



UNIVERSITE PARIS XIII – SORBONNE PARIS NORD
École doctorale Érasme

Le djihâd d'adolescents non musulmans convertis raconté par leurs mères

De la nostalgie du féminin des origines
aux fantasmes matricides

TOME 1

THÈSE DE DOCTORAT

présentée par

Béatrice DULCK

Unité Transversale de Recherche en Psychogénèse et Psychopathologie
UR 4403

Sous la direction du Pr Florian HOUSSIER

pour l'obtention du grade de
DOCTEUR EN PSYCHOLOGIE CLINIQUE

Soutenance le 5 septembre 2022 devant le jury d'examen constitué de :

ABDELOUAHED Houria, Professeur des Universités, Université Paris XIII
Sorbonne Paris Nord, Présidente du jury

HAZA Marion, Maître de conférences-HDR, Université de Poitiers, rapporteur

RAVIT Magali, Professeur des Universités, Université Lumière Lyon 2, Rapporteur

PINEL Jean-Pierre, Professeur des Universités, Université Paris XIII Sorbonne
Paris Nord, membre du jury

MARTY François, Professeur des Universités, Université Paris V, membre du jury

HOUSSIER Florian, Professeur des Universités, Université Paris XIII Sorbonne
Paris Nord, Directeur de thèse

**Le djihâd d'adolescents non musulmans
convertis raconté par leurs mères**

**De la nostalgie du féminin des origines
aux fantasmes matricides**

TOME 1

*À Marianne,
pour son soutien sans faille,
sa patience devant mes longues éclipses studieuses.*

Résumé

Cette recherche universitaire a été menée auprès de quatre mères et d'un père concernés par le départ pour le djihâd de leurs adolescent(e)s. Il s'agit de familles non musulmanes dont les adolescents se sont convertis à l'Islam bien avant de partir faire le djihâd en Syrie dans les années 2010. Deux d'entre eux y ont trouvé la mort. Ils sont tous devenus parents de plusieurs enfants. Certaines mères se trouvent toujours dans des camps avec leurs enfants. L'une des hypothèses qui s'est imposée dans ce travail de recherche a été celle de la conversion comme évènement psychique majeur, inséré dans le processus adolescent et la recherche du féminin. Cet évènement psychique majeur est passé inaperçu dans les familles. Il sera ensuite refoulé puis recouvert par une adhésion au discours totalitaire de Daesh, qui sera vécu comme disant la Vérité sur la différence des sexes. L'originalité de cette recherche tient à la découverte de la nature des liens préservés après le départ pour le djihâd. Le féminin des origines dont on a pu poser la proximité avec le sentiment religieux, tel que ressenti par les adolescents, sera la source psychique de fantasmes matricides qui s'exprimeront par la pratique de la *taqîya*, le départ pour le djihâd et dans la nature des liens conservés en Syrie. Les fantasmes infanticides des parents seront activés devant la violence des départs de leurs adolescents. La violence dans les liens conservés démontrent l'existence de fantasmes croisés : matricides et infanticides. L'analyse des entretiens, sous l'angle des mouvements inconscients, a permis de poser l'hypothèse d'un féminin resté énigmatique pour les mères et le père, autant que pour leurs enfants devenus parents à leur tour.

Mots-clés : adolescence, conversion religieuse, djihâd, fantasmes matricides, féminin des origines, féminin et maternité, inconscient, psychanalyse.

Abstract

This academic research focused on four mothers and a father whose adolescent children left home to comply with Jihad. These are non-Muslim families whose children converted to Islam way before they left home to comply with Jihad in Syria in the 2010ies. Two of them died there. All of them became parents of several children. Some of the mothers are remaining in camps with their children. One of the hypotheses emerging from this research relates to the religious conversion as a seminal psychic event, integrated in the adolescent process and the quest for the “Féminin”. This major psychic event went unnoticed by the families. It was later repressed and subsumed in an adhesion to ISIS totalitarian discourse, which was construed as telling the Truth about the difference between the sexes. The singularity of this research lays in the discovery of the nature of the family ties remaining after the children left home. The ‘Féminin des Origines’, whose closeness to the religious feeling as experienced by these adolescent individuals is established, will be the psychic source of matricidal fantasms that will be expressed in the practice of Taqîya, the departure from home and in the nature of the family ties kept while in Syria. The violence of the family ties shows the existence of matricidal fantasms and related infanticidal fantasms. The analysis of the interviews undertaken under the approach of unconscious movements has enabled to identify the hypothesis of a ‘Féminin’ remaining inaccessible for the mothers and father, as well as for the children, once parents themselves.

Keywords: *adolescent age, ‘féminin des origines’, matricidal fantasms, ‘féminin’ and motherhood, Jihad, Religious conversion, psychoanalysis, unconsciousness.*

Remerciements

Je tiens à remercier chaleureusement et en premier lieu le Professeur Florian Houssier, qui a accepté de diriger mes travaux et qui a permis que ceux-ci parviennent à bon port malgré quelques tempêtes au départ de cette aventure. Sa patience, sa confiance m'ont soutenu tout ce temps.

Je remercie également les membres de mon comité de suivi, le professeur Jean-Yves Chagnon et le Professeur Benoît Verdon pour leurs remarques pertinentes ainsi que Mickael Chocron pour son soutien devant une « étudiante » peu au fait des pratiques universitaires contemporaines.

Je remercie chaleureusement les participantes du séminaire doctoral du professeur Houssier qui par leur bonne humeur, leurs difficultés partagées, m'ont permis de maintenir le cap. Je tiens à remercier tout particulièrement Simruy Ikyz qui a montré beaucoup de générosité dans ses partages théoriques, mais aussi très pratiques, lesquels m'ont permis de ne pas me noyer dans des difficultés techniques de tous ordres..

Je remercie également le Docteur J.-D. Nasio, celui qui m'a permis de soutenir ce désir dans un contexte singulier que lui seul connaît. Il sait ce que ce travail représente pour moi dans tous ses aspects. Je partage avec lui le goût de l'effort, du travail et de la transmission.

Je remercie tous mes amis, et en particulier Catherine Naudeau-Vaudon, qui ont supporté les conséquences d'une indisponibilité chronique, les week-end studieux et les vacances écourtées pour cause de thèse...

J'ai une pensée affectueuse pour Marie-Pierre Sicard-Devillard, collègue et amie qui a accepté mes retards dans nos projets communs d'écriture, tout en maintenant le désir de continuer ensemble.

Je remercie enfin Oriane Hurstel, pour sa mise en page et sa relecture minutieuse et professionnelle.

Sommaire

Introduction	11
I. Choix du sujet de thèse et parcours personnel	11
II. Un terrain avec des composantes traumatiques	12
1. <i>Précisions terminologiques : enfants, adolescents, jeunes adultes, « radicalisés »</i>	12
1.1. Enfants, adolescents, jeunes adultes	12
1.2. Radicalisation	13
2. <i>Des mères sous le coup d'un traumatisme : la tentation de la victimisation par identification à l'enfant parti</i>	16
2.1. Trauma individuel et attaque du socle collectif	16
2.2. Des départs en forme de désaffiliation	18
2.3. Identification à l'enfant parti et la solution des dérives sectaires	19
Partie 1 : Méthodologie	22
I. L'Éthique de la recherche	22
1. <i>Un terrain difficile à explorer</i>	22
1.1. Des parents difficiles à trouver	22
1.2. Des mères interrogées, suspectées	25
2. <i>Un cadre d'entretien conforme à l'éthique de la recherche</i>	26
2.1. « Faire avec » l'actualité géopolitique	26
2.2. Un lieu de rencontre familial et une durée nécessaire	28
2.3. Du « témoignage » au vécu subjectif désidentifié à l'enfant	29
2.4. Le choix de l'entretien non directif	30
II. Les critères d'inclusion et d'exclusion de la recherche	32
1. <i>Le premier entretien avec une mère médiatisée</i>	33
2. <i>Exclusion des mères médiatisées à l'exception d'une</i>	33
3. <i>Garçons ou filles ?</i>	34
4. <i>Les familles musulmanes</i>	35
5. <i>Les pères</i>	36
6. <i>Les fratries</i>	37

III. Modalités d'analyse des entretiens	37
1. <i>Éléments transféro-contretransférentiels</i>	39
1.1. Quelques précisions sur la notion de transfert dans le cadre d'une recherche universitaire	39
1.2. Instaurer un cadre de recherche	42
2. <i>Un discours sur l'absent : de l'expérience d'un sentiment religieux et d'une conversion qui ne se dit pas. Ce qui se cache derrière les silences, les creux du discours</i>	44
2.1. Méthode déductive à partir des entretiens auprès des mères	44
2.1.1. <i>Le secret de la conversion</i>	45
2.1.2. <i>Le secret imposé par la taqîya</i>	46
2.2. Méthode de recherche hypothétique et processuelle	47
Partie 2 : Hypothèses	49
I. Hypothèses principales et secondaires	50
II. Hypothèse principale 1 : la découverte du sentiment religieux est équivalente à la découverte du féminin pour l'adolescent	52
1. <i>Hypothèse secondaire 1 : dans le féminin découvert à l'adolescence se cache en partie un féminin des origines déjà rencontré dans des temps archaïques hors langage, qui peut se confondre à l'adolescence avec le sentiment religieux</i>	52
III. Hypothèse principale 2 : le ratage du passage de l'adolescence à la maturité consiste pour ces adolescents en une action soutenue par une idéologie si extrême qu'elle équivaut à la haine du féminin	56
1. <i>Hypothèse secondaire 1 : la découverte du sentiment religieux et du féminin a pour conséquence une fragilisation narcissique.</i> <i>Le silence sur cette expérience, puis le manque d'étayage par l'environnement a pour conséquence un refoulement et sa transformation secrète en adhésion à l'idéologie de Daesh</i>	60
2. <i>Hypothèse secondaire 2 : la pratique de la taqîya puis le départ pour le djihâd comme passage à l'acte.</i> <i>Fantasme de matricide et expression de la haine du féminin</i>	63
3. <i>Hypothèse secondaire 3 : un maintien du lien au travers de l'expérience partagée de la maternité.</i> <i>Un féminin refoulé par les mères et les filles</i>	64

Partie 3 : Cadre théorique 66**I. Féminin et sentiment religieux à l'adolescence 66****1. Maternel et féminin des origines 68**

1.1. Maternel des origines 69

1.1.1. *L'enfant pour la mère : « folie maternelle » et tiercéité* 711.1.2. *La mère pour l'enfant : une séparation salutaire avec « das Ding »* 74

1.2. La mère œdipienne et le féminin en question 76

1.2.1. *Une mère menaçante mais tellement aimée pour le garçon* 771.2.2. *Une mère décevante mais si proche pour la fille* 79

1.3. Le féminin des origines et féminin primaire 83

2. Conversion à l'Islam : retrouvailles avec le féminin des origines 86

2.1. Métapsychologie du religieux 87

2.1.1. *La religion : une névrose infantile pour Freud* 90

a) Freud athée convaincu 90

b) Freud croyant 91

c) Un point aveugle : l'Islam 93

2.1.2. *Le sentiment religieux : une illusion créatrice* 942.1.3. *Besoin de croire et pente mélancolique* 96

a) Besoin de croire précoce, expérience primaire de croyance et fondement de l'identité 96

b) Pente mélancolique du besoin de croire 100

c) Les objets de croyance 100

2.1.4. *« Illusion » mystique ou expérience d'une absence irréprésentable ?* 101

a) Conversion d'adolescents et moment mystique ? 101

b) L'embarras de Freud sur la mystique 103

c) L'extase mystique et la jouissance autre 106

2.1.5. *Jung et le religieux : discorde fondamentale avec Freud* 106

a) Des liens difficiles, germes de la discorde 107

b) Le religieux chez Jung 108

c) Le féminin chez Jung 110

2.1.6. *De la religion à l'idéologie et à l'idéologie totalitaire : de quelques processus psychiques en jeu* 111

a) La religion : une idéologie ? 112

b) L'adhésion à une religion-idéologie : symptômes d'un narcissisme primaire particulièrement fragile à l'adolescence 114

c) L'émergence d'une idéologie totalitaire comme donnée anthropologique... 117

3. La place de la femme dans l'Islam 119

3.1. Multiplicité de l'Islam 125

3.2. L'Islam religieux et l'Islam politique 122

3.2.1. <i>La femme dans l'Islam religieux : « lien complexe de l'Islam avec l'inquiétante étrangeté du sexe féminin » (Abdelouahed, 2012)</i>	125
4. <i>Fragilisation narcissique à l'adolescence et rencontre avec l'Autre sexe.....</i>	132
4.1. L'adolescence : remaniements des conflits infantiles et résurgence archaïque relative à l'objet. Fragilisation du narcissisme primaire	133
4.1.1. <i>Réminiscence de l'objet primaire et « sentiment océanique »</i>	133
4.1.2. <i>Devenir étranger à soi-même : un risque adolescent</i>	135
4.2. Remaniements des identifications secondaires et construction d'un idéal du moi	136
4.2.1. <i>Reconstruction du narcissisme secondaire des adolescents</i>	137
4.2.2. <i>Le féminin à l'adolescence</i>	139
II. Fantômes matricides et vœux infanticides dans un lien conservé et perversi	146
1. <i>La haine au cœur du psychisme</i>	147
1.1. La haine archaïque constitutive du narcissisme primaire	148
1.2. La haine silencieuse de la <i>taqîya</i>	150
1.3. L'ambivalence des sentiments	152
1.3.1. <i>Winnicott et une haine partagée entre mère et enfant</i>	152
1.3.2. <i>Hainamoration et haine primordiale</i>	155
1.4. Le matricide et la haine du féminin	156
1.4.1. <i>De quelques conséquences du mythe du Père de la Horde</i>	156
1.4.2. <i>Œdipe et Jocaste : Freud aveuglé par Œdipe</i>	160
1.5. Matricide et haine du féminin pour les deux sexes	161
1.6. La conversion comme fantasme matricide ?	166
1.6.1. <i>La conversion symptôme</i>	166
1.6.2. <i>La conversion, phénomène religieux</i>	167
1.6.3. <i>La conversion : acte de retournement du sujet et matricide ? ...</i>	167
1.7. Vœux d'infanticide fantasmés	171
2. <i>Un départ comme expression silencieuse d'une haine inconsciente</i>	174
2.1. Entre séparation nécessaire et rupture haineuse	174
2.1.1. <i>Séparation nécessaire à l'adolescence : entre archaïque et œdipien</i>	174
2.1.2. <i>La séparation silencieuse de la conversion religieuse à l'Islam.</i>	177
2.1.3. <i>Les modalités spécifiques d'une séparation psychique par un départ pour le djihâd</i>	177
2.2. Les raisons d'une conservation du lien	181
3. <i>Un départ en Syrie ou en Irak comme voyage initiatique et/ou saut épique</i>	182

3.1. L'illusion d'un voyage initiatique	182
3.2. Voyage suicidaire : la mort « espérée » au rendez-vous	186
3.3. Voyage ou « saut épique »	188
4. Emprise sectaire, langage totalitaire et récit épique : une altération de la relation parents-enfants	190
4.1. L'emprise sectaire comme modalité d'adhésion à l'idéologie de Daesh	192
4.2. Discours totalitaire et abandon de la langue maternelle	194
5. Exil et mélancolisation du lien : retour du refoulé	196
5.1. Entre exil et épopée : le clivage au cœur des liens avec les parents	197
5.2. L'exil douloureux comme symptôme d'une séparation non effectuée ..	197
Partie 4 : Clinique	201
I. De la conversion à l'Islam de deux adolescentes :	
Marie et Jeanne	201
1. Une conversion	202
1.1. Éléments recueillis en entretien	202
1.2. Un entretien en deux temps : l'instauration de la confiance nécessaire au transfert	204
1.2.1. Premier temps : nécessité de reconstruction de l'itinéraire de Marie pour « comprendre »	205
1.2.2. Second temps : la levée des résistances	205
1.3. Analyse du contenu.....	206
1.3.1. L'Idéal déçu de la mère : les études comme rempart à la sexualité naissante de sa fille. Une version phallique du féminin	207
1.3.2. Marie, « la rivale » œdipienne : triangulation familiale et secret à caractère incestueux	210
1.3.3. Un semblant de « retrouvailles » autour du maternel et des enfants de Marie	212
2. Du sentiment religieux à la revendication phallique :	
Jeanne et Josiane	214
2.1. Éléments recueillis en entretien	215
2.2. Analyse de l'entretien : « Je l'ai élevée en femme libre. »	217
2.2.1. Une mère qui se disqualifie pour parler de religion	217
2.2.2. Rupture partagée entre mère et fille : désidéologisation partagée	218
2.2.3. « Comment va maman ? »	220
3. La conversion d'Elsa : un retour persécutant du refoulé du féminin pour Valérie (Annexe C)	221

4. Paul : clivage entre l'épopée du djihâd et les liens infantiles maintenus (Annexe D)	223
II. La nature du lien dans le chaos d'une guerre idéologique	225
1. Un fantasme de matricide comme solution à un lien incestuel : une solution psychique pour les garçons et pour les filles	225
1.1. « Dites-lui que je suis mort » : ce qu'un fils a fait croire à sa mère	225
1.1.1. « Il est le centre de notre monde » : <i>confusion des places, des sexes et des générations</i>	226
1.1.2. « Tant que c'est sous mes yeux » : <i>aveuglement maternel et désir matricide</i>	227
1.2. « Elle m'a menacé de mort par téléphone, dès qu'elle est arrivée en Syrie » : un fantasme de matricide dans un contexte d'abandon maternel	230
2. Vœux d'infanticide au cœur d'un lien altéré	231
2.1. Une emprise à l'autre : les vœux d'infanticide pour ne plus souffrir. Elsa et Valérie (Annexe C)	231
2.1.1. <i>Éléments recueillis au cours de l'entretien</i>	231
2.1.2. <i>Analyse de l'entretien</i>	232
2.1.3. <i>Valérie au sein du couple parental</i>	233
2.2. Un père parle : « C'était la limite, la limite de la trahison. On ne lui pardonnera jamais. » Jacques et Chloé (Annexe E)	241
2.2.1. <i>Jacques et l'enquiquinante</i>	241
a) Les éléments recueillis au cours de l'entretien	241
b) Analyse de l'entretien	245
3. Retrouver l'enfant perdu : modalités douloureuses du clivage	250
3.1. L'enfant douloureux d'un clivage partagé	250
3.1.1. « Coucou maman, je suis en Syrie » : <i>retrouver l'enfant perdu</i>	251
3.1.2. « On parlait de tout, de la cuisine, de la famille, du chat et elle demandait : "tu peux me télécharger la série <i>Fais pas ça, fais pas ça ?</i> " »	252
Partie 5 : Discussion, limites et perspectives	254
I. Discussion	
1. Première hypothèse principale : la découverte du sentiment religieux et la découverte du féminin sont équivalents à l'adolescence	254
1.1. Un pas de côté par rapport aux recherches contemporaines sur le phénomène de l'adhésion à l'Idéologie de Daesh par des adolescents	254
1.2. Première hypothèse secondaire : la question « voilée » du féminin dans l'expérience du sentiment religieux	256

2. <i>Deuxième hypothèse principale : ratage du processus adolescent par l'adhésion à l'Idéologie totalitaire de Daesh</i>	257
2.1. Deuxième hypothèse secondaire : fragilisation narcissique à l'adolescence et silence des adolescents	259
3. <i>Troisième hypothèse principale : taqiyâ et départ pour le djihâd comme fantasmes de matricide et expression de la haine du féminin.</i>	
3.1. Troisième hypothèse secondaire : l'expérience partagée de la maternité, un certain féminin refoulé par les mères et par les filles	264
II. Les limites	264
1. <i>La place des pères</i>	264
2. <i>La typologie des sujets entendus en entretien</i>	265
2.1. Une analyse plus classique toujours possible	265
2.2. Entre la demande de recherche et les demandes inconscientes : schisme difficile	267
III. Les perspectives	267
Conclusion	270
Bibliographie	272
Annexes	288

Introduction

I. Choix du sujet et parcours personnel

L'ampleur des actes terroristes des années 2014-2015 m'a surprise, non pas seulement par le nombre des victimes ou les symboles qui ont été atteints, mais par l'idéologie qui a mené à ces exactions. J'ai eu vingt ans dans les années 1980, au moment de l'arrivée de François Mitterrand au pouvoir. J'ai été bercée et je le suis toujours par l'idéologie des Lumières. J'ai suivi mes études secondaires au sein de l'École Alsacienne, encore imprégnée des idées de Mai 68. Je n'étais pas préparée, et je n'ai pas vu que notre société occidentale et française pouvait basculer ou était menacée par les ténèbres de l'obscurantisme. J'ai pourtant toujours exercé un esprit critique, toujours eu à cœur de ne pas me contenter d'évidences, de creuser. J'ai fini par convenir que la société avait évolué depuis quarante ans dans un sens que je n'avais pas imaginé possible, trop sûre que j'étais que l'idée de progrès triompherait des ténèbres.

J'exerce mon métier de psychothérapeute-psychanalyste depuis près de vingt-cinq ans entre une proche banlieue parisienne – qui, de la « ceinture rouge » est devenue au fil des années plutôt « bobo » – et une petite ville rurale de l'Orne, devenue depuis quelques années, elle aussi, « bobo ». Aucun de mes patients n'a été touché par le terrorisme, bien qu'un attentat ait eu lieu non loin de mon cabinet. Aucun de mes patients n'a été touché par l'idéologie de Daesh. Il m'a dès lors semblé que je devais réfléchir de manière approfondie à ce qui avait pu amener des adolescents à s'enrôler dans les

« armées » de Daesh. Ces adolescentes parties en Syrie ou en Irak au moment du Califat ont été pour moi une source d'interrogations, de perplexité, d'incompréhension.

Je n'ai pas trouvé d'autre lieu que l'Université pour me lancer dans un travail de recherche de longue haleine. Sans cet engagement d'écrire un travail de recherche dans le cadre d'un doctorat, je ne serai sans doute pas parvenue au bout de ce travail. Comme je le dirai un peu plus loin, la rencontre avec des familles touchées par le départ de leur adolescent « *m'oblige* » au sens de la conscience que j'ai d'une dette à leur égard et d'une responsabilité morale. Elles ont accepté de se confier à moi, parfois dans des moments très douloureux. Le moins que je pouvais faire était de terminer ce travail.

À mon âge, un doctorat n'est pas le début d'une carrière universitaire. Il est le début d'un autre moment de vie, plus orientée vers la recherche. J'ai eu plaisir à transmettre aux étudiants, au cours de ces cinq dernières années, quelque chose de la psychanalyse et j'espère pouvoir continuer encore quelques temps.

II. Un terrain avec des composantes traumatiques

1. Précisions terminologiques : enfants, adolescents, jeunes adultes, « radicalisés »

Je tiens à préciser la terminologie que j'emploie dans cette partie liée à la méthodologie afin d'éviter toute confusion et pour la clarté du propos. La nécessité de préciser le choix d'un vocabulaire provient de la polysémie des mots. Il en est ainsi du mot « enfant » en premier lieu et du mot « radicalisé » en second lieu.

1.1. Enfants, adolescents, jeunes adultes. J'emploierai le terme « enfant » sans me référer à un âge en particulier mais en tant que signifiant une filiation. Quel que soit l'âge, le terme « enfant » marque la différence des générations. Ce terme générique permet de ne pas distinguer et alourdir le propos entre fils ou filles. Les parents ont vu leurs enfants partir pour le territoire du Califat. Le fait qu'il s'agisse d'une fille ou d'un garçon a un intérêt particulier dans ce travail. Je le spécifierai lorsque cela sera nécessaire,

et cela le sera bien sûr. J'utiliserai le signifiant « adolescent » lorsque je traiterai de la période pendant laquelle les « enfants » se sont convertis jusqu'à leur départ.

Cette précision est importante. Elle souligne les allures de voyage initiatique du départ et de l'arrivée sur le territoire du Califat. Parvenus sur le territoire du Califat, ces adolescents seront confrontés à une vie d'adulte, celle à laquelle ils aspiraient sans pouvoir y parvenir, Daesh leur offrira un emploi, une maison : « Eh bien ils nous ont accueillis, ils nous ont toujours donné une maison. On a du travail, tout va bien ! » (Jeanne à sa mère Josiane). Ils sont arrivés sur le territoire du Califat au moment de son assomption. Les bruits de la guerre n'étaient pas aussi présents. Ils ont pu vivre quelques mois dans une tranquillité illusoire. Les entretiens de recherche que j'ai menés m'ont permis de constater que la majorité des conversions ont eu lieu entre 16 et 20 ans (*voir tableau 1 en Annexe F*). Les départs ont eu lieu vers 23 ans, soit quelques années après.

C'est donc au moment de l'adolescence que l'évènement psychique majeur s'est produit : celui de la conversion à l'Islam. Les situations auxquelles j'ai eu accès sont en contradiction avec les « conversions-flash » et les départs précipités que certains chercheurs ont relaté (Bouzar, 2014). Lorsque les mères évoquent les périodes de vie de leurs enfants lorsqu'ils sont sur le territoire du Califat, le terme de « jeunes adultes » est pertinent. Tous deviendront parents et certaines filles deviendront mères d'une famille nombreuse. Mais sont-ils devenus adultes pour autant ? C'est une question importante, qui est revenue tout au long de ce travail de recherche. Lorsque les mères parlent de leur enfant dans le cadre de l'entretien de recherche, elles en parlent dans un lien maternel. Elles recherchent dans leurs souvenirs ce qui pourrait expliquer une telle trajectoire. Elles ne le trouvent pas parce que rien n'a été dit qui pourrait donner un sens à la conversion puis au départ pour le Califat. Cette absence de mots, de paroles, laisse les mères face à un vide de sens, un impossible à penser.

