

3-2014

Los abismos del cainismo: La sima de José María Merino

Stephen D. Gingerich

Cleveland State University, s.gingerich@csuohio.edu

Follow this and additional works at: https://engagedscholarship.csuohio.edu/clmlang_facpub

 Part of the [Spanish Literature Commons](#)

[How does access to this work benefit you? Let us know!](#)

Recommended Citation

Gingerich, Stephen D. "Los Abismos Del Cainismo: La Sima De José María Merino." *MLN* 129.2 (March 2014): 433-453

This Article is brought to you for free and open access by the Department of World Languages, Literatures, and Cultures at EngagedScholarship@CSU. It has been accepted for inclusion in World Languages, Literatures, and Cultures Faculty Publications by an authorized administrator of EngagedScholarship@CSU. For more information, please contact library.es@csuohio.edu.

Los abismos del cainismo: *La sima* de José María Merino



Stephen D. Gingerich

Cuando José María Merino publicó *La sima* en 2009, los reseñistas de la novela estuvieron de acuerdo que en ella Merino afirma el cainismo español. Para el crítico anónimo de *El Mundo*, la novela es “una reflexión sobre la ‘manía fratricida’ de España,” dicho como si se pudiera dar por sentado que tal manía existiera (“*La sima*”). J. Ernesto Ayala-Dip la llama una “pesquisa” en “el ser español;” según él Merino “subraya ciertos misterios de carácter, patologías históricas rayanas en lo incurable: el odio entre españoles, la intolerancia sempiterna para afrontar diferencias.”¹ En una entrevista rodada poco después de la publicación de la novela, Merino parece confirmar esta interpretación, lamentando el “fantasma que nos persigue a los españoles, que es nuestro cainismo” (Merino, “‘*La sima*’, última novela” s.p.). Pero al llamarlo un “fantasma,” esta afirmación deja ambigua la existencia del cainismo; en efecto, nos debemos preguntar acerca de la modalidad de existencia de un concepto que caracteriza una colectividad como el “pueblo español,” para nombrarla de una forma tradicional. Como un fantasma, la idea de cainismo ocupa un lugar en la imaginación individual y tal vez nacional, pero ese lugar fantasmagórico implica que puede ser una alucinación y también que puede desaparecer. De hecho, Antonio Candau concluye su interpretación de la novela, “El Merino atópico de *La sima*,” con la afirmación de que en la última

¹La reseña de Eduardo Larequi incluye enlaces a reseñas de Ayala-Dip, Luis Artigue, Iñaki Ezkerra y Martín Nogales. Ver también Ángel Basanta, Gustavo Martín Garzo y Ricardo Senabre.

página el narrador rechaza “la tesis sobre la inevitabilidad de una dinámica de enfrentamiento cainita que supera momentos históricos, territorios, alternativas políticas y regionales” (49). Con referencia a la novela anterior de Merino, Candau sugiere que Merino no se encuentra entre los creyentes en el cainismo sino que lo incorpora en una exploración ficticia de la realidad contemporánea, una exploración superior a la historia por ser ficción (46). Para justificar esta interpretación (que Candau caracteriza como mera opinión), hay que recordar primero cómo emergió el concepto del cainismo, la manera en que esta historia se manifiesta en los hechos y diálogos de la novela, y el funcionamiento teórico que Merino atribuye a la literatura. *La sima* ofrece una oportunidad de reflexión sobre España y los españoles, pero el cuento de fantasmas de Merino desarrolla una ambigüedad con consecuencias precisas para el debate contemporáneo sobre su país. En fin, no ofrece soluciones, sino que, como un *mise en abyme* o una serie de ellos, pretende sondear y poner a prueba la utilidad de cierta literatura para la vida española.

La novela se presenta como las memorias de Fidel, un estudiante de doctorado en historia. Vuelve a su pueblo natal en los montes de León para encontrar la paz que le permita terminar su tesis doctoral acerca de la primera Guerra Carlista. Sin embargo, el ambiente lo distrae de su tarea; no se despista por entretenimientos frívolos sino por su impulso de especular sobre el pasado histórico español de una forma distinta a la esperable en una tesis académica en el campo específico de la historia, especular sobre un pasado histórico a la vez más amplio y más local que la historia decimonónica. En vez de redactar una tesis universitaria, llena unos cuadernos de reflexiones sobre la historia peninsular y el carácter español en general, y sobre su propia vida como ejemplar de hispanidad. El texto de *La sima* consiste en los cuadernos que Fidel llena de reflexiones, los cuales se dividen en los diez días de su estancia en el pueblo (ver el índice, 415). En varios momentos, se dirige directamente a personas mayores con quienes mantiene un diálogo imaginario, incluyendo a una psiquiatra que parece haberle sugerido un diario para ordenar sus pensamientos (14–15, 31, 45, 59, 85, 147, para dar unos ejemplos, y en casi todas las páginas de los últimos capítulos). Unas referencias a George W. Bush e Irak y al movimiento de memoria histórica nos colocan en los años justo antes de aparecer el libro, al final de la primera década del siglo veintiuno.² Animado por acontecimientos en el pueblo, Fidel trata de

²Para Carlos Javier García, el debate de la memoria histórica forma el contexto más relevante para *La sima*.

desentrañar los hechos de una matanza de republicanos a manos de los falangistas liderados por su mismo abuelo. En la novela se relata un asesinato que ocurre en la sima que da título a la novela—cuyo nombre se precisa como “la Sima de Montiecho” (24), en la misma sima donde los falangistas habían fusilado a republicanos y los habían arrojado al abismo para no tener que enterrarlos y, claro está, para ocultar los cadáveres de las víctimas. Esta es la receta conocida para crear fantasmas y, precisamente, se dice que el viento de la comarca lleva las voces de los mal enterrados (382). Cuarenta años después, el abuelo recibió a Fidel al morir los padres de éste y se ocupó tanto de su educación como de la de un primo suyo llamado, apropiadamente, José Antonio. La situación lo lleva a examinar su pasado a la luz de una “guerra en (su) interior,” el conflicto entre ese abuelo materno reaccionario pero benévolo y la familia republicana de su padre (228).

Fidel revisa, entonces, toda una gama de conflictos en su vida y en la historia, viendo siempre manifestaciones de una única norma, la del conflicto entre parientes y vecinos que se ha llamado con la sinécdoque gastada “fratricida.” Su lista personal incluye la rivalidad, los celos y el resentimiento de su primo José Antonio; su enfrentamiento con guerrilleros de Sendero Luminoso en Perú; su propio intento de suicidio y su lucha por superar la depresión; y la continuada controversia acerca de la sima en su pueblo, ya que su primo quiere prevenir que unos activistas excaven para localizar y enterrar debidamente los restos de víctimas del franquismo. Luego, todo lo que encuentra Fidel en sus estudios de cualquier historia que remotamente pueda considerarse española manifiesta esta tendencia “cainita”: guerras civiles romanas, las dinastías árabes en Granada, los almagristas y pizarristas peruanos, la llamada “reconquista,” el conflicto entre partidarios de Isabel de Castilla y Juana “la Beltraneja,” y un largo etcétera de cosas menos sorprendentes como los disturbios y las guerras civiles de los siglos diecinueve y veinte. Como insisten los reseñistas, queda claro que los eventos contemporáneos de la política española también caben dentro de este marco.

