor control sobre la colonia.² De esta manera, a mediados de la década de los cuarenta del siglo XX, cuando la independencia era ya una realidad, el Congreso, liderado por Mahatma Gandhi y apoyado por Jawaharlal Nehru y por la mayoritaria comunidad hindú, defendía una India unida, que sería regulada por un gobierno central, mientras que la Liga Musulmana, acaudillada por Muhammad Ali Jinnah, amparaba la creación del nuevo país de Pakistán donde la comunidad musulmana podría defender sus propios intereses políticos, religiosos, económicos y culturales sin la amenaza de continuar

¹ Es importante también aclarar y recordar que la palabra “partición” no solo hace referencia a la división arbitraria de un país en dos, sino que dicha partición coincide con la independencia de Pakistán (Pandey, 2003, p. 13).

² Para más información sobre este aspecto, véase el artículo de Maurice O'Connor (2018).

siendo controlado por una mayoría religiosa diferente y así pasar de un Raj británico a un Raj hindú.³ Como apunta Gyanendra Pandey, “[t]here were two nations in India [...] and the acceptance of the Pakistan demand was the only road to the genuine independence of all Indians, the Muslims in a free Pakistan and the Hindus in a free Hindustan” (2003, p. 21). Sin embargo, ninguno de los bandos —los hindúes que lucharon junto a los sijs, por un lado, y los musulmanes, por otro— sospecharon de la enorme desolación y devastación que la Partición iba a generar.

En nuestros días no se conocen, a ciencia cierta, las cifras reales de las víctimas que perecieron durante la masacre (Hasan, 2011, pp. xv-xvi), aunque se estiman que fueron varios cientos de miles (Pandey, 2003, p. 2). Considerada por muchos como una de las mayores catástrofes del siglo XX (Pandey, 2003; Mueenuddin, 2011), la Partición ocasionó disturbios, incendios y saqueos. Incitó a la intolerancia religiosa en el afán de poder político del pueblo y provocó un resentimiento profundo junto a muestras de un nacionalismo radical de Pakistán hacia India y de India hacia Pakistán, respaldado más tarde por una guerra de armas nucleares y desavenencias, que prevalecen hasta el día de hoy.⁴ Además, la brutal violencia ejercida sobre millones de cuerpos hace que la palabra “partición” con la que nos referimos a este importante momento histórico del subcontinente indio trascienda la mera alusión a la división de India en dos países diferentes, resultante de su independencia del dominio británico en 1947, para también entenderse en otros sentidos más metafóricos. Los cuerpos de las víctimas fueron literalmente desmembrados, niños y niñas asesinados/as y un gran número de mujeres violadas. En otras palabras, como afirman Ritu Menon y Kamla Bhasin, la Partición representa “a metaphor for irreparable loss” (1998, p. xi), o en palabras de Sara Ahmed, la Partición trata de “how borders became open wounds; how an affection can spread” (2016, párr. 13). La brutal violencia ejercida sobre los cuerpos durante la Partición queda brutalmente reflejada en el título onomatopéyico de la novela, *Cracking India*, en el que “[t]he metaphors of a cracked body and cracked nation come together to reproduce traumatic events” (Goel, 2015, p. 25).

Ciertamente, todas las víctimas de este conflicto, sin importar a qué comunidad religiosa ni a qué género pertenecieran, atravesaron un periodo de sufrimiento inconmensurable en todo este proceso de violencia comunal, pero de entre todas las víctimas, las mujeres fueron,

³ Los índices de la población india antes de la Partición, atendiendo a las distintas comunidades religiosas, estaban divididos de la siguiente manera: hindúes 73%; musulmanes 24% y el resto formado por cristianos, sijs, budistas, jainistas y otras religiones. La primera vez que se habló de la “teoría de las dos naciones” fue en 1923 por el político nacionalista de derechas Vinaiak Dámodar Savarkar en su discurso presidencial. A él se le atribuye el desarrollo de la ideología nacionalista y religiosa Hindutva. Esto demuestra que la división de India se fraguó lentamente y no solo por parte de un bando político-religioso. Para más información sobre los entresijos políticos detrás de la Partición, véase Yasmin Khan, *The Great Partition: The Making of India and Pakistan* (2017).

⁴ Sin mencionar a los Sijs que tras la división de lo que hasta entonces había sido su espacio, el Punjab, fueron ignorados en el reparto de las tierras tras la Partición: “[...] while the Hindus got their Hindustan and the Muslims got their Pakistan, the Sikhs were like orphans, left with nothing” (Pandey, 2003, pp. 16-17).

sin lugar a duda, las más perjudicadas. Se estima que entre 25 000 y 29 000 mujeres hindúes y sijs y entre 12 000 y 15 000 mujeres musulmanas fueron raptadas, violadas, forzadas a la conversión religiosa y al matrimonio durante la Partición (Butalia, 1993, p. 14). Este artículo pretende explorar las diferentes formas en las que el cautiverio, la violación y mutilación de cuerpos femeninos interfieren con el mundo de los afectos a través del análisis de *Cracking India* de la escritora Bapsi Sidhwa. Esta novela ha recibido una considerable atención crítica. Se ha analizado desde un prisma poscolonial (Bokhari, 2018; Kumar, 2014); histórico (Basu, 2007; Feng, 2011) y especialmente feminista (Sathya, 2020; Navarro-Tejero, 2019; Kleist, 2011). Sin embargo, hasta el momento apenas ha sido analizada desde el enfoque de los afectos.⁵ Dada la naturaleza histórica de esta obra y las atrocidades de violencia que describe, nos parece relevante centrarnos en el examen de al menos dos afectos que prevalecen. El objetivo principal de este artículo es, pues, examinar, bajo el marco de la teoría de los afectos, los conceptos de *vergüenza* y *culpa* como estados afectivos en las relaciones de poder desde una perspectiva de género.

