Document generated on 07/16/2025 12:40 a.m.

Bulletin d'histoire politique

La vie rêvée des empires : Amérindiens et Européens en Nouvelle-France selon David Hackett Fischer

Paul Cohen

Volume 27, Number 2, Winter 2019

Champlain : le rêve et les faits

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1059069ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1059069ar

See table of contents

Publisher(s)

Association québécoise d'histoire politique
VLB éditeur

ISSN

1201-0421 (print)
1929-7653 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Cohen, P. (2019). La vie rêvée des empires : Amérindiens et Européens en Nouvelle-France selon David Hackett Fischer. *Bulletin d'histoire politique*, *27*(2), 34–68. https://doi.org/10.7202/1059069ar

Article abstract

Il s'agit dans cet article d'analyser la place accordée aux Autochtones dans *Le rêve de Champlain*, la biographie que l'historien David Hackett Fischer consacre à Samuel de Champlain. Selon Fischer, Champlain a non seulement fait preuve d'un esprit de tolérance et d'ouverture envers les Amérindiens, mais il a bâti son projet colonial autour de cet esprit. La Nouvelle-France aurait donc incarné une orientation de coexistence pacifique entre colonisateurs et Autochtones unique à travers les Amériques. En situant l'argument de Fischer dans le contexte de l'historiographie récente sur les Autochtones et les empires, l'article avance que *Le rêve de Champlain* trace un portrait réducteur et anachronique des rapports entretenus par Champlain avec les Amérindiens. Enfin, l'article étudie la réception du livre au Canada, où il a été instrumentalisé dans un débat sur la place des Autochtones dans le Canada aujourd'hui.

Tous droits réservés © Association québécoise d'histoire politique et VLB Éditeur, 2019

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

La vie rêvée des empires : Amérindiens et Européens en Nouvelle-France selon David Hackett Fischer*

Paul Cohen[1]
Département d'histoire
Université de Toronto

Résumé

Il s'agit dans cet article d'analyser la place accordée aux Autochtones dans *Le rêve de Champlain*, la biographie que l'historien David Hackett Fischer consacre à Samuel de Champlain. Selon Fischer, Champlain a non seulement fait preuve d'un esprit de tolérance et d'ouverture envers les Amérindiens, mais il a bâti son projet colonial autour de cet esprit. La Nouvelle-France aurait donc incarné une orientation de coexistence pacifique entre colonisateurs et Autochtones unique à travers les Amériques. En situant l'argument de Fischer dans le contexte de l'historiographie récente sur les Autochtones et les empires, l'article avance que *Le rêve de Champlain* trace un portrait réducteur et anachronique des rapports entretenus par Champlain avec les Amérindiens. Enfin, l'article étudie la réception du livre au Canada, où il a été instrumentalisé dans un débat sur la place des Autochtones dans le Canada aujourd'hui.

Mots-clés

Samuel de Champlain, Nouvelle-France, historiographie, Autochtones, colonisation, empire, David Hackett Fischer

> « Il entrevoyait un monde nouveau où des gens de cultures différentes pourraient vivre ensemble dans l'amitié et la concorde. »
>
> David Hackett Fischer, *Le rêve de Champlain*[2]

---

* Cet article scientifique a été évalué par deux experts anonymes externes, que le Comité de rédaction tient à remercier.

> « Ici, on a tous du sang indien et quand ce n'est pas dans les veines, c'est sur les mains. »
>
> Éric Plamondon, *Taqawan*[3]

Parmi les acteurs ayant participé ou assisté à la construction des premiers empires coloniaux, il y a des individus qui, par leur opposition explicite ou implicite à certains aspects d'un processus historique fait de violence, d'avidité, de conquête et d'exploitation, semblent rompre avec leur époque et adhérer à des valeurs morales et politiques qui nous sont, aujourd'hui, lisibles et familières. De ce nombre, on pense à Bartolomé de Las Casas, prêtre dominicain et témoin de la mise au pas des Antilles, du Mexique et de l'Amérique centrale par la couronne espagnole – qu'il fustigera dans son célèbre texte sur « la destruction des Indes » –, et qui tirera les conséquences de sa prise de conscience en renonçant à son propre *encomienda* pour prendre la défense des Amérindiens ; Jean de Léry, chroniqueur huguenot de l'éphémère colonie française de la baie de Rio de Janeiro et interlocuteur fasciné des Tupinambas voisins ; et Michel de Montaigne, le magistrat humaniste qui, dans ses essais, demandait si ce n'étaient pas les Européens les véritables « barbares »[4].

Les voix de Las Casas, Léry et Montaigne – avouons-le – nous sont sympathiques. Du fond d'une tempête lointaine faite de sang et de domination, de volonté d'assujettissement, voire d'effacement de l'Autre – des processus historiques condamnés aujourd'hui, à l'heure de la loi Taubira reconnaissant la traite et l'esclavage en tant que crimes contre l'humanité en France, ou de la Commission de vérité et réconciliation (CVR) à propos du traitement des Autochtones dans les pensionnats au Canada –, elles surgissent, faisant écho, nous semble-t-il, de notre propre effroi et notre juste colère. Leur vertueuse indignation face à la violence infligée aux Amérindiens par les Européens et leur volonté de comprendre l'Autre résonnent avec notre propre regard sur l'histoire et nos bonnes intentions. À la différence de beaucoup de leurs contemporains, on les croit – on a envie de les croire – en dialogue avec nos propres interrogations éthiques. Bien plus, en tant qu'architectes des droits des Autochtones (Las Casas), de la démarche ethnographique et d'une remise en cause du principe même de la supériorité européenne (Léry et Montaigne), de la tolérance et de la coexistence pacifique, ils semblent prendre leur place parmi les bâtisseurs d'un monde meilleur[5].

C'est à cette communion des saints pourfendeurs du racisme que David Hackett Fischer, dans sa biographie à succès *Le rêve de Champlain*, publié d'abord en anglais en 2008, et traduit en français en 2012, souhaite associer l'explorateur et fondateur de la Nouvelle-France, Samuel de Champlain[6]. La thèse de Fischer est simple : Champlain aurait entretenu une attitude foncièrement empathique vis-à-vis des Amérindiens. Plus

encore, il aurait conçu un projet colonial profondément original, au diapason de ses convictions tolérantes, visant non pas à assujettir les Autochtones, mais à les y associer, à travers le mariage et la genèse d'une population métisse. Le rêve de Champlain, c'est de construire en son temps une société hybride, ouverte et plurielle. Bref, un monde parfaitement en phase – comme Fischer ne manque pas de souligner – avec notre propre postmodernité, avec son exaltation de l'hybridité. Un Champlain profondément moderne, donc, un Las Casas aux commandes ayant réussi à prévenir la destruction de la Nouvelle-France, un Montaigne aux manettes, à la tête d'une société animée par un esprit de justice, un Léry sur le Saint-Laurent, épris de dialogue et d'échange.

Fischer ne peut s'attribuer l'entière paternité de cette vision de Champlain, car l'idée que le joug impérial français aurait été plus doux que ceux des autres puissances coloniales européennes durant la première modernité est née au moment même où ces empires ont pris leur essor. Ironie de l'histoire, c'est avec Las Casas, et sa polémique reprise et retravaillée à maintes reprises (notamment par Léry dans son *Histoire*[7] et Montaigne dans « Les cannibales » et « Les coches »[8]), que prend forme cette idée, ensemble avec un discours critique à l'égard du colonialisme espagnol. Sont ainsi jetés les jalons de ce qui s'appellera plus tard « la légende noire » d'une Espagne exceptionnelle par sa cruauté et sa rapacité[9]. C'est Francis Parkman, l'historien américain auteur d'une histoire du conflit franco-britannique intitulée *France and England in North America (1865-92)*, qui à partir de cette légende noire en façonnera une autre en forme de reflet inversé, celle d'une France clémente, résumée par sa célèbre phrase : « La politique espagnole anéantissait l'Indien, la civilisation anglaise le dédaignait ou lui faisait sentir son mépris, la France seule savait l'accueillir, et s'en faire aimer[10]. »

L'objet du *Rêve de Champlain* consiste donc à remettre à jour une vieille tradition historiographique (tradition dans laquelle Champlain a joué depuis longtemps un rôle clé[11]) : il s'agit d'une part de mettre en valeur l'expérience française en Amérique du Nord, notamment en insistant sur les rapports de respect mutuel qu'auraient entretenus Champlain et les peuples autochtones ; il s'agit, d'autre part, de reprendre plusieurs éléments caractéristiques de la légende noire – par exemple, dans la façon dont Fischer caractérise « les hommes cruels qui dirigeaient l'empire espagnol en Amérique[12] ». Les deux lieux sur lesquels reposent son appréciation de Champlain, les histoires coloniale et amérindienne, ont fait tous les deux l'objet d'un profond renouvellement de la part des chercheurs depuis trois décennies[13]. La thèse de Fischer résiste-t-elle à l'épreuve de leurs travaux ?

Car n'est pas un saint ouvert à l'altérité qui veut. Chercher dans l'histoire de la première modernité des âmes sœurs partageant les valeurs

de pluralisme qui sous-tendent les idéologies dominantes légitimant les sociétés occidentales contemporaines peut vite devenir une quête périlleuse. Si Las Casas prend résolument la défense des Amérindiens, que faisons-nous de son projet de faire appel à des esclaves africains afin d'épargner aux Autochtones les pires sévices du régime de travail colonial (position sur laquelle il reviendra tout de même après avoir constaté les conditions dans lesquelles les Africains étaient réduits)[14] ? Si Léry porte un regard d'ethnographe passionné et respectueux sur ses interlocuteurs Tupinambá, il n'en reste pas moins convaincu – sa foi calviniste oblige – que leur surdité à l'Évangile les tient « au milieu des espesses tenebres d'ignorance[15] ».

Ces paradoxes apparents nous interpellent à double titre. D'une part, ils nous obligent à historiciser les cadres de pensée dans lesquels ils prennent racine et qui leur donnent sens, pour mettre en lumière une cohérence qui nous échappe dans notre propre historicité. Pensons par exemple à Thomas More, avocat de l'éducation des femmes et instituteur aimant de ses propres filles, auteur d'une *Utopie* elle-même probablement influencée par les écrits de Las Casas[16], et martyr pour sa foi, mais aussi tortionnaire et bourreau décidé de tous ceux soupçonnés d'hérésie protestante. Le passé, comme disait le romancier anglais L. P. Hartley, est un pays étranger, et une des tâches de l'historien est de prendre la mesure du fossé épistémique qui sépare le monde des objets qu'il étudie du sien[17]. Le More en avance sur la misogynie de son temps et le More ennemi du pluralisme confessionnel sont bel et bien le même homme – à nous de le comprendre. D'autre part, ces paradoxes nous obligent à interroger attentivement les usages auxquels ces acteurs historiques sont employés dans le présent. Qui croire à propos de More, le dramaturge Robert Bolt, qui dans sa pièce « A Man for All Seasons » (« Un homme pour l'éternité ») en fait un courageux homme de conscience, ou Hilary Mantel, qui dans son roman historique *Wolf Hall* dépeint un fanatique de l'intolérance[18] ? L'utilisation que nous faisons de personnages historiques en dit long sur nos propres préoccupations, mettant en relief les angles morts qui obscurcissent nos propres systèmes de valeurs. C'est justement en analyste avisé de ce genre de paradoxe que réside tout l'intérêt de Montaigne, qui a braqué sa considérable science humaniste aussi bien sur les textes anciens qui en étaient le fondement que sur son propre temps, afin de procéder à une double remise en cause, d'une part de la grandeur supposée des civilisations antiques et d'autre part de la légitimité des systèmes politiques, sociaux et religieux de son propre temps.

Qu'en est-il de Champlain ? ou plus précisément, qu'en est-il du Champlain, ami des Amérindiens, dépeint par Fischer ?

Un engagement méthodologique polémique

Ayant affaire à un retour vers des modes de narration historique traditionnels, un choix assumé, sans complexe, à travers une écriture qui décrit un monde de « solides bâtiments de mer », d'hommes courageux et de « jolies femmes », « de jeunes guerriers et de jeunes Indiennes magnifiquement vêtues[19] », il serait tentant pour le lecteur de minimiser la portée du *Rêve de Champlain* et de la résurrection de vieux lieux communs qu'il opère, s'agissant d'un simple livre grand public[20].

Pourtant, Fischer, déjà auteur d'une étude sur la méthode en histoire à teneur polémique[21], nourrit des ambitions méthodologiques autrement plus grandes. Son livre a non seulement pour objet la valorisation de Champlain, mais aussi le règlement de ses comptes historiographiques. Regrettant amèrement un tournant poststructuraliste qui se serait opéré depuis les années 1960, Fischer l'accuse d'avoir faussé toute l'écriture de l'histoire des empires coloniaux depuis, en raison de

> cette sensibilité fin de siècle appelée « rectitude politique » [« political correctness »], avec sa révulsion pour les grands hommes de race blanche, surtout les bâtisseurs d'empire, les fondateurs de colonies et les découvreurs. […] les délires de la rectitude politique, la haine idéologique, le multiculturalisme, le postmodernisme, le relativisme historique[22] [.]

