

Luis Pulido Ritter*

“Panamá es un sancocho”: Armando Fortune y el mestizaje en la identidad cultural panameña

Centro de Estudios Latinoamericanos, Panamá

luispulidoritter@gmx.net

Introducción

Según el *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, la palabra mestizo, (del latín tardío: *mixticĭus* = mixto, mezclado) como adjetivo significa: “Dicho de una persona: Nacida de padre y madre de raza diferente, en especial de hombre blanco e india, o de indio y mujer blanca.” (<http://www.rae.es/rae.htm>). Este núcleo, esta imagen del mestizo, y del mestizaje, es lo que discutiremos en relación a Armando Fortune que, según nuestro criterio, puede ilustrarse su trayectoria intelectual con respecto a esta categoría según los siguientes puntos: a) el lugar de Fortune en la historia del mestizaje en Panamá, y b) su idea de “sancocho”, desde abajo, para definir la nacionalidad panameña. En el primer punto, nos interesa contextualizar a Fortune, ponerlo en la historia intelectual del país que encontró y encuentra en el mestizaje su metáfora más representativa de sí mismo¹. Es con la idea del

* Este artículo es resultado de la invitación recibida por el grupo de estudios centroamericanos en la Universidad de Potsdam (POTZ), dirigido por Werner Mackenbach y Alexander Ortíz Wallner. Además, agradezco las observaciones realizadas tanto por ellos como por Jens Häßler y Ethel García Buchard para enriquecer este artículo.

¹ En efecto, según Cornejo Polar, “la categoría mestizaje es el más poderoso y extendido recurso conceptual con que América Latina se interpreta a sí misma” (54). Ya la utiliza Martí en *Nuestra América* (1891), donde habla de nuestra “América mestiza”, y con tal instrumento conceptual parece borrar los conflictos y diferencias de “razas”. Martí tiene conocimiento del texto del argentino Sarmiento, *Civilización y barbarie* (1845), el programa expuesto de exclusión del indio, y toma como ejemplo, entre otros, a México, para presentar una relación armoniosa de construcción de nación, entre el criollo y el indio en aquel país. Con Vasconcelos, *La raza cósmica* (1925), que es un gran panfleto racista cuyo objetivo es borrar finalmente al indio y al negro (y no se diga al chino) del mapa, el discurso del mestizaje de construcción de nación, de una civilización americana, alcanza su más distorsionada representación en la quinta raza que pretendidamente debe ser el futuro de la humanidad.

mestizaje, tanto en México, como en Perú, y no menos en Panamá, lo que ha permitido a las élites crear un sentimiento de nación o, mejor dicho, borrar las fisuras y amortiguar las contradicciones que cruzan a las sociedades latinoamericanas. Y es con la idea del mestizaje que, además, se permite con Gloria Anzaldúa, reflexionar sobre la relación fronteriza de los inmigrantes, de la “mestiza” entre México y los Estados Unidos, y lo que abre la posibilidad de pensar sobre la presencia de Vasconcelos hasta en el momento post-nacional (ver Puri 23).

Fortune tuvo que enfrentarse con la larga tradición de la idea del mestizaje –el “crisol de razas”–, idea que se basaba sobre todo en el núcleo “Indo-Hispano”, proyecto de civilización de las ciudades letradas romantizadas, proyecto que tuvo hasta una consecuencia y justificación genocida con la matanza de haitianos en 1937.² Con el mestizaje se realiza en gran escala en Latinoamérica “the fatal junction of the concept of nationality with the concept of culture” (Gilroy 2). La nacionalidad mexicana, dominicana y, en este caso, panameña, implica la comprensión de la nación pasado por el tamiz de la cultura y, sobre todo, de la raza. En Panamá, tenemos los ejemplos clásicos de Olmedo Alfaro con su ensayo *El Peligro Antillano en la América Central* (1924), el acta de fundación de la Academia Panameña de la Lengua (1926) y la novela *Núñez de Balboa* (1940) de Octavio Méndez Pereira. Pero, además, tenemos otro ejemplo, que no es solo de circulación intelectual, sino que aborda hasta el *Boletín Sanitario. Órgano del Departamento de Sanidad y Beneficiencia* (no. 3.1), donde se plantea y promueve expresamente la eugenesia:

Pero lo hecho no es suficiente para confrontar en debida forma el vital problema de la protección de nuestra raza indo-española, problema que cada día se hace más árduo y de más difícil solución por la inercia tanto de nuestras autoridades, que en muchas ocasiones han apadrinado secretamente unas veces y abiertamente otras, la entrada al país de razas indeseables, como a la ignorancia de nuestro pueblo que aún no ha desarrollado suficiente orgullo nacional para no mezclarse con elementos que lo inferiorizan. Por eso vemos con espanto una nube negra de habla inglesa ocupar nuevos barrios de nuestra principal ciudad y extenderse por sus suburbios [...] (3).

² A este respecto es interesante ver el texto de Néstor E. Rodríguez donde el autor rastrea la elaboración del mestizaje dominicano, construcción que excluye a los negros y, especialmente, a los de Haití, desde el siglo XIX.

Es con esta representación de la nación mestiza sedimentada en los círculos académicos, políticos, intelectuales y profesionales, con la que tiene que lidiar Fortune que ha reconocido el carácter popular, urbano y abierto de la sociedad panameña, que, como el documento despectivamente reconoce, se mezcla con “elementos que la inferiorizan”. De aquí discutiremos con más detalle la idea del “sanchocho” de Fortune, cómo la introduce en el mestizaje y cómo intenta desplazar la ideología de Panamá de la élite, de ser un país que se caracteriza por ser un “crisol de razas”, destino marcado por la construcción del Canal. Fortune sabía muy bien que detrás de esta representación de ser un “crisol de razas”, había una “etnofobia” (en Maloney 287) a lo interno de la frontera nacional, especialmente, en las ciudades de Panamá y Colón, donde se había concentrado la población negra del país.