Además de explicar lo que llama su “teoría científica y visionaria” del cainismo (407) y cómo se manifiesta en su vida personal y en la historia española, el diarista Fidel documenta sus diálogos acerca del tema con varios interlocutores: don Cándido (el maestro del colegio), la doctora Valverde (la psicóloga), unos compañeros de la universidad y el profesor Verástegui, director de la tesis. En estas conversaciones queda claro que la novela—o digamos que Merino o un autor implícito—está muy consciente de los problemas conceptuales del cainismo.

Las razones de los interlocutores coinciden, de hecho, con el debate en los estudios literarios y en la historiografía desde la aparición del discurso identitario al que pertenece esta figura de Caín.

Henry Kamen observa que el cainismo ya no ocupa a la investigación histórica pero que “the word is used almost daily in the Spanish press, as though it were a self-evident aspect of Hispanic political and literary life” (403). Para entender cómo ha llegado a un lugar importante en el discurso popular, hay que tomar en cuenta las tradiciones de reflexión sobre “lo español” y cómo pudo desembocar con otros conceptos afines en “el cainismo,” que forma parte de una larga historia que conecta a los ciudadanos españoles y a los hispanos con habitantes que habían vivido anteriormente en el territorio que hoy es España. La *Estoria de España* de Alfonso X de Castilla parece ser el primer documento que conecta una España actual (la del siglo trece) con una pasada, incluyendo a celtíberos y romanos, pero considerando extranjeros a los enemigos musulmanes.³ Esta tendencia de elaborar un carácter español a base de inclusiones y exclusiones étnicas continúa hasta el siglo veinte e incluye a intelectuales que son puntos de referencia para el narrador de *La sima*. Julio Caro Baroja, en su polémica “a contrapelo,” *El mito del carácter nacional* (1970), repasa las fuentes más destacadas de esta historia, citando estudiosos ilustres que crearon y mantuvieron “esa cacareada idiosincrasia española” (9). Se enfoca especialmente en la movilización de los intelectuales españoles para defenderse contra la leyenda negra y remplazarla con otro carácter español más genuino. Américo Castro se celebra por su inclusión de las culturas judías e islámicas en su idea de lo español, pero a Caro Baroja, la mera continuación del “topicazo” del carácter nacional le deja “perplejo,” si no fastidiado (9). Sin embargo, reconoce que los “pueblos cultos” siempre buscan raíces en el pasado; evoca el pluralismo de la mención en el *Libro de Alexandre* de “pueblos de Espanna” para contraponer a la historia de Alfonso X una comprensión del país que podría haber sido más fructífera, tanto en el siglo trece como en 1970, por reconocer una diversidad de pueblos en vez de una unidad nacional (77).

Caro Baroja se denomina un “historiador perplejo” frente al concepto de carácter nacional, y para entender la situación del doctoranda Fidel es especialmente relevante estudiar cómo los historiadores han

³El Prólogo de la *Estoria*, editada y difundida por Menéndez Pidal como *Primera Crónica general de España*, repasa ya esta historia desde Noé, pasando por Hércules, el imperio romano, las invasiones bárbaras y la “traycion” que resultó en la ocupación por “los dAffrica” (4) antes de elaborar esta historia en detalle.

tratado este tema. En “La nación posimperial” y en su introducción a la antología, *Spanish History Since 1808* (redactada con Adrian Shubert), José Álvarez Junco se propone un análisis del papel de las caracterizaciones nacionales en la historiografía española. Dentro de esta reflexión sobre carácter nacional, entonces, emergió no sólo la idea que menciona Caro Baroja de “una mentalidad de base testicular y hormonal” (9), sino el conjunto de conceptos que incluye la leyenda negra, las dos Españas y el cainismo. Según la Introducción a *Spanish History Since 1808*, los historiadores medievales y renacentistas del norte de Europa tendían a “orientalizar” a España como parte de una estrategia de demonizarlos y degradarlos (1–2). Comenzando con la Reforma del siglo dieciséis, ingleses y holandeses acusaban a los españoles de la crueldad e intolerancia que forman el núcleo psicológico de la idea del cainismo y que se mantuvo hasta el siglo dieciocho, adquiriendo el título “la leyenda negra” (3; ver también “La nación,” 454). Pronto apareció la ambivalencia romántica del carácter español; entre los extranjeros que menospreciaban a españoles por su supuesto carácter agresivo e intolerante (Fouillée dice “semiafricano, es decir, violento y fanático,” citado en Caro Baroja 104), había aficionados de lo impulsivo, primitivo o elemental que eso parecía representar. “Sin cambiar el contenido de sus descripciones, variaban por completo su valoración,” dice, recordando los elogios de Lord Byron, Victor Hugo y Merimée (“La nación” 454). Una clave de esta historia de encuentro cultural es la novela *Carmen* de Merimée. En su análisis de la película *Carmen* de Carlos Saura, Marvin D’Lugo explica cómo las ideas extranjeras de lo español “corrompieron” a la autocomprensión de los españoles. Por lo visto, la valorización de la supuesta impulsividad y violencia del español como pasión y vitalidad, creó tanta receptividad entre los españoles, que en el siglo diecinueve empiezan a aceptar una versión de la leyenda negra como correcta y propia (213).

En el siglo diecinueve, explica Álvarez Junco, esta caracterización se canalizó en dos tendencias contradictorias, una progresista y otra conservadora (461–3). Este proceso queda plasmado en *Historias de las dos Españas*, de Santos Juliá. A despecho de lo que sugiere su título, Juliá no se propone contarnos la historia de las dos Españas como concepto, a manera de Álvarez Junco, sino que narra cómo emergió una clase intelectual con una función pública propia. Los intelectuales efectuaban y determinaban la autocomprensión del país a través de los relatos y de la “una trama narrativa” que ellos mismos elaboraban (17). Para Juliá, los intelectuales entre la revolución de 1829 y los

años '70 fueron guiados por una narrativa dominante: "En España, desde la revolución liberal, esos relatos han tenido como sujeto, de manera abrumadora, la misma España, que fuera una o dos, que fuera la verdadera o la espuria, y el pueblo español, que fuera amante de la libertad o de la tradición, católico y monárquico o ateo y republicano" (17–18). "Las dos Españas" designa precisamente una división entre un bando que quiere recuperar una esencia española y otro que busca la modernización. Se puede dudar, como lo hace José Manuel López de Abiada, de que esta división política y cultural se limite a España.⁴ Sin embargo, lo relevante aquí es que cuando se combina este cisma con una aceptación del carácter violento e intolerante de los españoles, resulta el concepto del cainismo, que se menciona junto con la leyenda negra y las dos Españas en *La sima*.

