

Kyloušek, Petr

Questionnement identitaire dans Passages d'Émile Ollivier

In: *Variations on community: the Canadian space*. Otrísalová, Lucia (editor); Martonyi, Éva (editor). 1st edition Brno: Masaryk University, 2013, pp. 193-200

ISBN 978-80-210-6404-1

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/digilib.81411>

Access Date: 03. 03. 2025

Version: 20250212

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Petr Kyloušek

Université Masaryk, Brno, République tchèque

Questionnement identitaire dans *Passages* d'Émile Ollivier

Résumé

Émile Ollivier est un des auteurs de la diaspora haïtienne et un de ceux qui appartiennent désormais à la littérature montréalaise et québécoise. Son œuvre illustre la complexité de la situation identitaire liée à l'émigration et à l'insertion (ou à l'absence d'insertion) dans les espaces civilisationnels d'accueil. L'analyse narratologique du roman *Passages* tente de dégager les modalités de la modélisation identitaire – collective et individuelle – qui sous-tend la vision du monde d'Émile Ollivier et qui fait partie de la sensibilité identitaire postmoderne – rhizomatique.

Abstract

Émile Ollivier is one of numerous Haitian authors established in Canada and belonging henceforth to Quebec literature. His works illustrate a complex and complicated identity situation related to immigration and cultural integration (or its absence). The narratological analysis of the novel *Passages* attempts to identify the main modalities of individual and collective identity representations underpinning Ollivier's worldview which may be considered to be an example of the postmodern rhizomatic identity and sensibility.

En installant la société québécoise dans la modernité, la Révolution tranquille n'en a pas moins bouleversé les piliers identitaires traditionnels : ainsi la *Charte de la langue française* (1977), qui est un des aboutissements du processus émancipatoire des années 1960, pousse le discours identitaire vers une nouvelle assise, celle de l'ouverture postmoderne qui met en question les vieilles certitudes – racines ethniques et historiques donnant droit au sol, nation, communauté – sans toutefois définir nettement, et pour cause, de nouveaux appuis identitaires. Toujours est-il que le canon littéraire de la modernité québécoise, redéfini par la génération de *La Relève* à partir des années 1940 et complété par les œuvres majeures issues de la Révolution tranquille se voit exposé, à peine constitué, à une nouvelle confrontation qui sera schématisée, dans les débats, sous forme de dichotomies telles que auteurs québécois/néoquébécois, arpenteurs/navigateurs, littérature québécoise/migrante, etc.

Dans cette situation, la contribution des auteurs dits néoquébécois à l'évolution de la problématique identitaire semble incontestable. La diaspora haïtienne et les milieux italo-québécois, notamment, ont constitué un des foyers de culture et de réflexion autour des revues *Dérives* (1975–1987; Jean Jonaissant), *Quaderni culturali* (1980–1982; Lamberto Tassinari) et *Vice Versa* (1983–1996; Fulvio Caccia) qui, minoritaires et marginales par rapport aux grands



courants hégémoniques de la culture québécoise, ont néanmoins imposé une pratique culturelle et intellectuelle fructueuse où les notions d'interculturalisme et de transculturalisme ont cristallisé. Rappelons que c'est dans la revue trilingue *Vice Versa* que Robert Berrouët-Oriol, originaire de Haïti, publie son analyse de la situation - « Effet d'exil » où apparaît le terme d'« *écritures migrantes* » (Berrouët-Oriol 20–21), terme dont l'origine est attribuée par Gilles Dupuis à Émile Ollivier (Dupuis 139).

Le questionnement que certains auteurs immigrés inscrivent alors dans le discours littéraire de la période 1980-2000 s'avère novateur par l'effort de cerner une nouvelle approche identitaire – rhizomatique, centrée sur le vécu individuel, existentiel qui pourtant ne renie ni l'histoire, ni la collectivité. Cependant cette approche redéfinit, souvent radicalement, la relation au temps (histoire) et à l'espace (pays), confère une nouvelle signification à la collectivité et à la société.