1.2. Radicalisation. J'emploierai pour plus de souplesse dans l'écriture le terme de « radicalisé » alors même qu'il est l'objet de controverses variées. Les termes « radicalisé » ou « radicalisation » ont émergé dans les années 2003-2004 (Choquet, 2019). Une définition a fait référence :

Par radicalisation, on désigne le processus par lequel un individu, un groupe, adopte une forme violente d'action, directement liée à une idéologie extrémiste

à contenu politique, social ou religieux qui conteste l'ordre établi sur le plan politique, social ou culturel. (Khosrokhavar, 2015, p. 20)

Le terme de « radicalisation » s'est imposé mondialement parmi les chercheurs (Benslama, 2019) puis s'est « imposé dans le discours commun » (L'Heuillet, 2017). Il a fait l'objet de controverses de la part des experts en sciences politiques spécialistes de l'Islam, telle que celle entre Gilles Kepel et Olivier Roy sur l'islamisation de la radicalité ou la radicalisation de l'Islam. Ces controverses sont d'ailleurs apparues à Marc Sageman, psychiatre américain, ex-agent de la CIA et spécialiste du terrorisme, comme dépassées : « *il faut aller au-delà de cette controverse si l'on veut réellement comprendre la complexité de ces phénomènes* » (Sageman, 2017).

Du côté de la sociologie, le terme d'extrémisme ou de fanatisme a pu être préféré (Bronner, 2016). Mais « radicalisation » a été justifiée comme conforme à une radicalisation religieuse (Gaillard & Muxel, 2018). En tout état de cause, le succès du mot « radicalisation » signe la réalité d'une expression du malaise contemporain qui va au-delà du djihâdisme (L'Heuillet, 2017). L'étude des phénomènes contemporains de radicalisation est au croisement de plusieurs disciplines. La psychanalyse et ses chercheurs s'en sont saisis.

Au-delà de l'utilisation adoptée par tous du terme de « radicalisation » comme expression d'un malaise contemporain, le terme de « fanatisme » est, lui, plus habituel au corpus psychanalytique qui voit un lien entre haine et idéal. Le renvoi au « sacré » de la racine étymologique du mot « fanatisme » (racine latine : *fanum*, temple) est pertinent en raison de la nature même du djihâdisme : un fanatisme religieux au service d'une idéologie totalitaire (Haddad, 2015).

Nous sommes bien en présence d'un fanatisme religieux et d'une idéologie politique totalitaire qui se croisent et enflamment la planète sur fond de monothéisme : « avec la croyance en un seul dieu naquit aussi, chose inévitable, l'intolérance religieuse demeurée jusque-là, et restée longtemps encore après, étrangère à l'Antiquité » (Freud, 1932, p. 84). Au moyen de la métapsychologie freudienne, nous pouvons dire que le fanatisme est une affaire de narcissisme dans une version pathologique (Haddad, 2015). Il est l'expression d'un désir fondamental de retrouvailles avec une image de soi grandiose : « *L'homme est guidé par quelque chose de plus profond, de plus absolu, de*

permanent qui dépasse les contenus divers, les apparences multiples et momentanées qu'il donnera à son désir fondamental de retrouver sa perfection perdue. » (Chasseguet-Smirgel, 1975, p. 30). La certitude de détenir la Vérité, confirmée par d'autres, vient alimenter cette illusion. C'est cette Vérité détenue ou révélée qui fera de ses dépositaires des « élus ». L'adolescent « ordinaire » ou « banal » (Arendt, 1963) devient un élu et se croit un « *Übermensch* » (Nietzsche, 1881). Daesh est une idéologie mêlée à la terreur, définition même du totalitarisme (Arendt, 1951). Je n'utiliserai pas de manière exclusive le terme de « fanatisme », mais celui, plus contemporain, de « radicalisation ».

Tout au long de cette recherche, j'ai eu accès à la fois à la parole des mères et à la parole rapportée de leurs enfants. La période de conversion à l'Islam, qui se situe en amont de la fanatisation, est l'objet d'une étude particulière dans cette recherche. Lorsque les enfants de ces mères sont partis faire le « djihâd », les paroles rapportées montrent bien une absence de pensée critique, rationnelle ou même émotionnelle, ainsi Marie à sa mère : « Ce n'est pas ce que tu crois. On est là pour notre religion, le Vrai Islam. On crée un Califat, on va vraiment vivre notre Islam » (Annexe A p. 14). Ainsi Quentin à Véronique : « Je suis parti aider des gens. (...) Je fais des choses parce que je sais que c'est la Vérité ». L'adhésion à l'idéologie politique totalitaire sous-jacente au fanatisme religieux n'est pas démontrée par les seules paroles rapportées par les mères au temps long de la conversion. La « radicalisation » correspond au moment où la conversion à l'Islam s'enflamme jusqu'à devenir un fanatisme religieux avec capture par l'idéologie politique totalitaire de l'État Islamique.

Pour certaines mères, la conscience politique et l'adhésion à l'idéologie totalitaire de leurs enfants ne font pas de doute (Françoise/Marie), pour la mère de Paul au contraire, « *il parlait de religion dans un sens philosophique, la vie spirituelle. Et comme la politique est un sujet qui ne l'avait jamais intéressé même de manière globale...* » (Annexe B, p. 12). L'État Islamique, par son nom-même, noue le fanatisme religieux et l'idéologie politique : certains l'ont compris une fois arrivés en Irak ou en Syrie. Mais il était trop tard car « *au cours de l'histoire moderne, la cause des plus grandes catastrophes n'a même pas été la pulsion d'agressivité inextinguible de l'homme, mais justement sa tendance au désintéressement exalté et au dévouement* » (Koestler, 1940).

2. Des mères sous le coup d'un traumatisme : la tentation de la victimisation par identification à l'enfant parti

2.1. Trauma individuel et attaque du socle du collectif. J'ai rapidement pris en compte une difficulté spécifique à mon terrain de recherche. La radicalisation islamique, le terrorisme, ont un impact inconscient collectivement et individuellement. La terreur est une des données du lien transféro-contretransférentiel des entretiens que j'ai menés.

L'articulation entre les traumatismes individuels et collectifs, et de manière plus générale, l'impact subjectif, singulier du contexte culturel font l'objet de controverses au sein du mouvement psychanalytique. Si « *l'opposition entre psychologie individuelle et psychologie sociale, ou psychologie des masses, qui peut bien nous apparaître à première vue comme très significative, perd beaucoup de son tranchant si on la considère de manière approfondie* » (Freud, 1921, p. 15), cela ne va pas de soi. Freud s'est interrogé sur les raisons de l'impact des foules sur le psychisme individuel. Il a démontré la force des identifications qui sont en jeu et l'origine de la « pulsion sociale » dans le « *cercle étroit de la famille* » (Freud, 1921). Un traumatisme collectif serait un traumatisme partagé par plusieurs au sein d'un groupe, d'une famille, d'une société. Mais au fond, la psychanalyse et son corpus théorique nous font penser qu'il ne s'agit que d'un agrégat de traumatismes individuels. Le groupe ou la société comme entité autonome n'ont pas de traumatisme particulier au sens psychique puisqu'ils n'en sont pas dotés. L'idéal autour duquel les individus se rassemblent a été bafoué. Le terme de traumatisme collectif n'est pas pertinent à mon sens mais « *l'interface entre l'évènement général et sa traduction dans la réalité psychique individuelle (qui) reste donc à analyser* » (Haddad, 2015, p. 45). Pourtant, les attentats terroristes visent la base, le socle sur lesquels notre société européenne et le monde occidental se fondent. Ces attentats sont traumatiques pour ceux qui en sont les victimes par le seul fait d'être une action ultra-violente, inattendue (et donc à laquelle nous ne nous sommes pas préparés), qui fait effraction. Ce fait traumatique a un impact sur le psychisme individuel lorsqu'il y a confrontation directe. Il s'agit d'un traumatisme individuel : scène de mort, effroi. Il peut y avoir traumatisme par confrontation indirecte, car il emprunte les mêmes voies que l'adhésion au groupe : l'identification.

Comme toute citoyenne de ce pays, j'ai été frappée par le fait traumatique des attentats qui ont été perpétrés sur notre territoire entre 2015 et 2016. La violence, les symboles de notre société attaqués (la liberté d'expression, les cafés populaires) ont eu un effet de sidération sur nombre de nos concitoyens. J'ai dû prendre en compte cet impact psychique personnel dans mon écoute et le mettre à distance dans les échanges avec les mères. Dans le cadre de ma recherche, j'ai pu constater que le traumatisme collectif des attaques contre *Charlie Hebdo* a été un traumatisme à plusieurs niveaux pour les mères. Elles ont toutes vécu l'attentat comme d'autres citoyens, par identification aux victimes mais aussi depuis leur place particulière de mères des jeunes partis faire leur djihâd.

Un extrait d'un entretien clinique peut nous aider à percevoir les interactions entre « traumatisme » collectif et psychisme individuel :

Elsa est partie le 7 février 2015, juste après Charlie Hebdo. Vous parlez d'un choc, battre le pavé pour Charlie et rentrer chez soi tout en sachant qu'on a une fille, mais ça c'est pas grave... (Annexe C, p. 64)

Valérie est une femme qui affiche fort ce qu'elle appelle « ses valeurs » : « *pas de religion mais quelques valeurs et quelques principes d'éducation, le travail, l'intégrité, l'honnêteté et la tolérance* » (Annexe C, p. 60). Les premiers attentats majeurs perpétrés sur notre sol, qui ont visé *Charlie Hebdo*, ont profondément touché Valérie qui est allée, avec son mari, comme plus d'un million de personnes, « battre le pavé » pour reprendre son expression. Les idéaux collectifs qui soudent la société française rejoignent en apparence ses idéaux individuels. L'attaque violente qui a visé le journal satirique se voulait une atteinte à un symbole de la société française qui prône la tolérance, la laïcité, la liberté, l'égalité et la fraternité. Elle a pu avoir pour beaucoup, par identification aux victimes, un effet de traumatisme : « *la paralysie complète de toute spontanéité, puis de tout travail de pensée, voire des états semblables aux états de choc, ou de coma même, dans le domaine psychique, puis l'instauration d'une situation nouvelle, déplacée.* » (Ferenczi, 1931, p. 40). Mais nous savons que l'impact individuel d'un traumatisme collectif (comme les attentats terroristes) est singulier en ce qu'il s'immisce dans le psychisme en suivant des traces anciennes qu'il réactive : « *ce qui a fait traumatisme mêle les événements brutaux survenus au niveau de la société tout entière à des faits seulement relatifs, apparemment du moins, à la sphère familiale* » (Hoffmann & Chemama, 2018,

p. 20). Un autre extrait d'entretien nous enseigne sur les répercussions des attentats de Paris :

C'est au moment de Charlie Hebdo qu'elle (sa fille) a réagi, c'est moi qui ai peut-être posé la question : "Tu sais, il y a eu des attentats ?" Elle a simplement répondu : "ici, il y a des enfants qui se font tuer" (Annexe A, p. 19).

Ici, la fille ne veut rien savoir du traumatisme de sa mère. Elle préfère mettre l'accent sur les enfants qui se font tuer en Syrie, et qui est la raison explicite de son départ donnée à sa mère : sauver des enfants. Le combat de la mère de Marie quand j'ai recueilli ces propos était également de sauver des enfants... ses petits-enfants.

2.2. Des départs en forme de désaffiliation. Les départs de ces jeunes Français pour faire leur djihâd attaquent violemment le socle commun et le socle familial. Ces jeunes deviennent des ennemis de la société dont ils refusent toutes les lois. Ils sont porteurs d'un message de mort. Ils attaquent la société mais ils attaquent également le socle familial en adoptant une religion qui n'est pas le fruit d'une transmission familiale. Ils changent de nom, de prénom, ils se désaffilient. « On l'appelait Shahin, nous, on a continué à l'appeler Marie » (Annexe A, p. 34).

Ils sont partis rejoindre le Califat instauré par El Baghadi en 2014 sur une période qui s'échelonne entre les années 2013 et 2018. Près de 31 000 personnes étrangères sont partis rejoindre le Califat en 2014 dont 1 700 Français. Il y a entre 20 % et 30 % de convertis (c'est-à-dire d'origine non musulmane), 30 % de femmes. Des chiffres plus précis sont aujourd'hui impossibles à obtenir. Des attentats meurtriers ont eu lieu sur notre territoire à partir de 2015. Le risque d'attentats terroristes sur notre territoire est encore très élevé à ce jour. Néanmoins, la source des départs s'est tarie depuis la chute du Califat en 2018. En 2019, 12 000 étrangers ont été capturés par les Forces Démocratiques Syriennes et sont toujours détenus dans des camps de prisonniers. 450 Français (hommes, femmes et enfants) sont détenus dans ces camps. La même année, la France envisage de rapatrier ses ressortissants puis fait marche arrière devant le refus de l'opinion publique de voir les djihâdistes revenir dans leur pays d'origine (sondage Odoxa, février 2019). Quelques enfants seront néanmoins rapatriés. L'opinion publique est massivement contre le rapatriement des ressortissants français et des enfants (82 % des personnes interrogées par Odoxa). Le sort des enfants n'est pas tranché par les gouvernements successifs.

Quelques retours sont organisés sans que les familles n'en connaissent les critères. C'est cette actualité que vivent la majorité des mères qui ont accepté de me rencontrer. Les mères, sujets de ma recherche, ont subi le même choc collectif et parallèlement, de manière plus intime et cachée, un traumatisme individuel : la radicalisation (et non la conversion initiale) puis le départ d'un de leurs enfants. Ces événements sont source d'incompréhension. Le départ, l'absence sont des événements violents qui ne font pas sens. Certaines sont terrorisées à l'annonce d'attentats terroristes sur notre territoire à l'idée de voir leur nom apparaître dans les médias.

2.3. Identification à l'enfant parti et la solution des dérives sectaires. Les premières personnes qui ont accepté de faire partie de ma recherche sont des mères déjà largement médiatisées. Elles ont accepté en disant « je veux bien témoigner », bien qu'à l'évidence, il ne s'agissait pas d'un témoignage de type journalistique. Je l'ai entendu comme une façon de se mettre à une distance respectable de ma place de chercheuse en psychologie clinique et une résistance à toute exploration d'un vécu subjectif douloureux. J'ai aussi entendu leur nécessité, dans un premier temps, d'une mise en récit permettant de remettre de l'ordre dans le chaos par une narration chronologique des événements de la vie de leur enfant.

Au-delà de la nécessité d'une recherche de sens par un récit chronologique, ces premiers entretiens m'ont permis de percevoir une identification à l'enfant « victime de Daesh ». J'ai retrouvé des traces de cette identification à l'enfant « victime » de Daesh dans tous les entretiens menés. Les premières analyses du phénomène « radicalisation islamique », menées notamment par Dounia Bouzar, ont été très écoutées par les familles concernées. Elle a démontré que les « recruteurs » utilisaient des méthodes de type sectaire et faisaient, de ceux qui « tombaient » dans le piège, des victimes de la « secte » Daesh.

Dès lors que la religion devient une barrière, même symbolique, entre les êtres humains, elle constitue à la fois un obstacle pour la socialisation de l'individu et un danger pour la cohésion sociale. De mon point de vue, on tombe alors dans un processus de dérive sectaire. Lorsqu'un discours religieux conduit l'individu à la rupture – sociale, sociétale, familiale, etc. – on peut parler d'effet sectaire.
(Bouzar, 2004, p. 35)

Cette analyste est juste. Elle a procuré un effet de soulagement pour les familles, ce qui a permis aux mères que j'ai entendues de prendre la parole. Mais les résistances psychiques à une véritable introspection ont été parallèlement renforcées pour certaines et entravent un soulagement qui proviendrait de l'acceptation d'une responsabilité subjective. Le raisonnement qui a permis de soulager le sentiment de culpabilité s'appuie sur les études et les recherches qui démontrent que l'Islam contient en son sein des mouvements sectaires comme le salafisme. Ensuite, que les « recruteurs » de Daesh utilisent de véritables mécanismes d'emprise sectaire (Bouzar, 2016, Lamotte, 2018). Faire de leurs enfants des victimes d'une secte les autorise à se dire et à se penser victimes « par ricochet ». Je dirais plutôt « par identification » et la question des identifications croisées sera une partie importante de mon travail de recherche.

Plusieurs parents ont ainsi voulu porter ce point devant la Justice. Lors du premier entretien préliminaire avec une mère, elle me dit : « j'ai porté plainte devant le procureur de la République, mais celui-ci n'a pas voulu reconnaître les parents comme victimes par ricochet ». Cette mère, rencontrée dans le sud de la France, a vu sa fille de 22 ans partir en Irak suivre son mari (dont elle ignorait l'existence) et donner naissance à une petite fille. Lorsque je l'ai rencontrée, elle n'avait plus de nouvelles de sa fille depuis 17 mois. Elle l'a cru décédée quelques semaines après notre entretien. Finalement, sa mort n'a pas été confirmée. L'effet et l'effort de déculpabilisation permettent à certaines de s'engager dans la prévention de la radicalisation lors de rencontres organisées avec des jeunes au lycée, au collège. Elles parlent de l'emprise des recruteurs : « *j'explique un peu le mécanisme (...). Moi je le présente comme ça, je parle de l'emprise en général, des quatre étapes du besoin, dont le besoin spirituel ou pseudo-spirituel, et après il y a l'endoctrinement* » (Annexe A, p. 30). L'identification à l'enfant victime des recruteurs de Daesh fait des parents des victimes eux aussi. Mais cette identification « de façade » permet une déculpabilisation apparente. Elle n'a pas d'effet de vérité subjective. J'ai rencontré une mère qui a modifié sa position au fil du temps. Elle est l'une des premières mères à avoir parlé en public et à avoir sollicité tous les médias. Elle a écrit un livre sur l'histoire de son fils et un chapitre entier est intitulé « *Je suis une victime du terrorisme* » (Roy, 2017). Lors de notre rencontre, en 2018, elle ne tenait plus tout à fait le même discours. La haine et la violence s'étaient déversées sur elle *via* les réseaux sociaux et dans les médias. Le « statut » de victime ne pouvait être reconnu par la société, qu'aux victimes directes du terrorisme et à leurs proches. Pourtant, elle a souhaité avoir des

contacts avec les associations de parents victimes des attentats du Bataclan. Ces parents ont réussi à s'écouter : « *Ils sont dans la même démarche que la nôtre : chercher le sens de ces départs et de ces attentats afin qu'ils ne reproduisent pas. Leurs mots ont su nous reconforter : "n'ayez pas honte et ne culpabilisez pas"* ». Honte et culpabilité sont les deux affects associés aux traumatismes.

Cette mère s'est constituée partie civile lors du procès de son fils (décédé) qui a eu lieu en début d'année 2020 au titre du préjudice subi du fait du décès de son fils lors d'une attaque kamikaze non confirmée. La Justice n'a pas reconnu de relation directe entre l'infraction poursuivie et le préjudice des parents, refusant donc tout préjudice par ricochet. Lorsque je l'ai écoutée, à la fin de l'année 2018, sa position intime avait évolué. Elle tenait moins à se voir reconnaître comme victime du terrorisme. On peut émettre l'hypothèse qu'elle ressentait moins fortement la honte et la culpabilité en se médiatisant et en créant une association. Elle affirme : « *moi, je n'ai pas honte !* ».

Partie 1

Méthodologie

La psychanalyse suit sa propre méthode dans l'étude des processus psychiques et des opérations de l'esprit, méthode qui peut non seulement s'appliquer au fonctionnement psychique pathologique, mais aussi à la solution de problèmes artistiques, philosophiques et religieux... (Freud, 1919, p. 113).

La recherche que j'ai menée s'est faite à partir de la psychanalyse « en utilisant les concepts pour étudier des phénomènes cliniques » (Brunet, 2009). Elle s'est faite en prenant en compte le lien qui s'est instauré entre les mères qui ont répondu à ma demande et moi-même. L'intensité des entretiens est due à la charge émotionnelle toujours vive. Le sujet de ma recherche touche à la mort, à l'amour et au sexuel dans une temporalité qui n'a pas toujours permis des effets d'après-coup. Certaines mères vivaient, au moment de notre rencontre, des drames actuels. Comme je le développerai plus loin, les premiers entretiens de recherche ont débuté en 2018 et les derniers ont eu lieu en mars 2019. La situation géopolitique a évolué et l'État Islamique a perdu son territoire.

I. L'Éthique de la recherche

1. Un terrain difficile à explorer

1.1. Des parents difficiles à trouver. Après les premiers attentats sur notre territoire en 2015, la « radicalisation islamique » a fait l'objet de nombreuses recherches. Toutes les disciplines des sciences humaines et sociales se sont mobilisées pour déchiffrer ces événements qui causaient la terreur. Les chercheurs en psychologie clinique se sont également mobilisés.

Pour ma part, j'ai toujours eu un intérêt spécifique pour les problématiques contemporaines. Je l'attribue à mon premier cursus universitaire en Droit. Étudiante à l'Université Paris I - Panthéon Sorbonne aux débuts des années 1980, j'ai été formée au droit pénal par M^e Robert Badinter. J'envisageais une carrière de magistrate ou d'avocate. Avec le recul, l'après-coup, et de longues années d'analyse, mon désir ne se logeait pas à cet endroit. Néanmoins, l'architecture juridique de notre société et ses modifications continuent de m'intéresser. Le sujet de la « radicalisation islamique » m'a immédiatement fait réfléchir. Elle faisait entrer dans le domaine public une question jusque-là réservée au domaine privé (si l'on suit les principes de la laïcité) : l'adhésion à une religion. Pour commencer mon travail de recherche, je me suis heurtée à la difficulté de trouver un terrain de recherche approprié. Dès le départ, ce qui avait éveillé mon intérêt n'était pas tant la « radicalisation » de jeunes Français musulmans mais bien plutôt la conversion à l'Islam de jeunes Français non musulmans. J'y voyais là le signe d'autre chose qu'un « désir d'enracinement » (Benslama, 2016) attribué aux jeunes musulmans de France.

Il est essentiel de distinguer la « radicalisation islamique » du terrorisme, de la conversion à l'Islam et du fanatisme. Une partie importante de mon travail de recherche permet d'appliquer la métapsychologie à ces différents phénomènes. En prenant contact avec des mères médiatisées, j'ai noué des liens avec une association de familles touchées par le départ de leur enfant. Cette association regroupe un ensemble de mères, sœurs, frères et pères d'enfants partis rejoindre Daesh en Irak ou en Syrie. Les familles sont en majorité d'origine musulmane, françaises de nationalité, provenant de toute la France et de toutes conditions socio-économiques.

J'ai choisi d'axer ma recherche sur les familles d'origine non musulmane pour plusieurs raisons. Il y a peu de recherches sur ce sujet. Les recherches existantes se sont centrées sur la radicalisation des jeunes Français d'origine musulmane, ainsi Fethi Benslama, qui a proposé :

Il serait plus approprié de parler du “problème du surmusulman” et de voir jusqu'à quel point sa formulation permet de faire avancer l'intelligibilité de ce qui arrive aux musulmans et ébranle monde. (Benslama, 2016, p. 10)

Je me suis donc interrogée assez rapidement sur les raisons inconscientes qui ont poussé de jeunes non musulmans à se convertir à l'Islam, dans un contexte de terrorisme

actif sur le sol de notre pays. Les analyses sociologiques ou anthropologiques sont une partie de la réponse, mais elles me semblaient insuffisantes ou trop générales.

C'est donc « à partir de la psychanalyse », en recourant à ses concepts, que j'ai abordé cette recherche théorique et clinique. J'ai consacré plusieurs mois à rechercher des familles concernées par le départ pour le djihâd d'un enfant. Les attentats sur notre sol étaient encore d'actualité. C'est par l'intermédiaire de l'association qui m'avait mise en contact avec les premières mères que j'ai pu entendre d'autres mères, non médiatisées, et qui acceptaient de faire partie de ma recherche. Pour aller à la rencontre de ces femmes, il a été nécessaire que je me fasse connaître d'elles.

Une association de familles m'a demandé d'intervenir sur le thème des groupes de parole, en juin 2019, au cours d'une journée organisée pour les familles. J'avais été au préalable présentée comme travaillant, dans le cadre d'un doctorat, le sujet de l'impact psychique sur les familles d'un départ au djihâd d'un enfant. Le groupe de parole est un dispositif qui n'existe pas dans cette association. Je leur ai donc présenté l'intérêt d'une telle démarche et le fonctionnement possible. Ce qui existait comme dispositif dit « groupes de parole » étaient en fait des groupes sur WhatsApp®, qui généraient des flux de haine entre familles. Les disparités culturelles, culturelles attisent la haine entre familles : musulmane *versus* non musulmane, ou bien familles de filles *versus* familles de garçon. Cette dernière différence est à entendre comme : les garçons sont devenus des combattants et à ce titre blâmables par les familles de filles. J'ai entendu des familles reprocher la part active des garçons dans le départ des filles. En revanche, le rapatriement des petits-enfants fait consensus pour toutes les familles. Bien que la proposition de mise en place de groupes de parole ait été bien accueillie, elle n'est pas effective à ce jour. Quelques temps plus tard, j'ai de nouveau sollicité cette association car je souhaitais un peu étoffer mon groupe d'entretiens de recherche. Dans mon esprit, un ou deux entretiens supplémentaires me suffisaient. La réponse a alors été immédiate, j'ai reçu très vite plusieurs appels venant de familles qui acceptaient le dispositif des entretiens de recherche. Je remarquais une bien plus grande disponibilité alors que mes premières tentatives avaient été marquées par une vraie réticence à parler. J'ai mené cinq entretiens supplémentaires. Comme je le préciserai dans la partie méthodologie, j'ai recueilli onze entretiens, dont cinq ont été conservés comme entretiens de recherche en appui de mes hypothèses.

Au cours des entretiens, il est apparu évident que le fait de m'avoir vue et entendue lors de la journée de l'association a été déterminant dans leur décision de participer à ma recherche : « *Je vous connais, on s'est vu le 22 juin* ». Les tout premiers entretiens ont été plus difficiles et je n'en ai finalement retenus que deux sur les cinq menés.

1.2. Des mères interrogées, suspectées. Dès le premier entretien préliminaire, les affects dominants ont été la douleur et l'angoisse.

