



Réinventer l'avenir global dans *Rouge impératrice* de Léonora Miano: entre afrofuturisme et écotopie

Magdalena Malinowska

Reinventing the global future: *Rouge impératrice* by Léonora Miano between Afrofuturism and ecotopia

This article highlights the ability of afrofuturism to imagine alternative futures in response to contemporary challenges by examining *Rouge impératrice* (2019) by Léonora Miano. Set in 2124 in a unified Africa entering its golden age, this novel explores an equitable and ecological future in response to the collapse of Europe. Through a critique of historical and current power structures, *Rouge impératrice* deconstructs the Anthropocene imaginary, emphasizing ecological inequalities and the devastating effects of colonialism and capitalism. The work proposes an animist and decolonial relationship with nature, offering innovative solutions to the climate crisis. By reconfiguring migratory dynamics and deconstructing the victim narrative often associated with migrants, Miano places Africa as a central actor in a project of renewal, while outlining a utopian model based on self-sufficiency and symbiosis with the environment. This novel enriches afrofuturism by providing a radical reflection on the relationship between humanity, nature, and power, while reimagining a possible future in which Africa reshapes global relations. **Keywords:** Afrofuturism, climate crisis, colonialism, decolonization, utopia.

Introduction

L'humanité est désormais une force géologique capable de modifier le climat terrestre et les conditions de vie de l'ensemble des êtres vivants pour des millénaires, comme l'a pertinemment observé l'historien indien Dipesh Chakrabarty (2). Cet impact, jusqu'à présent principalement négatif, se manifeste par l'augmentation des températures moyennes, la multiplication des phénomènes climatiques extrêmes, la transformation des écosystèmes et le déclin de la biodiversité. Ces bouleversements engendrent des déplacements de populations contraintes de s'exposer à divers risques, tels que la précarité économique, l'instabilité politique ou encore des conflits liés aux ressources.

Face à cette incertitude, les imaginaires collectifs oscillent entre un optimisme inébranlable et des visions apocalyptiques, inspirant des productions artistiques qui tentent de raconter des futurs possibles. Cependant, ces récits tendent soit à ignorer la crise climatique, soit à la présenter comme un désastre inéluctable, empêchant ainsi une véritable prise de conscience. Le romancier indien Amitav Ghosh observe, dans ce contexte, que les générations futures percevront l'époque actuelle comme "le Grand Dérangement": une période où les formes d'art dominantes ont dissimulé la gravité de la situation, empêchant les individus de saisir pleinement les réalités de leur condition, tout en nourrissant une illusion de normalité. Selon lui, ce déni artistique et culturel contribue à l'incapacité des sociétés à concevoir des solutions adaptées et à agir en conséquence.

Le mouvement philosophique et culturel de l'afrofuturisme cherche à renverser cette dynamique en proposant des visions alternatives de l'avenir, centrées sur les populations dites subalternes (Spivak), notamment celles du continent africain et de sa diaspora. Il ne s'agit pas nécessairement de peindre un futur glorieux ou prospère, mais plutôt d'ouvrir des perspectives vers un monde plus juste, équitable et durable. En intégrant les traditions et les cosmologies africaines, il redéfinit les rapports entre humains et environnement, remettant en cause les logiques extractivistes et productivistes héritées du colonialisme. L'afrofuturisme offre ainsi une lecture singulière des

Magdalena Malinowska est maîtresse des conférences à l'Institut d'Études Littéraires à l'Université de Silésie à Katowice, Katowice, Pologne.

Email: magdalena.malinowska@us.edu.pl

 <https://orcid.org/0000-0002-0007-9017>

DOI: <https://doi.org/10.17159/tl.v62i1.20641>

DATES:

Submitted: 25 November 2024; Accepted: 30 March 2025; Published: 12 May 2025

enjeux climatiques, en proposant une vision de l'avenir à la fois critique et porteuse d'espoir, où la technologie et la spiritualité se conjuguent pour imaginer des formes alternatives de progrès.

Le présent article vise à mettre en lumière la capacité de l'afrofuturisme à concevoir des futurs alternatifs répondant aux défis du présent. Pour ce faire, nous examinerons *Rouge impératrice* (2019), roman de l'écrivaine franco-camerounaise Léonora Miano, dont l'action se déroule en 2124 dans une Afrique unifiée entrant dans son âge d'or, tandis que l'Europe s'effondre à la suite d'un mystérieux "Sinistre". Nous tenterons de démontrer que ce roman, en tant qu'œuvre afrofuturiste, propose une lecture inédite de la crise climatique en développant une vision de l'avenir à la fois équitable et écologique. Nous commencerons par définir l'afrofuturisme avant d'explorer la vision du futur développée dans le roman, en abordant son regard critique sur le capitalisme et l'Anthropocène, sa relation animiste avec la nature et l'impact de la crise climatique, pour enfin interroger sa dimension utopique.

L'afrofuturisme et un avenir afrocentré

Pour pleinement comprendre la dimension afrofuturiste du roman de Miano, il convient d'esquisser l'histoire de ce courant. Le terme *afrofuturisme* apparaît pour la première fois en 1994 dans l'article *Black to the Future* de Mark Dery, en référence à la fiction spéculative afro-américaine (180). Dery y interroge l'absence relative des auteurs noirs dans la science-fiction et explore comment les artistes afro-américains utilisent ce genre pour repenser l'histoire et l'avenir des populations noires. En se développant, le genre, parfois qualifié d'*afrofuturisme 2.0*, a transcendé les frontières des États-Unis pour reconnaître les spécificités des mouvements futuristes noirs, comme le *Caribbean Futurism* ou l'*African Futurism* (Anderson et Jones x). Cette version élargie favorise une orientation afrocentrée et panafricaine, qui remet en question les récits occidentaux dominants en réaffirmant les visions du monde propres aux sociétés africaines et diasporiques.

