



Revista Investigações, Recife, v. 39, n. especial – A literatura africana em língua espanhola, e266792, 2026.

Universidade Federal de Pernambuco. ISSN 2175-294X.

<https://periodicos.ufpe.br/revistas/INV/index>

<https://doi.org/10.51359/2175-294x.2026.266792>

Literatura cameruno-hispana y colonialidad: *Un fracasado éxito* de Robert-Marie Johlio

Alain Djarsoumna* 

Fernanda Correa Silveira Galli (UFPE)
Editora Responsável

Ricardo Postal (UFPE)
Editor de Seção – Estudos Literários

Rogério Mendes Coelho (UFRN/UFPE)
Editor Convidado

Benita Sampedro Viscaya (Hofstra
University)
Editora Convidada

M'Bare N'Gom Faye (Morgan State
University)
Editor Convidado

Recebido em 14/06/2025.

Aprovado em 04/09/2025.

Como citar:
DJARSOUNNA, Alain. Literatura cameruno-
hispana y colonialidad: *Un fracasado éxito* de
Robert-Marie Johlio. *Revista Investigações*,
Recife, v. 39, n. especial -A literatura africana em
língua espanhola, e266792 2026. DOI:
<https://doi.org/10.51359/2175-294x.2026.266792>

Resumen: En este artículo, exploramos y discutimos los mecanismos de dominación heredados del colonialismo aún vigentes en los territorios salidos de la colonización europea en *Un fracasado éxito* (2018), novela que ofrece un material amplio y diverso que hace posible tal ejercicio. A la luz de las teorías decoloniales formalizadas por el grupo latinoamericano Modernidad/Colonialidad reunido en torno a Aníbal Quijano, destacamos tres esferas de la colonialidad –la colonialidad del poder, del saber y del creer– que todavía siguen profundamente arraigadas en las estructuras político-administrativas, socioculturales y mentales del sujeto poscolonial africano novelado por Johlio.

Palabras-clave: Literatura cameruno-hispana. Colonialidad. Robert-Marie Johlio. *Un fracasado éxito*.

* Universidad de Maroua. Doctorando en Estudios Hispánicos por la Universidad de Maroua (Camerún). E-mail: alaindjarsoumna@yahoo.com.



INTRODUCCIÓN

Se tiende hoy a considerar el hispanismo como una exclusividad de España e Hispanoamérica, si bien es sabido que existen otros focos de radiación de la cultura hispana sincronizados en otros lugares del mundo. Pues, abordar el tema de la colonialidad en la literatura cameruno-hispana no solo es una oportunidad de explorar los mecanismos y discursos de dominación en las producciones en lengua española de autoría no hispánica, sino también que es una contribución a la promoción y audibilización de las voces periferizadas y a la redistribución de los centros de la Hispanidad que, como ya venimos diciendo, están acaparados por España e Hispanoamérica. En ciertos países hispanos hoy, incluso entre los propios africanos, la mera evocación de una literatura africana escrita en lengua española que no proceda ni de Guinea Ecuatorial –único país subsahariano de cultura hispana–, ni de los países del Magreb –que mantuvieron antiguamente con el reino ibérico una relación histórica– a veces suscita el asombro de más de uno, tanto la presencia africana en el concierto de la Hispanidad ha sido ninguneada y el peso colonial español en el continente africano muy insignificante comparado con el de sus vecinos europeos.

Aunque las raíces de los estudios decoloniales se remontan a los movimientos cimarrones que arremetían contra la esclavitud institucionalizada por Occidente en Abya Yala, su formalización y divulgación para cuestionar la supuesta hegemonía científica europea es obra del grupo latinoamericano Modernidad/Colonialidad. A pesar de todo eso, su experimentación en África es operativa en la medida en que este continente también sufrió la colonización sociopolítica, económica y cultural por parte de Europa. Introducido a finales del siglo XX por el sociólogo peruano Aníbal Quijano, el concepto de colonialidad es para este último

[...] uno de los elementos constitutivos y específicos del patrón mundial de poder capitalista. Se funda en la imposición de una clasificación racial/étnica de la población del mundo como

pedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales y subjetivas, de la existencia social cotidiana y a escala societal (Quijano, 2014, p. 285).

Por su parte, Mignolo vincula la modernidad –diríamos euromodernidad– a la colonialidad que debe su permanencia hasta hoy a la impostura intelectual de Occidente en sus antiguas colonias, o sea a “la torcida retórica que naturaliza a la modernidad como un proceso universal, global y punto de llegada de su lado oscuro, la reproducción constante de la colonialidad” (Mignolo, 2010, p. 9). En breve, son indisociables la retórica de la modernidad y la lógica de la colonialidad (Mignolo, 2010, p. 18).

A diferencia del colonialismo, que terminó cuando se independizaron los países colonizados, la colonialidad como patrón de poder no terminó, sino que persistió en

[...] las dinámicas propias de la existencia social moderna, y si bien proviene de la experiencia histórica del colonialismo, no lo necesita para sobrevivir, ya que vendría siendo como consecuencia directa de la creación de un habitus global durante siglos de colonialismo (Baquero; Caicedo Ortiz; Noguera Rico, 2015, p. 79).

Los especialistas del pensamiento decolonial señalan cuatro esferas o categorías de la colonialidad –la colonialidad del poder, la colonialidad del saber, la colonialidad del ser y la colonialidad de la naturaleza– (Walsh, 2008; Baquero; Caicedo Ortiz; Noguera Rico, 2015), de las cuales solo las tres primeras son ampliamente consagradas desde Quijano. La colonialidad de la naturaleza, así como la colonialidad del ver (Barriandos, 2011), la colonialidad del lenguaje (Veronelli, 2016), la colonialidad de la religión o del creer (Aino, 2018; Espinoza, 2020), la colonialidad del pensar, del sentir y del actuar (Sarmiento Párraga; Perales Cárdenas, 2022) son ejes de los estudios decoloniales todavía en proceso de teorización, pero susceptibles de ser explorados en las literaturas coloniales y poscoloniales.

Dependientemente de los elementos discursivos y narrativos explotables en el corpus objeto de este estudio, nuestros análisis se enfocarán en las dos primeras esferas –la colonialidad del poder y del saber– y en lo que se ha denominado colonialidad del creer. Sin embargo, antes de adentrarnos

en el meollo del trabajo, nos parece importante esbozar un breve recorrido histórico y la situación actual de la literatura cameruno-hispana.

1 LITERATURA CAMERUNO-HISPANA: HACIA UN BREVE ESTADO DEL ARTE

La producción literaria en lengua castellana de Camerún, que Onomo Abena (2012), Ibrahim Issa (2022) y Yomi Nougoua (2022) nombran “literatura camerunesa en lengua española”, que Foti Foko (2010) llama “literatura camerunesa de expresión española”, que Pié Jahn (2007) y Fomekong Djeugou (2021) denominan “literatura hispanocamerunesa” y que re-bautizamos como “literatura cameruno-hispana” de acuerdo con la macroterminología “literatura africano-hispana” de Lawo Sukam (2019), es fundamentalmente poscolonial. Nace al publicarse *El hijo varón* de Germain Metanmo en 1985, veinticinco años después de la independencia del país. Ni Metanmo, ni los/las autores/as que le siguen los pasos posteriormente tuvieron una herencia colonial del reino ibérico para poder dar a conocer su genio artístico en lengua castellana. Tal proyecto se hizo posible gracias al protagonismo de Francia que había implementado en sus antiguas posesiones coloniales africanas el mismo sistema educativo vigente en la metrópoli. En efecto, hasta 1916, Camerún fue un protectorado alemán. Pero a partir de 1919, después de la derrota de Alemania al cabo de la Primera Guerra Mundial, la administración de sus posesiones coloniales de África fue confiada a Francia e Inglaterra. Así es como Francia, al hacerse cargo de la administración del Camerún oriental —que se conocería después como el Camerún francófono— implementó en este territorio un sistema educativo calcado en el modelo metropolitano, echando así los cimientos del hispanismo camerunés. En este sentido, se introdujo la enseñanza del español en 1951 en la enseñanza secundaria; y en 1963 en la enseñanza superior,

precisamente en la antigua universidad de Yaundé que, bajo la reforma de 1992, dio lugar a cinco universidades (Toumba Haman, 2020, p. 114-115). En la actualidad, se sigue impartiendo el español en la secundaria, precisamente en el subsistema francófono, y en ocho de las once universidades públicas de que consta el país: Yaundé I, Duala, Dschang, Maroua, Bertoua, Ngaoundéré, Garoua y Ebolowa. Además de Camerún, Costa de marfil, Senegal, Ghana, Gabón y Benín son otros casos notables de países subsaharianos ahispánicos que se demarcan hoy por su hispanismo.