À la place du regard distancié et critique prôné par les écoles baptisées « postmodernes », Fischer propose plutôt « d'écrire sur les Indiens d'Amérique et les Européens avec maturité, empathie et compréhension[23] ». Soit. Mais cette démarche soulève deux interrogations, sur lesquelles nous reviendrons : Fischer traite-t-il vraiment les Amérindiens « avec empathie » ? et que signifie écrire une histoire de l'impérialisme, y compris « les bâtisseurs d'empire », « avec empathie » ?

Car l'« empathie » avec laquelle Fischer choisit d'aborder les Européens associés dans son livre entraîne deux conséquences : tout d'abord, elle dresse Champlain (et d'autres, Henri IV notamment) en héros, célébrés pour leur bravoure, leur ouverture d'esprit et leur tolérance[24]. Ensuite, elle opère un effacement de la distance chronologique et de la différence historique, qui permet de les ériger en modèle d'action porteur d'espoir pour notre propre époque, qui donne à son texte un caractère d'exemplarité :

> Les deux [Champlain et Henri IV] rêvaient d'une nouvelle France en Amérique du Nord qui tablerait sur le meilleur du Vieux Monde qu'ils connaissaient et sur une idée généreuse de l'humanité qui embrassait des gens différents d'eux-mêmes. Certains mauvais esprits qui font métier d'écrire l'histoire aujourd'hui n'ont que moqueries pour une telle pensée. Mais ces Français extraordinaires qui vivaient il y a quatre siècles de cela avaient vu de leurs yeux vu [*sic*] les pires cruautés que les hommes peuvent s'infliger les uns aux autres. Ils savaient aussi quelque chose à propos de la condition

humaine que d'autres n'apprendront jamais. Ils avaient vu la bonté et la noblesse dont les êtres sont capables dans les pires moments, d'où l'espoir qu'ils avaient de fonder un monde meilleur[25].

La véritable visée de ce rejet du postmodernisme se révèle être d'écarter toute posture historiographique trop critique à l'égard du colonialisme, pour ensuite permettre une réhabilitation de Champlain et de son entreprise coloniale.

Champlain et les Amérindiens

Au cœur du portrait que Fischer brosse de Champlain sont les qualités d'équité et d'ouverture dont il fait preuve à l'égard des Autochtones : « Il les considéra toujours comme des êtres humains comme lui-même, […] comme les égaux des Européens en intelligence et en esprit[26]. » Si Champlain est aux yeux de Fischer un héros, c'est justement grâce à son attitude envers les peuples autochtones : « Il n'y avait rien de raciste dans son esprit, […] Champlain avait beaucoup d'empathie pour les Indiens[27]. »

C'est justement sur cette fondation que Champlain aurait bâti son projet pour l'Amérique du Nord, conçu comme une incarnation sociale et politique de sa disposition tolérante et pacifique, c'est-à-dire l'accomplissement d'une ambition idéologique : « Ce soldat lassé des guerres rêvait d'humanité et de paix dans un monde de cruauté et de violence. Il entrevoyait un monde nouveau où des gens de cultures différentes pourraient vivre ensemble dans l'amitié et la concorde. » Pour arriver à cette fin, il fallait jeter « les bases fermes d'une amitié animée par la confiance et l'intérêt bien compris de chacun » et de créer une « alliance franco-indienne durable[28] ».

Comment expliquer cette exceptionnelle affinité pour les Amérindiens de la part de Champlain ? Fischer évoque trois facteurs. Ce sont les guerres de Religion, dont il a connu les horreurs en tant que combattant, qui auraient vacciné Champlain et ses partenaires contre l'intolérance. C'est aussi la culture humaniste qui aurait opéré cette ouverture d'esprit (signalons, à propos d'une question traitée par Michel De Waele ailleurs dans ce numéro, qu'il règne chez Fischer une profonde confusion entre l'« humanisme » en tant que système de valeurs libérales d'une part, et en tant que culture lettrée spécifique à la Renaissance, fondée sur la résurrection du savoir de l'Antiquité gréco-romaine, d'autre part)[29]. Surtout, elle s'explique par sa région d'origine, le Saintonge, dont « la diversité […] linguistique, culturelle, religieuse et écologique » en a fait un creuset de la différence devenue pour le fondateur de la Nouvelle-France une école de la tolérance,

> une culture régionale bien à eux, qui imprima un caractère particulier à leur entreprise [coloniale]. […] la diversité de leur monde et les valeurs modernes de leur culture les incitèrent à collaborer avec d'autres, et leur insufflèrent la force morale voulue pour assurer la médiation avec de nombreux autres groupes. L'esprit de leur mère patrie est visible dans la manière dont Champlain et le sieur de Mons [le premier lieutenant-général de la Nouvelle-France] se conduisirent et transigèrent avec l'Autre[30].

Cette explication, qui prend la forme d'un lien de causalité aussi simple que surdéterminé, laisse le lecteur sur sa faim[31]. L'humanisme a peut-être inspiré une attitude tolérante chez quelqu'un comme Las Casas, mais son adversaire lors de la célèbre controverse de Valladolid et partisan de la thèse que les Amérindiens étaient par nature esclaves, Juan Ginés de Sepulvéda, en était tout aussi imprégné[32]. Comment par ailleurs expliquer qu'un Saintongeois contemporain de Champlain, le poète, chef de guerre belliqueux et calviniste intransigeant Agrippa d'Aubigné, n'ait pas fait preuve du même œcuménisme ou de la même mansuétude que Champlain ? Comment expliquer que cette même région ait fourni à La Rochelle une abondante main-d'œuvre à l'heure où elle était devenue, au XVIIIe siècle, le deuxième port négrier de France[33] ? En quoi consistait précisément la spécificité historique de la Saintonge, qui était loin d'être la seule région accueillant une pluralité de cultures, de langues et de confessions dans la France moderne ? De même, il n'est pas difficile de trouver, parmi les conquistadors, des personnes originaires de régions multiculturelles dans une Espagne où le souvenir de la guerre des religions menée contre Grenade, le dernier État musulman dans la péninsule ibérique étaient encore vifs, tel Lope de Aguirre, natif du Pays Basque, mais dont l'expédition ensanglantée en Amérique du Sud à la recherche d'El Dorado pourrait servir d'anti-modèle au « rêve de Champlain »[34].

Mais au-delà de la question de leurs origines, les notions mêmes de « tolérance » et d'« ouverture », telles qu'elles sont déployées par Fischer, posent problème. Dès qu'il est question des convictions religieuses du fondateur de la Nouvelle-France, par exemple, la figure d'un Champlain champion de la tolérance se retrouve vite minée par des contradictions internes. Prenons à titre d'exemple l'esprit d'ouverture dont Champlain aurait fait preuve envers les protestants :

> Champlain voulait […] que la tolérance règne à l'intérieur de la colonie, tâche qui, à maints égards, était plus ardue que celle qui consistait à maintenir la paix avec ses voisins indiens. […] il croyait […] que les huguenots devaient avoir droit de cité dans la colonie et que leur liberté de culte méritait une protection entière.

Cette attitude est révélatrice, aux yeux de Fischer, d'une disposition cohérente et générale, un exemple parmi tant d'autres de « l'esprit de tolérance et d'humanité essentiel à son grand dessein[35] ». Pourtant, la religion

est bien le domaine par excellence où sa présumée tolérance vis-à-vis des Autochtones trouve ses limites. Comme Fischer est lui-même obligé de le reconnaître, Champlain n'accorde pas la même latitude conceptuelle aux pratiques religieuses amérindiennes, car pour lui

> la foi chrétienne et la religion catholique étaient plus vraies et plus universelles […] Il croyait sincèrement que les Indiens étaient des âmes perdues, sans espoir de rédemption tant qu'on ne leur aurait pas enseigné la vraie foi. Mais à d'autres égards, il les considérait comme les égaux des Européens en intelligence et en esprit[36].

Présentée ici comme une sorte d'exception qui confirmerait la règle, dont la sincérité n'a d'égale que sa considération pour les Amérindiens, une foi fondée sur une théologie du salut exclusive (« Hors de l'Église, point de salut ») ne saurait interdire une disposition foncièrement « tolérante ». Tout se passe ici comme si la religion représentait un champ à part, un lieu où des certitudes absolues ne sauraient interférer avec une ouverture relativiste envers autrui en d'autres lieux. L'existence chez Champlain d'une telle disposition paradoxale n'est pas à exclure – mais il aurait fallu poser la question (des questions analogues traversent tout un pan de la critique montaignienne, par exemple[37]). Une véritable analyse devrait tenir compte d'une nette évolution dans ses attitudes religieuses – entre indifférence et engagement missionnaire à partir de 1615 – constatée par les spécialistes[38]. Plus encore, elle exigerait de problématiser la notion de « tolérance », c'est-à-dire sonder son contenu, tracer ses limites et rendre pleinement compte de ses contradictions apparentes.

Les Amérindiens dans le récit de Fischer

Si les Autochtones occupent une place centrale dans le livre de Fischer, comme nous l'avons vu, ils n'en restent pas moins absents en tant que *protagonistes* de leur propre histoire. Prenons à titre d'exemple une expression de l'argument de Fischer parmi de nombreuses autres : « il y avait surtout chez eux [Champlain et Henri IV] la volonté de tourner le dos à la cruauté sanguinaire et oppressive des guerres de religion. […] leur cheminement marqua profondément la Nouvelle-France[39] ». Mais qu'en est-il des autres hommes (ou femmes) et des marques qu'ils auraient pu laisser en Amérique du Nord, notamment des Amérindiens ?

Ce qui est frappant dans l'analyse de Fischer, c'est que le texte n'admet pas la possibilité que des Amérindiens aient pu être doté de ce qui s'appelle dans l'historiographie anglophone l'*agency* (ou son équivalent français, *agentivité*, de plus en plus accepté[40]) – la capacité de formuler une appréciation de chaque situation à travers une grille d'analyse qui leur est propre, la possibilité d'évaluer leurs propres intérêts, de concevoir leurs

propres stratégies et tactiques, et d'agir[41]. Au contraire, il y a un parti pris méthodologique chez Fischer, un choix de prendre les mots mêmes de Champlain – qui, tirés de ses écrits, constituent, il faut le signaler, la base des sources du livre de Fischer – toujours au pied de la lettre, notamment quand il s'agit d'analyser les affirmations de Champlain concernant son leadership dans ses interactions avec les Amérindiens. N'aurait-il pas pu exagérer, voire inventer, son propre rôle ? N'aurait-il pu se tromper, en ne comprenant pas la façon dont ses interlocuteurs cherchaient à l'utiliser, et à exploiter la situation pour servir leurs propres intérêts ? En écartant une lecture plus distanciée, à rebours, des récits de Champlain, Fischer finit par réduire les Autochtones en sujets passifs. Certes, Fischer n'est pas seul en ceci : non seulement ce schéma représente un élément central de l'historiographie traditionnelle, mais Las Casas lui aussi dépeint les Amérindiens comme des victimes dignes, mais dociles[42].

Pourtant, accorder aux Amérindiens une subjectivité, une volonté, une tactique, une autonomie propre à eux changerait totalement la donne. Prenons à titre d'exemple la rencontre de Champlain avec le chef Montagnais (ou Innu) Anadabijou à Tadoussac en 1603. Quand Champlain rapporte qu'Anadabijou lui aurait loué les Français comme des amis et les aurait invités à peupler leur terre, est-ce son rêve à lui qui est à l'œuvre ? ou est-ce autant le rêve d'Anadabijou, d'autant plus que c'est lui qui propose aux Français une alliance ? Ces deux hommes partagent-ils – comme Fischer le prétend quand il affirme qu'il s'agit du « rêve de Champlain *et* d'Anadabijou[43] » – le même rêve ? D'ailleurs, qu'est-ce qui nous fait croire que les propos rapportés par Champlain sont ceux réellement prononcés par Anadabijou, et non pas une version intéressée, c'est-à-dire déformée, sinon inventée, soit par les interprètes Montagnais qui les ont traduits au bénéfice des Français, soit par Champlain lui-même ? Poser ces questions n'est pas y répondre, mais il importe qu'elles soient posées. Fermant la porte à toute interrogation de ce genre, le livre de Fischer exclut toute possibilité d'une logique propre aux Autochtones. Une logique qui aurait structuré leur propre compréhension de leurs rapports avec Champlain et animé leurs propres choix et objectifs. Une logique, si elle était avérée, qui nous obligerait à reconnaître l'existence en Nouvelle-France non pas d'un seul projet, conçu par Champlain et ratifié par tous, comme le prétend Fischer, mais de plusieurs, nés de perspectives et de rationalités différentes. En tout cas, la prise de parole amérindienne lors de cette rencontre franco-montagnaise se lit dans la version de Fischer ainsi que dans celle de Champlain comme une invitation à coloniser, c'est-à-dire comme la preuve d'une véritable adhésion autochtone au projet impérial français[44].

