ACROSS
Journal of Interdisciplinary Cross-Border Studies
Vol 10, No.6, 2026
Du sensible dans le temps et l'espace canadiens

Dépossession territoriale et justice environnementale dans *Kukum* de Michel Jean

Mirna SINDIČIĆ SABLJO
Département d'études françaises et francophones, Université de Zadar, Croatie
msindici@unizd.hr

Résumé
L'œuvre de Michel Jean s'inscrit dans une démarche littéraire engagée, centrée sur la représentation des réalités autochtones. À travers des romans tels que *Le vent en parle encore* (2012), *Kukum* (2019), *Tiòhtiá:ke* (2021) et *Quimmik* (2023), l'auteur explore les dynamiques complexes de l'identité, de la diversité culturelle et des injustices sociales. Son roman *Kukum* retrace la vie d'Almanda Siméon, une jeune orpheline québécoise qui épouse Thomas, un Innu, et adopte son mode de vie nomade. Le roman met en lumière les mécanismes de la dépossession territoriale, notamment à travers la destruction des terres ancestrales par l'industrie forestière. Cette thématique sera analysée à l'aune des théories issues de la justice environnementale, qui postulent que toutes les communautés ont droit à une protection environnementale équitable et à une distribution juste des risques écologiques. En s'appuyant sur les concepts de l'injustice environnemental, ce travail examine un roman qui représente comment les populations autochtones sont historiquement et structurellement plus exposées aux nuisances environnementales, à la perte de leurs territoires et à la destruction de leurs modes de vie traditionnels.

Mots-clés: *Kukum*, Michel Jean, littérature innue, justice environnementale, dépossession de la terre

Introduction

L'œuvre engagée de Michel Jean s'inscrit à la croisée de la littérature et du journalisme (Casaldi 2025). Il a d'abord exercé une carrière dans le journalisme, notamment comme reporter d'enquête, animateur et chef d'antenne pour des diffuseurs tel que TVA. Sa carrière littéraire débute avec *Envoyé spécial* (2008), roman inspiré par son expérience de reporter, et se poursuit par une série d'œuvres qui explorent des thématiques variées. Ses romans publiés depuis 2012 traitent de questions liées à l'identité et aux problématiques sociales affectant les communautés autochtones du Québec: *Elle et nous* (2012), *Le vent en parle encore* (2013), *La belle mélancolie* (2015), *Kukum* (2019), *Tiòhtiá:ke* (2021), *Qimmik* (2023) et *Kabasa* (2025).

Dans ses romans, il privilégie une perspective autochtone et s'attache à offrir une voix engagée et authentique sur les défis qui menacent la survie des peuples autochtones au Québec. Par son engagement littéraire, mais également médiatique, Michel Jean s'affirme comme une figure importante de la valorisation des cultures autochtones au Québec.

Son œuvre a rencontré un accueil très favorable auprès du public, notamment en France, en Italie et en Allemagne, où ses livres sont salués pour leur sensibilité et leur contribution à une meilleure compréhension des enjeux autochtones. Michel Jean a également contribué à la mise en valeur de voix autochtones à travers deux anthologies qu'il a dirigées: *Amun* (2016) et *Wapke* (2021). Ces livres rassemblent des voix autochtones contemporaines et participent à l'émergence d'une scène littéraire autochtone au Québec.

Kukum, son roman d'inspiration autobiographique*,* lauréat du Prix littéraire France-Québec en 2020[1], retrace la vie d'Almanda Siméon, une jeune orpheline d'origine allochtone qui épouse Thomas, un Innu, et adopte sa culture et son mode de vie nomade. Almanda Siméon est l'arrière-grand-mère de Jean Michel.[2] L'action se passe autour du Lac-Saint-Jean, dans un vaste territoire traditionnellement peuple par les Ilnus du Pekuakami.[3] Le roman, dont l'action de déroule sur plus d'un demi-siècle, traite de la sédentarisation forcée des Innus et l'exploitation de leurs terres ancestrales, en illustrant ainsi les transformations qu'ont connues les communautés innues face à l'emprise coloniale et au développement industriel.

L'intérêt de la critique et des chercheurs littéraire pour l'œuvre de Michel Jean ne cesse de croître dernièrement. À titre d'exemple, Simone Casaldi analyse son engagement littéraire (2025), Marie-Ève Bradette (2022) s'intéresse à la dimension éthique de la littérature liée aux pensionnats autochtones à travers l'étude de son roman *Le vent en parle encore*, Mirna Sindičić Sabljo (2025) analyse l'interaction entre l'espace urbain et la construction identitaire dans *Tiòhtiá:ke* tandis que François-Emmanuël Boucher (2024), dans son analyse de *Kukum*, souligne que « la fiction romanesque que Michel Jean développe depuis plus d'une dizaine d'années cherche à produire des brèches dans le discours canadien qui a longtemps idéalisé la naissance du pays dans une historiographie très patriotique » et « propose un contre-discours au récit de la construction de la confédération canadienne faite par les deux peuples fondateurs, les Français et les Britanniques » (Boucher 2024, 35). Boucher explique aussi que Michel Jean, avec son œuvre, participe à un mouvement qui cherche, « par l'entremise de la littérature, à décoloniser l'histoire et les versions traditionnelles canadiennes-françaises ou canadiennes-anglaises, qui, chacune à leur manière, ont longtemps encensé les acteurs du passé, les héros canadiens d'autrefois, sans réfléchir au coût exorbitant que la construction de ce pays neuf du Nouveau Monde a eu sur les peuples autochtones » (2024, 37).

