

La vie

生活

Où

L'errance

漂泊

Tu

你

来自

Viens de

Sommaire

Introduction	2
Chapitre 1 — Nommer le nom	7
Chapitre 2 — Langue, accent et corporéité	21
Chapitre 3 — Chine, nourriture et mémoire	29
Ouverture — Des gestes pour tenir	47
Bibliographie	48
Liste des figures / Crédits iconographiques	49

Introduction

Je me perçois souvent comme ~~une~~ ^{Algu} e

dérivant au gré des courants, emportée par les
flux du destin vers la l'Islande, la

Chine

France

Chaque pays correspond à une migration soudaine, et chaque lieu de passage est traversé par des langues, des pratiques et des regards inconnus. Certains de ces regards se révèlent bienveillants, empreints de curiosité ; d'autres, en revanche, relèvent de l'examen, voire de l'exclusion. Je cherche à consigner ces fragments : ils composent une mosaïque identitaire sans cesse défaite puis recomposée. Parallèlement, une question persiste :

D'où viennent ces regards ?

Dans quelle mesure participent-ils à définir ce que je suis ?

Ils m'ont nommée **Chen BingYue. 陈冰玥**

« **Chen** » correspond au nom de famille de ma mère;

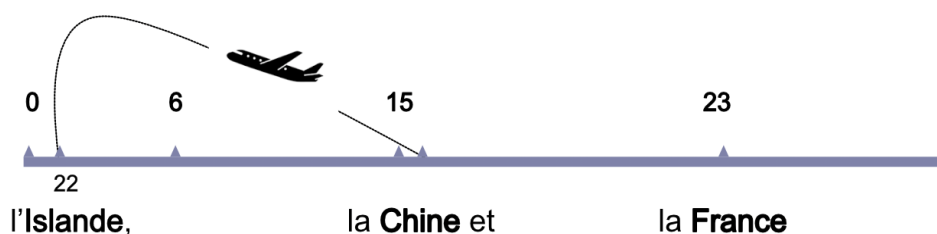
« **Bing** » renvoie à l'Islande dans l'imaginaire linguistique chinois ;

« **Yue** » signifie « joyau de la lune ». Ce caractère se compose de deux éléments : à droite « 王 », qui reprend le nom de famille de ma grand-mère, et à gauche « 月 », symbole de la lune.

Ce nom, minutieusement élaboré, condense à la fois une mémoire familiale et une inscription culturelle profonde. Par ailleurs, je suis née le jour de la Fête des lanternes, ce qui confère à cette nomination une dimension symbolique supplémentaire.

Le retour en **Islande**, à seize ans, a produit une seconde scène de nomination. « **Katrin** », prénom familier dans l'espace islandais, ne m'était pas immédiatement naturel ; il devait être reconquis. Ce déplacement n'a donc pas seulement modifié l'usage de mon nom : il a reconfiguré ma manière d'habiter l'identité. Pour maintenir un lien avec mon héritage chinois, ma famille a conservé « **Yue** » comme second prénom. De cette superposition est née la forme « **Katrin Yue Shi** », où le nom devient l'archive même d'une identité composite.

Un basculement s'opère lors de mon arrivée en **France**. Dans ce contexte, je deviens une étrangère. La question de l'appartenance cesse alors de se poser de la même manière



Ici, je suis étrangère, sans détour. Ce n'est plus seulement mon nom qui parle pour moi. C'est aussi mon visage, mon accent, ma manière de répondre, ma façon de chercher les mots, de manger, de me tenir, de rire ou de me taire. Au fil des années passées entre l'**Islande**, la Chine et la France, j'ai traversé de nombreuses situations à la fois subtiles, embarrassantes, parfois absurdes. Ces situations pourraient sembler anecdotiques, mais pour moi, elles forment une matière de recherche. Elles montrent comment l'identité se fabrique dans les détails : dans une mauvaise prononciation, dans une question trop répétée, dans un regard qui insiste, dans un plat que l'on refuse, dans une langue qui résiste dans la bouche.

Ce mémoire se déploiera donc en trois mouvements. Le premier chapitre sera consacré au nom. J'y interrogerai la manière dont le nom propre devient un lieu de projection, de classification, mais aussi de résistance.

À travers mes différents noms — **Katrin, Yuan Yuan, Chen BingYue, Katrin Yue Shi** — je chercherai à comprendre comment un nom peut contenir à la fois une mémoire familiale, une stratégie d'intégration et une forme de malaise.

Le deuxième chapitre portera sur la langue, l'accent et le corps. Parler une langue étrangère ne signifie pas seulement communiquer. C'est aussi déplacer la bouche, la respiration, les muscles et le rythme. C'est sentir son corps devenir visible à travers la voix. L'accent devient alors une trace, une preuve, parfois une blessure, parfois aussi un espace de jeu. Le troisième chapitre reviendra sur la nourriture, le goût et la mémoire. À partir de mon retour en Chine à l'âge de six ans, j'analyserai comment le goût peut devenir un lieu de conflit culturel. La nourriture n'est jamais seulement un aliment. Elle peut être une appartenance, une nostalgie, un rejet ou une tentative de traduction.

Je souhaite, dans les pages qui suivent, revenir sur ces moments d'embarras, sur ces petits décalages qui, à force de se répéter, construisent une manière d'être au monde. Je veux observer les stratégies que j'ai progressivement élaborées pour y faire face. Écrire ce mémoire, c'est peut-être cela : reprendre les noms, les langues, les goûts et les regards qui m'ont traversée, et essayer d'y trouver non pas une origine unique, mais une forme possible d'existence.

Chapitre 1 — Nommer le nom

Mon parcours correspond à ce que l'on désigne comme une migration de **génération 1.5** : née dans un pays, j'ai traversé les étapes décisives de mon développement dans un autre.

Avant d'entrer dans la question du nom, il faut peut-être préciser une chose : le nom n'est pas l'identité. Il ne suffit pas à dire qui je suis. Il ne contient pas toute une vie, ni tous les déplacements, ni toutes les langues qui traversent un corps. Pourtant, il est souvent la première chose que les autres saisissent de moi. Avant mon histoire, il y a mon nom. Avant mon accent, parfois, il y a mon prénom écrit sur une feuille. Avant même que je parle, quelque chose est déjà lu, deviné, classé.

C'est pour cela que je commence par le nom. Non pas parce qu'il expliquerait entièrement mon identité, mais parce qu'il est l'un des premiers endroits où cette identité est interrogée. Le nom ouvre une porte. Il appelle une réponse. Il déclenche parfois une hésitation, une mauvaise prononciation, une question de trop : « Tu viens d'où ? » Dans ces moments-là, le nom n'est plus seulement un mot. Il devient une surface. Une surface sur laquelle les autres projettent une origine, une langue, une appartenance.

En France, cette question passe aussi par une distinction précise entre le nom et le prénom. Le nom renvoie à la famille, à la filiation, à quelque chose qui précède l'individu. Le prénom, lui, semble plus personnel, plus proche du corps, de l'appel, de la voix. Pourtant, dans mon parcours, cette séparation n'est jamais complètement stable. Certains prénoms ont été choisis pour m'intégrer. Certains noms ont été conservés pour ne pas couper l'histoire familiale. Certains surnoms n'existent que dans la maison. Certains noms existent surtout dans les papiers. Je reviendrai plus loin sur cette tension entre nom, prénom, surnom et nom administratif, car elle traverse toute mon expérience.

Cet état intermédiaire a profondément structuré mon adolescence — ni entièrement chinoise, ni pleinement islandaise. Traduire sans cesse, s'adapter en permanence. L'identité ne se révèle pas aussi transparente ni aussi évidente qu'on pourrait l'imaginer. Elle est un processus de production inachevé, une image se formant dans l'interaction entre la reconnaissance et le refus.

On me demande souvent : « Comment t'appelles-tu ? »

Je réponds : « Je m'appelle **Katrin Yue**. »

Mais pour les Islandais, ce nom est une friction : « **Katrin**  ? **Katrin**  ? ».

Il est sans cesse déformé. Puis vient l'inévitable question : « Tu viens d'où ? ».

À ma réponse « d'Islande »,

on rétorque : « Non, mais vraiment, tu viens d'où ? ».

Nous avons tous des noms différents, des noms qui n'appartiennent qu'à nous. Le nom n'est pas une désignation neutre, mais un symbole social. Dès le moment où il est attribué, il porte déjà en lui le genre, les relations familiales, ainsi que l'imaginaire et les attentes que les parents projettent sur un futur sujet.

C'est ici que me revient une image que j'ai inventée pour penser le nom : celle d'une goutte de jus concentré. Une image presque enfantine, mais qui me semble juste. Une seule goutte contient déjà une saveur trop forte. Elle se diffuse dans l'eau claire et en modifie immédiatement le goût. De la même manière, un nom contient une langue, un lieu, une origine supposée. Dès qu'il est prononcé, quelque chose est déjà lu avant même que la personne ne parle.