Después de su fundación por Metanmo, el panorama literario camerunés de expresión hispana se fue ampliando con nuevas producciones de diferentes géneros. De la generación fundacional, que se compone de autores como el precursor Germain Metanmo, el consagrado Inongo-vi-Makomè, Mbol Nang, Guy Merlin Nana Tadoun, Boniface Ofogo Nkama, Robert-Marie Johlio y Céline Clémence Magnéché Ndé, a la generación del relevo integrada por figuras y neófitos recientemente revelados a la escena literaria, las tramas textuales destacan una diversidad de temas como la condición del inmigrante negro en Europa, el influjo de la colonización y de la globalización en la identidad del africano, los problemas sociopolíticos en África poscolonial, los problemas de género en las sociedades tradicionales, el neocolonialismo europeo, etc. En la siguiente tabla, censamos a las figuras antiguas y nuevas de esta literatura con sus obras respectivas, pero sin pretensión a la exhaustividad.

Tabla I: Censo no exhaustivo de autores/as cameruneses/as de expresión española con sus obras

Autor/a	Títulos
Inongo-vi-Makomè	Novelas: <i>Rebeldía</i> (1997), <i>Nativas</i> (2008), <i>Mam'enyng (cosas de la vida)</i> (2013), <i>Issubu</i> (2016), <i>Cuando el cielo y la tierra se confabulaban</i> (2018), <i>Juicio a un Estado y a un continente</i> (2020), <i>¡Padre Luís, demando a los dioses!</i> (2025). Cuentos: <i>Bemama (Muontruos)</i> (1998), <i>Akono y Belinga</i> (2003), <i>Historias de una selva para Muna</i> (2011), <i>El árbol que lloraba en el parque</i> (2014), <i>La niña que curó el racismo</i> (2018), <i>La huida de los</i>

	<i>dioses y de los espíritus</i> (2019), <i>La asamblea de los animales de África</i> (2021), <i>Jorca</i> , <i>Male y la tortuga</i> (2024). Piezas de teatro: <i>África en escena</i> (2011), <i>El presidente negro de la República de Bolino</i> (2022).
Germain Metanmo	Novelas: <i>El hijo varón</i> (1985), <i>Criada en el paraíso</i> (2014), <i>Diario de Hoo</i> (2009), <i>Un corazón pendular</i> (2020). Poemario: <i>Voces de mi tierra</i> (1999).
Magloire Mol Nang	<i>La huérfana y otros cuentos</i> (2004).
Guy Merlin Nana Tadoun	Poemarios: <i>Horizontales</i> (2005), <i>Mar de ébano</i> (2014).
Céline Clémence Magnéché Ndé	Cuento: <i>¿Verdad que esto ocurrió...? Cuentos orales africanos</i> (2004). Novela: <i>Me llamo Kanebe</i> (2019).
Robert-Marie Johlio	Novelas: <i>El esqueleto de un gigante</i> (1998), <i>Un fracasado éxito</i> (2018).
Boniface Ofogo Nkama	Novela: <i>El imperio de los cautivos</i> (2023). Cuentos: <i>Una vida de cuento</i> (2006), <i>El león Kandinga</i> (2009), <i>Paso de tortuga</i> (2022), <i>El elefante que perdió su ojo</i> (2023).
Michel Feugain	Poemarios: <i>Salida de emergencia</i> (2004), <i>Entre sombra y ceniza</i> (2011), <i>Semilla de África</i> (2017).
Romuald Achille Mahop	Poemarios: <i>Monólogo de Adán</i> (2009), <i>Kanemboa</i> (2012), <i>Salmos del rosal</i> (2023).
Oscar Kem-Mekah Kadzue	Novela: <i>No hay país para negros</i> (2018).
Thomas Fone	Novela: <i>Singularidades de un destino</i> (2022).
Alain Lawo Sukam	Poemario: <i>Sueño con África/Dream of Africa/Rêve d'Afrique</i> (2013). Novela: <i>Mange-mil y sus historias de tierra caliente</i> (2017).
Dieunedort Fokoua	Poemario: <i>Álbum de una alma que nunca dormita</i> (2015).
Géraldín Mpesse	Poemarios: <i>El grito del dolor</i> (2016), <i>El silencio de tus olas</i> , <i>Sanaga</i> (2021).
Christian Tiako Youadjou	Novela: <i>A orillas del río Kienke</i> (2017). Poemarios: <i>Alegorías tropicales</i> (2016), <i>Terremotos</i> (2022).
Danielle Nicole Mboume	Novela: <i>La única esperanza</i> (2018).
Herman Kamwa	Poemario: <i>Hambrientos sonidos: el grito del silencio</i> (2019). Novela: <i>En los altavoces de mi corazón</i> (2023).
Joseph Sévérant Tchinele	Relatos: <i>La loca del loco y otros relatos</i> (2020).
Sorelle Meleugouo	Poemarios: <i>Mi palomita negra: rimas del alma</i> (2021), <i>Voces perdidas</i> (2023), <i>Cuerpos rotos</i> (2023).
Alain Atouba	Poemario: <i>Fuego lento</i> (2022).
Aladji Djakissam	Poemario: <i>Sanguijuela: la chupadora de sangre</i> (2022).
Samuel Déli	Novela: <i>Binta</i> (2022).

Arthur Fokou	Novela: <i>El alma blanca</i> (2025).
Justine Temeyissa Patalé	Poemario: <i>Lágrimas amargas/Tears of bitterness/Les larmes d'amertume</i> (2025).
Thimothée Andjoubaï	Poemario: <i>Recital de mi alma</i> (2025).

Fuente: elaboración propia.

A parte de las plumas censadas en esta tabla, emergen otras más cometidas a la poesía que se valen de revistas del mundo hispánico y de antologías como canales de difusión de sus escritos. Entre ellas, se destacan las de Gils da Douanla, de Marcel Kemadjou, de Herman Labou, de Yomi Noukoua Cyrille Roger, de Akwo Ayuk, de Pablo Elkana y de Passinri Payang Parfait. En cuanto a las antologías, son dignas de mencionarse las siguientes:

➤ *Fronteras, balas y lágrimas. Poemario por la paz, la libertad y la posteridad* (2019), coautorado por Essome Lele Gislain Arnaud, Christian Tiako Youadjeu, Franck Rostov Tsamo Dongmo, Justine Temeyissa Patalé y Dongmo Feugap.