Bien que l'afrofuturisme ait tardé à se faire connaître dans les milieux francophones, il a progressivement gagné en reconnaissance au cours de la dernière décennie¹. La définition de ce phénomène en français existe néanmoins depuis plusieurs années, grâce à Achille Mbembe, qui le décrit comme un mouvement qui mélange science-fiction, techno-culture et cosmogonies non-européennes, afin d'interroger le passé colonial et la condition des peuples noirs dans le présent (125). L'ouvrage *L'Afrique au futur* d'Anthony Mangeon enrichit cette définition en présentant l'afrofuturisme comme une exploration d'un monde afrocentré, conscient des héritages coloniaux et raciaux, tout en projetant des alternatives dans d'autres mondes et temporalités (Mangeon 24).

Les œuvres afrofuturistes s'inspirent également des pratiques traditionnelles des populations indigènes et des perspectives du Sud global, offrant des visions de futurs durables ancrés dans des savoirs locaux (Winter 189). Dans ce cadre, l'afrofuturisme s'affirme comme un contre-récit à l'avenir global tel qu'il est conçu par les paradigmes occidentaux. Il critique la domination des Lumières et leur vision déshumanisante du monde (Mbembe 125), qui ont longtemps nié aux populations africaines leur pleine subjectivité. Historiquement, ces populations ont été représentées par des récits extérieurs; il devient dès lors essentiel qu'elles puissent se réapproprier leur propre futur et s'imaginer dans des rôles de protagonistes et de héros (Chonville *et al.* 181).

Néanmoins, le terme "afrofuturisme" est contesté par plusieurs chercheurs et artistes, dont l'écrivaine Nnedi Okorafor, qui préfère l'expression *Africanfuturism*², plus ancrée dans les cultures et mythologies africaines et moins influencée par l'Occident. Léonora Miano est également critique vis-à-vis de l'afrofuturisme, soulignant que le terme "futurisme" évoque un courant littéraire européen dont les codes ne correspondent pas à la réalité africaine:

[d]ans *afrofuturisme*, c'est le terme futuriste qui me dérange. Le futurisme, c'est un courant littéraire européen qui a des codes bien particuliers. Je ne crois pas qu'il suffise de mettre "afro" ou autre chose devant pour que la notion perde son identité. Moi je n'ai pas envie d'imaginer que l'Afrique n'a pas été colonisée, qu'elle n'a pas connu les déportations transatlantiques ni les traites transsahariennes. L'Afrique existe précisément sous le nom "Afrique" parce que ces événements ont eu lieu. (Lagarde; voir aussi Miano, *Afropéa*)

Cependant, *Rouge impératrice* comporte plusieurs éléments caractéristiques de l'afrofuturisme. Situé dans un avenir lointain, le roman allie technologies sophistiquées, spiritualité traditionnelle et références aux cultures africaines, tout en mettant en avant une relation renouvelée avec l'environnement. Qui plus est, dans ce cas le futurisme n'a rien à voir avec les avant-gardes italiennes et russes (Eshun 291). En réalité, l'afrofuturisme ne vise pas à effacer l'histoire douloureuse du continent africain. Il s'appuie au contraire sur une relecture critique du passé un processus que Kodwo Eshun appelle la "contre-mémoire" (289). Cette approche permet, non seulement de revisiter les récits historiques sous un prisme décolonial, mais aussi d'envisager des futurs où les sociétés africaines se réapproprient

pleinement leur destinée en dehors des cadres imposés par les paradigmes occidentaux. En imaginant un avenir de l'Afrique ancré dans les traumatismes de la traite et du colonialisme, *Rouge impératrice* s'inscrit pleinement dans cette démarche afrofuturiste.

Regard critique sur le capitalisme et l'Anthropocène

Une des caractéristiques de l'afrofuturisme est qu'il ne se limite pas à un imaginaire spéculatif, mais il intègre également une critique des injustices écologiques et coloniales en interrogeant la manière dont les structures de pouvoir historiques, comme l'esclavage et la colonisation, continuent d'influencer les rapports entre les humains et l'environnement. Selon Susana Morris, l'afrofuturisme est subversif en ce qu'il revisite le passé pour révéler les liens entre la crise écologique actuelle et ces systèmes de domination. Le colonialisme et l'esclavagisme, en particulier, ont alimenté l'avidité des puissances impériales et contribué à la dégradation environnementale (Kloetzli).

Rouge impératrice (dorénavant *Rouge*) illustre cette dynamique en critiquant le capitalisme et l'impérialisme, voire le néocolonialisme, du Nord global. Les protagonistes jugent l'époque actuelle comme "le temps de la pollution aux gaz d'échappement" (*Rouge* 62) et "du capitalisme débridé" (*Rouge* 532). Le capitalisme est présenté ici comme un système extérieur au continent africain, étranger et complètement inconforme aux valeurs du Katiopa unifié, notamment en raison de son individualisme exacerbé et de sa logique d'exploitation. La colonisation passée n'a apporté que "le règne de l'argent et les empoisonnements de toutes sortes" (*Rouge* 164), le "progrès dont la prospérité exigeait le sacrifice de l'être à l'avoir, le caprice individuel érigé en principe, l'institutionnalisation des déviations, la destruction de la nature" (*Rouge* 12). Ainsi, la narration contredit la prétendue "mission civilisatrice" de la colonisation, qui n'a fait qu'imposer l'approche capitaliste à tous les domaines de la vie sociale. Le capitalisme est sévèrement critiqué en tant que système fondé sur le "progrès constant" et aveugle, qui conduit à l'exploitation du vivant et du non-vivant au nom de la civilisation occidentale.