2. BAPSY SIDHWA Y SU NOVELA *CRACKING INDIA* EN EL PANORAMA LITERARIO SURASIÁTICO

La escritora pakistaní-estadounidense de ascendencia parsi Bapsi Sidhwa nació en 1938 en Karachi, por aquel entonces una ciudad de la India, hoy una de las más importantes de Pakistán. En 1975 Sidhwa se proclama activista de los derechos de la mujer, representando a Pakistán en el *Asian Women's Congress*. Trabaja también como secretaria para el *Destitute Women and Children's Home*, un centro de ayuda para mujeres y niños indigentes en Lahore, y forma parte del comité para el desarrollo de la mujer, liderado por la ex primera ministra pakistaní Benazir Bhutto. Emigra a Estados Unidos en 1984 y desde la publicación de sus primeras novelas y entrevistas muestra un claro rechazo hacia el sistema patriarcal tradicional en el que la mujer surasiática pasa, desde su nacimiento, a ser propiedad de sus padres, luego de sus maridos y finalmente de sus hijos (Powers, 2000, p. 351). Aunque las dos lenguas nativas de esta escritora son el gujarati y el urdu, todas sus obras literarias están escritas en inglés. En cuanto al estilo y a la temática de sus novelas, Sidhwa muestra un evidente sentido del lugar, centrándose en la comunidad parsi en India y Pakistán, en la mujer surasiática emigrante a Estados Unidos y en la historia colonial de la India a manos del Imperio británico. Ha publicado hasta la fecha las siguientes novelas: *The Crow Eaters* (1982), *The Bride* (1983), *Cracking India* (1991), *The American Brat* (1993) y *Water* (2006). *Cracking India* fue llevada al cine por la directora indocanadiense Deepa Mehta con el título *Earth* (1998), y Sidhwa,

⁵ En su artículo "Justification of the Partition in *The Weary Generations* and *Cracking India*: An Alternative Pakistani Perspective", Dipak Raj Joshi (2022) aplica la teoría de los afectos para demostrar que el escritor Abdullah Hussein y la escritora Bapsi Sidhwa trivializan y desacreditan la historia oficial de la Partición con una subjetividad afectiva que apoya y favorece la versión pakistaní del conflicto; una postura con la que discrepo ya que, como intento demostrar en las siguientes páginas de este artículo, Bapsi Sidhwa se mantiene neutral en su relato de la Partición, sin favorecer a ninguna de las partes.

unos años después, publicó su novela *Water*, basada en la película epónima de la citada directora cinematográfica, *Water* (2005).

Sidhwa publicó inicialmente su novela *Cracking India* en Inglaterra con el título *Ice-Candy-Man* en 1988. Unos años más tarde, en 1991, siguiendo el consejo del editor, la novela se publicó también en Estados Unidos con el nombre más sugerente de *Cracking India*. A menudo considerada su obra más destacada, *Cracking India* logra ser un hito literario tras su publicación, siendo la primera novela pakistaní de habla inglesa en narrar la historia de la Partición de la India (Dey, 2018, pp. 28-29), convirtiendo a Bapsi Sidhwa en la escritora líder de habla inglesa en Pakistán.⁶ Esto le permitió recibir el prestigioso *Sitara-i-imtiaz*, el máximo galardón en el campo de las artes, concedido por el gobierno de Pakistán. *Cracking India* es, además, la primera obra publicada en este país que ofrece testimonio histórico de los múltiples casos de violencia de género que tuvieron lugar durante esa época.⁷ En Estados Unidos la novela tampoco pasó desapercibida, siendo nombrada como el *New York Times Notable Book* en 1991 (Singh, 2015, p. 366). En una entrevista concedida en 1998, la autora comenta sobre cuál fue su propósito en esta novela: “My intention was to write about Partition because very little has been written about it. There are certain images from my past that have always haunted me [...] Although I was very young then, I saw chance killings, fires, and dead bodies. These are images that have stayed with me [...] This hostility needs to be dealt with” (Sidhwa y Singh, 1998, p. 292). Sin embargo, a pesar de lo afirmado por la propia autora y los claros paralelismos (que más tarde explicaré) entre la infancia de Sidhwa y Lenny, la narradora de la novela, no podemos afirmar que estemos ante una novela autobiográfica, sino ante una obra de ficción basada en hechos históricos y en algunos recuerdos de infancia.

3. *CRACKING INDIA* EN EL MARCO DE LOS AFECTOS: UN ESTUDIO SOBRE LA VERGÜENZA Y LA CULPA

3.1. Algunas notas sobre la novela

El relato de Sidhwa sobre la Partición en *Cracking India* no deja al público lector indiferente. Evoca de forma convincente los violentos disturbios comunales y las atrocidades que tuvieron lugar en 1947, centrándose en la experiencia de victimización y supresión de las

⁶ Aparte de todo lo expuesto anteriormente y al toque distintivo que poseen sus obras, Bapsi Sidhwa es asimismo considerada como una de las escritoras zoroastrianas más conocidas de la actualidad. Los zoroastrianos (antiguos habitantes de Irán) abandonaron su país huyendo de la ocupación musulmana en el siglo VII. Se asentaron en Sur Asia, especialmente en la ciudad de Bombay. Hoy en día existe un número considerable de escritores y escritoras parsis en India, Pakistán, Sudáfrica, Estados Unidos, Canadá y Gran Bretaña (Sidhwa y Singh, 1998, p. 290).

⁷ El hecho de que esta obra se centre de forma significativa en el daño y la violencia perpetrados sobre la mujer es también digno de mención. Como comenta Urvashi Butalia (1993, p. 13), en los múltiples volúmenes de historia que se han escrito sobre la Partición, las mujeres han sido en su mayoría ignoradas o apenas mencionadas.

mujeres dentro de las sociedades patriarcales (Sathya, 2020, p. 83). Sidhwa, además, ofrece una visión panorámica sobre la forma en que la sociedad india estaba estructurada antes de la Partición y, de forma más específica, sobre la existencia de grupos marginales basados en la distinción de clase, casta, religión y género.

La novela comienza en 1942 en Lahore, cuando la ilusión de una India unida comienza a resquebrajarse. Con un argumento sustancialmente ginocéntrico,⁸ *Cracking India* explora el sufrimiento humano, y particularmente de la mujer, desde una perspectiva física, psicológica y emocional. Un punto a tener en cuenta es que la autora no adopta una posición religiosa o de comunidad al relatar los horrores de la Partición, favoreciendo así una postura pakistani o parsi frente a la hindú o sij, sino que focaliza el sufrimiento irracional entre comunidades, resultante de decisiones políticas, en un principio ajenas a la población. Como comenta P. S. Ramana, “Sidhwa artistically juxtaposes the incidents on both sides of the border to go beyond narrow national commitments” (2006, p. 225). Esta postura neutral es, sin duda, uno de los logros de la novela y aporta realismo y autenticidad a la misma.