➤ *Oralidad y lirismo. Antología de literatura hispanocamerunesa* (2021) coordinada por Narcisse Fomekong Djeugou y donde el propio coordinador y otros jóvenes como Cyrille Nguebou, Aimerance Joelle Tsouala, Fomba Nombo Hector Flandrin, William Dongmo, Antonio Keyanfe, Rostand Joussi Sitcheu, Christian Noutsawo, Ernesto Guetch firman sus respectivas contribuciones.

➤ *El nombre del sol. Antología de poetas africanos*, dirigida por Géraldin Mpesse.

Estos/as escritores/as arriba censados/as, en su mayoría, son antiguos/as alumnos/as de las universidades anteriormente mencionadas, convertidos/as en profesores/as de la enseñanza secundaria o de universidad. Muchos de ellos se han doctorado en filología hispánica en universidades camerunesas y europeas y otros que no cursaron estudios de filología hispánica, como Inongo-vi-Makomè y Danielle Nicole Mboume, radican en España, lo que significa que han desarrollado un cierto parentesco con la lengua y la cultura españolas. Se podría explicar también sus motivaciones

para escribir en español por un afán de revuelta y de ruptura con el legado colonial francés. Otros, por el contrario, subrayan la influencia de la cultura literaria y musical del mundo hispánico. Es precisamente el caso de Lawo-Sukam (2014) quien escribe lo siguiente: “mi interés por el español surgió en la escuela secundaria por la lectura de la obra (en dibujo) de *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha* y por mi amor hacia la música cubana como la salsa y el merengue” (p. 903).

2 COLONIALIDAD DEL PODER EN *UN FRACASADO ÉXITO*

En las sociedades contemporáneas, las relaciones interpersonales e inter-territoriales obedecen a una lógica de clasificación y de jerarquización o categorización basada en un conjunto de características biológicas (color de piel, tipo de cabello, sangre, etc.) y socioculturales (religión, organización sociopolítica, historia, lengua, el conocimiento, el género, etc.) que ponen o pretenden poner a un grupo muy por encima de otros (Lugones, 2008; Hernández, 2020). Esta tendencia a imponerse e imponer su visión del mundo a los otros grupos como verdad universal encubre una voluntad de dominación etno-culturo-centrista, colonialista e imperialista asentada en lo que se ha venido a llamar “colonialidad del poder”. Para Julián Hernández, la colonialidad del poder es “un complejo patrón de fuerza que a través de la dominación/explotación tiene como fin último controlar todos los ámbitos, dimensiones y planos, materiales y subjetivos de la existencia cotidiana del género humano (Hernández, 2020, en línea). Esta primera esfera de la colonialidad se despliega en varios niveles (Mignolo, 2010, p. 12), pero el nivel más destacado en nuestro corpus es el control de la autoridad.

La vida política en Ogom cristaliza parte de la intriga de *Un fracasado éxito*. La trama se desarrolla en este país imaginario de África central que

experimenta la colonización europea y, posteriormente, la dictadura. La historia, contada por un narrador extradiegético, empieza con una conversación entre el protagonista, Móñán, y su amigo Ondó en la mañana del día 26 de octubre de 1993, precisamente en Medube la capital del país. El itinerario del protagonista desvela progresivamente las arterias del poder político ogomés que, pese a la independencia adquirida hace varias décadas ya, sigue emulando los modelos coloniales y colonizados.

El pueblo ogomés vive en una polarización basada en la clase y el rango social. Estamos ante un país donde las desigualdades parecen formar parte de la normativa. Por un lado, se encuentran los que llamamos “decisionarios” o los podertenientes con sus familiares, cercanos y alejados, encargados de administrar las cosas públicas y ejercer el poder para el buen funcionamiento del Estado. Entre ellos, tenemos al presidente de la república —Bouba Kamga Akomyakomese—, un personaje misterioso e idolatrado que aparece en público solo una vez en la trama con motivo de un viaje a Europa, los miembros del gobierno, las autoridades policiales, el ejército, los militantes del partido del presidente, los hijos y parientes de cualquier alto mando del país. Este primer grupo cristaliza los centros de poder y de decisión y goza de todas las prerrogativas que ofrece el Estado. El personaje de Fanmot es uno de este grupo afortunado que encarna la colonialidad del poder en el Estado africano poscolonial y soberano. Por ser miembro del partido gubernamental y pariente de un comisario, se da aires de persona influyente y viola abierta y contundentemente los derechos de sus conciudadanos que no cuentan con una cobertura en la cima del Estado. El caso de sus fricciones con su arrendador da bastante constancia del poder de que goza en los círculos empoderados. El narrador cuenta lo siguiente:

[...] el comportamiento altivo de Fanmot con el otro, aun cuando llevaba sin pagar seis meses de alquiler, era de los más brutos.
— “¿Sabes con quién te estás metiendo? —amanezaba antes de concluir—, O te largas o llamo a mi primo comisario para que te lleve a la cárcel. Allí no tendrás que exigir alquiler a nadie.
En eso, el arrendador se retractaba y encomendaba el asunto a la bondad divina. Se rumoreaba que no hacía mucho que la policía le detuvo en su casa mientras se dedicaba a falsificar billetes. Dos días después, había vuelto a la calle, increpando con fuerza

redoblada a quienquiera le mirase. Dadas las circunstancias, la gente murmuraba que o Fanmot era un brujo, o tenía a buenos amigos en la administración (Johlio, 2018, p. 39-40).

Por otro lado, frente a este grupo de podertenientes, se encuentra otro, el de los “mal amados”, constitutivo de la mayoría de la población del territorio ogomés. Está conformado por los que no tienen ninguna filiación política o carnal con alguna autoridad política o administrativa y los que prefieren no hipotecar su libertad y humanismo encerrándose en el partido del presidente. Estos personajes son maestros, como el protagonista Mónán, o líderes políticos de la oposición. Además de no poder beneficiar de las mismas ventajas que el primero, este segundo grupo está también privado de sus libertades políticas. Por ejemplo, Mónán es obligado a contribuir financieramente a la celebración del aniversario del acceso al poder del presidente, manifestación organizada por el partido gubernamental, una formación política de la que no es militante y con la que no tiene absolutamente nada que ver. Al observar que Mónán se resiste a contribuir, Fanmot le advierte de las consecuencias que pueden subyacer de una posible respuesta negativa: “cuanto más pronto escribas tu nombre en la lista de contribuyentes, mejor para ti. Porque cuando te tilden de opositor, correrás un gran riesgo. Y con tu hijo...” (Johlio, 2018, p. 36). El hijo al que se refiere Fanmot es Zamba, hijo mayor de Mónán, el cual fue perseguido por los podertenientes y obligado a exiliarse por haber conducido una huelga universitaria para protestar contra el sistema discriminatorio de dotación de becas a los mejores alumnos del país. El narrador explica:

Los años siguientes, consiguió premios extraordinarios en los estudios de bachillerato. Tres de sus compañeros con menor calificación consiguieron becas estatales, pero él, sin más recursos que los que facilitaba el insignificante salario de maestro de su padre, obtuvo una matrícula en la Universidad de Medube. Así comenzó la tempestad. Perseguido y arrinconado, acusado de ser el responsable de la rebelión contra el régimen en los círculos universitarios —reivindicando la dotación de becas según criterios objetivos—, pudo escapar disfrazándose de mujer hasta llegar al mar, desde donde alcanzó la otra orilla gracias a la generosidad de unos piragüeros (Johlio, 2018, p. 31).