Émile Ollivier (1940–2002) est un des éminents représentants de la diaspora haïtienne. Fuyant le régime de François Duvalier, il arrive au Québec en 1965 et s'installe dès 1968 à Montréal. Fort de sa formation de philosophe, de psychologue et sociologue, il finit par s'imposer dans les milieux intellectuels et littéraires en collaborant, entre autres, aux revues *Nouvelle optique*, *Collectif Paroles* ou, justement, *Vice Versa*. Parmi ses romans et nouvelles nous avons choisi *Passages* (1991) où la problématique existentielle et identitaire se situe à la jonction de l'individu et de la collectivité, de la non-histoire tribale et de l'histoire, de la prémodernité et la postmodernité. C'est cette modélisation identitaire que nous proposons d'illustrer en nous appuyant sur les stratégies narratives de l'auteur qui reposent, finement, sur la disposition spatiale et thématique, la configuration des personnages et la perspective narrative qui y est liée.

Disposition spatiale et thématique

D'une certaine manière *Passages* représente un résumé des étapes que la critique des années 1990 avait distingué dans l'intégration culturelle et axiologique des écrivains néoquébécois : alors que la première phase est marquée par les expériences, parfois traumatisantes, des auteurs immigrés et qui touchent leur pays d'origine (guerre du Liban, prisons brésiliennes ou chiliennes, totalitarisme polonais ou yougoslave, etc.), la deuxième souligne la confrontation de l'ancien avec le nouveau, de la culture d'origine avec la canadienne qui se tendent le miroir : témoin *Les Lettres chinoises* (1993) de Ying Chen, *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer?* (1985) de Dany Laferrière ou *La Québécoise* (1983) de Régine Robin. La troisième étape consiste en l'interaction et l'interpénétration axiologique – de la culture d'origine, du milieu immigré, de la société canadienne ou québécoise – qui reflètent la complexité de la condition d'immigré. C'est le cas de Marco Micone et de sa trilogie *Gens du silence* (1982), *Addolorata* (1984), *Déjà l'agonie* (1988).

Dans *Passages*, les trois phases de l'interaction identitaire se conjuguent. L'action se déroule en trois endroits, trois milieux complémentaires : (1) Haïti où les exilés-immigrés placent leurs racines et qui est l'image de la cohésion communautaire primitive, prémoderne; (2) Montréal, un des lieux de la diaspora haïtienne, où la cohésion communautaire est polarisée et décomposée progressivement sous l'influence du milieu canadien :



Montréal, ville d'accueil, ville creuset, ville qui joue à surprendre ! Épaulé par une municipalité inventive, un maire mégalomane avait entrepris de faire de cette ville sans passé prestigieux, peuplée en majorité de gens venus d'ailleurs, la « Terre des Hommes » (Ollivier, 52);

et (3) Miami qui, plus que Montréal, représente la mondialisation – son caractère composite et fragmentaire à la fois, ses frustrations et contacts superficiels entre individus qui se côtoient sans se rencontrer:

Miami, aujourd'hui, n'est qu'un lieu de passage, une terre de l'errance et de la déshérence, fragmentée en dix villes où des solitudes se frayent. Les exilés du *Deep South* rêvent encore de vastes plantations de coton. Les *Yankees*, affairés le jour, ne retrouvent pas le soir venu, les raffinements de Boston, les salons de thé, les clubs de bridge. Les fils d'esclaves gémissent le blues de Harlem. Miami, l'Amérique Latine dans l'Amérique du Nord. Les Portoricains y parlent d'indépendance dans un espagnol anglicisé. Ils refusent tout contact avec les *Marielitos* dont ils redoutent la violence, eux qui pourtant n'ont pas peur de jongler avec le couteau. (Ollivier 50)