La historia de *Cracking India* está narrada en primera persona por Lenny, una niña parsi de siete años al comienzo de la novela, ocho durante la Partición, enferma de poliomielitis, con claras reminiscencias biográficas de la autora.⁹ A través de esta narradora, la novela relata el momento en que las tensiones entre hindúes y musulmanes aumentan y estallan los disturbios comunales en Lahore: “India is going to be broken. Can one break a country? And what happens if they break it where our house is?” (Sidhwa, 1991, p. 101). La narración a través de los ojos de una niña hace que la historia se vuelva más absurda y violenta. ¿Cómo se puede romper un país? ¿Quién decide dónde van a estar las nuevas fronteras? ¿Están teniendo en cuenta a las personas y el lugar donde viven? Lenny también comenta cómo los amigos de siempre, los vecinos y trabajadores que visitan su casa frecuentemente, adquieren, de un día para otro, una identidad religiosa de la que ella no era anteriormente consciente: “It is sudden. One day everybody is themselves—and the next day they are Hindu, Muslim, Sikh, Christian. People shrink, dwindling into symbols. Ayah is no longer just my all-encompassing Ayah—she is also a token. A Hindu” (Sidhwa, 1991, p. 101).

Es entonces cuando los hindúes y los sijs comienzan a emigrar a Amritsar, y los musulmanes que viven allí se ven obligados a marchar. Estas migraciones involuntarias cruzadas, de Lahore a Amritsar y de Amritsar a Lahore, convirtieron a millones de personas en refugiados que, de un día para otro, se encontraban en el lugar equivocado (Butalia, 1993, p. 12). Ocupar el espacio equivocado tras el 15 de agosto de 1947 se tradujo trágicamente en violaciones, torturas, esclavitud sexual y la mutilación de cuerpos de niños, niñas y mujeres.

⁸ Sing argumenta que no solo *Cracking India*, sino que todas las novelas escritas por Bapsi Sidhwa poseen un enfoque ginocéntrico. Para profundizar sobre este aspecto de la obra de esta escritora, véase Barjinder Singh (2015).

⁹ Al igual que la narradora de esta novela, Sidhwa también sufrió de poliomielitis en su infancia y vivió la Partición como una niña parsi. Los parsis mantuvieron una postura neutral durante la masacre y no fueron atacados.

Es más, como ya he insinuado en la introducción, la palabra “partición” puede entenderse en este contexto en su sentido más literal como la partición o desmembración de cuerpos. La novela, por ejemplo, cuenta cómo un tren desde Gurdaspur, procedente de Lahore, llega a Amritsar con todos los pasajeros musulmanes muertos y con dos bolsas de pechos de mujer cercenados. La mutilación de una parte del cuerpo tan representativa de la mujer es utilizada como misiva al enemigo, una forma pública de comunicación, o como sostiene V. Sathya, “a verification of nationalist power” (2020, p. 83). Sin embargo, el mensaje es incluso más profundo. Privar a la mujer de sus senos es negarles su papel de reproductoras. Es, en otras palabras, evitar e impedir que el enemigo se extienda y cruce la frontera (Dey, 2018, p. 40).

En *Cracking India* existen diferentes personajes femeninos que actúan como víctimas de un sistema social fuertemente patriarcal, como es el caso de Slave-Sister, tratada como una esclava por su propia hermana y familia por ser la más joven, o Papoo, la niña maltratada continuamente por su madre, que sufre todo tipo de vejaciones y la obliga a casarse con un enano, simplemente porque no le perdona que haya nacido mujer, siendo una *dalit*.¹⁰ Sin embargo, los abusos cometidos hacia las mujeres durante la Partición se representan predominantemente a través de la figura de la *ayah* de Lenny, es decir, de su niñera: una chica hindú de 18 años por la que todos los hombres —hindúes, musulmanes, sijs, ingleses, jóvenes y mayores— se sienten fascinados. Este ejemplo de “admiración multiétnica” ha sido interpretado por algunos críticos (Jajja, 2012; Singh, 2021; Butt, 2015) como la representación simbólica de una India indivisa, anterior a la Partición. Además, la asociación del cuerpo femenino a la nación refuerza el concepto patriarcal de un país feminizado que debe ser protegido del enemigo (Dey, 2018, p. 32). Ice-candy-man es uno de los fieles admiradores de Ayah.¹¹ La admiración, sin embargo, se convierte en un odio incomprensible durante la Partición y, tal y como relatan las crónicas, los que antes eran amigos, creyendo en un dios diferente, se vuelven enemigos de la noche a la mañana. Ayah es raptada por una banda musulmana, es víctima de violaciones grupales, forzada a trabajar como prostituta en *Hira Mandi*, un barrio musulmán de dudosa reputación en Lahore, y finalmente obligada por Ice-candy-man a casarse con él.¹²

El cuerpo femenino en *Cracking India* funciona, pues, como herramienta (muchas veces letal) de comunicación entre los enemigos políticos y religiosos durante la Partición. Desde el principio, Lenny observa cómo hombres lascivos intentan continuamente invadir el espacio existencial y corporal de las mujeres sin su permiso, sin ser invitados, llegando a estados

¹⁰ Los dalits están fuera de los cuatro varnas tradicionales: los brahmanes, los kshátriyas, los vaishyas y los shudras. Para las familias más pobres, nacer mujer supone un verdadero castigo, pues a la hora de casarse sus padres deben pagar la dote o *dowry*. En la novela, la madre la casa con un enano, que podría ser su abuelo, para pagar menos dinero.

¹¹ Aunque el nombre verdadero de la *ayah* es Shanta, nadie la llama por su nombre, sino por la función laboral que desempeña en la casa, lo cual es también indicativo del trato peyorativo que recibe.

¹² Cuando el incidente del tren cargado de senos mutilados tiene lugar en la novela, Ice-candy-man, que esperaba la llegada de sus hermanas en ese tren, al encontrar esas bolsas de pechos, se convierte, como señala Antonia Navarro-Tejero, en una bestia indomable (2019, p. 45).

degradantes y deplorables en 1947. En otras palabras, las mujeres son cosificadas, no solo sexualmente sino también como trofeos de poder y humillación. Sus cuerpos son misivas contra el enemigo.