Notamos, pues, que en el Estado de Ogom, no se concibe el poder de Estado como un instrumento al servicio de la globalidad y la pluriversidad que conforma el Estado-nación, sino como una herramienta de que se sirve la minoría empoderada para reprimir las disidencias y asentar su poder sobre la clase popular. La monopolización de los centros de poder por los miembros del primer grupo deja constancia de la interconexión entre poder de Estado y colonialidad, así como de la sempiterna dialéctica centro-periferia. Esta configuración desigual de la arena sociopolítica ogomesa es la consecuencia de la colonialidad latente desde el inicio de la colonización europea y que se perpetuó después de la independencia formal de las antiguas colonias.

Las relaciones de poder existentes entre los dos bloques antagónicos componentes de la sociedad son representativas de la dialéctica centro-periferia y nos reenvían a otra dialéctica, marxista esta vez, del amo y del esclavo –diríamos “esclavizado” dada la arbitrariedad y la reversibilidad del estatuto de “esclavo”– y la proteicidad de la colonialidad como herencia del colonialismo. Ya en la época colonial, las relaciones entre colonizador y colonizado no eran pensadas bajo el prisma de la colaboración, sino de la dominación del uno sobre el otro; y este último, por su parte, se empeñaba en invertir los roles.

El advenimiento de las luchas nacionalistas y anticolonialistas surgidas en la primera mitad del siglo XX conllevó la urgencia de pensar el devenir de los futuros Estados independientes. Aunque esta tarea le correspondía a los propios nacionalistas africanos quienes hubieran podido volver a la antigua configuración sociopolítica africana y/o reinventarla fuera de los patrones coloniales, esta herencia de Occidente prevaleció y dejó al continente africano en un estado de fragmentación geográfica y administrativa que ninguna de las nuevas repúblicas había pensado ni deseado, lo que dio posteriormente en la domesticación y perpetuación de la imagen de una África inventada (Mudimbe, 1988) y pensada como una simetría cultural de Occidente. Corolario de eso es la apropiación hoy del modelo de Estado como forma de gobierno por casi todos los países africanos (Pérez González, 2000).

Sin embargo, la consecuencia más notable de la colonización occidental de África es de índole cognitiva y consiste en la transferencia de la misma dinámica de dominación, de represión y de terror que la euromodernidad ha implementado como única forma de organización sociopolítica válida. Las estafas y los asaltos cotidianos a los que los colonos sometían impunemente a los colonizados en nombre de un poder naturalmente a ellos conferido no hacían más que impregnar en sus súbditos africanos las ambiciones de gobernar según los mismos patrones de poder. En este sentido, el antropólogo español Gustau Nerín evoca la influencia negativa que los guardias coloniales españoles tuvieron sobre los guardias civiles guineoecuatorianos en la región del Muni:

Los guardias africanos, por su parte, no tardaron en aprender de sus superiores: solían cometer bastantes robos, sobre todo de cabras y gallinas. Los áscaris (los soldados «indígenas») instalaban barreras en los caminos y asaltaban a quienquiera que pasase por allí. En una ocasión sus víctimas fueron unos braceros que volvían de Fernando Poo a los que arrebataron las ganancias de dos años de trabajo. Por supuesto, los guardias no solían pagar el vino de palma que tomaban en los poblados. Además, se dedicaban, por su cuenta, a ejercer de jueces (y quedarse con el importe de las multas). Otros, escatimando esfuerzos, se limitaban a alquilar su uniforme a alguno de los aldeanos, que se encargaba de practicar las extorsions. Con cierta frecuencia, los áscaris se llevaban a las chicas de los poblados por los que pasaban y las convertían en sus esposas” (Nerín, 2008, p. 59-60).

Entonces, en cuanto herencia de un sistema político de dominación y de acaparamiento de los centros de poder, no es asombroso que Fanmot se conduzca entre sus conciudadanos de la poscolonia de la misma manera como los colonos europeos hacían en la era colonial. Para él, al igual que los antiguos colonizados ni podían pretender cuestionar la idea de un colono, el sujeto poscolonial tampoco debe dar su punto de vista sobre lo que ellos, los de arriba, han ideado. Trata de emular el estilo y el comportamiento del excolono dirigiéndose a Mónán de la manera siguiente: “¿Y quién te da derecho a opinar sobre los asuntos de Estado que están muy por encima de ti? ¿Quién te crees para criticar nuestro sistema de gobierno? [...] Los miembros del gobierno somos la medida de la verdad” (Johlio, 2018, p. 38).

Los propósitos empleados por Fanmot nos enseña con suficiencia que está en el registro de la colonialidad, a pesar de los años que han pasado desde la independencia. Emula bien los patrones del amo que, dirigiéndose a un esclavizado, se indigna con que este se haya atrevido a hacerle frente o contestar sus opiniones. Se lee, en su discurso, la perpetua oposición entre el centro y la periferia. Él se considera del centro y detentor legítimo del poder y, de hecho, de la única verdad que debe prevalecer. Asimismo, todo lo que se dice o se piensa en su contra es falso e ilegítimo, sobre todo si esto viene de la periferia, simbolizada por Móñán. Los que no están en el centro de toma de decisiones no son nadie, no representan nada; por lo que opinar sobre los asuntos públicos del Estado es demasiado osado. Desde luego, los derechos fundamentales a los que se refieren los partidarios del presidente (Johlio, 2018, p. 51-52) son un pretexto para enmascarar las verdaderas intenciones represivas y de dominación del régimen de Bouba Kamga Akomyakomese que se han revelado en el episodio de la manifestación de las formaciones políticas de la oposición:

Se habían atrevido [los opositores] a alzarse, reivindicando un diálogo nacional, como en otras tierras, con vistas a organizar la vida política de su país de manera consensuada y transparente. En su lugar, la república, muy democráticamente, les sirvió una memorable lluvia de palos, con los policías y otros militares desempeñando el honorable papel de verdugos. [...] No hubo quien no pusiera mala cara al recordar como él [sic] gobierno trata a sus opositores (Johlio, 2018, p. 49).

En consecuencia, concordamos con Córdova Quero, Panotto y Slabodsky (2023) en que, en varios territorios antiguamente colonizados, “las antiguas estructuras coloniales se han mantenido o han sido reemplazadas por nuevas formas de opresión, lo que ha perpetuado las relaciones de poder desiguales entre los países y las culturas” (p. 2).

La intersección entre modernidad y blanquitud es también reveladora de la colonialidad de la raza y, por extensión, de la colonialidad del poder y del supremacismo blanco. En el prefacio de *La igualdad de las razas humanas*, título que reenvía antinómicamente al famoso *Ensayo sobre la desigualdad de las razas* del Conde de Gobineau, Anténor Firmin escribe:

No me creo ni un valiente ni un sabio. Trato solamente de aportar mi abnegación y mi buena voluntad a la verdad que trato de defender. Qué orgulloso me sentiría si todos los hombres negros y sus descendientes se convencieran por la lectura de este libro de que tienen el deber de trabajar, de superarse continuamente para librar a su raza de lo que se le imputa injustamente y que desde hace tanto tiempo la abate. ¡Qué feliz me haría ver a mi país [...] comprender finalmente que tiene una tarea muy especial y delicada que cumplir, la de mostrar al mundo entero que todos los hombres, negros o blancos, son iguales por sus cualidades como lo son en cuanto a derechos! Tengo una profunda convicción: una viva y luminosa esperanza que me dice que este deseo se realizará (Firmin, 2011, p. 10-11).