Je rencontre Isabelle dans une ville du sud de la France, elle est très volubile. Elle engage la conversation sur le mépris, à ses yeux, du procureur de la République qui ne considère pas les parents comme « victimes par ricochet ». Très vite, elle me fait part de son angoisse : elle n'a pas de nouvelles de sa fille depuis 17 mois. Elle est partie depuis deux ans en Irak, a eu une petite fille. Le dernier contact avec sa fille a été difficile, celle-ci l'a menacée de mort. Depuis, plus rien, plus de nouvelles. Elle est à la recherche de toutes nouvelles informations qui pourraient lui parvenir *via* le réseau de l'association de familles. L'incertitude, les fausses nouvelles sont son quotidien. Cet affect a largement dominé la totalité des entretiens de recherche réalisés. Les mères vivaient, au moment de notre rencontre, des situations disparates : certaines avaient connaissance de la mort de leur enfant, survenues parfois très récemment (Françoise, Sandrine) ; d'autres depuis quelques mois ou années (Véronique). Toutes celles qui avaient des petits-enfants étaient en contact avec eux *via* leur fille ou leur belle-fille. Leurs enfants étaient partis depuis plusieurs années sur le territoire du Califat (d'un à trois ans). L'absence et l'angoisse se font ressentir durement. Les démarches qui ont été effectuées auprès des autorités ont été difficiles pour toutes. Elles ont dû, au moment de la constatation du départ, saisir la police et les autorités anti-terroristes, vivre des interrogatoires, des perquisitions à leur domicile, la saisie de plusieurs objets appartenant à leurs enfants. D'autres mères ont pris conscience de la situation, disent-elles, lorsque la police les a informées :

« *Bonjour, Brigade antiterroriste, vous savez pourquoi on vous appelle ?*

— *Non non non.*

— *On vous appelle pour Paul* » (Annexe D, p. 113).

Les interrogatoires ont été perçus violemment car ils révélait des pans entiers de la vie de leur enfant qui leur étaient inconnus : « *On a refait le cheminement avec la*

police, en fait ils le pistaient, ça je l'ai su après » (Annexe A, p. 17). Certaines mères ont ressenti les convocations devant la police comme « une sorte d'oppression » (Valérie) :

Tout cet environnement policier dans lequel on est jeté malgré nous, vous savez comme dans les films à noix, où on suspecte les suspects. Quand je vais dans un commissariat, je ne vais pas bien. Je n'ai pas voté la dernière fois parce qu'il fallait faire une procuration. Et comme je savais où il fallait aller, je n'ai pas pu y passer. (Annexe C, p. 88)

Dans le même temps de la confrontation avec les autorités de police et judiciaires, certaines perçoivent une suspicion de complicité ou de culpabilité (qui n'est sans doute en partie que l'ombre portée de leur propre sentiment de culpabilité), elles sont confrontées à l'absence de nouvelles, d'informations sur la situation exacte de leur enfant. La mort rôde autour de la famille.

Au fil du temps (et lorsque je les ai rencontrées), la situation sur le territoire du Califat s'était dégradée. La chute de Raqqa en octobre 2017 amorce la chute du Califat. Elle marque le début de la fuite de nombreux djihadistes, dont les djihadistes étrangers. Les familles suivent avec angoisse les informations. Pour de nombreuses mères, lors des entretiens de recherche, cette période est marquée par l'angoisse et l'absence de nouvelles alors que jusque-là, elles en avaient parfois quotidiennement. Elles tentent par tous les moyens d'en obtenir. L'association des familles joue alors ce rôle d'information. Dès qu'une famille a des nouvelles, elle les répercute aux autres. Certains sur place sont relais pour d'autres familles. Les fausses nouvelles, les rumeurs sont incessantes. Les mères ne savent pas à qui elles ont affaire. Des numéros de téléphone apparaissent, disparaissent. Pour une mère que j'ai rencontrée en entretien préliminaire (Isabelle), elle a appris la mort de sa fille peu de temps après notre rencontre. La nouvelle était fausse, mais elle ne l'a su que plusieurs mois plus tard.

2. Un cadre d'entretien conforme à l'éthique de la recherche

2.1. « Faire avec » l'actualité géopolitique. Une des spécificités de ma recherche est qu'elle est ancrée dans une actualité géopolitique instable. Plusieurs mois séparent les premiers entretiens que j'ai réalisés des derniers.

L'instabilité géopolitique a des impacts sur la réalité tant objective que subjective des mères. Elles sont en contact avec leurs enfants. Elles vivent dans l'angoisse des informations et des silences qui durent parfois plusieurs mois. Les entretiens ont commencé en mars 2018 et se sont terminés à l'été 2019. C'est une période qui couvre la fin du Califat de l'État Islamique (EI). Il n'est plus l'Eden vanté par les recruteurs et les vidéos de l'agence de communication de l'EI, Aamaq ou encore le magazine *Dar al-Islam* (Chouraqui, 2018). L'ultime bataille a eu lieu à Baghouz : commencée en janvier 2019, elle s'est terminée en mars de la même année.

Certains fils et filles des mères que j'ai entendues ont trouvé la mort lors de cette bataille. Elles ont été informées de leur présence sur ce champ de bataille *a posteriori* : « *Il a été porté disparu après la bataille de Baghouz* » (Sandrine, p. 17). Après l'ultime bataille, les survivants, essentiellement des femmes et des enfants, ont été pris par les forces kurdes qui ont participé très activement à l'effondrement de l'EI et les ont emmenés dans des camps. Plusieurs camps sont alors montés : Al Hol, Roj, Aïn Issa, Kamechliyé, Malikiya, Al Bab.

Des milliers de prisonniers sont retenus dans ces camps, créant des tensions internationales. La France, à ce jour, refuse de rapatrier ses ressortissants. Cette question sera très présente auprès des mères qui ont encore des filles et des petits-enfants en vie, principalement retenus dans les camps de Al Hol et de Roj. Tous les entretiens se sont déroulés dans cette atmosphère entre espoir et désespoir, entre la vie et la mort, entre culpabilité et colère. Le contexte anxieux ou déprimé était loin du calme et de la sérénité qui devraient présider à des entretiens de recherche plus classiques. C'est pourquoi je tiens à décrire ce contexte au plus près, car il explique la nécessité que j'ai eue d'accepter un cadre spécifique.

2.2. Un lieu de rencontre familial et une durée nécessaire. J'ai compris dès les premiers entretiens préliminaires que je devais laisser les femmes qui avaient accepté le principe de ma recherche utiliser le cadre qui leur serait le plus « confortable » pour parler. Cela devait être un cadre non intrusif, rassurant, contenant, familial et permettant une confidentialité extrême. Certaines d'entre elles ont expliqué qu'elles redoutaient d'être reconnues par leur milieu professionnel. J'ai donc accepté de me rendre chez elles à leur invitation. Je me suis déplacée dans toute la France, du Nord au Sud, de l'Est à l'Ouest, dans de grandes métropoles, dans des villes de taille moyenne, dans des

banlieues, dans des zones rurales. La radicalisation ne touche pas que les banlieues parisiennes et est présente dans toutes les couches socio-professionnelles.

Les familles rencontrées, dans leur majorité, ne sont pas gravement dysfonctionnelles. Ces femmes ont souhaité que je me rende chez elles pour que je découvre leur intérieur (dans tous les sens du terme) sans se sentir menacées. J'ai accepté ce cadre particulier qui permettait que la confiance nécessaire s'installe. J'ai ainsi pu entrer dans l'intimité d'une maison familiale où j'ai pu ressentir la douleur de l'absence ; des photos de famille où l'enfant était encore là, parfois un coin de la maison consacré, comme un autel, à l'enfant. Dans d'autres encore, des albums photos où sont collectés des extraits de la presse où il est fait mention du départ de l'enfant. Cette proximité, cette intimité partagée a été le levier pour que la honte et la culpabilité soient moins lourdes et que la parole puisse se prendre. Je devais, par une présence bienveillante, encourager la prise de parole. Ces femmes ont accepté de parler pour « témoigner ». Je l'ai entendu (en dehors du cas particulier de celles qui ont souhaité être médiatisées) comme « témoigner » du traumatisme d'être le parent d'un enfant parti faire le djihâd et « témoigner que notre enfant n'est pas le monstre décrit par la société ». Le fait d'utiliser le terme de « témoignage » leur a permis de se sentir à bonne distance psychique de moi. J'ai ressenti au début des entretiens, comme dans le lien établi par la suite, une puissante résistance inconsciente qui protégeait le moi d'une culpabilité trop lourde à porter. Il a fallu ce temps long pour épuiser une narration, un récit chronologique et parvenir à l'expression d'une détresse causée par la proximité avec la peur et la terreur. Cela m'a permis de bâtir l'hypothèse que je développe dans la troisième partie : l'émergence de fantasmes infanticides et de fantasmes matricides croisés. Malgré la volonté de maîtrise du récit, tout au long de la narration chronologique, des formations de l'inconscient ont été perceptibles : des lapsus, des trous dans le récit, etc.

Le temps long de l'entretien a été nécessaire pour que la confiance s'installe entre les mères et moi. Cette confiance a été acquise au cours de l'entretien par des interventions toujours mesurées, des relances de ma part et par mon silence bienveillant aussi. J'ai, dans le lien établi, eu à faire avec l'expression d'affects douloureux. La mise en place d'un climat favorable au relâchement des défenses a pris du temps. Cette durée de trois heures a été nécessaire également, non en raison d'une répétition infructueuse ou d'une jouissance à dire ou à entendre mais parce que les mères cherchaient à travers un

récit, une mise en sens des évènements, un sens. Ces parents cherchent à comprendre « pourquoi ? ». Chaque entretien a eu cette durée sans que j'intervienne. Je savais que ce format était nécessaire. Ils ont tous été enregistrés. Chacune a signé un document actant de leur consentement à l'entretien, à l'enregistrement et actant de mes obligations de secret professionnel. Tous les entretiens sont anonymisés entièrement : sans référence aux noms, prénoms, profession, lieux d'habitation, particularités familiales qui permettraient de les reconnaître. Cette exigence m'a été parfois demandée très expressément. Le formulaire de consentement libre et éclairé que je leur ai proposé de signer a permis de calmer leurs inquiétudes. Mon engagement de secret professionnel était la première pierre posée pour installer un climat de confiance.

2.3. Du « témoignage » au vécu subjectif désidentifié à l'enfant. La question de recherche posées aux mères a été la suivante :

Pouvez-vous me parler de l'histoire de votre enfant et de ce que vous avez compris de son engagement et de son départ pour le Califat ? Quels sont les impacts sur vous et votre famille ?

Les mères ont suivi un déroulement chronologique, induit par la formulation de ma question. Ma recherche porte autant sur le parcours des adolescents pris dans le discours maternel que sur les impacts psychiques sur les mères. Elles ont parlé de l'enfance, de la conversion, du départ pour le Califat. Elles ont parlé de l'actualité des contacts avec leurs enfants, pour ceux qui étaient encore en vie, et de leurs petits-enfants. Elles n'étaient pas dans un après-coup traumatique mais dans un traumatisme encore actuel. Je n'ai pas souhaité les interrompre dans cet effort de chronologie. Il m'a semblé que les mères espéraient que de cette mise en récit puisse émerger une vérité, un sens qui puisse être donné au départ vers une mort probable.

Tous décrivent une catastrophe psychique, familiale et parfois sociale. Quelque chose de l'évènement, des événements, n'ont pas pu être assimilés psychiquement. La déliaison mus et la pulsion de mort sont présentes. Ces évènements ne font pas sens car ils ne permettent pas de répondre au « pourquoi ». Les familles ont mis parfois plusieurs années à reconstituer le parcours de leur enfant. Pour certains, ils n'ont pas fini de le reconstituer et il ne le sera peut-être jamais. C'est donc un récit comportant des trous, des manques, des interrogations. C'est à partir de ce récit « troué » que j'ai pu questionner la

subjectivité de chacun. Il y a une interrogation commune à tous, même si parfois, elle n'apparaît qu'en filigrane et n'est pas explicitement formulée : « *je ne sais pas ce qu'il(elle) a fait là-bas* ». Elle est génératrice d'une honte et d'une menace d'effondrement psychique que j'ai pu noter lorsqu'elles affleuraient.

L'entretien a permis une élaboration de la temporalité des événements. Il a parfois contribué à un allègement des mécanismes de défense inconscients et à une désidentification à l'enfant parti. La question centrale des interrogations des parents est bien celle des raisons subjectives du départ de leur enfant sur une zone de guerre, bien plus que la conversion ou la radicalisation idéologique. Cette question devient intolérable pour certains parents, lorsque le départ s'est fait avec des petits-enfants : « *On ne lui pardonnera jamais d'avoir mis ses enfants dans cette situation. C'était la limite, impardonnable* » (Jacques, annexe E, p. 25). La conversion initiale à l'Islam est vécue par les parents comme une provocation adolescente, le départ pour le djihâd comme la conséquence d'une emprise sectaire. Mais partir avec des petits-enfants est le point de rupture. Ils ne reconnaissent plus leur enfant qui est « *devenu un adulte qui leur (est) étranger* » (Jacques).

2.4. Le choix de l'entretien non directif. Ma position de chercheuse à partir de la psychanalyse peut se résumer ainsi : « *La recherche clinique fait place à ce qui introduit la contingence : le réel du sujet, le singulier, la parole* » (Sauret & Douville, 2014, p. 14). Elle est conforme à une position personnelle très importante pour moi : les mères qui ont accepté l'entretien ne sont pas des « objets » de recherche. Je ne les ai pas mises en place « d'objet » mais bien de « sujet » dans le lien qui s'est établi entre elle et moi. Ces mères, dont j'ai recueilli la parole, ne sont pas des objets de recherche mais des sujets qui s'engagent par la parole.

Le sujet est responsable de sa position et acteur de ses choix, de sa position sexuelle, de ses engagements, de ce qu'il dit comme des actes qu'il pose.
(Sauret & Douville, 2014, p. 17)

C'est dans cette position d'écoute spécifique que j'ai mené mes entretiens de recherche tout en ayant conscience que « *l'entretien de recherche n'a ni visée diagnostique ni visée thérapeutique. Il n'est pas pour autant dénué de but. Il correspond en fait à un plan de travail du chercheur* » (Castarède, 2013, p. 139).

Un entretien de recherche en psychologie clinique « à partir de la psychanalyse » a pour visée une collecte de données qualitatives et non quantitatives. Je peux présenter aujourd'hui le fruit de mes réflexions à partir d'une faible cohorte. Le contenu de ces cinq entretiens est en même temps unique et universel. La démarche clinique de recherche permet d'atteindre l'objectif de percevoir les processus inconscients en jeu dans la relation établie pour chaque sujet engagé dans cette recherche. Les premiers entretiens préliminaires de recherche m'ont permis de saisir que l'entretien clinique de recherche non directif était le plus à même de me permettre un recueil de données utiles et utilisables tout en prenant en compte le contexte traumatique de celles qui avaient accepté de répondre à ma sollicitation. Il est aussi celui qui permet au mieux d'obtenir un lien de confiance.

L'entretien non directif constitue pour nous un modèle générique d'interactions grâce à sa structure flexible qui permet à l'interviewé de se l'approprier. (Magioglou, 2008, p. 51)

L'entretien clinique de recherche d'orientation psychanalytique ne se confond pas avec l'entretien clinique proprement dit. Mais il en conserve le substrat essentiel afin d'aboutir à la visée de recherche : la mise au jour des processus latents inconscients par l'établissement d'un lien particulier entre chercheuse et interviewées. Ma référence à la psychanalyse m'oblige à privilégier la singularité et la subjectivité individuelle. Ma propre cure me permet d'avoir conscience de mes présupposés culturels, de mes préjugés ainsi que la présence de mes propres résistances touchant au terrorisme ou aux idéologies totalitaires. Elle me permet d'avoir conscience de mes propres projections ou identifications. J'ai déjà exposé le contexte « traumatique » dans lequel j'ai rencontré les mères qui ont accepté de participer à ma recherche. « *L'entretien en profondeur* » (Cstarède, 2013) centré sur la personne semble le plus à même de permettre une expression la plus libre possible. Il m'a donc fallu mettre de côtés mes opinions, mes aversions pour le terrorisme et le fanatisme en général pour écouter ce que ces mères avaient à dire. Il m'a fallu également mettre à distance ce que je sais de la théorie pour écouter ce qu'elles avaient à dire, sans plaquer une construction théorique préalable et me laisser aller à la surprise. Bien sûr, j'avais travaillé en amont des rencontres, lu ce que les autres chercheurs avaient écrit. Le « *surmusulman* » décrit par Benslama (2017), la délinquance et ses liens avec le terrorisme (Esptein, 2018), les rapprochements avec les

mécanismes sectaires (Lamotte, 2018). Mais mon intuition était que ces différentes approches ne valaient pas pour tous : certains adolescents n'étaient ni délinquants ni musulmans. Il était alors nécessaire d'entendre les parents de ces adolescents qui avaient dans leur grande majorité trouvé la mort. Mon objet de recherche s'est donc modifié : dans la narration des parents de l'histoire de leurs enfants et dans l'impact subjectif de cet histoire apparaissaient un lien entre nostalgie du féminin des origines (moment de la conversion) et fantasmes matricides (repérable dans un lien maintenu alors que les enfants étaient en Syrie ou en Irak).

C'est ainsi que j'ai mis mon écoute et ma connaissance théorique au service de mon intuition.

II. Les critères d'inclusion et d'exclusion de la recherche

Onze entretiens de recherche ont été menés entre avril 2018 et septembre 2019 auprès de huit mères, deux pères et un frère. Par la suite, j'ai considéré les deux premiers entretiens comme des entretiens préliminaires à la recherche. Ils concernent deux mères qui ont souhaité être médiatisées, ce qui est devenu un critère d'exclusion comme je le développe plus loin. Les enfants concernés sont huit filles et trois garçons. Ils se sont tous convertis entre 16 et 26 ans (dont une majorité entre 16 et 20 ans). Ils sont partis en Irak ou Syrie entre 20 et 33 ans. Cinq sont décédés sur place. Quatre sont actuellement dans les camps de prisonniers de A et de R. Il y a près de vingt petits-enfants dans les camps avec leurs mères.

Aucun de ces jeunes n'a été « radicalisé » *via* Internet mais tous se sont convertis, en amont de la radicalisation, par le biais de contacts amicaux. Après analyse de tous les entretiens, j'ai inclus dans ma recherche proprement dite cinq entretiens de mères. Ils concernent quatre filles et un fils. J'ai exclu les deux premiers entretiens de mères, deux entretiens avec des pères et un entretien avec un frère. Les entretiens non retenus m'ont tout de même été utiles pour poser mes hypothèses de recherche car malgré leurs spécificités, ils ne les invalidaient pas.

1. Le premier entretien avec une mère médiatisée

J'ai accédé à un terrain de recherche en prenant beaucoup de contacts, facilités par les réseaux sociaux. J'ai ainsi pris contact avec des journalistes, des avocats spécialisés, des psychiatres travaillant dans les secteurs juvéniles. J'ai rencontré plusieurs fois Dounia Bouzar à l'occasion de colloques, séminaires, au cours de rencontres informelles. J'ai été attentive aux médias. La mère d'un adolescent parti faire le djihâd en 2014 s'est fait entendre. Elle a réussi à être très médiatisée, a écrit un livre dont elle faisait la promotion à la télévision, a été interviewée très fréquemment. Elle a créé, assez vite après le départ et la mort de son fils, une association réunissant des familles, quelles que soient leurs origines, touchées par ce phénomène. Dans la période courant de 2014 à 2016, le phénomène de la « radicalisation islamique » des adolescents était un sujet de préoccupation sociale et politique. Elle est partie du constat que leur souffrance n'était pas audible et que les familles étaient amalgamées à leur enfant parti. Ces familles souffraient également d'une erreur de perception faisant penser que ces enfants partis faire le djihâd étaient tous des terroristes pouvant commettre des attentats sur le sol français. Elles étaient alors mises au ban de la société et il leur a été demandé par la DGS I de se taire. J'ai pu rencontrer cette mère, la première à avoir accepté de faire partie de ce terrain de recherche consacré aux familles concernées par le départ en Syrie. Sa médiatisation lui avait donné une place singulière de porte-parole. C'est par elle que j'ai pu avoir accès à d'autres familles. Elle dénonce des amalgames, dans l'opinion publique, entre les actions terroristes islamiques sur notre territoire et le départ de centaines, de milliers de jeunes Français.

2. Exclusion des mères médiatisées à l'exception d'une

Les mères médiatisées sont les premières qui ont accepté de parler et de participer à ma recherche. Elles voulaient se faire entendre par le plus grand nombre. Elles ne cédaient pas à la honte ou pouvaient la surmonter. Elles acceptaient de parler afin que cette recherche influence la perception commune. Leur intention était d'être perçues comme des gens « normaux » dans une famille « normale ». Cette position de départ présentait une difficulté particulière et un biais conscient et inconscient difficiles à surmonter.

J'ai craint une instrumentalisation de ma recherche et les liens qui se sont établis entre elles et moi n'ont pas permis que cette crainte soit levée. J'ai senti qu'elles se trompaient d'interlocuteur : elles souhaitent « trouver audience » et l'entretien avait plus à voir avec un entretien avec un journaliste qu'avec une chercheuse en psychologie clinique. Les considérations étaient politiques au sens large. Cette situation m'a semblé incompatible avec ma visée de recherche. Un seul entretien sur les trois s'est déroulé dans un climat favorable à ma recherche. C'est une mère qui fait un travail psychothérapeutique avec un confrère depuis le départ de sa fille. Elle a pu s'exprimer avec sincérité et authenticité. Cette expérience avec des mères souhaitant être vues et entendues par les médias m'a permis d'être attentive aux autres mères que j'allais rencontrer. Si leur intention n'était pas d'être vues et reconnues par le plus grand nombre, pour quelles raisons acceptaient-elles de me rencontrer ? J'ai déjà évoqué la réponse : elles voulaient témoigner. Dans cette configuration d'entretien de recherche dans le cadre d'un doctorat de psychologie clinique, témoigner devant moi, c'est aussi devant vous, les lecteurs futurs de ma thèse.

Les entretiens qu'elles ont bien voulu m'accorder m'obligent à présenter un travail respectueux de leur parole, à rester au plus près de leur parole, à ne pas céder aux préjugés et au prêt-à-penser théorique. Ils m'obligent à toujours les considérer comme des sujets et non comme des « objets de recherche ». Deux situations familiales présentent des éléments de dysfonctionnement patent. J'en ferai part avec le tact nécessaire. Elles savent toutes que les mères médiatisées ont fait l'objet d'attaques sur les réseaux sociaux avec une violence inouïe. Ces attaques perdurent encore aujourd'hui. Être la mère d'un enfant parti faire le djihâd, parfois mort, ou être la grand-mère de petits-enfants internés dans les camps, c'est courir le risque d'être l'objet de menaces de mort.

3. Garçons ou filles ?

L'objet de la recherche s'est précisé naturellement en écoutant les mères. Sur les onze entretiens réalisés, huit concernaient des filles et trois des garçons. Après l'exclusion de mon champ d'analyse de deux mères, d'un père et du frère, il restait quatre filles et un garçon. Ma recherche a donc trait pour l'essentiel aux liens entretenus par les mères avec leur fille. J'ai souhaité conserver dans la cohorte l'entretien de la mère du garçon car il est très riche et nous enseigne sur les fantasmes matricides – que je traiterai dans la troisième partie de ma recherche – que l'on retrouve de manière plus voilée dans les autres

entretiens. Il est le seul entretien dont je puisse dire qu'il traite d'une famille dysfonctionnelle. Le lien mère-fils semble pathologique et, malheureusement à ce titre, instructif. La mort du garçon, sans être certaine, est hautement probable. Il était le père de deux petites filles dont l'une est morte pendant le siège de B. La seconde à ce jour serait dans un camp. Elle a trois ans au jour où j'écris.

4. Les familles musulmanes

L'exclusion des familles musulmanes s'est imposée car je souhaitais entendre quelque chose du phénomène de conversion qui a été mon intuition de départ. Il me semblait que le succès de l'idéologie totalitaire de l'État Islamique par l'utilisation d'un fanatisme religieux pouvait être mis en lien avec des problématiques narcissiques individuelles. Ces problématiques narcissiques se retrouvent dans toutes les populations, qu'elles soient musulmanes ou non.

Le brouhaha médiatique autour des musulmans en France, les controverses autour de l'islamisation de la radicalisation ou la radicalisation de l'Islam me semblaient obscurcir et « fanatiser » tous les discours. Les invectives étaient nombreuses autour d'une islamophobie présumée ou une islamophilie idéalisée. Ces débats m'apparaissaient comme insuffisants et trompeurs. Ils n'étaient pas dans mon champ de recherche orienté par la psychanalyse, qui se veut plus universelle que conjoncturelle. Néanmoins, je ne pouvais faire abstraction des particularités liées à l'interculturel. Des entretiens avec des familles musulmanes, au sein de l'association de familles, et mon travail en cabinet, m'ont permis de saisir que les différences culturelles, le contexte « haineux » dont ils faisaient l'objet était un frein à la liberté de parole. Ils sont sous le coup d'une honte beaucoup plus massive que les familles non musulmanes. Ils peuvent être également pris dans le discours haineux de leur pays qui les stigmatise.

Mon intuition est que la conversion à une religion, au moment de l'adolescence, présente une mobilisation psychique particulière. Elle se distingue d'une « fanatisation » de la religion d'origine. Les adolescents musulmans sont considérés par les « recruteurs » de l'État Islamique comme des *born again*. Néanmoins, il y a une continuité dans la filiation, même si celle-ci est contestée ou rejetée.

Le fait de se convertir marque une rupture de filiation et les paroles des mères nous en enseigneront la portée psychique au sein de la famille. Par ailleurs, peu ou pas de recherches ont été entreprises auprès de ces familles non musulmanes. Cette recherche permet donc de se distinguer « radicalement » des recherches plus sociologiques qui voient dans le phénomène de la radicalisation des adolescents un phénomène post-colonial que je ne renie pas, mais qui ne concerne pas mon champ de recherche. Les contacts que j'ai pu avoir, hors de ma recherche, et notamment dans le cadre de l'exercice de mon métier de psychanalyste en cabinet, m'ont fait rencontrer des jeunes femmes musulmanes concernées par le départ d'un membre de leur famille (souvent des sœurs ou des frères), en demande de suivi thérapeutique. Ces patientes parlent de leur lien à leur mère dans un contexte culturel où la notion de « respect » aux parents oblige à une soumission. Les résistances sont nombreuses avant de pouvoir évoquer en séance la réalité vécue par ces femmes. Le statut culturel de la femme a des impacts psychiques et subjectifs parce qu'il est transmis par les mères aux filles. Lorsqu'elles ont été élevées en France, elles sont prises dans un conflit psychique de loyauté. Leur émancipation est source de douleur. Ces rencontres m'ont permis de confirmer que la conversion à l'Islam d'un adolescent au sein d'une famille non musulmane dit autre chose du lien à la mère et de la transmission du féminin qu'une « fanatisation » de l'Islam au sein d'une famille musulmane, même si la question du féminin est également centrale.