L'émigration haïtienne est représentée en deux filons thématiques. Le premier raconte l'histoire des habitants de Port-à-l'Écu, paupérisés et terrorisés par le régime dictatorial, qui décident de construire un bateau - *La Caminante* – pour traverser la mer et chercher un meilleur sort aux États-Unis. Le bateau coule sous la tempête : vingt naufragés, sur soixante-sept, sont rejetés vivants sur la côte de la Floride et internés dans un camp pour immigrés clandestins. Le second filon est axé sur la biographie de Normand Malavy, un intellectuel haïtien émigré au Canada pour des raisons politiques. Enfant, il avait assisté à la torture et la mort de son père et ce traumatisme avait fait de lui un adversaire opiniâtre et persévérant du régime dictatorial haïtien. Au bout des vingt années d'activisme il se sent usé. Son dernier engagement, peu avant son décès, est l'aide qu'il apporte, à Miami, aux naufragés de *La Caminante*. Il obtient leur libération et enregistre, également, le récit de l'une d'entre eux, Brigitte Kadmon. Cet enregistrement se fait au moment où le régime de Jean-Claude Duvalier est renversé. Dans le roman ce témoignage est partiellement inclus dans le dialogue entre Leyda et Amparo, respectivement la veuve et l'amante de Normand Malavy, au moment où Amparo qui a assisté à la mort de Normand rend visite à la femme de son ami, à Montréal. Pour le reste, la narration est assumée par un ami de Normand, Régis, qui en tant que personnage-narrateur constitue la clé de voûte de la structure narrative. Cet enchevêtrement de la charpente narrative contribue à la fragmentation et la réfraction axiologiques et par là à la mise en question des deux grands Récits mythologisants qui sous-tendent le roman : celui de la Terre Promise et celui du Retour (nostalgique) au pays. Les deux voyages-pèlerinages, complémentaires, vectoriellement dirigés au point de convergence et de rencontre que sera Miami, ce *no man's land* postmoderne, sont des échecs, marqués par la non-histoire, par l'absence de sens, et qui frappent aussi bien la collectivité que les individus.



Narration et identité

Si le sens n'existe pas ou du moins s'il n'est pas évident ou n'apparaît pas, cela ne préjuge en rien sur la recherche. En effet, *Passages* est un roman existentiel, roman de la quête de *soi-même* et de *l'autre*. Il a déjà été indiqué que la quête a deux pôles – collectif (migration de la communauté haïtienne) et individuel (situations différenciées des intellectuels de la diaspora haïtienne de Montréal). La dimension existentielle est dans les deux cas accentuée par la non-existence – la mort. D'abord celle - amère, résignée et sans illusions - du patriarche de la communauté de Port-à-l'Écu, Amédée Hossange, qui avait rêvé de conduire son peuple à la Terre Promise, ensuite celle de Normand Malavy. Les deux filons narratifs les présentent – *post eventum* – dans une tentative de les comprendre et d'expliquer leurs vies. Mais tout effort noétique ne cerne que l'incertain : les deux personnages ne se révèlent pas directement, leurs paroles et leurs actes ne nous parviennent que relativisés, à travers les autres, comme parties intégrantes du chassé-croisé des instances narratives subjectivisantes. La non-fiabilité fait l'objet de la réflexion que le personnage-narrateur Régis formule au sujet de son témoignage :

Avec l'ardente patience de l'araignée, je me suis longtemps penché sur l'âpreté des propos qu'ont échangés Amparo et Leyda. Les mots, miroirs truqués, se présentent souvent entourés d'une gangue opaque. Comment les débarrasser, les dépouiller de cet ornement? Que voulaient exprimer Amparo et Leyda en empruntant ces détours de chenilles, de lièvres, de coccinelles? ... Que livrons-nous à autrui de nous-mêmes? Que percevons-nous de ceux qui nous côtoient, du monde qui nous entoure? Et plus encore, de l'être que nous sommes, de la langue que nous parlons? (Ollivier 136)

À l'incertitude des mots s'oppose, récurrentement, la force évocatrice de la musique (Ollivier, 32-33, 64) et du silence (Ollivier 147-148) :

Une langue commune n'est pas absolument pas indispensable à la prise des langues et l'emmêlement de deux vies. ... Ils avaient fini [Amparo et Janish] par créer une langue médiane mâtinée de gestes et surtout de silences... Le silence fondait leur relation. Leurs échanges se situaient en deçà ou par-delà les langues, dans l'affrontement désespéré de deux impuissantes paroles en quête de vérités. (Ollivier 92)

Pourtant, ce n'est pas le silence, mais bien le geste même de la parole et de l'écriture qui fondent la différence entre les deux univers – communautaire (Haïti) et individuel (Miami, Montréal). L'enregistrement du récit de Brigitte Kadmon a l'expressivité stylistique de l'oralité, en syntonie avec les représentations collectives – mythes et légendes - de la communauté rurale prémoderne qui vit dans une dépendance étroite de la nature. L'oralité tend à héroïser et à transformer en légende les événements réels situés en Haïti et cela même dans le filon narratif centré sur Normand Malavy : ce dernier, au moment d'évoquer sa vie en Haïti et surtout le souvenir de son frère Ramon, retrouve la veine orale, héroïsante, en transformant Ramon en personnage légendaire - danseur inégalable et séducteur irrésistible qui affronte un tueur dangereux et, quoique gravement blessé, le poursuit, en le terrorisant, à travers les ruelles (Ollivier 63-67). À l'oralité haïtienne, à la fois lanagagière, thématique et compositionnelle, s'oppose



la langue cultivée du milieu montréalais, celle de la tradition occidentale et dont la dimension existentielle est soulignée par des réflexions de nature philosophique.