De aquí entonces planteo mi hipótesis principal *de que la construcción del “sanchocho”, como representación de la nación, era una estrategia discursiva, pragmática, que si bien no discutía directamente la identificación de nacionalidad con una forma homogénea de cultura, que es la base de todo discurso esencialista, le neutralizaba su carácter excluyente al incluir la variante del sentimiento y de la consciencia (en plural) para definir la “panameñidad”, es decir, que pertenecía a la nación panameña todo individuo que sintiera y se decidiera por la nación independientemente de su raza, origen y lengua.*

El lugar de Fortune en la historia del mestizaje en Panamá

¿Cuál es el lugar de Armando Fortune (1921-1979) con respecto al discurso del mestizaje en Panamá? Efectivamente, Fortune es el primer intelectual panameño que convierte el origen negro, africano, en punto de partida para comprender la nación panameña dentro de la ideología del mestizaje. Él mismo era muy consciente de su posición personal, cultural e intelectual en la historia del mestizaje en Panamá que, como representación de la nación, había excluido a los negros, especialmente, a aquellos que habían venido al país del Caribe para la construcción del Canal:

Desde hace muchos años, por razones de índole personal, comenzamos a escudriñar la vida panameña, y en seguida nos salió al paso el negro. Era natural que así fuera, puesto que sin el negro Panamá no sería Panamá. Como elemento humano de gran consideración en la población total del Istmo, el negro panameño no podía seguir siendo ignorado. Era necesario estudiar ese factor integrante de la panameñidad; pero, cosa rara, hasta ese entonces, nadie lo había estudiado con el detenimiento y la objetividad que ese grupo se merecía, y parecía que nadie lo quería estudiar; más bien se quería ocultar; y que hasta el mismo negro, y especialmente el mulato, querían olvidarse de sí mismo, “tristísimo fenómeno de autodenigración”, como diría el Dr. Fernando Ortíz, y así, en esta forma, olvidar su pasado, como a veces el leproso oculta a los demás la desgracia de sus lacerías. (En Maloney 91).

Esta cita de Fortune, que es su discurso de aceptación formal a la Academia Panameña de la Lengua en 1974, revela su lugar con respecto a la historia del mestizaje en el país, al afirmar de golpe que “sin los negros Panamá no sería Panamá”. Hasta ese momento, en el lugar del negro había aparecido el hombre del interior, el campesino, los pueblos interioranos y, sobre todo, el Canal de Panamá. Pero nadie había osado poner al negro, al esclavo, al trabajador negro, en el centro de la representación de la nación. Se ha preocupado este historiador, economista y ensayista en poner a los negros en el centro de la nación desde los años cincuenta, década que él comienza a publicar sus escritos en la revista *Lotería* (medio escrito privilegiado por la ciudad letrada), la cual es fundada por la administración del médico y presidente Arnulfo Arias Madrid (quien había fungido anteriormente como director del Departamento de Sanidad), y quien ha marcado la historia panameña por su constitución de 1941, donde los negros del Caribe fueron declarados una “raza indeseable”.

Por su enconado estudio y tratamiento de la presencia africana y caribeña en Panamá fue el Aimé Césaire panameño al reconocer que, sin el elemento negro, la nacionalidad panameña estaría incompleta. Ahora bien, si Césaire plantea *la négritude* como acto recuperatorio de una identidad individual y colectiva, discriminada y negada, cuyo fin no es la integración dentro de la nación, sino el reconocimiento transnacional de una condición común de los negros en el

mundo occidental que los entronca con África, a Fortune, por el contrario, le preocupa la construcción de nación dentro de la cual el elemento negro, su origen y su historia, tiene una presencia irrefutable en el país. Fortune, por su carrera profesional e intelectual, perteneció a la ciudad letrada panameña, aunque nunca gozó de poder como pudieron haberlo tenido otros intelectuales y activistas negros como George Westerman que alcanzó a ser hasta ministro de estado³. Y lo que diferencia a Westerman de Fortune es que mientras al primero le preocupaba más la protección, la promoción y la integración concreta del antillano en la sociedad panameña, sin entrar a discutir cómo se entendía la nación, a Fortune la discusión por el negro, del africano, estaba en la médula de su accionar como académico, periodista y ensayista, es decir, su preocupación giraba en revelar la exclusión del discurso del crisol de razas y del mestizaje. Y, con esta discusión, como pretendemos mostrarlo más adelante, abría de manera pragmática la inserción de los negros en la representación mestiza de la nación.

Fortune, a pesar de haber pertenecido a academias, como de la lengua y de la historia, ha sido prácticamente olvidado de las discusiones intelectuales en Panamá. No fue incluido en la antología clásica de Miro, *El Ensayo en Panamá*, a pesar de que seguramente éste tuvo que haberse topado más de una vez con sus escritos en la revista *Lotería*. No pertenecía (y no pertenece) al cánón de lo que tradicionalmente se discute en Panamá y el libro antológico de Gerardo Maloney, *Armando Fortune: obras selectas*, poco o nada ha cambiado con respecto a la marginalidad de este autor. Sin embargo, a este respecto es interesante constatar que no es casual que precisamente un autor como Maloney, descendiente de antillanos en Panamá, se haya interesado por Fortune, explicable en función de los debates generados en Panamá en la década del ochenta que giraban en torno a la identidad afro-panameña o afro-antillana⁴. Como Maloney era partidario de la identidad afro-panameña, los textos de Fortune eran un buen punto

³ Al respecto, ver Westerman (“A Barbadian”).

⁴ Para mayor profundidad sobre este debate en Panamá, puede leerse el libro *Piel Oscura Panamá*, de Alberto Barrow y George Priestley, especialmente, el artículo de este último “Afro-antillanos o Afro-panameños: la participación política y las políticas de identidad durante y después de las negociaciones de los tratados Torrijos-Carter”.

de partida para articular una identidad afro-panameña que saltara sobre la división clásica en Panamá de negros “antillanos” y “coloniales”⁵.

Ciertamente, responder a la pregunta sobre el lugar de Fortune en el discurso del mestizaje es importante, porque hasta el apareamiento de sus textos, el mestizaje –aunque no se utilizara este concepto –era comprendido sobre todo para designar la relación de España con América, donde África no pertenecía al mapa de este discurso.⁶ Y con la Academia Panameña de la Lengua se consagra intelectualmente en 1926 este discurso del mestizaje, la relación del cristiano español/criollo con el indígena, donde la presencia negra, la impronta africana, es totalmente excluida del mapa de interés y de estudio de los académicos.⁷ Esta consagración, por otra parte, va acompañada de decretos legislativos –antececediendo así a la constitución de 1941– que prohíben la inmigración de “razas indeseables”, entre ellos, la de los negros de las Antillas, “cuyo idioma original no sea el castellano” (*Gazeta*). Aunado a estos decretos administrativos, tenemos el texto de Olmedo Alfaro: marca ideológicamente la fractura de una nación con la presencia negra, no importa si fuera colonial o antillana, que hablara inglés o francés, al no aceptarla como parte de esa nación neocolonial, cuya una parte de su territorio estaba enajenada y administrada por los Estados Unidos: la Zona del Canal de Panamá.

Pero qué con los propios negros, con aquellos que encontraron en la poesía y en el periodismo medios de expresión en el espacio público, formas de representar de manera pública el hecho de ser negros, representación con la que tuvo que enfrentarse Fortune al ser consciente de la propia exclusión contra sí mismos que ejercían los negros. Por ejemplo, Federico Escobar (1861-1912), el “bardo negro”, quien (hasta dónde alcanza mi conocimiento) nos brinda el

⁵ En Panamá se ha hecho la diferencia entre el negro colonial, que habla español, está bautizado como católico, y fue traído bajo el sistema de la esclavitud desde el siglo XVI, y el antillano, que habla inglés, creól-inglés o francés, predominantemente protestante, y llegó a Panamá del Caribe, Jamaica y Barbados, con la construcción del Canal en el transcurso del siglo XIX y principios del XX. Éste último se concentró mayoritariamente en las ciudades de Panamá, Colón y Bocas del Toro.