Cet article vise à analyser la représentation des mécanismes de dépossession territoriale vécus par les Innus du Pekuakami dans *Kukum* de Michel Jean à la lumière du cadre théorique de la justice environnementale. Il s'agira de montrer comment la destruction des terres ancestrales, la sédentarisation forcée et l'exploitation industrielle des ressources naturelles décrites dans ce roman constituent des formes d'injustice environnementale

[1] *Kukum* a obtenu plusieurs prix littéraires, dont: Prix VLEEL (2020), France-Québec (2020), Nature Nomade (2021), Étincelles (2022) et Meilleur Roman des lecteurs Points (2023).

[2] Marie-Claude Doyle, « Kukum relate l'histoire de son arrière-grand-mère: « C'était un personnage coloré » −Michel Jean ». https://www.7jours.ca/2019/11/18/kukum-relate-lhistoire-de--son-arriere-grand-mere-cetait-un-personnage-colore--michel-jean

[3] Sept des neuf communautés innues du Québec sont réparties le long de la côte nord du fleuve Saint-Laurent: Essipit, Pessamit, Uashat Maliotenam, Mingan, Nutashkuan, La Romaine et Pakuashipi. Une autre communauté, Mashteuiatsh, est située au Lac-Saint-Jean, tandis que celle de Matimekosh Lac-John est adjacente à Schefferville.

profondément ancrées dans le colonialisme. En mobilisant les concepts d'injustice environnemental, cette étude entend démontrer que *Kukum* ne se limite pas à un récit mémoriel ou historique, mais qu'il agit comme un contre-discours littéraire dénonçant les inégalités environnementales subies par les peuples autochtones et participant à une reconfiguration critique des rapports entre territoire, pouvoir et identité.

Le territoire et l'identité innue

Traditionnellement, les Innus sont un peuple nomade, occupant et parcourant de grandes distances sur un vaste territoire qu'ils nomment le *Nitassinan*, ou « notre terre » en langue innu-aimun.[4] Pour les Innu, le territoire n'est pas un simple espace géographique, mais un fondement ontologique, social et spirituel indissociable de leur identité collective. Ils y ont vécu pendant des siècles de chasse, de pêche et de cueillette, en organisent leurs déplacements au rythme des saisons et en fonction de la disponibilité des ressources. Ils suivaient les déplacements du caribou, leur principale source de nourriture. À la fin du printemps ces groupes de chasse se réunissaient, à l'embouchure d'une rivière ou sur les rives d'un grand lac, pour de retrouvailles estivales et la préparation d'une nouvelle remontée sur les territoires (Voir plus: Tanner et Parrott 2025; Savard 2004).

Selon Mailhot et Vincent (1980, 65), au fil des discours des Innus, se tisse la preuve d'un lien intime avec le territoire. Il ne s'agit pas de n'importe quelle terre où l'on se perdrait facilement, dont on n'aurait pas nommé chaque lieu, où l'on n'aurait jamais marché, que l'on n'aurait pas entourée d'infiniment de respect et qui ne serait pas empreinte de souvenirs. Il s'agit du territoire que les ancêtres ont parcourue dans tous les sens, y laissant l'empreinte de leurs pas, celle qu'ils ont nommée pour leurs descendants et qu'ils leur ont appris à connaître et à préserver. Le territoire est également considéré comme le lieu par excellence pour l'éducation des enfants et pour la transmission culturelle.

Avant la sédentarisation, les Innus avaient d'une grande autonomie économique. Leur subsistance dépendait largement des ressources du territoire, ce qui impliquait une connaissance des écosystèmes et une gestion adaptative des prélèvements. Cette autonomie s'accompagnait d'un système de valeurs valorisant l'entraide, le partage et la responsabilité individuelle envers le groupe. La sédentarisation des Innus s'est opérée principalement entre les années 1940 et 1970, dans le cadre des politiques coloniales visant à administrer, scolariser et « moderniser » les populations autochtones. Les Innus ont été encouragés, puis contraints, à abandonner leur mode de vie nomade pour s'établir dans des réserves ou des villages permanents, souvent situés en marge de leur territoire de chasse traditionnel (Charest 2020). La sédentarisation forcée a profondément bouleversé cet équilibre et constitue un événement traumatique aux conséquences durables sur les plans culturel, social et psychique. Ce processus s'est accompagné de la scolarisation obligatoire des enfants, de la dépendance à l'aide gouvernementale et de la marginalisation des activités traditionnelles. La chasse, autrefois centrale, a été réglementée, restreinte ou rendue impraticable par l'appropriation industrielle du territoire (barrages hydroélectriques, exploitation minière et forestière).