Pour un corps perçu comme étranger, le nom perd parfois la complexité de l'expérience vécue; il devient une étiquette rapide, une surface sur laquelle les autres déposent leurs suppositions. L'identité se déplace alors du sujet vers le regard extérieur.

Le nom n'appartient pas véritablement à l'individu. Dans mon cas, il est constamment mobilisé, identifié et classé à travers les contextes sociaux; il devient un marqueur rapidement décodable, plaçant la personne dans des ordres de classe, de genre et de culture. Dans les conversations quotidiennes comme dans les cadres institutionnels, on perd progressivement le pouvoir d'expliquer son propre nom.

Celui-ci se transforme à travers les mauvaises prononciations des autres, les questions répétées, les renommages ou les réductions imposées par le contexte, jusqu'à être finalement simplifié en une désignation stéréotypée.



Le nom ne porte alors plus la complexité d'une expérience vécue ; il est compressé en une étiquette identitaire destinée à une reconnaissance rapide. Au cours de ce processus, le pouvoir de définir « ~~qui je suis~~ » se déplace silencieusement du sujet lui-même vers le regard extérieur.

D'une certaine manière, le nom fait de nous le prolongement de l'histoire des autres. En tant que signe linguistique, le nom diffère de mots ordinaires tels que « **maison** » ou « **ville** » — des termes qui peuvent susciter des images totalement différentes dans l'esprit de chacun, tout en renvoyant malgré tout à un concept relativement ouvert.

Mais lorsqu'un nom propre est prononcé, il se trouve directement et solidement attaché à un individu précis, tout en y accrochant simultanément les compréhensions et les attentes sociales qui lui sont associées. Dès lors, les connaissances, les jugements et les imaginaires concernant cette personne viennent continuellement s'accumuler dans ce nom, faisant de celui-ci le support d'une identité, et non un simple appellatif.

L'archéologie du nom : entre lignage et outil administratif

Pour comprendre ce malaise, il faut remonter à l'origine même de ce que signifie "porter un nom". Historiquement, le système des noms chinois et européen repose sur des logiques divergentes. En **Chine**, les premiers noms de famille (姓, *Xing*) sont nés des structures claniques archaïques, souvent matrilineaires, avant d'évoluer vers un système patriarcal complexe.

Le nom y est une **archive de la continuité** : il marque l'origine géographique, le rang politique, ou l'héritage d'un ancêtre divinisé. Dans la société confucéenne, le nom n'est pas une simple désignation, mais un outil de mémoire historique et de légitimité morale.

À l'opposé, le système patronymique **européen** s'est stabilisé au Moyen Âge, moins par besoin de continuité lignagère que par **pression administrative**.

Face à la croissance démographique, le nom est devenu un outil d'identification fiscale et sociale. Les noms se sont fixés autour des métiers (*Smith, Miller*), de la filiation directe (*Johnson*), ou de la topographie (*Hill, Brook*). Contrairement à la Chine, le nom européen est né d'une nécessité instrumentale et situationnelle : il s'agissait de distinguer l'individu pour mieux le gouverner.

La stratégie du camouflage : l'identité nommée

Aujourd'hui, pour les immigrés de la première génération, la nomination devient une **manœuvre tactique**. En voulant s'enraciner dans une terre étrangère, ils modifient leurs noms pour se fondre dans la masse, créant une nouvelle identité sociale tout en conservant secrètement leurs racines. On assiste alors à une division fonctionnelle : le **nom de famille** (le nom) assure la continuité du sang, tandis que le **prénom** (le donné) devient un élément plastique, ajusté stratégiquement pour naviguer dans la société d'accueil.

Pourtant, cette fluidité se heurte à la rigidité des institutions. En Islande, cette question du nom a longtemps été liée à l'administration. Avant 1996, les personnes étrangères qui demandaient la nationalité islandaise devaient adopter un nom conforme aux usages islandais. Autrement dit, pour devenir islandais sur le papier, il fallait aussi laisser son nom se transformer. Le nom devenait une preuve d'intégration. Une preuve que le corps étranger pouvait entrer dans la langue du pays.

Cette obligation a été abolie après 1996. Depuis, les étrangers peuvent conserver leur nom d'origine dans les documents officiels. Le nom n'a donc plus besoin d'être entièrement islandisé pour exister légalement. Mais la loi ne suffit pas à effacer les habitudes. Même lorsque l'État n'oblige plus à changer de nom, la société continue parfois à le faire autrement : par la prononciation, par les hésitations, par les simplifications, par les questions répétées.

C'est peut-être là que se trouve le vrai déplacement. Le nom n'est plus forcément modifié par la loi, mais il continue d'être ajusté par les autres. Il est coupé, déplacé, mal prononcé, oublié. Certaines parties deviennent visibles, d'autres silencieuses. Le prénom local circule plus facilement. Le nom étranger reste comme une petite pierre dans la bouche.

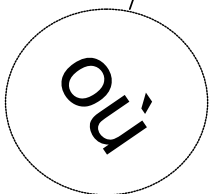
Pour les immigrés de génération 1.5, les défis sont encore plus complexes. Les choix de prénom faits par les parents suivent souvent une logique similaire — ou parfois encore plus marquée. D'un côté, afin d'aider leurs enfants à mieux s'adapter à la société locale et à réduire les risques de malentendus ou de discrimination, les familles peuvent choisir des prénoms plus universels et faciles à prononcer.

Ce type de prénom tend, dans une certaine mesure, à brouiller les informations culturelles : à partir du nom seul, il devient difficile pour les autres d'identifier directement l'origine ou le contexte culturel de la personne.

D'un autre côté, certaines familles souhaitent préserver leurs racines culturelles à travers le nom ; elles y introduisent donc des éléments qui n'appartiennent ni à la langue ni aux usages locaux. Le nom devient alors un compromis hybride : suffisamment lisible pour être reconnu socialement, tout en conservant une différence culturelle, parfois même source de légère tension ou d'un certain décalage presque comique.

L'ombre du système : du regard à la stigmatisation

Cette difficulté à catégoriser mon nom peut parfois offrir une forme de liberté. Lorsque l'autre ne sait pas immédiatement où me placer, un espace s'ouvre. Je peux répondre autrement. Je peux déplacer la scène. Mais cette liberté a aussi ses limites. Car derrière ces questions apparemment simples — « Tu viens ? », « Que signifie ton nom ? », « Comment dois-je le prononcer ? » — il ne s'agit pas seulement de curiosité. Il y a souvent une attente de cohérence. Il faudrait que mon nom, mon visage, mon accent et mon histoire racontent la même chose. Il faudrait que tout corresponde.



Mais le nom ne correspond jamais entièrement à l'identité. Il ne dit pas tout. Il donne seulement une première direction, une première hypothèse. Dans les contextes migratoires, cette hypothèse devient parfois très importante. Par exemple, aux États-Unis, certain·es immigré·es coréen·nes cherchent parfois un·e psychologue en regardant d'abord le nom de famille : Kim, Park, Lee. Le nom ne garantit rien. Il ne promet pas une expérience identique. Mais il laisse espérer que certaines choses n'auront pas besoin d'être expliquées depuis le début : la langue, la famille, la honte, les silences, les codes.

Dans ce cas, le nom devient une sorte de raccourci affectif. Il ne prouve rien, mais il rassure. Il ne contient pas toute l'identité, mais il ouvre une possibilité de reconnaissance. C'est là que le nom devient ambigu : il peut enfermer, mais il peut aussi protéger. Il peut classer, mais il peut aussi donner l'impression d'être moins seul.

Je retrouve cette ambiguïté dans mon propre nom. Katrin semble ouvrir une porte vers l'Islande. Yue déplace cette porte ailleurs. Shi rappelle une continuité familiale. Chaque partie donne une indication, mais aucune ne suffit. Si je dis que je viens d'Islande, mon visage semble parfois contredire ma réponse. Si je dis mon prénom islandais, mon deuxième prénom déplace l'histoire. Si je parle islandais, mon corps continue d'être lu autrement. Le problème n'est donc pas seulement mon nom, mais l'écart entre ce que mon nom annonce, ce que mon corps montre et ce que les autres croient déjà savoir.

C'est cette sensation d'être un « *outsider* » permanent. On ne me demande pas seulement d'où je viens. On me demande de rendre mon apparence, mon nom et mon récit compatibles. On me demande de résoudre une contradiction que je n'ai pas créée. Dans ces moments-là, l'identité n'est plus seulement une expérience vécue de l'intérieur. Elle devient un dossier à compléter devant le regard des autres.

Un jour, je marchais dans la rue en France avec une amie coréenne. Un homme français, blond, aux yeux bleus, nous a croisées.