Antes de describir la emergencia del concepto de "cainismo," cabe recordar que este proceso de autocaracterización o autoimaginación va en paralelo con la emergencia del nacionalismo y la idea de carácter nacional. Como teórico de la nación, Benedict Anderson ilumina el caso del cainismo porque propone una explicación de la fuerza de la idea de la nación y su capacidad de inspirar el sacrificio máximo: la muerte por una causa (17). Según su estudio en *Imagined Communities*, la nación tendría sus orígenes en la Reforma, cuando la tecnología de la imprenta y el incipiente capitalismo comenzó a formar nuevas entidades políticas que correspondían a sentimientos de adhesión social, ya que antes la gente se identificaba con comunidades religiosas o de carácter local. Se creó una base de conciencia nacional dentro de "unified fields of exchange and communication;" es decir, la gente empezó a sentirse compatriota de las personas con quienes podía hablar y comerciar (47). Otro paso decisivo ocurrió en las colonias españolas. Una insistencia en la diferencia entre criollo y español creó la sensación que la identidad dependía de la tierra en que uno naciera tanto como, si no más que, de la identidad de los padres (58–60). A la vez, en las Américas, dentro de las divisiones administrativas, la

⁴La *Festschrift* "Una de las dos Españas" propone, como anuncia su subtítulo, un estudio sobre "Representaciones de un conflicto identitario en la historia y en las literaturas hispánicas" e ilustra, tal vez sin querer, la mezcla de reacciones actuales al concepto entre los investigadores. Para algunos, es un anacronismo que apenas merece mención y para otros una caracterización innegable para el mundo hispano actual. José Manuel López de Abiada asevera que ha habido un debate sobre las dos Inglaterras, Alemania e Italia y lo documenta con referencia a Disraeli, Renan y Pasquale Truillo (179). El comentario de Randolph Pope podría verse como anticipación de *La sima*: compara el concepto de las dos Españas a un antiguo manual médico y dice, "nadie trepanaría un cráneo o escribiría una tesis doctoral con estos instrumentos" (63).

prensa local dio lugar a una conciencia regional que se reforzaba con la lengua castellana común. A su vez, las disciplinas humanistas que emergieron en el siglo dieciocho y se intensificaron en el diecinueve se prestaban a definir y justificar diferencias entre países y entre zonas de las Américas; Anderson menciona el importante rol de “vernacularizing lexicographers, grammarians, philologists and litterateurs” en este proceso (69). En el mundo hispano apareció, entonces, un “popular linguistic nationalism” que atribuye una unidad a los que hablan castellano bajo el nombre de “Hispanidad.” Los hispanistas sabemos que esta corriente fue más evidente de la llamada “Generación del 1898.” Según un estudio bibliográfico, Miguel de Unamuno utilizó el término “hispanidad” en 1910 con su impulso apareció en obras posteriores como *Defensa de la hispanidad* (1934) de Ramiro Maeztu, *La idea de hispanidad* (1938) de Manuel García Morente y *España* (1942) de Salvador de Madariaga.⁵ A veces la idea de *raza* sirve para distinguir la comunión de hispanos de la comunidad de los españoles, como en *Las meditaciones del Quijote* (1914) de Ortega (133). El análisis de Anderson clarifica cómo la unidad lingüística histórica sirve de base para que conceptos que emergieron después de la independencia de las colonias pueden reclamar urgencia en el Perú de *La sima*, cuando Fidel ve el conflicto entre el gobierno peruano y Sendero Luminoso como una manifestación del mismo conflicto intestino que plaga a los españoles. También la historia de Anderson sugiere por qué conflictos que tienen su justificación en ideas de identidad nacional parecen predominar en España e Hispanoamérica. Si Anderson tiene razón, el imperio español fue el lugar donde la nación emergió como fuerza capaz de motivar enfrentamientos sangrientos, asesinatos y martirios en su nombre. Si los ejemplos de la Revolución Francesa (“el Reino del Terror”), la Guerra Civil Estadounidense o la Guerra Austro-Prusiana no eran suficientes para negar la particularidad “fratricida” de España, los conflictos en la antigua Yugoslavia, Irak, Rwanda y Siria afirman la idea de Anderson que la nacionalidad imaginada tiene tradiciones violentas arraigadas en todo el mundo.

En España, entonces, “Las dos Españas” se convierten en “el caïnismo” con la intervención ensayística y novelística de Unamuno. Linda C. Fox, en “The Vision of Cain and Abel in Spain’s ‘Generation of 1898’,” cita varios ensayos y cartas en que Unamuno se refiere a Caín para caracterizar a sus compatriotas como envidiosos. Fox insiste que, como clave al carácter español, Caín fue “more than a mere *motiv* and

⁵El Proyecto Filosofía en español presenta una historia del uso del término “Hispanidad” en la que figuran Unamuno, Maeztu y García Morente.

truly life experience" (499). Sin embargo, explica cómo reinterpreto el relato bíblico en *Abel Sánchez* para destacar la envidia española como "microcosm" de la envidia humana (504). Así, en *Abel Sánchez y El otro*, el conflicto de Caín y Abel se convierte en dramatización de un conflicto interior; es decir, aunque se manifiesta como conflicto entre dos personajes, la "Unamunian theory of personality" encuentra el conflicto agónico en todo ser humano (504). La clave a la humanidad se encuentra en forma más legible, para Unamuno, en el cainismo español, que se manifiesta no sólo en la intimidad individual interior sino en la vida española en general.

Esta universalidad cainita no aparece en la obra de Antonio Machado, quien parece haber impulsado más el uso del término en los debates sobre un supuesto excepcionalismo español. Fox explica que Machado encontró el tema de Caín en Unamuno y lo integró en poemas de *Campos de Castilla*, como "Por tierras de España," "Un criminal" y "La tierra de Alvargonzález." Fox observa, entonces, que Unamuno parece haber amplificado su uso de la alusión tras leer a su admirador Machado.⁶ Fox cita los textos en que aparece Caín, y que justamente son los que resuenan en el diario de Fidel. Sólo una vez en *La sima* hay una alusión textual a Machado, cuando Fidel imagina que "la sombra de Caín seguirá proyectándose sobre el país" (204). "Por tierras de España" conecta el hombre típico castellano con el paisaje, "un trozo del planeta/ por donde cruza errante la sombra de Caín." Sin embargo, toda la novela evoca indirectamente el tema de *Campos de Castilla*, como cuando el macizo del sistema central le recuerda al personaje principal sobre "la ferocidad española" (349). Unamuno se manifiesta en *La sima* de manera más sutil. El apellido vasco del profesor Verástegui tal vez sería suficiente para evocar al profesor y rector universitario, pero Fidel mismo describe a su propio director de tesis con una "cresta de nieve sobre la cumbre de su cabeza" (226). Así recuerda la descripción de Manuel en *San Manuel Bueno, mártir*. Además, Verástegui, como Unamuno, quiere desviar el cainismo español hacia lo universal aunque de forma menos espiritual. Dice Verástegui, "esas discrepancias violentas están en todas las culturas" y protesta contra la idea de una excepción española (227). Luego habría que tomar en cuenta otra alusión a *San Manuel Bueno, mártir*, el nombre de la doctora Valverde. Como el de Verástegui, esta selec-

⁶José Luis Varela presenta una hipótesis parecida a la de Fox: Machado debe la idea de una Castilla bárbara a Unamuno, pero Unamuno la encontró primero en el pintor Ignacio Zuloaga (118).

ción de nombre vendría del autor implícito, a menos que uno quiera extrapolar de la capacidad de Fidel, mostrada al final de la novela, de mentir en su propio diario. La doctora Valverde es la psiquiatra de Fidel y como el pueblo de don Manuel, Valverde de Lucerna, su papel es alejar los pensamientos de suicidio del protagonista y darle voluntad de vivir (ver Unamuno, *San Manuel* 147–48). Otro eco de Unamuno se ve en la insistencia de Fidel en que su lucha interior y por lo tanto sus impulsos suicidas se deben a la diferencia ideológica entre sus familias materna y paterna.