Et pourtant, ce ne sont pas les indices d'*agency* amérindienne, dont regorge le récit de Fischer, qui manquent. Nous apprenons par exemple que c'est auprès des Amérindiens que Champlain apprend à chasser en hiver,

et que c'est grâce à leurs dons de nourriture que des colonies françaises ont pu surmonter la famine lors d'hivers particulièrement durs[45]. Champlain rencontre aussi des formes de refus, voire de résistance : les Montagnais refusent d'apprendre aux Français comment pêcher l'anguille, préférant leur vendre leurs prises[46] ; à la suite du raid mené contre les Iroquois, Champlain est retenu de force durant l'hiver 1615-1616 parmi les Hurons-Wendats[47] ; ces derniers font tout pour empêcher Champlain de rentrer en contact avec les Neutres[48], tout comme les Montagnais déconseillent à Champlain d'explorer au nord de Tadoussac[49]. Lorsque ses tentatives d'explorer le Nord-Ouest échouent car « [l] es Algonquins n'étaient pas enclins à collaborer », Fischer concède qu'« [i] l y lieu de croire que les Indiens protégeaient la source du commerce des fourrures » – mais il n'en tire pas les leçons qui devraient s'imposer : les choix amérindiens font peser sur Champlain et sa colonie des contraintes considérables[50].

Prenons à titre d'exemple l'intermariage, élément clé du « rêve » que Champlain, à suivre Fischer, souhaite faire réalité au Canada. Ce sont pourtant les Montagnais qui initient l'intermariage avec les Français[51]. Quand Champlain donne son célèbre discours en mai 1633 devant des Montagnais, dans lequel il trace sa vision de l'avenir « quand cette grande maison sera faite, alors nos garçons se marieront à vos filles, et nous ne serons plus qu'un peuple[52] », Fischer oublie que le chef de la colonie française, encore une fois, reprend à son compte des propositions autochtones[53]. Il ne reconnaît pas non plus dans la disponibilité sexuelle d'Amérindiennes auprès des Français – à laquelle Champlain aurait toujours résisté (on le croit sur parole)[54] – une autre forme d'*agency* autochtone. La conséquence de ce choix d'accorder systématiquement à Champlain une plus grande autonomie et une plus grande prise d'initiative est de magnifier le rôle de cette figure historique : « Champlain a joué ainsi un rôle capital dans la fondation de […] la [culture] métisse. […] Pour cette raison, il est vraiment permis de dire qu'il est le père du Canada français[55]. » Mais pourquoi les chefs des communautés amérindiennes qui ont poussé l'intermariage ne seraient-ils pas, eux aussi, des « pères » de ce même Canada ?

Il serait donc possible de réécrire le livre de Fischer, sur la base des mêmes matériaux dans lesquels Fischer ne reconnaît pas les abondants indices d'une stratégie amérindienne, une histoire de la Nouvelle-France qui verrait la colonie non pas comme la réalisation du rêve d'un homme, mais le fruit d'une confrontation entre Français et Amérindiens, c'est-à-dire d'une négociation entre acteurs historiques chacun doté d'une autonomie propre. Ce rêve est autant celui des Autochtones qui auraient proposé aux Français de collaborer avec eux afin d'avancer leurs propres intérêts commerciaux et de s'assurer des alliés militaires pour mener la guerre contre leurs propres ennemis que celui de Champlain[56]. C'est ce

que Fischer admet à demi-mot quand il observe que « [l] 'alliance […] allait durer longtemps parce qu'elle reposait sur l'intérêt matériel bien compris de chacun[57] ». À partir du moment où cette collaboration était fondée sur une conjoncture d'intérêts, les Autochtones étaient en droit de rompre leurs engagements avec Champlain, de se garder par exemple à distance des conflits entre Français et Anglais, voire même d'aider les Anglais dans le Saint-Laurent[58] – bref, de jouer les Français contre les Anglais[59] comme l'a si bien analysé Richard White dans son célèbre livre *Le Middle Ground*, ainsi que plusieurs générations d'historiens depuis[60].

Non seulement le mérite de la construction d'une colonie basée en partie sur une collaboration entre Autochtones et Français devrait désormais revenir non seulement à Champlain, mais aussi à ses partenaires amérindiens, si nous poursuivons cette relecture, mais la figure même du fondateur de la Nouvelle-France devrait être profondément repensée. Si Champlain était autant respecté des Amérindiens pour sa personne, pourquoi alors rompre avec lui à des conjonctures précises ? Vu l'apport décisif des alliances amérindiennes dans la traite des fourrures et dans les actions militaires menées contre les Anglais, n'est-il pas un peu exagéré de conclure, comme le fait Fischer, qu'« [e]n 1633, Champlain était le maître incontesté du Saint-Laurent[61] » ?

Cette amplification du rôle qu'aurait joué le seul Champlain chez Fischer l'amène à confondre les caractéristiques de la colonie française qui sont le fruit de la nécessité, ou d'opportunités qui lui sont sciemment ouvertes par leurs interlocuteurs amérindiens en l'absence d'une hégémonie française dans le Saint-Laurent, pour des preuves de la mise en pratique d'un rêve humaniste et tolérant né dans l'esprit fécond de Champlain[62]. À en croire Fischer, « [l] es Français s'étaient délibérément installés à proximité des Indiens et ils les fréquentaient volontiers. […] ils n'ont pas essayé de déposséder les Indiens ou de les éloigner. Au contraire[63]. » Mais l'inverse aurait été tout à fait impossible, surtout durant la période de Champlain – la présence française était *dépendante* du bon vouloir de divers groupes autochtones, pour être paisible, pour pouvoir se défendre contre les Anglais, pour se munir de vivres durant l'hiver et pour pouvoir profiter du commerce des fourrures. De même, les guerres dans lesquelles Champlain se laisse embrigader par ses alliés amérindiens – comme l'attaque menée en 1609-1610 par les Algonquins et Montagnais contre les Iroquois, que Champlain en réalité ne fait qu'accompagner, en compagnie de deux autres Français, prisés pour leurs armes à feu – sont présentées par Fischer comme des initiatives prises par Champlain et menées sous sa direction[64]. Prenant encore une fois le récit de Champlain comme de l'argent comptant (Champlain était-il vraiment « aux commandes[65] » lors de ce raid ?), Fischer n'envisage pas qu'il ait pu exagérer son rôle.

Comme contre-exemple mettant en relief l'*agency* amérindienne à l'œuvre, nous pouvons citer l'« échec » – le mot est de Fischer[66] – que subissent les Français lorsqu'ils tentent de s'établir au sud de la Penobscot et qui est, selon l'historien, à mettre sur le compte des personnes, et plus particulièrement sur les erreurs commises par les sieurs de Mons et de Poutrincourt, qui « partageaient largement les mêmes valeurs et desseins [et qui…] adhéraient à un idéal d'humanité sincère et tenaient à nouer de bons rapports avec les Indiens » que Champlain, mais n'étaient pas aussi capables de les mettre à l'œuvre que lui[67]. Renversons la polarité de l'analyse : peut-être ne s'agissait-il pas d'un manque de succès de la part des Français, mais plutôt d'un *succès* de la part des Amérindiens, c'est-à-dire d'une mise en œuvre réussie de la part de divers peuples autochtones côtiers d'une stratégie visant à repousser des Français dont ils ne voulaient pas lors de leurs mouillages.

La religion représente un autre terrain où les Autochtones – présentés dans son livre comme les *objets* passifs des campagnes d'évangélisation catholique menées par les Français, et non pas les *sujets* d'un processus de négociation culturelle complexe – sont cantonnés dans un rôle passif. Selon Fischer, l'impératif missionnaire et un esprit de tolérance n'étaient nullement contradictoires :

> Il croyait également que les Indiens pouvaient se faire chrétiens et apprendre à vivre selon une conception universelle de la loi. Cela étant dit, ils resteraient indiens, et leur culture unique devait préserver son intégrité. Champlain admettait la complexité de l'identité humaine. Il savait qu'il était possible d'être huron et chrétien en même temps[68].

Le passage est pourtant ambigu : est-ce Champlain qui croit que des Autochtones convertis au catholicisme « resteraient indiens », tout en préservant « leur culture unique » dans « son intégrité », ou est-ce Fischer ? Quoi qu'il en soit, Fischer opère ici une distinction forte entre religion et culture, qui a pour conséquence d'imaginer que des mutations profondes dans l'une n'entraîneraient pas nécessairement des changements dans l'autre. Si la démarche vise à légitimer une conception plurielle de l'identité chez les Autochtones, sa validité dans le contexte de la Nouvelle-France au XVIIe siècle ne va pas de soi. Est-ce que l'ensemble des Hurons-Wendats étaient, eux aussi, convaincus « qu'il était possible d'être huron et chrétien en même temps » ? La question méritait d'être posée. Surtout, qu'en est-il du « christianisme » adopté et naturalisé par les Autochtones convertis, dont les spécialistes des missions français ne cessent de souligner l'aspect syncrétique ? Comme le dit Richard White, les Jésuites, « pour des raisons tactiques, acceptaient souvent eux-mêmes les prémisses autochtones. […] C'était moins les Amérindiens qui se convertissaient au Christianisme, que le Christ lui-même qui se convertissait en un manitou[69] ».

Voir dans les Autochtones des sujets de leur propre histoire, des acteurs engagés dans des processus de négociation, de résistance et d'accommodation, c'est non seulement leur rendre leur pleine place dans cette histoire, mais aussi faire ressortir combien les Français étaient eux aussi transformés par cette histoire commune.

Enfin, la représentation parfois réductrice des Amérindiens dans la biographie de Fischer suscite interrogation. Était-il vrai qu'« [a] près ses deux victoires sur les Agniers [Mohawk], Champlain devint un personnage mythique[70] » ? Son épouse était-elle vraiment l'objet d'autant de vénération que le prétend Fischer quand il écrit que « les Indiens furent ravis par sa beauté, sa jeunesse, sa grâce, son raffinement[71] » ? Le livre trace un portrait des Autochtones comme particulièrement belliqueux. Les Iroquois, nous apprend-il, « étaient […] réputés pour leur cruauté, et ce, dans un monde déjà très cruel[72] ». Champlain, qui « s'employa à mettre un terme aux guerres incessantes entre ces nations[73] », intervient dans ce monde comme une sorte de sage pacificateur. Pourtant, quand Fischer déclare que l'« idée qu'il se faisait de la Nouvelle-France était hypothéquée par la guerre incessante que se livraient les nations indiennes dans la vallée du saint Laurent[74] [sic] », on se demande si Champlain était tout aussi contrarié par les guerres incessantes que se livraient les grandes puissances en Europe, ou par le fait que son propre roi avait exporté ses propres querelles géopolitiques en Amérique du Nord – notamment le conflit qui l'oppose à l'Angleterre – en colonisant le Saint-Laurent ?

C'est sur la question de la torture, pratique centrale dans la régulation des conflits entre groupes dans les cultures iroquoienne et algonquienne, que les problèmes intrinsèques à l'approche de Fischer apparaissent le plus clairement. Écartant les recherches en anthropologie culturelle et en histoire sur la question[75] – sans doute trop fonctionnalistes et trop prêtes à relativiser la portée de la torture à ses yeux –, Fischer préfère affirmer que :

> Champlain comprit cette atrocité rituelle mieux que ne l'ont fait certains ethnographes, et il refusa catégoriquement d'y prendre part. Il détestait cette coutume indienne qui heurtait ses idéaux les plus intimes et posait un obstacle de taille à son grand dessein. […] Champlain disait que les Indiens n'avaient pas de loi. […] Attitude qui était très éloignée d'une conception du droit fondée sur la primauté du juste. […] Aux yeux de Champlain, la paix et la justice universelle n'avaient pas d'avenir dans ce contexte[76].

Fischer a raison sur le fait que la torture et le « grand dessein » de Champlain n'étaient pas compatibles, mais pas dans le sens qu'il l'entend. La position de Champlain à ce sujet fournit la preuve qu'il n'était pas venu que pour vivre paisiblement à côté des Autochtones, mais aussi dans la mesure du possible pour les refaçonner, pour imposer son autorité afin d'y éradiquer ce qu'il y avait de plus horrifiant à ses yeux – bref, pour ef-

fectuer chez eux une profonde transformation sociale, culturelle et politique[77]. Nous pourrions formuler une analyse similaire concernant l'intermariage qui, comme l'a démontré une riche historiographie, a été conçue comme un outil de la politique coloniale française, visant à assimiler les Autochtones, mais au final très peu mis en pratique[78]. Il est tout à fait possible que Champlain ait compris la torture amérindienne mieux que les ethnohistoriens, comme le prétend Fischer. Après tout, Champlain y a assisté. Mais en la caractérisant comme « cette atrocité » ou ces « tortures sadiques », Fischer porte un jugement moral sur les Amérindiens, et fait sien le point de vue culturel et éthique de Champlain[79]. Selon les termes mêmes de sa propre méthodologie, l'empathie semble ici avoir choisi son camp. C'est Montaigne qui avait parfaitement compris les paradoxes qui traversent tout jugement européen porté sur ce type de pratique amérindienne. À la différence de Montaigne à propos de ses contemporains, Fischer ne se pose jamais la question : que pensait Champlain de la torture judiciaire en France, ou des supplices infligés aux condamnés par la justice de son roi ?