En nous regardant, il a lancé :

« **Konnichiwa.** »

Je me suis arrêtée une seconde. Pas longtemps. Juste assez pour laisser la phrase flotter entre nous.

Puis je lui ai répondu :

« **Salam aleikum.** »

Il m'a regardée, un peu surpris. Peut-être parce qu'il ne s'attendait pas à ce que le geste lui revienne. Peut-être parce qu'il avait cru faire une blague légère, presque sympathique. Mais dans cette réponse, je voulais produire un miroir. S'il pouvait me réduire à une Asie vague, interchangeable, pourquoi ne pourrais-je pas, moi aussi, le réduire à une autre image tout aussi approximative ?

La scène était courte. Presque ridicule. Mais elle disait quelque chose de très précis : le problème n'était pas seulement le mot mal choisi. Le problème était le geste de nomination. Ce « Konnichiwa » ne s'adressait ni à moi, ni à mon amie. Il s'adressait à une silhouette asiatique inventée par lui. Une Asie rapide, décorative, sans différence entre Chine, Corée, Japon, Islande ou France.

En répondant « Salam aleikum », je ne cherchais pas à identifier cet homme comme arabe ou musulman. Je voulais simplement déplacer l'absurde. Lui faire sentir, pendant une seconde, ce que signifie être salué depuis une origine qui n'est pas la sienne. Ce n'était pas une insulte. C'était une petite performance. Une manière de rendre visible le mécanisme même de l'erreur.

Cette scène de rue n'est pas isolée. Elle appartient à une série de petites réponses que j'ai progressivement apprises à produire face aux assignations trop rapides.

La performance et la résistance du récit

Face à cet enfermement, j'ai appris à instaurer une distance. Je transforme le sérieux des interrogations en **performance**.

« Tu viens d'où ? » demandent-ils à nouveau.

Je marque une **p....a..u.s..e.....**

: « Ma famille vient de Corée du Nord. Ils ont fui le régime de **Kim Jong-un...**
»

Leurs visages passent de la confusion à la fascination. C'est une stratégie de **perturbation**. Puisque le regard de l'autre tente de me classer, je réécris ma propre fiction. Je les projette dans un espace d'ambiguïté inconfortable où toute catégorisation immédiate devient impossible.

Pour un corps perçu comme étranger, le nom perd parfois la complexité de l'expérience vécue ; il devient une étiquette rapide, une surface sur laquelle les autres déposent leurs suppositions. L'identité se déplace alors du sujet vers le regard extérieur.

La chair du langage : la friction du « R »

Cette tension n'est pas seulement symbolique. Elle est incorporée. Le nom possède une matérialité physique. Il doit passer par une bouche, une langue, une gorge, un souffle.

Pour un locuteur chinois, la prononciation du « R » —



roulé comme en espagnol, ou vibrant comme en islandais — n'est pas innée. Elle nécessite un entraînement musculaire, une reconfiguration de la langue et du palais. Lorsque les autres butent sur mon nom, ou lorsque je bute sur le leur, c'est toute notre structure buccale qui est mise à l'épreuve.

À ce moment-là, le corps réagit avant même la pensée. La gorge se resserre soudainement. Une légère tension apparaît. On devient consciente de sa bouche, de sa langue, de son souffle. Prononcer un nom n'est plus un geste naturel. Cela devient un effort, presque une petite traduction musculaire.

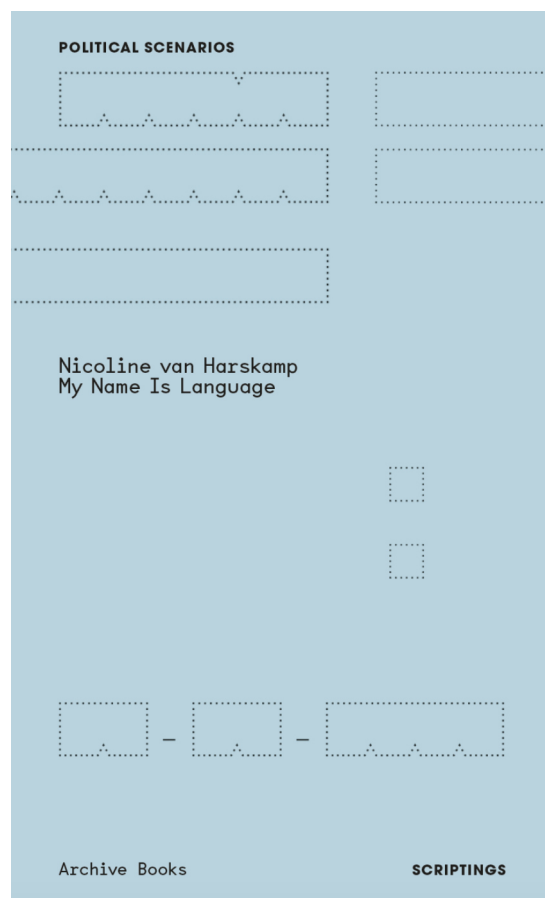
Mon existence même devient alors « étrangère », non seulement parce qu'elle est difficile à classer, mais parce qu'elle oblige l'autre à réapprendre ses propres gestes. L'étrangeté n'est plus seulement dans mon visage, ni dans mon origine supposée. Elle se place aussi dans la bouche de celui qui essaie de me nommer.

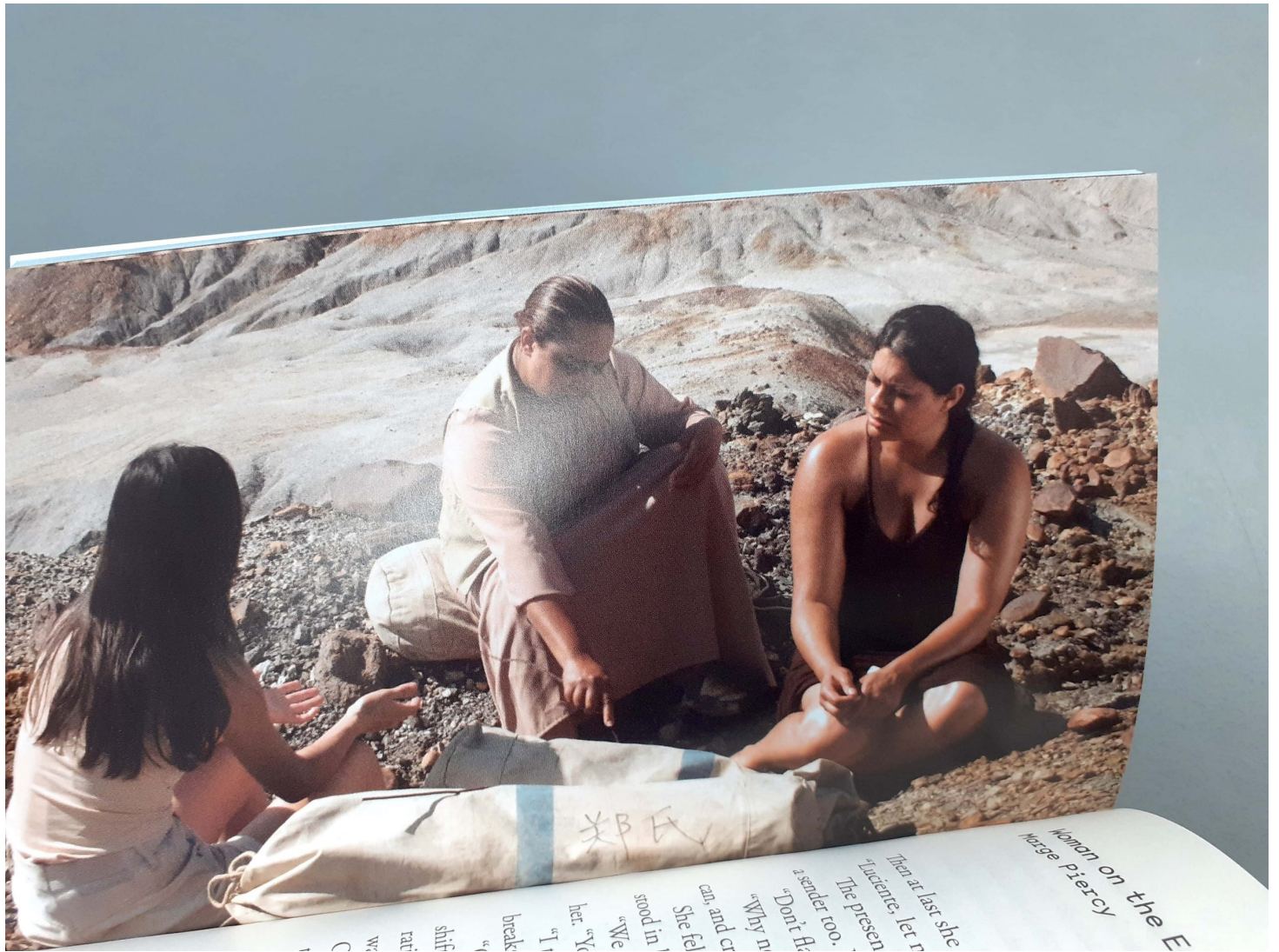
Cette étrangeté se prolonge jusque dans les hésitations minuscules : le léger arrêt avant que quelqu'un prononce mon nom, les lettres qu'on intervertit sans cesse — le K et le C —, ou encore mon middle name qu'on oublie, écorche ou déplace. Et pourtant, loin de me blesser, ces maladresses m'amuse parfois. Elles rendent visible, presque tangible, le travail d'ajustement que chaque rencontre exige du langage.