El uso de la figura de Caín abunda en la cultura occidental, y al considerar la historia de la historia “Cain-Abel” contada por Ricardo Quinones, es obvio que el uso de este arquetipo no comienza en, ni se limita a, España. *Changes of Cain* atribuye a Unamuno una “major revolution” en el uso del mito; según Quinones, a partir de *Abel Sánchez* la figura de Caín justifica la envidia y la convierte en un elemento heroico (175). Quinones reitera los elementos de la crítica anterior, diciendo de la de Unamuno que “his Cain story is the story of his nation” (181). La idea de “cainismo” emergió de un diálogo bien documentado entre Unamuno y Machado, pero el libro de Quinones menciona numerosas fuentes de las que podría haberse servido Unamuno, incluyendo a Agustín, Dante, y Byron. Es posible que el impulso de apropiarse a esta figura bíblica viniera de una anécdota que no menciona Quinones, una de las guerras de independencia de las colonias. Se cuenta que Simón Bolívar, al saber de la muerte del Mariscal Sucre, afirmó que “¡Se ha derramado la sangre de Abel!” (“José Antonio de Sucre”). Quinones sí comenta una afirmación de Chamfort que asocia la historia de Caín y Abel con la *fraternité* como ideal de la Revolución Francesa, que sin duda influía el ambiente de Bolívar y Sucre. Según Quinones, Chamfort dice de los protagonistas de la Revolución Francesa que “la fraternité de ces gens là est celle de Cain et Abel;” así señala que el valor de la fraternidad no carece siempre de conflictos cuando se trata de visiones dispares de la nación (3). Es más, la enemistad fraternal es más intensa que cualquier otra.

Es tal vez curioso que Fidel, como estudiante de historia, no explique mejor las raíces del cainismo o sus ideas afines. Sólo cuenta cómo “(descubrió) un concepto, el del cainismo” y que le fue “una revelación” de “una realidad histórica permanente” (106). Sin embargo, las alusiones a Machado y Unamuno señalan que esa orientación “conceptual” viene principalmente de figuras literarias canónicas. Hasta podríamos caracterizar a Fidel como una especie de don Quijote o Emma Bovary, que en vez de manifestar su afán por libros de

caballería o novelas rosa, lo hace por la llamada “Generación del ‘98” con su “preocupación por España.”

Tomando en cuenta la historia de la concepción cainita de España, es chocante ver a Fidel, estudiante de historia, adoptar a principios del siglo veintiuno términos antiguos del debate histórico e identitario. Repite la referencia a la historia romana, medieval e imperial. Incluye la idea de un carácter hispano que se aplicaría al mundo hispano entero. Sin embargo, además de la perspectiva de su protagonista, Merino incluye a varios interlocutores que insisten en que esta idea de dos Españas involucradas en una lucha cainita se basa en, cuando menos, un anacronismo, e incluso peor, una deuda ideológica al franquismo. Primero, hay que señalar que—como las afirmaciones de Unamuno y Machado—el lenguaje de Fidel al hablar de lo español es marcadamente racial o biológico. Habla de “una sangre secreta que recorre continuamente el circuito de nuestra comunidad” (78). Aunque es una metáfora, incluye la idea, muchas veces repetida, de una “sustancia,” un elemento material que uniera la comunidad española. El sarcasmo se refuerza con la referencia a “la mala leche hispánica” (161) y “una vena de gilipollez innata” (79). En la novela, el primero en cuestionar esta idea es el amigo del protagonista, Marcos. Protesta contra la “simplificación maniquea” y la particularidad de este conflicto binario para España (109). Es decir, no sólo es simplista decir que España se caracteriza por una bifurcación anímica, sino que—como implica López de Abiada—todos los países podrían verse así. Insiste, como Álvarez Junco, en que este discurso identitario esquiva explicaciones más razonables basados en rivalidades económicas y políticas entre intereses y entes concretos (180).⁷

Aunque el narrador de *La sima* manifiesta una y otra vez su convicción de un fondo cainita en su identidad española, deja sentado que sus amigos Nacho y Marcos se ciñen a otra explicación corriente de la guerra civil, según la cual ésta no es fruto de una maldición histórica que afectaba a los dos bandos por igual sino que se trata de una guerra entre “un bando culpable, el rebelde contra el poder legítimo” (129). Frente a esta explicación Fidel recuerda que los rebeldes vieron la sublevación como defensa propia e insiste que sus amigos confirman su “visión” de España al despreciar y rechazar a los rebeldes. Más difícil para Fidel es descartar otras objeciones de Marcos.

⁷Claudio Sánchez Albornoz expresa esta idea en la sección sobre las dos Españas en *España, un enigma histórico*. Sin embargo, vuelve al excepcionalismo español al insistir que este conflicto se agudizó de forma única en España (1379).

Primero, la que lo acusa de una simplificación que reduce “todos los matices que hay que considerar en ese enfrentamiento a una especie de arquetipo bíblico” (110). Marcos incluso critica la interpretación del núcleo mítico, señalando que Abel no fue adversario de Caín sino víctima de una agresión no recíproca (129). Marcos recuerda al mismo Unamuno, quien insistía—en la novela *Abel Sánchez* y en su prólogo a la misma—en la inextricabilidad de las figuras de Caín y Abel como agresor y víctima el uno del otro.⁸ Además, Marcos mantiene, como muchos españoles, que el establecimiento de la democracia en España “ha demostrado que es un país como los demás países europeos” (110). Sugiere que la polaridad entre progresistas y reaccionarios se vislumbra también en otros países democráticos, y que por lo tanto, el cainismo tendría que ser válido para todos o ninguno. Sin darse cuenta, Fidel mismo apoya esta idea con la historia que cuenta para ilustrar el “odio español.” Cuenta de “un tipo” a quien un genio le ofrece “lo que quiera diciéndole que a su vecino le dará el doble, y el tipo le pide que le arranque un ojo” (79). Pero por alguna razón no le viene al caso que el “tipo” no es español, sino un personaje de *Las mil y una noches* (79). Por último, Marcos se remonta a la tesis de Paloma Aguilar Fernández, para quien la idea de una España incapaz de mantener la democracia fue una estrategia franquista para legitimar su poder (25). Marcos le acusa a Fidel de “estar tragando(se) ruedas de molino talladas en la oficina del pesimismo reaccionario” (110). La metáfora es llamativa: con el peso de las antiguas ideas sobre la identidad española, Fidel se hundirá y se ahogará en el oscuro charco de la historia.