Défense et illustration de l'impérialisme libéral

Il s'agissait pour Champlain – si nous suivons Fischer – de construire au Canada une anti-Nouvelle-Espagne (et, dans une moindre mesure, une anti-Nouvelle-Angleterre). Ayant constaté le mauvais traitement des Amérindiens et des Africains lors de son voyage de 1599-1601 à travers l'empire américain espagnol, Champlain en aurait tiré des leçons salutaires pour la mise en œuvre d'un empire français plus humaniste[80] : « Poursuivant son périple, Champlain vit sa sympathie croître pour les autochtones du Mexique. Il les dit parfaitement égaux aux Européens en intelligence, […] Il fut horrifié cependant par le traitement que leur infligeaient les conquérants espagnols. […] l'exploitation cruelle des indigènes[81] ».

Le problème ici, c'est qu'une lecture attentive du « Brief discours » que Champlain aurait rédigé lors de son voyage ne confirme pas tout à fait le propos de Fischer. Champlain remarque bien la condition d'esclavage dans laquelle de nombreux Amérindiens et Africains avaient été réduits – mais il le fait sur le registre du constat, non du jugement moral. Il n'y a point la condamnation féroce de cette domination que Fischer lui attribue. À part un rappel des abus commis par les Espagnols au début de la conquête (qui aurait pu être repris de la *Très brève relation* de Las Casas), Champlain écrit comme si la situation au tournant de 1600 avait été régularisée, et les pires sévices relégués au passé (ce qui fut en partie le cas à la suite des *Leyes Nuevas* – une réforme promulguée par la couronne espagnole en 1542 – qui, grâce en partie au lobbying de Las Casas, accordèrent un nouveau statut plus protecteur aux Amérindiens). Mis à part un regard

désapprobateur pour les mesures d'évangélisation coercitives, nul sentiment d'« horreur » chez Champlain face à ce régime de contrôle social et de travail :

> Au commencement de ses conquestes, il [le roi d'Espagne] avoit establi l'inquisition entre eux, & les rendoit esclaves ou faisoit cruellement mourir en sy grand nombre, que le récit seulement en faict pityé. Ce mauvais traittement estoit cause que les pauvres Indiens, pour la prehension d'iceluy, s'enfuioient aux montaignes comme desesperés, […] & pour ceste occasion lesdicts Espaignols furent contraints leur oster ladicte inquisition, & leur donner liberté de leur personne, leur donnant une reigle de vivre plus doulce & tolerable, pour les faire venir à la cognoissance de Dieu & la créance de la saincte Eglise : car s'ils les vouloient encor chatier selon la rigeur de ladicte inquisition, ils les feroient tous mourir par le feu[82].

À le lire, Champlain n'aurait pas eu la même réaction face à la réalité sociale des colonies espagnoles que Las Casas (et il faut rappeler que Champlain la découvre plus d'un demi-siècle après le retour définitif en Espagne du dominicain). Plus encore, la thèse de Fischer selon laquelle ce voyage à travers les Amériques hispanophones aurait froissé la sensibilité morale de Champlain et aurait dicté toute son action au Canada, se retrouve affaiblie. Il est tout à fait possible que « [l] 'horreur que ce système inspire à Champlain » lors de son « séjour […] en Nouvelle-Espagne a influencé durablement sa carrière en Nouvelle-France. Il en est ressorti avec l'idée nouvelle d'un empire où Indiens et Européens pourraient vivre ensemble dans un esprit différent[83] ». Mais rien dans le « Brief Discours » ne permet de l'affirmer.

Restons encore un peu sur l'empire espagnol, tel qu'il est utilisé dans le livre de Fischer. Quand il parle de la façon dont Champlain aurait « dépeint une Nouvelle-Espagne régie par un système de violence et d'exploitation fort éloigné du gouvernement idéal d'un empire[84] », c'est une manière de dire qu'il existe bel et bien des formes « idéales » d'empire – de « bons » empires d'un côté, et de « mauvais » empires de l'autre. Ainsi, la « légende noire » fait de nouveau irruption, déployée afin de souligner combien « la vision qu'il avait pour les Indiens et la Nouvelle-France » était unique :

> Contrairement aux conquistadors de la Nouvelle-Espagne, Champlain n'aspirait pas à les asservir. Contrairement aux fondateurs de la Nouvelle-Angleterre, il ne voulait pas les tenir à distance ou les chasser de leurs terres. Il les pressa plutôt de s'installer plus près de Québec et leur fit entrevoir sa vision d'un pays où Européens et Nord-Américains vivraient en paix côte à côte[85].

Pourtant, telle qu'elle est décrite par Fischer, cette vision d'empire est semée de contradictions. Fischer prétend que « Champlain ne voulait pas se lancer dans une conquête française de l'Amérique du Nord

qui aurait été menée par la force brute ou y bâtir un empire sédentaire à la manière britannique. Ce qu'il voulait, c'était vivre en harmonie parmi les Indiens et collaborer avec eux à l'instauration d'une paix durable[86] ».

Mais c'était quoi, la colonie française sur le Saint-Laurent, avec ses places fortes, ses centres urbanisés, ses églises, ses habitations, ses fermes, ses réseaux de communication la reliant à la métropole, si ce n'était « un empire sédentaire à la manière britannique » à une échelle bien moindre ? Et quelle était la nature précise du rapport de pouvoir que Champlain espérait instaurer – sans violence – avec les peuples amérindiens[87] ? Là, Fischer reste vague, malgré les indices qui parsèment son texte : Champlain proclamant en 1620 l'autorité du roi et la sienne en tant que lieutenant du vice-roi[88] ; Champlain tentant, tant bien que mal, de plier des Amérindiens à sa volonté – quand il s'exerce à les empêcher de commercer avec des navires non-français, ou à sédentariser les Montagnais[89]. Sur ce dernier point, Fischer n'hésite pas à attaquer Bruce Trigger, spécialiste des Hurons-Wendats et une des grandes figures de l'ethnohistoire, pour prendre la défense de Champlain : « Son propos était d'améliorer leurs conditions de vie, […] de les aider ainsi à échapper aux famines épouvantables dont il avait été témoin chez eux[90]. » Comme si Champlain avait conçu l'empire américain qu'il bâtissait pour le compte du roi comme une action humanitaire.

Et quelle était exactement la nature de cette paix dont Champlain aurait rêvé ? Fischer le dépeint en pacifiste, comme nous l'avons vu. Qu'en est-il de son prétendu pacifisme, au moment où la constitution d'une colonie française en Amérique du Nord allait forcément projeter les engagements géopolitiques français sur le continent nord-américain – c'est-à-dire, la colonisation allait nécessairement entraîner la guerre contre les Anglais, les Néerlandais ou les pirates (comme Champlain, relayé par Fischer, l'admet lui-même[91]).

La biographie de Fischer, en somme, représente une forme de plaidoyer pour une sorte de via médiane impériale – un empire raisonnable et « humaniste », animé par la même litanie de bonnes intentions qui a légitimé bien des projets impériaux, en commençant par la mission évangélisatrice de l'époque moderne jusqu'à l'empire libéral britannique du XIXe siècle, la mission civilisatrice française sous la IIIe République et les crédos modernisants des empires européens finissants au XXe siècle[92]. Nous n'en sommes finalement pas très éloignés de l'apologie de l'empire incarnée dans les travaux d'historiens comme Niall Ferguson[93].

Pourtant, ces idéologies libérales et humanistes, comme l'a montré « la nouvelle histoire impériale », ne peuvent être lues qu'à la lumière des sombres réalités des empires[94]. Joseph Conrad ne dit pas autre chose dans la célèbre description de la Tamise qui ouvre *Au cœur des ténèbres* :

> Elle a connu et servi tous les hommes dont la nation est fière, de sir Francis Drake à sir John Franklin, […] Elle avait connu les vaisseaux et les hommes. […] aventuriers, colons : les vaisseaux des rois et ceux des banquiers ; capitaines, amiraux, courtiers clandestins du commerce d'Orient, « généraux » commissionnés des flottes des Indes orientales. Chasseurs d'or ou quêteurs de gloire, ils étaient tous partis par ce fleuve, portant l'épée, et souvent la torche, messagers de la puissance dans la nation, porteurs d'une étincelle du feu sacré. Quelle grandeur n'avait pas suivi le reflux de ce fleuve pour entrer dans le mystère d'une terre inconnue !… Les rêves des hommes, la semence des républiques, le germe des empires[95].

Mieux vaut y réfléchir deux fois avant de prendre les rêves des bâtisseurs d'empires, qu'ils s'appellent Énée, Champlain, ou Jules Ferry, pour de l'argent comptant. Certes, Fischer n'utilise pas Champlain pour appeler de ses vœux un nouvel impérialisme – à la différence d'un Niall Ferguson qui, dans la foulée de l'invasion de l'Iraq par les États-Unis en 2003, s'en targue : « Permettez-moi de passer aux aveux. Je suis un membre à jour de cotisation du gang néoimpérialiste[96]. » Mais d'autres n'ont pas fait preuve, en se prévalant de Champlain, de la même pudeur. Prenons à titre d'exemple Hubert Deschamps : originaire, comme Champlain, de Saintonge ; socialiste (il servira au cabinet du premier ministre Léon Blum en 1936) ; haut fonctionnaire de l'administration coloniale française (il sera successivement gouverneur de Djibouti, la Côte d'Ivoire – où il maintiendra le système de travail forcé des Africains –, et le Sénégal) ; et professeur d'histoire africaine à la Sorbonne. Comme le signale lui-même Fischer (dans une appréciation très positive de cet « impérialiste au grand cœur », qui balaie d'un revers de la main les interrogations soulevées par sa fidélité au régime de Vichy entre 1940 et fin 1942), Deschamps se charge de préparer une nouvelle édition des écrits de Champlain. Là, à la veille de la guerre d'Algérie – conflit dont il sera un témoin privilégié, en tant que membre du cabinet du secrétaire d'État chargé des colonies entre 1954 et 1955 –, Deschamps y décèle un véritable modèle pour l'empire colonial français face aux défis de l'après-guerre :

> fondateur d'empire sans armée, Champlain est plus original encore par sa politique indigène […] Il a inauguré en même temps que les principes de l'assimilation, ceux de l'administration indirecte, de la sédentarisation des nomades et la création d'îlots de prospérité, en somme tous les procédés modernes de politique indigène et de mise en valeur des colonies. […] Précurseur de nos sciences humaines d'outre-mer, il a été non seulement le premier de nos grands coloniaux, mais le seul qui ait posé les fondements d'une véritable « colonie » une nation nouvelle, fille de France[97].

Ces exemples présentent donc un Champlain humaniste au service d'un empire humaniste, pour Fischer comme pour Deschamps, au XVIIIe comme au XXe siècle.

L'enjeu canadien

L'attrait de l'histoire que nous propose Fischer, aussi contestable soit-elle, est par contre tout à fait compréhensible. Pour les États-Nations nés dans le terrible creuset du colonialisme, tel le Canada, ce récit porte en lui la promesse d'une histoire nationale réconfortante, épurée de bien des zones d'ombre troublantes, gage d'un roman national sans péché originel. À travers les différents pays des Amériques, toujours en prise aujourd'hui avec la douloureuse histoire des Premières Nations, tiraillés entre racisme, indifférence, paternalisme et politiques d'aides insuffisantes, ce type de récit met du baume au cœur et apporte une lueur d'espoir : un autre monde est – ou en tout cas était – possible.

Mais le Canada n'a pas attendu *Le rêve de Champlain* pour s'approprier Champlain, faire d'une figure historique un lieu de mémoire, de transformer un acteur de la période coloniale en un monument d'un État-Nation en devenir. Les destins mémoriels d'Adam Dollard des Ormeaux, un Français mort lors d'une bataille contre des Iroquois à Long-Sault en 1660, si finement analysés par Patrice Groulx, illustrent bien les enjeux d'une telle appropriation : objet d'un véritable culte national au Québec à partir de la fin du XIXe siècle, qui y voit une incarnation des vertus de la nation québécoise, la foi catholique et le combat contre la sauvagerie autochtone, ce récit est progressivement remis en cause dans les années 1960[98]. Parmi les nombreuses statues de Champlain érigées à travers le Canada entre 1898 et 1925, le monument inauguré à Ottawa en 1915, auquel on rajoute la statue d'un éclaireur algonquin en 1917, illustre bien combien la bienveillance (quoique fortement teintée ici de paternalisme) envers les Autochtones se situait déjà au cœur de la mémoire canadienne de Champlain. La campagne menée par des groupes autochtones dans les années 1990, opposés justement à cette image paternaliste et qui ont réussi à faire déplacer la statue de l'Algonquin dans un autre parc, nous rappelle que la mémoire de Champlain n'a jamais été complètement consensuelle au Canada, particulièrement aux yeux des Premières Nations[99].