Cette réflexion sur la dimension corporelle de l'accent trouve un écho dans le travail de **Nicoline van Harskamp**, notamment dans ***My Name is Language***. Dans ses performances, le nom propre n'est pas traité comme une simple étiquette, mais comme un espace de rencontre entre plusieurs langues, plusieurs accents et plusieurs corps.

Le nom devient alors le premier lieu où s'exerce la norme linguistique. En le prononçant, en le répétant ou en le transformant, on révèle que nommer n'est jamais un geste neutre. Cette idée résonne avec mon expérience personnelle, entre mon prénom islandais et "**Yue**", qui porte une autre mémoire linguistique. Si le nom est déjà une forme de langage, alors il peut aussi devenir un lieu de tension, d'ajustement et de résistance.

Le travail de van Harskamp m'aide ainsi à voir mon accent non plus comme une absence ou une faiblesse, mais comme une manière d'habiter la friction entre deux mondes.





Nicoline van Harskamp — Scriptings Political Scenarios: My Name is Language ©2020
Scriptings, Archive Books, EECLECTIC.

Chapitre 2 — Langue, accent et corporéité

Pendant un été en Islande, j'ai travaillé comme vendeuse dans une entreprise de vente au détail.

Je m'adressais aux clients en islandais :

« **Hvernig get ég aðstoðað þig ?** »

(Comment puis-je vous aider ?)

Ou encore :

« **Hér eru vörur okkar.** »

(Voici nos produits.)

Un client islandais m'a répondu :

« **I'm just looking, I'd like to try this product.** »

(Je regarde simplement, je voudrais essayer ce produit.)

Je lui ai alors dit :

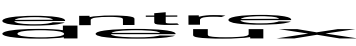
« **Auðvitað, en ég vil taka það fram — ég tala íslensku.** »

(Bien sûr, mais je préfère préciser — je parle islandais.)

Ce moment m'a marquée, non pas parce qu'il était spectaculaire, mais parce qu'il était presque ordinaire. Le client n'a pas refusé de me parler. Il n'a pas formulé de remarque violente. Il a simplement changé de langue. Pourtant, dans ce glissement minuscule, quelque chose s'est révélé. Avant même d'écouter réellement ma phrase, il avait déjà supposé que je ne pouvais pas appartenir pleinement à cette langue. Mon visage avait parlé avant ma bouche.

C'est peut-être là que commence la question de l'accent : pas seulement dans ce qui s'entend, mais aussi dans ce que l'on s'attend à entendre. On ne m'écoute jamais depuis un espace neutre. Ma voix arrive toujours avec un corps, un visage, une origine supposée. Même lorsque je parle islandais, la langue ne sort pas seule. Elle sort avec tout ce que les autres croient déjà savoir de moi.

Pour les personnes issues d'une migration de génération 1.5, la langue se situe souvent dans un espace intermédiaire. Elle n'est ni entièrement une langue maternelle stable, ni simplement une langue étrangère apprise à distance. Elle est liée à la survie, à l'école, à l'administration, au travail, à la nécessité de comprendre vite et de répondre correctement. Dans l'espace familial, une autre langue maintient le lien culturel, la continuité affective, les habitudes de l'intimité. Entre ces langues, le corps circule. Il ajuste sans cesse sa bouche, son rythme, son souffle.

Cette condition linguistique «  » dépasse donc la simple question de communication. Parler une langue, ce n'est pas seulement transmettre une information. C'est aussi réorganiser son corps. La bouche, la langue, les lèvres, la cavité buccale, la respiration, l'intonation — tout doit se déplacer. Chaque langue demande une manière particulière d'habiter la bouche. En islandais, certains sons se placent plus en arrière, plus profondément ; en chinois, d'autres sons glissent autrement, plus près des lèvres ou du palais. En français, je cherche encore parfois où poser ma voix.

Cependant, tous les individus issus de l'immigration ne choisissent pas de préserver cette dualité linguistique. Certains, notamment parmi les populations asiatiques en Europe, optent pour une stratégie d'assimilation : ils modifient volontairement leur accent, leurs comportements, voire leur nom. Ils atténuent les marqueurs culturels hérités afin de se rapprocher des normes dominantes. Dans le contexte chinois, ce type d'identité est parfois désigné de manière ironique comme « **banane** » :
à l'extérieur, à l'intérieur.

L'image fait presque rire, précisément parce qu'elle est absurde. Réduire une trajectoire migratoire, une langue transformée, une manière de parler, de s'habiller ou de penser, à un fruit coupé en deux, c'est évidemment ridicule. Mais c'est dans ce ridicule même que quelque chose se révèle.

Ce terme est souvent prononcé sur le ton de la plaisanterie. Des parents peuvent l'utiliser pour se moquer de leurs propres enfants lorsqu'ils les trouvent trop occidentalisés, trop éloignés des codes familiaux, trop à l'aise dans une culture qui n'est pas celle de leur enfance. Mais en riant de leurs enfants, ils rient aussi d'eux-mêmes. Car cette « banane » est en partie le résultat de leur propre migration, de leurs propres choix, de leur désir d'offrir à l'enfant une vie plus facile ailleurs.

Le rire devient alors ambigu. Il contient de la tendresse, de l'inquiétude, parfois une petite blessure. Les parents veulent que l'enfant s'intègre, mais ils s'étonnent ensuite de le voir devenir différent. Ils veulent qu'il parle la langue du pays, mais souffrent parfois lorsqu'il répond moins bien dans la langue familiale. Ils veulent le protéger de l'exclusion, mais découvrent que cette protection produit aussi une distance.

Ainsi, le mot « banane » ne fonctionne pas seulement comme une insulte. Il est aussi une forme d'autodérision migratoire. Il révèle l'impossibilité de contrôler entièrement ce que l'intégration produit. On rit de l'enfant devenu trop occidental, mais on rit aussi de la situation absurde dans laquelle les parents se trouvent : avoir voulu l'adaptation, puis ressentir la perte ; avoir préparé l'enfant à survivre ailleurs, puis ne plus toujours reconnaître ce qu'il devient.

La « banane » devient alors une image grotesque, mais presque tendre, de l'identité hybride. Elle transforme l'entre-deux en caricature. Pourtant, derrière cette caricature, on voit apparaître une tension réelle : l'exigence impossible d'être à la fois intégré et intact, adapté et fidèle, proche du monde extérieur sans devenir étranger à la maison.

Cette tension ne concerne pas seulement le rapport aux autres, mais aussi le rapport à soi. D'un côté, l'adaptation permet de réduire les risques de discrimination ou de mauvaise interprétation ; de l'autre, elle peut entraîner une distance vis-à-vis de la culture d'origine, voire une forme de fragmentation intérieure.

Et pourtant, certaines dimensions — comme la couleur de peau, le visage ou certains restes d'accent — demeurent irréductibles. Sur le plan psychologique, l'accent produit une expérience immédiate et profondément incarnée. Chaque identification en tant qu'« é..tr..ang..er », chaque correction de prononciation, déclenche des réactions subtiles : tension, distance, parfois une forme de honte diffuse, mais aussi une reconfiguration de l'identité de soi.

Ce regard qui précède parfois ma parole me renvoie à la question de l'Autre chez Levinas : je ne me constitue jamais seule, mais toujours dans une relation où l'autre me regarde, m'appelle, me reconnaît ou me réduit. Avec Butler, on peut aussi comprendre que l'identité n'est pas une essence fixe, mais une répétition de gestes, de signes, de manières de parler et d'être perçu. L'accent devient alors une performance involontaire. Il me trahit, mais il me construit aussi. Il expose une histoire que je ne choisis pas toujours de raconter.

À l'inverse, « **Yue** » relève d'une phonétique chinoise plus arrondie, plus fluide, où l'air glisse entre les lèvres légèrement projetées vers l'avant. Ce son semble doux pour moi, familier, presque naturel. Mais pour d'autres, il devient difficile à saisir. Il se transforme, se simplifie, se déplace. Ces deux systèmes phonétiques, juxtaposés dans un même nom, produisent une tension. Ce n'est pas seulement une difficulté de prononciation ; c'est une rencontre entre deux mémoires musculaires.