5. Les pères

Au sein de l'association de familles, qui était mon point d'entrée, les pères musulmans ou non musulmans sont très peu représentés. Un seul père non musulman a accepté de me rencontrer. Je ne tirerai pas de conclusions hâtives sur ce point. Dans les entretiens que j'ai menés, la place du père est restituée essentiellement au travers de la parole de la mère. Certains pères sont très actifs dans les recherches pour retrouver la trace de leurs enfants (Chloé ou Jeanne). Certains sont très actifs dans leur soutien aux mères (Françoise / Marie). Certains encore sont très actifs pour tenter de faire rapatrier leurs petits-enfants. Cependant, ils ont été moins nombreux à souhaiter s'exprimer dans le cadre de la recherche. Je pourrais en tirer comme conclusion qu'ils sont, dans ces moments de recherche active, dans le « faire » et moins dans le « dire ». Néanmoins, j'ai retenu comme entretien de recherche ce père non musulman car il permet de discuter certaines des hypothèses que je pose.

6. Les fratries

Les sœurs d'origine musulmane sont les plus nombreuses à agir au sein des associations mais aussi vers les organismes publics comme le ministère des Affaires Étrangères, les forces de police ou les organisations humanitaires comme La Croix Rouge, afin d'avoir des nouvelles ou de mener des actions pour obtenir le rapatriement des enfants. Les parents sont souvent dans l'incapacité de le faire par non-connaissance des rouages administratifs et par une mauvaise connaissance de la langue française. Les sœurs prennent donc un rôle qu'elles connaissent parfaitement au sein de la famille.

Pour les familles non musulmanes que j'ai entendues, le rôle des fratries est disparate et fonction des situations familiales. Certaines familles ont tenté de protéger les fratries (Jacqueline / Marie ; Véronique / Quentin) en les mettant le plus possible à l'écart des procédures engagées. D'autres fratries se sont écartées elles-mêmes du frère ou de la sœur concernés. D'autres sont durablement marquées par la tragédie vécue par leur frère ou sœur. Tous ces mouvements psychiques au sein des fratries sont à analyser au sein des dynamiques familiales. Aucun frère ni aucune sœur non musulmans d'origine n'a souhaité participer à cette recherche. L'échantillonnage que j'ai pu récolter ne permet aucune interprétation à valeur générale. Je ne peux que constater l'absence de frère ou de sœur dans mon échantillon. En revanche, la place de la fratrie dans les paroles des mères est bien là.

III. Modalités d'analyse des entretiens

J'ai été surprise, dès les premiers entretiens, de constater que toutes les familles, et plus spécifiquement les mères, ont toujours été en contact avec leurs filles ou fils arrivés en Syrie ou en Irak. Celles qui ont appris la mort de leur enfant sont en contact avec leurs petits-enfants par le parent survivant ou par des femmes du camp qui les ont recueillis. Le lien n'est pas rompu définitivement et les contacts peuvent être quotidiens ou épisodiques. Ces familles vivent à distance l'horreur de la guerre dans un contexte de terrorisme qui ne leur permet pas d'être entendus sur le plan social ou collectif. Elles sont l'objet de propos haineux, reçoivent parfois des menaces de mort. Il arrive que leur famille et leurs amis leur tournent le dos. Ils sont toujours suspectés de complicité, dans

un premier temps, par les autorités de la police et de la DGSI. Ils ont été interrogés très longuement lors d'interrogatoires douloureux.

Si je rappelle ce contexte une nouvelle fois, c'est parce qu'il « colore » les entretiens d'affects pris entre culpabilité et éléments paranoïaques. L'analyse a été faite à partir de la théorie psychanalytique qui permet de mettre au jour des processus inconscients intrasubjectifs et intersubjectifs. Le lien qui s'est établi, de l'ordre d'un transfert et d'un contre-transfert, a permis d'aller au-delà du soulagement de la culpabilité produit par la seule rencontre. La forme de l'entretien est un entretien non-directif, bien que j'aie eu en tête des questions à poser et un canevas d'entretien.

Nous considérons les entretiens non-directifs comme une production de symptômes qu'il nous appartiendra d'interpréter et d'organiser, et qui souvent se présenteront sous forme de "détails". Cette importance du détail est attestée à la fois par Freud et par Lévi-Strauss, dans leur mode d'analyses respectifs. (Michelat, 1975, p. 239)

Ce propos est celui d'un sociologue faisant référence à Freud. Il me semble pourtant aussi s'adapter à la situation d'une analyse des entretiens non directifs dans le cadre d'une recherche en psychologie à partir de la psychanalyse. Il ne s'agit pas d'une analyse de cas, mais bien plutôt d'une analyse de situations singulières. Il a été demandé aux mères de parler de la trajectoire de leur enfant qui les a conduits à se convertir puis à se radicaliser et enfin à partir vers le Califat, parfois à y mourir. Elles ont parlé des contacts qu'elles avaient toujours ou qu'elles ont eu pendant des mois alors que leurs filles ou fils étaient sur place. Il sera consacré une large part à ces moments. Il a été spécifié à ceux qui ont accepté les entretiens de recherche que ce qui faisait « objet de recherche » étaient les conséquences sur eux-mêmes, mais aussi sur leurs familles de ces trajectoires si particulière. Ils ont dès lors accepté de parler, de leur place, de ce qu'ils avaient compris, noté, senti, vécu de l'histoire de leur enfant. Ces paroles prononcées sont donc prises dans le lien parent-enfant (au sens de la différence des générations).

Comme je l'ai indiqué précédemment la phrase de début d'entretien est :

« Pouvez-vous me parler de l'histoire (de votre fille ou de votre fils) et ce que vous avez compris de son engagement, de son départ pour le Califat et des impacts sur vous et votre famille ? ».

À partir de mon intuition de départ (l'importance de la conversion et son lien avec le féminin) et des paroles recueillies, j'ai bâti des hypothèses. Ces hypothèses de recherche concernent deux temps distincts : la conversion proprement dite, puis le vécu des familles alors que les enfants étaient sur zone de guerre. L'entretien clinique de recherche permet d'entrevoir des mécanismes psychiques au travail dans un lien transféro-contretransférentiel. Les paroles prononcées, le discours mis en place avait bien un destinataire : le chercheur qui était là avec une demande initiale.

Les entretiens ont tous été enregistrés avec accord écrit et retranscrits. Ils sont portés en annexe.

1. Éléments transféro-contretransférentiels

Tout au long du travail de présentation de la méthodologie que j'ai utilisée, apparaissent les affects dominants des entretiens : douleur, angoisse, révolte, culpabilité. Je vais donc revenir sur les aspects transféro-contretransférentiels qui ont marqué les entretiens.

1.1. Quelques précisions sur la notion de transfert dans le cadre d'une recherche universitaire. En avant-propos, je préciserai les contours de ce que l'on peut nommer transfert (et contre-transfert) dans le cadre d'un entretien de recherche.

Le transfert dans ce cadre précis n'est pas équivalent au transfert mis en place dans le cadre d'une cure analytique. Il n'est pas utilisé pour des fins identiques. Le transfert (comme le contre-transfert) est une névrose artificielle dont l'analyse fine permet de mettre au jour des fonctionnements anciens, archaïques et/ou névrotiques. L'analyste en est le destinataire. Le transfert qui apparaît lors des entretiens de recherche n'est pas entièrement de cette nature car le transfert analytique nécessite parfois un temps long avant de s'installer au sein d'une cure. Il n'est pas recherché comme lors des entretiens préliminaires d'une cure. Le plus petit dénominateur commun à toutes les définitions du transfert est « *le simple fait de parler de soi à quelqu'un qui écoute joue le rôle d'organisateur et de transformateur de leurs pensées et de leurs représentations de soi et du monde* » (Kim & Deverois, 2012, p. 363). Pourtant, c'est également insuffisant. Des éléments de « transfert » ont pu émerger car toute situation entre deux locuteurs, deux sujets entraînent une interaction psychique. Coexistent une activité intrapsychique pour

chaque sujet et une activité intersubjective. Le transfert dans le cadre d'un entretien de recherche n'est pas de même nature que celui d'un entretien clinique d'inspiration analytique mais il en garde des traces de mouvement psychique.

Le contre-transfert est une notion qui a été remise au travail récemment (Koren, 2006) dans le cadre de la cure analytique. Il fait l'objet de controverses, principalement en France, dans le cadre des controverses entre freudiens et lacaniens. Il a été reproché à Lacan de ne pas prendre en compte ce qu'il a été convenu d'appeler le contre-transfert et de ranger ces phénomènes sous l'angle de l'insuffisante analyse du praticien.

Ma pratique psychanalytique m'a permis de clarifier ce qu'il en est pour moi. Je suivrai la pensée de Lacan, non à partir de la caricature qui a pu en être faite, mais en pensant le transfert comme englobant l'analyste lui-même. Il n'y a pas de nécessité de préciser un contre-transfert car le transfert en lui-même inclut l'analyste.

Du seul fait qu'il y a transfert, nous sommes impliqués dans la position d'être celui qui contient l'agalma, l'objet fondamental dont il s'agit dans l'analyse du sujet, comme lié, conditionné par ce rapport de vacillation du sujet que nous caractérisons comme constituant le fantasme fondamental, comme instaurant le lieu où le sujet peut se fixer comme désir. (Lacan, 1960, p. 234)

Il est possible de n'y voir qu'une difficulté sémantique concernant le terme de transfert mais la précision me semble importante afin de ne pas verser dans des dérives imaginaires basées uniquement sur une analyse des affects.

On est analyste à condition d'être capable de soutenir cette place "désubjectivée" dans laquelle pourra se déployer le transfert de l'analysant. (Koren, 2007, p. 71)

J'ajouterais cependant qu'il s'agit d'un horizon à atteindre et qu'il s'agit d'une « illusion » que de penser que l'analyste bien analysé (ce qui reste à définir) pourrait devenir, le temps d'une séance « désubjectivée » même s'il peut avoir en tête un « moins possible être-là » au sens de Freud :

L'expérience montre rapidement que le médecin analysant se comporte ici de la façon la plus adéquate s'il s'abandonne à lui-même, dans un état d'attention uniformément flottante, à sa propre activité mentale inconsciente, évite le plus possible de réfléchir et d'élaborer des attentes conscientes, ne veut de ce qu'il a

entendu, rien fixer en particulier dans sa mémoire et capte de la sorte l'inconscient du patient à partir de son propre inconscient. (Freud, 1923, p. 56)

Car il y a un reste, un réel contre lequel ou sur lequel la situation analytique se fonde : il s'agit d'une rencontre dissymétrique entre deux subjectivités. La dissymétrie est due à la demande d'un sujet qui est faite à un autre supposé « savoir » quelque chose sur sa souffrance et le soulager : *« une rencontre, dans l'assymétrie de deux problématiques personnelles, dont l'une, celle de l'analyste, plus clairement accessible à lui-même, ne peut qu'aider à la révélation de l'autre, encore enfouie, encore inaccessible »* (Abensour, 2006, p. 408).

Dans le cadre de cette recherche, cette demande n'était pas consciemment faite par les femmes que j'ai entendues. Elles répondaient à ma demande de recherche. C'était donc pour moi une situation tout à fait particulière, même si j'entendais au-delà de leur réponse, une demande inconsciente latente et secondaire de soulagement. Il a donc été nécessaire que je m'interroge sur cette place nouvelle pour moi. Le premier travail d'analyse « contre-transférentiel » a donc été de savoir, d'entendre, à quelle place j'ai été mise et quelle place j'ai tenue pendant ces entretiens de trois heures avec ces femmes meurtries par le départ d'un enfant embrigadé par Daesh. Il ne s'agit pas ici de transfert ou de contre-transfert analytique au sens strict du terme car je n'étais pas en place d'analyste. Il s'agit dans le cadre d'un entretien de recherche à partir de la psychanalyse, de savoir quelle place j'ai tenu pendant ces entretiens de trois heures avec ces femmes meurtries par le départ d'un enfant embrigadé par Daesh. Il s'agit ici d'exprimer en quoi cette recherche a des résonances subjectives particulières :

Le cheminement même de la recherche, tel que le choix du sujet, la population concernée, la démarche épistémologique et méthodologique, montre ce qui participe à l'univers psychique du chercheur. C'est la raison pour laquelle le chercheur ne peut (ne dit) pas ignorer la relation qu'il entretient avec le sujet qui, selon Blanchard-Laville "fait elle-même partie de la recherche". (Kim & Derivois, 2012, p. 362).

C'est dans l'après-coup qu'il m'est apparu évident que les questions que se posaient ces femmes étaient dans une certaine mesure les miennes. Nous sommes de la même génération de femmes, enfants et adolescentes de l'après mai 68 mais relativement

proches de ce moment. Josiane, mère de Jeanne, dit : « *je n'ai pas élevé ma fille pour ça* ». La question que ces femmes se posent, « pourquoi ? » est aussi la mienne.

Le second élément contre-transférentiel est bien évidemment la proximité de ma recherche avec le terrorisme et tout ce que cela peut engendrer : effroi et fascination. J'ai donc du « faire avec » ces deux aspects et maintenir ma position d'écoute sans être envahie par un impossible à penser transporté par la pulsion de mort très présente dans les entretiens. L'objet de ma recherche est inédit en ce qu'il touche à un sujet à la fois politique, sociologique, anthropologique, philosophique et intrapsychique. Il m'a confronté à ce qui me semble être le plus éloigné de moi : l'idéologie religieuse totalitaire et ses horreurs, et ce qui m'est le plus proche : l'écoute spécifique au travers du corpus psychanalytique.

1.2. Instaurer un cadre de recherche. L'instauration d'un cadre de recherche a été la partie plus délicate pour moi. Il m'a fallu me détacher de mes années d'expérience de psychanalyste, tout en en tirant profit. J'ai dû mettre à distance la place que je connais subjectivement d'être « celle qui écoute » dont on attend une parole à visée de soulagement, à valeur interprétative, place que Lacan nomme « sujet supposé savoir ». J'ai pu utiliser mon « savoir-faire » dans l'écoute des contenus latents et inconscients qui se sont manifestés au cours des entretiens et dans l'instauration rapide d'un espace protégé de parole. L'acceptation d'un cadre spécifique demandé par les mères est le premier signe de l'inversion de la dissymétrie de la relation qui s'est installée.

À l'inverse de la situation analytique qui m'est habituelle, la demande manifeste était de mon côté. Il m'a donc été nécessaire d'analyser les conséquences psychiques que cela pouvait entraîner. Cette nouvelle situation que j'ai éprouvée a entraîné chez moi un premier mouvement psychique défensif que j'ai déjà évoqué : le refus d'entendre les femmes qui acceptaient de me parler comme des objets d'étude ou de recherche. C'était là pour moi un impératif éthique dont j'ai déjà parlé. Devais-je accepter ou maintenir un cadre qui aurait été plus neutre, plus impersonnel comme des rencontres dans un local de l'université ? Ou accepter de me rendre chez elle ? J'ai accepté car j'ai considéré qu'il était absolument nécessaire d'agir avec bienveillance auprès de ces femmes angoissées et déprimées. Rien ne m'autorisait à agir autrement.

J'ai toujours à cœur, encore aujourd'hui, d'aborder ceux qui viennent me voir sous l'angle de la bienveillance. J'ai donc procédé ainsi dans ce cadre de recherche. J'ai toujours pris soin de distinguer la bienveillance de la complaisance dans l'écoute. La spécificité de mon sujet de recherche, le contexte haineux ou d'incompréhension dans lequel ont vécu ou vivent ces femmes m'ont convaincue qu'il était absolument nécessaire de garantir un espace de parole protégé et sécurisant pour elles. J'entendais aussi dans ces propositions de me déplacer « dans leur intérieur », une métaphore : pour accéder à leur espace intérieur psychique, je devais me rendre chez elles. Elles souhaitaient également que je m'approche du lieu où leurs enfants avaient vécu, plusieurs d'entre elles ont souhaité me montrer des photos. Je pouvais voir les lieux habités naguère par ces enfants morts pour la plus part. J'ai dû être attentive à mes mouvements contre-transférentiels d'identification et la pulsion de mort présente dans cet espace partagé. L'aspect de traumatisme causé par la disparition d'un enfant dans des circonstances irreprésentables et insensées a généré des mouvements transférentiels et contre transférentiels importants. Ces femmes qui ont accepté ma demande initiale avaient une demande latente : nommer l'innommable, donner du sens là où il manque, les soulager d'une culpabilité et d'une honte envahissante. Ma seule présence bienveillante a pu les soulager de leur culpabilité et de leur honte. D'un point de vue contre-transférentiel, je ne pouvais m'empêcher de penser qu'endosser une certaine responsabilité subjective pourrait avoir des effets bénéfiques. Non pas une responsabilité moralisante, œuvre d'un surmoi tyrannique mais une responsabilité de sujet qui accepte d'« y être » pour quelque chose, pour lui-même. Mais ma position n'était pas celle-là, à ce moment-là. J'ai aussi dû garder à l'esprit que je devais réfléchir, dans l'après-coup, à cet impossibilité de penser les causes de départ de ces enfants dans lequel le transfert et le contre-transfert me plongeait par identifications et projections. Je devais ne pas faire mien l'impossible à penser du traumatisme. Il s'est agi pour moi de ne pas être prise par la pulsion de mort et au contraire d'effectuer un travail de liaison et non de déliaison si caractéristique de la pulsion de mort. Je devais penser au sens donné, dans le transfert installé.

Le cadre des entretiens a permis la mise en place d'un espace psychique partagé. Je retiendrai, en particulier, les dénégations fréquentes au cours des débuts des entretiens : « *je sais que vous ne pouvez pas me répondre sur les raisons* ». Ma position de chercheure en psychologie clinique à partir de la psychanalyse a induit une demande inconsciente d'être celle qui pourra soulager et favoriser la découverte d'un sens subjectif.

2. Un discours sur l'absent : de l'expérience d'un sentiment religieux et d'une conversion qui ne se dit pas. Ce qui se cache derrière les silences, les creux du discours.

Il ne s'est pas agi pour moi de parvenir à comprendre les raisons intimes, psychiques du départ de l'enfant pour le Califat et d'en faire part aux mères, tel un sauveur, un sachant. Ainsi Françoise m'a-t-elle dit assez vite : « *je sais bien que vous n'allez pas m'apporter des réponses* » (Annexe A, p. 5). J'entends bien une demande latente prise dans une dénégalion. Bien sûr que Françoise aimerait qu'un autre ait la réponse à sa question lancinante. Bien sûr qu'elle ne trouve pas la réponse en elle-même. La seule qui aurait pu peut-être en dire quelque chose est décédée quelques semaines avant notre rencontre. Personne ne peut vraiment savoir ce qui a entraîné sa fille vers la mort. Nous entendrons néanmoins ce qui a été constitutif du lien et des enjeux inconscients de l'agir de Marie au travers des paroles de sa mère. Je me référerai à Freud pour m'autoriser quelques déductions et analyses à partir du discours des mères de la position subjective de leurs enfants (Freud, 1909).

Mais c'est essentiellement autour de l'absent(e) que le discours s'articulera. Les paroles recueillies auprès des mères ont cette particularité de parler d'un absent, d'un mort parfois, d'une perte pour toutes. Tout au long de ces paroles prononcées s'esquissera le portrait de l'enfant vu par les yeux de sa mère : parfois idéalisé, souvent dénié et toujours incompris. L'absence est un insupportable, un indicible, une rupture dans le lien...

C'est une problématique particulière de la séparation telle qu'elle est rencontrée au moment de l'adolescence (Bernateau, 2016). Le départ pour le Califat est une rupture brutale parfois sans retour possible, un rendez-vous avec la mort. Le travail psychique de séparation que l'adolescent traverse se transforme en travail psychique de deuil pour le parent quitté.

2.1. Méthode déductive à partir des entretiens auprès des mères. L'émergence du sentiment religieux est liée à ce qui dans l'inconscient se constitue dans des temps archaïques, et qui est l'objet d'un refoulement primaire. Nous ne pouvons y avoir accès qu'au travers de manifestations secondaires et au moyen de déductions. Je n'ai pas pu avoir accès aux adolescents eux-mêmes et à ce qu'ils pourraient en dire. J'ai construit

mes hypothèses à partir des réactions inconscientes des parents face à leur enfant et de ce qu'ils pouvaient en dire. J'ai été attentive à ce qui n'a pas été dit, ni élaboré.

2.1.1. Le secret de la conversion. Dans les entretiens retenus, mon attention s'est portée sur ce qui ne se dit pas, ce qui est en creux : à travers l'expression d'une expérience du féminin par la conversion et du silence des mères à ce sujet. Ce « mal entendu » est le creuset d'un refoulement qui provoque des effets de retour de refoulé pour les deux : mères et filles.

C'est *via* les effets de la conversion au sein de la famille que l'hypothèse d'un refoulement du sentiment religieux du fait d'un impossible à dire a été posée. L'expérience sensorielle du sentiment religieux a été retrouvée dans des témoignages directs d'anciens adolescents « radicalisés » qui ont réussi à sortir de l'engrenage de l'idéologie totalitaire comme Sophie Kasiki (2016).

C'est ainsi qu'une mère me fait percevoir l'importance de la question du féminin et de sa difficile accession pour sa fille, au travers d'une réaction de haine envers cette dernière, en tant que représentant la rivale œdipienne. Mais c'est à partir du silence dans les récits que nous avons pu percevoir des traces inconscientes de ce qui se jouait pour les uns et les autres. « *C'est dans le silence que Dieu parle* » disait Mère Teresa. C'est dans le silence que l'inconscient vient à se manifester : « *l'acte de se taire ne libère pas le sujet du langage* » (Lacan, 1967). L'importance du silence dans les énoncés parentaux concernant la conversion de leurs enfants est équivalente au silence des concernés eux-mêmes. Nous y avons vu le « *no-thing* » de Bion, une non-élaboration qui entraîne un refoulement.

C'est à partir de ce silence partagé entre mères et filles, de cette impossible réunion autour d'une expérience sensorielle, que le refoulement a lieu. Il n'a pas pour objet des représentations mais une expérience du corps, des perceptions endogènes, des sensations « *Umheimlich* » qui se détachent de la Raison. Puis, à la place du silence, vient le temps bruyant des conflits, souvent de nature œdipienne ou précœdipienne. La conversion originale, l'expérience de la nostalgie du féminin des origines se transforme, par l'environnement contemporain, en une adhésion à une Idéologie rétrograde. La possibilité de transformation que contenait, dans ses potentialités créatrices, la conversion originale disparaît au profit d'une transformation qui fixe le psychisme adolescent à des

stades précœdipiens, dans une nostalgie de la toute-puissance infantile, de la partition entre bons et méchants, castré, non castré.

Les réponses parentales aux transformations de leurs adolescents seront déterminées par leurs propres structures psychiques, leurs histoires.

C'est ainsi que certains s'affronteront sur le terrain œdipien, chacun voyant en l'autre un rival. Une complicité incestueuse sera parfois établie entre père et fille, prenant comme objet la religion. La place des maris et pères est centrale bien que peu aient accepté de participer à la recherche. Elle est centrale dans le rôle qu'ils ont joué avec leurs adolescents. La religion est un sujet partagé entre eux. Nous ne pouvons pas confirmer que le sentiment religieux ait été une expérience partagée, peut être pouvons le suggérer concernant Marie car son père est croyant. Mais les questions religieuses sont débattues entre père et fille. Nous nous situons plus dans ces cas précis à des moments où la croyance s'est arrimée à une Religion instituée. Certains pères ont été pris dans les conflits œdipiens réactivés entre mères et filles. Certains se sont effacés, ont essayé de contenir la rage de leur épouse, certains ont été combattifs, plus exposés et sont les interlocuteurs quasi exclusifs de leur fille. La maternité nouvelle de leur fille nourrit parfois des illusions « *maintenant qu'elle va être maman, elle va peut-être revenir ou changer* ». La maternité remplace la question du féminin et apaise en apparence les relations mères-filles. Mais la haine inconsciente est perceptible au travers des silences entre mère et fille. La souffrance causée par le départ et ce qui a précédé est toujours présente.

2.1.2. Le secret imposé par la taqîya. La pratique de la *taqîya* a été quasi systématique peu avant le départ pour le djihâd. Elle n'a pas été pratiquée longtemps avant. Elle a consisté pour Marie, Jeanne, Paul, Elsa, Chloé à « tromper » leurs parents. Le terme de trahison est revenu souvent. Elle marque un point de rupture, un acte posé dont les parents ont ressenti la violence. Elle peut être assimilée à un acte meurtrier psychiquement. Elle n'est pas de même nature que le silence autour de la conversion. Elle est une volonté de masquer, de tromper. Elle intervient alors que les adolescents sont déjà pris par l'idéologie djihâdiste. Elle montre le clivage existant déjà dans leurs esprits entre bons et méchants. Elle montre leur adhésion à la vision paranoïaque du monde djihâdiste. Leurs parents sont devenus leurs ennemis, les mauvais objets dont il faut se séparer. Cependant, il faut une opération psychique coûteuse pour parvenir à « faire comme si », reprendre ses habitudes enfantines, voir ses copains et ses copines, s'habiller comme

avant, fumer, rire, manger sans contraintes. Nous pourrions presque y voir un épisode psychotique, de dissociation.

Après les départs, les parents ont ressenti, dans l'après-coup, une cassure qui va au-delà d'une déception. L'affiliation que les enfants ont rejetée, les parents l'ont rejetée également, un instant ou pour une durée longue pour certains. Ils ont trouvé des modalités défensives pour survivre. Il ne s'agit pas ici d'une séparation nécessaire et contenue dans le processus adolescent. Il s'agit d'une manifestation quasi-psychotique de l'ordre de mouvements paranoïaques où les parents sont mis en place d'ennemi à combattre. Tous les moyens sont bons pour parvenir à ses fins : partir. Nous y avons vu l'exemple même de fantasmes meurtriers, matricide en premier lieu et parricide en second.