3.2. La *vergüenza* y la *culpa* como estados afectivos en las relaciones de poder

Como he descrito en párrafos anteriores, los escenarios bélicos suelen ser puntos de encuentro para los afectos humanos de carácter fundamentalmente negativo. Son espacios en los que lo cotidiano y hogareño se convierte de un momento a otro en lugares de absoluto desaliento, desesperanza y desubicación. Se pasa, por tanto, de un medio familiar a uno hostil y, sin embargo, el lugar sigue siendo el mismo; solo ha cambiado el escenario. ¿Es el entorno y lo que acontece en él, por tanto, lo que nos hace percibir y reaccionar de forma distinta ante diferentes situaciones? Baruch Spinoza, figura que sigue ocupando hoy una posición relevante en el estudio de las emociones desde una perspectiva filosófica, psicológica y ética, y en cuya teoría de los afectos basó su teoría política, habla de la importancia de este concepto en cualquier tipo de relación humana. Dice: “By affect, I understand affections of the body by which the body’s power of acting is increased or diminished, aided or restrained” (1996, p. 70). Es decir, no se puede entender el afecto de forma aislada al cuerpo y este sufre una transformación (emocional) en el instante en el que interactúa con otros cuerpos.

En la guerra, como apunta Ryan Hediger, una persona no puede evitar exponerse a sufrir daños, y un combatiente utiliza precisamente esa apertura y vulnerabilidad en los demás para dañarlos (2018, pp. 155-156). Ciertamente, hablar de los afectos es hablar de las relaciones de poder. En su libro *The Cultural Politics of Emotion*, Ahmed estudia precisamente la influencia que las emociones afectivas provocan en los cuerpos y cómo estos se transforman cuando se relacionan en comunidad. Y, más que preguntarse “¿qué son las emociones?”, Ahmed prefiere indagar sobre *qué* hacen (2014, p. 4). Las emociones, entonces, no pueden entenderse sin la existencia de los cuerpos, ni puede existir un cuerpo sin afectos. En esta línea y haciéndose eco de Spinoza, Gregory J. Seigworth y Melissa Gregg afirman que el afecto implica siempre un encuentro y es la prueba constante de la inmersión permanente de este en las obstinaciones y los ritmos del mundo, de sus negativas, así como de sus acogidas (2010, p. 1).

Una emoción afectiva que prevalece en esta novela como resultado de estos abusos de poder y de la cosificación de la mujer es la *vergüenza*, y puede interpretarse en esta novela desde dos perspectivas diferentes: desde el punto de vista femenino y desde el masculino. Comencemos por analizar esta emoción desde una perspectiva femenina. La invasión y el ultraje del cuerpo, y la posesión y manipulación de los espacios más íntimos de una persona producen en ella un sentimiento de *vergüenza*. Considerada por Silvan Tomkins como uno de los principales “afectos negativos” (1963), la *vergüenza* es una emoción autoconsciente en el sentido de que implica autorreflexión y autoevaluación en términos negativos (Tangney y Tracy, 2012, p. 58). Es una emoción que surge, como afirma Elspeth Probyn, de una colisión de cuerpos, ideas, historia y lugar (2010, p. 82), aspectos evidentemente presentes durante la Partición. Cuando Ayah sufre una violación grupal tras ser raptada por una banda musulmana

de hombres en la casa de Lenny, entre los que se encuentra Ice-candy-man, la *vergüenza* puede percibirse como “an exposure of the intimacies of selves in public” (Probyn, 2010, p. 72). Lo mismo ocurre en otras escenas de la novela en que cientos de mujeres y niñas anónimas son expuestas desnudas en las plazas de los distintos pueblos como castigo hacia el enemigo, como es el caso de la historia del pueblo de Pir Pindo, en el que la autora escenifica lo que ocurría por entonces en las zonas rurales: “They are killing all Muslims. Setting fires, looting, parading the Muslim women naked through the streets—raping and mutilating them in the center of villages and in mosques” (Sidhwa, 1991, p. 209).

Más tarde, en otro momento de la novela, tras una larga búsqueda de Ayah por parte de la familia de Lenny, que tras ser raptada nadie sabe dónde se encuentra, o si está viva o muerta, tiene lugar esta conversación entre Lenny y su madrina, una vez que la niñera ha sido finalmente hallada. Ayah vive ahora en un barrio musulmán y ha contraído matrimonio¹³ (a la fuerza) con Ice-candy-man. Lenny no entiende por qué ahora, si ya es una mujer que no ejerce la prostitución, Ayah no ha venido a visitarla a su casa. La respuesta de la madrina, referida en la novela como “Godmother”, por el lazo afectivo que tiene con la niña, es que no lo hace porque siente vergüenza:

“He [Ice-candy-man] is willing to. But she refuses to come.”

I cannot believe Ayah wouldn't want to see me. See us.

“Her husband is lying.” I say fiercely. “He is making excuses.”

“No, she is ashamed to face us,” says Godmother.

“Ashamed?” I say surprised. And even as Godmother says: “She has nothing to be ashamed of,” I know Ayah is deeply, irrevocably ashamed. *They have shamed her*. Not those men in the cart—they were strangers—but Sharbat Khan and Ice-candy-man and Imam Din and Cousin's cook and the butcher and the other men she counted among her friends and admirers (Sidhwa, 1991, p. 266; mi énfasis).

A Ayah, pues, “la han avergonzado”, de alguna forma la han mancillado para siempre, y como reza la cita anterior, se siente avergonzada especialmente por todos aquellos admiradores que ella consideraba amigos. De entre ellos, el caso de Imam Din es el más curioso. Fiel admirador y seguidor de Ayah antes del rapto, Din, el cocinero musulmán que trabaja en casa de Lenny, miente bajo juramento a Alah con el fin de protegerla, cuando otros hombres de su misma religión acuden en su busca, asegurando que no se encuentra en la casa. Sin embargo, cuando es obligada a trabajar como prostituta, Imam Din se convierte en uno de sus clientes. Una vez vilipendiada, por tanto, Ayah deja de ser la amiga, admirada por su belleza y alegría, para convertirse en un objeto vacío de sentimiento.

¹³ Ice-candy-man obliga a Ayah a casarse con él, sacándola de la prostitución, cuyas ganancias él percibía, cuando se entera de que los gobiernos de India y Pakistán están intentando rescatar a las mujeres que han sido violadas, pudiendo así seguir beneficiándose de Ayah como objeto sexual. Para no ser descubierto la rebautiza como musulmana con el nombre de Mumtaz.