Como Marcos, el amigo que estudia geografía, el profesor Verástegui también reitera la crítica del punto de vista de Fidel. Insiste en un momento en que “esas discrepancias violentas están en todas las culturas” (226) y llama a la explicación arquetípica una “alucinación” (355). En su capacidad de historiador de cierta edad, delatada por la descripción unamuniana de su “cresta de nieve sobre la cumbre de su cabeza” (226), Verástegui conoce bien las corrientes historiográficas y, en especial, la reorientación de perspectiva que, para Álvarez Junco, ocurrió en los años ‘60. Incluso debemos destacar que los términos de la crítica de Verástegui concuerdan con la crítica a la perspectiva de Américo Castro, quien, en el primer capítulo a la edición inglesa

⁸La alusión al mito bíblico de Caín y Abel juega un papel importante en la obra de Ana María Matute, con una complejidad mayor que el del concepto del cainismo. Margaret E.W. Jones, en “Temporal Patterns in the Work of Ana María Matute”, señala su uso como arquetipo en siete obras de Matute y sugiere que la dinámica que presenta pertenece no a la cultura española sino a la temporalidad humana en general.

de su *España en la historia*, caracteriza a su proyecto histórico como un intento de explicar “our chronic Cain complex” (*The Spaniards* 4).⁹ Cuando Eugenio Asensio critica a Castro en *La España imaginada de Américo Castro*, lo que dice corresponde precisamente a la crítica que Verástegui hace a Fidel: la acusación de “imaginarse” una estructura identitaria que determinará la historia y la psicología españolas son fantasías personales impropias de un historiador que en cambio debería basarse en evidencia historiográfica (Asensio 7). En este sentido, el profesor de *La sima* señala la falta de fundamento científico con “datos seguros, hechos contrastados, cifras exactas” e insiste con enfado en que Fidel no puede demostrar una interpretación cainita y que “aquí no valen intuiciones más o menos psicossociológicas” (227). Así emerge la pregunta, entonces: si las intuiciones no valen en los estudios históricos ¿cuál es el lugar para ellas?

Hacia el final de la novela, Fidel no parece haber abandonado su fe en el cainismo, aunque lo llama, con un claro oxímoron, una “teoría acientífica y visionaria” (407). En todo caso, se puede confirmar la opinión de Candau: la novela como tal suministra todo lo que necesitamos para descartar la idea del cainismo y para relegarla a un ambiente histórico determinado y a una especie de sobrevivencia fantasmagórica de la dictadura franquista. Eso no quiere decir que el cainismo no exista, pero si el sentido de *La sima* depende de evocar este “fantasma de nuestro cainismo,” como lo llama Merino, es necesario clarificar qué tipo de “pesquisa” se practica en esta novela. Para eso, es relevante examinar las reflexiones y conversaciones metaliterarias de Fidel y la poética del autor. Fidel comenta la relación entre literatura y conocimiento con el personaje de Marisa, compañera de viaje y de trabajo social en el Perú. Y aquí, como en el comentario sobre el cainismo, lo que dicen los personajes secundarios como Marisa es clave. Según Fidel, Marisa dice muy poco, pero en un momento se anima a defender la necesidad de leer novelas para entender el mundo: “la realidad de lo que somos y sentimos, incluso lo que nos pasa colectivamente, no se puede entender sin las novelas, las buenas novelas” (228). En “El territorio de lo que somos,” Merino menciona un personaje de *Le rouge et le noir* de Stendhal cuya comprensión de la realidad sufre por falta de cultura literaria. Cita un pasaje en castellano que recuerda lo que dice Marina: “Como *madame* de Rênal

⁹Castro explica en el Prefacio que los capítulos ii a xii de esta edición fueron publicados anteriormente, mientras redactó el primer capítulo especialmente para esta versión inglesa (x).

no leía novelas, no sabía qué le estaba sucediendo” (s.p.). Esta idea abre paso a la conclusión de que la caracterización de España y los españoles conforme al cainismo puede ser legítima; presentada por novelas, sin el método científico; una intuición puede tener el estatus de la verdad y revelar la realidad tal y como es. Puede hacerlo si se trata de una “buena novela.” Suponemos que Marisa evoca una separación convencional entre la novela popular y la literaria, una diferencia que no depende del “realismo” de la novela sino de la capacidad de manifestar el ser y los sentimientos humanos. Al continuar, insiste, “la literatura es una sabiduría diferente de la filosofía, de la historia, de la ciencia” (228). La sabiduría como concepto suele incluir, de manera indeterminada, la revelación y el conocimiento, evocando simultáneamente e indiferentemente las figuras del religioso además de las del filósofo, el estudioso o el científico. (Al hablar de la figura que Javier Marías ve como paradigma del “pensamiento literario,” Shakespeare, Harold Bloom utiliza el término “wisdom writers,” es decir, “escritores de sabiduría” [129].) A la lista de fuentes de sabiduría habría que añadir los escritores literarios, aunque Marisa no llegue a definir su sabiduría más que por la vía negativa: “En las novelas se encuentran formas de desvelar la realidad que no se pueden encontrar en ningún otro sitio. Hay aspectos de la vida y de la historia que se entienden mejor a través de una novela que a través de un ensayo, porque al leer novelas la intuición tiene los mismos derechos que la razón” (228). La comprensión y el juicio basados en sabidurías más convencionales o discursivos (“ensayísticos”), consideran argumentos, los elaboran y evalúan, sopesan los fundamentos y las consecuencias, todo lo que como *razón* se asocia con un cálculo teórico o práctico. Pero las conclusiones ostensibles de la novela dependen de la intuición y en cierto modo se oponen a la razón, aunque reclaman los mismos derechos que ésta. Si la sabiduría convencional se basa en el acuerdo que puede producir la comunicación y la autoridad de la percepción y la razón, la novelística es más precaria y depende de que los interlocutores compartan una subjetividad, unas experiencias que produzcan un acuerdo más anímico o sentimental que lógico.

Este tratamiento del pensamiento literario en *La sima* repite de forma llamativa un tema recurrente en los ensayos de Merino. Irónicamente, aunque Merino insiste en la diferencia entre el modo novelesco y ensayístico de expresarse y de ofrecer sabiduría, las conclusiones en sus textos ficticios y ensayísticos parecen iguales. Así, Merino participa en dos corrientes modernas de pensamiento. Por un lado, la tradición hermenéutica lo lleva a establecer lo que Gayle L. Ormiston y Alan D.