⁶ En su poema *El Canal*, por ejemplo, el modernista Darío Herrera (97), escribe: “Cesó el divorcio. América y España / Con nuevas nupcias, generosamente.”

⁷ En el punto (ch) se afirma lo siguiente: “Fomentar la difusión de las publicaciones y libros castizos, mayormente en las partes de esta República más atacadas de barbarismos.” (“Acta” 17). Nótese que aquí se refiere a las ciudades de Panamá y Colón, portadores de “anglicismos” y de “galicismos”, ya sea por los norteamericanos o franceses, o por los trabajadores del Caribe. Y en el punto (j) se plantea “estudiar las lenguas indígenas habladas en el territorio panameño” (18).

primer poema escrito por un negro en Panamá, da testimonio de la enajenación ejercida por una sociedad racista, que no logra con el crisol de razas ni con el mestizaje incluirlos en la nación. En efecto, Escobar escribe: “también negro nací, no es culpa mía ... / el tinte de la piel no me desdora, pues cuando el alma pura se conserva / el color de azabache no deshonor” (en Miró, *La literatura* 167). Con una población como la panameña, marcada histórica y profundamente por la presencia africana y caribeña, este poema de Escobar es la absoluta expresión de la negación propia, es la humillación y la opresión internalizadas, negación la que podemos encontrar también en el poeta Gaspar Octavio Hernández (1893-1918) cuando escribe en su poema “Ego Sum”, lo siguiente: “ni tez de nácar, ni cabellos de oro / veréis ornar de galas mi figura; ni la luz del zafir, celeste y pura, veréis que en mis pupilas atesoro” (en Figueroa Navarro 212).

Armando Fortune era consciente de esta mirada oblicua, es decir, de cómo los escritores negros la asumían a condición de negarla. Él la encuentra en el mulato Urriola, en el poeta Escobar, y en Octavio Hernández. Por supuesto, para juzgar esta oblicuidad, tenía conocimiento de las investigaciones históricas de León Fabrinius, del surrealismo europeo, que se apropió del tema negro en las *années folles* entre los años veinte y treinta, del mulatismo cubano de un Guillén en Cuba y de Pales Matos en Puerto Rico y, además, de la transculturación de Ortíz, teoría que él acuercaba enteramente. Por supuesto, no deja de seguir los tópicos comunes de considerar lo negro, la presencia negra, como expresión primitiva, anímica, selvática, apto para el arte (1959). Sin embargo, a pesar de esta mirada sesgada sobre lo negro, que no deja tampoco de ser oblicua, porque solo existe en contraposición al mundo blanco, civilizado, artificial, como si lo negro fuese a su vez una composición homogénea, Fortune logra poner en primer plano la ausencia del tema negro en la literatura panameña, hasta cuando un poeta, que él designa como blanco, Demetrio Korsi, lo introduce en la poesía del país. En efecto, Korsi está considerado como un vanguardista dentro de la poesía panameña, junto con Sinán, Laurenza, y otros (ver Martínez Ortega; Jaramillo Levi).⁸

⁸ Rodrigo Miró (*La literatura*) no lo menciona como poeta de vanguardia. Y sobre su novela *Escenas de la Vida Tropical* (1934), en la que se introduce en el paisaje negro, caribeño, del Marañón, y otros barrios populares,

Al analizar Fortune la poesía negra de Víctor Manuel Franceschi, quien escribe *Carbones* (1956), afirma con respecto a las producciones del poeta que “ellas no son negroides” (Fortune 32) por faltarles el espíritu, el lenguaje y el sufrimiento, y, además, lo hace bajo una crítica radical de la posición del negro en la sociedad panameña, una discriminación étnica estratificada, donde el mismo negro es partícipe de esta exclusión nacional. Y como no se ahorra críticas con respecto a este texto, lo incluye dentro de “el mimetismo blanco que caracteriza toda nuestra producción literaria” (35), a pesar de reconocerle sus méritos como un paso de reconocimiento de lo negro (aquí seguramente piensa también en Korsi). Y es que para Fortune el concepto negro se entronca con el pueblo y lo panameño, lo popular, cuya poesía de Franceschi no logra captar por la ausencia de los siguientes elementos, a saber:

En sus poemas no encontramos la aglutinación de vocablos afro-americanos que contienen los versos de Pales Matos e Idelfonso Pereda Valdés: tampoco vemos la queja y congoja del negro ante los efectos de la blanca presencia y ubicuidad que observamos en James Corrothers y Sterling Browing; no advertimos expresadas las lamentaciones esclavas del negro (no solo la esclavitud física, sino política, las vejaciones de los prejuicios, las coacciones de una cultura superior impuesta, etc) subyugado por la civilización blanca que nos muestra Candelario Obeso y Counteen Cullen; no percibimos el ritmo ni el alquitaramiento del dolor negro, hecho música que notamos en Nicolás Guillén y Emilio Ballagas (el poeta blanco quien supo “llegar a horizontes negros de carnes transidas por el dolor, por la maternidad, por el delito”); no vislumbramos las aspiraciones y resentimientos, los agravios y odios traumáticos, los deseos, sueños y terribles frustraciones que descubrimos en Fortunato Viscarrondo y Joseph S. Cotter; no observamos las vehementes protestas, la rebelión y desesperación –símbolos líricos de la clase en ascenso– que advertimos en Langston Hughes, Nicolás Guillén, Frank Horne y Regino Pedroso, ni la sonoridad onomatopéyica ni la viril condenación de su maestro Demetrio Korsi. (35).

Sirva esta larga cita para mostrar el universo de Fortune cuando pensaba en lo negro. Aparte de que era un lector de su tiempo, atento tanto a las producciones académicas como

sentencia que es “un esbozo de novela que nada sugiere” (Miró, *La literatura* 274). Con respecto a esta novela podemos sugerir el prólogo que hiciera Figueroa Navarro de la misma.

poéticas en español y en inglés, le interesaba efectivamente “fundar” “lo panameño”, por la capacidad de poder “captar el espíritu de ese pueblo” (34). Con este reclamo de “lo panameño” Fortune entra en el nudo del mestizaje del país, del discurso tradicional de la nación, que no incluía al negro y, mucho menos, al de origen antillano. Y de aquí entonces es completamente comprensible –además de ser valiente– que sostenga que para que Franceschi llegue a ser un poeta maduro tiene que hacer lo que no entra dentro de la geografía nacionalista, romántico-mestiza, del discurso nacional panameño dominante: “que baje al Marañón a jugar en el ‘friend Simón’ [...] ” (34). Con esta afirmación lo que está sugiriendo es el reconocimiento de la inmigración antillana que se había asentado en la Ciudad de Panamá desde el siglo XIX en el conocido barrio del Marañón.