De plus, l'écrivaine tourne en ridicule l'attitude contradictoire des Occidentaux face au climat: "L'humanité, à la fois affolée par les conséquences de ses actes et infatuée d'elle-même, se croyait l'origine d'un nouveau temps géologique. Elle en était terrifiée, elle s'en félicitait. L'humanité... Enfin, ceux qui s'étaient arrogé le droit de parler et d'agir en son nom" (*Rouge* 11). Cette critique prononcée par un des narrateurs, Igazi, le *kalala* (responsable de la sécurité intérieure et chef d'état-major), s'inscrit dans un débat plus large concernant l'appellation de l'ère géologique actuelle comme "Anthropocène". Ce que l'on reproche le plus souvent à ce terme, comme le souligne Gabrielle Hecht, c'est qu'il masque d'importantes inégalités en attribuant uniformément la responsabilité de la crise écologique à toute l'humanité (Hecht 110). Malcom Ferdinand, de son côté, met en évidence comment cette vision homogène occulte les rapports de force entre le Nord et le Sud global (Ferdinand 17-18). Toutefois, certains chercheurs continuent d'employer ce terme pour souligner que l'impact humain sur l'environnement dépasse les cadres politiques et culturels. Pour eux, l'Anthropocène met en avant une rupture écologique majeure, même si sa définition reste contestée.

Les racines du changement climatique plongent dans l'histoire de l'impérialisme occidental, qui a bâti le capitalisme sur un modèle d'extraction exploitant à la fois les êtres vivants et les ressources naturelles. Dans son essai *A Million Black Anthropocenes or None*, Kathryn Yusoff reprend cette critique en montrant comment la notion d'Anthropocène efface les dimensions raciales et coloniales de cette histoire. Elle propose ainsi le concept de "Géologie Blanche" pour souligner que la catastrophe environnementale actuelle découle directement des logiques d'oppression et de dépossession instaurées dès l'époque coloniale. La chercheuse met également l'accent sur l'hypocrisie des sociétés européennes et nord-américaines qui ne se préoccupent de la crise climatique que lorsqu'elles sont directement menacées par ses conséquences: "[i]f the Anthropocene proclaims a sudden concern with the exposures of environmental harm to white liberal communities, it does so in the wake of histories in which these harms have been knowingly exported to black and brown communities under the rubric of civilization, progress, modernization, and capitalism" (Yusoff). Dans les fragments cités ci-dessus, Miano émet la même critique en dévoilant différentes formes d'oppression cachées derrière le "projet civilisationnel" de la colonisation.

Face à ces limites de l'appellation "Anthropocène", plusieurs chercheurs ont proposé d'autres concepts pour mieux rendre compte des inégalités environnementales: Jason Moore parle de "Capitalocène" pour souligner la responsabilité du capitalisme dans la crise écologique; Nicholas Mirzoeff introduit le "White Supremacy Scene", en insistant sur les liens entre catastrophe environnementale et suprématie blanche; enfin, Donna Haraway

propose le “Chthulucene”, qui invite à dépasser l’anthropocentrisme et à repenser les relations entre humains et non-humains sur un mode collaboratif. Ces différentes conceptualisations soulignent que la crise écologique n’est pas qu’une question abstraite de temporalité géologique, mais bien un phénomène inscrit dans des dynamiques historiques et systémiques d’inégalités. En ce sens, elles permettent de mieux comprendre pourquoi les impacts du changement climatique se distribuent de manière profondément inégale à travers le monde. Comme le soulignent Maha Al-Zu’bi *et al.*, “[t]he countries of Africa have contributed comparatively little to anthropogenic emissions, yet the continent feels the impact of global warming in many different ways, with changes in hydroclimate, biodiversity and wildfire dynamics already visible today” (1078).

C’est dans ce contexte que Léonora Miano ajoute sa voix à ce débat d’actualité à travers les propos de ses narrateurs, Boya et Igazi, qui dénoncent d’un côté le rôle destructeur du capitalisme multinational, et de l’autre, l’arrogance des sociétés du Nord global. Celles-ci, tout en perpétuant des rapports néocoloniaux, continuent de s’ériger en arbitres des décisions climatiques mondiales. Un exemple frappant en est le fonctionnement des COP (Conférences des Nations unies sur le climat), où les grandes puissances économiques imposent des mesures souvent inadaptées aux réalités des pays du Sud, pourtant les plus affectés par la crise environnementale. Ainsi, en s’inscrivant dans ces discussions théoriques, *Rouge impératrice* donne une dimension narrative et incarnée à ces critiques du capitalisme et du néocolonialisme climatique.

L’esprit animiste au cœur de l’approche katiopienne de la nature

Dans son rapport à l’environnement, le Katiopa rejette la logique capitaliste qui “cherche à tout calculer et à tout convertir en marchandise que l’on peut échanger” (Mbembe 129). À l’inverse, la vision écologique des katiopiens s’inscrit dans ce que Alice Lefilleul appelle “les géographies animistes” (60). L’animisme est ainsi défini par Philippe Descola dans *Par-delà Nature et Culture*:

Des forêts luxuriantes de l’Amazonie aux étendues glacées de l’Arctique canadien, certains peuples conçoivent donc leur insertion dans l’environnement d’une manière fort différente de la nôtre. Ils ne se pensent pas comme des collectifs sociaux gérant leurs relations à un écosystème, mais comme de simples composantes d’un ensemble plus vaste au sein duquel aucune discrimination véritable n’est établie entre humains et non-humains. (Descola 3)