Le livre de Fischer, paru en 2008 en anglais au moment même des commémorations de la fondation de Québec, intervient donc dans un dialogue proprement canadien sur la place de l'autochtonie dans la mémoire nationale. C'est donc sans surprise que *Le rêve de Champlain* s'est retrouvé instrumentalisé dans le débat public canadien. Le premier ministre Justin Trudeau le range parmi ses livres « préférés »[100]. Dans la foulée de sa traduction française, la chaîne francophone ontarienne TFO crée une série télévisée, un « docufiction » « d'après l'œuvre de […] Fischer »[101]. Un compte rendu élogieux du livre paru dans le *Globe and Mail* conclut que Champlain « a posé les fondations […] d'une société multiculturelle au Canada. Tels étaient les dons qu'il nous a laissés[102] ». Dans un éditorial

paru dans le même journal lors de la sortie du rapport de la CVR en 2015, l'avocat et consultant William A. MacDonald a pris appui sur le livre de Fischer pour intervenir dans le débat sur l'avenir des peuples autochtones au Canada : prétendant que si le rêve de Champlain avait été pleinement réalisé, les pensionnats autochtones n'auraient jamais vu le jour, Macdonald plaide pour la réalisation de ce rêve comme moyen de guérir les séquelles laissées par les pensionnats et émanciper les Amérindiens[103]. En ceci, Macdonald ne fait que suivre Fischer qui, comme nous l'avons vu, voit dans la vie de Champlain un modèle, plus encore un idéal à suivre. Comme il le dit lui-même, Fischer « vit le rêve de Champlain et d'Anadabijou[104] » dans son propre quotidien. Quand le documentaire télévisé sur l'histoire du Canada, *The Story of Us*, crée la polémique, accusé d'anglocentrisme et d'avoir négligé l'histoire autochtone, certains mobilisent *Le rêve* de Fischer comme un modèle que les cinéastes auraient dû suivre[105].

Le livre contribue plus encore à une conversation proprement québécoise, à une industrie mémorielle qui proclame et célèbre une certaine vision apaisée d'une société québécoise plurielle. Là où plusieurs courants de l'historiographie actuelle cherchent à minimiser le poids des Amérindiens dans l'histoire québécoise, la figure de Champlain esquissée par Fischer permet au contraire d'intégrer cette histoire dans le récit national québécois, d'opérer ainsi une sorte de réconciliation mémorielle[106]. La façon dont Champlain, jadis célébré au Canada en tant qu'explorateur ou fondateur, a été représenté plutôt en artisan d'une « rencontre » entre l'Europe et l'Amérique autochtone lors des commémorations du 400e anniversaire de la fondation de Québec en 2008 est emblématique de cette transformation. Ce Champlain-là témoigne de l'évolution d'une identité nationale fondée non plus sur une origine européenne unitaire, mais sur le pluralisme[107]. Pour le Québec, où le livre de Fischer a remporté un vif succès, son portrait de Champlain propose un héros dont le Québec du XXIe siècle pourrait être fier.

Dans son introduction, Fischer explique qu'il a choisi d'utiliser le terme « Indien » après avoir demandé à un groupe d'Autochtones rassemblés à la Bibliothèque Newberry à Chicago leur avis sur la question[108]. Il aurait été intéressant de savoir si Fischer leur a demandé ce qu'ils pensaient du portrait qu'il traçait du rêve de Champlain, de l'entreprise coloniale française en Amérique du Nord et de la possibilité même de créer et gouverner un « bon empire ». C'est la démarche qu'a proposée la CVR qui, dans ses recommandations, a prononcé le souhait « que tous les élèves, qu'ils soient Autochtones ou non, […] doivent découvrir les nations autochtones […] leurs sentiments et leurs réflexions lorsqu'elles faisaient affaire avec des personnages historiques comme Champlain[109] ». Fischer serait peut-être surpris d'apprendre que la CVR voit dans les mesures d'évangélisation entreprises en Nouvelle-France sous la direction de

Champlain les prémisses des futurs pensionnats[110], ou que le musée de la communauté huronne-wendat à Wendake, enclavé dans la ville de Québec, inauguré au même moment que le Québec célébrait son quadricentenaire, présente l'arrivée des Français en Amérique du Nord non pas comme le début d'une rencontre, d'un dialogue ou d'une coexistence, mais le début d'un « bouleversement » beaucoup plus ambigu[111].

La même ambiguïté se retrouve dans le « rêve » d'une colonie fondée sur l'intermariage formulé par Champlain. Le succès critique du film documentaire *L'empreinte* (2015) – un projet qui, selon les réalisateurs, est né de « l'intuition que la culture québécoise est le fruit d'un important métissage culturel avec les peuples amérindiens » – permet de mesurer combien l'idéal d'une nation « métisse » a prise sur la société québécoise aujourd'hui[112]. Dans un article récent, l'historien et ancien ministre québécois de la culture Denis Vaugeois propose d'imaginer le Québec contemporain comme une mosaïque, reconnaissant ainsi une réalité historique qui pourrait aussi faire figure d'identité nationale fondatrice salutaire, à la place des vieilles rengaines identitaires privilégiant les Québécois dits « de souche » ou « pure laine »[113]. Pour leur part, Adam Gaudry et Darryl Leroux estiment que le métissage fonctionne aujourd'hui, au sein de sociétés de peuplement comme le Canada, comme un mythe aux dépens des peuples autochtones. Proclamer la nature « métisse » d'une telle société dans son ensemble, faire valoir une identité personnelle « métisse » comme le font de plus en plus d'individus, revient à « trouver des « métis » partout », au prix d'ignorer les Autochtones, sinon à opposer les revendications concurrentes des peuples métis et autochtones concernant l'authenticité de leurs prétentions respectives à l'indigénéité (d'autant plus que, au Canada aujourd'hui, ces statuts peuvent comporter des privilèges juridiques spécifiques)[114]. D'ailleurs, le degré d'intermariage est toujours resté extrêmement limité en Nouvelle-France – une spécialiste parle même de « fiction de métissage[115] ». Plus encore, cet éloge du métissage ne cache-t-il pas un appel à l'assimilation des Autochtones et un effacement de la spécificité historique et sociale de tous ceux qui jouissent du statut et se considèrent Métis ? Ne représente-t-il pas une manière pour la société dominante de se racheter de ses responsabilités historiques vis-à-vis des peuples amérindiens à bas prix[116] ? Ne court-on pas le risque, en se focalisant sur la rencontre, les échanges et le métissage, d'occulter les asymétries de pouvoir et la violence qui habitent l'histoire des relations euro-amérindiennes depuis ses débuts[117] ?

De façon plus générale, tous ceux qui connaissent l'histoire du temps présent des Premières Nations au Canada – des expérimentations nutritionnelles menées sur des communautés autochtones dans les années 1940 et 1950 à l'octroi tardif du droit de vote en 1960, de la Crise d'Oka qui a vu des Mohawks armés affronter les forces de l'ordre québécoises et l'armée

fédérale en 1990 à la fermeture du dernier pensionnat autochtone en 1996, de la disparition de nombreuses femmes autochtones dans l'indifférence des autorités aux problèmes d'accès à la santé et à l'eau potable au sein des réserves – seraient peut-être surpris d'apprendre que le partenariat établi par Champlain et ses alliés amérindiens, aux dires de Fischer, « marqua le début d'une relation unique dans la longue histoire de la colonisation européenne en Amérique. Il est d'ailleurs resté quelque chose de cet esprit au Canada entre Européens et Indiens, même de nos jours : ce qui constitue en soi un exploit extraordinaire[118] ». Supposer une telle continuité historique, c'est faire fi de ruptures évidentes, les aléas des renversements politiques à la cour après la mort de Champlain, la défaite française en 1760 et le passage sous domination britannique, l'avènement de la Confédération canadienne, l'invention de nouvelles formes de racisme biologique et d'outils de contrôle social. C'est aussi voir dans le rêve de Champlain un projet sociopolitique dont l'essence admirable aurait survécu à cette série de ruptures historiques, au risque d'alimenter aujourd'hui un sentiment d'autocongratulation et de passer sous silence un passé et un présent beaucoup plus complexes[119].

Prendre la mesure d'un homme

L'histoire dite contrefactuelle a souvent mauvaise presse parmi les historiens. N'empêche, posons une question simple : qu'aurait fait Champlain si l'empire qui s'ouvrait devant lui était situé non pas sur le continent, mais beaucoup plus au sud, c'est-à-dire aux Antilles ? Il suffit déjà de comparer l'expérience coloniale française aux Antilles avec celle du Canada pour se rendre compte que Francis Parkman avait presque tout faux, qu'aucune différence morale ne distinguait les empires français, britanniques, espagnols ou néerlandais. Là-bas, dans les îles, les Français ont construit, sur la base de plantations, de la canne à sucre et de l'esclavage, un système colonial dantesque – en termes d'intensité de l'exploitation de la main-d'œuvre servile, des conditions de vie et des taux de mortalité, sans doute l'un des pires du Nouveau Monde[120]. Champlain aurait-il proposé de mêler le sang français avec celui des Arawaks et des Caribs ? Aurait-il cherché une alternative à la culture de la canne ? Aurait-il refusé le recours à la main-d'œuvre africaine ? Nous n'en savons rien, bien entendu, mais la vie de Champlain nous fournit quand même quelques indices.

Car ce qui émerge clairement du livre de Fischer, c'est le profond pragmatisme dont Champlain a toujours fait preuve, son souci du détail, ses qualités d'observateur, son étude attentive des récits et des expériences coloniales passées – espagnoles ou françaises – afin de réfléchir sur ce qui a fonctionné ou non. Connaître le terrain, les populations locales, la botanique, la navigation, en n'oubliant pas d'assurer ses arrières en

soignant ses réseaux et cultivant ses patrons en France. Comme le dit Fischer lui-même, c'est son étude des échecs français passés qui « avait illustré la nécessité de traiter les peuples indigènes avec humanité et respect[121] ».

Fischer affirme que Champlain « n'était pas venu en Amérique du Nord pour y chercher de l'or[122] ». Peut-être, mais le fait que deux maîtres mineurs, originaires de Slavonie, avaient accompagné l'expédition de 1604 pour fonder la colonie d'Île Sainte-Croix en Acadie, sur ordre du roi, ne lui a certainement pas échappé ; Champlain en invite même un à l'accompagner en 1605 pour vérifier si les dires d'un marin breton concernant un gisement de cuivre étaient fondés[123]. Plus encore, les écrits de Champlain témoignent d'un vif intérêt pour les ressources naturelles, de ses efforts pour percer les réseaux commerciaux amérindiens et participer à la traite des fourrures, ainsi que de son inlassable quête du passage du Nord-Ouest (ce dernier est même, pour l'historien Christian Morissonneau, le véritable « rêve de Champlain »)[124]. On y découvre un Champlain qui propose son soutien militaire aux Hurons et aux Algonquins en échange d'informations concernant des mines de cuivre[125] ; qui teste des chênes américains à la recherche d'« un nouveau produit d'exportation[126] ». Si Fischer admire le sieur de Mons pour « le grand dessein qu'il partageait avec Champlain[127] », selon son propre livre, de Mons semble plus préoccupé à consolider son monopole sur la traite des fourrures, à lever des capitaux, et à mener la bataille juridique pour protéger ses droits[128]. Ce n'est qu'en passant que Fischer observe que Champlain est non seulement actionnaire de la Compagnie des Cents-Associés[129] et stratège d'une admirable ascension sociale[130], mais meurt riche[131]. À chaque fois qu'il est confronté à des preuves des ambitions géopolitiques ou commerciales nourries par Champlain, Fischer propose d'y voir une sorte de leurre, conçue pour embrigader roi, courtisans et investisseurs – tous bien moins désintéressés que lui – dans son « grand dessein »[132]. De même, le commerce n'est pour lui qu'un moyen, un instrument en vue de parvenir au plus grand bien de tous : « Champlain espérait […] élargir les relations commerciales avec les nombreuses nations indiennes, non pas dans un but strictement lucratif, mais dans le cadre d'un projet plus vaste. Le commerce était pour lui un facteur de paix[133]. » On le voit, il ne serait pas difficile de réécrire encore une fois le livre de Fischer, avec les mêmes sources, si ce n'est la même base de preuves, cette fois-ci autour d'un Champlain motivé non pas par le beau rêve d'un monde de coexistence pacifique, mais par le goût du lucre. Mieux encore, si on était à la recherche d'un héritage que Champlain aurait laissé à cette nation qu'il aurait « fondée », pas besoin de chercher plus loin que l'extraction des ressources premières – après tout, depuis Harold Innis et sa thèse sur les produits de base, elle constitue un lieu commun de l'historiographie canadienne[134] (et, à l'heure des débats

autour de divers projets d'oléoducs, elle représente un des sujets de conflit entre entreprises, État et Premières Nations).

Ce qui revient du reste à reposer notre interrogation contrefactuelle en d'autres termes : qu'aurait-il fait si Champlain – toujours à la recherche de veines de minéraux précieux, comme nous l'avons vu – avait découvert dans la vallée du Saint-Laurent des gisements d'argent comparables à ceux de Potosí ? S'il y avait autant d'argent à gagner au Canada qu'en Saint-Domingue ou en Bolivie, Champlain y aurait-il tourné le dos ?

Fischer, pourtant, a raison quand il affirme

> que quelque chose d'extraordinaire s'est produit en Nouvelle-France, […] quelque chose de bien différent de ce qui s'est passé en Nouvelle-Espagne, en Nouvelle-Angleterre, en Nouvelle-Hollande. […] les fondateurs de la Nouvelle-France ont su maintenir de bonnes relations avec les Indiens d'Amérique, mieux que toute autre puissance colonisatrice[135].