Schrift denominan una “harmony of language and reality, of thought and reality, of thought and action” (5). Esa tradición data de los comienzos de la filosofía, pero es principalmente en sus comienzos a principios del siglo diecinueve que empieza a interesarse por la manera en que un intérprete distingue el *sentido* de la *comprensión* de su objeto. Para Merino, no basta desarrollar explicaciones de eventos sino que hay que buscar la manera en que se incorporan en la textura vital comunitaria. Por otro lado, la tradición hispana privilegia el modo de conocimiento particular del texto literario. Esta tradición parece más larga de lo que es, en parte porque sus componentes suelen recurrir al siglo dieciséis para fijar los orígenes del “pensamiento español” en los textos clásicos de literatura española como *La Celestina*, *Don Quijote* y el teatro de Tirso de Molina, Félix Lope de Vega y Carpio y Pedro Calderón de la Barca. Desde principios del siglo veinte por lo menos, en la historia literaria, se mezclan literatura y pensamiento, y se confiere a la literatura el mismo poder (si no más) de manifestar el pensamiento que la filosofía o la ensayística. Es en María Zambrano que las dos corrientes más claras—la ortegiana de la visión hispánica y la unamuniana del fatalismo religioso—se combinan para privilegiar el punto de vista poético predominante en la tradición hispana. (Se incluye un esbozo de esta tradición literario-filosófica en Gingerich.)

Merino insiste tanto en sus ensayos como en su ficción en el prestigio que tiene la literatura, aunque, en contraste con Zambrano, habla de la narración en vez de la poesía, una diferencia que no importa demasiado ya que se trata en los dos casos de una creación lingüística primordial, sea de personajes, ambientes, imágenes o historias. En “El narrador narrado,” de *Ficción continua*, Merino cita a Unamuno para decir que el lenguaje es “sangre del espíritu” (12). Es decir, el lenguaje hace vivir nuestra tendencia de trascender la existencia hacia una comunión con lo humano. La preeminencia de la literatura consiste en parte en su primordialidad: “la ficción es la primera forma de la inteligencia, un modo de conocimiento previo a todos los demás” (Merino, *Ficción* 15). Merino se refiere a la tradición de asociar la emergencia de lo humano con la aparición del arte, de la narración y de la religión, que se supone van todos mezclados en artefactos como las pinturas rupestres y las tumbas esparcidas de ocre. En su discurso de entrada en la Real Academia Española, titulado “Ficción de verdad,” Merino repite este argumento, pero también evoca el papel de la literatura en la actualidad: se produce una división entre intuición y razón, y combinando las dos la literatura se empeña en examinar lo misterioso o inexplicado. A diferencia del filósofo o científico, que

trata de dejar en claro las cosas, el escritor creativo se dedica a preservar algo del misterio (12). Por enfocarse en el misterio y preservarlo como tal, el escritor creativo se conecta con la historia entera de la humanidad, y de ahí su poder. La idea de misterio también se puede asociar con lo fantástico, género practicado a menudo por Merino, y lo fantasmagórico, como la idea del cainismo. Pero, claro, es un poder que tiene un precio: no tiene la misma capacidad de convencer como la ciencia y la filosofía sino que depende de que su público posea una intuición análoga a la que se manifiesta en la obra.

En la conclusión de “El territorio de lo que somos,” Merino denuncia “la falacia aristotélica, que sólo en la Historia está el archivo seguro de nuestras circunstancias” (s.p.). Pero una lectura somera de la *Poética* de Aristóteles destaca, al contrario, la superioridad de la literatura a la disciplina histórica, si es esto lo que “Historia” con mayúscula quiere indicar. Después de mencionar la historia de Heródoto, Aristóteles concluye que “la poesía es más filosófica y esforzada empresa que la historia ya que la poesía trata sobre todo de lo universal y la historia, por el contrario, de lo singular” (14–15). Los dos imitan, pero la poesía, al evocar la posibilidad y hechos verosímiles, resulta más universal que la historia, que evoca hechos cuya veracidad y posibilidad, para Aristóteles, quedan establecidos por el hecho de haber sucedido. No será tal vez sorprendente que un escritor literario afirme que “la historia,” con minúscula, “de nuestro corazón a lo largo de los milenios, es en la literatura” (“El territorio” s.p.). Pero sí podría sorprender que el padre de la filosofía occidental afirmara la gran capacidad de la creación mimética de ser “filosófico.”

En el diálogo de Fidel y Marisa, Merino evoca la capacidad de la literatura de captar el sentido de una situación. Marisa dice que la historia familiar de Fidel le ha predispuerto a su interpretación de la historia española, que Fidel luego repite. Llama el conflicto entre las familias materna y paterna “esa guerra en mi interior” y propone que le enseñó a “leer y descifrar otros sucesos del pasado,” es decir, lo convenció de que todos los conflictos entre hispanos fueron “teñidos por la misma luz tenebrosa de malquerencia y resentimiento” (228). Cabe observar que la perspectiva de Fidel podría haber sido al revés: en vez de ser la historia una clave para comprender sus sentimientos y su interpretación de hechos personales, él podría aplicar su propia experiencia de “guerra interior” a la historia. Es irónico que Marisa, la teórica del conocimiento literario, sea francesa y no pueda evaluar ni compartir la obsesión de Fidel con el cainismo por no compartir la imaginación española, si es que existe. Pero casi todos los demás

interlocutores, como hemos visto, son españoles, de varias regiones y distintas generaciones, y rechazan la idea del cainismo. El único que no lo hace es Garnacha, cuya asociación con el vino podría poner en cuestión su capacidad de analizar el tema. Fidel, entonces, aunque es el protagonista, no es típico aunque sí se considera un arquetipo. La encarnación del cainismo en Fidel sugiere que esta interpretación del “carácter español” depende de experiencias concretas humanas para sobrevivir, no de unas esencias abstractas y “eternas.” Entre estas experiencias concretas están los conflictos familiares, pero también una lectura del canon literario y tal vez, también, los términos del debate identitario que aparece en los medios de comunicación. En general, el debate en la novela sugiere que, mientras los antiguos prejuicios continúen en la política y la sociedad, cultivarán no sólo una interpretación cainita, sino una sensación de desesperación y desánimo que encuentra un refugio en una visión fatalista de la trayectoria histórica española.

Es precisamente esta preocupación la que evoca Carlos Javier García en su análisis de la novela. Propone una comprensión de la cultura y la lengua como el marco estructuralizador de las vidas individuales (116) y luego recuerda la insistencia de Stephen Greenblatt en que la literatura participa en la evolución de este marco (125). La intervención de Merino, para García, “sugiere un futuro en el que la historia no radique en el enfrentamiento ni en la sangre, sino en la modelación simbólica de la nacionalidad” (126). En su conjunto, su análisis sugiere que se debe preservar el concepto de cainismo como un elemento útil de una memoria conciliatoria. Sugerir, como los amigos y mecenas de Fidel, que es una fantasía teórica perniciosa nos quita la oportunidad de utilizarla para la justicia. Se precisa la continuada discusión sobre el cainismo para seguir extirpando esa idea del carácter nacional violento que pretendía explicar. Esta paradoja, que la mejor forma de eliminar el cainismo sea seguir comentándolo, impregna la novela entera pero se intensifica en las dos versiones de la escena culminante, contadas en los últimos capítulos.