L’esprit animiste, qui est au cœur du projet katiopien, valorise l’importance de tous les êtres et leur coexistence harmonieuse. Cela transparait dans les passages évoquant le Mobembo, qui relie la côte à l’intérieur du Continent, et dont le parcours respecte la nature environnante: “[Boya] aimait ce voyage, en particulier la traversée de ce tronçon de forêt équatoriale où la végétation semblait prête à dévorer l’engin. On avait tenté de limiter les violences faites à la nature, la laissant prospérer le long de la voie. Celle-ci s’enfonçait alors dans une masse verte, et il n’était pas rare d’apercevoir des singes dans les arbres” (*Rouge* 140). Là où la voie ferrée risquait de perturber l’environnement, certaines municipalités se sont opposées à sa traversée: “[c]ertaines localités en avaient refusé le passage afin de préserver leur faune et leur flore. Le Mobembo empruntait donc parfois de curieux détours sur la ligne descendant vers le sud” (*Rouge* 277). Le développement technologique du continent unifié prouve que la préoccupation pour la nature ne doit pas faire obstacle au progrès et que ce dernier ne doit pas nécessairement signifier une soumission totale aux lois du marché.

L’approche respectueuse de la nature se retrouve également dans les villes où les espaces verts dominent: “[l]es murs végétalisés des places, les immeubles en terre crue, les jardins communaux [qui] évoquaient un souci de communion avec l’environnement” (*Rouge* 148). Il ne s’agit pas d’une insertion fortuite de d’espaces naturels dans l’aménagement urbain, mais d’une ville écoresponsable où tous les êtres coexistent harmonieusement. D’autres initiatives écologiques renforcent cette vision: la promotion de la marche à pied, l’utilisation des transports en commun par tous, ainsi que des véhicules écologiques tels que motos électriques et bicyclettes, tandis que les voitures personnelles sont fortement taxées (*Rouge* 62–63). L’attachement profond des Katiopiens à leur terre, qu’ils appellent la Terre-Mère, s’incarne particulièrement dans la *kitenta* (capitale), Mbanza, présentée comme “la vitrine de l’État” (*Rouge* 556). Son architecture, en harmonie avec l’environnement, contraste avec celle de Munza, une autre ville, marquée par des influences occidentales et symbolisant une époque “où la conquête de la matière, du confort, s’était effectuée au prix de la santé des générations futures” (*Rouge* 148).

La volonté de communion avec l’environnement qui vient d’être mentionnée est avant tout visible dans les espaces “de la mémoire heureuse”, appelés d’ordinaire “le jardin de nos mères” et “la vallée de nos pères”. On y voue beaucoup de respect aux arbres qui sont envisagés non comme de la matière première à exploiter, mais

comme des témoins de l'histoire, dépositaires de la mémoire ancestrale: "On y venait aussi pour étreindre un grand arbre ayant vu passer les âges, et qui pouvait être le double végétal d'une personne arrachée aux siens par la Maafa. Ceux qui savaient écouter accédaient à la parole de ces arbres qui détenaient bien plus de connaissances que les livres d'histoire" (*Rouge* 60). Dans ce fragment, il est mentionné de la Maafa, c'est-à-dire de la traite négrière pendant laquelle plusieurs millions de personnes ont été capturées et déportées outre-Atlantique. Le souvenir de ces événements n'est donc pas refoulé de l'histoire officielle de l'État ; au contraire, il est entretenu pour honorer les victimes et de perpétuer leur mémoire. Cela témoigne d'une relation forte entre les humains et la nature, qui n'est pas un simple décor des événements historiques, mais y participe et en témoigne. Cette approche semble d'ailleurs caractéristique du continent. En analysant le rôle des arbres dans les cultures africaines, M. Dorés Cruz met en avant le caractère mémoriel de ces derniers, qui forment un continuum entre le monde des vivants et celui des ancêtres. Elle souligne aussi une relation profonde entre les ancêtres historiques et les lieux: "[t]he trees and tree groves, in their association with ancestral beliefs and their relationship with historic events and personages, form a network of social relations among humans, ancestors, and the material world of nature, and archaeological evidence of these ancestors" (125).

L'esprit animiste des Katiopiens, visible dans leur approche à la nature, est contrasté par Miano avec l'écologie à l'occidentale prônée par un groupe de "fondamentalistes verts" appelés les Gens de Benkos: "Les habitants du lieu, plusieurs milliers de personnes à ce que l'on disait, étaient pacifistes et opposés à tout mode de vie les éloignant d'une relation constante avec la nature" (*Rouge* 144). Le nom du groupe rend hommage à Domingo Benkos Biohó, le leader le plus reconnu parmi tous les esclaves noirs de la région de Carthagène des Indes (Colombie) au 17^e siècle (Castaño 70). À l'instar d'une secte, ils habitent un territoire appelé Matuna (autre référence à Biohó) et envisagent un renouveau de la société s'appuyant sur l'énergie féminine, l'harmonie avec l'écosystème et le rejet du mercantilisme. Leur écologie, qui fait penser au mode de vie des hippies, découle du rejet du capitalisme, mais reste superficielle. Comme le remarque Igazi, "[l]'harmonie avec la nature, ce n'était pas cela. Il y avait d'ailleurs une hypocrisie à prétendre se soucier de la planète quand on s'inquiétait surtout pour la survie des humains. La terre s'adapterait à toutes les mutations, aux ères géologiques encore inconnues, mais pourrait devenir inhospitalière au genre humain. C'était la perspective de cette disparition qui tourmentait les fondamentalistes verts qu'étaient les Gens de Benkos" (*Rouge* 169). La réflexion d'Igazi souligne un aspect fondamental du rapport entre l'humanité et la nature, souvent négligé dans certaines approches écologiques modernes. En critiquant les Gens de Benkos, il dénonce leur vision de l'écologie, qui repose sur une forme d'anthropocentrisme profond, où la priorité est donnée à la survie et au confort humain plutôt qu'à une véritable harmonie avec l'ensemble du vivant. Ce qui dérange Igazi, c'est l'hypocrisie qui émane de ce discours: il ne s'agit pas de protéger la Terre pour elle-même ou pour ses écosystèmes, mais bien pour garantir la survie de l'espèce humaine dans un monde en mutation. La Terre, selon lui, n'a pas besoin de l'homme pour s'adapter, et son avenir n'est pas conditionné par la présence ou l'absence de l'humanité. Au contraire, c'est l'homme qui risque de devenir inhospitalier à la Terre si ses actions continuent d'endommager l'environnement de manière irréversible.