La Nouvelle-France nous fascine – nous attire même – justement à cause de l'exceptionnelle histoire de coexistence entre Européens et Autochtones qui s'y est déroulée. Si nous devions choisir entre Cortés et Champlain, ou entre le Saint-Laurent et l'enfer de Saint-Domingue, qui hésiterait un seul instant ?

Mais le devoir de l'historien n'est pas d'établir un classement en départageant les différents empires sur des critères moraux ou éthiques, mais d'analyser leurs formes, retracer les dynamiques qui leur ont permis de se constituer et ont déterminé leur évolution, puis évaluer leur importance. Et Fischer se trompe sur les dynamiques qui ont donné à l'entreprise de Champlain sa spécificité. Rien dans les écrits du fondateur de la Nouvelle-France ou dans les autres sources ne permet de soutenir sa thèse. Cette coopération franco-amérindienne est la conséquence de la faiblesse française en Amérique du Nord, des opportunités présentées par les Autochtones eux-mêmes, du pragmatisme de Champlain, et non d'un prétendu « rêve ».

Le rêve dont il s'agit ici, donc, n'est point de Champlain, mais de Fischer lui-même. En effaçant la distance historique qui sépare Champlain de nous, sa biographie en fait un être profondément moderne, familier, sympathique. En définitive, elle construit un mythe qui, en renouvelant les mythologies relayées par F. Parkman et d'autres, les rend compatibles avec nos propres valeurs et questionnements. Son livre contribue non pas à la compréhension historique, mais à alimenter une légende.

L'erreur de Fischer n'est pas seulement un enjeu pour les historiens. Érigé par l'auteur en idéal, en exemple d'un éthos de vivre-ensemble et de gouvernement en contexte de pluralisme culturel, et repris en tant que tel dans le débat canadien, son rêve véhicule une apologie d'un empire libéral et bien intentionné. Une telle défense d'un empire colonial repose sur

un regard sélectif, déformé, tourné à la fois vers le passé et le présent qui en est issu. Il n'est nullement question ici de remettre en cause les bonnes intentions de Fischer. Mais les sentiers de nombreux enfers impériaux (sans parler des projets historiographiques les légitimant) ont été pavés de bonnes intentions. Preuve que seule une mémoire sélective peut conditionner de telles hagiographies impériales, Fischer, afin de souligner le statut héroïque de Champlain, choisit de le comparer à Winston Churchill[136]. Comparaison révélatrice quand on connaît le rôle torturé de Churchill dans l'histoire impériale de son pays : le dirigeant courageux de la Seconde Guerre mondiale était aussi celui qui parlait de son propre service militaire lors de campagnes brutales dans la vallée de Swat en Inde comme « plein de petites guerres joyeuses contre des peuples barbares », qui soutenait l'invention des camps de concentration lors de la Guerre des Boers, qui a ordonné la féroce répression de la révolte des Mau Mau au Kenya et de l'insurrection communiste en Malaisie, et qui disait : « Je hais les Indiens [d'Asie du Sud]. Ils sont un peuple bestiaire avec une religion bestiaire[137]. » Les empires sont peut-être des endroits périlleux pour chercher des héros.

Une approche plus équilibrée serait non seulement de parler des Amérindiens sans condescendance, mais aussi de leur accorder leur pleine place dans l'histoire des Amériques en tant qu'acteurs – comme tentent de le faire plusieurs générations déjà de chercheurs –, munis de subjectivités, d'intérêts et même de rêves, tout en reconnaissant les asymétries de pouvoir et les processus de domination qui ont structuré leurs interactions avec les sociétés coloniales et, par la suite, nationales qui se sont érigées sur le continent américain et ont limité leur champ d'action. Bref, il importe de laisser la parole aux peuples autochtones.

Comme il s'agit ici de rêves, tournons-nous vers ceux des Amérindiens qui – ça tombe bien – plaçaient leur vie rêvée au centre de leur vision du monde. Prenons à titre d'exemple le rêve d'une jeune femme mi'kmaw rapporté au XIXe siècle, dans lequel un navire arrive sur les côtes avec à bord des étrangers bienveillants. Selon Fischer, il s'agit de la mise en folklore de la mémoire des contacts entretenus avec des pêcheurs basques à l'époque moderne[138]. Si c'est bien le cas, ce rêve nous dit deux choses. Primo, une partie du prétendu rêve de Champlain était déjà bel et bien une réalité, faite d'échanges et de collaboration, bien avant son arrivée sur les côtes américaines en 1603. Loin d'avoir conçu son rêve de toutes pièces, Champlain a plutôt reconnu les possibilités latentes dans un modèle déjà en place, qu'il refaçonne à ses propres fins. Secundo, ce rêve démontre l'*agency* amérindienne à l'œuvre. Il faut être deux pour coopérer et commercer. Lors de la rencontre capitale qui a eu lieu à Tadoussac en 1603, les Amérindiens rassemblés avaient eu aussi un modèle en tête – un « rêve » à eux, si vous préférez. Le champ d'action et l'horizon de possibilité dont

dispose Champlain lui sont en partie imposés par ses interlocuteurs autochtones.

Laissons surtout le mot de la fin à des Amérindiens dont les paroles ont été rapportées par les Français au temps de Champlain. Celles, par exemple, d'un Algonquin qui regrette la plus terrible des innovations apportées (malgré eux) par les Européens, les agents pathogènes eurasiatiques[139]. C'est justement à cause de cette maladie, qui ne figure même pas dans l'index de Fischer (le lecteur la rencontre pour la première fois quand – catastrophe ! – le prince du sang que Champlain a enfin trouvé pour être vice-roi de la colonie, le comte de Soissons, en meurt[140]), que l'Amérique du Nord que découvre Champlain vit une catastrophe démographique (quand le rôle de la variole dans le dépeuplement autochtone du continent est enfin reconnu, encore que sommairement, c'est dans un chapitre intitulé – cela ne s'invente pas – « Le peuplement du Canada »[141]). Cet Algonquin rapportait qu'un Montagnais lui avait à son tour raconté que, peu avant de mourir, Champlain disait lui-même que sa propre disparition amènerait la destruction de tout le peuple huron-wendat – comme si, à leurs yeux, les terribles épidémies qui décimaient les communautés autochtones étaient l'œuvre du fondateur de la Nouvelle-France[142]. Les rêves des uns sont parfois des cauchemars pour les autres.

Notes et références

1. L'auteur souhaite remercier Brian Gettler, Stéphane Savard, Michel De Waele et les deux évaluateurs anonymes pour leur lecture attentive et leurs suggestions avisées.
2. Montréal, Boréal, 2012 (2008), p. 16.
3. Montréal, Le Quartanier, 2017.
4. Bartolomé de Las Casas, *Très brève relation de la destruction des Indes*, Paris, La Découverte, 1996 ; Jean de Léry, *Histoire d'un voyage faict en la terre du Brésil*, Frank Lestringant (éd.), Paris, Livre de Poche, 1994 ; Michel de Montaigne, « Des cannibales » et « Des coches », dans *Les Essais*, Jean Balsamo, Michel Magnien et Catherine Magnien-Simonin (éds.), Paris, La Pléiade, 2007, livre 1, ch. 30, p. 208-221, et livre 3, ch. 6, p. 941-960.
5. Sur Las Casas, voir par exemple Daniel Castro, *Another Face of Empire : Bartolomé de Las Casas, Indigenous Rights, and Ecclesiastical Imperialism*, Durham, Duke University Press, 2007, ch. 6 ; Daniel Capdevila, « Las Casas et la tolérance », dans Barbara De Negroni *et al.* (dir.), *L'Invention de la tolérance. Averoès, Maïmonide, Las Casas, Voltaire, Lincoln*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 83-100. Sur Jean de Léry, voir Frank Lestringant, *Jean de Léry ou l'invention du sauvage. Essai sur l'*Histoire d'un voyage faict en la terre du Bresil, Paris, Classiques Garnier, 2016. Sur Montaigne, voir par exemple Stephen Greenblatt, *The Swerve : How the World Became Modern*, New York, W. W. Norton, 2012 ; en français, *Quattrocento*, Paris, Flammarion, 2013.
6. En anglais : David H. Fischer, *Champlain's Dream*, Toronto, Vintage, 2008.

7. Frank Lestringant, *Le Huguenot et le sauvage. L'Amérique et la controverse coloniale, en France, au temps des guerres de Religion (1555-1589),* Genève, Droz, 2004, p. 156-157.
8. Voir Géralde Nakam, *Montaigne et son temps. Les événéments et les* Essais. *L'histoire, la vie, le livre*, Paris, Gallimard, 1993 ; Géralde Nakam, *Les* Essais *de Montaigne, miroir et procès de leur temps. Témoignage historique et création littéraire*, Paris, Honoré Champion, 2001 ; Juan Durán Luzio, « Bartolomé de Las Casas y Michel de Montaigne : Escritura y Lectura del Nuevo Mundo », *Revista Chilena de Literatura*, nº 37, 1991, p. 7-24 ; Frank Lestringant, *Le Brésil de Montaigne. Le Nouveau monde des* Essais, Paris, Chandeigne, 2005.
9. Benjamin Keen, « The Black Legend Revisited : Assumptions and Realities », *The Hispanic American Historical Review*, vol. 49, nº 4, 1969, p. 703-719 ; Charles Gibson, *The Black Legend : Anti-Spanish Attitudes in the Old World and the New*, New York, Knopf, 1971 ; William S. Maltby, *The Black Legend in England, 1558-1660*, Durham, Duke University Press, 1971 ; Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo et Maureen Quilligan (dir.), *Rereading the Black Legend : The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.
10. Francis Parkman, *Les Jésuites dans l'Amérique du Nord au XVIIe siècle*, Paris, Didier et Compagnie, 1882 (1867), p. 34. Pour le texte original en anglais, *Idem*, *The Jesuits in North America in the Seventeenth Century*, Boston, Little, Brown, and Company, 1867, p. 44 : « Spanish civilization crushed the Indian ; English civilization scorned and neglected him ; French civilization embraced and cherished him. »
11. Raymonde Litalien, « Historiographie de Samuel Champlain », dans Raymonde Litalien et Denis Vaugeois (dir.), *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, Québec, Septentrion-Nouveau Monde, 2004, p. 11-16.
12. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, *op. cit.*, p. 93, voir aussi p. 110.
13. L'historiographie sur les empires américains s'est surtout renouvelée autour du concept de l'« Atlantic History ». Pour un survol, voir Cécile Vidal, « La Nouvelle histoire atlantique. Nouvelles perspectives sur les relations entre l'Europe, l'Afrique et les Amériques du XVe au XIXe siècle », *La Revue internationale des livres et des idées*, nº 4, 2008, p. 23-28. Sur l'empire français : Philip Boucher, *Les Nouvelles Frances. France in America, 1500-1815. An Imperial Perspective*, Providence, John Carter Brown Library, 1989 ; Kenneth J. Banks, *Chasing Empire across the Sea : Communications and the State in the French Atlantic, 1713-1763*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2002 ; James Pritchard, *In Search of Empire : The French in the Americas, 1670-1730*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004 ; Cécile Vidal, « The Reluctance of French Historians to Address Atlantic History », *Southern Quarterly*, vol. 43, nº 4, 2006, p. 153-189 ; Gilles Havard et Cécile Vidal, « Making New France New Again : French Historians Rediscover their American Past », *Common-Place*, vol. 7, nº 4, 2007 ; Cécile Vidal et Gilles Havard, *Histoire de l'Amérique française*, Paris, Flammarion, 2008 ; Christopher Hodson and Brett Rushforth, « Absolutely Atlantic : Colonialism and the Early Modern French State in Recent Historiography », *History Compass*, vol. 8, nº 1, 2010, p. 101-117 ; et le numéro special de la *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 64, nºs 3-4, 2011, consacré à

« La Nouvelle-France et l'Atlantique ». Pour des survols sur l'histoire amérindienne, voir James Axtell, « The Ethnohistory of Early America : A Review Essay », *William and Mary Quarterly*, 3e sér., vol. 35, nº 1, 1978, p. 110-144 ; Bruce Trigger, « Ethnohistory : The Unfinished Edifice », *Ethnohistory*, vol. 33, nº 3, 1986, p. 253-267 ; James Axtell, « Colonial America without the Indians : Counterfactual Reflections », *Journal of American History*, vol. 73, nº 4, 1987, p. 981-996 ; James H. Merrell, « Some Thoughts on Colonial Historians and American Indians », *William and Mary Quarterly*, 3e sér., vol. 46, nº 1, 1989, p. 94-119 ; R. David Edmunds, « Native Americans, New Voices : American Indian History, 1895-1995 », *American Historical Review*, vol. 100, nº 3, 1995, p. 717-740 ; Ian Steele, « Exploding Colonial American History : Amerindian, Atlantic, and Global Perspectives », *Review in American History*, vol. 26, nº 1, 1998, p. 70-95 ; le numéro spécial de la *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 53, nº 4, 2000, consacré à l'« Histoire des Premières Nations : nouvelles lectures et nouveaux problèmes » ; Ken Coates, « Writing First Nations into Canadian History : A Review of Recent Scholarly Works », *Canadian Historical Review*, vol. 81, nº 1, 2000, p. 99-114 ; et Paul Cohen, « Was There an Amerindian Atlantic ? Reflections on the Limits of a Historiographical Concept », *History of European Ideas*, vol. 34, nº 4, 2008, p. 388-410. Quelques contributions importantes : Bruce G. Trigger, *The Children of Aataentsic : A History of the Huron People to 1660*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1976 ; Denys Delâge, *Le pays renversé. Amérindiens et Européens en Amérique du Nord-Est, 1600-1664*, Montréal, Boréal, 1984 ; Daniel K. Richter, *The Ordeal of the Longhouse : The Peoples of the Iroquois League in the Era of European Colonization*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1992 ; Olive Patricia Dickason, *Canada's First Nations : A History of Founding Peoples from Earliest Times*, Norman, University of Oklahoma Press, 1992 ; Daniel K. Richter, *Facing East from Indian Country : A Native History of Early America*, Cambridge, Harvard University Press, 2001 ; et Gilles Havard, *Empire et métissages. Indiens et Français dans le Pays d'en Haut 1660-1715*, Québec, Septentrion-Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 2003.