Negociando pragmáticamente las metáforas: con el sancocho –y el sentimiento– entra el negro en la sopa nacional

Le debemos al profesor Gerardo Maloney el hecho de haber editado la primera antología sobre Armando Fortune en 1993, una antología que le da el lugar a Fortune en la historia intelectual del país, y que nace del interés de Maloney de fundamentar una identidad afro-panameña que cruce la separación entre los llamados negros “coloniales” y “antillanos”. Efectivamente, Fortune es el primer historiador sistemático del avatar de los negros en Panamá, de la esclavitud, del cimarronaje y del palenquismo. En su conferencia dictada en la Academia Panameña de la Lengua de 1974, con la cual fue formalmente admitido como académico de número por esta institución, progenitora ideológica del discurso del mestizaje en Panamá en 1926, Fortune se refiere directamente a esta representación, al decir:

Hasta hablar del tema negro en público parecía molestar a muchos panameños, quienes siempre han querido, y aún insisten en querer hacer de Panamá una nación indoeuropea. (En Maloney 92).

En este artículo menciona que, sin los negros, Panamá no sería Panamá y, al mismo tiempo, no solo hace referencia a la etnia, sino también al continente, África, con el que Panamá tiene una deuda. En efecto, lo que aquí me interesa discutir es cómo entra a negociar Fortune un tipo de discurso, racial, armónico y excuyente, que provee sostén a la idea nacional-romántica de lo nacional: el mestizaje.⁹ Él se enfrenta a este discurso y afirma con evidencias históricas la presencia y la participación del negro desde la vida colonial en Tierra Firme, y quiere introducirlo en el imaginario nacional del mestizaje, en esta representación, en esta “colonización interna” ejercida por la ciudad letrada que identificó la nación con un tipo de cultura y raza. Y de aquí, entonces, la idea del “sancocho”, la metáfora de esta sopa popular, para expresar este mestizaje desde abajo, que lo desmarca del discurso dominante, blanco y criollo del “crisol de razas”:

En numerosas ocasiones hemos oído, y se ha repetido insistentemente, “Panamá es un crisol de razas”. Pero pensamos nosotros que tal vez podríamos presentar otra metáfora más precisa, más nuestra, más panameña. “Panamá es un sancocho.” Pero, ¿qué es un sancocho? De acuerdo con el Diccionario de Panameñismos de Baltasar Isaza Calderón y Ricardo J. Alfaro, el sancocho es el “Plato típico panameño que se prepara con carne de pecho o gallina, yuca, ñame, plátano, culantro, orégano, y queda en forma de un caldo más o menos espeso”. El sancocho fue el guiso típico de nuestra población indígena. Este sancocho es símbolo de la formación del pueblo panameño. Panamá es, ante todo, una cazuela abierta [...] (En Maloney 295).

En verdad, la palabra “sancocho” es de origen español y se le encuentra en el Don Quijote para designar el guiso a que se refiere Fortune. Por supuesto, no con todos los ingredientes allí mencionados. Lo cierto es que Fortune es nuevamente consciente de que está tratando con metáforas: crisol de razas, mestizaje y su propia propuesta como el “sancocho”. El punto es

⁹ En Panamá, por supuesto, el discurso del mestizaje tuvo otro notable epígono en José Isaac Fábrega (*Crisol*), texto racista contra los negros y donde se plantea, sin embargo, la relación, la mezcla cultural y sexual, del criollo español con el indio. Estos textos se articulan justo después del optimismo y la euforia con respecto a los beneficios que habría podido dar la construcción del Canal por Panamá. Ya no se habla simplemente de que con el Canal se unirían todas las razas del mundo, el “crisol de raza”, una especie de “raza cósmica” como lo habían hecho algunos poetas del período republicano, tan muy bien observado por Roque Javier Laurenza.

que, por un lado, asocia el “sancocho” con los indígenas, dejando intacto este lado del mestizaje, esta columna del discurso, y, por otro lado, recurre a una referencia textual, al *Diccionario de Panameñismos* de la Academia de la Lengua, que junto con el *Diccionario de Anglicismos* de Ricardo J. Alfaro, se habían convertido en la aduana de lengua del nacionalismo idiomático, el filtro de las palabras anglosajonas y francófonas que deberían defender al castellano de las influencias extranjeras (ver Pulido Ritter, *Filosofía*). Ciertamente, la estrategia de Fortune es clara. Toma la palabra “sancocho” precisamente de ese diccionario elaborado para excluir y, a partir de allí mismo, comenzar a hablar de lo que le interesa: la inclusión de los negros en la nación. Y citando estos lugares, a los indígenas y al diccionario, Fortune entonces asocia a Panamá con una “cazuela abierta”, donde el español y el negro africano, primero, y después los orientales, los norteamericanos, los antillanos de las colonias inglesas y francesas, y los franceses, agregaron sus especialidades y particularidades culinarias. Este “sancocho” se va cocinando y disolviendo lentamente creando así, según él, lo que es el pueblo panameño:

El pueblo panameño ha tenido, como el sancocho, elementos nuevos. Es pues un conglomerado heterogéneo de diversas gentes, razas y culturas que se agitan, alternan, entremezclan y disgregan en un mismo hervidero social y que en esencia ha dado por resultado una mixtura rica y bien aderezada, que ya tiene un carácter propio de creación. Panamá es, por tanto, un pueblo mestizo en donde, desde su descubrimiento, siempre ha existido el mestizaje de raza, el mestizaje de cultura y el mestizaje de cocinas. (En Maloney 295).

Él no renuncia a la palabra mestizaje, más bien la lleva dentro de su construcción, le amplía su significado semántico, y desarrolla en verdad un universo armonioso bajo la divisa de la llamada panameñidad que es, sobre todo, “sentimiento”, una “condición del alma”, del “espíritu”, recordando así el concepto de nación de Renan. Y si bien no llega a afirmar de que la nación es un “daily plebiscite” (Bhabha: 19), sí considera que, precisamente, ese “sancocho,

que se ha formado por siglos de sedimentación, es realizable si, además, se tiene una clara voluntad y conciencia de ser panameño.

Ahora bien, examinemos más de cerca esta variable del sentimiento que le da contenido a su metáfora del “sancocho”. Él hace una diferencia entre “ser panameño” y “panameñidad”. En la primera variante afirma que se puede “ser panameño” por “nacimiento”, por “residencia” o por “nacionalidad” (en Maloney 294). En efecto, aquí es consciente de que a diferencia de la tradición romántica, que define la nacionalidad por el *ius sanguinis* (derecho de sangre) como hasta hace poco fue en Alemania, para dar un ejemplo, en Panamá el *ius solis*, la tradición ilustrada, fue garantizado por la constitución de 1904 desde la fundación de la República. Y da a entender que se llega a “ser panameño” por adquisición ya sea por “residencia” o “nacionalidad”. No obstante, el haber nacido en Panamá, que tiene un sentido “estricto” y “primario”, que es la base ilustrada de la República, no es suficiente para definir la panameñidad. Para afirmar esto él se basa en que “muchos que han nacido en el istmo han emigrado a otras naciones y han adquirido las costumbres, hábitos, maneras e idiosincrasias de esos otros países y sólo tienen de panameño el haber nacido en estas nuestra tierras” (en Maloney 294).