Cette critique rejoint celle des visions apocalyptiques de la crise climatique, souvent accusées de se concentrer principalement sur la survie humaine, négligeant les besoins des autres formes de vie. En présentant la crise écologique comme une menace uniquement pour l'humanité, ces visions restent figées dans une perspective anthropocentrique, basée sur des hiérarchies ontologiques (humain vs. non-humain, culture vs. nature, etc.) et sur la conviction de l'exceptionnalisme humain. À l'inverse, les Katiopiens, avec leur vision animiste, reconnaissent la valeur intrinsèque de la nature et considèrent que chaque être, humain ou non, joue un rôle dans l'équilibre global. Cette approche propose une relation plus respectueuse et inclusive entre l'humanité et l'environnement.

Les marques de la crise climatique dans le Katiopa

Quant à la crise climatique, si elle ne se trouve pas au cœur de l'intrigue, elle est évoquée à plusieurs reprises, témoignant d'un bouleversement environnemental qui affecte le Katiopa. Parmi ses effets les plus visibles figure l'ensevelissement des zones côtières:

À l'ouest du Continent, l'érosion côtière avait sévi pendant des décennies, effaçant ce qui avait été la côte atlantique, si bien qu'une ville comme Mbanza, la kitenta du Katiopa unifié, qui se nichait jadis à quelques encablures de Kinkala, donnait dorénavant sur l'océan. Plus que partout ailleurs, les vagues y avaient avalé la terre [...]. La superficie du Continent restait considérable, mais elle avait diminué et les terres englouties par les eaux avaient emporté dans leur noyade une partie des ressources agricoles. (*Rouge* 18)

L'impact de cette montée des eaux est double: d'un côté, la disparition de terres cultivables qui fragilise la sécurité alimentaire du Katiopa, et de l'autre, l'évolution du paysage urbain, notamment la transformation d'une cité jadis huppée en terrain vague et déserté:

La plupart [des appartements] donnaient maintenant sur l'océan qui, depuis, avait dévoré la berge, si bien que les constructions les mieux situées jadis subissaient désormais l'attaque constante des vagues. À marée haute, les eaux s'y engouffraient, débordant ensuite dans une nzela puis dans une autre, jusqu'à l'inondation complète de la zone. (*Rouge* 13)

Ce phénomène, bien que fictionnel, fait écho à la réalité actuelle de nombreux pays insulaires et côtiers, confrontés à l'érosion et à la montée des eaux en raison du réchauffement climatique. Miano illustre ainsi les conséquences directes de la crise écologique sur la société katiopienne, mettant en lumière les bouleversements économiques et humains qu'elle engendre.

Par ailleurs, l'océan n'est pas seulement un espace en mutation géophysique, il est aussi un lieu de mémoire pour l'héroïne, Boya. L'Atlantique a marqué son histoire familiale, notamment à travers le destin tragique de ses ancêtres, des sœurs jumelles Inina et Inyemba, qui "avaient péri durant la traversée [et] leurs dépouilles reposaient au fond de l'eau" (*Rouge* 207). On leur a offert une sépulture symbolique en forme de tronc de bananier enfoui dans la terre, non loin de l'océan, devenu dès lors le lieu d'enterrement des femmes de la famille. Leurs tombes se sont également trouvées englouties par l'Atlantique, des décennies, voire des siècles plus tard. C'est pourquoi les aïeules de la femme rouge ont choisi l'océan pour leur demeure dans l'autre "versant de la vie" (*Rouge* 417). Dans cette perspective, la mer devient un espace liminal entre l'histoire et le présent, entre le souvenir et l'effacement. La représentation des ancêtres immergés, notamment la vision d'une aïeule chantant sur les rochers, évoque la figure de Mami Wata, divinité aquatique du panthéon africain souvent associée aux déportés de la traite négrière (Womack 87).

Il est à noter que l'Atlantique noir est un motif récurrent dans l'imaginaire afrofuturiste. Dans les années 1990, le groupe de musiciens afro-américains Drexciya a proposé une interprétation inédite du Passage du milieu en imaginant une nouvelle race de créatures subaquatiques, descendants des femmes africaines enceintes et jetées par-dessus bord pendant la traversée du bateau négrier. Ce mythe a inspiré d'autres artistes et penseurs, notamment Ellen Gallagher, Ruth Mayer ou Ben Williams (Eshun 300). Bien que Miano ne fasse pas référence à Drexciya, elle inscrit son récit dans cette même dynamique mémorielle, où l'océan devient le témoin silencieux d'une histoire de violences et de résistances.