[4] https://dictionnaire.innu-aimun.ca/

Les activités de chasse et de déplacement saisonnier ne relèvent pas uniquement de la survie matérielle, mais participent à la formation morale et sociale des individus. Comme le souligne José Mailhot, le territoire innu est donc à la fois un lieu de subsistance, d'apprentissage, de transmission et de spiritualité (Mailhot 1993). Donc, le rapport des Innus au territoire constitue le socle de leur identité, de leur organisation sociale et de leur vision du monde.

La sédentarisation, en rompant ce lien fondamental, a provoqué un traumatisme durable dont les effets se font encore sentir aujourd'hui. Par exemple, elle a profondément affecté les processus de transmission culturelle. En éloignant les jeunes du territoire, elle a fragilisé la continuité des pratiques et des langues autochtones. Toutefois, malgré ces ruptures, les Innus continuent de revendiquer leur lien au *Nitassinan* et de réaffirmer l'importance du territoire dans les processus de guérison individuelle et collective. Si le territoire permet de tisser ou de retisser les liens familiaux, notamment les liens intergénérationnels, la fréquentation du territoire comporte également des avantages sur le plan du bien-être individuel pour les peuples autochtones en contexte nord-américain, l'importance renouvelée du territoire pour l'identité, la culture et l'autodétermination a été amplement documentée et confirmée (Gentelet, Bissonnette et Rocher 2005; Lacasse 2004; Vincent 2009).

La justice environnementale

L'injustice environnementale (*Environmental Injustice*) désigne l'ensemble des processus sociaux, économiques et politiques par lesquels certains groupes de population supportent de manière disproportionnée les nuisances environnementales (pollution, risques sanitaires, dégradation des milieux), tout en bénéficiant moins que d'autres des ressources, aménités et protections environnementales.

Le concept émerge dans les années 1980 et 1990 aux États-Unis, notamment à partir des mobilisations afro-américaines contre l'implantation de décharges toxiques dans des quartiers défavorisés. Les travaux fondateurs de Robert D. Bullard ont montré que la distribution des risques environnementaux n'est pas aléatoire, mais fortement corrélée à la race, au revenu et au pouvoir politique (Bullard 1983, 1990).

Ce concept s'inscrit à l'intersection des études environnementales, de la justice sociale et des sciences politiques et constitue à la fois un mouvement social et un domaine de recherche. Le développement du mouvement social et celui du champ d'études, marqué par des approches interdisciplinaires, s'opèrent de manière simultanée (Murdock 2020). Les premières recherches mettent en évidence la répartition inégale des dommages environnementaux dans les quartiers pauvres et racisés, notamment en matière de pollution et d'implantation de sites de déchets (Bullard 1983). Des travaux ultérieurs démontrent que les populations et les individus racisés, les peuples autochtones ainsi que les personnes à faible statut socioéconomique subissent davantage d'injustices environnementales et sont exposés de façon disproportionnée à de multiples atteintes environnementales (Walters 2010; Schlosberg 2007).

La justice environnementale permet ainsi de considérer les enjeux sociaux comme des enjeux environnementaux. À l'échelle mondiale, cette injustice se manifeste également dans les relations Nord-Sud: les pays les moins responsables des dégradations environnementales

sont fréquemment les plus exposés aux effets du changement climatique, de la pollution et de l'extraction des ressources.

La justice environnementale autochtone (*Indigenous Environmental Justice*) désigne un cadre analytique et politique apparut à la fin du XX^{e} siècle qui examine les relations entre les peuples autochtones, l'environnement et les structures de pouvoir issues du colonialisme. Contrairement aux approches classiques de la justice environnementale, centrées principalement sur la distribution inégale des risques environnementaux, la justice environnementale autochtone met l'accent sur les dimensions historiques, territoriales, culturelles et ontologiques de l'injustice (Whyte 2016, 2018). Elle reconnaît que les peuples autochtones subissent de manière disproportionnée les effets de la dégradation environnementale en raison de la dépossession coloniale, de l'extraction des ressources et de la marginalisation politique (McGregor et al. 2020). Ce concept souligne l'importance des droits territoriaux, de la souveraineté autochtone et des relations spirituelles et culturelles avec la terre, souvent absentes des cadres occidentaux de gouvernance environnementale. La justice environnementale autochtone ne se limite donc pas à une redistribution équitable des bénéfices et des charges environnementales, mais revendique également la reconnaissance des savoirs autochtones, des systèmes juridiques propres et des modes de gouvernance traditionnels.