Irónicamente, la solución no parece ser eliminar el “cainismo” sino seguir comentándolo. Es decir, comentar el concepto y no el fenómeno, el que da por sentado que existe este “odio español” y que habla sólo de “cainismo.” Como se revela en “Día de Reyes,” el desenlace “cainita” del capítulo penúltimo y anterior resulta ser una ficción dentro de la ficción novelesca. Es decir, la ficción “de verdad” (para hacer eco a su discurso de ingreso a la Real Academia) desmiente la ficción “de mentira” que la precede. El diario que compone *La sima*

comenzó en el “Día de los Inocentes,” el 28 de diciembre, y sigue diez días hasta el seis de enero, Día de Reyes, también conocido como la “Epifanía.” Sería apropiado entenderlo en el sentido que le dio James Joyce en *Portrait of an Artist as a Young Man* (1916) como una revelación intuitiva y súbita de una verdad (que en el caso del joven estudiante Stephen Dedalus también conectaba nación e individuo). Esta idea de revelación se refuerza por el hecho de que amanece la mañana de Reyes mientras Fidel redacta la versión verídica de los eventos del día anterior, horas después de la noche en que imaginó la versión ficticia. El diario para ese día narra las preparaciones para, y la realización de, una excursión al monte con la prima Puri. Fidel cuenta de su paso por paisajes en que se manifiesta el “tiempo no humano,” evocando procesos naturales entre los que ideas como el carácter nacional parecerían incluirse (368–9). En contraste, al llegar a la meta de la cabaña familiar, Fidel se detiene observando los cambios de decorado (375). Este cambio reitera los que había observado al visitar la casa de su abuelo, en la que el cuadro de Santiago Matamoros ha cedido su plaza de honor a un “enorme televisor” (369). Estos cambios de ambiente familiar prefiguran el cambio de mentalidad que pronto experimentará Fidel y plasmará en su diario. En el capítulo “5 de enero” esta excursión es interrumpida por José Antonio, quien se propone “pasear” o ejecutar a Fidel por ofensas políticas y personales, lo cual representa una continuación de la lucha fratricida. Como este José Antonio imaginado por el Fidel diarista, el Fidel imaginado también confirma el cainismo, rematando a su primo tras ser rescatado por Puri. Después, los dos arrastran el cadáver de José Antonio a una sima cercana para darle el entierro inadecuado que tuvieron los Republicanos víctimas del abuelo.

En el siguiente capítulo, el diarista Fidel dice haber experimentado “una iluminación, un relámpago mental,” que es la decisión de escribir una ficción (386). Lo que se revela, en principio, es el poder de la ficción, y va más allá de las ideas de Marisa. Dice que al escribir la mentira “sentía que estaba ejemplificando esa confrontación española que me obsesiona” (387). Se empeñó en que el relato fuera “verosímil,” ajustando el personaje de José Antonio y las acciones de su propia persona para “justificar” los hechos (389). Y concluye, sin reconocer su linaje aristotélico que “la verosimilitud es la sustancia misma de la literatura, y que la realidad y la historia se producen sin más, no necesita ser verosímil” (392). Aristóteles explica, además, al hablar de las historias tratadas de varios modos en poemas y dramas, que no hay que acatarse a lo que pasó, a los hechos, porque la función

de la “poesía” es imitar “universales” y esto se hace siempre mejor a través de la invención (1451b; 15).

Fidel experimenta otra revelación que le obliga a abandonar la ficción mentirosa y confesar su desliz. Es tal vez motivado por la visión de un no español contemporáneo, el antiguo ministro del estado israelí “del que se cuentan tantas barbaridades,” Ariel Sharon, que sale en la televisión y le provoca a cuestionar su propio “núcleo de dureza fratricida” (398). Empieza a cuestionar la seriedad y el valor de su ficción, el carácter aristotélico que David García Bacca traduce como lo “esforzado” de la poesía.¹⁰ Es tal vez de la ficción del género “cine de aventuras” (398); no es verosímil que él y Puri pudieran matar a un familiar sin graves remordimientos (399); y en fin, se acusa de “deshumanización” y “simplificación” de su enemigo José Antonio, que tal vez tenga otras preocupaciones que la defensa de su clase social y política (402). Para combatir esta última sospecha, pide que Puri le cuente de su abuelo y hermano; Fidel escucha unos detalles y concluye que sólo una falta de conocimiento de los individuos puede respaldar una idea en que los españoles realizan papeles tan fijos en una narrativa predeterminada (403–4). Esta insularidad y falta de curiosidad, aunque se conoce a través de sus prójimos los españoles, son al fin y al cabo característicos de la gente provinciana de cualquier país.

Por lo visto, Fidel no sólo quisiera contribuir una reducción del carácter violento de sus compatriotas, sino que le importa también cómo se debate la identidad en el ambiente público. Está en contra del cainismo y también parece ponerse en contra de la descripción del conflicto como “cainita.” Aunque no se exprese sin ambigüedad—tal vez por eso Candau califica el libro de Merino como “mal acabada construcción textual” (52)—este doble rechazo se sugiere en la perspectiva de la asociación “Concordia” que propone Fidel con su amigo Garnacha: “estamos en contra de toda violencia, incluso verbal” (407). El cainismo sería una versión de esta violencia verbal porque describir a los españoles como “cainitas” simplifica tanto como el despreciar a un compatriota como “facha” o “rojo.”

En su discurso narrativo fictivo y en su meditación sobre el “cainismo,” *La sima* consiste en una serie des *mises en abyme*. La ficción de matar al primo ejemplifica la ficción novelesca; propone el uso de

¹⁰En el texto original el término es “ta spoudaioterou”, que refiere a valentía y esfuerzo como aspectos de superioridad moral.

la ficción para comprender la realidad en el proceso de evaluar una red fictiva-conceptual en particular: el “cainismo,” “las dos Españas,” “la leyenda negra” y la gama de expresiones relacionadas, como “odio español” o “manía fratricida.” En el sentido más amplio, el título y su referente, la Sima de Montiecho, de la que echaron a las víctimas de la represión falangista, nos remontan al *abyme* en que Merino nos mete. “El cainismo” como explicación es un abismo que tienta siempre al protagonista, al que Fidel parece mantener *fidelidad* hasta las últimas páginas. Como reconoce, podría conceptualizar a los que rechazan esta teoría como resentidos carentes de sensibilidad, sutileza u honestidad intelectual para reconocerse en este marco identitario. Por eso, es importante reconocer el problema y llevar a cabo una crítica del cainismo que mantenga una ambivalencia también característica del *mise en abyme*. “El cainismo” seguirá teniendo un papel en debates sobre identidad española gracias a cualquier esfuerzo de descartarlo. *La sima* tal vez ofrece la oportunidad de enterrar bien este concepto, ya que es un abismo que encubre mal el pasado y peor sería simplemente cerrar la boca.