2.2. Méthode de recherche hypothétique et processuelle. L'après-coup des entretiens, de leur analyse, des hypothèses posées et de la rédaction de travail de recherche m'ont incité à m'interroger sur le caractère processuel du travail de recherche. En effet, il m'est apparu comme une évidence que, malgré les hypothèses posées au départ, mon cheminement de pensée ne cessait d'évoluer et de se préciser.

La dimension de processus de la recherche m'a semblé évidente. Il ne s'agit pas de passer les étapes de la méthodologie employée sous forme linéaire mais bien plutôt d'un processus dynamique : « *une recherche hypothétique et processuelle contient cette même distinction et mise en tension entre sa part fixe – le dispositif méthodologique de la recherche – et sa part variable – le processus* » (Racin, de Luca, 2020, p. 52).

La rédaction du travail de recherche est partie intégrante du processus de recherche : « *si l'écriture représente un stade conclusif, tant dans le parcours de formation que dans l'activité de recherche, bien loin d'être une transcription syntaxiquement organisée d'une séquence d'évènements et de pensées, le processus à travers lequel nous arrivons à produire l'écriture est tel qu'il parvient à transformer le processus même qu'il a engendré* ». (Munari, 2004, p. 1773)

Partie 2 :

Hypothèses

Les recherches contemporaines sur le phénomène du djihâdisme n'ont pas pris comme données d'entrée le sentiment religieux comme expérience du sentiment océanique, ni les phénomènes de conversion à l'Islam d'adolescents non musulmans. Nombreuses ont été les recherches prenant en considération la religion « Islam » et ce qui pouvait éventuellement expliquer l'ampleur d'un phénomène de « radicalisation » (Benslama, 2017). Toutes disciplines confondues, les recherches ont porté sur l'Islam, l'islamisation, la radicalisation de l'Islam ou l'islamisation du radical, les phénomènes de délinquance, des banlieues, l'époque post-coloniale ou la spécificité du processus adolescent [Koroskhavar (2015, 2018), Roy (2016), Kepel (2015), Bronner (2009), Epstein (2016), Benslama (2016), Gutton (2015)].

Ce qui m'a personnellement poussée à entreprendre ce travail de recherche est tout d'abord la stupéfaction, bien naïve, de voir l'engouement de jeunes gens pour une idéologie totalitaire, c'est-à-dire violente, usant de la terreur et de la misogynie. L'aspect de misogynie m'a paru central en tant qu'une forme du « malaise contemporain ». D'autre part, le phénomène de conversion à l'Islam me semblait avoir eu peu d'écho à l'intérieur des familles non musulmanes que j'ai rencontrées et au sein de la société en général. Ces aspects ont été essentiels dans l'analyse des aspects transféro-contretransférentiels car les femmes et les hommes dont j'ai entendu les récits sont, peu ou prou, de ma génération. Leurs enfants pourraient être mes enfants, mes filles et mes fils. Il a donc fallu que je prenne beaucoup de temps dans l'après-coup pour conserver une liberté de penser, une pensée non incluse dans cette proximité. Il est probable qu'il en reste des traces dans ce que j'ai pu tenter de démontrer. Mais nous savons bien que les sujets de recherche ne sont jamais très éloignés des sujets qui y réfléchissent.

La construction des hypothèses de recherche est un processus qui commence dès le projet de recherche et court tout au long de celle-ci. Les hypothèses se précisent, se densifient au contact de la clinique, ou au contraire sont abandonnées car non soutenues

par les données des entretiens de recherche. La spécificité de mon terrain de recherche est que je ne pouvais anticiper ce que j'allais entendre et découvrir. J'ai donc posé mes deux principales hypothèses à partir des entretiens de recherche. C'est un processus qui diffère du processus classique, consistant à poser des hypothèses et à attendre des entretiens de recherche qu'ils les confirment ou non. J'ai développé ce point dans la deuxième partie, autour de l'utilisation de la méthode hypothético-processuelle (Racin & de Luca, 2019).

Le choix de familles non musulmanes comme sujets de recherche permet de caractériser le lien entre découverte du sentiment religieux et découverte du féminin. La question se pose dans des termes différents pour les familles d'origine musulmane. Les familles peuvent être éloignées du sentiment religieux et être athées, ou encore pratiquer leur religion par tradition culturelle et non par sentiment religieux (ce qui se trouve tout aussi bien dans les familles chrétiennes ou juives). La « conversion » dans le cadre des familles musulmanes ne procède pas de la même dynamique intrapsychique car elle n'est pas une rupture symbolique avec les origines et la découverte du sentiment religieux n'est pas toujours présente. Elle pose autrement la question de l'origine (Benslama, 2020).

Comme je l'ai indiqué dans la partie méthodologique, j'ai retenu des entretiens qui concernent une majorité de mères (quatre sur cinq des entretiens retenus) mais les pères ont été très présents dans leurs discours. Je n'ai pas éludé la question des pères et de leur place. J'ai souhaité travailler le féminin comme potentialité des deux sexes et l'analyse des entretiens m'y a aidée car la place des pères dans le discours des mères est importante. Le féminin et sa découverte ne sont pas attachés à un sexe biologique. Des pères ont pu être plus sensibles à la question du sentiment religieux que des mères. Les adolescents dont il est question dans cette recherche n'ont pas eu cette possibilité subjective d'élaborer et de penser la découverte du féminin au travers de la découverte du sentiment religieux, et ont été renvoyés dans des confins psychiques rigidifiés et essentiellement phalliques.

I. Hypothèses principales et secondaires

Mes deux hypothèses principales reposent sur la spécificité de mon terrain : des mères parlent de la trajectoire de leur adolescent parti faire le Djihâd. Ce sont des adolescents non musulmans d'origine qui se sont convertis à l'Islam. Ils ne sont par ailleurs ni délinquants, ni atteints de pathologie mentale avérée. Ce sont des adolescents,

la plupart, « banals ». C'est donc à partir de ce terrain spécifique, non travaillé jusqu'alors, que j'ai pu constater que l'évènement psychique majeur de la découverte du sentiment religieux puis la conversion à une religion a été, dans un premier temps, passé sous silence par les adolescents puis a été considéré, une fois révélé, comme non significatif par leurs familles. J'ai ainsi pu déployer mes deux hypothèses principales et mes hypothèses secondaires.

La première hypothèse principale que je développe est donc la suivante : l'évènement psychique majeur vécu par l'adolescent est tout d'abord la découverte du sentiment religieux, proche d'un moment mystique. Cette expérience du sentiment religieux est à rapprocher de la découverte du féminin, découverte centrale du processus adolescent. **Autrement dit la découverte du sentiment religieux est équivalente à la découverte du féminin pour l'adolescent.**

L'hypothèse secondaire 1 est : dans le féminin découvert à l'adolescence se cache le féminin des origines, hors langage, et peut se confondre avec le sentiment religieux.

La seconde hypothèse principale est que le refoulement de la découverte du sentiment religieux (du fait, notamment, de l'absence d'élaboration, de l'environnement culturel, familial, sociétal non soutenant) se transforme en haine du féminin. **Autrement dit, le ratage du passage de l'adolescence à la maturité consiste pour ces adolescents dans une action, soutenue par une idéologie si extrême, qu'elle équivaut à la haine du féminin : hypothèse principale 2.**

Les hypothèses secondaires associées sont :

- La découverte du sentiment religieux et du féminin a pour conséquence une fragilisation narcissique. Le silence sur cette expérience, puis le manque d'étayage par l'environnement, ont pour conséquence son refoulement et sa transformation inconsciente en une adhésion à l'idéologie de Daesh et en une haine du féminin.
- La pratique de la *taqîya* et le départ pour le Djihâd sont équivalents à des actes fantasmés de matricide et des expressions de la haine du féminin.

- Un maintien du lien au travers de l'expérience partagée de la maternité est la marque d'un féminin refoulé par les mères et les filles.

II. Hypothèse principale 1 : la découverte du sentiment religieux est équivalente à la découverte du féminin pour l'adolescent.

J'ai souhaité commencer ma réflexion en analysant les bases théoriques concernant le féminin, puis en analysant le sentiment religieux notamment dans son expression mystique. J'ai voulu faire un pas de côté pour recentrer la question, non sur la religion Islam, mais d'une manière plus large sur l'importance de l'évènement psychique que constitue la découverte du sentiment religieux et une conversion à une religion autre que celle de ses origines. Ce pas de côté permet de ne pas enfermer la question de la « radicalisation » dans une controverse ayant trait à l'Islam et à ses extrémismes. J'ai pu, au travers de la conversion, entrevoir une autre question qui est au centre, mais « voilée », la question de la découverte du féminin et son refoulement.

Le sujet de ma recherche n'est pas une psychopathologie de la religion ou du religieux : il s'agit de confirmer que la découverte du féminin est équivalente à la découverte du sentiment religieux éprouvé par le sujet, menant à une conversion, et de mesurer les remaniements psychiques de celle-ci après coup. L'expression d'un sentiment religieux pour soi-même est délicate. L'expérience appartient au monde psychique d'avant l'entrée dans la symbolisation et le langage. C'est avant tout une expérience sensorielle, une expérience du corps. Faire part de cette expérience, sans forcément en préciser les contours, au sein d'une famille athée, peut être une entreprise devant laquelle nombre d'adolescents ne pourront faire face.

Il s'est agi de penser la découverte du sentiment religieux comme évènement psychique central dans un contexte non psychopathologique. La découverte du sentiment religieux et sa proximité psychique avec la découverte du féminin se situent bien en amont des questions soulevées par le terrorisme. Je n'ai reçu aucune indication par les parents sur la nature des actions commises par leurs enfants. Eux-mêmes ne le savent pas, et cette ignorance laisse d'ailleurs place à un doute douloureux.

C'est à partir de notre domaine de la psychanalyse, fort de ce que nous ont enseigné Freud et ses successeurs, que j'ai développé la question du religieux, allant au-delà de la vision de la croyance religieuse comme expression d'une névrose infantile, une

« *Sensucht* » du Père. J'ai tenté de démontrer que Freud ne s'attache pas à répondre réellement à ce qui est en amont – la découverte du sentiment religieux et son lien avec le féminin. J'ai été en cela fortement influencée par Patrick Mérot (2014) ainsi que par les approches de Carl Jung (1971). Le sentiment religieux devient alors non pas une « *Sensucht* » du Père mais une « *Sensucht* », une nostalgie de la Mère des origines dans ce qu'elle a de féminin. Ce féminin des origines devient nostalgie lors d'une conversion, puis objet archaïque persécuteur lorsque la nostalgie est refoulée, ce qui sera développé dans ma seconde hypothèse principale.

1. Hypothèse secondaire 1 : dans le féminin découvert à l'adolescence se cache le féminin des origines déjà rencontré dans des temps archaïques hors langage, qui peut se confondre avec le sentiment religieux.

C'est en distinguant féminin, féminité et maternité que j'ai abordé la démonstration théorique de cette hypothèse secondaire. Car, si je rapproche sentiment religieux et féminin, c'est que je pointe l'importance du féminin en tant qu'il est un lieu (Lesourd, 2014), un indicible (Winnicott, 1962), ce qui peut s'envisager également du sentiment religieux. C'est une tout autre question que l'émergence de la féminité chez une adolescente ou la représentation de la maternité pour une jeune fille. Le féminin dépasse ses déclinaisons secondaires (féminité et maternité) du sexe biologique « femme ». En cela, il est commun aux deux sexes. Une fois posée la définition du féminin telle qu'elle me sera utile pour ma démonstration, je pointerai la proximité du féminin avec le féminin des origines, à distinguer donc de la féminité, du choix d'objet génital à l'adolescence.

Ma réflexion est née du lien que j'ai fait entre deux interrogations freudiennes. La première concerne le sentiment religieux qu'il dit ne pas connaître et la seconde l'aveu de son imparfaite connaissance de la féminité :

Si vous voulez en savoir plus sur la féminité, interrogez votre propre expérience de vie, adressez-vous aux poètes ou attendez que la science puisse vous fournir des renseignements plus profonds et plus cohérents. (Freud, 1930, p. 219).

J'ai pensé que ces interrogations procédaient d'une même source non élaborée par Freud : le féminin. Il provient des temps archaïques, d'avant l'accession au langage et à

l'ordre symbolique, ce que j'ai appelé le féminin des origines, ce qu'il n'a pas travaillé. Les travaux des psychanalystes contemporains autour du féminin ont orienté ma réflexion (Cornut-Janin, 1998 ; Schaeffer, 2005 ; Zafiroopoulos, 2010 ; Lesourd, 2014 ; Guyomard D., 2009 ; Chabert, 2003). La difficulté pour Freud de cerner la notion de féminin est encore dans une certaine mesure la difficulté des psychanalystes contemporains. Même si je me suis appuyée sur les théories freudiennes sur le féminin, il a fallu extraire de certains textes ce qu'il en était du féminin de la féminité. Ce qui n'est pas du tout du même registre.

Afin de préciser le nouage entre féminin et maternité, les psychanalystes anglo-saxons sont d'une grande aide en ce qu'ils ont apporté une connaissance approfondie du monde psychique du nourrisson dans ses liens avec l'objet mère. Cela permet de cerner le nouage entre féminin et maternité et permet de mesurer son effet sur la constitution du narcissisme.

Enfin, l'apport de Lacan m'a été utile en ce qu'il favorise une compréhension du féminin hors de toute tentation de confondre féminin et féminité. Il me semble néanmoins que la définition qu'il finit par donner du féminin n'étant « pas-toute » soumise à l'ordre phallique, ne semble pas résoudre l'énigme. Elle est basée sur la logique mathématique des ensembles, à partir d'une reprise du mythe de la Horde, mythe dont il faudrait un jour se demander pourquoi Freud l'a utilisé (Lacan, 1975). Cette définition a le mérite d'envisager le féminin et sa jouissance comme hors phallique et donc hors langage.

L'approche de Jung du sentiment religieux et du féminin peut d'une certaine façon recouvrir ce que j'ai tenté de démontrer, bien que je m'éloigne de l'ensemble de sa théorie (Jung, 1934).

Il a été nécessaire d'étudier la littérature scientifique concernant la métapsychologie du religieux en ce qu'elle m'a permis de préciser les contours du sentiment religieux. J'ai insisté sur les difficultés de Freud à théoriser l'existence d'un sentiment qu'il reconnaît lui-même ne pas ressentir et qu'il réfère, *in fine*, au besoin de protection infantile. J'ai exploré le glissement de sa pensée qui effleure la place du maternel mais ne peut se résoudre à abandonner l'idée de la place centrale du père. Du sentiment religieux à la religion, la référence au père est majeure. Il affirme et démontre ainsi que la religion est une névrose infantile basée sur une illusion.

Winnicott permet de concevoir l'illusion, non comme uniquement névrotique mais comme possiblement créatrice. Il nous montre le chemin d'un rapprochement entre le sentiment religieux et le féminin avec le rôle de la mère dans la création de l'illusion du « trouvé-crée » et de la désillusion nécessaire. Winnicott insiste sur le difficile travail d'acceptation de la réalité qui est « *une tâche sans fin* » et de la nécessité d'une aire intermédiaire d'expérience dans laquelle il situe le religieux (Winnicott, 1962). Un pas de plus est nécessaire pour pouvoir lier le sentiment religieux à l'idée d'un féminin des origines, pas que Winnicott saute lorsqu'il parle de l'idée de bonté et d'un parent sécurisant « *ou de Dieu qui s'enchaînent naturellement* » (Winnicott, 1964, p. 60).

Nous avons admis le féminin comme trace d'une première expérience archaïque, comme une expérience sensorielle ne pouvant pas s'exprimer par le langage car non inscrite dans l'ordre symbolique. Mais le féminin est aussi ce qui caractérise l'altérité radicale en soi-même et en l'autre. Il est ce que l'adolescent découvre ou redécouvre du fait du processus adolescent. Il doit cette fois-ci l'élaborer, la penser comme altérité radicale et non comme identité radicale.

Les adolescents dont il est question dans cette recherche n'ont pas franchi cette étape. À défaut d'une élaboration, d'une pensée, le féminin prend la figure de l'innommable par collusion avec des restes des imagos maternelles archaïques de l'ordre de l'intrusion, de la fusion, de la mère archaïque au sens kleinien (Klein, 1928). Ce féminin-là (féminin des origines non pensé, non élaboré) auquel s'adjoint le féminin-maternel (celui des désirs et fantasmes incestueux) devient alors objet de haine pour se défendre d'une régression faite de non-différenciation Moi-objet qui serait équivalente à une mort psychique du sujet.

Le parti que j'ai pris, d'un point de vue théorique, est de préciser que dans l'autre maternel des premiers temps est contenu un féminin des origines, un lieu psychique qui est, dans un premier temps, commun à l'infans et sa mère. Ce lieu psychique est un lieu de plénitude, de non-différenciation qui peut être nommé « négatif du maternel archaïque » en lien avec le sentiment océanique (Baldassaro, 2011). Le sentiment religieux, l'expérience du sentiment religieux tel qu'il peut être rapproché du moment mystique, est équivalent à l'expérience du féminin qui rappelle le féminin des origines. J'ai été aidée pour cela par les apports freudien, winnicottien mais aussi lacanien et enfin jungien, qui reconnaissent tous à leur manière la proximité du sentiment religieux

avec le féminin que nous appelons féminin des origines, que Winnicott appelle « le féminin pur », Jung « anima » et Lacan, « la chose ». Ce féminin se situe en un temps archaïque, non symbolisé. Le féminin est tour à tour un au-delà de l'ordre phallique (Lacan) ou un lieu abrité de toute motion pulsionnelle (Winnicott). C'est au travers de ce qu'il convient d'appeler « la mystique » que nous pourrions de nouveau trouver une équivalence entre sentiment religieux et féminin. C'est un terrain sur lequel Freud n'a pas souhaité ou n'a pas pu aller mais sur lequel Lacan s'est engagé (Lacan, 1975) ainsi que Jung sous un autre versant, celui d'une expérience directe du sacré : « *le religieux est profondément lié au féminin d'une part, au mystique-et parfois au psychotique de l'autre* » (Cazenave, 2012, p. 9).

Nous avons parcouru d'un point de vue théorique les traces du maternel archaïque dans le sentiment religieux, sentiment océanique et moment mystique.

La trace psychique laissée par cette expérience du féminin des origines est rappelée lors de la découverte du religieux à l'adolescence. Elle pourrait alors, au cours de ce processus, être élaborée et pensée, et devenir un moment fécond de différenciation et de personnalisation. Le féminin comme altérité radicale prend sa source dans le féminin des origines à condition d'une élaboration. L'adolescence est le temps pendant lequel une telle élaboration, pensée, serait possible et féconde grâce au remaniement des identifications secondaires.

Au cours de ma recherche, j'ai dû reprendre l'étude de la métapsychologie du religieux car elle permet de distinguer le sentiment religieux, la religion et sa pratique, ce que Freud admet tout à fait. Ces distinctions nous permettent de ne pas perdre le fil rouge de la recherche. La découverte du sentiment religieux par les adolescents est à dissocier de la découverte d'une religion instituée. Elle est en amont et aurait pu tout à fait se suffire à elle-même.

Nous partirons, pour les besoins de la démonstration, du besoin de croire universel qui nous entraîne vers la question de l'identification primaire à la mère ou au père et qui nous permet de dissocier « sentiment religieux » et Religion. Nous serons aidés par des théoriciens contemporains comme Sophie de Mijolla (2004), ou Julia Kristeva (2007) qui voit la source du besoin de croire dans l'identification primaire au Père de la préhistoire individuelle. Ce point sera mis en questionnement en regard de ce qu'annonce Freud du

rôle du « *Nebenmensch* » dans l'entrée du nourrisson dans le monde symbolique du langage. « *Nebenmensch* » qui n'est ni père ni mère, ou les deux à la fois. Le besoin de croire sera entendu également comme une « *contre force opposable à la mélancolie* » due à la fin de l'illusion de l'omnipotence narcissique de l'enfant. (de Mijolla, 2003, p. 120).

Nous évoquerons ensuite la déclinaison du religieux, en religion et en idéologie, et ses ressorts psychiques inconscients qui seront mis en regard du processus adolescent. Nous ferons référence à René Kaes, (Kaes R., 2016) sur la question de l'idéologie. Nous prendrons à notre compte la différence qu'il établit entre idéologie structurante et idéologie clôturante. L'idéologie sera vue comme une idéologie clôturante en ce qu'elle est un mécanisme de défense contre des angoisses schizo-paranoïdes et dépressives (Kaes, 1980), positions qui sont celles que les adolescents ont éprouvé consécutivement à l'expérience du sentiment religieux.

Le processus adolescent se caractérise d'un point de vue topique, par l'émergence d'un idéal du moi nouveau, par capillarité avec l'environnement culturel, social, amical. Nous en verrons toute l'importance dans la clinique et les effets sur l'instance du moi-idéal et sur la constitution de l'idéal du moi.

La découverte du sentiment religieux et du féminin qui a fragilisé le narcissisme de l'adolescent est refoulé, par défaut d'élaboration et de penser, au profit d'une adhésion à une religion puis à une idéologie. L'adolescent est dans une quête « *objectale et identificatoire qui fait peser une menace sur le narcissisme de l'adolescent et le sentiment d'unité et de maîtrise du moi* » (Jeammet, 2001, p. 29). C'est le moi-idéal qui se nourrit de l'idéologie, plus que l'idéal du moi qui peine à se constituer du fait de l'arrêt du processus adolescent.

II. Hypothèse principale 2 : le ratage du passage de l'adolescence à la maturité consiste pour ces adolescents dans une action soutenue par une idéologie si extrême qu'elle équivaut à la haine du féminin.

Cette recherche a nécessité de reprendre les théories autour de l'adolescence et de la découverte du féminin au cours de ce processus. Les entretiens que j'ai menés confirment que le moment de la conversion à l'Islam s'est bien produit au cours de l'adolescence. Le phénomène de « radicalisation » a touché dans une très grande majorité

des adolescents et de nombreux écrits publiés (Gutton, 2018 ; Benslama, 2019) ont pris en compte cette spécificité. L'adolescence est une période qui favorise tous les excès en termes d'Idéal devenant idéalisation, idolâtrie, ou bien encore idéologie (Kaes, 2016). L'adolescence est un temps de fragilité narcissique, temps de construction d'un sujet, temps de subjectivation ou de personnalisation (Houssier, 2013). La rencontre avec l'idéologie djihâdiste a suspendu le processus adolescent dans une fixation régressive œdipienne et pré-œdipienne, c'est ma seconde hypothèse principale.

J'ai souhaité travailler autour de ce qui sous-tend inconsciemment l'idéologie djihâdiste, ce qui bouleverse le psychisme adolescent et ce qui traverse notre monde contemporain. L'adolescence est ce temps où l'environnement participe à la construction psychique par de nouvelles identifications. Le monde dans lequel est plongé l'adolescent est un monde où sont réinterrogés la différence des sexes, la place des femmes dans la société, la maternité ou la parentalité au travers des procréations médicalement assistées, les nouvelles figures contemporaines des transidentités, des transgenres. L'espace contemporain est saturé de questions relevant du sexuel. J'ai envisagé l'adolescence comme un temps où les sujets en devenir sont face à la question du sexuel, de la différence des sexes et de la recherche du féminin. Ils doivent pouvoir y répondre pour eux-mêmes. Ils ne l'ont pas pu, du fait d'une trop grande fragilisation narcissique et d'un environnement non soutenant. L'environnement qu'ils ont trouvé et qui était déjà là, n'a pas soutenu un questionnement sur le féminin, tout au contraire. Ils ont rencontré l'idéologie rétrograde djihâdiste qui est une réponse dans un premier temps apaisante : les hommes d'un côté et les femmes de l'autre. La supériorité des hommes est inscrite. Les femmes n'ont d'autre horizon que la maternité. Elles doivent se cacher afin de ne pas provoquer les pulsions sexuelles des hommes. Elles deviennent objets purs de désir et sont à ce titre dangereuses pour les hommes. Elles ne sont supportables qu'en tant que mères.

Je n'ai pas souhaité envisager les questions qui se sont posées à moi du côté d'un constat désolé de la fin des Pères, du Nom-du-père et du patriarcat en général (Richard 2007, Benslama 2013) qui expliqueraient la fuite de ces adolescents d'une société occidentale en pertes de repères. J'ai tout au contraire souhaité sortir des constats désolés pour voir dans l'accession au féminin une source porteuse de créativité, d'ouverture à l'altérité sans crainte, sans que cela représente un danger pour l'un ou l'autre sexe. Le

sentiment religieux aurait pu porter ces adolescents vers le féminin et ses potentialités créatrices. Il n'a pas pu l'être du fait de sa non-reconnaissance, du silence qui l'entoure et par l'absence d'élaboration et de penser.

La société patriarcale dans laquelle nous évoluons tient par la place organisatrice, séparatrice du Père, du Nom-du-Père, par le tiers qui sépare la mère de l'enfant, qui permet qu'advienne le langage et l'ordre symbolique, qu'advienne la subjectivité. Je ne reviens pas sur ces considérations théoriques et cliniques. J'ai mis l'accent sur les traces psychiques de l'objet archaïque, celle de la fusion, de la plénitude, celle d'avant la séparation Moi-objet, celle de l'illusion. Cette nostalgie, cet « *Sensucht* », se retrouve dans le sentiment religieux. Au cours des entretiens et lors de leur analyse, je ne me suis pas contentée de ce qui pouvait s'entendre mais j'ai prêté l'oreille à ce qui ne se disait pas. Le silence autour de la conversion, du côté des parents comme de celui des adolescents, m'a paru en ce sens révélateur d'une position défensive de l'ordre du refoulement. La conversion, habituellement expression d'un sentiment religieux, devient un acte de rupture symbolique avec la mère lorsqu'elle est enserrée dans l'idéologie. L'expérience religieuse, la découverte du sentiment religieux dans sa proximité avec le féminin est au cœur de la tragédie vécue par tous par défaut de penser. L'expérience du sentiment religieux m'a semblé, pour utiliser une métaphore, équivalente à un trou noir qui attire inexorablement tout ce qui passe près de lui, tant sa masse et sa force attractive sont puissantes. Mais il n'est pas perceptible, il se déduit des conséquences visibles de sa proximité. Personne n'a entendu, ni reconnu la découverte de l'expérience du sentiment religieux et sa force d'attractivité.