Kyle Whyte (2018) soutient que le changement climatique ne constitue pas une crise nouvelle pour les peuples autochtones, mais s'inscrit dans la continuité de schémas historiques d'injustice environnementale coloniale. Les communautés autochtones sont touchées de manière disproportionnée par les effets du changement climatique en raison des processus coloniaux et du développement capitaliste, qui ont profondément transformé leurs territoires, leurs systèmes de gouvernance et leurs modes de subsistance, tout en affaiblissant leur capacité à s'adapter aux changements environnementaux. Whyte (2016) souligne que les peuples autochtones disposent depuis longtemps de systèmes culturels, politiques et écologiques complexes et sophistiqués, spécifiquement conçus pour répondre à la variabilité environnementale. Leur vulnérabilité actuelle ne résulte donc pas de leurs modes de vie, mais des interventions coloniales qui ont systématiquement désorganisé ces systèmes adaptatifs. Whyte affirme que cette vulnérabilité est structurellement produite par des systèmes coloniaux qui sont à l'origine du changement climatique tout en entravant simultanément les capacités d'adaptation autodéterminées des peuples autochtones. Ainsi, l'injustice climatique apparaît indissociable du colonialisme.

Étant donné que la majorité des ressources naturelles au Canada se situe sur des territoires autochtones, il est logique que les peuples autochtones soient affectés de manière disproportionnée par de multiples injustices et atteintes environnementales liées aux activités d'extraction des ressources (Teves et al. 2015). Les pratiques de ces industries comportent des risques de dommages environnementaux majeurs, notamment des impacts considérables sur l'eau, l'air et les espèces animales (Palmater 2022; Heydon 2020; Short 2020). Un autre exemple de l'extractivisme au Canada est l'industrie forestière. Cette pratique, qui consiste à abattre ou à raser entièrement les arbres sur une superficie donnée, provoque des dommages environnementaux considérables et entraîne des conséquences inestimables pour les peuples autochtones sur les plans culturel, spirituel et politique (Willow 2016).

Les récits culturels, la littérature parmi eux, occupent une place centrale dans la sensibilisation et l'engagement environnementaux, en influençant les perceptions, les

valeurs et les comportements du public à l'égard de l'environnement. La littérature, le cinéma, la musique et les arts visuels agissent comme de puissants moyens de mise en lumière des enjeux environnementaux et d'encouragement à l'action. Ces récits sont en mesure de susciter l'empathie, de nourrir la solidarité et de remettre en cause les discours dominants qui privilégient le profit au détriment des personnes et de la planète (Schneider-Mayerson 2018). Souvent, en l'absence de reconnaissance scientifique ou de prise de responsabilité politique, les communautés confrontées à des atteintes environnementales se tournent vers les pratiques culturelles, les témoignages et les récits afin d'interpréter et de donner sens à leurs expériences. Ces récits ne se contentent pas de consigner l'injustice: ils contestent également les discours officiels de l'État qui minimisent ou ignorent systématiquement les dommages disproportionnés subis par les populations vulnérables. Par la multiplication de ces récits populaires, la justice environnementale acquiert une dimension transformatrice, en imaginant des futurs plus justes et porteurs d'espoir grâce à la recentralisation des voix et des expériences des personnes les plus affectées (Houston et Vasvedan 2017, 241–251). Cette forme de résistance narrative agit à la fois comme une critique et comme une reconfiguration du pouvoir, des politiques et des possibles.

Kukum **de Michel Jean**

Ce roman retrace le parcours d'Almanda, une femme blanche d'origine migrante devenue innue par amour. Orpheline dès son jeune âge, Almanda rencontre Thomas Siméon, un Innu de Pekuakami, alors qu'elle n'a que 15 ans. Ils tombent amoureux et décident de se marier. Elle quitte alors sa vie sédentaire pour suivre Thomas dans la forêt, sur le territoire de chasse de sa famille, près de Péribonka.

Almanda, la protagoniste de *Kukum*, apprend à vivre en harmonie avec la nature: elle pêche, pose des pièges et participe à la vente des peaux à la Compagnie de la Baie d'Hudson: « Mes cinq premières années dans le Péribonka m'ont servi à apprendre à vivre au rythme des saisons de chasse. Certaines étaient bonnes, d'autres plus difficiles » (Jean 2019, 129). Peu à peu, elle s'adapte à la vie nomade des Innus, en découvrant leur culture, leur langue (l'innu-aimun), le perlage, et l'organisation du campement. Le quotidien de la famille suit le rythme du cycle des saisons, alternant entre les longs mois en forêt et les retrouvailles estivales avec la famille élargie sur la côte:

> L'expédition en famille vers le territoire sur la Péribonka, le campement installé pour l'hiver au cœur de la forêt, la trappe et les voyages de chasse au caribou dans la grande plaine du Nord. Et tout le travail nécessaire pour préserver et entreposer la viande et la peau des bêtes. Il y avait aussi les veillées autour de feu, ou les anciens racontaient les légendes qui amusaient et instruisaient les enfants. Enfin, au printemps, avec la fonte des glaces, la descente vers le lac et les retrouvailles avec ceux qui avaient passé eux de longs mois dans le bois. (Jean 2019, 27–28)

À travers son apprentissage du territoire, Almanda acquiert les savoirs nécessaires pour s'orienter, se déplacer et survivre selon les modes de vie nomades innus. Le passage suivant illustre cette relation intime au territoire, fondée sur la mobilité et l'endurance:

> Le voyage durait un mois. Après avoir longé le contour nord de Pekuakami, il fallait suivre la rivière. On réussissait à franchir certaines rapides en poussant le canot avec de longues perches de bois. Mais souvent il fallait renoncer, s'arrêter, vider le matériel et tout transporter à dos d'homme dans le bois.