Cleveland State University

OBRAS CITADAS

- Aguilar Fernández, Paloma. *Políticas de la memoria y memorias de la política. El caso español en perspectiva comparada*. Madrid: Alianza, 2008. Impreso.
- Alfonso X. *Primera crónica general de España*. Ed. Ramón Menéndez Pidal. Madrid: Gredos, 1955. Impreso.
- Álvarez Junco, José. Introducción. *Spanish History since 1808*. Ed. José Álvarez Junco & Adrian Shubert. London: Arnold; New York: Oxford UP, 2000. Impreso.
- . “La nación posimperial. España y su laberinto identitario.” *Historia Mexicana* 53.2 (octubre-diciembre 2003): 447–68. *JSTOR*. Internet. 7 nov 2010.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Spread of Nationalism Since 1780*. London: Verso, 1983. Impreso.
- Aristóteles. *Poética*. Trad. David García Bacca. México: Universidad Autónoma, 1946.
- Aristotle. *Poetics*. Perseus Digital Library. Internet. 19 jun 2013.
- Artigue, Luis. Blog de lecturas. Reseña de *La sima*. 17 de abril, 2009. Internet. 7 nov 2010.
- Asensio, Eugenio. *La España imaginada de Américo Castro*. Barcelona: El Albir, 1976. Impreso.
- Ayala-Dip, J. Ernesto. “Pesquisas de la Guerra Civil.” *El País Digital*. 6 de junio, 2009. Internet. 7 nov 2010.
- Basanta, Ángel. “Triunfo de la novela.” *Revista de Libros*. 30 julio, 2009: 43. Impreso.
- Bloom, Harold. *The Western Canon: The Books and School of the Ages*. New York: Harcourt Brace, 1994. Impreso.

- Candau, Antonio. "El Merino atópico de *La sima*." *Geografías fabuladas. Trece miradas al espacio en la última narrativa de Castilla y León*. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2010. 33–55. Impreso.
- Caro Baroja, Julio. *El mito del carácter nacional. Meditaciones a contrapelo*. Madrid: Seminario y Ediciones, 1970. Impreso.
- Castro, Américo. *The Spaniards: An Introduction to their History*. Trad. Willard F. King y Selma Margaretten. Berkeley: U of California P, 1971. Impreso.
- D'Lugo, Marvin. *The Films of Carlos Saura: the Practice of Seeing*. Princeton: Princeton UP, 1991. Impreso.
- Ezkerra, Iñaki. "José María Merino o hablar de la guerra sin odio." *El Correo Digital*. Web. 7 nov 2010.
- Fox, Linda C. "The Vision of Cain and Abel in Spain's 'Generation of 1898'." *College Language Association Journal* 21 (1978): 499–512. Impreso.
- García, Carlos Javier. "El odio español como dispositivo hermenéutico (*La sima* de José María Merino)." *Variantes de la modernidad. Estudios en honor de Ricardo Gullón*. Eds. Carlos Javier García, Martha Martínez-Carazo. Newark, DE: Juan de la Cuesta, 2011. 115–128. Impreso.
- García Morente, Manuel. *La idea de la hispanidad*. Madrid: Espasa-Calpe, 1961. Impreso.
- Garzo, Gustavo Martín. "Una hermosa charla." *El País*. 19 de diciembre, 2009. Internet. 7 nov 2010.
- Gingerich, Stephen. "Europe's Frenzy: European and Spanish Universality in María Zambrano." *CR: The New Centennial Review* 8.3 (2008): 189–214. Impreso.
- "Hispanidad." Proyecto de Filosofía en español. Internet. 26 nov 2013.
- Jones, Margaret E.W. "Temporal Patterns in the Works of Ana María Matute." *Romance Notes* 12 (1971): 282–88. Impreso.
- "José Antonio de Sucre." *Wikipedia, la enciclopedia libre*. Internet. 19 ene 2012.
- Juliá, Santos. *Historia de las dos Españas*. Madrid: Taurus, 2004. Impreso.
- Kamen, Henry. *The Disinherited: Exile and the Making of Spanish Culture, 1492–1975*. New York: HarperCollins, 2007. Impreso.
- Larequi, Eduardo. La bitácora del tigre. Reseña de *La sima*. 11 de junio, 2009. Internet. 7 nov 2010.
- López de Abiada, José Manuel. "'Nosotros somos estos / que aquí estamos reunidos / y los demás no importan.' Para una interpretación del poema 'Discurso a los jóvenes' de Ángel González." *Una de las dos Españas. Representaciones de un conflicto identitario en la historia y en las literaturas hispánicas. Estudios reunidos en homenaje a Manfred Tietz*. Eds. Gero Arnscheidt y Pere Joan Tous. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2007. 179–90. Impreso.
- Madariaga, Salvador de. *España. Ensayo de historia contemporánea*. Buenos Aires: Sudamericana, 1942. Impreso.
- Maeztu, Ramiro. *Defensa de la hispanidad*. Madrid: Gráfica Universal, 1935. Impreso.
- Marías, Javier. "Volveremos." *El País*, edición nacional. 28 enero, 1992. Internet. 20 ene 2012.
- Merino, José María. *Ficción continua*. Barcelona: Seix Barral, 2004. Impreso.
- . "Ficción de verdad." Discurso de ingreso a la Real Academia Española. Internet. 7 nov 2010.
- . *La sima*. Barcelona: Seix Barral, 2009. Impreso.
- . "'La sima', última novela de José María Merino." *Enclave. Revista Cultural de Castilla y León*. Internet. 8 ago 2012.

- . “El territorio de lo que somos.” *ABC*. 14 de noviembre, 2008. Internet. 14 jun 2013.
- Nogales, Martín. “Una tesis sobre la guerra Carlista.” *Diario de Navarra*. 1 de junio, 2009. Internet. 7 nov 2010.
- Ormiston, Gayle L. y Alan D. Schrift. Introducción. *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur*. Eds. Gayle L. Ormiston y Alan D. Schrift. Albany: State U of New York P, 1990. Impreso.
- Ortega. *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Revista de Occidente; Alianza, 1981. Impreso.
- Pope, Randolph. “Las dos Españas, *Historias del Kronen* y la Danza de la Muerte.” *Una de las dos Españas. Representaciones de un conflicto identitario en la historia y en las literaturas hispánicas. Estudios reunidos en homenaje a Manfred Tietz*. Eds. Gero Arnscheidt y Pere Joan Tous. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2007. 163–70. Impreso.
- Quinones, Ricardo. *The Changes of Cain: Violence and the Lost Brother in Cain and Abel Literature*. Princeton: Princeton UP, 1991. Impreso.
- Sánchez Albornoz, Claudio. *España, un enigma histórico*. Barcelona: Edhasa, 2000. Impreso.
- Senabre, Ricardo. “*La sima*. José María Merino.” *El Cultural*. 29 de mayo, 2009. Internet. 20 ene 2012.
- “‘La sima’, una reflexión sobre la ‘manía fratricida’ de España.” *El Mundo*. 6 de mayo, 2009. Internet. 7 nov 2010.
- Una de las dos Españas. Representaciones de un conflicto identitario en la historia y en las literaturas hispánicas. Estudios reunidos en homenaje a Manfred Tietz*. Eds. Gero Arnscheidt y Pere Joan Tous. Madrid: Iberoamericana; Frankfurt am Main: Vervuert, 2007. Impreso.
- Unamuno, Miguel de. *Abel Sánchez. Una historia de pasión*. Madrid: Espasa-Calpe, 1975. Impreso.
- . *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Cátedra, 1987. Impreso.
- Varela, José Luis. “Antonio Machado ante España.” *Hispanic Review*. 45.2 (Spring 1977): 117–147. Impreso.