Le dédoublement stylistique contribue à la mise en relief des perspectives croisées et par cela à celle de l'échec des deux Récits mythologisants. D'un côté, les Haïtiens paupérisés tournent leurs regards vers les États-Unis et le Canada, leurs Terres Promises. Il y a, en sens inverse, le regard des émigrés haïtiens qui désirent retourner au pays natal même s'ils se doutent que leur enfance et jeunesse ne sont plus qu'un souvenir irréel, une sorte de rêve, et que leur mythe des racines et du pays natal se brisera dès la première confrontation avec la réalité, à moins de sauver le mythe par la non-reconnaissance de la réalité même :

Amparo revenait de Cuba. Elle n'en revenait pas vraiment. Elle revenait de Cuba sans en revenir. En cela, elle ressemblait à ceux qui, ayant trouvé Jérusalem, continuent à la chercher ailleurs, éternellement, jusqu'au bout du monde, à l'infini, voire au-delà. (Ollivier 83)

C'est ce regard rétrospectif et le motif du retour en arrière qui révèlent la différence entre les deux univers. Tandis que Brigitte Kadmon décide, après la mort de son mari, de retourner à Port-à-l'Écu, car pour elle la désillusion, liée à l'émigration, est un mal plus grand que le déracinement (Ollivier 160), Norman n'ose plus retrouver son Haïti natal même après le changement du régime : « *La chute de ce régime est arrivée trop tard dans ma vie, Dieu sait pourtant que je l'ai attendue !* » (Ollivier 160) Les reportages qu'il suit à la télévision sur le déroulement du soulèvement populaire le laissent sceptique, il y voit une « *agitation de surface* » (Ollivier 154), celle d'un peuple qui n'a pas pris sur son histoire que d'autres, plus puissants, lui imposent. La désillusion de l'émigré aboutit à la distanciation et au sentiment d'aliénation et de dépossession.

Identité rhizomatique?

Qui sont ces immigrés/émigrés pour qui il n'y a plus de retour possible et qui se croisent à Montréal ou à Miami? Comment se perçoivent-ils ? Ce sont avant tout des individualistes, de cultures mélangées, qui ne s'attachent pas à un endroit. Amparo Doukara, par exemple, est issue d'une famille syrienne émigrée à La Havane d'abord, aux États-Unis ensuite. Ses parents vivent à Manhattan, elle à Vancouver. Son ex-ami est un Chilien qui a fui la dictature de Pinochet et qui quitte maintenant le Canada pour tenter un retour au pays (Ollivier 32–33).

Privée de fixité, l'identité peut devenir mouvante. Youyou, Haïtien et ami de Normand, séduit les femmes dans les bars de Montréal en fabulant sur ses origines exotiques :

Le lundi, on était nés au bord du fleuve Congo ...; le mardi nous étions Malgaches; le mercredi, Peulhs de pure race ...; le jeudi, Éthiopiens; le vendredi, Zimbabwéens; le samedi, Soudanais de Kartoum; et pour vous, madame, aujourd'hui, je descends d'une mère martiniquaise, fille illégitime d'un fakir oriental. Elle fut amenée de Fort-de-France à Port-au-Prince par un ravisseur corse pourvu d'un nom italien, qui fuyait la conscription durant la dernière guerre mondiale. ... J'ai le privilège et la disgrâce, madame, d'occuper une place de choix dans le répertoire antillais du métissage et de la bâtardise. (Ollivier 111)



Semblablement – comme des « *dépassements innombrables* » (Ollivier 93), Amparo vit son amour avec Janush, un étudiant polonais, à Paris.