Le schéma de l'articulation du [r] rend visible ce que l'on oublie souvent : un son n'est jamais abstrait. Il dépend d'une position précise de la langue, d'une tension du palais, d'une organisation du souffle. La langue n'est donc pas seulement un système de signes. Elle est aussi une géographie intérieure. Chaque son a son lieu, sa pression, sa trajectoire.

C'est dans ces espaces institutionnels que l'accent se voit attribuer une valeur hiérarchique explicite. Le système éducatif, sous couvert de transmission de savoirs, impose en réalité une véritable « hégémonie de **l'accent standard** ». La voix des locuteurs natifs est posée comme un vecteur neutre, naturel et universel de la vérité, tandis que les voix marquées par un accent sont étiquetées comme « **en retard** », « **erronées** » ou nécessitant une remédiation.

Dans ces moments-là, je ne crains pas seulement de mal prononcer. Je crains que mon hésitation soit prise pour une lenteur d'esprit. Je crains qu'un retard dans la phrase soit compris comme un retard dans la pensée. Dans une salle de classe, dans une conversation rapide, dans une situation où il faut répondre immédiatement, l'accent devient parfois un masque jeté sur l'intellect. Il couvre ce que je sais. Il fait douter de ce que je comprends.

Ce mécanisme engendre une forme de honte intériorisée. Prendre conscience que sa prononciation vacille, ce n'est pas seulement craindre une perte de sens ; c'est redouter l'exposition de son identité. Chaque prise de parole devient double : il faut exprimer une pensée, mais aussi surveiller la forme sonore de cette pensée. Corriger mentalement la grammaire, anticiper la prononciation, mesurer l'intonation. Cette vigilance permanente produit un surtravail invisible.

Permanent : nous devons non seulement exprimer une pensée, mais aussi mener une censure phonétique intense en temps réel. Cette recharge psychologique chronique transforme la langue en une lourde entrave.

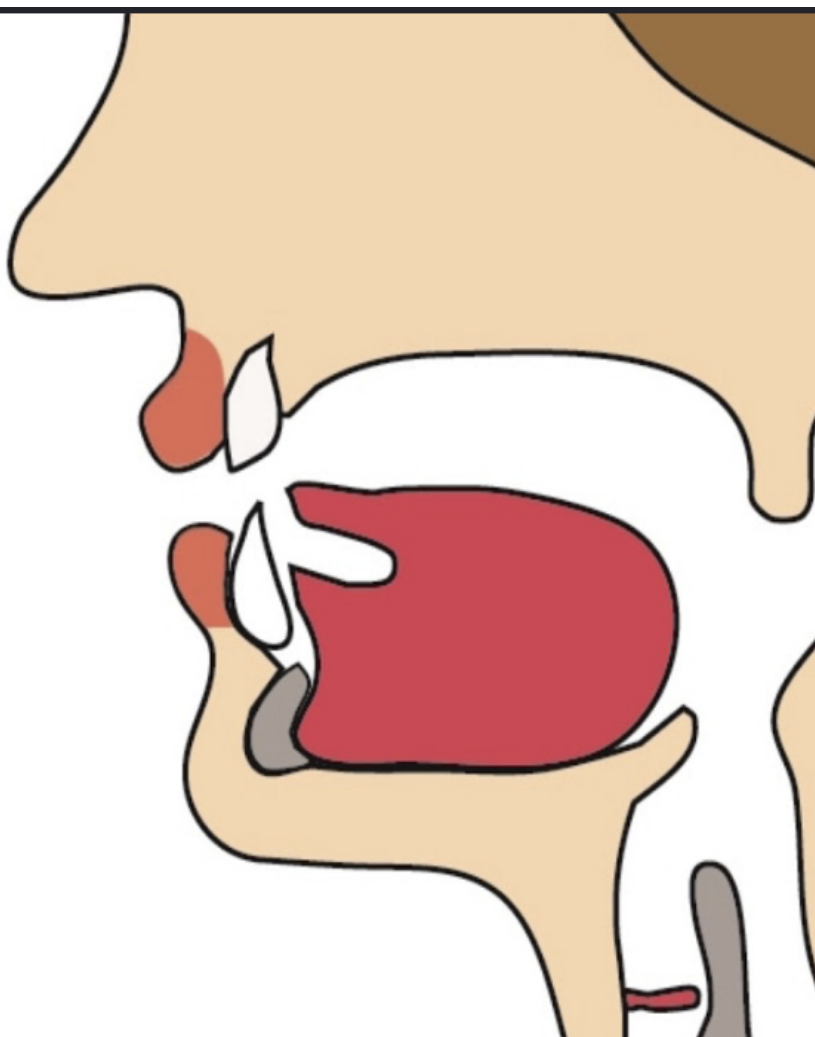
On affirme souvent que la langue n'est qu'un outil de communication. Pourtant, cet outil peut produire des résonances, des frictions, voire des malentendus. Elle constitue un élément indispensable du quotidien, et la bouche devient un organe central de production du sens.

Pour les migrant·e·s de génération 1.5, la langue n'est pas un choix esthétique. Elle est une nécessité. Elle varie selon les espaces et les interlocuteurs. Contrairement aux personnes ayant grandi dans un environnement bilingue dès l'enfance — pour qui la transition linguistique peut sembler plus fluide — celles et ceux de génération 1.5 expérimentent souvent cette alternance comme une contrainte liée à la survie : comprendre les cours, suivre l'école, répondre aux adultes, s'intégrer, ne pas être trop en retard.

Et pourtant, dans cette contrainte, une forme de liberté peut apparaître. Maîtriser la langue de l'autre jusqu'à pouvoir en jouer donne une sensation étrange de contrôle. Quand l'accent s'efface presque, quand les mots arrivent au bon moment, quand l'autre ne sait plus immédiatement où me placer, quelque chose se déplace. On peut tromper l'attente. On peut glisser entre les catégories. On peut devenir, pendant quelques secondes, illisible.

Cette liberté a quelque chose de grisant, mais aussi de tragique. Car dans cette imitation extrême, on n'appartient plus pleinement ni ici, ni ailleurs. On devient une figure errante dans les systèmes linguistiques. Une voix capable de passer, mais jamais complètement installée. Peut-être est-ce là l'une des rares formes de contrôle que l'on peut reconquérir dans cette expérience : non pas effacer la fracture, mais apprendre à circuler à l'intérieur d'elle.

[r]



Chapitre 3 — Chine, nourriture et mémoire

Je suis née en Islande, où j'ai passé mes premières années, notamment à l'école maternelle. En 2005, à l'âge de six ans, je suis retournée en Chine. Ce territoire m'était alors entièrement étranger : la langue, les habitudes, l'environnement — tout me semblait inconnu.

À peine descendue de l'avion, j'ai immédiatement ressenti une compression de l'espace entre les corps, une absence totale de la distance nordique à laquelle j'étais habituée. Partout où je regardais, il y avait des gens, une présence dense et continue, dont la proximité physique et visuelle m'a profondément mise mal à l'aise. Peu de temps après mon arrivée, je suis tombée malade.

人.....人 ou 人人人

Je ne m'habituais ni à la nourriture, ni à l'eau ; tout suscitait en moi une forme de rejet. La densité humaine m'a profondément marquée. L'Islande compte environ 360 000 habitants, tandis que la Chine en compte plus d'un milliard. La ville où nous sommes arrivés s'appelle Anqing, dans la province de l'Anhui, non loin de Shanghai. C'est là que vivaient mes parents et mes grands-parents.



À peine remise, j'ai adressé une demande simple à ma mère :

« *Mamma, mig langar ađ borđa pizzu.* »
(*Maman, j'aimerais manger une pizza.*)

Elle m'a apporté une galette chinoise accompagnée de **youtiao** (beignets frits).

Elle m'a dit :
« C'est la pizza chinoise. »

Je me suis immédiatement mise à pleurer, en criant :

« *Petta er ekki pizza ! Petta er ekki pizza !* »
(*Ce n'est pas une pizza ! Ce n'est pas une pizza !*)



Pour **moi**, la pizza ne représentait pas simplement un aliment.

Elle incarnait un sentiment d'appartenance — le désir d'être reconnue dans mon environnement de croissance, de partager une expérience commune. La phrase « c'est la pizza chinoise » n'était pas une plaisanterie. Elle constituait une forme de substitution culturelle inconsciente : mon désir était traduit en une version que je n'avais pas choisie.

Ainsi, mes pleurs n'étaient pas une réaction capricieuse, mais l'expression d'une frustration profonde, au moment où le langage se révélait insuffisant. Le corps devenait alors le seul moyen d'exprimer une perte de repères.