En el proceso de encuentros en el que viven los afectos, “a body”, como afirma Gilles Deleuze, “affects other bodies, or is affected by other bodies” (1992, p. 625). La escena del secuestro, sin duda una de las más dramáticas de la novela, describe el miedo y el horror al ser forzada y la total impotencia de no poder hacer nada para evitarlo:

They drag Ayah out. They drag her by her arms stretched taut, and her bare feet—that want to move backwards—are forced forward instead. Her lips are drawn away from her teeth, and the resisting curve of her throat opens her mouth like the dead child’s screamless mouth. Her violet sari slips off her shoulder, and her breasts strain at her sari-blouse stretching the cloth so that the white stitching at the seams shows. [...]

The men drag her out in grotesque strides to the cart and their harsh hands, supporting her with careless intimacy, lift her into it. Four men stand pressed against her, propping her body upright, their lips stretched in triumphant grimaces (Sidhwa, 1991, pp. 194-195).

El cuerpo intenta oponer resistencia, como leemos en la cita anterior; sus pies quieren retroceder, pero son forzados a avanzar; sus labios se separan de sus dientes; su boca de terror se convierte en un grito mudo como el de una niña muerta. El uso reiterado de sinécdoques en este pasaje de la novela resalta, pues, la transformación dramática y detallada que sufre el cuerpo en el encuentro (impuesto) con otros cuerpos, como aludía Deleuze (1992).

Tras la Partición, Ayah no volverá a ser la chica alegre y vivaracha que era. Su cuerpo llevará el estigma y la carga de haber sido violada y ultrajada por el resto de su vida, al igual que le ocurre al resto de mujeres que sufren este tipo de aberraciones en la novela. La *vergüenza* es una emoción intensa del sujeto contra sí mismo que deja huella. Se imprime en la piel y es, por tanto, difícil de suprimir (Ahmed, 2018, p. 103). La vergüenza se puede considerar una enfermedad del alma, en el que la persona que la padece se siente desnuda, derrotada, indefensa e indigna (Tomkins, 1995, p. 148). El cambio que sufre Ayah es percibido por la niña narradora la primera vez que la ve tras su desaparición. Su voz es ahora áspera y grave, “her voice is harsh, gruff: as if someone has mutilated her vocal cords” (Sidhwa, 1991, p. 273), y el cambio de espíritu y energía es tal que Lenny se pregunta: “Where have the radiance and the animation gone? Can the soul be extracted from its living body? Her vacant eyes are bigger than ever: wide-opened with what they’ve seen and felt” (Sidhwa, 1991, p. 272). Esta desolación extrema del cuerpo y del alma es tal que el personaje de Ayah, salvo ciertas apariciones esporádicas hacia el final de la novela, va cayendo gradualmente en el silencio y la ausencia.

Refugiarse en el silencio es una decisión que muchas de estas víctimas tomaron. La vergüenza les impedía contar o compartir lo que les había ocurrido. La persona que siente vergüenza necesita huir —a veces mediante mutismo, otras mediante el movimiento a otros espacios— de aquellos que han sido testigos del acto. Butalia, en un estudio realizado a víctimas reales, tanto hindúes como musulmanas, se refiere a esta dificultad de articular o confesar el trauma: “Accounts of survivors mention these things but only in a fairly general sort of way, for rape, forcible marriage, abduction, all of these are still difficult to speak of, to

articulate, because of the stigma they continue to carry. Women will not speak of them, nor will families” (1993, p. 19).

Maria Miceli y Cristiano Castelfranchi, por su parte, señalan que la *vergüenza* implica una autoevaluación negativa no moral, no en el sentido de amoral, sino que, en su opinión, la *vergüenza* no se centra en cuestiones de responsabilidad. Más bien tiene que ver con una discrepancia percibida entre lo que uno/a siente sobre sí mismo/a, después de haber sufrido el trauma, y su yo ideal. En otras palabras, lo que provoca la vergüenza es la revelación pública de un defecto o falla con respecto al concepto del yo ideal (Miceli y Castelfranchi, 2018, p. 711).¹⁴ Tras ser expuestas, estas mujeres se sienten perdidas y desubicadas. Su hogar, su sentido del lugar y todo lo que esto representaba en su vida cotidiana se transforman en “a place of unimaginable horror”, que Hediger equipara al concepto de *unheimlich* o lo insólito (Miceli y Castelfranchi, 2018, p. 156). Estas mujeres, por tanto, dejan de tener un hogar o una familia y sufren de una profunda falta de autoestima. Tanto el gobierno de India como el de Pakistán intentaron rescatar a muchas de estas mujeres que habían sido raptadas y brutalmente violadas. En la novela, vemos que viven acampadas en casas abandonadas destinadas por el gobierno para rehabilitarlas, ocultas de la vida exterior, pues el gobierno las considera impuras e indignas para la nación. Pasan las noches gimiendo, en un estado de histeria constante, “their cries verging on the inhuman” (Sidhwa, 1991, p. 224). A menudo sus maridos tampoco las quieren de vuelta en su casa pues representan un deshonor; un recuerdo de pesadilla de que el enemigo ha mancillado lo que consideraban suyo. Otras veces son ellas las que no quieren regresar con sus maridos y sus hijos, por temor a sufrir una segunda desubicación o repetición del trauma, o no ser aceptadas entre sus gentes. Este es el caso de Hamida, una mujer que vive en uno de estos refugios y que la madre de Lenny elige como sustituta de Ayah. Hamida es una mujer insegura, raptada y violada por los sijs; no se encuentra preparada para volver con su familia, creyendo que lo que le ha ocurrido forma parte de su destino: “It’s my kismet that’s no Good ... we are *khut-putli*, puppets, in the hands of fate” (Sidhwa, 1991, p. 234). Estas víctimas, consideradas por la sociedad como “fallen women” (Sidhwa, 1991, p. 227), permanecen en un limbo, en un lugar sin identidad, sin concepto de comunidad o nación; muchas terminan por perder la razón y otras, si logran sobrevivir a la masacre —una vez que el orden comienza a restablecerse y son conscientes de que nada volverá a ser como antes—, se suicidan. En opinión de Arunima Dey, la imposibilidad de recuperación de estas mujeres se convierte precisamente en “a reminder of the nations’ shame, which led to the social death of the victimised gendered subject” (2018, p. 43).