Pour soutenir mon hypothèse concernant le contenu fantasmatique matricide des passages à l'acte de la *taqîya*, puis du départ pour le djihâd, j'ai dû reprendre les positions théoriques concernant l'affect de la haine. C'est en premier lieu, en me référant aux apports des psychanalystes anglo-saxons que j'ai trouvé les appuis théoriques solides qui permettent de percevoir la teneur des conflits infantiles archaïques en lien avec la haine [Klein (1948), Winnicott(1939)]. La haine est présente dès le début de la vie et entraîne une désorganisation psychique du nourrisson. Winnicott n'oublie pas de dire que la haine se trouve d'abord chez la mère avant d'être chez l'enfant (Winnicott, 1947). La haine est ce qui soutient des désirs meurtriers, parricide mais aussi matricide. Cela nous permet de lier haine du féminin et matricide, point aveugle pour Freud. Ce qui est haï dans le

maternel présente deux occurrences : le maternel archaïque comme risque majeur de dissolution du moi dans l'autre d'une part, et le féminin érotique de la mère d'autre part.

La présence de fantasmes matricides nous est apparue à l'analyse des entretiens de recherche, dans un aller-retour théorico-clinique. La haine du féminin s'enkyste pour les deux sexes du fait de l'adhésion à une idéologie totalitaire archaïque, apaisant pour les sujets, en termes de différences des sexes. L'analyse des entretiens a permis de saisir l'importance de la découverte du sentiment religieux et du féminin à partir des effets du refoulement du sentiment religieux dans un contexte de famille non musulmane et athée. Le maintien de la perception du féminin des origines devient un impossible pour ces adolescents dans un contexte familial qui se tend. Les parents (pères et mères) répondent au conflit sur un versant œdipien. L'apparition de la question religieuse entraîne parfois une réactivation de failles narcissiques chez le parent. Certains sont de nouveaux aux prises avec leur propre conflit œdipien non résolu. L'adhésion au discours de Daesh entraîne une sorte d'apaisement pour les adolescents par le refoulement, dans un premier temps, du sentiment religieux au profit d'une idéologie totalitaire archaïque qui protège le moi d'une menace de désintégration. Le moi se clive alors. La découverte du féminin est refoulée.

Mes hypothèses sont soutenues par une déduction à partir de la nature des liens qui ont été conservés entre parents et enfants alors que les adolescents étaient arrivés en Terre de Sham. La perception du féminin des origines par l'expérience du sentiment religieux a été refoulée. L'adhésion à l'idéologie totalitaire de Daesh entraîne un nouveau mouvement défensif sous forme de clivage, qui s'exprimera par la haine du féminin qui est perceptible au travers des fantasmes de matricide.

La clinique est le socle à partir duquel les idées théoriques peuvent surgir. À partir de la violence des propos tenus par les enfants à l'encontre de leur mère, nous avons repris la littérature scientifique concernant les matricides ou fantasmes de matricide. Elle est moins abondante que dans le domaine du fantasme de parricides, celui-ci étant constitutif du complexe d'Œdipe. Le fantasme parricide peut parfois englober les fantasmes matricides mais il est important de pouvoir les dissocier. J'ai émis l'hypothèse que le tabou du matricide puisait sa source, dans la psyché, dans l'équivalence à un déicide, tant la figure de la mère peut parfois être sacralisée et devenir Dieu-la-Mère (Mérot, 2014). Elle ne tient sa figure de sacré que par la force des désirs incestueux qui

la sous-tend tant pour le fille que pour le garçon. C'est une mère œdipienne, une mère dont le féminin érotique affole tant les filles que les fils.

Mais c'est aussi l'image de la mère archaïque qui est visée par ces fantasmes. Ils existent dans la psyché des deux sexes dans un lien plus ancien que l'Œdipe et convoquent des problématiques de séparation originaire Moi-objet, dans des temps de construction du narcissisme primaire.

Deux types de fantasme de matricide existent donc simultanément ou diachroniquement dans la psyché : celui qui vise la mère archaïque, la Chose dont il faut se dépendre par un meurtre salvateur, et celui de la mère œdipienne qui affole par les désirs qu'elle engendre. La découverte du sentiment religieux comme union avec le tout, bienfaisant, dans sa proximité avec le féminin des origines a été refoulée.

Les fantasmes matricides exprimés par les adolescents ont eu pour effet des fantasmes infanticides en retour de leurs parents. Le fantasme matricide premier est celui qui a permis de partir en pratiquant la *taqîya*. Il ne sera révélé aux parents que dans l'après-coup puisqu'ils ne comprennent la « trahison » qu'une fois leurs enfants parvenus à destination. Ces fantasmes, ces vœux inconscients de mort seront alors présents tout au long des contacts conservés pendant le séjour des enfants en Terre de Sham.

La haine inconsciente est présente dans les liens maintenus entre les parents et les enfants : Jacques veut « oublier » sa fille, la mettre dans la « petite boîte » ou Valérie préférerait pour sa fille que « le plafond leur soit tombé sur la tête ».

1. Hypothèse secondaire 1 : la découverte du sentiment religieux et du féminin a pour conséquence une fragilisation narcissique. Le silence sur cette expérience, puis le manque d'étayage par l'environnement, ont pour conséquence son refoulement et sa transformation secrète en adhésion à l'idéologie de Daesh.

J'ai pris appui sur les théories de l'adolescence afin de saisir en quoi ce temps est propice à une nouvelle séparation, une nouvelle différenciation. La découverte du sentiment religieux et du féminin provoque une fragilisation narcissique en ce qu'il rappelle les premiers moments de non-différenciation Moi-objet. Si l'adolescence comme processus [(Gutton (1991), Houssier (2010))] permet de saisir ce qu'il en est du réel

pubertaire comme évènement majeur de réorganisation pulsionnelle, elle est un temps où le refoulement est moins efficace.

Au cours du processus adolescent, l'environnement est utilisé comme support d'identification. Il participe à la construction des identifications secondaires qui permet une personnalisation et un retrait des identifications trouvées dans le milieu familial proche de l'enfance. La découverte du sentiment religieux et du féminin doivent être pensés, élaborés, pour devenir un moment fécond du processus adolescent. C'est à cette condition que ces découvertes simultanées permettront aux adolescents d'accéder à la nouveauté créative du processus adolescent : un moment de « personnalisation-différenciation » qui nécessitent que les conflits infantiles soient de nouveau travaillés (Houssier, 2002). Cependant, la force du sentiment religieux, celui qui a permis de vivre l'expérience sensorielle archaïque, fragilise le narcissisme. Il est un moment où les limites du moi deviennent à nouveau incertaines. Il y a un afflux pulsionnel auquel se rattachent des fantasmes inconscients. La séparation inaugurale entre moi et objet se joue de nouveau et autrement. C'est ce moment qui nous intéresse car le sentiment religieux ressenti, non dit et non élaboré laisse l'adolescent aux prises avec des fantasmes archaïques proches des positions décrites par Mélanie Klein. Si l'adolescent doit pouvoir désinvestir les imagos parentales sexualisées et trouver dans la réalité des objets nouveaux appropriés, il doit avant tout réussir cette nouvelle séparation (personnalisation) qui fera de lui un sujet. Du fait de la fragilisation narcissique de la découverte du sentiment religieux et de la fixation régressive, c'est le moi Idéal qui prend le pas au détriment de l'idéal du moi. Des modalités régressives du type des positions schizo-paranoïdes et dépressives sont perceptibles. Le religieux n'est plus ce qui permet d'accepter la réalité (Winnicott), mais tout au contraire de l'éviter et d'éviter plus particulièrement une nouvelle perception de la différence des sexes qui inclut la découverte du féminin. Le sentiment religieux et le féminin n'ont pas été élaborés ni pensés mais ont été refoulés, et continuent d'agir dans l'inconscient.

La spécificité de mon terrain de recherche est que je ne pouvais pas anticiper, je ne pouvais pas me référer à des situations semblables, déjà rencontrées dans la littérature scientifique. J'ai constaté que l'environnement familial de l'adolescent était modifié par la découverte du sentiment religieux et de la conversion, tenus secret dans un premier temps. L'inconscient n'a pas besoin de mots pour exister et les manifestations de

l'inconscient sont parfois à rechercher dans un silence. Ce qui a été frappant pour moi a été le silence des parents sur la conversion de leurs adolescents et l'éventuel sens à donner à celle-ci. J'ai dû interpréter le « silence », ce qui se cachait dans le creux du discours, dans ce qui ne disait pas, dans ce qui était omis. J'ai considéré le secret, le silence et le non-dit qui entourent la découverte du sentiment religieux puis la conversion à l'Islam comme la trace de son équivalence ou de sa proximité avec le féminin, car tous les deux hors langage. C'est donc par le creux de la parole, le non-dit puis le secret de l'expérience religieuse qui ne sera pas partagé, que se trouve la trace d'une découverte du sentiment religieux et d'une découverte du féminin non communicable. L'environnement familial, culturel et social n'a pas pu être étayant pour un narcissisme fragilisé par cette expérience subjective qui fait éclater les limites du Moi, dans une illusion de fusion avec l'objet primaire qui est mis en place de grand Autre, dirait Lacan, ou de Dieu. Le manque d'étayage par l'environnement s'explique, notamment mais pas exclusivement, par le refoulement chez les mères de leur propre expérience du féminin, ce que nous découvrirons lorsqu'elle aborderont les liens qui sont maintenus avec les enfants dans les camps. Rien n'a pu s'élaborer autour de ces découvertes adolescentes, ni dans l'environnement familial, ni dans l'environnement proche.

Ce féminin non élaboré par les mères ainsi que plus largement par l'environnement social et culturel vient comme cause du refoulement par le psychisme de ces adolescents de la découverte du féminin au travers de la découverte du sentiment religieux, qui continue néanmoins d'agir dans l'inconscient. Le secret et les silences sont à la fois la marque de l'indicible puis la marque, dans un second temps du refoulement par défaut d'élaboration. C'est ainsi, dans l'interaction et les malentendus entre mères et adolescents concernant ce qui ne peut s'élaborer, que l'on trouve la cause du refoulement.

D'un point de vue processuel, le refoulement de la découverte du sentiment religieux dont on a démontré l'équivalence avec la découverte du féminin marque un point de fixation psychique qui entrave la poursuite du processus de différenciation adolescent et le maintien dans une régression pré-oedipienne (positions schizo-paranoïdes et dépressives) et parfois œdipienne. Le féminin comme lieu à découvrir se perd et se transforme en une figure archaïque dangereuse et haïe.

Ce point théorique nous éloigne de l'idée d'un processus de séparation-différenciation spécifique au processus adolescent qui parviendrait à son terme et

confirme l'hypothèse d'un arrêt, d'un point de fixation du processus adolescent. La recherche de soutenance narcissique se fait par l'adhésion à l'idéologie de Daesh qui renforce le moi-idéal et appauvrit un idéal du moi en construction.

2. Hypothèse secondaire 2 : la pratique de la taqîya puis le départ pour le djihâd comme passage à l'acte. Fantasmés de matricide et expression de la haine du féminin.

Nous retraçons les différents points de vue théoriques de la haine dans sa proximité avec le narcissisme primaire toujours en nous référant à Freud et à Lacan. Il y a, pour Freud, des difficultés théoriques à laisser une place au matricide son architecture métapsychologique. Une lecture critique de la théorie freudienne s'impose. Je soulignerai sa difficulté à envisager le matricide autrement que comme secondaire au parricide. Il en est de même de sa difficulté à élaborer le féminin (comme il a une difficulté à percevoir quelque chose du sentiment religieux).

C'est donc en reprenant la théorie psychanalytique autour de la haine que nous avons pu poser l'hypothèse du départ pour le djihâd comme équivalente à une rupture haineuse, un passage à l'acte matricide : la *taqîya* qui précède de peu le départ est envisagée comme une expression de haine précédant le passage à l'acte. La haine existentielle (Jaccard, 2019), haine primaire, se nourrit de la haine du féminin, haine secondaire. Elle aboutit à une rupture par le départ pour le djihâd. Cette rupture haineuse est à rapprocher non d'un fantasme de parricide mais bien plutôt d'un fantasme de matricide, ce que nous démontrons en prenant appui sur la lecture critique du mythe fondateur freudien du Père de la Horde et du complexe d'Œdipe (Partie 3, chapitre 1).

Le secret de la conversion pour l'Islam dévoilée laissera place à la *taqîya*, peu de temps avant le départ pour le djihâd. Ce temps de la *taqîya* est perçu par les mères, dans l'après-coup, comme un moment de haine « pure ».

La pratique de la *taqîya* dans l'Islam non politique est un acte de défense contre des dangers graves : il est admis, dans ce cas précis, la dissimulation des opinions religieuses. Mais nous doutons que ces adolescents aient eu une connaissance suffisamment fine de l'Islam pour connaître les raisons de la pratique de la *taqîya* dans l'histoire de l'Islam. Il m'est apparu également indispensable de parcourir rapidement les représentations de la femme dans la troisième religion monothéiste dite « du Livre » afin

d'y trouver ou d'écarter une quelconque résonance subjective pour ces adolescents. Mais l'Islam dont ils ont eu connaissance au travers de Daesh n'est pas l'Islam connu et pratiqué par des millions de musulmans dans le monde. Ils n'en ont aucune connaissance approfondie.

Le fil rouge de cette recherche est le fantasme de matricide qui a pris forme lors du départ pour le djihâd. Mais j'en ai trouvé des traces dans les travaux de Melanie Klein et de Lacan (*voir Partie 4*). Ces travaux ont en commun de situer les fantasmes matricides dans un temps archaïque, rapprochant ces fantasmes de la mère des origines, celle de la fusion. Ce qui nous permet de poser que la conversion à une religion autre que celle de ses origines est sans doute un acte de rupture de filiation paternelle mais vise également la filiation maternelle. Les conversions à l'Islam, comme acte de séparation, visent en premier lieu les mères et non les pères en raison de ce que nous avons démontré plus haut : le lien, l'équivalence entre découverte du sentiment religieux et découverte du féminin. Le sentiment religieux sera dans un premier temps refoulé. Puis il s'effectuera un clivage sous l'effet de l'idéologie de Daesh. Il ne reste du féminin, refoulé mais actif dans l'inconscient, que l'objet-mère dont il faut se séparer. La conversion à l'Islam puis l'adhésion à l'idéologie de Daesh se réalisent sur fond de haine du féminin inconscient et de l'objet-mère. Conversion et adhésion à l'idéologie de Daesh sont le négatif du sentiment religieux éprouvé puis refoulé, et enfin clivé, mais toujours là dans l'inconscient. Le départ pour le djihâd est l'expression silencieuse d'une haine inconsciente sous forme d'un passage à l'acte.

Le départ pour le djihâd peut aussi être compris *via* différents prismes : voyage initiatique, voyage suicidaire, un passage à l'acte prenant les allures d'un saut épique (Benslama, 2021) ou de fantasme d'auto-réalisation de soi. Les entretiens de recherche nous ont permis de mesurer l'effet de clôture de la pensée par le recours à « l'explication » de l'emprise sectaire (Françoise / Marie, Josiane / Jeanne par exemple). C'est une idée qui a été soutenue par plusieurs auteurs : Bouzar (2014), Effeze (2019) et Lamote (2017).

3. Hypothèse secondaire 3 : un maintien du lien au travers de l'expérience partagée de la maternité. Un féminin refoulé par les mères et les filles.

C'est essentiellement en prenant appui sur les entretiens de recherche que les après-coups du passage à l'acte du départ pour le djihâd ont été découverts. Il s'agit d'une

spécificité de mon travail de recherche car je ne pense pas qu'un travail universitaire ait été déjà effectué à partir d'entretiens de parents ayant encore un enfant sur le terrain de guerre qu'étaient devenus l'Irak et la Syrie. Les mères sont face à leurs apories et l'énigme du féminin est partagée entre mères et adolescents. Les entretiens de recherche l'ont montré avec force. Elles participent inconsciemment à un défaut de soutenance du narcissisme fragilisé de leurs adolescents confrontés à l'expérience du sentiment religieux et du féminin. Elles dévoilent leurs difficultés à parvenir elles-mêmes à une compréhension de la différence des sexes qui se comprendraient autrement que par une égalité des droits, parfois durement acquises. Le féminin a été englouti par le féminisme des années 1960. Les conflits œdipiens non résolus des mères trouvent alors à s'exprimer dans une rivalité haineuse (Françoise / Marie, Elsa / Valérie). Le lien est néanmoins maintenu au prix d'un clivage douloureux : les fantasmes matricides et les infanticides se répondent. Il est apparu massivement au cours des entretiens que le maintien du lien est coûteux pour les parents et ne devient possible qu'au prix d'un clivage douloureux. Les fantasmes infanticides sont aisément repérables. La violence du départ pour le djihâd est vécue comme une rupture, une coupure du lien sans retour possible d'un lien apaisé.

Si un lien demeure possible, c'est au travers de l'expérience partagée de la maternité mais non d'un féminin partagé entre mères et filles. L'apport des entretiens de recherche m'a permis de reprendre ce que j'avais développé sur un plan théorique concernant la distinction opérante entre féminin et maternité. Le lien entre mères et filles peut se retisser à partir d'une expérience de maternité partagée (Françoise, Josiane, Valérie). Néanmoins ce lien rétabli n'efface pas les contenus inconscients remplis de haine. Les fantasmes de matricide et d'infanticides sont révélés dans le cours des entretiens.

Partie 3

Cadre théorique

I. Féminin et sentiment religieux à l'adolescence

Ce matin, il est arrivé une chose bien étrange, le monde s'est dédoublé.

Je ne percevais plus les choses comme des choses réelles, le monde s'est dédoublé.

J'ai pris peur, j'ai crié que quelqu'un me vienne en aide, le monde s'est dédoublé.

J'ai accueilli un ami qui m'a pris dans ses bras et m'a murmuré tout bas :

“Regarde derrière les nuages il y a toujours un ciel bleu azur qui luit, il y a toujours un ami pour te rappeler tout bas que la joie est toujours à deux pas, il m'a dit mon amie prend patience, mon amie prend patience. Vers un nouveau rivage ton cœur est emporté et l'ancien territoire t'éclaire de ses phares.”

J'ai senti le temps se fondre un instant sur les visages mêmes, le monde s'est dédoublé. Vos corps que je percevais hier encore dans leur exactitude même ont perdu de leur densité.

*(Chanson de Clara Ysé, fille d'Anne Dufourmantelle,
après l'annonce du décès de sa mère)*

L'objet de ce chapitre est de parcourir la littérature scientifique concernant la nostalgie du féminin des origines avec une attention particulière à la régression inhérente au processus adolescent.

Tout d'abord et avant tout, il est nécessaire de délimiter, préciser ce que les théoriciens psychanalytiques ont travaillé à partir de Freud. Aborder la question du féminin, c'est aborder une question qui divise et condense les clivages entre psychanalystes. Le « féminin » décrit par Freud est distinct du « féminin » de Lacan mais aussi de celui de Melanie Klein ou de D.W. Winnicott. C'est ce que nous aborderons dans cette partie. Le psychanalyste, du fait de sa propre cure, de sa formation théorique et clinique, adopte parfois massivement une théorie plutôt qu'une autre. Je suis l'évolution de la pensée psychanalytique sur cette question du féminin au travers des différents

courants psychanalytiques. Parcourir la littérature scientifique sur le féminin, c'est parcourir les assises théorique et clinique de la psychanalyse en termes métapsychologiques : les pulsions, le narcissisme primaire et secondaire, les identifications primaires et secondaires, l'identification projective, la bisexualité psychique, la différence des sexes, les choix d'objet. Ce parcours de la littérature s'effectue avec l'idée que les différentes théories et avancées sur le « féminin » montrent qu'il s'agit d'une question ouverte et tout à fait contemporaine.

Parler et travailler la question du « féminin », c'est aussi parler des assises symboliques des sociétés humaines. Car questionner le « féminin », c'est aussi questionner le « masculin » (Green, 1993) ainsi que la place du père. Nombreux sont les psychanalystes de toute orientation qui réagissent à une possible modification des assises symboliques des sociétés occidentales avec un affaiblissement de la fonction du Père, une différence des sexes remise en cause « constatée » au niveau intrapsychique et culturellement.

Nous savons bien que, si le plus étranger peut se cacher dans l'ombre de l'inconscient, le plus privé peut, lui, s'abriter dans un discours public.
(Chabert, 2003, p. 10)

Le « féminin » est ce à quoi chaque être humain se heurte et répond d'une manière singulière, parfois tout au long de sa vie. Si la question du « féminin » concerne avant tout l'espace psychique des hommes et des femmes, il est aussi une question de culture au travers de sa déclinaison qu'est la féminité. La féminité est ce qui se donne à voir et est soumis aux exigences de la société. En tant que telle, elle est évolutive dans ses formes (Schaeffer, 1997). L'articulation de ces trois concepts n'a pas été toujours faite par Freud. Elle est essentielle à mon sens. Face à mon sujet de recherche, il est devenu évident pour moi que l'articulation de ces trois concepts était centrale dans la compréhension de l'émergence du phénomène de conversion à l'Islam et de radicalisation d'adolescents non musulmans. Ces adolescents sont les enfants de mères qui ont tenté de répondre pour elles-mêmes à cette question : « qu'est-ce qu'être une femme ? », réponse au sein de leur espace psychique interne et au sein d'une société occidentale de la fin du XX^e et du début du XXI^e siècle.

Une nostalgie du féminin des origines est discernable, d'où vient-elle ? Le féminin est-il une expérience intransmissible (Chabert, 2003) au point qu'il soit nécessaire de le « créer » chacun pour soi et qu'il découragerait ces adolescents ? Les jeunes femmes ont-elles connu des difficultés d'identification à la féminité représentée par leur mère et ont-elles recherché des identifications secondaires hors de la sphère familiale ? L'égalité des sexes que la société contemporaine tente d'imposer est-elle la source d'une confusion des sexes qui pousserait ces adolescents à trouver une différence des sexes dans la caricature présentée par une idéologie de l'Islam dévoyée ?

Les identifications primaire (nostalgie d'un sentiment religieux) et secondaire (à des représentants d'une religion ayant un discours spécifique sur la différence des sexes), concourent à un moi-idéal illusoirement retrouvé et à nouvel idéal du moi sous l'égide d'une religion dévoyée par l'Idéologie totalitaire. L'inflation mortifère consécutive à l'échec de ces tentatives identificatoires sera happée par un Islam politique et radical au fait des meilleures techniques manipulatrices sectaires. L'articulation est à faire entre nostalgie du féminin et identification, conversion à l'Islam et adhésion à une idéologie religieuse totalitaire qui caricature la différence des sexes. Les filles et les garçons sont concernés par cette recherche du féminin et chacun pourrait bien avoir trouvé une réponse dans l'Islam.

La mère dans la femme, la femme dans la mère, c'est cette interpénétration qui pose problème à l'enfant, comme au couple, et depuis toujours à l'ordre politique, social et religieux. C'est ce qui touche à la puissance de procréation des femmes, et tout autant à leur capacité érotique. (Schaeffer, 2011, p. 1623)

1. Maternel et féminin des origines

Avant de parcourir les apports théoriques concernant le féminin, il est indispensable de cerner ces concepts qui sont au cœur de cette partie et qui sont l'objet d'acceptions différentes et proches. Il en est ainsi pour : maternel, féminin et féminité.

1.1. Maternel des origines. La maternité a toujours fait l'objet d'une sorte de fascination et de sacralisation. Elle est le but ultime de la psycho-sexualité de la femme si on en croit Freud, à partir « *de quelques conséquences de la différence anatomique des sexes* » (Freud, 1925). Le maternel des origines est un temps qui fait l'objet d'un

refoulement. Il ne se retrouve pas au travers des paroles des mères et se distingue des mères incarnées, réelles. La sacralisation des mères et de la maternité est très présente dans l'Islam et dans les religions monothéistes. Le lien mère-enfant fait l'objet d'un rapprochement avec une expérience quasi-mystique ou religieuse :

La fertilité féminine et la période de grossesse constituent, aujourd'hui encore, non seulement un pôle de fascination pour l'imaginaire mais aussi un refuge du sacré. (Kristeva, 2014, p. 1)

L'art nous le montre, notamment avec les représentations de vierges à l'enfant. La capacité de procréation de la femme, et donc de la survie de l'espèce, font d'elle un enjeu, un objet d'échanges entre les hommes d'après la mythologie freudienne de *Totem et Tabou* (Freud, 1919).

La première rencontre, le premier attachement et le premier amour se portent vers un autre être humain, généralement la mère entendue comme être humain sexué femme, ayant porté, donné naissance à autre être humain. Si j'utilise volontairement des termes neutres, c'est en raison des configurations contemporaines nouvelles qui permettent une procréation sortant des schémas classiques : PMA (procréation médicalement assistée), GPA (gestation pour autrui), parentalité homosexuelle etc. Ils ont pour conséquence que le signifiant « maternité » ne renvoie plus de manière non contestable, « *certissima* », au signifié de la mère celle qui enfante, nourrit, porte, parle. Ces considérations culturelles contemporaines ont un intérêt pour mon propos car elles entraînent des confusions, des réactions, un « malaise » que l'on dit « contemporain ». Les psychanalystes eux-mêmes prennent position et vont parfois au-delà du champ de la psychanalyse. Ces nouvelles configurations obligent à une rigueur intellectuelle dans la compréhension des invariants psychanalytiques. Elles obligent à saisir le sens en s'extrayant du contexte culturel naturaliste dans lequel la théorie psychanalytique a émergé dans la pensée de Sigmund Freud et dans laquelle elle peut être enfermée. Si la maternité ne peut plus être référée systématiquement à la mère qui a enfanté, elle se réfère toujours au féminin. Freud et les psychanalystes ultérieurs permettent de confirmer ce point.