En parallèle, l'auteure établit un lien entre l'engloutissement des terres et les disparitions humaines causées par la traite transatlantique. Dans les deux cas, l'océan agit comme un tombeau. Miano met ainsi en lumière une continuité entre les destructions du passé et celles du présent, toutes deux liées aux logiques impérialistes et capitalistes ayant façonné le monde. Cette double disparition—écologique et culturelle—illustre la manière dont l'environnement et l'histoire sont inextricablement liés.

Cependant, la montée des eaux n'est pas le seul symptôme du dérèglement climatique évoqué dans le roman. Un autre marqueur crucial est l'élévation des températures, qui transforme des régions autrefois tempérées en zones écrasées par la chaleur: "grandes chaleurs qui, tout le jour, accabl[ent] les habitants de la *kitenta* [...] dans cette région autrefois préservée des touffeurs" (*Rouge* 377).³ Face à ces bouleversements, les Katiopiens développent des stratégies d'adaptation. L'une des réponses majeures à cette crise passe par un retour aux pratiques ancestrales et une reconnexion avec la nature: "Peu à peu, on avait renoué avec la terre les relations anciennes, ce qui s'était révélé salvateur" (*Rouge* 622). Le retour aux pratiques traditionnelles et la réconciliation avec la nature ont permis de porter secours tant aux humains qu'aux non-humains. Ce retour à la terre inscrit le Katiopa dans une logique écotopique, une utopie écologique inspirée du roman *Ecotopia* d'Ernest Callenbach (1975). Dans ce modèle fictif, la hiérarchie des valeurs est inversée: la préservation des écosystèmes devient primordiale, tandis que les principes du capitalisme consumériste sont remis en question. Miano reprend cette approche en l'ancrant dans une vision afrofuturiste, où le continent africain devient un espace d'innovation écologique et politique.

Certes, tout le monde n'a pas été épargné par le changement climatique, les sécheresses ayant entraîné la désertification d'une partie du continent, ce qui a provoqué à leur tour des déplacements, tant internes "vers les territoires préservés de la Terre Mère", qu'externes vers le Pongo (l'Europe) (*Rouge* 622). Toutefois, l'univers de *Rouge impératrice* propose une inversion des dynamiques migratoires classiques: "Aux émigrés de la faim ou des conflits, s'étaient ajoutés ceux du climat, des cohortes de gens déterminés à survivre dans un Katiopa hors-sol [...]" (*Rouge* 82). Contrairement aux discours géopolitiques dominants qui conçoivent l'Europe et l'Amérique du

Nord comme des refuges pour les populations du Sud global, Miano imagine une Afrique qui attire des migrants climatiques européens. Comme le souligne Wesner Bruel Obolo, le Katiopa devient ainsi un acteur humanitaire, bouleversant les hiérarchies héritées de la colonisation.

Cette reconfiguration s'incarne notamment dans la politique d'Ilunga, le *mokonzi*, qui rejette la xénophobie et prône une intégration des "Sinistrés" européens, tout en posant des conditions claires: "Katiopa, tu l'aimes ou tu le quittes" (*Rouge* 436). Cette phrase, en écho à la rhétorique de l'extrême droite française ("France, tu l'aimes ou tu la quittes"), est ici détournée pour offrir aux réfugiés climatiques une véritable agentivité, les incitant à s'intégrer plutôt qu'à subir une relégation identitaire. En ce sens, Miano déconstruit l'imaginaire victimaire souvent associé aux migrants, et redéfinit le rôle du Katiopa comme un espace d'accueil et de renouveau⁴.

À travers ces multiples dimensions, *Rouge impératrice* s'inscrit dans une réflexion à la fois écologique, politique et historique, où la crise climatique ne se limite pas à un phénomène naturel, mais apparaît comme un révélateur des inégalités structurelles du monde contemporain.

Rouge impératrice: une écotopie afrofuturiste

Les défis soulevés dans le roman – crise climatique, adaptation environnementale, liens avec la nature, spiritualité et mémoire ancestrale – trouvent une réponse dans la société du Katiopa unifié. Ce projet politique, bien que perfectible, porte en lui une utopie émancipatrice au sens de Françoise Vergès (246). Bien que cette société ne soit pas encore idéale, la conception de l'État dans la narration tend vers un horizon utopique. D'une part, Miano dépasse les prédictions fatalistes sur le réchauffement climatique et les migrations forcées en imaginant un avenir où l'Afrique n'est pas condamnée à l'aridité et à l'effacement. D'autre part, elle inscrit cette vision dans l'héritage historique des relations entre l'Afrique et l'Occident pour "faire advenir [...] un monde enfin débarrassé des clivages raciaux et de leurs héritages colonialistes" (Mangeon 178). Comme le souligne Paul Ricœur, l'utopie permet à la fois une contestation radicale des idéologies dominantes et une projection dans un ailleurs possible (63). *Rouge impératrice* s'inscrit pleinement dans cette double démarche en critiquant l'impérialisme, le colonialisme et le capitalisme, tout en esquissant un modèle alternatif pour l'Afrique.

Le texte met en avant l'intention utopique de l'État katiopien, notamment à travers les étapes de construction de cette société nouvelle: "La deuxième étape de ce processus consisterait dans la démonstration, non seulement de l'autosuffisance, mais aussi de la plénitude. [...] Il fallait à présent bâtir. Faire du Katiopa unifié un joyau. Viendrait ensuite la troisième phase, celle du rayonnement" (*Rouge* 100-1). En raison de son caractère inachevé, nous proposons de qualifier cette vision d'*utopia incepta*, une utopie en gestation, encore imparfaite mais orientée vers un futur souhaitable.