Que ce soit lors d'un voyage ou d'une migration pour étudier, travailler ou s'installer, la découverte d'un pays commence souvent par la nourriture.

Le goût constitue l'un des premiers sens mobilisés : les épices inconnues, les modes de cuisson différents, les textures inattendues signalent immédiatement l'altérité. Cette expérience peut être source de plaisir, mais aussi d'inconfort, voire de rejet. Quoi qu'il en soit, elle représente une rencontre culturelle directe, impossible à éviter.

La nourriture ne se réduit pas à sa fonction nutritive. Elle condense un ensemble de facteurs : géographie, climat, histoire, organisation sociale. Manger ne constitue pas uniquement une manière de maintenir les fonctions vitales ; c'est aussi une pratique sociale et affective. Les individus se rassemblent autour de la nourriture, construisent des relations à travers le partage des goûts et éprouvent une forme de plaisir liée à l'expérience culinaire elle-même. Certaines saveurs deviennent même des supports de mémoire affective, capables de faire ressurgir un sentiment d'appartenance, d'intimité ou de nostalgie.

Mais le goût ne se situe pas seulement dans l'aliment. Il se forme dans la bouche, puis dans le cerveau. La bouche n'est pas un simple passage vers l'estomac ; elle est un organe de reconnaissance, de méfiance, parfois de refus. Avant même que la nourriture ne soit digérée, elle est déjà jugée. La langue touche, mesure, compare. Les dents découpent. La salive commence à transformer. Puis le cerveau cherche une mémoire : ai-je déjà connu ce goût ? Est-ce familier ? Est-ce dangereux ? Est-ce à moi ?

Dans cette rencontre, le goût devient presque une langue avant la langue. Il parle au corps plus vite que les mots. On peut expliquer un plat, traduire son nom, décrire ses ingrédients, mais il reste toujours quelque chose qui ne passe pas entièrement par le vocabulaire. Certaines sensations existent d'abord parce qu'un corps a été entraîné à les reconnaître.

Le mot chinois « 麻 » en est un exemple. On le traduit parfois par « engourdissement », « picotement » ou « sensation anesthésiante », mais aucune de ces traductions ne suffit vraiment. « 麻 » n'est pas simplement le piquant. Ce n'est pas la brûlure du piment. C'est une vibration. Une petite électricité sur la langue. Une sensation qui endort et réveille en même temps. Elle vient notamment du poivre du Sichuan, du huajiao, qui fait trembler la bouche d'une manière très particulière.

En chinois, « 麻 » possède son propre mot parce que cette sensation a été intégrée à une culture du goût. Elle a été répétée, reconnue, recherchée. En français ou en islandais, il n'existe pas de terme équivalent aussi immédiat, parce que cette expérience n'occupe pas la même place dans l'histoire culinaire. On peut la décrire, mais la description arrive toujours après. Elle tente de rattraper une sensation que la langue ne possède pas encore.

C'est là que l'on comprend que le vocabulaire du goût n'est jamais neutre. Une culture nomme ce qu'elle a appris à sentir. Ce qui n'est pas nommé devient plus facilement étrange, excessif, presque suspect. Pour quelqu'un qui n'a jamais rencontré le « 麻 », cette sensation peut sembler agressive, anormale, voire inquiétante. Pour d'autres, elle est au contraire une forme de plaisir précis, une chaleur nerveuse, une façon d'ouvrir la bouche et le cerveau en même temps.

Dans les régions froides, les aliments sont riches en calories et conçus pour la conservation; les zones côtières privilégient les produits marins ; les sociétés agricoles développent une alimentation centrée sur les céréales les cultures nomades valorisent la viande et les produits laitiers. Chaque plat raconte une manière de vivre, d'interagir avec l'environnement et de construire un mode de vie collectif à travers le temps.

En Chine, la diversité culinaire est particulièrement marquée. On distingue généralement une opposition entre le Nord et le Sud, mais cette simplification masque une richesse bien plus complexe, notamment à travers les « huit grandes cuisines » régionales.

Dans la province de l'Anhui, d'où je viens, la cuisine hui se situe à la croisée des influences du Nord et du Sud. Elle privilégie des saveurs salées, parfois fermentées, dont l'odeur peut être perçue comme trop forte par des palais non familiers. Un exemple emblématique est le poisson mandarin fermenté : salé puis laissé à fermenter plusieurs jours, il développe une odeur très marquée. Ici, ce qui m'intéresse n'est pas la recette en elle-même, mais la manière dont une culture apprend à reconnaître comme familier ce qu'une autre juge immédiatement excessif. À l'inverse, en Islande, les ressources alimentaires sont plus limitées.



La cuisine privilégie des saveurs simples, peu épicées, reposant sur le sel, le beurre et quelques herbes. Le sel joue un rôle fondamental, non seulement pour le goût, mais aussi pour la conservation. De nombreux aliments sont séchés, salés ou fermentés.

Un exemple notable est le **hákarl** (requin fermenté), dont la préparation implique un long processus de décomposition contrôlée et de séchage. Malgré leurs différences, ces deux cultures culinaires partagent un point commun : l'importance de la fermentation et de la conservation. Pour les migrant·e·s de génération 1.5, le goût devient ainsi un espace d'adaptation à deux cultures. Au sein de la famille, la cuisine constitue un lieu de transmission : les parents reproduisent des plats liés à leur culture d'origine. À une époque où la mondialisation était encore limitée, certains ingrédients étaient introuvables à l'étranger. Ils étaient alors transportés depuis le pays d'origine, comme une tentative de préserver une continuité affective et culturelle.



Aujourd'hui, avec le développement des chaînes logistiques et du commerce global, ces produits sont plus accessibles. Les supermarchés européens proposent désormais des sections dédiées aux produits internationaux, et les commerces asiatiques se multiplient.

Cependant, lorsque l'on est contraint de quitter son environnement culturel, la nourriture devient un dernier point d'ancrage. Elle rappelle d'où l'on vient.

Face à l'impossibilité de trouver certains ingrédients, un sentiment d'incertitude et de perte peut émerger. Le choix du poisson doit obligatoirement se porter sur le **Siniperca chuatsi**. Le poisson est d'abord écaillé, vidé et nettoyé, tout en conservant l'intégrité de son corps. Lors de cette préparation, il est important de ne pas abîmer la peau afin de limiter les contaminations bactériennes et de garantir une fermentation homogène. Le poisson est ensuite recouvert de sel puis laissé à fermenter pendant cinq à sept jours. En **Islande**, en raison de ressources agricoles plus limitées, la cuisine locale utilise peu d'épices et très peu de piment.

Les saveurs reposent principalement sur le sel, le beurre et quelques herbes. Le sel n'y joue pas seulement un rôle gustatif ; il constitue également une méthode essentielle de conservation. De nombreux aliments sont conservés grâce au salage, au séchage ou à la fermentation, comme le poisson séché ou l'agneau salé. Cette présence du « salé » répond avant tout à une logique de survie plutôt qu'à une recherche de complexité gustative.

Dans la cuisine islandaise, on retrouve également des odeurs puissantes issues de la fermentation, notamment avec le **hákarl** (requin fermenté). Traditionnellement, la chair du requin est enterrée dans du gravier ou du sable afin d'en extraire les liquides corporels et de permettre à l'urée de se décomposer pendant plusieurs semaines, voire plusieurs mois. Le requin est ensuite suspendu dans un espace ventilé pour poursuivre son séchage pendant plusieurs mois supplémentaires.

Plus profondément encore, la nourriture porte une dimension affective et identitaire. Les saveurs répétées durant l'enfance finissent par se fixer dans la mémoire comme des symboles de sécurité, de familiarité et de foyer. Ces deux cultures possèdent d'ailleurs certaines similitudes gustatives, notamment à travers l'importance du salage et de la fermentation. Pour les migrant·e·s de génération 1.5, le goût devient ainsi un espace d'adaptation entre deux cultures.



Au sein de la famille, les repas permettent de transmettre une culture apportée depuis le pays d'origine. À cette époque, avant l'intensification de la mondialisation, certains ingrédients ou condiments étaient introuvables à l'étranger. Nos parents choisissaient alors de les transporter depuis leur pays natal, parfois à travers de longues distances, simplement pour retrouver un goût familial et atténuer le manque ainsi que la nostalgie.

Aujourd'hui, avec le développement des chaînes logistiques et de la mondialisation, ces produits sont devenus plus accessibles. Il est désormais possible de commander certains ingrédients en ligne et de les recevoir directement chez soi. Dans les supermarchés européens apparaissent progressivement des rayons consacrés aux produits étrangers, tandis que des supermarchés asiatiques commencent également à se développer dans différents pays.