14. Sur Las Casas et l'esclavage, voir Daniel Castro, *Another Face of Empire*, p. 74 et 78 ; Victorien Lavou Zoungbo (dir.), *Bartolomé de Las Casas face à l'esclavage des Noir-e-s en Amérique/Caraïbes. L'abberration du Onzième Remède (1516)*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2011.
15. Jean de Léry, *Histoire d'un voyage*, ch. 16, p. 385.
16. Victor N. Baptiste, *Bartolomé de Las Casas and Thomas More's* Utopia, Culver City, Labyrinthos, 1990.
17. L. P. Hartley, *The Go-Between*, New York, New York Review of Books, 2002, p. 17 : « The past is a foreign country ».
18. Robert Bolt, *A Man for All Seasons*, London, Bloomsbury, 2013 ; Hilary Mantel, *Wolf Hall*, New York, Henry Holt and Company, 2009.
19. Davild H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 129, 156 et 336.
20. C'est justement contre ce type de narration que des historiens comme Bruce G. Trigger (*Natives and Newcomers : Canada's 'Heroic Age' Reconsidered*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 1985), se sont levés.
21. David H. Fischer, *Historians' Fallacies : Toward a Logic of Historical Thought*, New York, Harper Perennial, 1970.

22. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 18 et 21 ; le terme anglais apparaît dans *Idem*, *Champlain's Dream*, p. 10. Fischer avait déjà attaqué le « relativisme historique » dans *Historians' Fallacies*, p. 41-43.
23. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain,* p. 21.
24. Sur Henri IV, voir *Ibid*., ch. 3, particulièrement p. 71 et 73.
25. *Ibid*., p. 90-91. Fischer avait condamné une telle approche dans *Historians' Fallacies*, p. 78, cf 78-82 : « the moralistic fallacy selects edifying facts. »
26. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 105 et 171, voir aussi p. 114.
27. *Ibid*., p. 170-171. En ceci, il reprend dans les grandes lignes des portraits antérieurs, voir par exemple Samuel Eliot Morison, *Samuel de Champlain : Father of New France*, Atlantic-Little, Brown, 1972, p. 122.
28. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 16 et 215.
29. *Ibid*., p. 181, voir aussi p. 527 et 570.
30. *Ibid*., p. 50 et 54-55, voir aussi p. 48.
31. Il ressemble même à « the fallacy of the lonely fact ». Voir *Historical Fallacies*, p. 109-110, et sur la causalité plus généralement, ch. 6. Ce déterminisme régional est à rapprocher avec l'argument sur la manière dont les traditions populaires britanniques ont profondément et durablement façonné les États-Unis, dans David H. Fischer, *Albion's Seed : Four British Folkways in North America*, New York, Oxford University Press, 1989.
32. Daniel Castro, *Another Face of Empire*, ch. 4 ; Angel Losada, « The Controversy Between Sepulveda and Las Casas in the Junta of Valladolid », dans Juan Friede et Benjamin Keen (dir.), *Bartolomé de Las Casas in History : Toward an Understanding of the Man and His Work*, DeKalb, Northern Illinois University Press, 1971, p. 279-306.
33. Mickaël Augeron et Olivier Caudron (dir.), *La Rochelle, l'Aunis et la Saintonge face à l'esclavage*, Paris, Les Indes Savantes, 2012.
34. Evan Balkan, *The Wrath of God : Lope de Aguirre, Revolutionary of the Americas*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2011.
35. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 465-466.
36. *Ibid*., p. 171.
37. Voir le survol d'Alain Legros, « Montaigne on Faith and Religion », dans Philippe Desan (dir.), *The Oxford Handbook of Montaigne*, Oxford, Oxford University Press, 2016, p. 525-543.
38. Voir Dominique Deslandres, « Samuel de Champlain et la religion », dans Raymonde Litalien et Denis Vaugeois (dir.), *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, p. 191-204.
39. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain,* p. 73.
40. Voir par exemple le numéro spécial de la revue *Rives Méditerranéennes*, nº 41, 2012, consacré à la « *Agency* : un concept opératoire dans les études de genre ? »
41. Pour des travaux qui cherchent à reconstruire une perspective proprement amérindienne, voir Cornelius Jaenen, « Amerindian Views of French Culture in the Seventeenth Century », *Canadian Historical Review*, vol. 55, nº 3, 1974, p. 261-291 ; Georges E. Sioui, *Pour une autohistoire amérindienne. Essai sur les fondements d'une morale sociale*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1989 ; Peter Nabokov, « Native Views of History », dans Bruce G. Trigger et Wilcomb E. Washburn (dir.), *The Cambridge History of the Native Peoples of the*

Americas, t. 1, *North America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pt. 1, p. 1-60; Toby Morantz, « Plunder or Harmony ? On Merging European and Native Views of Early Contact », dans Germane Warkentin et Carolyn Podruchny (dir.), *Decentring the Renaissance : Canada and Europe in Multidisciplinary Perspective, 1500-1700*, Toronto, University of Toronto Press, 2001, p. 48-67 ; et Peter Nabokov, *A Forest of Time : American Indian Ways of History*, New York, Oxford University Press, 2002.

42. Comme le remarque Daniel Castro, *Another Face of Empire*, p. 69-70.
43. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 797, n. 29. Mes italiques.
44. *Ibid.*, p. 156-157.
45. *Ibid.*, p. 201-204, 434-35 et 482-485.
46. *Ibid.*, p. 482.
47. *Ibid.*, p. 388-389.
48. *Ibid.*, p. 391.
49. *Ibid.*, p. 282.
50. *Ibid.*, p. 355 et 361.
51. *Ibid.*, p. 464.
52. Paul Le Jeune, « Relation De Ce Qui S'Est Passe En La Nouvelle France En L'Annee 1633. Envoyée Au R. P. Barth. Jacquinot Provincial de la Compagnie de Jesus en la province de France. Par le P. Paul le Jeune de la mesme Compagnie, Superieur de la residence de Kebec », dans Reuben Gold Thwaites (dir.), *The Jesuit Relations and Allied Documents*, Cleveland, Burrows Brothers, t. 5, 1897, p. 210.
53. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 527.
54. *Ibid.*, p. 392-393.
55. *Ibid.*, p. 590. La notion que Champlain aurait été l'architecte d'un Canada métissé vient de Samuel Eliot Morison, *Samuel de Champlain*, p. 217.
56. Voir par exemple David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 236.
57. *Ibid.*, p. 160.
58. *Ibid.*, p. 475-476.
59. *Ibid.*, p. 526.
60. Richard White, *Le Middle Ground. Indiens, Empires et Républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815*, Toulouse, Anacharsis, 2009 (1991). Sur l'impact du livre de White, voir les numéros spéciaux des revues suivantes : « A Historian Who Has Changed Our Thinking : A Roundtable on the Work of Richard White », dans *Western Historical Quarterly*, vol. 33, nº 2, 2002 ; « The Middle Ground Revisited », dans *William and Mary Quarterly*, 3e sér., vol. 63, nº 1, 2006. Pour d'autres approches qui soulignent le rôle actif des Autochtones dans le jeu géopolitique nord-américain, voir Francis Jennings, *The Ambiguous Iroquois Empire*, New York, W. W. Norton, 1984 ; Olive Dickason, « Amerindians Between French and English in Nova Scotia, 1713-1763 », *American Indian Culture and Research Journal*, vol. 10, nº 4, 1986, p. 31-56 ; Francis Jennings, *Empire of Fortune : Crowns, Colonies, and Tribes in the Seven Years War in America*, New York, W. W. Norton, 1988 ; Denys Delâge, « L'Alliance franco-amérindienne, 1660-1701 », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 19, nº 1, 1989, p. 3-15 ; Matthew Dennis, *Cultivating a Landscape of Peace : Iroquois-European Encounters in Seventeenth-Century America*, Ithaca, Cornell

University Press, 1993 ; Jon William Parmenter, « Pontiac's War : Forging New Links in the Anglo-Iroquois Covenant Chain, 1758-1766 », *Ethnohistory*, vol. 44, nº 4, 1997, p. 517-654 ; José António Brandão, « *Your Fyre Shall Burn No More » : Iroquois Policy toward New France and Its Native Allies to 1701*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1997 ; Jon William Parmenter, « After the Mourning Wars : The Iroquois as Allies in Colonial North American Campaigns, 1676-1760 », *William and Mary Quarterly*, 3e sér., vol. 64, nº 1, 2007, p. 39-82.

61. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain,* p. 530.
62. Sur l'interdépendance franco-amérindienne, voir Jan Grabowski, « The Common Ground : Settled, Natives and French in Montreal, 1667-1760 », thèse de doctorat en histoire, Université de Montréal, 1993 ; Denys Delâge, *Le pays renversé* ; Gilles Havard, *Empire et métissages*.
63. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 255.
64. *Ibid*., ch. 12 et p. 291-293.
65. *Ibid*., p. 381.
66. *Ibid*., p. 235.
67. *Ibid*., p. 215-235, citation p. 234.
68. *Ibid*., p. 396.
69. Richard White, *The Middle Ground : Indians, Empires, and Republics*, p. 26 : « for tactical reasons, often themselves accepted native premises. […] Indians were not so much being converted to Christianity as Christ was being converted into a manitou. » Sur les missions, voir par exemple Carole Blackburn, *Harvest of Souls : The Jesuit Missions and Colonialism in North America, 1632-1650*, Montréal, McGill-Queen's University Press, 2000 ; Dominique Deslandres, *Croire et faire croire. Les missions françaises au XVIIe siècle (1600-1650),* Paris, Fayard, 2003. Sur le syncrétisme : Kenneth M. Morrison, « Baptism and Alliance : The Symbolic Mediations of Religious Syncretism », *Ethnohistory*, vol. 37, nº 4, 1990, p. 416-437 ; John Steckley, « The Warrior and the Lineage : Jesuit Use of Iroquian Images to Communicate Christianity », *Ethnohistory*, vol. 39, nº 4, 1992, p. 478-509 ; Allan Greer, « Conversion and Identity : Iroquois Christianity in Seventeenth-Century New France », dans Kenneth Mills et Anthony Grafton (dir.), *Conversion : Old Worlds and New*, Rochester, University of Rochester Press, 2003, p. 175-198 ; Allan Greer, *Mohawk Saint : Catherine Tekakwitha and the Jesuits*, New York, Oxford University Press, 2005.
70. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 326.
71. *Ibid*., p. 432.
72. *Ibid*., p. 299, voir aussi p. 258.
73. *Ibid*., légende de l'image B4.
74. *Ibid*., p. 299.
75. James Axtell et William C. Sturtevant, « The Unkindest Cut, or Who Invented Scalping », *William and Mary Quarterly*, 3e sér., vol. 37, nº 3, 1980, p. 451-472 ; Thomas S. Abler, « Scalping, Torture, Cannibalism and Rape : An Ethnohistorical Analysis of Conflicting Cultural Values in War », *Anthropologica*, vol. 34, nº 1, 1992, p. 3-19 ; Roland Viau, *Enfants du néant et mangeurs d'âmes. Guerre, culture et société en Iroquoisie ancienne*, Montréal, Boréal, 1997 ; Adam Stueck, « A Place Under Heaven : Amerindian Torture and Cultural Violence in Colonial New France, 1609-1729 », thèse de doctorat, Marquette University, 2012.

76. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 318-319.
77. De même, Champlain n'approuve pas la guerre de capture amérindienne, encore moins la torture des captifs qui en fait partie et cherche à les convaincre de les abandonner en faveur des pratiques européennes : *Ibid.*, p. 374-375 et 381-383.
78. Saliha Belmessous, « Assimilation and Racialism in Seventeenth- and Eighteenth-Century French Colonial Policy », *American Historical Review*, 110, nº 2, 2005, p. 322-349 ; Gilles Havard, « "Nous ne ferons plus qu'un peuple" : Le métissage en Nouvelle-France à l'époque de Champlain », dans Guy Martinière et Didier Poton (éd.), *Le Nouveau monde et Champlain*, Paris, Les Indes Savantes, 2008, p. 89-110 ; Dominique Deslandres, « « Alors nos garçons se marieront à vos filles, & nous ne ferons plus qu'un seul peuple » : Religion, genre et déploiement de la souveraineté française en Amérique aux XVIe-XVIIIe siècles – Une problématique », *Revue d'histoire de l'Amérique française*, vol. 66, nº 1, 2012, p. 5-35.
79. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 171 et 318.
80. Si, comme Fischer, nous acceptons l'attribution du « Brief discours des choses plus remarquables que Samuel Champlain de Brouage A reconneues aux Indes Occidentales » à Champlain – la question fait pourtant débat parmi les spécialistes. Les recherches les plus récentes penchent pour l'authenticité du texte. Voir Laura Giraudo, « Les manuscrits du *Brief Discours* », dans Raymonde Litalien et Denis Vaugeois (dir.), *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, p. 63-82 ; François-Marc Gagnon, « Le *Brief Discours* est-il de Champlain ? », dans *Ibid.*, p. 83-92 ; et Raymonde Litalien en conversation avec Jean Glénisson, « Les récits de voyages de Champlain », dans *Ibid.*, p. 279-283. Fischer résume ce débat dans *Le rêve de Champlain*, p. 694-702.
81. *Ibid.*, p. 114 ; en ceci, il reprend Samuel Eliot Morison, *Samuel de Champlain*, p. 20 : « [Champlain] deplored the cruelty of the Spaniards to the Indians. He evidently resolved to prevent anything of that sort in New France, if ever he were in authority there, and in this he remained consistent. No early European explorer was anywhere near so successful as Champlain in making friends of the natives, or so humane in protecting them. »
82. Champlain, « Brief Discours Des Choses Plus Remarquables Que Samuel Champlain De Brouage A reconneues aux Indes Occidentalles », dans *Oeuvres de Champlain*, Charles-Honoré Laverdière (éd.), Québec, G.-E. Desbarats, 1870, t. 1, voir p. 7, 13, 23-24, 38-39 et 45, citation 38.
83. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 115.
84. *Ibid.*, p. 121.
85. *Ibid.*, p. 529 ; répété à maintes reprises, par exemple p. 181, légende de l'image A9. Fischer reprend Samuel Eliot Morison, *Samuel de Champlain*, p. 226 : « his policy of making friends with the Indians, respecting their customs and prejudices, and treating them with wisdom and justice. What a contrast to Spanish and Portuguese America, where the native population had to choose betwen slavery and extermination ; or Anglo-Dutch America, where (with the best of intentions) the colonists deprived natives of their hunting grounds and radically altered their way of life. »
86. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 533.

87. Pour un bilan récent qui souligne l'objectif de Champlain d'asseoir l'autorité du roi sur les Autochtones à travers une politique d'alliances, voir Alain Beaulieu, « La naissance de l'alliance franco-amérindienne », dans Raymonde Litalien et Denis Vaugeois (dir.), *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, p. 153-161.
88. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 427-428.
89. *Ibid.*, p. 293-294 et 440-442.
90. *Ibid.*, p. 441 et 846, n. 52.
91. *Ibid.*, p. 429-430.
92. Voir par exemple : Thomas R. Metcalf, *Ideologies of the Raj*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 ; Alice L. Conklin, *A Mission to Civilize : The Republican Idea of Empire in France and West Africa, 1895-1930*, Stanford, Stanford University Press, 1997 ; Eric Savarese, *L'ordre colonial et sa légitimation en France métropolitaine*, Paris, L'Harmattan, 1998 ; Gary Wilder, *The French Imperial Nation-State : Negritude and Colonial Humanism between the Two World Wars*, Chicago, University of Chicago Press, 2005 ; Jennifer Pitts, *A Turn to Empire : The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, Princeton, Princeton University Press, 2006 ; Helen Gilbert et Chris Tiffin (dir.), *Burden or Benefit ? Imperial Benevolence and its Legacies*, Bloomington, Indiana University Press, 2008 ; Karuna Mantena, *Alibis of Empire : Henry Maine and the Ends of Liberal Imperialism*, Princeton, Princeton University Press, 2010 ; et Jeanne Morefield, *Empires without Imperialism : Anglo-American Decline and the Politics of Deflection*, Oxford, Oxford University Press, 2014.
93. Niall Ferguson, *Empire : The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power*, New York, Basic Books, 2003 ; *Idem*, *Colossus : The Rise and Fall of the American Empire*, New York, Penguin, 2005. Sur Ferguson, voir Robin Melville, « I'm OK, You're OK : On Niall Ferguson's *Empire : The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power* », *Logos*, vol. 2, nº 4, 2003 ; Pankaj Mishra, « Watch This Man », *London Review of Books*, vol. 33, nº 21, 3 novembre 2011, p. 10-12. Voir aussi Max Boot, *The Savage Wars of Peace : Small Wars and the Rise of American Power*, New York, Basic Books, 2002. À comparer, quoique dans un autre registre, avec l'historien canadien devenu dirigeant politique Michael Ignatieff, dans *Empire Lite : Nation-Building in Bosnia, Kosovo and Afghanistan*, Penguin, 2003.
94. Voir Kathleen Wilson, « Old Imperialisms and New Imperial Histories : Rethinking the History of the Present », *Radical History Review*, nº 95, 2006, p. 211-234. Pour des travaux qui soulignent les conséquences néfastes des empires européens au XIXe et XXe siècles, voir Daniel Vangroenweghe, *Du sang sur les lianes. Léopold II et son Congo*, Brussels, Didier Hatier, 1986 (1985) ; Mike Davis, *Late Victorian Holocausts : El Niño Famines and the Making of the Third World*, London, Verso, 2001.
95. Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres*, Paris, Flammarion, 2012 (1899), p. 79-80.
96. Niall Ferguson, « The Empire Slinks Back », *The New York Times Magazine*, 27 avril 2003 : « Let me come clean. I am a fully paid-up member of the neoimperialist gang. »
97. Hubert Deschamps, « Introduction », dans Samuel Champlain, *Les voyages de Samuel de Champlain, Saintongeais, père du Canada*, Paris, PUF, 1951, p. 40-41.

Sur Deschamps, voir P. Salmon, « Hubert Jules Deschamps », dans *Biographie belge d'Outre-Mer-Belgische Overzeese Biografie*, Bruxelles, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, vol. 9, 2015, col. 86-90 ; Frederick Cooper, *Décolonisation et travail en Afrique. L'Afrique britannique et française 1935-1960*, Paris, Karthala-Sephis, 2004 (1996), p. 128-129. Pour son appréciation de Deschamps, voir David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 647-648.

98. Patrice Groulx, *Pièges de la mémoire. Dollard des Ormeaux, les Amérindiens et nous*, Hull, Vents d'Ouest, 1998.
99. Patrice Groulx, « Se voir dans la peau de Samuel de Champlain », dans Raymonde Litalien et Denis Vaugeois (dir.), *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, p. 335-346, particulièrement 340-341 et 344.
100. Séance Quora avec Justin Trudeau, 4 avril 2017.
101. *Le rêve de Champlain. D'après l'œuvre de David Hackett Fischer*, série télévisée, TFO, 2015, 6 épisodes. Voir aussi le site web associé à la série, revedechamplain.com.
102. Conrad Heidenreich, « Champlain, Our First Multiculturalist », *The Globe and Mail*, 22 novembre 2008 : « laid the foundations for […] a multicultural society in Canada. These were his gifts to us. »
103. William A. MacDonald, « Truth and Reconciliation : Will This Time Be Any Different ? », *The Globe and Mail*, 18 décembre 2015.
104. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 797, n. 29.
105. Yves Boisvert, « In Canada, We Are All Others – Which Makes a Story of Us Impossible », *The Globe and Mail*, 12 avril 2017. Sur le débat autour du film, voir Jean-François Nadeau, « Faut-il utiliser la série "The Story of Us" en classe ? », *Le Devoir*, 15 avril 2017 ; Samuel Mercier, Anne Caumartin, Laurent Turcot, et Catherine Leclerc, « New Series The Story of Us Is Not the Story of Canada », *The Globe and Mail*, 2 avril 2017.
106. Brian Gettler, « Les Autochtones et l'histoire du Québec. Au-delà du négationnisme et du récit « nationaliste-conservateur » », *Recherches amérindiennes au Québec*, vol. 46, nº 1, 2016, p. 7-18.
107. Darryl Leroux, « The Spectacle of Champlain : Commemorating Québec », *Borderlands*, vol. 9, nº 1, 2010, p. 1-27. Voir aussi Raymonde Litalien, « Historiographie de Samuel Champlain » ; Patrice Groulx, « Se voir dans la peau de Samuel de Champlain ».
108. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 766-777, n. 26.
109. *Honorer la vérité, réconcilier pour l'avenir. Sommaire du rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Commission de vérité et réconciliation du Canada, 2015, p. 253. Voir aussi *Pensionnats du Canada : la réconciliation. Rapport final de la Commission de vérité et de réconciliation du Canada*, t. 6, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2015, p. 133.
110. *Pensionnats du Canada : L'histoire, partie 1. Des origines à 1939. Rapport final de la Commission de vérité et réconciliation du Canada*, Montréal-Kingston, McGill-Queen's University Press, 2015, p. 45-54.
111. Darryl Leroux, « The Spectacle of Champlain », p. 21.
112. Carole Poliquin et Yvan Dubuc, réalisateurs, *L'empreinte. Un voyage au cœur de notre identité*, 2015. Pour la citation : lempreinte.quebec/a-propos-du-film.
113. Denis Vaugeois, « La nation métissée », *Liberté*, nº 304, 2014, p. 40-44.

114. Adam Gaudry et Darryl Leroux, « White Settler Revisionism and Making Métis Everywhere : The Evocation of Métissage in Quebec and Nova Scotia », *Critical Ethnic Studies*, vol. 3, nº 1, 2017, p. 116-142, citation p. 120.
115. Dominique Deslandres, « « Alors nos garçons se marieront à vos filles… » », p. 31.
116. Voir la réflexion critique sur *L'empreinte* de Sébastien Malette, « L'identité métisse au Québec : le fil du fléché retrouvé », *Policy Options Politiques*, 2 novembre 2014.
117. Daniel Salée, « Les peuples autochtones et la naissance du Québec : Pour une réécriture de l'histoire ? », *Recherches Sociographiques*, vol. 51, nos 1-2, 2010, p. 151-159.
118. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 160.
119. Pour une autre perspective qui propose de voir une certaine ouverture canadienne au pluralisme non pas comme un legs de Champlain, mais comme le fruit des efforts menés par les Autochtones, qui ont fini par obliger le Canada à s'habituer à des processus de confrontations, conflits et négociations, voir Robin Jarvis Brownlie, « A Persistent Antagonism : First Nations and the Liberal Order », dans Jean-François Constant et Michel Ducharme (dir.), *Liberalism and Hegemony : Debating the Canadian Liberal Revolution*, Toronto, University of Toronto Press, 2009, p. 298-321.
120. Voir par exemple Robin Blackburn, *The Making of New World Slavery : From the Baroque to the Modern, 1492-1800*, London, Verso, 1999, p. 441-442 ; Trevor Burnard et John Garrigus, *The Plantation Machine : Atlantic Capitalism in French Saint-Domingue and British Jamaica*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2016.
121. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 140.
122. *Ibid*., p. 214.
123. *Ibid*., p. 241.
124. *Ibid*., p. 276 ; Christian Morissonneau, « Le rêve de Champlain », dans Raymonde Litalien et Denis Vaugeois (dir.), *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, p. 258-265.
125. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 322.
126. *Ibid*., p. 349.
127. *Ibid*., p. 273.
128. *Ibid*., ch. 11.
129. *Ibid*., p. 468.
130. *Ibid*., p. 407.
131. *Ibid*., p. 596.
132. *Ibid*., p. 408-411.
133. *Ibid*., p. 300.
134. Harold Innis, *The Fur Trade in Canada : An Introduction to Canadian Economic History*, Toronto, University of Toronto Press, 1977.
135. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 610.
136. *Ibid*., p. 168.
137. Richard Toye, *Churchill's Empire : The World That Made Him and the World He Made*, Londres, Macmillan, 2010, citations p. 35 et 227.
138. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 190-191. Sa source est Silas Tertius Rand, *Legends of the Micmacs*, New York, Longmans, Green, and Co., 1894, p. 225-227.

139. Voir Alfred W. Crosby, *The Columbian Exchange: Biological and Cultural Consequences of 1492*, Westport, Greenwood, 1972; William H. McNeill, *Plagues and Peoples*, Garden City, Anchor, 1976; Noble David Cook, *Born to Die: Disease and New World Conquest, 1492-1650*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998; Alfred W. Crosby, *Ecological Imperialism: The Biological Expansion of Europe, 900-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; Robert Larocque, « Les agents pathogènes, des envahisseurs clandestins », dans Raymonde Litalien et Denis Vaugeois (dir.), *Champlain. La naissance de l'Amérique française*, p. 266-275.
140. David H. Fischer, *Le rêve de Champlain*, p. 351.
141. *Ibid.*, p. 550-551.
142. *Ibid.*, p. 618.