Ciertamente, él es consciente de este proceso migratorio en el país que, por su historia del Canal y por su economía de tránsito, implica el flujo permanente de población. Si bien afirma que los que han emigrado del país “solo” tienen de panameño el hecho de haber nacido en Panamá, no es para negarle su nacionalidad política de ser partes de la nación-estado, con sus derechos y deberes, sino para reforzar su tesis (sin perder de vista que Panamá es un país de inmigración) “que no son pocos los panameños, sean o no ciudadanos, que nacidos en otras tierras se han criado y su personalidad ha sido formada en el pueblo panameño, su integración ha sido completa y no pueden distinguirse de los nativos de aquí” (en Maloney 294). Siguiendo el dicho popular de que *la madre no es la que pare, sino la que cría*, Fortune da a entender que, aunque no se haya adquirido la nacionalidad política, esto no le impide de “ser panameño”.

Ahora bien, aquí él no habla ni de raza, ni de lengua, y tampoco (todavía) de cultura. Habla de “carácteres”, de “maneras”, de “temperamentos” en plural. En este espacio abierto, entonces, entra la “panameñidad” que le da contenido al hecho de “ser panameños”. Es decir, si la palabra “panameñidad”, como “dominicanidad” o “mexicanidad”, se había prestado hasta ese momento para definir de manera esencialista y excluyente quiénes pertenecen a la nación, ya sea por raza, lengua o cultura, en Fortune la misma es resemantizada para dar reconocimiento a la diversidad al reconocer “que aún entre los mismos nativos de Panamá existe una gran variedad de caracteres, temperamentos, maneras y figuras que toda individuación de la ‘panameñidad’ y de su tipismo en tarea difícil (sic)” (en Maloney 294). No entra a definir (qué es) la “panameñidad”, sino que le niega a los “mismos nativos” la posibilidad de establecer categorías y líneas de clasificación, ya sea por el transcurrir histórico o las sucesivas y diferentes inmigraciones “etnogénicas”. Mismo, cuando se afirma que “hay rasgos muy marcados”, que podrían definir lo panameño de manera exclusiva, se les encuentra “en otras latitudes del universo de ancestro idéntico y hasta en grupos étnicos de idéntica formación socio-económica” (en Maloney 94). Esta condición de la “panameñidad” en Fortune, que “sólo puede, por el momento, ser definida como una relación de pertenencia a Panamá” (294), es lo que coloca a este autor en el antípoda de la tradición romántica del mestizaje en el país. No hay tampoco una instancia externa, como, por ejemplo, la ciudadanía política, que pueda definir quién puede sentirse panameño. No hay cuestionario que pueda medir cuál es la “relación de pertenencia al país”, su panameñidad, que solo es posible lograrla por la “crianza”, base del sentimiento, de la pertenencia y del carácter:

Ya hemos dicho que la panameñidad no puede depender única y exclusivamente de la tierra en donde se nació o de la ciudadanía política. La panameñidad es, ante todo y sobre todo, la peculiar calidad de la cultura panameña. En términos corrientes, es condición del alma, del espíritu; es complejo de sentimientos, ideas y actitudes. Pero existe otra panameñidad más plena que aquella del nacimiento, de la nacionalidad, de la convivencia y aún de la cultura. Para esta panameñidad es preciso, además, tener una exacta y clara consciencia de ser panameño y la plena seguridad y voluntad de quererlo ser. (En Maloney 294).

Efectivamente, lo que a primera vista parece el establecimiento de varios niveles de “panameñidad”, el sentimiento, la consciencia y la voluntad, lo que tenemos es el reforzamiento de la línea subjetiva de “pertenencia” a la nación. Elementos que, como en el “sancocho”, se van agregando paulatina y sucesivamente en la “cazuela abierta” de la panameñidad que, por generaciones enteras, ha recibido el influjo de las sucesivas inmigraciones al país. Fortune aquí abre el abanico de la panameñidad a todos los que han llegado a Panamá, independientemente de su raza, etnia o cultura. Da a entender que, incluso, los que hablan inglés (que son los negros caribeños) y que no son necesariamente católicos, pueden también sentir la panameñidad como acto de pertenencia, de voluntad y de consciencia, por haber crecido e interrelacionarse con el país, por haberse “criado” en esta tierra. En su texto hace énfasis en la diversidad de los grupos humanos, de los blancos, de los negros e, incluso, de los indios. Esta acentuación, sin embargo, no le impide hablar tampoco –de acuerdo con Vasconcelos– de las grandes razas que han llegado a Panamá:

En Panamá es fácil clasificar los elementos humanos cruzados por sus razas: cobrizas o bronceados indios; blancos europeos; negros africanos, y amarillos asiáticos. Esas cuatro grandes razas se han unido, cruzado y recruzado en nuestro país por generaciones. (En Maloney 296).

Pero Fortune no llega a proponer una “quinta raza” o “cósmica”, no asume la visión mestiza, dominante, integradora y excluyente, que el destino de la raza negra, india y amarilla es elevarse a esta quinta raza, bendecida por el cristianismo y que es la realización de la gran herencia latina por su universalidad en América. Más lejos de esta conclusión no puede estar Fortune, cuya idea es, por una parte, liberar a la “panameñidad” de todo esencialismo y poner, por otra parte, dentro de la representación de la nación, tanto en Panamá como en América, la presencia del negro.

Más allá del esencialismo: panameñidad y diáspora en Fortune

A partir de la discusión realizada en el punto anterior, puede afirmarse que Fortune, con su teoría del “sancocho” y del “sentimiento”, piensa *la* “panameñidad” más allá del esencialismo, porque nunca deja de pensar en plural, de manera pragmática, dejando siempre el espacio abierto al individuo, su “sentimiento” y “consciencia”, para definir su “pertenencia” a la nación panameña. Realiza así el movimiento contrario de los nacionalistas románticos panameños que habían querido definir la nacionalidad por la cultura, la raza, y la lengua. Pero, además, el realiza un movimiento particular, sale de la representación típica del mestizaje, que ha servido de coartada metafórica para excluir a los negros de la nación, así:

Los negros debieron sentir, quizás más pronto que los blancos, aunque no con más intensidad, la emoción y la conciencia de la panameñidad. Fueron muy raros y escasos el retorno de los negros al África. El negro africano ya en tierra firme se vio forzado muy pronto a perder la esperanza de retornar a su hogar nativo, y en su nostalgia nunca pudo pensar en una repatriación, como retiro al acabar sus días. El negro criollo del Istmo jamás pensó en ser sino panameño. El colono blanco, en cambio, aún antes de su arribo a Tierra Firme ya pensaba en el regreso. Vino para retornar rico y tal vez con título de nobleza por gracia real. El criollo blanco mismo tenía por sus padres y familiares conexiones con la madre patria, y se sintió por mucho tiempo ligado a ellos como un español istmeño. Nada de eso pudo lograr ni desear el criollo negro, ni siquiera el mulato, salvo los pocos casos de hijos claros o pardos de nobles blancos, que obtuvieron privilegio de pase trasracial y real cédula de blancura. En la capa baja de los blancos desheredados y sin privilegios, igualmente debió chispear la panameñidad. La panameñidad, que es conciencia, voluntad y raíz de patria, surgió primero entre las gentes que nacieron, se criaron, y vivieron aquí, sin la posibilidad de retorno, con el alma arraigada en la tierra panameña. (En Maloney 300).