Ou bien l'identité peut se révéler multiple. À la question du fonctionnaire du bureau d'immigration de Miami : « *Where do you come from?* », Normand répond : « *Du Canada, mais je suis Haïtien.* » Le malentendu n'est dissipé que lorsque l'employé regarde le passeport canadien : « *Vous êtes Canadien que diable! puisque votre passeport est canadien.* » (Ollivier 50–51) La simplicité factice et brutale du bureaucrate contraste avec la complexité identitaire ressentie par les personnages, y compris ceux qui semblent bien intégrés à la société canadienne et montréalaise. Les personnages du roman parlent des débuts difficiles, de la nécessité d'accepter des travaux mal payés et des emplois subalternes (Ollivier 85); peu nombreux sont ceux qui réussissent comme médecins, avocats, hommes d'affaires (Ollivier 123). Si Leyda, la femme de Normand, est arrivée à une situation sociale confortable, elle se voit toujours hors norme, déplaçée. En contemplant dans le miroir sa chevelure crépue d'Haïtienne, elle se surprend à penser qu'elle devrait « *envisager sans délai une coiffure plus sage, plus conforme. Conforme à quoi en somme?* » (Ollivier 28) Elle est sensible à la conflictualité et au caractère composite de l'endroit où elle vit. Dans son quartier de Notre-Dame-de-Grâce, des bandes de jeunes, noirs et juifs, se font la guerre, et le carnaval antillais se déroule « *sous le regard médusé des archéo-Québécois* » (Ollivier 31). L'allusion ironique aux Québécois « pure laine » est une des rares où on rappelle les origines, l'ancienneté, la tradition, la mémoire. Montréal, pour Normand surtout, est un espace de diversités qui coexistent et qu'il se plaît à découvrir au fil de ses flâneries (Ollivier 52–53). C'est « *un lieu géométrique de la conscience de lui-même* » (Ollivier 52).

La spatialisation de la conscience de *soi-même* et qui a comme contrepoint la réduction de la mémoire, donc de la temporalité, caractérise la manière dont Normand et Régis vivent leur exil. Normand se retrouve entre

... deux impossibilités : la chimérique résurgence du passé, puisqu'on ne peut repasser par sa vie, et l'oubli de ses racines qui souvent conduit à la folie. ... Comment congédier le nostalgique et l'illusoire ? Longtemps il s'est esquiné à faire des compromis entre le je et le moi. (Ollivier 82)

Voici le noeud gordien de la problématique identitaire, selon Ollivier, et qui se rapproche de l'acception phénoménologique de Martin Heidegger (Heidegger, § 26, § 64) et de Paul Ricoeur (Ricoeur 12–13). Le texte d'Ollivier semble, ici, faire allusion à la distinction entre la *mêmeté*, qui est la persistance identitaire dans le temps, et l'*ipséité*, maintenue et confirmée incessamment par des actes.

C'est l'exil et l'errance qui facilitent la perception de cette ambiguïté identitaire. La prise de conscience identitaire de Normand et de Régis est partagée par Leyda :

Voyez-vous, le monde est constitué de deux grandes races d'hommes : ceux qui prennent racine, qui se tissent un destin minéral dans un rêve de pierre et ceux qui se prennent pour le pollen. (Ollivier 62)

Le thème des racines et du déracinement est récurrent dans le roman. Au cours de leurs aventures nocturnes, Normand et Youyou s'amuse, par leurs argumentations et fictions,



à dépouiller leurs amantes de leurs racines et de leur ancrage identitaire. En les rendant semblables à eux-mêmes, ils leur font éprouver leur propre sentiment existentiel (Ollivier 137) :

Elles, après son départ [de Normand], se fanaient intérieurement. Apparemment, aucun changement ne s'était opéré. Rien ne laissait deviner que le fil de leur vie s'était brisé, rompu. Pourtant, quand elles finissaient par en parler, on se rendait compte qu'un nouvel état d'âme s'était créé, qu'elles ne parvenaient pas à expliquer. La confusion de leurs sentiments les portait, tantôt à lui imputer elles ne savaient pas exactement quelle faute, quelle duperie, tantôt à se reprocher d'avoir vécu dans un état second ce qui avait en fait été une fiction. Dans cet insupportable ballonnement, elles vivaient repliées sur elles-mêmes, essayant désespérément de se retrouver, perdues pendant ce temps-là pour les autres. (Ollivier 137)

Dépaysé et déraciné, Normand lui-même avait renoncé à la mémoire et à son passé en refusant de rédiger ses souvenirs (Ollivier 144), ce que Leyda désigne comme « *désenchantement* » et « *désengagement* » (Ollivier 144). Mais c'est peut-être Régis qui se rapproche de la vérité « prospective », cette fois, en affirmant que « *l'être humain ne cesse de s'inventer* » (Ollivier 166).