En este fragmento, el autor haitiano deja exteriorizarse su ansia de ver una sociedad más humanista donde los negros sean totalmente convencidos y conscientes de su humanidad, donde la igualdad de derechos sea promovida por blancos/as y negros/as, donde el color de piel no sea un factor de prestigio para unos/as y de desprestigio para otros/as. Huelga recordar que el mencionado ensayo de Arthur de Gobineau, que es similar a *The Passing of the Great Race* de Madison Grant en Estados Unidos, sirvió, con otros libros de otros autores europeos como Hegel, de fundamento para el supremacismo blanco a mediados del siglo XIX. El francés inventa y hace una clasificación jerarquizada de las razas. En el tercer párrafo de la conclusión de este libro publicado en dos tomos en 1855, se puede leer lo que sigue:

Les deux variétés inférieures de notre espèce, la race noire, la race jaune, sont le fond grossier, le coton et la laine, que les familles secondaires de la race blanche assouplissent en y mêlant leur soie, tandis que le groupe arien, faisant circuler ses filets plus minces à travers les générations ennoblies, applique à leur surface, en éblouissant chef-d'œuvre, ses arabesques d'argent et d'or (De Gobineau, 1884, p. 539).

Joseph Arthur de Gobineau establece claramente, pero sin bases realmente científicas, que la especie humana consta de tres razas (blanca, negra y amarilla) de las cuales la blanca ocupa incontestablemente la cúspide, aunque tanto entre el concepto de “raza” y los colectivos racializados como entre estas tres razas existe una relación y unas fronteras puramente arbitrarias que el clasificador de las mismas estableció según sus deseos (Wagner et al., 2017, p. 320). Hablando de estos deseos, es obvio que los blancosupremacistas trataban de poner en marcha un proceso de

adoctrinamiento holístico de las poblaciones no-europeas que pudiera facilitar la aceptación por estas de su presunta “superioridad científica” y el proyecto imperialista que ya había arrancado hacía siglos en Abya Yala y que se trasladaría a los otros continentes.

En la obra de Johlio, el psiquismo del sujeto poscolonial opera como teatro del sempiterno conflicto entre negritud inferiorizada/dominada y blanquitud superiorizada/dominante. La imagen de una Europa blanca y moderna, que hay que emular absolutamente, está cada vez más anclada en el imaginario popular de las comunidades no-blancas y las negras en particular. Parecerse al blanco lleva al negro a intentar blanquearse. El caso de Fanmot, personaje inmerso en el sistema represivo estatal, nos sirve de muestra. En el episodio de su visita inoportuna a Mónán para cobrarle su participación a la celebración del aniversario del acceso al poder del presidente de la república, el narrador lo describe físicamente como un “hombre alto y barrigudo que tenía en su rostro una mezcla de color negro pardo, fruto de su intento por hacerse moreno” (Johlio, 2018, p. 35).

La descripción de Fanmot por el narrador desvela la esencia manifiestamente conflictógena de la raza y la superioridad latente de lo blanco como pensada y elaborada por De Gobineau. La analogía del algodón y la lana, dos materias fácilmente flexibles que el artesano puede manejar a su gusto, ilustrativa de la misión civilizadora que los blancos se han autoasignado, parece reflejarse en el personaje de Fanmot que se muestra bastante ennoblecido para guardar sus rasgos fenotípicos naturales. Es negro, pero no se contenta con este color con que ha nacido. Trata de salir del cajón de la negritud, busca deshacer sus rasgos naturales para confluir hacia la blanquitud que ha sido asociada al poder y la autoridad. Incluso su modo de vestir occidentalizado da constancia de la colonialidad del poder. En su ya mencionada misión, lleva un pantalón rojo y estrecho, acompañado de chaqueta y corbata, unos viejos zapatos en cuyo interior se alojan sus pies, que a su turno llevan unos calcetines amarillos. Este estilo, aunque carente de armonía estética, es requerido para cualquier miembro del sistema gubernamental, dado que se cree que es una de las expresiones de autoridad:

“sus jefes le habían enseñado que una de las expresiones de la autoridad es vestir siempre una chaqueta con corbata. Y él lo tenía bien aprendido” (Johlio, 2018, p. 35). La expresión del poder por medio del estilo indumentario europeo –conocido como moderno–, en oposición al africano –tradicional– se ha enraizado y transmitido verticalmente entre los africanos quienes “decidieron en muchas ocasiones asimilarse a los modelos foráneos impuestos, aceptando (e incluso celebrando) una existencia instalada de la colonialidad del ser” (Polo Blanco; Gómez Betancur, 2019, p. 4).

3 COLONIADAD DEL SABER Y DEL CREER EN *UN FRACASADO ÉXITO*

Otra de las tres esferas de la colonialidad ampliamente aceptadas, la colonialidad del saber, se entiende “desde la imposición del eurocentrismo como única forma de conocer el mundo, es decir que [...] implica la negación de la producción intelectual alter (indígena, afro, chicana, femenina, etc.) como conocimiento” (Baquero; Caicedo Ortiz; Noguera Rico, 2015, p. 79). Esta negación se fundamentaba simplemente en el argumento del color de piel, a lo que Chukwudi Eze (2001) se refiere como el “color de la razón”, pero ya no en la presente época donde se utiliza medios más sutiles de rechazo de los conocimientos no-europeos arguyendo el supuesto carácter científico, objetivo, neutral y deslocalizado del saber (Baquero; Caicedo Ortiz; Noguera Rico, 2015, p. 79). En este sentido, los conocimientos ancestrales de los pueblos africanos, americanos y asiáticos, no susceptibles de pasar a la pantalla experimental de la euromodernidad, pasan a denominarse saberes inválidos o supersticiones o simplemente prácticas brujeriles. El siguiente discurso del padre Rafael en *Palmeras en la nieve*, novela de la escritora española Luz Gabás, ilustra la presunta inferioridad de la medicina ancestral africana:

Has de saber que no me parece nada bien que uno de esos brujos se acerque a tu padre. Si ni siquiera nuestra desarrollada medicina ha sido suficiente para curarle, eso quiere decir que está en manos de nuestro Dios, el único y verdadero. ¿A santo de qué vas a permitir que un pagano pose sus manos sobre él? ¡Es ridículo! (Gabás, 2012, p. 244).

La colonialidad del saber es una consecuencia de la colonialidad del poder, dado que sobrevive gracias a las obras de control ejercidas por las instituciones sobre el conocimiento al que están expuestos los pueblos colonizados. Para Castro-Gómez (2000) las instituciones estatales implementadas por los imperialistas son el lugar donde los indígenas empezaron a olvidarse de lo que ellos mismos eran para adoptar lo que los convertía en europeos y también allí fue donde se empezó lo europeo a hacerse ley universal destinada a capacitar a “la persona para ser “útil a la patria” (p. 90). Este esquema de remodelación civilizacional, que Castro-Gómez (2000) ha llamado “la invención del otro” (p. 89), es el mismo que fue puesto en marcha en los demás continentes, particularmente en África.

En la novela de Johlio, se reflejan en el *modus operandi* de la sociedad ogomesa las relaciones de dominación existentes desde la colonización europea y consolidadas después de la finalización *formal* de la misma. Entre los elementos de la cultura que nos llaman la atención, la academia y la religión se destacan.

La educación en Ogom sigue los mismos patrones coloniales, siendo esencialmente el calco del sistema vigente en la antigua metrópoli. Su extraversión hacia Occidente hace que a los ogomeses les parezca siempre imprescindible ofrecer becas estatales a los mejores alumnos para que ellos completen o amplíen sus conocimientos en las universidades europeas. En el ya citado caso de Zamba que, por no tener parentesco con los podertenientes, es privado de la beca y mandado a la universidad de Medube, la capital del país, se desprende el contraste o el aparente trecho entre las universidades occidentales y las africanas. Las primeras, siendo el producto del antiguo colonizador, representan el hogar de la ciencia, la excelencia y la perfección que necesita la Humanidad para su avance. Por el contrario, las segundas son el lugar de *lo aproximativo* caracterizado por la mediocridad de la formación

que allí se imparte, por lo que siempre es importante completar la formación de los futuros cuadros en alguna institución universitaria y educativa europea para tener cierta credibilidad entre los suyos. Comparados con los que han estudiado exclusivamente en el continente, los que cuentan con estudios en algún país europeo o del Norte Global son considerados más competentes y más valorizados. Estos patrones coloniales, anclados en la cognición del excolonizado, se encuentran reflejados en *Hija del camino* de la hispanoguineana Lucía Mbomío mediante varios personajes como Sandra y Miguel Ángel cuyas trayectorias en España han sido una ventaja para su contratación, particularmente para la ascensión del segundo en los círculos gubernamentales de Guinea Ecuatorial.