Este giro jamás se había hecho anteriormente en Panamá. La etnia, el hecho de ser negro o blanco, no cambia nada con respecto a la adhesión a la “panameñidad”. Lo que lo cambia es la clase, el lugar que ocupan los individuos en la estratificación social, pero, no llega a afirmar

que la clase social es “determinante”, sino que introduce otro elemento que abarca tanto a la etnia como a la clase, un elemento subjetivo, que impregna la conciencia de los individuos, de los grupos, y de las etnias: el “retorno”. El negro criollo, por haber perdido la esperanza de retornar a su tierra de origen, no tuvo otro remedio que permanecer aquí, criarse en la tierra donde había sido deportado como esclavo. Es este elemento, el “retorno”, lo que ha definido actualmente la condición diaspórica de interesantes estudios sobre el “retorno” en el Caribe (ver Flores). Es lo que para Fortune se convierte decisivo en la relación con la “panameñidad”. No es la clase o la etnia, es la posición con respecto al “retorno”. Si, efectivamente, solo se definiría a las diásporas por la relación transgresora con respecto al estado-nación (ver Clifford 250), entonces la afirmación de Fortune de que el negro criollo del Istmo “jamás pensó en ser sino panameño”, lo sacaría del interés de los actuales estudios, porque lo que le interesa a Fortune es reclamar, negociar, abordar el centro de la nación mestiza, llenar la “panameñidad” de la presencia negra, y terminar con esa idea del mestizaje que identificó la nación con un tipo de cultura y de etnia, bajo la condición de excluir a los negros.

Ahora bien, él no afirma que los negros criollos no hayan querido regresar a África, sino que se refiere a la posibilidad de retorno, dando a entender que, si los negros hubieran tenido esta posibilidad, habrían regresado a sus tierras originales. A pesar de que Fortune gira en esta relación binaria, tradicional, de comprender la diáspora, origen/retorno, el elemento del retorno es clave para hacer una distinción entre los que llegaron a América. No es lo mismo un español blanco, rico, que retorne a España, que no ha perdido una relación familiar y personal con su lugar de origen, que un desterrado africano, cortado de raíz de su lugar de origen y, por tal motivo, obligado a no ser otra cosa que ser panameño, de haberse “criado” en esta tierra, a pesar que pudo haber tenido nostalgia del lugar perdido. En efecto, para él no existe el retorno diaspórico, no del negro criollo, del negro venido como esclavo al Istmo. Lo que sí existe es el sancocho, cuyo mestizaje es incompleto si no se reconoce el aporte de los negros en toda su diversidad y multiplicidad.

¿Y en cuanto al negro venido a construir el Canal? Al contrario de Melva Lowe de Goodin, por ejemplo, que sí se hace esta pregunta a través de un personaje de su pieza de teatro *From Barbados to Panama*, Fortune no le hace esta pregunta directamente al antillano. Él no entra a discutir si el negro colonial es más o menos panameño que el antillano, si uno o el otro quiere retornar a África o a Barbados. Él no entra a discutir que por ser el antillano un inmigrante (con la posibilidad de retornar), podría sentir menos la “panameñidad” que el negro colonial o criollo (que no tuvo la posibilidad de retornar). Él solo constata con determinación que los antillanos están en el “sancocho” y, por lo tanto, lo que sí queda claro es que en el “sancocho” de Fortune, en la sopa nacional, el negro –no importa si es de origen colonial o antillano– sí siente la nacionalidad panameña, no importa si habla inglés o español, sea protestante o católico. Sin duda alguna, el personaje Samuel en la pieza de Melva Lowe de Goodin sería –de acuerdo con la concepción de Fortune– la máxima expresión de la “panameñidad” por su expresión consciente de pertenencia al país:

From now on we only going to think about making it here in Panama. No use dreaming about going back to Barbados. We are living in Panama now. Our children are going to born in this place. We have to make it here. (Lowe de Goodin 55).

Y el reclamo de Fortune de introducir en la base de la representación nacional, la memoria de la esclavitud, tan originaria como la conquista misma, se hace en función de reafirmar su punto de partida radical de que “sin el negro Panamá no sería Panamá” (en Maloney 91). No reclama para los negros un territorio aparte, un espacio utópico o un Quilombo moderno, como lo fue en la novela *Los nietos de Felicidad Dolores* (1991) de Carlos Guillermo Wilson, donde los personajes reúnen todo el dinero disponible para “comprar terrenos” y terminan nombrando su tierra como “Cumbres del Kilimanjaro” (Wilson 232). Lo que sí reclama es la nacionalidad panameña, el sentimiento de ser y sentirse panameño, y así entra a negociar el núcleo mismo del estado-nación que, con la “colonización interna” del mestizaje, había excluido a los negros. Es decir, en vez de querer separar la nacionalidad de cualquier representación cultural, la

modifica por la introducción del negro en esa representación del mestizaje, un “sancocho”, que a través del sentimiento de pertenencia le daría un lugar a los descendientes de los africanos, igual si hubieran llegado como esclavos o como asalariados, un sentimiento, una “panameñidad”, que se sintió desde los primeros días de la conquista por la no posibilidad del retorno.