Mais lorsqu'une personne est contrainte de quitter son environnement culturel d'origine, la nourriture devient souvent le dernier point d'ancrage. Elle nous rappelle l'endroit auquel nous appartenions autrefois. Lorsque nous hésitons devant les rayons d'un supermarché étranger, sans savoir comment remplacer un ingrédient familial, cette hésitation révèle aussi une forme d'insécurité et de perte.

Pour les migrant·e·s de génération 1.5, cette expérience est encore plus intense. Lorsque nous sommes forcés d'accepter les goûts d'un autre pays, non pas par choix mais sous la pression de l'environnement, cela produit également une charge émotionnelle. Ce sentiment de perte ne relève pas d'un simple caprice alimentaire ; il provient de la douleur d'une identité ignorée, d'un sentiment de ne pas être reconnu.

Et si nous refusons de nous adapter, alors tout est ramené à une supposée incapacité individuelle d'adaptation. Les pertes culturelles et émotionnelles liées à la migration sont alors systématiquement invisibilisées. Dans ce sens, la nourriture constitue à la fois un pont entre les cultures et un lieu potentiel de conflit culturel. Elle paraît anodine, mais révèle de manière très concrète comment une personne est acceptée — ou au contraire, comment elle est poussée à se transformer.

Comme lorsque, enfant, je me suis retrouvée face à cette galette que l'on appelait une « **pizza chinoise** ». Ce n'était pas réellement le goût qui me bouleversait, mais le sentiment que le monde que je connaissais était silencieusement remplacé. Les aliments que j'avais appris à reconnaître étaient renommés, traduits dans une autre logique culturelle.

Mais les goûts ne sont pas seulement acceptés ou rejetés par le corps. Ils sont aussi reclassés par les systèmes sociaux. Dans un contexte capitaliste, une saveur peut changer de statut sans changer de nature. Une odeur jugée trop forte dans un restaurant familial peut devenir intéressante lorsqu'elle apparaît dans un menu de dégustation. Un goût « bizarre » peut devenir « complexe ». Un aliment fermenté peut devenir raffiné. Une sensation inconnue peut soudain devenir désirable si elle est servie dans une assiette blanche, accompagnée d'un discours, d'un prix élevé, d'une étoile Michelin.

En France, je remarque souvent le skyr dans les rayons des supermarchés. Il est posé là, entre les yaourts protéinés, les produits « sains », les emballages blancs, les mots comme nature, nordique, énergie. Chaque fois, je ressens un léger décalage.

En Islande, le skyr n'avait rien d'exotique. Il était simplement là. Une nourriture quotidienne, presque silencieuse. On le mangeait sans le regarder comme un objet culturel. Il appartenait au matin, au froid, à une forme très simple de familiarité. Mais en France, il arrive déjà accompagné d'une image. Il ne porte plus seulement un goût. Il porte une idée de l'Islande.

Cette idée est blanche, propre, froide, sportive. Elle promet quelque chose : un corps plus sain, une vie plus contrôlée, une nature plus pure. Le skyr devient alors moins un aliment qu'un signe. Un signe du Nord. Un signe de santé. Un signe de distinction discrète.

Ce qui me trouble, c'est que le même aliment change de valeur en changeant de cadre. En Islande, il était ordinaire. En France, il devient désirable. Il n'a pas eu besoin d'être adouci comme certains plats immigrés. Au contraire, son étrangeté légère est conservée, presque mise en avant, parce qu'elle est compatible avec une image déjà valorisée : le Nord, le blanc, le minimalisme, le corps maîtrisé.

Je retrouve ici une logique proche de celle que j'observe dans les cuisines migrantes, mais inversée. Certains goûts doivent s'excuser pour être acceptés. Ils doivent devenir moins forts, moins odorants, moins piquants. D'autres, au contraire, peuvent rester différents, parce que cette différence est déjà élégante aux yeux du marché.

Ce déplacement me trouble. Ce n'est pas toujours le goût qui change, mais le cadre qui l'autorise. Lorsque le même aliment est associé à la pauvreté, à l'immigration ou à une cuisine populaire, il peut être perçu comme trop fort, trop sale, trop étrange. Lorsqu'il entre dans un restaurant gastronomique, il devient une expérience. Le capitalisme ne se contente pas de vendre la nourriture ; il vend aussi la permission de goûter. Il transforme l'inconfort en curiosité, l'altérité en luxe, le rejet en aventure sensorielle.

Ainsi, le goût n'appartient jamais seulement à la bouche. Il circule entre le corps, la mémoire, la classe sociale, le marché et le regard des autres. Ce que l'on accepte de manger dépend aussi de la manière dont la société nous présente ce goût : comme un danger, comme une honte, comme une tradition, ou comme une découverte prestigieuse.

Pour moi, cette question rejoint directement l'expérience migratoire. Lorsqu'un goût de mon enfance est rejeté comme trop étrange, je ressens que ce n'est pas seulement un plat qui est refusé. C'est une partie de mon monde sensible. Mais lorsque ce même type de goût est soudain célébré dans un espace gastronomique, je ressens une autre forme de décalage. Ce qui était trop différent pour être accepté devient acceptable lorsqu'il est traduit par le luxe. Comme si certaines cultures devaient passer par la table des autres pour devenir légitimes.

Cette idée me renvoie directement au restaurant de ma famille en Islande. Les mêmes saveurs qui devaient être adoucies pour survivre auraient peut-être été reçues autrement si elles avaient été présentées comme une expérience rare, contrôlée, légitime. Ce déplacement me trouble : dans un restaurant familial, le goût doit s'excuser ; dans un espace gastronomique, il peut soudain devenir audacieux. Ce n'est pas seulement la recette qui change, mais le regard posé sur elle.

Aux **États-Unis**, par exemple, des plats comme l'**orange chicken** résultent d'une adaptation aux goûts locaux, combinant influences chinoises et préférences américaines. Ces transformations témoignent des ajustements nécessaires à la survie économique et culturelle. Mon propre parcours familial en offre un exemple.

Ma famille a ouvert un restaurant chinois en **Islande**. Au début, il n'y avait presque aucun client : les saveurs épicées étaient difficiles à accepter pour le public local.

Nous avons alors adapté certains plats, comme le **Kung Pao Chicken**, en atténuant le piquant pour introduire des saveurs sucrées-épicées. Ces ajustements constituaient une stratégie de survie. En **Europe**, la cuisine du Sichuan connaît aujourd'hui un succès croissant.

Son intensité sensorielle — liée au piment et au poivre du Sichuan — produit une réaction physique immédiate.

En France, cependant, l'attitude envers la diversité culinaire semble plus ouverte. Dans certaines villes comme Paris, il est possible de trouver des restaurants chinois proposant des saveurs proches de celles d'origine. Pour les migrant·es de génération 1.5, cette évolution ouvre une autre perspective : lorsqu'une culture cesse de chercher à se diluer, elle peut exister dans sa forme plus affirmée, même dans un contexte étranger. Cette transition — du besoin de survie à la coexistence — ne concerne pas uniquement la nourriture.

Pour les migrant·e·s de génération 1.5, cette évolution offre une perspective différente : lorsqu'une culture cesse de chercher à se diluer, elle peut exister dans sa forme la plus affirmée, même dans un contexte étranger. Cette transition — du besoin de survie à la coexistence — ne concerne pas uniquement la nourriture. Elle reflète également les transformations des rapports de pouvoir et des modes de reconnaissance dans les sociétés contemporaines.

En **Allemagne**, ce repas a été pour moi une rencontre brutale avec un autre régime de goût. Je voulais m'adapter, comprendre, essayer. Mais quelques heures plus tard, mon corps l'a rejeté. Ce rejet n'était pas seulement une intoxication alimentaire : il m'a fait sentir que l'intégration ne se joue pas uniquement dans les idées. Le corps aussi garde ses limites, ses mémoires, ses refus. L'acte de vomir devient alors moins une image dramatique qu'un geste de frontière.

C'est dans ce contexte de vulnérabilité que j'ai rencontré la **Schnitzel**. Ce n'est pas seulement un plat ; c'est un monument de la domesticité germanique. La viande, battue avec une violence méthodique pour en briser les fibres, puis scellée dans une armure de chapelure, incarne une forme de **matérialité radicale**. En la découpant, j'avais l'impression d'ingérer une culture qui valorise la saturation et la solidité. Pour l'accompagner, j'ai tenté de déchiffrer le langage des bières locales : la clarté froide de la **Lager**, l'épaisseur trouble de la *Weizenbier*, ou l'amertume historique de l'**Altbier** de Düsseldorf. Mais mon système gustatif est resté **réfractaire**. Là où d'autres trouvent une communion sociale dans l'amertume du houblon, mon corps ne percevait qu'une agression chimique.



Le dénouement fut une insurrection organique. Quatre heures après l'ingestion, mon corps a violemment expulsé cette tentative d'assimilation. **L'acte de vomir** est ici bien plus qu'une réaction gastrique ; c'est un acte de **frontière**. C'est le moment où le corps-archive refuse d'écrire un nouveau chapitre qui lui est étranger.