Je choisis, dans un premier temps, de distinguer artificiellement les remaniements psychiques que représentent pour la mère l'arrivée de l'enfant et, dans une situation

inversée, les liens de l'enfant à sa mère pour une clarté du propos. Puis j'aborderai la fonction maternelle prise dans l'Œdipe et dans son au-delà. Le contexte culturel occidental semble, pour certains, mettre en péril le socle de la différence des sexes. C'est en s'appuyant sur ce « nouveau malaise de la civilisation » que l'idéologie de l'État Islamique prospère et a séduit des adolescents. L'expérience physique et psychique de devenir mère a pu être vécue, par certaines adolescentes, comme la réponse illusoire, par certains aspects, à un devenir femme angoissant. Elles rejoignent pourtant l'Idéal freudien du devenir femme.

Je suis revenue devant la couveuse. J'ai ouvert la porte, et la chaleur humide est remontée le long de ma manche. J'ai glissé la main sous son dos, et d'un seul geste, sans me soucier des fils, des tubes, des électrodes, je l'ai retourné comme une crêpe. À la seconde il s'est endormi. Les engins se sont tus. Cette nuit-là j'ai compris que c'était moi, sa mère. (Darrieussecq, 2005, p. 25).

1.1.1. L'enfant pour la mère : « folie maternelle » et tiercéité. L'équivalence « maternité » et mères qui ont enfanté est encore la norme aujourd'hui : « *La mère est au carrefour de la biologie et du sens* » (Kristeva, 2014, p. 3). Les transformations du corps de la mère enceinte, l'accouchement, font d'elle « *mater semper certa est* » (la mère est toujours certaine). Cet adage est la base l'architecture symbolique du droit de la famille jusqu'à ces dernières évolutions. Mais l'adage « *pater est semper incertus* » (le père est toujours incertain) est remis en cause par les techniques ADN qui lèvent l'incertitude biologique. Le contexte culturel contemporain brouille les certitudes d'une différence des sexes basée sur la « nature » féminine ou masculine. Il entraîne parfois dans son sillage des positions excessives de réassurance narcissique des hommes et des femmes. Il ne s'agit pas de « nature » car l'être humain a une capacité symbolique qu'aucun être vivant ne possède. Elle s'exprime par le langage et confronte chaque être humain à un impossible : l'impossible concordance, symétrie avec tout autre être humain, « *la différence des sexes est une maladie incurable* » (Schneider, 2007).

La sexualité humaine ne concerne pas que le génital. La sexualité humaine contamine tout ce qui est humain, et c'est bien le sens de ce que Freud a fait entendre. Elle est le modèle de tout ce qui se passe entre humains : jamais d'adéquation parfaite, un impossible toujours présent. (Lebrun, 2011, p. 13)

Dans cette partie, j'explore la maternité comme évènement de corps et évènement pulsionnel. Ils entraînent des remaniements psychiques qui font d'une femme, une mère. La mère a, tout d'abord, été décrite par Freud comme la première séductrice de l'enfant qu'elle invite à entrer dans le monde sexualisé. La mère est adulte, les liens se créent entre un adulte et un nourrisson. Ils sont asymétriques. Le langage inconscient de la mère est celui de la sexualité « *au niveau de l'autoconservation ou adaptation, la communication va dans le sens enfant-parent, tandis que dans le domaine sexuel, elle va dans le sens inverse : si bien que l'enfant évolue de l'adaptation à la sexualité* » (Laplanche, 1994, p. 90-92). Par les soins corporels qu'elle procure, elle excite les zones érogènes :

Elle ne fait que son devoir lorsqu'elle apprend à l'enfant à aimer ; celui-ci doit en effet devenir un être humain capable, doté d'un besoin sexuel énergique, et réaliser dans son existence tout ce à quoi la pulsion pousse l'individu.
(Freud, 1905, p. 166)

Le lien mère/enfant devient le paradigme du lien amoureux. Mais la mère est aux prises avec ses propres mouvements psychiques inconscients, pulsionnels, dans le lien à l'enfant. Pourtant, les tout premiers temps, la femme qui devient mère semble absente à elle-même et aux autres et n'être mue que par la préoccupation exclusive de son nourrisson. Aux yeux des tiers et particulièrement du père, la fusion psychique et quasi physique semble totale : il peut s'en exclure ou en être exclu. La mère est à la fois dans une sorte de repli narcissique, de « *lien narcissique à l'objet* » (Guyomard, 2009) avant d'être une relation à l'objet qu'est devenu son enfant. Freud parle peu du lien à la mère précœdipienne. Je reviendrai sur ce point. Il a été exploré au-delà des apports freudiens. Melanie Klein découvre les fantasmes archaïques d'un Œdipe précoce. Anna Freud travaille avec les enfants et découvre les différents mécanismes du Moi. La préoccupation exclusive de la mère pour son nouveau-né évoque une « *folie ordinaire* » (Green, 1990) une « *maladie normale* » (Winnicott, 1956) ou encore une « *passion maternelle* » (Kristeva, 2014). Cet état « *qui se développe graduellement pour atteindre un degré de sensibilité accrue pendant la grossesse et spécialement à la fin, (...) qui dure encore quelques semaines après la naissance de l'enfant* » (Winnicott, 1956, p. 287). Des mécanismes de projection, d'identification, d'introjection, d'identification projective président au lien de l'enfant et de sa mère (Klein M, 1946).

Du côté du nourrisson, un monde de terreur, d'angoisse d'anéantissement menace de le submerger. Il est traversé par des tensions psychiques pulsionnelles extrêmes, il a recours à des fantasmes par le clivage en lui et dans l'objet (sa mère) entre bon et mauvais objets (Klein M, 1946). Il projette fantasmatiquement les mauvais objets dans le corps de sa mère, clivé lui aussi. La mère est le réceptacle de ce déchaînement pulsionnel du nourrisson. Elle s'en défend par l'utilisation du même processus d'identification projective. Ce mécanisme croisé de l'identification projective montre à quel point la maternité confronte la mère aux pulsions de vie et de mort. L'amour et la haine sont autant partagés par le nourrisson que par la mère. Elle doit être en mesure d'inhiber la pulsion quant au but et de transformer la haine en tendresse et bienveillance « *s'adapter aux tout premiers besoins du petit enfant avec délicatesse et sensibilité* » (Winnicott, 1956, p. 288). Cette inhibition quant au but de la pulsion haineuse est favorisée par ce que Bion a appelé « *la capacité de rêverie* » (1962). La mère est le réceptacle des mauvais objets projetés par le nourrisson. Elle a la capacité de les transformer, de les projeter de nouveau transformés pour être acceptable par le psychisme de son enfant (Bion, 1962). Le narcissisme de la mère est convoqué, ébranlé dans ses limites au point d'évoquer des troubles des états-limites. Elle « est » le nourrisson comme son nourrisson « est » elle. Une « inquiétante étrangeté » à elle-même l'habite. Elle présente à ce moment de fusion avec son nourrisson des caractéristiques qui rappellent un épisode schizoïde avec repli, dissociation, perte vis-à-vis de la réalité (Winnicott, 1956). La mère est fragile, fragilisée par ces afflux pulsionnels et la dépendance absolue de son enfant.

L'illusion de toute-puissance de l'enfant est aussi celle de la mère devant quoi elle s'affole « *mon pouvoir sur lui est stupéfiant ; il serait si simple de s'en débarrasser* » (Darrieussecq, 2002, p. 18). L'inconscient maternel est celui d'une femme adulte dont la sexualité est fantasmée mais aussi aboutie et agie. Elle est traversée par ses propres fantasmes : « *Quand l'enfant appelle, c'est d'abord de l'autoconservation, de l'adaptation ; quand la mère répond, c'est déjà du sexuel* » (Mérot, 2014, p. 30). Il lui faut, pour devenir « une mère suffisamment bonne » sublimer, transformer ses pulsions d'emprise, d'agressivité en amour, ses fantasmes sexuels et érotiques ayant pour objet l'enfant sont refoulés ou sublimés. L'investissement narcissique de cet être dépendant est si important qu'il en menace l'équilibre. Ce don de soi a été de tout temps magnifié, sacralisé, respecté religieusement et sublimé par l'art mais parfois aussi mis en doute dans son oblativité. L'ambivalence de la mère est à son comble. La mère a pu être pensée

comme « ...un grand crocodile dans la bouche duquel vous êtes... c'est ça la mère » (Lacan, 1969/70, p. 129), mère désirante, angoissante pour l'enfant, qui doit son salut psychique à la présence d'un père séparateur.

Dépendance absolue des premiers temps, désir angoissant de la mère, tout concourt à un déni rassurant :

On ne reconnaît généralement pas la dépendance absolue du début, et c'est ce qui engendre la peur de la FEMME¹ que l'on trouve aussi bien chez les hommes que chez les femmes. (Winnicott, 1956, p. 290)

C'est le maternel archaïque, refoulé, irreprésentable et impensé commun aux deux sexes. Bien qu'il ait été reproché à Winnicott une présentation trop « naturaliste » de l'état de maternité pour les femmes, il n'excluait pas qu'une personne (une autre femme) autre que la mère biologique puisse atteindre l'état de « *préoccupation maternelle primaire* » et permettre ainsi à l'enfant d'édifier son *self* sur un sentiment d'existence suffisamment solide (Winnicott, 1956). Certains s'interrogent sur la possibilité d'une « *préoccupation paternelle primaire* » (Reuillard, 2008).

Limiter l'exploration à la dyade mère/enfant, c'est omettre qu'il s'agit toujours d'une triangulation. Pour Lacan, il y a le phallus entre la mère et l'enfant en tant que signifiant du désir de la mère, pour Winnicott, l'espace transitionnel, pour Bion la fonction alpha, pour Green la tiércéité. Le moment de « *préoccupation maternelle primaire* » où la libido de la mère est tout entière tournée vers l'enfant est voué à être dépassé. Il est nécessaire à l'enfant et à la mère que l'état de dépendance absolue se dissolve progressivement pour permettre à deux êtres distincts d'advenir. Il s'agira de passer pour la mère du lien maternel, nouage narcissique à une relation d'objet (Guyomard, 2009). Il est fait appel à sa capacité sublimatoire (Kristeva, 2020). Dans tous les cas, c'est le féminin de la mère qui est convoqué et qui renvoie à ses propres apories ou difficultés. Si l'enfant acquiert petit à petit une relative autonomie, il lui est nécessaire d'être accompagné, rassuré, porté, soutenu par la mère. L'enfant abandonne au fur et à mesure son sentiment de toute puissance par des frustrations répétitives, une alternance de présence et d'absence.

¹ En majuscules dans le texte, ndlr

La mère a le même trajet psychique et doit abandonner l'illusion de toute puissance. Car être mère est aussi subir un mouvement inconscient régressif. Être mère c'est revivre les moments enfouis dans l'inconscient de l'expérience de l'omnipotente infantile. « *Le monde de la préoccupation maternelle est aussi primaire qu'infantile* » (Yi, 2006, p. 40). Absences, frustrations sont vécues par la dyade mère/enfant : vécu de nouveau par la mère par régression et apprentissage de la séparation pour l'enfant accompagné par une mère aux prises avec ses propres réminiscences. Se séparer psychiquement de son enfant est possible lorsque la mère désire retrouver sa vie « d'avant », lorsqu'elle désire ailleurs que dans le lien à l'enfant. Si l'enfant est investi comme objet narcissique réparateur d'un narcissisme blessé, la séparation sera délicate, voire impossible. Mais cette première séparation a pour fonction de faire entrer le nourrisson dans l'ordre symbolique des êtres humains. Déjà parlé avant d'être né, le nourrisson accède à la fonction du langage par le jeu des écholalies entre sa mère et lui. Cela suppose que le tumulte pulsionnel des premières semaines, marqué par l'ambivalence, ait laissé la place à un courant tendre et bienveillant. Un courant qui permet à la mère d'être de nouveau un être indépendant, se différenciant de son enfant. Cette capacité de la mère de s'absenter, elle aussi, en présence de son nouveau-né, permet à celui-ci d'avoir un espace où se penser par lui-même et de « la » penser. La capacité à se détacher psychiquement de son enfant nécessite un tiers ou une fonction tierce présente depuis toujours. Tiercéité qui est un héritage de sa propre évolution psychique. L'entrée dans le langage qu'elle suscite est l'effet de la transmission d'un présent antérieur : il fait sortir l'enfant d'un indéterminé pour devenir sujet. Il devient un autre, altérité définitive qui le sépare de sa mère. Viendra ensuite une séparation qui permet la séparation symbolique due à l'entrée dans le langage. Elle viendra de la présence d'un tiers vivant, généralement le père mais qui peut être un autre être humain adulte.

Nous abordons dans la seconde partie l'identification au Père de la préhistoire personnelle, comme « tiercéité des origines » (Fréjaville, 2013) et comme source d'un besoin de croire universel, pour revenir au maternel...

1.1.2. La mère pour l'enfant : une séparation salutaire avec « das Ding ».

Ce qui m'intéresse, c'est la séparation et l'organisation de ce qui autrement se perdrait dans une bouillie originare. (Freud, 1915, p. 43)

De nombreux auteurs parlent du « féminin » des origines ou du féminin de la « mère sauvage », « *celle qui manque à tout jamais, celle qui n'existe pas pourtant et dont on retient à jamais le sentiment d'une incomplétude imaginaire* » (Dufourmantelle, 2001, p. 11). La référence au « féminin » maternelle n'est pas immédiate pour Freud lorsqu'il envisage les liens archaïques de l'*infans*. Il a d'abord affaire à un autre, un « *Nebenmensch* ». Cet autre primordial reste à jamais enfoui, présent dans l'inconscient. Cet archaïque, objet du refoulement originaire, impensé, impensable et irréprésenté est le moment fondateur du sujet. Il ne reste rien à la disposition de la conscience, aucune trace mnésique, aucune image, peut-être une vague sensation réconfortante indéfinie. L'enfant n'a pas à sa disposition de représentation de la mère. Freud a pu en conclure que ce premier temps du narcissisme primaire était anobjectal. L'objet et le sujet enfant se construisent au travers d'expériences répétées, de présence-absence, de satisfaction-frustration. L'enfant est dans une urgence vitale mue par une pulsion d'auto-conservation. Il doit trouver un autre qui agisse de manière « spécifique » pour pouvoir mettre fin à une excitation source de tensions psychiques et physiques. C'est l'auteur de cette action spécifique qui permet l'expérience de satisfaction (Freud, 1890). Pourtant Freud n'évoque pas la mère, il fait référence à un « *Nebenmensch* » et à « *das Ding* ». Le « *Nebenmensch* » est cet autre le plus proche qui satisfait aux besoins vitaux. Il permet les premières distinctions entre le semblable et le différent qui mettent en jeu la perception et la mémoire de la perception. Mais c'est « *das Ding* », la chose qui reste irréprésentable du « *Nebenmensch* » évoquée par Freud en 1895 et reprise par Lacan dans son séminaire « *L'Éthique de la psychanalyse* ». C'est un temps des origines, un temps où l'enfant ne peut saisir ce qu'est l'autre. C'est un temps d'expériences, de perceptions et de mémoire de perceptions avec un reste d'irréprésenté. La « chose » est un lieu vide de représentations « *précisément en ceci qu'elle ne peut pas être représenté par autre chose* » (Lacan, 1960, p. 155). Mais la « chose » est aussi en lien avec la mère, le féminin. C'est l'irréprésentable, l'inatteignable de la mère, l'altérité radicale. C'est ce qui, dans le lien à la mère, est hors sens, avant l'intégration des lois du langage. Cette précision faite, il est alors possible de reprendre l'expression usitée de « féminin » des origines. C'est ce lieu « vide » que Lacan réfère à Dieu, l'Autre absolu, l'irréprésenté. Nous retrouvons alors une idée de Dieu, proche des mystiques et aussi de la religion Islam que nous approfondirons dans un chapitre suivant.

Lorsque l'*infans* devient enfant et acquiert le langage, la mère devient un objet. Objet qui peut être à la fois objet de satisfactions ou de frustrations... bon objet ou mauvais objet kleinien. Il peut être l'enfant qui comble illusoirement sa mère, l'enfant qui la déçoit, l'enfant désiré ou l'enfant en trop... Il apprend à être seul en présence de l'autre ou il ne peut l'expérimenter pour de multiples raisons : transmission d'une angoisse maternelle, une mère déprimée qui ne peut psychiquement investir l'enfant, durablement ou temporairement etc. C'est une expérience décisive qui noue dépendance et construction du sujet. C'est l'expérience d'être soi par soi-même accompagnée par une présence-absence de la mère, première capacité symbolique de l'être humain. C'est une première expérience qui permet à l'enfant de ne plus être dans une position passive et d'ainsi échapper à la « folie maternelle » décrite par Green qui ajoute : « *il s'agit pour les deux sexes de répudier la féminité de la mère, c'est-à-dire son action passivante* » (1980, p. 217). Nous approfondirons dans le chapitre consacré à la mère œdipienne cette question du féminin passif.

Il est nécessaire de rappeler en conclusion que cette fonction maternelle peut être endossée par d'autres, le père notamment :

Mais à y regarder de plus près, on sera frappé de ce qu'en fin de compte cela ne change rien. Il s'agit toujours de se confronter à une dissymétrie. Il s'agit toujours d'articuler deux versions d'un même impossible. (Lebrun, 2011, p. 41).

1.2. La mère œdipienne et le féminin en question. Ce « même impossible » tient à l'inadéquation entre désir, objet de désir et satisfaction. Elle se révèle au cours de l'évolution de l'enfant et marque les orientations psychiques ultérieures. Nous avons supposé jusque-là que l'enfant une fois séparé de sa mère par l'effet d'un tiers, et constitué comme sujet, n'avait qu'une perception unique : les êtres humains divisés en deux catégories, ceux qui possèdent ou ceux qui ne possèdent pas un pénis (ou le Phallus). La différence des sexes prend une tout autre perspective lorsqu'il s'agit de traverser un complexe fondateur : le complexe de castration. Cette castration porte-t-elle vraiment sur l'appendice pénien dans sa réalité organique ? Ou bien le changement de terminologie de Freud en 1923 qui emploie « phallus » en lieu et place de « pénis » est signifiant car hausse le phallus à la hauteur d'un symbole ? Sans aucun doute. Le complexe de castration qui met en jeu le pénis / phallus peut se comprendre à la fois par une lecture freudienne et par une lecture lacanienne en se référant aux différents registres réel,

imaginaire et symbolique. Sans quoi, le risque est grand de rester dans une vision très naturaliste et organiciste des problématiques autour du « féminin » et sur un plan uniquement imaginaire. Le « féminin » est une notion qui se dérobe, qui s'approche et se perd de nouveau... Le déroulement freudien du complexe de castration et du complexe d'Œdipe révèle des difficultés quant à la question du féminin. Elles se retrouvent lorsqu'il s'agit de parcourir la question de l'adolescence pour les deux sexes. Elles sont au cœur de notre sujet de recherche.

Au stade suivant, celui de l'organisation génitale infantile, il y a bien un masculin, mais pas de féminin ; l'opposition s'énonce ici : organe génital masculin ou châtré. C'est seulement quand le développement, à l'époque de la puberté, s'achève, que la polarité sexuelle coïncide avec masculin et féminin. (Freud, 1923)

1.2.1. Une mère menaçante mais tellement aimée pour le garçon.

La représentation de la mère par l'enfant évolue avec les différents stades qu'il traverse : mère du stade oral (dévoreuse autant que l'enfant la dévore), mère du stade anal (mère sadique autant que l'enfant l'est), mère phallique (mère toute puissante et castratrice). Ces représentations de la mère s'éloignent de la première perception du « féminin » des origines. Mais elle n'a pas disparu dans l'inconscient et nous la retrouverons parfois très active au moment de l'adolescence, ce moment où l'archaïque peut resurgir pour être élaboré à ce moment-là, dans le meilleur des cas.

La mère œdipienne est une mère aimée, trop aimée... Aimée dans une proximité incestuelle qui doit cesser afin que l'enfant puisse devenir un sujet autonome, désirant pour son compte. L'agent de la castration, c'est-à-dire celui qui doit séparer, encore une fois, l'enfant de sa mère, est le Père dans sa fonction interdictrice. L'enfant garçon se sépare de son premier objet d'amour et d'attachement (la mère) sous l'effet d'une angoisse de castration et d'un mouvement psychique de survie narcissique. Au moment du complexe d'Œdipe, la menace de perdre une part de lui-même, très investie libidinalement et narcissiquement, lui permet de se détacher de la mère et résoudre ainsi psychiquement le complexe d'Œdipe sans changement d'objet. Parmi les images de femme qui habitent l'inconscient, il y a donc celle de la mère œdipienne. Derrière cette mère, source de frustrations et de bienfaits, se dévoile une autre image, une autre forme : une femme, objet d'investissements libidinaux, de fantasmes teintés d'Éros et de

Thanatos. Au-delà de la mère, il y a la femme. L'évolution psycho-sexuelle et psycho-affective de l'enfant lui permet, petit à petit, d'apercevoir au-delà de la mère, objet total ou indifférencié, puis au-delà de la mère phallique, une femme désirante et désirable. Ces désirs naissants tournés vers la mère / femme sont implacablement réprimés par une menace souvent exprimée par la mère au nom du père. Un tiers vient interrompre les débordements pulsionnels destinés à la mère / femme, qu'il s'agisse d'une parole prononcée par la mère au nom du père ou de l'intervention d'un père ou d'un tiers pour signifier que la mère n'est pas et ne sera pas la femme du petit garçon.

La menace de castration symbolique projettera, plus tard, le garçon vers d'autres femmes qui deviennent alors la promesse d'une jouissance à venir. La menace de castration est la source d'une angoisse spécifique qui serait cependant la réplique d'une angoisse première de désintégration (Kohut, 1991, p. 129). La période œdipienne met en scène une mère menaçante, désirable et interdite. Ces imagos de la mère œdipienne peuvent renvoyer à l'image de la mère des origines, toute puissante et, par certains aspects, fantasmatique et monstrueuse.

Il y a donc plus dans ce complexe de castration qu'une simple crainte des représailles du père ; il y a bien une crainte de la mère en tant que telle et, par extensions, de la femme en général. (Leuba, 1991, p. 79)

La mère est maintenue dans l'inconscient comme imago phallique, dangereuse, porteuse d'un pénis imaginaire non visible. Elle n'est pas soumise au manque. Car le pénis peut aussi représenter le manque et sera alors nommé Phallus par d'autres psychanalystes que Freud. La castration qui s'opère est alors symbolique et l'agent en est le père ou son représentant. Il vient signifier la loi humaine : l'enfant ne réintégrera pas le corps de la mère et il ne la possèdera pas. Celui qui se pensait comme l'objet du désir de sa mère prend conscience qu'un autre représente la cause du désir de sa mère. La castration qui s'opère permet à l'enfant de sortir de l'illusion qu'il était le phallus imaginaire pour sa mère. Mais pour certains, l'opération ne réussit pas entièrement. L'enfant se pense le phallus imaginaire de sa mère et reste dans les rets d'un désir irréalisable et aliénant. Le complexe de castration ne lui permet pas de traverser le complexe d'Œdipe et de pouvoir en sortir. Pourtant, c'est par cette voie d'un complexe de castration opérant que l'Œdipe peut être traversé par le garçon et lui permettre d'entrer

dans la phase de latence avant que l'adolescence ne lui permette de revivre des enjeux œdipiens et archaïques.

Mais pour la fille, le scénario se complique.

1.2.2. Une mère décevante mais si proche pour la fille. La mère œdipienne est cette mère qui n'est déjà plus celle du temps des fantasmes que Mélanie Klein décrit : objet de fantasmes d'incorporation, fantasmes de destruction, et à leur suite culpabilité et dépression. Les découvertes de Mélanie Klein concernant la période précœdipienne permet à Freud de comparer le destin du pré-Œdipe féminin à la civilisation mino-mycénienne qui est recouverte archéologiquement par la civilisation grecque. Elle est « recouverte », c'est-à-dire qu'elle est encore là. Freud n'aura pas ce type de comparaison pour l'Œdipe masculin. La période précœdipienne disparaît sous le coup du refoulement. Au centre du complexe d'Œdipe, nous trouvons le complexe de castration. Celui-ci ne peut avoir la même signification pour les deux sexes.

La fille est déjà « castrée » par nature ou par destin. Elle ne possède pas l'organe pénien. Le temps de l'illusion de la phase phallique est passé, elle ne sait pas qu'elle ne l'a pas et ne l'aura pas. Le destin du devenir femme de la fille passe par la mère. Freud nous dit que la fille doit réaliser un changement d'objet, ce dont est exonéré le garçon. Elle doit passer de sa mère comme objet d'amour à son père. Ce changement d'objet d'amour (et de haine) doit se réaliser sous l'effet d'une menace comme pour le garçon, mais une menace qui ne passe pas par les mêmes voies. Par déception, nous dit Freud, d'avoir ainsi été créée à l'identique d'une mère non pourvue également. Pourquoi aller le chercher chez un autre qui en est pourvu ? Par envie, nous dit-il, et pour la promesse d'avoir des enfants. Freud trace une équation symbolique *penisneid* = enfant.

Le complexe d'Œdipe pour la fille devient une formation secondaire découlant du complexe de castration. Autant la sortie du complexe d'Œdipe se fait pour le garçon sous le coup d'une menace, autant la sortie du complexe d'Œdipe pour la fille n'est pas clairement établie pour Freud lui-même. La fille passe de l'amour incestueux pour sa mère à l'amour incestueux pour son père mais pour sortir de ces désirs incestueux fantasmés, elle ne disposerait que du désir d'enfant qu'elle chercherait alors à réaliser avec un homme désireux de lui donner. Comme nous l'avons souligné, Freud ne s'est pas trop attaché à la période des liens mères-enfants, ce qu'ont pu réaliser les psychanalystes

post-freudiens comme Mélanie Klein ou D.W. Winnicott. L'attachement de la fille à la mère est persistant, durable, terriblement ambivalent. L'entrée dans le complexe d'Œdipe pour la fille n'est pas une entrée qui marque la fin de l'attachement à la mère.