No obstante, la *vergüenza*, como ya adelanté, puede también interpretarse en *Cracking India* desde una perspectiva masculina. En la novela, la tortura perpetrada hacia la mujer de

¹⁴ Sin embargo, a pesar de lo que afirman Miceli y Castelfranchi con respecto a la falta de búsqueda de responsabilidad, en la novela observamos cómo las mujeres o bien hablan de la mala suerte y de que ese era su destino o bien se hacen responsables a sí mismas de lo ocurrido, más que culpar a los que abusaron de ellas, como es el caso de Hamida en la novela. Este es un punto que recoge Ahmed cuando comenta: “In experiences of shame, the ‘bad feeling’ is attributed to oneself, rather than to an object or other” (2011, p. 104).

una comunidad religiosa determinada se convierte en una cuestión de honor nacional. La mujer es tratada como un mero producto de usar y tirar. Forma parte del orgullo nacional mientras su “pureza” es protegida, pero es también cierto que es utilizada como instrumento de nacionalismo y represalia (Navarro-Tejero, 2019, p. 46).¹⁵ Sin embargo, este tipo de comportamientos no solo tiene lugar en la batalla, sino también en espacios más domésticos como es el de la familia. Padres, maridos e hijos prefieren matar a las mujeres o proporcionarles los medios para hacerlo, antes de que sean poseídas por el enemigo. A este respecto, Menon y Bhasin recuerdan que en las aldeas de Heed Junu, los hindúes arrojaban a sus hijas pequeñas a los pozos, cavaban zanjas y las enterraban vivas. A algunas las quemaron; a otras las obligaron a tocar cables eléctricos para evitar que los musulmanes las tocaran (1998, p. 32). En otras palabras, todo el propósito es salvaguardar el cuerpo de las mujeres de la vergüenza pública. Una vez violadas, violentadas y mutiladas, no pueden volver a incorporarse a los espacios del hogar o de la nación (Sathya, 2020, p. 83). En la misma línea es importante señalar que el acto de venganza cometido por Ice-candy-man hacia Ayah, y por ende a toda la comunidad hindú, tras haber encontrado esos pechos mutilados en el tren donde esperaba a sus hermanas, no debe entenderse como un acto de solidaridad y empatía hacia las mujeres musulmanas asesinadas, sino como un insulto a su propia masculinidad representado por los cuerpos violentados de las mujeres de su comunidad (Navarro-Tejero, 2019, p. 46). Como apunta Ahmed, es importante tener en cuenta que “[h]ardness is not the absence of emotion, but a different emotional orientation towards others” (2014, p. 4; énfasis de la autora). La *vergüenza* individual desde una perspectiva masculina en *Cracking India* es, por tanto, extensible a la *vergüenza* nacional.

La *culpa* es otro afecto presente en esta novela, que frecuentemente muestra algunos paralelismos con la *vergüenza*. Sin embargo, Miceli y Castelfranchi establecen una interesante diferencia entre ellas. En ambos casos nos enfrentamos a emociones autocríticas incómodas, pero mientras que la *vergüenza* no considera cuestiones de responsabilidad, la *culpa* implica una autoevaluación negativa frente a los propios estándares morales. En otras palabras, sentirse culpable implica percibirse a uno mismo como un malhechor o una malhechora, responsable de un comportamiento contraproducente (Miceli y Castelfranchi, 2018, p. 719). La *culpa*, además, y este es otro aspecto a distinguir de la *vergüenza*, implica acción. Es decir, la persona culpable ha decidido realizar, por las razones que ha considerado oportunas o por estar actuando bajo presión, alguna mala acción (Ahmed, 2014, p. 105). En *Cracking India*, la *culpa* aparece relacionada con diferentes temas, no todos vinculados al conflicto bélico, como, por ejemplo, lo que implica ser o no una buena madre —la madre de Lenny se siente culpable por haber dejado a su hija en manos de niñeras y no poder evitar que

¹⁵ Una vez que dicha “pureza” se ve mancillada a través del acto de violación, la familia de las víctimas supervivientes, y por extensión la sociedad, muestran su rechazo hacia estas mujeres en un acto de repugnancia difícil de erradicar. Como comenta Ahmed, “disgust [...] does not move freely: it sticks to that which is near it; it clings” (2014, p. 87). Para ahondar sobre este tema, véanse los capítulos “The Performativity of Disgust” (pp. 82-100) y “Shame Before Others” (pp. 101-121), ambos incluidos en la obra *The Cultural Politics of Emotion* (2014), de Ahmed.

la niña se enfermara de polio (Sidhwa, 1991, pp. 18, 25)— o el sentimiento de culpa al ponerse muy moreno por tomar el sol,¹⁶ o por robar y esconder juguetes ajenos (ambos ejemplos en la página 90 de la novela). Sin embargo, la muestra más notoria en relación con el tema de la Partición está relacionada con no decir la verdad. Cuando la banda musulmana irrumpe en la casa de Lenny en busca de mujeres hindúes para saciar su sed de venganza contra el enemigo, Lenny, incapaz de mentir, pero también de imaginar en su inocencia infantil que Ice-candy-man querría hacer daño a Ayah, le dice finalmente dónde se esconde esta. Al comprender que decir la verdad puede, en ocasiones, ser terrible, Lenny se siente lógicamente culpable y se obceca en arrancarse la lengua o, en su defecto, limpiarla hasta que sangre. El ser consciente de su traición hacia su niñera hace que se sienta mal y llena de remordimientos, como se describe en la siguiente cita:

For three days I stand in front of the bathroom mirror staring at my tongue. I hold the vile, truth-infected thing between my fingers and try to wrench it out: but slippery and slick as a fish it slips from my fingers and mocks me with its sharp rapier tip darting as poisonous as a snake. I punish it with rigorous scourings from my prickling toothbrush until it is sore and bleeding. *I'm so conscious of its unwelcome presence at all times that it swells uncomfortably in my mouth gags and chokes me* (Sidhwa, 1991, p. 196; mi énfasis).

El sentimiento de culpa suele ser de naturaleza obsesiva, como se puede apreciar en la cita anterior. La mente se vuelve prisión de un pensamiento que acecha constantemente. El sujeto que la padece necesita sentirse mejor, redimir el peso que lleva dentro, pues se condena a sí misma y siente que la condenan. Lenny, en su mente infantil, se obsesiona con su lengua, ese órgano “infectado de verdad” que le ha impedido mentir y así salvar a Ayah. Una vez finalizada la Partición, Ice-candy-man intenta comportarse como un hombre noble mostrando de nuevo —una vez que su odio y fanatismo religioso se desvanecen— todo su amor y devoción por Ayah. Sin embargo, no hay vuelta atrás para él y es abandonado y repudiado por esta y la familia de Lenny. Ayah, por otra parte, decide volver donde su familia, pero su futuro es incierto, pues una ruptura nacional, como señala Ahmed (2016), puede entroncarse con una historia de vida. Sin embargo, el hecho de que decida abandonar la posición social de esposa y regresar con su familia, que posiblemente no la va a aceptar, habla, como apunta Kavita Daiya, de la negación por parte de Ayah de dos posibles discursos establecidos: el del suicidio y el nacionalista, discursos que evitarían la propagación de la deshonor de una sociedad patriarcal (2008, p. 74). El resto de los personajes masculinos, aquellos que cometieron verdaderas atrocidades durante el conflicto, no experimentan en la novela ningún sentido de culpabilidad o remordimiento. Sus crímenes forman parte de su deber para con la nación.