Cette intoxication m'a révélé une vérité brutale : l'adaptation culturelle est un processus de **mithridatisation** manqué. Si l'on considère la culture de l'Autre comme une substance étrangère, nous passons notre temps à en ingérer de micro-doses pour devenir immunisés, pour « faire corps » avec l'environnement. Cependant, la nourriture possède une **toxicité intrinsèque** lorsqu'elle ne rencontre pas de terrain symbolique où se poser. Mon estomac est devenu le théâtre d'un conflit entre mon désir intellectuel d'intégration et ma réalité biologique souveraine.

En fin de compte, cet épisode de toxicité alimentaire souligne le paradoxe de la génération 1.5 : nous sommes des êtres hybrides, capables de traduire des mondes, mais notre biologie, elle, possède une mémoire que l'on ne peut falsifier. Le corps n'est pas une page blanche ; il est une structure métabolique qui choisit ce qu'elle absorbe et ce qu'elle rejette. Mon « empoisonnement » en Allemagne était en réalité le signal d'alarme de mon identité : une existence qui se définit par ce qu'elle ne peut plus supporter.

Cette réflexion rejoint certaines interrogations philosophiques contemporaines sur la manière dont les normes sociales façonnent les corps et les identités.

Comme l'évoque l'émission L'Heure Philo sur France Inter, les mécanismes de reconnaissance sociale reposent souvent sur des catégories implicites :

Ce que l'on appelle un goût « normal » n'est jamais neutre. Il est construit par une culture, par une habitude, par une table, par un groupe. Dans la migration, cette norme devient perceptible à travers des détails apparemment mineurs : un accent, un prénom, une manière de manger, une odeur que l'on juge trop forte.

Dans le cadre de la migration, cette norme devient perceptible à travers des éléments apparemment mineurs : un accent, un prénom, une manière de manger ou de prononcer certains sons.

Le corps migrant apprend alors à se surveiller lui-même. Il tente de réduire les écarts, de corriger ses gestes et sa voix afin d'éviter d'être immédiatement identifié comme « étranger ».

Mais cette adaptation produit aussi une tension intérieure. Plus l'on cherche à se rapprocher de la norme, plus la possibilité de l'échec devient visible.

La honte ne naît donc pas uniquement de la différence elle-même, mais du regard social posé sur cette différence.

Dans Esthétique relationnelle, Nicolas Bourriaud affirme que l'art contemporain prend pour horizon théorique la sphère des rapports humains et son contexte social. Cette approche trouve un écho direct dans le dispositif de "la table". Lors de leur dialogue croisé dans L'Heure Philo, les deux intervenants ont opéré une distinction conceptuelle majeure entre le simple "plaisir de manger" (assouvissement physiologique) et "le plaisir de la table" (art de la table). La table y est pensée comme le lieu d'émergence d'une "micro-communauté".

Le plat, en tant que médium, ne s'épuise pas dans sa consommation ; il active la conversation, le rituel et la coexistence. Cette esthétique de la table déplace le curseur de l'œuvre d'art de "l'objet (le contenu de l'assiette)" vers "le réseau de relations (la résonance interhumaine)". La table s'impose alors comme un théâtre ambulant, à la fois politique, social et relationnel.

(Une philosophie du goût avec Valentin Husson et François-Régis Gaudry)

Cette réflexion rejoint aussi une distinction formulée dans l'émission L'Heure Philo entre le simple fait de manger et le « plaisir de la table ».¹



Fig. 5 — Table-performance, gâteau de mousse, 2025. Photographies de l'autrice.

Les visages des participant·es ont été anonymisés.



Ce gâteau de mousse rejoue l'expérience d'une nourriture qui ressemble à une nourriture, mais qui refuse sa fonction. Il promet le partage, mais empêche l'ingestion. Il produit une table commune autour d'un aliment impossible. Les participant·es accomplissent les gestes du repas — s'asseoir, tenir une cuillère, approcher la bouche — mais ces gestes n'aboutissent jamais à une véritable absorption. Le repas devient alors une fiction collective, une scène où l'on partage moins un goût qu'une impossibilité de goûter.

Ouverture — Des gestes pour tenir

Au fil de cette recherche, j'ai aussi compris que mon expérience n'est pas un modèle général. Parmi les personnes parties étudier ou vivre à l'étranger autour de moi, les réactions sont très différentes. Certain·es acceptent de modifier leur prénom pour faciliter les échanges. D'autres refusent, comme si changer de nom revenait déjà à perdre quelque chose. Certain·es cherchent à se fondre dans la langue locale, à effacer leur accent, à devenir plus fluides. D'autres gardent volontairement une distance, une manière de parler, un reste visible de leur origine.

Ces choix ne sont jamais simples. Ils ne disent pas seulement si une personne veut ou non s'intégrer. Ils disent plutôt comment chacun·e négocie avec la fatigue, la solitude, le désir d'être compris·e, la peur d'être réduit·e. Changer un prénom peut être une stratégie de protection. Le garder peut être une manière de résister. Cuisiner autrement peut être une adaptation. Refaire chez soi un plat du pays peut être une manière de tenir.

J'ai souvent remarqué que, face à la nourriture, beaucoup de personnes vivant à l'étranger ne cherchent pas seulement à retrouver un restaurant « authentique ». Elles préfèrent parfois cuisiner elles-mêmes. Dans une cuisine privée, loin du regard des autres, le goût peut redevenir plus libre. On ajuste les épices, on remplace un ingrédient introuvable, on appelle sa mère pour demander une recette, on improvise avec ce que l'on trouve. Le plat n'est jamais exactement le même, mais il produit une forme de continuité. Il devient une manière discrète de rentrer chez soi sans rentrer vraiment.

C'est peut-être cela qui m'intéresse : non pas définir une seule manière d'habiter l'étranger, mais observer les gestes que chacun invente pour ne pas se perdre complètement. Certains gestes sont visibles, comme changer de nom ou parler sans accent. D'autres sont presque invisibles, comme garder un condiment dans une valise, cuisiner un plat familier un soir de fatigue, ou répondre à un prénom que l'on n'a jamais vraiment senti comme le sien.

Bibliographie

- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990.
- David C. Pollock and Ruth E. Van Reken: *The Third culture Kids growing up among the world*.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1961.
- Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." In *Identity: Community, Culture, Difference*, edited by Jonathan Rutherford. London: Lawrence & Wishart, 1990.
- Bourdieu, Pierre. *Ce que parler veut dire*. Paris: Fayard, 1982.
- Sayad, Abdelmalek. *La double absence*. Paris: Seuil, 1999.
- Nicoline Van Harskamp Name as Language
- Édouard Glissant — *Poétique de la relation*

Liste des figures

1. Valentin Husson et François-Régis Gaudry, « Une philosophie du goût », L'Heure Philo, France Inter, 27 décembre 2024.

Fig. 1 — Schéma de l'articulation du phonème /r/ : consonne alvéolaire, liquide et voisée. Adapté de : Southern Taiwan University of Science and Technology, OpenCourseWare, « /r/ 齒槽音 (alveolar), 流音 (liquid), 有聲 (voiced) », https://ocw.stust.edu.tw/tc/node/EN_r英語子音音標r, consulté le 26 mai 2026.

Fig. 2 — Carte de la province de l'Anhui. Source : Dituw.net, « 安徽省地图 », <http://www.dituw.net/asia/cn/anhui.html>, consulté le 26 mai 2026.

Fig. 3 — Pizza Domino's consommée par l'autrice. Photographie de l'autrice, [année à compléter].

Fig. 4 — Galette et youtiao à Anqing. Photographie de l'autrice, [année à compléter].

Fig. 5 — Hákarl islandais. Source : Tellerrand Stories, « Island: Hákarl — fermented shark snack », <https://en.tellerrandstories.de/island-hakarl-haifisch-snack/>, consulté le 26 mai 2026.

Fig. 6 — Hákarl consommé en Islande. Photographie de l'autrice, [année à compléter].

Fig. 7 — Siniperca chuatsi. Source : Wikipédia / Wikimedia Commons, « Siniperca chuatsi », https://fr.wikipedia.org/wiki/Siniperca_chuatsi ou https://en.wikipedia.org/wiki/Siniperca_chuatsi, consulté le 26 mai 2026.

Fig. 8 — Rayon asiatique dans un magasin Monoprix. Source : Monoprix Cordeliers, « Nouvel An chinois », <https://cordeliers.com/nouvel-an-chinois-monoprix/>, consulté le 26 mai 2026.

Fig. 9 — Schnitzel à Münster. Photographie de l'autrice, [année à compléter].

Fig. 10. 11. 12 — Table-performance, gâteau de mousse, vue d'ensemble. Photographie de l'autrice, [2025].