> Le matin, nous mettions le canot à l'eau de bonne heure, ramions en cadence jusqu'à la fin de l'après-midi, moment où nous installions notre campement pour la nuit. Thomas connaissait déjà les endroits où nous allions camper. Il connaissait ce chemin par cœur et cela me fascinait, car malgré son jeune âge il possédait un vaste savoir. Moi, il m'a fallu des années pour apprendre à marcher en forêt sans m'égarer. (Jean 2019, 36)

Toutefois, ce mode de vie fondé sur le nomadisme et l'occupation saisonnière du territoire est progressivement fragilisé, puis rendu impossible par les politiques de l'État canadien. La pression gouvernementale s'intensifie à travers des mesures coercitives visant l'assimilation des peuples autochtones: les enfants sont arrachés à leurs familles et placés dans les pensionnats, tandis que la famille d'Almanda est contrainte à la sédentarisation dans la réserve. La sédentarisation des populations autochtones du Nord-du-Québec a été accélérée par les décisions politiques et administratives au cours du XX^{e} siècle. Ces dispositifs institutionnels entraînent une rupture profonde avec les pratiques nomades et participent activement à la dépossession territoriale et culturelle.

Dans *Kukum*, la sédentarisation coïncide avec l'intensification de l'exploitation forestière et hydroélectrique, qui transforme progressivement les espaces fréquentés par les Innus. Les activités industrielles entraînent le séjour prolongé de la famille d'Almanda dans la réserve, loin de leur territoire ancestral. Parmi ces bouleversements, l'exploitation forestière, présentée comme l'une des premières et des plus envahissantes formes d'industrialisation du territoire, altère profondément le rapport des personnages à la forêt, devenue un lieu d'appropriation et d'exploitation coloniale:

> Les usines à papier ont dévoré la forêt. La Péribonka a été soumise et souillée. D'abord par la drave, puis les barrages ont avalé se chutes impétueuses et créé des réservoirs dont l'eau nourrit maintenant les centrales électriques.
>
> Les Passes-Dangereuses, où mes enfants sont nés, ou j'ai élevé mes enfants et où Thomas et moi nous sommes aimés si souvent, ont disparu, englouties sous des tonnes d'eau. Sorte d'Atlantide innue, ce lieu n'existe plus que dans les souvenirs des vieux comme moi et il disparaîtra pour de bon avec nous. (Jean 2019, 115)

Les entreprises forestières ont d'autres intérêts et d'autres usages pour les ressources du même territoire. La forêt fournit le bois destiné aux marchés, et les cours d'eau permettent de le transporter. Ainsi, les superficies boisées sont généralement exploitées en bordure des rivières qui permettent aisément le transport du bois abattu par flottage. Cette utilisation de la forêt, de la bordure et des rivières elles-mêmes produit de profondes modifications de l'habitat forestier et des bassins hydrographiques. Péribonka étouffe sous le poids des troncs, et *Nitassinan*, le territoire ancestral, se transforme:

> Des milliers d'arbres coupés flottaient à la surface de Pekuakami, portés par le courant. Le bois arrivait de la rivière. Notre rivière, sur laquelle dansaient des hommes armés de longues piques munies de crochet de métal à leur extrémité avec lesquelles ils dégageaient les troncs coincés par le courant entre les rochers.
>
> Dans notre canot, nous étions paralysés par l'effroi. Devant nous, la Péribonka étouffant sous le poids des troncs vomissait la forêt dans le lac. […] Les draveurs avaient pris possession de la Péribonka. (Jean 2019, 164–166)

Pour les Autochtones, qui ne conçoivent pas la propriété individuelle de la terre et considèrent le territoire comme appartenant au peuple tout entier, l'appropriation de la

Péribonka par les draveurs constitue une rupture profonde avec leur rapport traditionnel à l'espace:

> La drave commence au lac Péribonka. Des bûcherons coupent aussi au Manouane et j'ai des hommes sur cette rivière-là également. Vous ne pouvez pas vous promener ici, le terrain appartient à la compagnie. Retournez chez vous. » leur a dit le maître draveur en expliquant que le lot le long de Péribonka appartient à Frank Ross. Almanda lui répond:
>
> « La forêt n'appartient pas à Ross.
>
> Madame, il l'a payée au gouvernement. Il est dans son droit. Retournez chez vous.
>
> Chez nous, c'est là-haut! » (Jean 2019, 167–168)

Le roman montre que le bouleversement vécu par la famille d'Almanda ne constitue pas un cas isolé, mais s'inscrit dans une expérience collective partagée par de nombreuses familles innues. La dépossession territoriale et les déplacements forcés deviennent ainsi une réalité commune, comme l'illustre le passage suivant:

> La plupart de nos rivières ont subi la drave et, au cours des jours suivants, plusieurs familles, comme nous, sont revenues à Pointe-Bleue. Les compagnies forestières ont construit des routes méthodiquement, pour monter toujours plus loin et couper toujours plus de bois.
>
> Nous, nous sommes restés dans la réserve, il n'y avait de toute façon nulle part où aller. Le bois alimentait les usines de pâte à papier et les scieries. Elles fournissaient du travail aux colons. Le progrès était enfin arrivé. (Jean 2019, 169)

Le roman met en lumière la manière dont le territoire ancestral est progressivement vidé de ses repères symboliques et affectifs. Cette destruction est également dénoncée par Thomas, dont la colère souligne l'ampleur de la perte:

> Ils ne se content pas de couper les arbres, rageait-il, c'est toute la vie qu'ils détruisent, les oiseaux, les animaux, ils abattent l'esprit même de la forêt. Comment des hommes peuvent-ils se montrer aussi cruels? (Jean 2019, 163)

En articulant étroitement la dégradation écologique à la dépossession culturelle, *Kukum* montre que l'exploitation industrielle du territoire ne se limite pas à la destruction matérielle des paysages, mais entraîne l'anéantissement d'un mode de vie fondé sur l'interdépendance entre les humains, les animaux et les lieux. Cette dynamique s'intensifie avec l'arrivée des infrastructures modernes, qui signalent l'irruption d'un monde étranger et envahissant dans l'espace innu. L'apparition du chemin de fer, en particulier, constitue un symbole puissant de cette rupture: « Je déteste les trains. Je déteste leurs voies ferrées, elles déchirent le paysage, leurs locomotives hurlent et puent » (Jean 2019, 175). À travers cette réaction viscérale, le roman exprime le caractère violent et intrusif du progrès colonial, qui fracture physiquement le territoire tout en bouleversant les équilibres existants.

Parallèlement, le récit met en scène l'augmentation continue de la population allochtone et l'expansion des activités extractives, rendues possibles par ces nouvelles voies de transport. Les colons et les bûcherons affluent « par le train », ouvrant de nouvelles paroisses et repoussant toujours plus loin les frontières de l'exploitation forestière (Jean 2019, 151). Dans un premier temps, cette transformation est perçue sans inquiétude, la forêt étant considérée comme une ressource inépuisable partagée entre colons et Innus: « Nitassinan avait assez de bois pour tous […] En tout cas, c'est ce que nous pensions » (Jean 2019, 151). Cette réflexion rétrospective souligne toutefois l'illusion de coexistence pacifique et révèle l'asymétrie fondamentale du rapport colonial.

À cette occupation économique du territoire s'ajoute ensuite une appropriation symbolique et touristique. Avec l'essor des villes, la construction d'hôtels et l'arrivée des bateaux à vapeur, Nitassinan devient un espace de consommation exotique pour des visiteurs étrangers. Le roman souligne ainsi l'arrivée massive de touristes, « par wagons entiers », attiré par « la beauté de Nitassinan et par le majestueux Pekuakami » (Jean 2019, 176). Cette mise en tourisme du territoire achève de déposséder les Innus de leur espace ancestral, désormais transformé en paysage à contempler et à exploiter, plutôt qu'en lieu de vie, de mémoire et de relations. *Kukum* devient est ainsi le récit d'un monde qui s'efface, raconté par une femme qui l'a choisi, aimé, et vu disparaître:

> J'aimais cette existence de nomade, exigeante, où il faut défaire et refaire le campement très souvent et où on ne s'installe jamais dans le confort. Une tempête pouvait vous confiner longtemps à votre tente. Pourtant, ce mode de vie me procurait ce sentiment de liberté dont j'avais rêvé depuis mon enfance. (Jean 2019, 124)

Tout cela avait un impact désastreux sur la communauté: « Les hommes comme Thomas s'y trouvaient vidés d'eux-mêmes, et leurs regards se sont éteints peu à peu. Ils n'ont pas eu besoin de nous tuer. Ils n'ont eu qu'à nous affamer et à nous regarder mourir à petit feu » (Jean 2019, 177). Almanda explique que « Nomades dépossédés, nous ne pouvions être que ce que nous étions, des apatrides » (Jean 2019, 187).

En guise de conclusion

Kukum de Michel Jean représente la dépossession territoriale des Innus du Pekuakami comme une forme manifeste d'injustice environnementale. En retraçant la vie d'Almanda Siméon et de sa famille, l'auteur donne à voir les transformations profondes imposées au territoire innu par les politiques coloniales et l'industrialisation, révélant les liens indissociables entre exploitation environnementale, violence coloniale et destruction des modes de vie autochtones. L'analyse a permis d'établir que la perte du territoire ne relève pas d'un simple déplacement géographique, mais d'un processus systémique d'exclusion et de marginalisation.