La démarche de Miano s'inscrit dans une écologie décoloniale, définie comme "une écologie des transbordés par les traites européennes, une écologie qui entretient des continuités avec les communautés indigènes africaine et amérindienne, mais n'est réductible ni à l'une ni à l'autre" (Ferdinand 32). Cette perspective propose des modes de coexistence alternatifs qui rompent avec les paradigmes occidentaux dominants. Ainsi, *Rouge Impératrice* relève de l'écotopie, une vision fondée sur l'idée que l'amélioration des conditions humaines passe par une refonte des relations entre les humains et leur environnement naturel (Morizot 119).

Enfin, Miano inscrit son récit parmi les "récits racontables de l'avenir" (Gaudin 5), car sa vision repose sur des données objectives: abondance de terres arables, ressources en eau et en énergie, forêts, croissance démographique et économique, autant d'éléments qui font de l'Afrique "le coffre-fort du monde" (Mangeon 19) et pourraient concrétiser l'avenir prospère imaginé dans *Rouge Impératrice*.

Conclusion

Rouge impératrice de Léonora Miano s'inscrit pleinement dans une démarche critique à l'égard des systèmes de pouvoir historiques et actuels, notamment le capitalisme, le colonialisme et leurs héritages. En déconstruisant l'imaginaire de l'Anthropocène, le roman remet en question les conceptions dominantes de la responsabilité écologique, soulignant les inégalités entre le Nord et le Sud global, et la manière dont l'histoire coloniale a façonné la crise climatique actuelle. Par cette critique, Miano engage une réflexion radicale sur les rapports de domination et la décolonisation des imaginaires écologiques. En parallèle, l'œuvre propose une approche animiste et décoloniale de la nature, en intégrant une spiritualité et une mémoire ancestrale dans la gestion des ressources naturelles. À travers l'idéologie du Katiopa unifié, le roman esquisse des solutions innovantes pour faire face à la crise climatique, offrant une vision d'autosuffisance et de prospérité fondée sur une relation respectueuse

et symbiotique avec l'environnement. En abordant la question des déplacements climatiques, *Rouge impératrice* propose une inversion des dynamiques migratoires classiques. Là où les discours dominants imaginent l'Europe et l'Amérique du Nord comme des refuges pour les migrants climatiques, Miano envisage une Afrique qui attire les populations du Nord, un Katiopa devenu un espace d'accueil pour les "Sinistrés" européens. Par cette inversion, le roman déconstruit l'imaginaire victimaire souvent associé aux migrants, en redéfinissant leur agentivité et leur capacité à s'intégrer dans une société nouvelle, offrant ainsi un modèle alternatif de solidarité et d'accueil. Enfin, la dimension utopique de *Rouge impératrice* se manifeste dans la vision d'un avenir où l'Afrique, loin d'être condamnée par les dérives écologiques et économiques du passé, s'affirme comme un acteur majeur dans la réorganisation des rapports mondiaux. Bien que cette utopie soit encore en gestation, elle propose une projection vers un futur souhaitable, une *utopia incepta* qui, tout en étant perfectible, offre un horizon d'émancipation et de renouvellement radical des rapports entre l'humain et la nature. En ce sens, Miano nous invite à repenser non seulement le passé, mais aussi le futur, dans une démarche où l'Afrique, sa mémoire, ses ressources et sa créativité deviennent les piliers d'un monde plus juste et plus durable. Ainsi, en combinant critique historique, utopie sociale et vision écologique, *Rouge impératrice* enrichit l'afrofuturisme en proposant un récit qui non seulement déconstruit les rapports de pouvoir hérités, mais offre aussi des pistes concrètes et innovantes pour un futur où l'Afrique joue un rôle clé dans la transformation globale des relations humaines et environnementales.

Acknowledgement

Les recherches de Magdalena Malinowska pour cet article ont été soutenues par le Centre national des sciences (Pologne), dans le cadre du projet de recherche *Weathers of the Future: Climate Change and Displacement*, grant number 2022/47/B/HS2/01820.

Notes

1. Les premières publications monographiques en français consacrées à l'afrofuturisme sont apparues en 2022 et ce sont *L'Afrique au futur* d'Anthony Mangeon et le numéro 54 de la revue *Études littéraires africaines* sous la direction de Ninon Chavoz et d'Anthony Mangeon intitulé "Futurs africains: utopies et dystopies".
2. Le terme français le plus proche serait "le futurisme africain". Cependant, la traduction vers le français de cette notion pose problème, car dans la proposition d'Okorafor il s'agit d'un seul mot, pendant qu'en français la construction d'un lemme indépendant par juxtaposition de deux lexèmes soudés est dans ce cas-là impossible.
3. C'est pourquoi nous ne partageons pas l'avis de Mélissa Buecher-Nelson que le continent "semble miraculeusement épargné par les changements climatiques" (115).
4. Florian Alix remarque que Miano lutte également contre "un imaginaire victimaire, très souvent associé aux femmes africaines dans les représentations médiatiques et les discours sociaux" (84).