¹⁶ En India, el color de la piel clara está relacionado con las castas y las clases más altas, por lo que es fundamental protegerla del sol para que no oscurezca.

4. CONCLUSIONES

El afecto marca la pertenencia o no pertenencia de un cuerpo al mundo. Cuando se trata a las mujeres como meros objetos y armas de odio entre enemigos, se produce el desencadenamiento de emociones negativas como la *vergüenza* y la *culpa*, que, en última instancia, conducen, si estas mujeres logran sobrevivir, a la aniquilación de la identidad y la autoestima. A pesar de que Bapsi Sidhwa cuenta, desde una posición neutral, la historia de distintos personajes secundarios femeninos, atendiendo a aspectos de casta, clase y comunidad religiosa, Ayah representa en la novela al colectivo de mujeres hindúes, musulmanas y sijs que sufrieron abusos durante la Partición y deja de ser una joven hindú atractiva para convertirse en una mera ficha que todos sus antiguos admiradores, y de forma más significativa, Ice-candy-man, mueven. La inevitabilidad de la violación en este contexto deja a la mujer con la difícil decisión de acabar con su vida o caer en el ostracismo social, repudiada por su comunidad e incluso por su familia. El cuerpo femenino queda, pues, reducido a un mero objeto para el ejercicio del poder y la humillación. No se empatiza con su sufrimiento en el sistema patriarcal; una vez violadas seguirán llevando el estigma de la vergüenza y de la humillación sufrida y no serán consideradas como parte de la construcción de una nueva nación.

En este estudio hemos observado como en *Cracking India*, la *vergüenza*, desde un punto de vista femenino se sufre como un mal individual que se adhiere a la piel, como si de una mancha imposible de borrar se tratase, condenando a la víctima a la exposición pública de su yo más íntimo y al consecuente mutismo social, incluso si no existe ningún tipo de responsabilidad por su parte. Desde un punto de vista masculino, sin embargo, la *vergüenza* es una cuestión de honor nacional. Se trata, por tanto, de un mal colectivo. El hombre la sufre porque las mujeres de su comunidad religiosa han sido vejadas por el enemigo como castigo y esto “ensucia” a la nación y ofende su virilidad. En muchos casos para evitar que esto se produzca se obliga a las mujeres a que se suiciden o son ellos los que deciden cometer estos crímenes matando a sus mujeres, hijas, madres y hermanas por el bien y el honor nacional. En cuanto a la *culpa*, hemos visto cómo de nuevo son las mujeres, a nivel individual, las que se condenan a sí mismas por ser conscientes de que han hecho algo indebido. La *culpa* aparece a menudo relacionada con la *vergüenza*, pero en el caso de la primera sí hay una consciencia de responsabilidad que no es tan evidente en los casos de *vergüenza*. De naturaleza obsesiva, la *culpa* es un afecto que obliga a quien la sufre a redimir su peso, lo que hace que, con el tiempo, termine por desvanecerse. Su naturaleza, pues, no es tan permanente como la de la *vergüenza*. En el caso de los hombres, cegados por un sistema patriarcal y nacional que no les deja ver más allá, no se dan casos de *culpa*, puesto que todas las atrocidades cometidas están justificadas como un deber nacional.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AHMED, S. (2014). *The Cultural Politics of Emotion* (2ª ed.). Edinburgh University. (Trabajo original publicado en 2004).
- AHMED, S. (2016, 12 de febrero). *Feminist Aunties*. Feministkilljoys. <https://feministkilljoys.com/2016/02/12/feminist-aunties>.
- BASU, L. (2007). The Repetition of Silence: Partition, Rape, and Female Labor in Bapsi Sidhwa's *Cracking India*. *South Asian Review*, 28(2), 5-26. <https://doi.org/10.1080/02759527.2007.11932514>.
- BOKHARI, S. S. (2018). Gender Presentation in Postcolonial Literature: By Diasporic Writer - Bapsi Sidhwa, (Solemn Feminist Paradigm). *International Journal of Applied Research*, 4(1), 377-381. <https://www.allresearchjournal.com/archives/?year=2018&vol=4&issue=1&part=F&ArticleId=4770>.
- BUTALIA, U. (1993). Community, State and Gender: On Women's Agency during Partition. *Economic and Political Weekly*, 28(17), 2-17.
- BUTT, N. (2015). *Transcultural Memory and Globalised Modernity in Contemporary Indo-English Novels*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110367355>.
- DAIYA, K. (2008). *Violent Belongings: Partition, Gender, and National Culture in Post-Colonial India*. Temple University.
- DEY, A. (2018). The Female Body as the Site of Male Violence During the Partition of India in Bapsi Sidhwa's *Ice Candy Man*. *Complutense Journal of English Studies*, 26, 27-45. <https://doi.org/10.5209/CJES.54661>.
- FENG, P. (2011). Birth of Nations: Representing the Partition of India in Bapsi Sidhwa's *Cracking India*. *Chang Gung Journal of Humanities and Social Sciences*, 4(2), 225-240. http://cgjhsc.cgu.edu.tw/data_files/CGJ4-2-01.pdf.
- GOEL, G. (2015). *Reconfiguring the Female Body: Trauma and Sacrifice in South Asian Partition Narratives* [Tesis de máster, San José State University]. SJSU Scholar Works. <https://doi.org/10.31979/etd.j24n-mje6>.
- HASAN, K. (2011). Translator's Note. En S. H. Manto, *Mottled Dawn. Fifty Sketches and Stories of Partition* (pp. xv-xxvii). Penguin Modern Classics.
- HEDIGER, R. (2018). Uncanny Homesickness and War: Loss of Affect, Loss of Place, and Rewordling in *Redeployment*. En K. Bladow y J. Ladino (eds.), *Affective Ecocriticism: Emotion, Embodiment, Environment* (pp. 155-174). University of Nebraska.
- JAJJA, M. A. (2012). Portrayal of Partition by Bapsi Sidhwa and Khuswant Singh: A Comparative Study. *Pakistan Journal of Social Sciences (PJSS)*, 32(1), 209-220. https://www.bzu.edu.pk/PJSS/Vol32No12012/Final_PJSS-32-1-16.pdf.
- JOSHI, D. R. (2022). Justification of the Partition in *The Weary Generations* and *Cracking India*: An Alternative Pakistani Perspective. *European Journal of Humanities and Social Sciences*, 2(5), 23-30. <http://dx.doi.org/10.24018/ejsocial.2022.2.5.318>.
- KHAN, Y. (2017). *The Great Partition: The Making of India and Pakistan*. Yale University. (Trabajo original publicado en 2007).