Esta lógica colonial y colonialista, que pone al saber europeo/moderno por encima de los demás saberes ancestrales, crea una cierta distancia y una jerarquización entre los componentes humanos de las sociedades poscoloniales. A los que han cursado o cuentan con estudios en el campo de las ciencias del antiguo colono, se los llama *intelectuales* y a los que no cuentan con tales estudios se los denomina *iletrados*. El personaje de Kongolibon, en *Un fracasado éxito*, encarna esta dinámica colonial. Es profesor universitario de derecho constitucional y, considerando el tiempo histórico de la novela: “1993” (Johlio, 2018, p. 52, 124), podemos deducir que este catedrático, como la mayoría de los cuadros africanos de aquella época, tuvo que proseguir estudios universitarios en la antigua metrópoli. Interrogado por un periodista anónimo sobre lo que piensa de las desigualdades existentes en el contexto ogomés, Kongolibon responde como sigue:

Las desigualdades existen desde la creación. El pueblo debe aceptar que los intelectuales gobernemos, porque tenemos la inteligencia. Si todo poder procede de Dios, tal como dicen las Santas Escrituras, entonces somos la encarnación divina en esta tierra africana. Por lo tanto, el papel de las clases inferiores es sufrir las decisiones democráticas que les imponemos (Johlio, 2018, p. 111).

Esta respuesta de Kongolibon indica la intersección latente entre clase y educación *moderna* implementada en los territorios antiguamente

colonizados. La polaridad que él trata de normalizar y legitimar está estructurada inconscientemente en el imaginario popular de los pueblos africanos colonizados que entienden que existe “una cultura dominante, la de un *homo sapiens* (supuesto sujeto del saber racional) opuesta a la de un *homo ludens* (supuesto sujeto saltimbanqui) de la cultura popular” (Akassi Animán, 2022, párrafo 6, las cursivas son del autor). El saber dominante del *homo sapiens*, adquirido en el contexto de la educación occidental, está destinado a divinizar y conferir autoridad y poder a sus depositarios, los cuales son esencialmente antiguos alumnos de instituciones secundarias y/o superiores locales y/u occidentales. Haber sido educado en las ciencias europeas es tener la inteligencia. Este grupo supuestamente *superior* y *divino*, al que pertenece Kongolibon y todos los demás cuadros, se ha aprendido el conocimiento europeo e interiorizado la *hybris* tan característica de él, estructurada en el discurso de la Ilustración que planteaba la “superioridad de unas formas de conocimiento sobre otras” (Castro-Gómez, 2005, p. 18). El poder de gobernar, considerado como inherente al conocimiento europeo, es una responsabilidad que recae incontestablemente sobre él porque domina la ciencia del antiguo amo blanco.

Como secuencia de la articulación entre educación moderna/colonial y poder, las capas analfabetas en las ciencias europeas se convierten en las clases inferiores. A diferencia de los empoderados por el ingreso en los patrones de la modernidad/colonialidad, estas capas *iletradas* son desposeídas de su estatuto de grupos humanos libres e independientes con saberes legítimos, ninguneadas y catalogadas como destinadas a ser gobernadas. De hecho, la colonialidad del saber establece que el conocimiento europeo empodera y diviniza a su detentor mientras que el saber indígena o no-europeo amengua y desempodera a su poseedor. Baquero, Caicedo Ortiz y Rico Noguera (2015) lamentan que esta estructuración colonial y colonialista del saber sea asumida y perpetuada por las universidades contemporáneas, inclusive las africanas, a la par que fustigan esta herencia que urge descolonizar. Escriben al respecto que

Las universidades contemporáneas funcionan también como guardias y defensores del saber eurocéntrico, impidiendo que visiones del mundo diferentes alcancen la misma legitimidad. Son jueces que se encargan de descalificar todo lo que está más allá de sus métodos como algo mítico o provincialista (p. 79-80).

La última categoría de la colonialidad que nos toca explorar es la colonialidad de la religión (Adlbi Sibai, 2016; Aino, 2018) o del creer (Espinoza, 2020). Para este último, que advierte no querer imponer una nueva instancia de la colonialidad, la colonialidad del creer remite a aquella forma de la colonialidad que

[...] ataca la cosmovisión originaria de los pueblos para sustituir su sistema de creencias y sus formas de relacionarse con la dimensión trascendental, el planeta, la naturaleza y los otros seres humanos, por una cosmovisión judeo-cristiana que sirva de fundamento para las estructuras de poder sobre las que se sustenta el colonialismo" (Espinoza, 2020, p. 24).

Como los demás aspectos explorados anteriormente, la creencia es un espacio donde se articula la colonialidad; y, de hecho, es necesario profundizar y ampliar este otro eje de la colonialidad, además de los ya consagrados, porque el creer ha sido un mecanismo de control utilizado por los imperios europeos tanto en América como en África y en Asia, lo que ha tenido como consecuencia la aniquilación inmediata y progresiva de las creencias originarias (Espinoza, 2020).

Ya no es de recordar la tendencia universalista y hegemónica de que han sido dotadas ciertas religiones abrahámicas. Si es cierto que la expansión del judaísmo, el samaritanismo, el bahaísmo, etc. ha sido muy limitada, la del cristianismo y del islam ha sido muy fuerte, esto debido a su intersección con las empresas coloniales de los imperios romano y árabe a lo largo de la historia. Estas dos últimas religiones, al ser impuestas violentamente o no a los pueblos colonizados, han venido a considerarse universales, reivindicándose, cada una, como la única detentora de la verdad auténtica y de las llaves de la salvación de la Humanidad. Sus contenidos respectivos reproducen los patrones de la colonialidad, dado que las creencias alter son catalogadas como concepciones paganas, viles y no relevantes.

La difusión del cristianismo empieza en Oriente hacia Occidente donde se convierte años después, como acabamos de comentar, en una religión de Estado, la única aprobada en los territorios del imperio romano. Su apropiación conlleva su secularización y su remodelación desde un punto de anclaje propiamente occidental y occidentocéntrico que puso en su centro a una sarta de ritos y obligaciones de corte europeo y terminó por su identificación con la civilización occidental (Aino, 2018, p. 34). Aunque de origen judaico, el cristianismo llevado por los imperialistas europeos a los demás continentes fue un cristianismo recargado y repensado no solamente para imponerse como única creencia válida, sino también para imponer su estructuración occidentocéntrica como única forma de funcionamiento interno a los pueblos convertidos.

Se describe el universo religioso de *Un fracaso éxito* como una constelación de denominaciones cristianas que convierten la ciudad capital en un teatro de competencia interdenominacional e intra-cristiana. La proliferación de las iglesias testimonia del anclaje de esta creencia en el imaginario ogomés y africano. La cristianización supone el abandono de ciertas tradiciones y costumbres endógenas a favor de las nuevas dictadas por la legislación cristiana. El protagonista Mónán se insurge contra aquello cuando dice: “con su Dios celoso, habían destruido la poligamia en África mientras que ellos multiplican en su tierra la infraestructura del pecado: crearon la industria del sexo” (Johlio, 2018, p. 69).