Este punto es, además, lo que diferencia a Fortune de un Carlos Guillermo Wilson y de un Carlos E. Russell, dos escritores y profesores panameños que emigraron a los Estados Unidos a mitad de la década del cincuenta, como lo hicieron en esa década muchos panameños de ascendencia caribeña. Ciertamente, tanto Wilson como Russell se han opuesto radicalmente a esa “colonización interna” del mestizaje, no han querido negociar con el mismo, sino que lo han rechazado con todas sus consecuencias. Pero tampoco entraron en el núcleo de esa “colonización interna” del mestizaje. Más bien, sostengo que cada uno a su manera, a diferencia de Fortune, reprodujo también ese núcleo del mestizaje, mismo al realizar un rechazo radical de esta construcción al no revelar la selección, la arbitrariedad, de unir la nacionalidad con un tipo de cultura y de raza. Y menos de separar esta relación romántica, base de todo tipo de exclusión

Ahora bien, tal vez esta diferencia puede explicarse, porque a diferencia de Fortune, ellos no tuvieron, por un lado, que desenvolverse en la vida institucional de Panamá como la Academia Panameña de la Lengua y, por otro lado, por su residencia en los Estados Unidos, fueron más susceptibles a todo lo que significó el panafricanismo y el nacionalismo negro diaspórico. Para Sonja Watson Stephenson, tanto Russell como Wilson y Maloney pertenecen a la misma generación literaria de Panamá de origen caribeño, pues sus obras expresan a) la complejidad de ser caribeños y panameños en el siglo XXI, b) en sus escritos manifestaron su preocupación por mantener la cultura antillana en Panamá y c) retan el discurso hegemónico-dominante de blancura de ser una nación hispana a favor de una negritud que promueve la herencia caribeña a través de una conciencia racializada (ver Watson Stephenson 232). No obstante, es necesario puntualizar que de los tres Maloney es el que más “negocia” con el

núcleo de la representación mestiza de la nación, es el que más reclama la posición de los negros en el país, y, por lo tanto, es explicable la antología de Fortune organizada por él. Y es que Fortune le quita la capacidad metafórica al mestizaje de representar legítimamente la “panamenidad”, por ser excluyente, cosa que no hicieron posteriormente ni Wilson o Russell, que dejaron intacto ese núcleo operativo del mestizaje en Panamá.

Por ejemplo, Russell lo dejó intacto al proponer el concepto de “the inclusion” que consiste en tener mecanismos institucionales (iglesias, asociaciones y escuelas) para preservar la cultura caribeña y, sobre todo, el inglés, como elemento común de la comunidad, y resistir así la política asimilacionista del mestizaje, del español, como instrumento principal de integración. Al proponer el lenguaje como la columna de la preservación de la comunidad antillana, reproduce y coincide en este aspecto con los nacionalistas panameños, hispánicos, de definir el estado-nación, la nacionalidad panameña, sobre todo por el dominio del lenguaje, en este caso, del español, que es el núcleo del mestizaje. Hay que anotar que, aunque Fortune pertenecía a la Academia Panameña y Española de la Lengua, no convirtió jamás el lenguaje en elemento definidor de la comunidad o de la nacionalidad.

Ahora bien, Russell no ha dejado de mostrar el racismo de ese mestizaje (del cual Fortune era plenamente consciente) en sus poemas, piezas de teatro y ensayos, y que en la obra de Wilson llegó a tener formas tan grotescas de rechazos, insultos y acciones que provoca –en no pocas ocasiones– que sus personajes parezcan inverosímiles, como lo manifiesta Arturo Lindsay en la siguiente cita:

Chombo is weakest when Cubena describes the relationships between Papa James, his wife Nenén, and their native Panamanian neighbours. In a seeming attempt to show some of the resentment and bigotry of native Panamanians toward Afro-Antillanos, Cubena creates flat one-dimensional characters who are Nazi-like monsters hating anything that is black. Unfortunately, *Chombo* has too many of these sensationalized vignettes that border on the unbelievable. (76).

Pero, si bien Wilson no discute la arbitrariedad de identificar la nacionalidad con la cultura y la raza, no deja de mostrar un aspecto de la representación del mestizaje que, al igual que Joaquín Beleño con su novela *Gamboa Road Gang*, cruza a toda la sociedad panameña: mejorar la raza.

Ciertamente, a Wilson le preocupa mostrar el racismo de los panameños (que no provenía solamente de los norteamericanos de la Zona del Canal), un racismo que es más punzante cuando proviene de los mismos negros (no importa cómo se clasificaran en la escala del mestizaje en Panamá: chombo, prieto, mulato, zambo) que, influenciados por la representación del mestizaje, solo querían “mejorar la raza”, blanquearse, y para ello rechazaban a los negros y, especialmente, a los caribeños, por hablar inglés y por ser protestantes. Y como se manifiesta en su novela *Chombo*, el mestizaje no es para Wilson el medio por el cual los negros podrían “mejorar la raza negra”, sino la educación: “–la única manera– y no por el racista e irracional mestizaje como aconsejaba Fulabuta Simeñiquez” (76).

A Fortune tampoco le interesaba “mejorar la raza negra” a través del mestizaje, como muy bien lo identificó Wilson en sus novelas, que es la base de todo un sistema de rechazos y selección basado en las razas que cruza las relaciones políticas, familiares y personales. No más lejos podía estar Fortune de esa racista aspiración, a pesar que a través del sancocho, que es la “panameñidad”, quería terminar “uniendo”, “amalgamando”, “fundiendo” y “refundiendo” (en Maloney 302) las diferencias y los conflictos de una sociedad como la panameña fuertemente diferenciada y fragmentada en razas, culturas y clases. Al final, la “panameñidad” terminaría operando con la misma estrategia del mestizaje, encubrimiento de los conflictos y de las contradicciones, solo que con los negros incluidos en esa sopa nacional. Era claro el intento de Fortune de saltar sobre los conflictos que caracterizaban la sociedad panameña, especialmente, a partir de la construcción del Canal de Panamá cuando afirmó lo siguiente: “Para comprender el alma panameño no podemos acudir, por lo tanto, a las razas sino a las culturas.” (296). Y de aquí es comprensible que su sancocho, “esa nueva substancia”, no sería una nueva raza, pero sí un tipo de caldo, un tipo de nación, que, por estar sometida permanentemente al fuego

permanente de la cocina, sería un líquido que podría tomarse hasta con un carrizo por no ofrecer dificultades de ningún tipo a esa armonía absoluta, pragmática, de una nacionalidad integradora que va disolviendo todas las resistencias.

Conclusión

En la historia intelectual de Panamá, Fortune es el primer intelectual negro que trabaja sistemáticamente la historia del negro en el país. Y propone el sancocho (vocablo popular) como una representación desde abajo, para reclamar la “nacionalidad” para los negros y discutir el origen de este sentimiento. Como hemos visto en el primer apartado de este artículo, la categoría de “mestizaje”, aunque no se utilizara el vocablo, fue elaborada desde la década del veinte, representación que nace precisamente cuando las expectativas con respecto al Canal de Panamá no se habían cumplido, es decir, los frutos económicos esperados para las élites. Mientras existían estas expectativas se había hablado de “crisol de razas”, donde todas las razas del mundo coincidirían en el Istmo. No obstante, el punto que comparte el “crisol de razas” con el mestizaje, es la exclusión del negro de la representación de la nación y, especialmente, del negro caribeño que entró al país para la construcción del Ferrocarril, primero, y después para la construcción del Canal. Con Fortune se elabora por vez primera una categoría de nación que, si bien no rechaza directamente el mestizaje, lo re-define mostrando sus límites de representación metafórica de la nación. El “sancocho”, entonces, sería para él la metáfora que terminaría representando la “panameñidad” por no ser excluyente, porque entrarían otros elementos, como el “sentimiento” y la “consciencia”, que ocuparían el lugar romántico ocupado por las etnias y las razas. Así comprendida la “panameñidad”, el “sancocho” terminaría disolviendo las diferencias románticas que han caracterizado la nación mestiza panameña, bajo la condición de la integración del negro en la nación.