Le rapport d'Almanda et des siens à la nature repose sur une profonde interdépendance entre toutes les espèces et leur environnement. Selon leur conception du monde, l'être humain ne se situe pas au-dessus de la nature, mais fait partie intégrante de celle-ci, sans hiérarchie entre l'homme, les animaux, les plantes et les éléments naturels. La vision du monde est cyclique: les saisons, la vie et la mort s'enchaînent dans un équilibre qu'il faut respecter. L'Innu dépend entièrement de son environnement pour répondre à ses besoins essentiels, que ce soit pour se nourrir grâce à la chasse et à la pêche, pour se vêtir à partir des peaux d'animaux ou pour se déplacer sur le territoire. Ce roman représente cette relation fondée sur le respect et la réciprocité guide les pratiques et les valeurs innues depuis des générations.

Dans *Kukum* Michel Jean représente aussi la transformation profonde du mode de vie nomade de la famille d'Almanda et des Innus. Cette vie fondée sur l'interdépendance avec la nature est menacée par les politiques coloniales et l'industrialisation. *Kukum* démontre que les entreprises forestières n'arrivent pas en terrain vierge, mais qu'il s'agit de régions déjà exploitées par les autochtones pour la subsistance. Les autochtones utilisent les superficies boisées pour en tirer l'essentiel de leur subsistance, ils pêchent abondamment dans les rivières, qu'ils sillonnent également comme voies de communication. Ce roman

remet en cause les conceptions coloniales de la nature et propose des modèles de relation basés sur la réciprocité, le soin et l'interdépendance. L'œuvre dénonce l'exploitation des territoires par les industries et l'effacement des présences autochtones. Contrairement au mythe de la « terre vierge », *Kukum* représente la nature comme un espace de vie, de rencontres et d'échanges.

La dépossession territoriale, matérialisée par l'exploitation forestière et hydroélectrique, la destruction progressive de la forêt, la transformation des rivières par la drave et les barrages, les déplacements forcés, l'arrivée du chemin de fer et du tourisme, ainsi que l'appropriation symbolique du territoire, révèle comment l'espace ancestral est progressivement vidé de ses repères affectifs et culturels. Le roman montre que ces bouleversements ne concernent pas uniquement la famille d'Almanda, mais constituent une expérience partagée par de nombreuses familles innues, marquant la rupture avec un mode de vie.

Ainsi, *Kukum* met en lumière la double perte vécue par les Innus: celle de la liberté et de l'autonomie liées à la mobilité nomade, et celle de la forêt et des rivières, espaces de mémoire et de vie. Le récit, à la fois intime et historique, rend compte de cette disparition avec une acuité poétique, rappelant que la colonisation ne détruit pas seulement des paysages, mais des façons de vivre et de penser le monde. *Kukum* démontre que la dépossession territoriale est indissociable d'une dépossession culturelle et spirituelle. La sédentarisation forcée, la rupture avec le nomadisme et l'interdiction implicite de circuler librement sur les terres ancestrales entraînent l'effacement des savoirs, des pratiques et des relations intergénérationnelles qui structuraient l'identité innue.

En conclusion, *Kukum* illustre de façon exemplaire l'exposition disproportionnée des peuples autochtones aux nuisances écologiques, à l'appropriation de leurs terres et à l'effacement de leurs modes de vie. L'étude met également en lumière l'importance des récits culturels comme formes de résistance politique: en articulant mémoire, territoire et identité, le roman de Michel Jean rejoint d'autres productions artistiques autochtones qui remettent en question les discours dominants naturalisant l'exploitation industrielle des terres. *Kukum* apparaît ainsi comme une œuvre qui contribue à la décolonisation des imaginaires et à la reconfiguration des récits nationaux canadiens, en réaffirmant les liens profonds entre les Innus et leur territoire, ainsi que les pertes culturelles, spirituelles et écologiques engendrées par les projets extractifs. En conclusion, l'article souligne que l'écriture de Michel Jean participe à une réflexion éco-politique plus large, qui valorise les savoirs autochtones, leurs conceptions relationnelles de la nature et leur rôle essentiel dans la lutte pour une justice environnementale et territoriale.

Bibliographie

Boucher, François-Emmanuël. 2024. « Revendiquer en français la culture innue de Mashteuiatsh. L'autre récit sur la naissance de la confédération canadienne dans *Kukum* de Michel Jean ». *Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria* 24: 33–46.

Bradette, Marie-Ève. 2022. « Penser les relations éthiques dans et avec la littérature des pensionnats: réflexions autour du roman *Le vent en parle encore* de Michel Jean ». *Studies in Canadian Literature* 47: 254–269.

Bullard, Robert D. 1983. « Solid Waste Sites and the Houston Black Community ». *Social Inquiry* 53: 273–284.

—. 1990. *Dumping in Dixie: Race, Class, and Environmental Quality*. Boulder: Westview Press.