- KLEIST, J. M. (2011). More than Victims: Version of Feminine Power in Bapsi Sidhwa's *Cracking India*. *Pakistaniaat: A Journal of Pakistan Studies*, 3(2), 69-80. <https://core.ac.uk/download/291839049.pdf>.
- KUMAR, P. (2014). Postcolonial Perspectives on Partition: A Study of Bapsi Sidhwa's *Ice-Candy-Man (Cracking India)*. *Lapis Lazuli: An International Literary Journal (LLILJ)*, 4(2), 137-149.
- MENON, R., y BHASIN, K. (1998). *Borders and Boundaries: Women in India's Partition*. Kali for Women.
- MICELI, M., y CASTELFRANCHI, C. (2018). Reconsidering the Differences Between Shame and Guilt. *EJOP. Europe's Journal of Psychology* 14 (3), 710-733. <https://doi.org/10.5964/ejop.v14i3.1564>.
- MUEENUDDIN, D. (2011). A Twist with Destiny. En S. H. Manto, *Mottled Dawn. Fifty Sketches and Stories of Partition* (pp. ix-xiv). Penguin Modern Classics.
- NAVARRO-TEJERO, A. (2019). Sacks of Mutilated Breasts: Violence and Body Politics in South Asian Partition Literature. *Journal of International Women's Studies*, 20(3), 42-50. <https://vc.bridgew.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2124&context=jiws>.
- O'CONNOR, M. (2018). Exploring the Hindu/Muslim Divide through the Partition of Bengal. *Revista Canaria de Estudios Ingleses*, 76, 45-56. <http://doi.org/10.25145/k-recaesom-2018.15.004>.
- PANDEY, G. (2003). *Remembering Partition: Violence, Nationalism and History in India*. Cambridge University. (Trabajo original publicado en 2001).
- POWERS, J. M. (2000). Bapsy Sidhwa. En E. S. Nelson (ed.), *Asian American Novelists: A Bibliographical Critical Sourcebook*, (pp. 350-356). Greenwood.
- PROBYN, E. (2010). Writing Shame. En M. Gregg y G. J. Seigworth (eds), *The Affect Theory Reader* (pp. 71-90). Duke University.
- RAMANA, P. S. (2006). Reading Literature from the Margins. En B. Mishra y S. Kumar (eds.), *Indian Writings in English* (pp. 217-229). Atlantic.
- SATHYA, V. (2020). Delineation of Cultural Partition Issues in Bapsi Sidhwa's *Ice-Candy-Man: A Study*. *GAP Interdisciplinaries. A Global Journal of Interdisciplinary Studies*, 3(3), 79-86. [https://www.gapinterdisciplinaries.org/res/articles/\(79-86\)%20DELINEATION%20OF%20CULTURAL%20PARTITION%20ISSUES%20IN%20BAPSI%20SIDHWA%E2%80%99S%20ICE%20CANDY%20MAN%20A%20STUDY.pdf](https://www.gapinterdisciplinaries.org/res/articles/(79-86)%20DELINEATION%20OF%20CULTURAL%20PARTITION%20ISSUES%20IN%20BAPSI%20SIDHWA%E2%80%99S%20ICE%20CANDY%20MAN%20A%20STUDY.pdf).
- SEIGWORTH, G. J, y GREGG, M. (2010). An Inventory of Shimmers. En M. Gregg y G. J. Seigworth (eds), *The Affect Theory Reader* (pp. 1-25). Duke University.
- SIDHWA, B. (1991). *Cracking India*. Milkweed.
- SIDHWA, B., y SINGH, P. (1998). My Place in the World: Bapsi Sidhwa. Interview with Preeti Singh. *Alif: Journal of Comparative Poetics*, 18, 290-298. <https://doi.org/10.2307/521890>.
- SINGH, B. (2015). Vocalising the Concerns of South Asian Women: A Gynocentric Critique of the Novels of Bapsi Sidhwa. *Smart Moves Journal IJELLH*, 3(10), 364-377. <https://ijellh.com/OJS/index.php/OJS/article/view/978>.
- SINGH, P. (2021). Comparative Study of *Ice Candy Man*, *Train to Pakistan* and *Alakh Nagri* from the Perspective of Partition of Two Nations. *Literary Herald*, 7(1), 203-210. http://tlhjournl.com/uploads/products/24.puneet_singh_article.pdf.

- SPINOZA, B. (1996). *Ethics* (E. Curley, trad.). Penguin Books. (Trabajo original publicado en 1677).
- TANGNEY, J. P., y TRACY, J. L. (2012). Self-Conscious Emotions. En M. Leary y J. P. Tangney (eds.), *Handbook of Self and Identity* (pp. 174-193). Guilford. (Trabajo original publicado en 2002).
- TOMKINS, S. (1963). *Affect, Imagery, Consciousness: The Negative Affects*. Springer.
- TOMKINS, S. (1995). *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader* (E. K. Sedgwick y A. Frank, eds.). Duke University.

NOTA SOBRE LA AUTORA

María Luz González-Rodríguez es profesora contratada doctora en el Departamento de Filología Inglesa y Alemana de la Universidad de La Laguna. Sus principales intereses de investigación giran en torno a la literatura anglocanadiense y surasiática. Ha publicado más de 50 estudios que versan sobre la relación entre la literatura escrita por mujeres y su entorno y sobre cuestiones de identidad desde una perspectiva psicoanalítica, simbólica, ecocrítica y afectiva, atendiendo también a temas de raza, género y casta. González-Rodríguez es también coordinadora del Grupo de Investigación “Literaturas postcoloniales de habla inglesa” de la Universidad de La Laguna, que se centra en los estudios sobre la India —dentro y fuera de la diáspora—, Estados Unidos, Canadá y Singapur.