Bibliografía

Alfaro, Olmedo. *El Peligro Antillano en la América Central: la defensa de la raza*. Panamá: Imprenta Nacional, 1924.

Anzaldúa, Gloria. *Borderland/La frontera: the new mestizo*. San Francisco, California: Aunt Cute Book, 1995.

Barrow, Alberto, y George Priestley. *Piel oscura Panamá: ensayos y reflexiones al filo del centenario*. Panamá: Editorial Universitaria "Carlos Manuel Gasteazoro", 2003.

Bhabha, Homi K. *Narrating the Nation*. London: Routledge, 1999.

Beleño, Joaquín. *Gamboa Road Gang: los forzados de Gamboa*. Panamá: Departamento de Bellas Artes del Ministerio de Educación, 1960.

Clifford, James. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press, 1997.

Conniff, Michael. *Black Labor on a white Canal: Panama. 1904-1981*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1985.

Conniff, Michael. "George Westerman: A Barbadian Descendent in Panama". *The Human Tradition in Latin America*. Wilmington, Delaware: Scholarly Resources Inc, 1987. 141-150.

Cornejo Polar, Antonio. *Mestizaje e hibridez: los riesgos de las metáforas*. La Paz: Cuadernos de Literatura, 1997.

Fábrega, José Isaac. *Crisol*. Ed. y prólogo de Alfredo Figueroa Navarro. Panamá: Edición Conmemorativa, Centenario de la República de Panamá, 2002 (1936).

Figueroa Navarro, Alfredo, comp. *Vida y obra de Gaspar Octavio Hernández, el cisne negro*. Panamá: Alcaldía de Panamá, 2002.

Flores, Juan. *The Diaspora Strikes Back: Caribeño Tales of Learning and Turning*. New York: Routledge, 2009.

Fortune, Armando. "En torno a la obra 'Carbones' de Víctor M. Franceschi". *Lotería* 43 (segunda época, 1959): 30-35.

Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1993.

Hernández, Gaspar Octavio. "Ego Sum". *Vida y obra de Gaspar Octavio Hernández, el cisne negro*. Comp. Alfredo Figueroa Navarro. Panamá: Alcaldía de Panama, 2002.

Herrera, Darío. *Lejanías*. Comp. y prólogo de Rodrigo Miró. Perú: Imprenta Amauta, 1971

Jaramillo Levi, Enrique, ed. *Poesía Panameña Contemporánea (1929-1979)*. México: Liberta-Sumaria, 1980

Korsi, Demetrio. *Escenas de la Vida Tropical*. Ed. y prólogo de Alfredo Figueroa Navarro. Panamá: Edición Conmemorativa, Centenario de la República de Panamá, 2002 (1934).

Laurenza, Roque Javier. *Los poetas de la Generación Republicana*. Panamá: Ediciones del grupo "Pasaje", 1933.

Lindsay, Arturo. "Review of Chombo, a novel by Carlos Guillermo Wilson 'Cubena'". *Denouncement and Reaffirmation of the Afro-Hispanic Identity in Carlos Guillermo Wilson's Works*. Ed. Elba D. Birmingham-Pokorny. Miami: Ediciones Universal, 1993. 73-77.

Lowe de Goodin, Melva. *De/from Barbados a/to Panama*. Panamá: Editora Géminis, 2007 (1999).

Maloney, Gerardo, ed. *Armando Fortune: obras selectas*. Panamá: Instituto Nacional de Cultura, 1993.

Martínez Ortega, Aristides. *Poesía en Panamá: en la historia y en la crítica*. Panamá. Academia Panameña de la Lengua, 2010.

Méndez Pereira, Octavio. *Núñez de Balboa*. Madrid: Espasa-Calpe, 1971 (*El tesoro de Dadaíbe*, 1940).

Miró, Rodrigo. *La literatura Panameña: origen y proceso*. Costa Rica: Imprenta Trejo Hermanos, 1972.

Miró, Rodrigo. *El ensayo en Panamá: estudio introductorio y antología*. Panamá: Biblioteca de la Cultura Panameña, Presidencia de la República, 1981.

Priestley, George. "¿Afroantillanos o Afropanameños? La participación política y la política de identidad durante y después de la negociación de los Tratados Torrijos-Carter". *Piel oscura Panamá: ensayos y reflexiones al filo del centenario*. Eds. Alberto Barrow y George Priestley. Panamá: Editorial Universitaria "Carlos Manuel Gasteazoro", 2003. 185-231.

Pulido Ritter, Luis. "Baltasar Isaza Calderón: el tamiz españolista contra el cosmopolitismo neocolonial". *Revista Panameña de Política* 2 (2006): 25-40.

Pulido Ritter, Luis. *Filosofía de la nación romántica. Panama: seis ensayos críticos sobre el pensamiento intelectual y filosófico en Panamá, 1930-1960*. Panamá: Instituto Nacional de Cultura (INAC), 2008.

Puri, Shalini. *The Caribbean Postcolonial: social equality, post-nationalism, and cultural hybridity*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Rodríguez, Néstor E. *Escrituras del desencuentro en la República Dominicana*. República Dominicana: Editora Nacional, 2007

Russell, Carlos. *The last Buffalo (Are Panamanians of Caribbean Ancestry an Endangered Species?)*. Charlotte: Conquering Books, 1995.

Sarmiento, Domingo Faustino. *Facundo: Civilización o Barbarie*. Villa María: Eduvim, 2009.

Vasconcelos, José. *La Raza Cósmica: Misión de la Raza Iberoamericana*. México: Espasa-Calpe, 1989.

Watson Stephenson, Sonja. "Are Panamanians of Caribbean ancestry an endangered species? Critical literary debates on Panamanian blackness in the works of Carlos Wilson, Gerardo Maloney, and Carlos Russell". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 4:3 (2009): 231-254.

Wilson, Carlos Guillermo. *Aspectos de la prosa narrativa panameña contemporánea*. A dissertation for the degree Doctor of Philosophie. Los Angeles: University of California, 1975 (no publicado).

Wilson, Carlos Guillermo. *Chombo*. Miami: Ediciones Universal, 1981.

Wilson, Carlos Guillermo. *Los nietos de Felicidad Dolores*. Miami: Ediciones Universal, 1991

Conniff

Documentos

"Acta de Fundación de la Academia Panameña de la Lengua". *Boletín de la Academia Panameña de la Lengua* 4 (tercera época, 1969): 16-20.

Boletín Sanitario. Órgano del Departamento de Sanidad y Beneficiencia 3.1 (1934): 3-6.

Gazeta Oficial 4977.XXIII (1926).