Casaldi, Simone. 2025. « Objectivité journalistique et question identitaire autochtone: l'évolution du concept d'engagement chez Michel Jean ». Dans *Littérature et nations autochtones au Canada francophone*, sous la direction de D. Mistreanu et M. Hertrampf, 23–40. Berlin: De Gruyter.

Charest, Paul. 2020. *Des tentes aux maisons: la sédentarisation des Innus*. Québec: Éditions GID.

Gentelet, Karine, Alain Bissonnette et Guy Rocher. 2005. *La sédentarisation: effets et suites chez des Innus et des Atikamekw*. Montréal: Thémis.

Goeman, Mishuana. 2015. « Land ». Dans *Native Studies Keywords*, sous la direction de Stephanie N. Teves, Andrea Smith et Michelle Raheja, 59–70. Tucson: University of Arizona Press.

Heydon, James. 2020. « Indigenous Environmental Victimisation in the Canadian Oil Sands ». Dans *Routledge International Handbook of Green Criminology*, sous la direction de Nigel South et Avi Brisman, 333–347. London/New York: Routledge.

Houston, Donna, et Pavithra Vasudevan. 2017. « Storytelling Environmental Justice: Cultural Studies Approaches ». Dans *The Routledge Handbook of Environmental Justice*, sous la direction de Ryan Holifield, Jayajit Chakraborty et Gordon Walker, 241–251. London: Routledge.

Jean, Michel. 2019. *Kukum*. Québec: Libre Expression.

Lacasse, Jean-Paul. 2004. *Les Innus et le territoire: Innu Tipenitamun*. Sillery: Septentrion.

Mailhot, Josée. 1993. *Au pays des Innus: les gens de Sheshatshit*. Montréal: Recherches amérindiennes au Québec.

Mailhot, Josée, et Sylvie Vincent. 1980. *Le discours montagnais sur le territoire*. Rapport. S.l.: Conseil Attikamek-Montagnais.

McGregor, Deborah, Steven Whitaker et Mahisha Sritharan. 2020. « Indigenous Environmental Justice and Sustainability ». *Current Opinion in Environmental Sustainability* 43: 35–40.

Murdock, Esme. 2020. « A History of Environmental Justice: Foundations, Narratives, and Perspectives ». Dans *Environmental Justice: Key Issues*, sous la direction de Brendan Coolsaet, 6–18. London: Routledge.

Palmater, Pamela. 2022. « Death by Poverty: The Lethal Impacts of Colonialism ». Dans *Power and Resistance: Critical Thinking about Canadian Social Issues*, sous la direction de Wayne Antony, Jessica Antony et Les Samuelson, 69–108. Halifax: Fernwood Publishing.

Savard, Rémi. 2004. *La forêt vive. Récits fondateurs du peuple innu*. Montréal: Boréal.

Schlosberg, David. 2007. *Defining Environmental Justice: Theories, Movements, and Nature*. Oxford: Oxford University Press.

Schneider-Mayerson, Matthew. 2018. « The Influence of Climate Fiction: An Empirical Survey of Readers ». *Environmental Humanities* 10 (2): 473–500.

Short, Daniel. 2020. « Energy Harms: "Extreme Energy", Fracking and Water ». Dans *Routledge International Handbook of Green Criminology*, sous la direction de Nigel South et Avi Brisman, 132–149. London: Routledge.

Sindičić Sabljo, Mirna. 2025. « L'espace urbain et l'identité autochtone dans *Tiòhtiá:ke* de Michel Jean ». Dans *Littérature et nations autochtones au Canada francophone*, sous la direction de D. Mistreanu et M. Hertrampf, 41–53. Berlin: De Gruyter.

Tanner, Adrian, et Zach Parrott. (2010) 2025. « Innu (Montagnais-Naskapi) ». *L'Encyclopédie canadienne*. https://thecanadianencyclopedia.ca/fr/article/innu-montagnais-naskapi.

Vincent, Sylvie. 2009. « Se dire Innu hier et aujourd'hui: l'identité est-elle territoriale? ». Dans *Autochtonies: vues de France et du Québec*, sous la direction de Natacha Gagné, Thibault Martin et Marie Salaün, 261–273. Québec: Presses de l'Université Laval.

Walters, Reece. 2010. « Eco Crime ». Dans *Crime: Local and Global*, sous la direction de John Muncie, Deborah Talbot et Reece Walters, 174–208. Uffculme: Willan Publishing.

Whyte, Kyle Powys. 2016. « Is It Colonial Déjà Vu? Indigenous Peoples and Climate Injustice ». Dans *Humanities for the Environment: Integrating Knowledges, Forging New Constellations of Practice*, sous la direction de Joni Adamson, Michael Davis et H. Huang, 88–104. London: Earthscan.

—. 2018. « Settler Colonialism, Ecology, and Environmental Injustice ». *Environment and Society* 9 (1): 125–144.

Willow, Anna J. 2016. « Indigenous ExtrACTIVISM in Boreal Canada: Colonial Legacies, Contemporary Struggles and Sovereign Futures ». *Humanities* 5 (3): 55. https://doi.org/10.3390/h5030055.