Conclusion

L'identité phénoménologique, existentielle, s'oppose ainsi à l'identité essentialiste. La négation de la mémoire aboutit à la conception spatialisée de la temporalité reconduite au temps du voyage ou de l'errance, ou bien à celui de l'invention incessante de *soi-même*. L'exil est un voyage sans retour. Mais l'exil est aussi l'image même de l'existence, comme l'indiquent deux renvois (Ollivier 36, 81) de *Passages à Crainte et tremblement* de Søren Kierkegaard et par son intermédiaire à l'histoire d'Héraclite dont la sentence sur l'impossibilité d'entrer deux fois dans le même fleuve provoque le commentaire d'un de ses élèves : « *Maître, on ne le peut même pas une fois.* » (Ollivier 36). C'est pourquoi, au dire de Kierkegaard, « *[i]l faut aller au-delà* » (Ollivier 36).

Émile Ollivier, qui représente l'écriture migrante sous plusieurs acceptions, formule une approche non-essentialiste. Son refus de l'essentialisme est explicité à plusieurs endroits : là, par exemple, où il met en question la valeur de la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb (Ollivier 77, 154–155 : dans ce passage la foule rejette la statue du navigateur à la mer pour le renvoyer là d'où il est venu), ou bien là où il se moque du patriotisme conservateur de la presse haïtienne servile (Ollivier 60).

Quant à la problématique identitaire, une constatation s'impose, à savoir que l'approche non-essentialiste change aussi bien la nature des relations structurantes que celle des topiques de l'identité collective. Si l'exclusion et l'inclusion de *l'autre* apparaissent, la dichotomie perd en pertinence, ne serait-ce que s'estompe, également, l'opposition dichotomique entre le *je* individuel et le *nous* collectif, du moins en ce qui concerne la représentation de la diaspora haïtienne au Canada. La méfiance de Normand face à l'histoire n'exclut pas cependant l'altruisme. Mais c'est un altruisme « universel » qui n'est plus motivé par la conscience d'une mission historique collective. Les idées de nation ou terre natale sont en fait infirmées. Les exilés du



roman constatent les différences sans souligner d'exclusivité commune qui serait une source d'une spécificité collective opposée à *eux autres*. L'effacement de l'appartenance nationale modifie les topiques identitaires – pays, terre, temps et histoire, religion, langue, immigration. La conscience d'une existence ouverte pèse sur les personnages. Leur quête de *soi-même* et de l'*autre en soi-même* sont un processus, un devenir. Pour cette raison, ils trouvent au Canada et à Montréal un lieu convenable de coexistence. Au cours de ses flâneries montréalaises, Normand tire sa force de la diversité des quartiers et des communautés immigrées. Son identité n'a pas de racines, elle est rhizomatique, elle glisse sur la surface, se nourrissant de partout, en avançant.

Bibliographie

- Berrouët-Oriol, Robert. « Effet d'exil ». *Vice versa* 17 (décembre 1986–janvier 1987): 20–21.
- Charbonneau, Robert. *La France et nous. Journal d'une querelle*. Montréal: Bibliothèque québécoise, 1993.
- Davaille, Florence. « L'interculturalisme en revue. L'expérience de *vice versa* ». *Voix et Images* 23.2 (95) (hiver 2007): 109–122.
- Dupuis, Gilles. « Redessiner la cartographie des écritures migrantes », *Globe* 10.1 (2007): 137–146.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967.
- LaRue, Monique. *L'arpenteur et le navigateur*. Montréal: Fides, 1996.
- L'Hérault, Pierre. « Figures de l'immigrant et de l'Amérindien dans le théâtre québécois moderne ». *International Journal of Canadian Studies / Revue internationale d'études canadiennes* 14 (automne 1996): 273–287.
- Moisan, Clément, Hildebrand, Renate. *Ces étrangers du dedans. Une histoire de l'écriture migrante au Québec (1937–1997)*. Québec: Nota bene, 2001.
- Nareau, Michel. « Le revue *Dérives* et le Brésil. Modifier l'identité continentale du Québec. *Globe* 14.2 (2011): 165–184.
- Ollivier, Émile. *Passages*. Montréal: L'Hexagone, 1991.
- Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990. 12–13 sqq.