Mónán toma una postura excéntrica a la europeidad mientras habla de la figura de Dios en este trozo. Como africano, no se identifica con la divinidad europea que parece rechazar la poligamia como régimen matromonial muy arraigado entre los africanos, aunque en el judaísmo, zócalo del cristianismo, este régimen familiar es aparentemente admitido. Pues la prohibición de la poligamia en el cristianismo predicado por los europeos en sus excolonias parece más ligada a un proyecto moderno/colonial que a una voluntad y determinación espiritual, dado que algunas legislaciones coloniales hasta penalizaron esta práctica cultural en las colonias mientras que, justo al lado del centro desde donde se administra

la iglesia, tomaría libremente cuerpo la industria de la pornografía. La penalización de la poligamia por el imperio colonial, encubierta por el pretexto religioso, aparece como un mecanismo político de control de la demografía de los colonizados con fines de prevenir o limitar eventuales revueltas.

Otra norma religiosa de tinte moderno/colonial es el celibato clerical en el catolicismo. Si es cierto que en la Biblia, libro que echa los fundamentos de la fe cristiana, el apóstol Pablo recomienda que los obispos sean monógamos, no les prohíbe casarse, tampoco erige en ley oficial su decisión personal de permanecer célibe toda su vida para dedicarse plenamente a su labor de evangelista. Dicho esto, la institución del celibato sacerdotal, primero como opcional y luego como obligatorio, tiene una raigambre esencialmente europea y latina, algo que no se tuviera que imponer a los conversos originarios de otros horizontes socioculturales en que la prole ocupa un lugar importantísimo. Es en este sentido que en las iglesias católicas orientales se ha flexibilizado esta norma, permitiendo así a los sacerdotes no ordenados casarse libremente, aunque por este estatuto matrimonial quedan automáticamente privados del cargo de obispo.

Se hace mención en el texto de tres personajes cometidos al oficio de cura, de los cuales dos vienen identificados por sus apellidos –Medjoé y Meníngá– y uno presentado anónimamente. Medjoé cristaliza el debate en torno a la validez *universal* del celibato clerical. Por un lado, considera el casamiento sacerdotal como una herejía, destacando la imagen del Cristo célibe que los curas deben imitar en su sacerdocio. Por otro lado, lamenta que los laicos se muestren menos tolerantes para con los curas que, a pesar de ocupar cargos eclesiásticos, siguen siendo humanos y carnales de hecho. Lo que Medjoé trata de decir implícitamente cuando insta a la sociedad laica a “ser más tolerante” porque los “curas son también hombres” (Johlio, 2018, p. 109), su colega Meníngá lo significa sin pelos en lengua mediante esta serie de preguntas retóricas: “¿pensáis que somos pedazos de madera para celebrar misas nupciales, sin desear nunca? ¿Cómo podemos estar resolviendo los

conflictos entre las parejas cristianas si no tenemos la experiencia de una vida de matrimonio?” (p. 109).

El otro cura anónimo en lo que a él se refiere, el narrador desvela su vida bifurcada entre sacerdocio y cargos familiares. Se dice de él que “había guardado sus votos de castidad en el ropero de una moza de Elobí con quien ya tenía hijas gemelas” (Johlio, 2018, p. 33-34). Este sacerdote ficticio ilustra la realidad de tantos otros en África y en el resto del mundo. Dado que se considera que las responsabilidades familiares podrían dificultar la dedicación completa del cura a su vocación, este tampoco debería tener descendencia. Sin embargo, el cura anónimo decide procrear sin, por lo tanto, vivir una vida de matrimonio legal ante la ley y su fe. Su decisión de seguir asumiendo a hurtadillas sus cargos parentales sin por lo tanto renunciar al sacerdocio despinta la hipocresía institucionalizada en que muchos sacerdotes, por obligación, están envueltos para salvar su vocación y su reputación. Entonces, si en la historia el cristianismo no ha seguido un modo cultural único tal y como sostiene el Papa Francisco (2013, p. 93) en su exhortación apostólica *Evangelii Gaudium*, es absurdo que se siga sofocando la diversidad cultural de la comunidad sacerdotal con una ley que no se llega a poner en práctica. La fijación y la inflexibilidad de la norma sobre el celibato clerical, a pesar de la posibilidad de alternar sacerdocio y responsabilidad familiar, dejan constancia del occidentocentrismo que rige la toma de decisiones en el seno de la iglesia católica latina, dado que, como apuntan Lado y Samangassou (2014), “on peut tout à fait avoir une Église catholique où un clergé marié collabore sans complexes avec un clergé célibataire” (p. 75).

4 CONCLUSIONES

Si bien la época poscolonial significa el cese formal del colonialismo, los mecanismos de dominación política, económica y sociocultural heredados del imperialismo occidental y estructurados en las instituciones, las mentes y las creencias han sobrevivido hasta nuestros días. La colonialidad bajo sus diferentes esferas o ejes está omnipresente hasta en las instituciones de los territorios que antiguamente sufrieron el colonialismo occidental. La literatura cameruno-hispana, nacida en un contexto poscolonial de revuelta contra el legado colonial franco-británico y en plena emergencia desde inicios de la segunda década del presente siglo, nos ofrece un material amplio para explorar y discutir la articulación de la modernidad/colonialidad en las estructuras político-administrativas, socioculturales y mentales vigentes en los territorios salidos de la colonización. En los apartados anteriores, nos hemos dedicado a explorar y discutir los vestigios de la colonialidad en las entrañas discursivas y narrativas de *Un fracasado éxito*.

Se destacan de nuestros análisis tres categorías de la colonialidad que son las del poder, del saber y del creer. Las nociones de poder, saber y creer están investidas, cada una, de las secuelas de la colonización que plantean la superioridad y la dominación de los pueblos, saberes y creencias occidentales y legitiman la exclusión sistemática de las gentes africanas con sus ancestralidades. El poder poscolonial supone el final del colonialismo, pero no de las dinámicas coloniales de dominación y explotación encarnadas y revitalizadas por un sistema aparentemente democrático, pero dictatorial en el fondo. Los depositarios de los saberes ancestrales envilecidos, antes respetados y honrados, y la clase popular pasan a ser subalternizados por la élite *intelectual* educada en las ciencias occidentales y occidentocéntricas y destinada, según la lógica colonial, a gobernar sobre las clases subalternizadas. Incluso en el ámbito de la fe, las normas fijas dictadas desde los centros son inapelables para los feligreses procedentes de las periferias.

REFERENCIAS

- ADLBI SIBAI, Sirin. **La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial**. México: Akal, 2016.
- AINO, Vittoria. Naturalización del concepto “religión” y colonialidad religiosa. El caso de los *nuntajiykiwi*. **Interdisciplina**, v. 6, n. 16, p. 31-60, 2018.
- AKASSI ANIMAN, Clément. El Muntú: propuesta de una epistemología africana para descolonizar los imaginarios y los discursos latinoamericanos sobre las identidades. **Sociocriticism**, v. XXXVI-1, s/p. Disponible en: <http://interfas.univ-tlse2.fr/sociocriticism/3260> consultado el 25/04/2025.
- ASUÉ MBOMÍO RUBIO, Lucía. **Hija del camino**. Barcelona: Grijalbo.
- BAQUERO, Sergio A.; CAICEDO ORTIZ, Julián A.; NOGUERA RICO, Juan C. Colonialidad del saber y ciencias sociales: una metodología para aprehender los imaginarios colonizados. **Análisis Político**, n. 85, p. 76-92, 2015.
- BARRIENDOS, Joaquín. La colonialidad del ver: hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. **Nómadas**, n. 35, p. 13-29, 2011.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la “invención del otro”. In: LANDER, Edgardo (Comp.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 88-98.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e Ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)**. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- CHUKWUDI EZE, Emmanuel. El color de la razón: la idea de “raza” en la antropología de Kant. In: MIGNOLO, Walter (Comp.). **Capitalismo y geopolítica del conocimiento**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2001. p. 201-251.
- CÓRDOVA QUERO, Hugo; PANOTTO, Nicolás y SLABODSKY, Santiago. Religiones, resistencias, post/de-colonialidades. Hacia una comprensión de la reivindicación de las culturas y religiones de los pueblos colonizados. **Horizontes Decoloniales**, v. 8, p. 1-6, 2023.