Références

- Al-Zu'bi, Maha, et al. "African perspectives on climate change research." *Nature Climate Change* 12, 2022, pp. 1078–84. DOI: <https://doi.org/10.1038/s41558-022-01519-x>.
- Alix, Florian. "Hétérotopies et Utopie Chez Léonora Miano: Imaginaire Du Genre Entre Passé réinventé Et Anticipation". *Alternative Francophone* vol. 3, no. 4, 2024, p. 82–97, DOI: <https://doi.org/10.29173/af29498>.
- Anderson, Reynaldo et Charles E. Jones. "Introduction: The Rise of Astro-Blackness." *Afrofuturism 2.0: The Rise of Astro-Blackness*, rédigé par Reynaldo Anderson & Charles E. Jones. Lexington, 2017.
- Callenbach, Ernest. *Ecotopia*, traduit par Brice Matthieussent. Gallimard (Folio SF), 2021.
- Castano, Alen. "Palenques Y Cimarronaje: Procesos De Resistencia Al Sistema Colonial Esclavista En El Caribe Sabanero (Siglos XVI, XVII Y XVIII)." *Revista CS*, no. 16, 2015, pp. 61–86. DOI: <https://doi.org/10.18046/recs.i16.2024>.
- Chakrabarty, Dipesh. "Postcolonial Studies and the Challenge of Climate Change." *New Literary History* vol. 43 no. 1, 2012, pp. 1–18. DOI: <https://doi.org/10.1353/nlh.2012.0007>.
- Chonville, Nadia, Laura Nsafou & Michael Roch. "Réflexions pour un afrofuturisme 3.0." *Les Portes du possible. Art & Science-fiction*, rédigé par d'Alexandra Müller. Éditions du Centre Pompidou-Metz, 2022.
- Cruz, M. Dore. "The Nature of Culture: Sites, Ancestors, and Trees in the Archaeology of Southern Mozambique." *Rethinking Colonial Pasts through Archaeology*, rédigé par Neal Ferris, Rodney Harrison, & Michael V. Wilcox. Oxford U P, 2014, pp. 123–49.
- Dery, Mark. "Black to the Future: Interviews with Samuel R. Delany, Greg Tate, and Tricia Rose." *Flame Wars: The Discourse of Cyberculture*, rédigé par Mark Dery. Duke U P, 1994.
- Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Gallimard, 2005.
- Eshun, Kodwo. "Further Considerations on Afrofuturism." *The New Centennial Review* vol. 3, no. 2, 2003, pp. 287–302. <http://www.jstor.org/stable/41949397>.
- Ferdinand, Malcom. *Une écologie décoloniale. Penser l'écologie depuis le monde caribéen*. Seuil, 2019.
- Gaudin, Thierry. *La prospective*. P U de France, 2013.
- Ghosh, Amitav. *Le Grand dérangement*, traduit par Morgane Iserte & Nicolas Haeringer, Wildproject, 2021.
- Haraway, Donna. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke U P, 2016.

- Hecht, Gabrielle. "Interscalar Vehicles For an African Anthropocene: On Waste, Temporality, and Violence." *Cultural Anthropology* vol. 33, 2018, pp. 109–41. DOI: <https://doi.org/10.14506/ca33.1.05>.
- Kloetzli, Sophie. "Cosmo-écologie: dans les angles morts de l'anthropocène." *Usbek & Rica Magazine* no. 38. <https://magazine.usbeketrika.com/fr/mourir-mieux/cosmo-ecologie-dans-les-angles-morts-de-l-anthropocene>.
- Lefilleul, Alice Lefilleul. *Animismes. De l'Afrique aux Premières Nations, penser la décolonisation avec les écrivains*. Thèse de doctorat. U Sorbonne Paris Cité; U Québec à Montréal, 2018.
- Mangeon, Anthony. *L'Afrique au futur: le renversement des mondes*. Hermann, 2022.
- Mbembe, Achille. "Afrofuturisme et devenir-nègre du monde". *Politique africaine*, no. 136, 2014. p.121–33. <https://shs.cairn.info/revue-politique-africaine-2014-4-page-121?lang-fr>.
- Miano, Léonora. *Afropea. Utopie post-occidentale et post-raciste*. Grasset & Fasquelle, 2020.
- Miano, Léonora. *Rouge impératrice*. Grasset & Fasquelle, 2019.
- Mirzoeff, Nicholas. "It's Not the Anthropocene, It's the White Supremacy Scene; or, The Geological Color Line." *After Extinction*, rédigé par Richard Grusin. U of Minnesota P, 2018, pp. 123–48.
- Moore, Jason W. "Introduction." *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, rédigé par Jason W. Moore. PM, 2016.
- Morizot, Baptiste. "L'écologie contre l'Humanisme". *Essais*, no. 13, 2018. DOI : <https://doi.org/10.4000/essais.516>.
- Obolo, Wesner Bruel. "Représentation d'une Afrique nouvelle: décloison du monde dans *Rouge impératrice* de L. Miano et *Aux États-Unis d'Afrique* d'A. Waberi." *Cultural Express* no. 9, 2023. <https://cultx-revue.com/article/representation-dune-afrique-nouvelle-decloison-du-monde-dans-rouge-imperatrice-de-l-miano-et-aux-etats-unis-dafrique-da-waberi>.
- Okorafor, Nnedi. "Africanfuturism Defined." *Africanfuturism: An Anthology*, rédigé par Wole Talabi. Brittle Paper, 2020.
- Ricoeur, Paul. "L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social." *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social* no. 2, 1984. pp. 53–64. DOI: <https://doi.org/10.3406/chris.1984.940>.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "'Can the Subaltern Speak?': Revised Edition, from the 'History' Chapter of Critique of Postcolonial Reason." *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*, rédigé par Rosalind C. Morris. Columbia U P, 2010, pp. 21–78.
- Vergès, Françoise. "Utopies émancipatrices." *Écrire l'Afrique-Monde*, rédigé par Achille Mbembe et Felwine Sarr. Philippe Rey Jimsaan, 2017, pp. 243–60.
- Winter, Jerome. "Global Afrofuturist Ecologies." *Afrofuturism in the Twenty-First Century*, rédigé par Isiah III Lavender and Lisa Yaszek. Ohio State U P, 2020, pp. 189–202.
- Womack, Ytasha L. *Afrofuturism: The World of Black Sci-Fi and Fantasy Culture*. Lawrence Hill, 2013.
- Yusoff, Kathryn. *A Billion Black Anthropocenes or None*. U of Minnesota P, 2018.