ESPINOZA, Oswaldo. La colonialidad del creer. Las estructuras del poder colonial sustentadas en la cosmovisión judeo-cristiana. *Analéctica*, v. 6, n. 40, p. 21-25, 2020.

FIRMIN, Anténor. *La igualdad de las razas humanas*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 2011.

FOMEKONG DJEUGOU, Narcisse. *Oralidad y lirismo*. Antología de literatura hispanocamerunesa. Madrid: Sial Pigmalión, 2021.

FOTI FOKO, Alain Didier. La literatura camerunesa de expresión española. *Actas XLV (AEPE)*. Centro Virtual Cervantes, p. 291-300, 2010. Disponível em: https://cvc.cervantes.es/ensenanza/biblioteca_ele/aepe/congreso_45.htm. Acesso em: 20 maio. 2025.

GABÁS, Luz. *Palmeras en la nieve*. Barcelona: Planeta, 2012.

GOBINEAU, Arthur de. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Tome II. París: Fermin-Didot, 1884.

HERNÁNDEZ, Julián. Estado y colonialidad del poder en los territorios latinoamericanos. *Enpoli: Entre Política y Literatura*, 2020. Disponível em: <https://www.enpoli.com.mx/politica/estado-y-colonialidad-del-poder-en-los-territorios-latinoamericanos/>. Acesso em: 14 maio. 2025.

IBRAHIM ISSA. La literatura camerunesa en lengua española: una base para la adquisición de competencias socioculturales en la enseñanza de E/LE. *Ziglôbitha*, n. esp 5, p.271-292, 2022.

JOHLIO, Robert-Marie. *Un fracasado éxito*. Barcelona: Wanafrica, 2018.

LADO, Ludovic y SAMANGASSOU, Paul. Le catholicisme en Afrique à l'heure des réformes. *Etudes*, n. 4204, p. 65-76, 2014.

LAWO-SUKAM, Alain. Hispanismo en África subsahariana más allá de la colonia: una aproximación a la literatura hispano-camerunesa. *Revista Iberoamericana*, v. 80, n. 248-249, p. 899-918, 2014.

LAWO-SUKAM, Alain. *La poesía guineoecuatoriana en español en su contexto colonial y (trans) nacional*. Santiago de Chile: Cuarto Propio, 2019.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*, n. 9, p. 73-102, 2008.

MIGNOLO, Walter. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010.

MUDIMBE, Valentin-Yves. *The invention of Africa*. Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

NERÍN, Gustau. *Un guardia civil en la selva*. Barcelona: Ariel, 2008.

ONOMO ABENA, Sosthène. Una literatura camerunesa escrita en español. *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines*, v. 1, n. 14, p. 105-118, 2012.

PAPA FRANCISCO. *Exhortación apostólica Evangelii Gaudium*. Ciudad del Vaticano: Tipografía Vaticana, 2013.

PÉREZ GONZÁLEZ, Ángel. Democracia en el África subsahariana. *Rafón y fe*, n. 1218, p. 413-420, 2000.

PIÉ JAHN, Guillermo. Aproximación a la poesía hispanocamerunesa. In: ROSIQUE, Gloria y PIÉ JAHN, Guillermo (Dirs.). *La situación actual del español en África*. Madrid: Sial/Casa de África, 2007. p. 203-245.

POLO BLANCO, Jorge; GÓMEZ BETANCUR, Milany. Modernidad y colonialidad en América Latina. ¿Un binomio indisociable? Reflexiones en torno a las propuestas de Walter Mignolo. *Revista de Estudios Sociales*, n. 69, p. 2-13, 2019.

QUIJANO, Aníbal. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/decolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, 2014.

SARMIENTO PÁRRAGA, Judit S. y PERALES CÁRDENAS, Elba M. De la colonialidad del lenguaje a la descolonialidad del pensar, sentir y actuar de los docentes de inglés como lengua extranjera. *Revista de Filosofía*, v. 39, n. 101, p. 455-466, 2022.

TOUMBA HAMAN, Patrick. Adquirir competencias comunicativas en ELE en un contexto plurilingüe: el caso de los alumnos de la Facultad de Artes, Letras y Ciencias Sociales (FALSH) de la Universidad de Maroua. *Didácticas Específicas*, n. 23, p. 113-129, 2020.

VERONELLI, Gabriela Alejandra. Sobre la colonialidad del lenguaje. *Universitas Humanística*, n. 81, p. 33-58, 2016.

WAGNER, Jennifer K. et al. Anthropologists' views on race, ancestry and genetics. *American Journal of Physical Anthropology*, n. 162, p. 318-327, 2017.

WALSH, Catherine. Interculturalidad, plurinacionalidad y decolonialidad: las insurgencias político-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, n. 9, p. 131-152, 2008.

YOMI NOUKOUA, Cyrille Roger. Nuevas voces de la literatura camerunesa en lengua española: canales de expresión y dificultades. *Actas del I Congreso de Hispanistas Cameruneses*. Centro Virtual Cervantes, 2022. Disponível em: https://cvc.cervantes.es/literatura/cihc/14_yomi.htm. Acesso em: 20 maio. 2025.

Cameroonian-Hispanic Literature and Coloniality: Robert-Marie Johlio's *Un fracasado éxito*

Abstract: Our aim in this article is to explore and discuss the mechanisms of domination inherited from colonialism that are still operative in territories following the European colonization in *Un fracasado éxito* (2018), a novel that offers a broad and diverse material that makes such exercise possible. In light of decolonial theories formalized by the Latin American group Modernity/Coloniality gathered around Anibal Quijano, we highlight three spheres of coloniality –the coloniality of power, of knowledge and of belief– that remain deeply rooted in the political-administrative, sociocultural and mental structures of the African postcolonial subject novelized by Johlio.

Key-words: Cameroonian-Hispanic literature. Coloniality. Robert-Marie Johlio. *Un fracasado éxito*.

Literatura camaronêsa-hispânica e colonialidade: *Un fracasado éxito* de Robert-Marie Johlio

Resumo: Neste artigo, exploramos e discutimos os mecanismos de dominação herdados do colonialismo e que ainda ficam vigentes nos territórios saídos da colonização europeia em *Un fracasado éxito* (2018), um romance que oferece um material amplo e diverso que torna possível tal exercício. À luz das teorias decoloniais formalizadas pelo grupo latino-americano Modernidade/Colonialidade organizado em torno de Anibal Quijano, destacamos três esferas da colonialidade –a colonialidade do poder, do saber e do crer– que ainda permanecem profundamente enraizadas nas estruturas político-administrativas, socioculturais e mentais do sujeito pós-colonial africano ficcionalizado por Johlio.

Palavras-chave: Literatura camaronêsa-hispânica. Colonialidade. Robert-Marie Johlio. *Un fracasado éxito*.