D'autres psychanalystes contemporains ont tenté également de préciser les contours d'un dépassement de l'Œdipe féminin. Freud déclare, au cours d'une conférence donnée en 1932 :

Chez la petite fille, c'est presque le contraire qui se produit. Le complexe de castration prépare le complexe d'Œdipe au lieu de le détruire, l'influence de l'envie du pénis chasse la petite fille de sa liaison avec la mère et débouche, comme dans un port, dans la situation œdipienne. (Freud, 1932, p. 213)

Certes, mais comment en sort-elle ? Il n'en dit pas grand-chose sauf à reprendre l'idée du désir d'enfant selon l'équation déjà évoquée plus haut. Freud avouera sa perplexité :

Si vous voulez en savoir davantage sur la féminité, interrogez votre propre expérience, adressez-vous aux poètes, ou bien attendez que la Science soit en état de nous donner des renseignements plus approfondis et plus coordonnés. (Freud, 1932)

Freud s'en remettrait donc à la Science pour expliciter la question du féminin ? En effet, la théorie de Freud sur le « devenir-femme » de la fille œdipienne ne semble pas aboutie. Plusieurs éléments peuvent nourrir la perplexité freudienne et des psychanalystes à sa suite. Tout d'abord, Freud nomme trois destins du complexe œdipien : une absence de vie sexuelle, ce qu'il appelle le « complexe de masculinité », qui se caractérise par « l'espoir de recouvrer un jour le pénis [qui] se maintient jusqu'en des temps effroyablement tardifs » (Freud, 1931, p. 14) ou bien une sortie harmonieuse de l'Œdipe, c'est-à-dire un détachement serein de son père et de sa mère, précédant la rencontre avec un homme qui la fera mère. On voit ici les butées théorico-cliniques qui enferment le féminin dans le maternel.

Beaucoup de psychanalystes contemporains de Freud, puis d'autres à sa suite, reprendront la question de l'Œdipe féminin. En premier lieu, Jung, qui voudra voir une exacte symétrie entre l'Œdipe masculin et un complexe dit d'Électre. Électre qui pleure

Agamemnon, son père assassiné, et voue une haine absolue à sa mère Clytemnestre, souhaite sa mort en armant le bras de son frère Oreste. Mais Freud ne veut pas voir de symétrie exacte entre Œdipe et Électre car la fille reste attachée à sa mère malgré tout. Une lecture contemporaine d'Oreste permet pourtant de voir, non l'exacte symétrie d'Œdipe, mais tout au contraire des traces de l'attachement d'Électre à sa mère Clytemnestre (Vivès, Leroy-Viémont, 2015, p. 41). Ce n'est pas Électre qui tue sa mère mais son frère. Elle ne se suicide pas après le geste d'Oreste. Jean-Paul Sartre, dans sa pièce *Les Mouches*, mettra dans la bouche de Clytemnestre les mots suivants :

Tu me hais mon enfant, mais ce qui m'inquiète davantage, c'est que tu me ressembles : j'ai eu ce visage pointu, ce sang inquiet, ces yeux sournois – et il n'en est rien sorti de bon. (Acte I, scène V)

Puis : « *Ce que je hais en toi, Électre, c'est moi-même* ». Tout est dit de la tragédie à laquelle est confrontée Électre. Elle ne tue pas elle-même sa mère malgré son souhait et sa haine, elle ne meurt pas à la suite de ses désirs meurtriers. Elle demeure aliénée à sa mère et à la haine. Enfin, n'oublions pas que la force du mythe d'Œdipe est l'inconscient agissant et c'est en cela que Freud a pu s'en servir. Œdipe ne sait rien consciemment de ce qu'il fait. Nous reviendrons dans une troisième partie sur la question du matricide car elle est centrale dans notre démonstration. Électre est, elle, prisonnière du risque de l'identique.

Mélanie Klein considère que le fort attachement à la mère des débuts constitue la phase précoce de l'Œdipe. La raison du retournement de la fille vers sa mère est la privation du sein :

Freud a déclaré que la découverte de l'absence de pénis pousse la petite fille à s'éloigner de la mère et à se tourner vers le père. Les résultats de mes recherches montrent néanmoins que cette découverte n'agit ici qu'en matière de renfort : elle a lieu très tôt dans la période occupée par le conflit œdipien (...). Je considère la privation du sein comme la cause la plus fondamentale de la conversion vers le père. (Klein, 1968, p. 236)

Cette privation entraînera des répercussions en termes de fantasmes sadiques et de pulsions agressives. Les liens de la fille à sa mère sont constitués de pulsions agressives, de culpabilité, de souhaits de réparation et d'angoisses. Mélanie Klein adopte

les découvertes freudiennes dans son approche. Elle pense que l'Œdipe apparaît lors des différents stades oraux, anaux et enfin phallique. C'est uniquement lors du stade phallique que la différenciation père / mère s'effectue. La destructivité qui est au cœur du psychisme pour Mélanie Klein trouvera alors son objet pour la fille dans la mère, dans une rivalité œdipienne. Cette dernière étape du complexe d'Œdipe permettra à l'enfant d'avoir accès à la différence des sexes et des générations. L'apport de Mélanie Klein que nous retiendrons est la précocité de l'Œdipe qui renvoie à des phases où la différence des sexes n'est pas effective dans la psyché de l'enfant. La haine ou pulsion de destruction est tournée vers celle qui prive de l'objet de satisfaction. Celle-là même dont le sexe est indifférencié. Ce n'est qu'à partir du stade phallique que la haine est retournée contre la mère / femme dans un rapport de rivalité et de mêmeté.

La mère œdipienne pour la petite fille est donc celle qui est la rivale dans la conquête de l'amour du père, mais aussi en-deçà, persiste la mère préœdipienne envers laquelle la fille nourrit des affects d'amour intense tout autant que de haine intense. Les deux imagos maternelles peuvent coexister dans la psyché de la fille.

Lacan reprendra la théorie freudienne pour tenter de dégager la théorie d'une vision qu'il estime trop naturaliste. En « transformant » le pénis en Phallus, entendu comme signifiant, signifiant du désir, il imagine une triangulation mère / fille autour du signifiant du désir et une « quadrigulation » faisant intervenir ce signifiant dans le ternaire de l'Œdipe. Ce qui se joue alors serait une autre modalité de la castration, castration symbolique et non imaginaire. C'est dans le séminaire « *Encore* » (1974) que l'on retrouve la position de Lacan par rapport à la castration du côté du féminin. Et c'est, lui aussi et encore une fois, sur le mythe de la horde primitive que Lacan fait reposer sa théorie de la sexualité. Il s'agit d'une approche logique, au sens mathématique. La catégorie « hommes » est marquée par la possibilité mythique « d'un Homme Joueur des autres femmes », non soumis à la castration. À partir de cette construction mythique d'un Père symbolique non soumis à la castration, les hommes sont eux, tous marqués par la castration. Ils peuvent alors, selon les lois mathématiques de la logique, former un ensemble fermé. Du côté des « femmes », Lacan déclare que l'équivalent « d'Une femme hors castration » n'existe pas, pas de Mère Mythique. Cette Femme (universelle) n'existe pas, pour Lacan, elle sera inscrite comme « La barrée ». De ce fait, l'ensemble formé du côté « femmes » n'est pas un ensemble fermé, et cela laisse ouverte la possibilité d'une

Jouissance qui ne serait pas dans l'ordre phallique. Le côté « femme » porte donc la spécificité d'ouvrir la possibilité à une Jouissance non phallique dont les Mystiques témoignent. Nous retrouvons ainsi ce que nous avons déjà pu avancer en parlant de la mystique du côté de Lacan. Cet apport théorique a l'avantage d'être un effort certain pour sortir du naturalisme et de tenter de découvrir ce qu'il en est pour les femmes même si cet ensemble n'est ni fermé ni clos. Il permet également de penser la femme comme devant s'inventer elle-même, La femme n'ayant pas un caractère universel. Cette approche permet également de considérer que chaque sujet peut être d'un « côté » ou de l'autre du tableau de la sexualité. Le masculin ou le féminin n'est pas du tout rattaché au sexe biologique. Il ouvre la possibilité d'avoir accès à une Jouissance qui ne serait « pas-toute » phallique. Ce qui est valable pour l'un ou l'autre sexe.

Néanmoins, la théorie lacanienne ne remet pas davantage en cause que ne le faisait Freud lui-même l'échafaudage théorique basé sur les mythes, eux-mêmes pris dans une culture spécifique.

1.3. Le féminin des origines et féminin primaire. Nous avons emprunté à Josiane Godfrind ce terme qu'elle évoque très rapidement (Godfrind, 2019, p. 69). Il semblait tout à fait adéquat à ce que nous souhaitions montrer, tout en nous éloignant de sa démonstration. Le féminin des origines est lié à ce qu'elle nomme « *une matrice particulière de l'organisation fantasmatique de la fille. La spécificité de cette organisation narcissique au féminin est induite par l'investissement fantasmatique maternel* » (Godfrind, p. 69). La mère investit d'une manière particulière sa fille, reconnaissant en elle un identique et une altérité potentiellement dangereuse, puisque rivale. Cette ambivalence dans les liens fantasmatiques induit chez la fille à la fois un sentiment d'identité lié à la proximité et un sentiment de rejet et d'abandon. Elle relie le féminin des origines avec les modalités spécifiques d'une identification primaire. Cependant, nous avons pu, dans les chapitres précédents, constater que l'identification primaire ne renvoie pas à une identification maternelle qui se confondrait avec celle supposée s'occuper des premiers temps. L'identification primaire renvoie à une identification à l'être le plus proche, le *Nebenmensch*, sans qu'une différenciation père/mère soit possible. Ce *Nebenmensch* peut être nommé « maternel des origines » par commodité et par fréquence culturelle du rôle de la mère pendant les premiers mois de l'enfant, sans équivoque lors des premières heures. Mais il s'agirait alors d'un raccourci

qui éloigne toute la complexité de la question du féminin comme altérité radicale à trouver pour chacun. Le maternel des origines serait donc ce qui dans le mécanisme de l'identification primaire est à mettre du côté de la réassurance,

Il nous semble qu'au-delà du maternel des origines ainsi précisé, il existe un féminin des origines qui y est associé. Un féminin qui ne peut se dire, qui n'est pas englobé dans la puissance phallique, comme Lacan nous invite à le penser (Lacan, 1974). Peu importe que ce féminin des origines soit porté par un homme ou par une femme, puisqu'en suivant Lacan et Freud, chacun des deux sexes en a la potentialité. **Ainsi ce féminin des origines, au-delà du maternel, serait ce qui, dans l'expérience de la fusion Moi-objet, ne peut se dire, est de l'ordre de l'expérience sensorielle. Nous évoquerons l'autre face de ce féminin des origines en ce qu'il porte en lui des fantasmes d'engloutissement, de non-différenciation dangereux.**

Le sentiment religieux contenant le sentiment océanique serait un trace de l'expérience renouvelée du féminin des origines en ce qu'il répond à la détresse originaire par une annulation des limites de soi et. Il évoque un moment en deçà de l'organisation symbolique et de l'entrée dans le langage. La perception renouvelée et hallucinée de ce féminin des origines peut engendrer une impression « d'inquiétante étrangeté » que Freud a parfaitement décrite (Freud, 1919) et qui présente des similitudes avec la perception du sentiment océanique que nous rapprochons du féminin des origines : une « *perception endopsychique d'un détachement d'affect* » (Freud, 1910).

Le maternel des origines serait alors biface : un féminin des origines dont certains ont la nostalgie par renouvellement de l'expérience du sentiment océanique et le négatif maternel (Baldassaro, 2011) qui comprend à la fois les expériences de fusion et les dangers psychiques de l'absence de l'objet.

Nous évoquerons plus longuement le féminin dans son lien avec le féminin des origines lorsque nous traiterons de cette question qui est l'une des questions centrales à l'adolescence. Nous pouvons également prendre appui sur la conception de « *l'espace du féminin primaire* » (Guignard, 2019) : « ***C'est cette limite entre le maternel et le féminin qui est irreprésentable, parce qu'elle est la limite extrême de l'inceste.*** » (*op.cit.*, p. 26). **C'est par cette difficulté supplémentaire à laquelle se heurtent les hommes et les femmes que la haine du féminin trouve à s'inscrire fortement.**

Synthèse

Après avoir parcouru ce que la psychanalyse nous dit des liens archaïques entre mère et enfant, avoir précisé qu'il s'agissait plutôt du « *Nebensmench* » que cite Freud, nous permettant de différencier la mère, personne réelle, de l'autre qui prend soin, nous avons pris appui sur Freud et sur Lacan avec l'idée de la « Chose » pour trouver dans la mère ce qu'il y aurait d'irreprésentable, d'inatteignable, un lieu vide, une altérité radicale : un lieu vide que Lacan rapproche de l'idée de Dieu. Le féminin des origines serait donc ce qui dans l'expérience de fusion Moi-objet échappe, ne peut se dire, ce qui nous rapproche du sentiment religieux que nous explorons dans la partie suivante de notre travail.

Nous avons ensuite parcouru la théorie psychanalytique concernant la mère œdipienne, celle qui affole qui est à distinguer de la mère des origines contenant le féminin des origines.

2. Conversion à l'Islam à l'adolescence : retrouvailles avec le féminin des origines

Dieu dit à Ève : « tu sais on va faire plaisir à Adam, on va lui faire croire qu'il a été créé d'abord et que toi, tu as été créée à partir d'une côte ! ».

Ève hésite et puis... finalement, accepte.

Dieu lui dit « tu sais, ça restera un secret entre nous ...

Un secret entre femmes ! »

Blague juive, racontée par le Rabbin Delphine Horvilleur.

Cette blague juive a le mérite de nous décentrer de nos certitudes occidentales et judéo-chrétiennes. Pourquoi Dieu ne serait-il pas une femme ? Je ne sais pas si Freud connaissait cette blague. Mais ce qui est sûr, c'est que Freud a toujours référé à l'idée de Dieu, un Père.

Plus sérieusement, dans ce chapitre, j'aborde la question du religieux qui est au centre de mes réflexions concernant la trajectoire subjective des adolescents partis faire le djihâd. Ces adolescents se sont convertis à l'Islam à l'insu de leurs parents, parfois dans un temps long avant d'être « pris » par l'idéologie totalitaire de l'État Islamique. J'insisterai plus particulièrement sur les mécanismes identificatoires en jeu. L'identification primaire est la source du besoin de croire universel et les identifications secondaires sont en jeu dans l'adhésion à une idéologie religieuse. L'adolescence convoque l'infantile archaïque autant que l'œdipien dans un processus élaboratif nouveau. La conversion peut être un « moment » mystique, au sens de la proximité ressentie avec un Autre maternel-féminin passé inaperçu mais la conversion à une religion monothéiste autre que celle de ses origines peut aussi être porteuse de fantasmes meurtriers. Les élaborations créatrices d'un futur sujet sont alors ajournées par l'adhésion à un discours totalitaire qui se situe du côté moiïque, surmoiïque et du moi-idéal. Le « religieux » est un objet contemporain à disposition pour être le support recherché par les adolescents aux identifications secondaires. Mais l'adhésion à une idéologie religieuse totalitaire a empêché toute nouvelle élaboration et a abouti à un clivage du fait du refoulement du sentiment religieux « authentique ».

2.1. Métapsychologie du religieux.

De la psychanalyse, on n'a pas à craindre qu'elle soit jamais tentée de faire dériver d'une origine unique quelque chose d'aussi compliqué que la religion.
(Freud, 1919, p. 153)

« Dieu existe-t-il ? » n'est assurément pas une question qui relève de la psychanalyse, plus volontiers de la philosophie ou même de la science. C'est pourtant une question posée par les enfants, question existentielle par excellence et qui se repose parfois à l'adolescence. Les écrits théoriques des plus grands penseurs de la psychanalyse sont traversés, de loin en loin, par la question de Dieu : Freud répond par la religion, névrose infantile en lien avec un Dieu le Père, Winnicott par l'aire transitionnelle, Lacan par le Grand Autre et la « Chose », et les psychanalystes contemporains s'interrogent encore. La question de l'existence de Dieu n'est pas une question de psychanalyse, à l'inverse de celle de la religion, si l'on suit Freud. La religion nous intéresse dans ses manifestations pathologiques comme les délires mystiques ou les rituels obsessionnels ou comme pouvant être constitutive d'une foule. Cette restriction est un reste de l'exclusion de la question de Dieu par Freud lui-même qui ne souhaite pas y répondre autrement que comme figure d'un Père :

Si les données de la psychanalyse méritent en général d'être prises en considération, nous devons admettre que, en dehors des autres origines et significations possible de Dieu, sur lesquelles elle est incapable de projeter une lumière quelconque, l'élément paternel joue un très grand rôle dans l'idée de Dieu. (Freud, 1919, p. 220)

La religion est donc plus aisément mise au travail. Dans notre société française sécularisée, la religion est exclue de la sphère du politique, du fonctionnement de la cité depuis plus de deux siècles, fruit d'une lente maturation des idées des Lumières. La loi de 1905 institue une séparation entre l'Église et l'État tout en garantissant, dans son article 1^{er}, la liberté de conscience et le libre exercice des cultes. Freud connaissait cette particularité française mais ne semblait pas en conclure la fin de la religion, il pensait même que les femmes jouaient un grand rôle dans la transmission de celle-ci :

En France, où, depuis déjà plusieurs décennies, l'école « laïque » est institution d'État, (...) on oubliera, ce disant, qu'à côté de l'école il y a la famille et que les

mères, dans les diverses classes sociales, sont souvent demeurées religieuses, même quand les pères ne le sont plus. Et dans les familles plus aisées, alors même que la mère est libre-penseuse, la bonne d'enfants prend souvent soin, en dehors des parents, d'assurer l'éducation religieuse précoce de l'enfant. (Freud, 1927, p. 189)

Les débats actuels autour de la laïcité et ses contours sont d'ordre politique, philosophique mais ne disent rien de ce qui perdure : le religieux comme sentiment intime et le besoin de croire. Dès le début du XXI^e siècle, après l'attentat terroriste spectaculaire contre les Twin Towers du World Trade Center à New York, perpétré par Al Qaïda, organisation se réclamant du djihâd, la frontière jusque-là imperméable entre Église et État est de nouveau interrogée dans de nombreuses sociétés occidentales européennes, dont la France. La religion est (re)devenue une question politique.

La question s'invite également dans notre champ. Si l'on s'en tient aux réflexions freudiennes, la religion est un fait de culture nécessaire à l'inhibition des pulsions dans une visée civilisatrice. C'est au moyen d'une mythologie que Freud en imagine les traces : meurtre du père de la horde déclenchant un sentiment de culpabilité des frères meurtriers, érection en totem du père mort puis interdit de l'inceste.

La religion totémique est résultée de la conscience de culpabilité qu'avaient les fils, comme une tentative destinée à étouffer ce sentiment et à obtenir la réconciliation avec le père offensé par une obéissance rétrospective. (Freud, 1919, p. 214)

La religion serait pour Freud, athée revendiqué, une institution créée par les hommes nécessaire à l'avancée de la civilisation alors même qu'il ne s'agit que d'une illusion névrotique. Quant aux Églises, assimilées aux foules, elles sont composées d'individus aliénant leur moi par identification au leader. Ces approches freudiennes de la psychologie sociale sont d'une portée qui ne se dément pas. Pourtant, la pensée de Freud bute sur un point : le sentiment religieux et le besoin de croire, en amont de l'adhésion à une religion. Il est sentiment, affect : Romain Rolland, d'ailleurs, interpellera Freud sur ce « sentiment océanique » (Freud, 1930). L'exploration des relations mère / enfant, après que Freud l'a abordé dans *L'Esquisse*, permet de saisir les traces du maternel et du féminin présent dans cet affect spécifique.

La métapsychologie du sentiment religieux nous permet de mieux appréhender les causes intrapsychiques des conversions religieuses, l'importance subjective qu'elle revêt pour chaque sujet qui y consent. L'environnement laïque de notre société concourt à une certaine indifférence, parfois feinte, vis-à-vis de ce phénomène. Ainsi, une mère d'adolescente partie en Syrie a pu dire « si c'est son truc, *why not ?* ». Les mesures entreprises depuis 2014-2015 pour lutter contre le djihâdisme devenu mouvement terroriste, pour « déradicaliser », n'ont aucun effet sur la croyance et la conversion à l'Islam des sujets sous main de justice. Certains sujets « radicalisés » se dégagent de l'embrigadement djihâdiste, peu renoncent à leur croyance religieuse (Bouzar, 2018). Ce point renforce l'hypothèse que la conversion à l'Islam est avant tout une manifestation subjective dont la source se situe dans l'espace psychique interne avant d'être un phénomène d'embrigadement.

L'embrigadement ultérieur est d'un autre ordre et met en cause des mécanismes d'emprise sectaire. Cette manifestation subjective n'est pas perceptible par les familles. Certaines sont culturellement d'origine chrétienne, d'autres athées, parfois athées militantes. Aucune n'a de pratique religieuse. La conversion à une religion de leur adolescent a pu les surprendre ou les laisser indifférents. Distinguer religion, sentiment religieux et besoin de croire est essentiel pour cerner le trajet des adolescents et les malentendus dans la famille. Elle permet de rattacher le sentiment religieux ou le besoin de croire au domaine des phénomènes de l'espace psychique interne et la religion aux faits de culture et de l'intersubjectivité. En tant que tels, ils peuvent être l'objet de fanatisme, d'excès idéologiques et le support d'un projet politique qui, alliant idéologie et terreur, devient totalitaire (Arendt, 1951).

Le champ de la psychanalyse et ses objets sont ainsi resserrés mais distingués : le psychisme humain dans sa dimension inconsciente, et les applications de la psychanalyse à la civilisation. La croyance en une religion peut se poser à des moments différents de la vie, toute une vie ou recevoir une réponse définitive dans un athéisme affirmé ou un agnosticisme prudent. Il est un temps où elle se posera avec plus de force lorsque les certitudes de l'enfance, les mécanismes archaïques, les identifications aux figures parentales s'éloigneront ou seront révisitées : à l'adolescence.

La conversion est d'un autre ordre qu'une simple opposition aux valeurs familiales. La croyance religieuse ou l'athéisme sont souvent des positions familiales

enserrées dans une culture. Certains enfants iront au cours de religion toute leur enfance, d'autres entendront à la maison les raisons de l'absurdité de telles démarches. À l'adolescence, les cartes des croyances familiales, y compris celles de la religion, seront rebattues. La conversion est le premier temps d'une manifestation subjective qui sera « récupérée » par une idéologie mortifère.

2.1.1. La religion : une névrose infantile pour Freud.

a) **Freud athée convaincu.** Freud est brillant mais ambigu. Il démontre aux moyens de sa théorie en quoi les religions monothéistes (hormis l'Islam, j'y reviendrai) sont des névroses infantiles basées sur une illusion. Mais il ne parvient pas à distinguer croyance et religion. Il est athée convaincu mais tout aussi croyant convaincu : seuls les objets de croyance diffèrent. La démonstration concernant la religion-névrose de Freud est brillante, dans la lignée de sa théorie des névroses infantiles :

Ainsi, la nostalgie qu'a de son père l'enfant coïncide avec le besoin de protection qu'il éprouve en vertu de la faiblesse humaine ; la réaction défensive de l'enfant contre son sentiment de détresse prête à la réaction au sentiment de détresse que l'adulte éprouve à son tour, et qui engendre la religion, ses traits caractéristiques. Mais ce n'est pas notre dessein d'étudier plus profondément l'évolution de l'idée de Dieu ; nous ne nous occupons ici que du trésor tout constitué des idées religieuses tel que la civilisation le transmet à l'individu. (Freud, 1927, p. 25).

L'ambition de Freud n'est pas de s'attaquer à l'idée de Dieu, il vise les deux grandes religions monothéistes occidentales dont il est issu. Il s'agit pour lui d'une illusion névrotique d'être protégé par un Autre, figure d'un père aimant. Ce besoin de protection, il le situe dans l'état de détresse infantile qu'il a découvert. Mais, première ambiguïté : la mère, première protectrice passe au second plan « *dans cette fonction de pare-angoisse, la mère est bientôt relayée par le père, plus fort, à qui cette fonction dès lors reste dévolue toute l'enfance* » (Freud, 1927, p. 24). Nous verrons dans les paragraphes suivants les conséquences de ce passage de la mère au père. L'enfant, devenu adulte, conserve un besoin de protection dont il ne peut se passer :

Quand l'enfant grandissant voit qu'il restera à jamais un enfant, qu'il ne pourra jamais se passer de protection contre des puissances souveraines et inconnues,

alors il prête à celles-ci les traits de la figure paternelle, il se crée des Dieux dont il a peur. (Freud, 1927, p. 24)

La religion est une névrose infantile dont l'homme peut se guérir en renonçant à la satisfaction de ces souhaits de protection, en acceptant son état de mortel. L'illusion se situe là : croire que l'on puisse échapper à la condition humaine réflexive, celle de la conscience de sa finitude. La religion est parée par Freud d'atours répulsifs à la Raison. Elle a un effet sur ceux qui s'y adonnent « d'interdiction religieuse de penser ». Il est imperméable à tout « reste » non névrotique bien qu'il en conçoive l'existence (Freud, 1927). Il ne revient pas sur son idée : cette illusion est névrotique. Elle permet à ceux qui y cèdent de faire l'économie d'avoir à assumer leur condition humaine insensée.

Pour ceux qui ne peuvent se résoudre à une réalité aussi cruelle, la religion leur permettra d'avoir l'illusion « *d'accomplissements des souhaits les plus anciens, les plus forts et les pressants de l'humanité* » sans tenir compte de la réalité effective (Freud, 1927). La force de la religion dans la civilisation tient à la force des désirs qui la nourrissent. Pour Freud, peu nombreux seraient ceux qui pourraient supporter la condition humaine sans cette illusion. Il en souligne cyniquement la toxicité :

L'effet des consolations que la religion apporte à l'homme peut être mis en parallèle avec celui des narcotiques. (Freud, 1927, p. 50)

b) Freud croyant. Freud, qui ne cache pas son athéisme, affirme une foi infaillible en un Dieu de la science. Il déclare sa « foi » dans le Dieu Logos, seul Dieu qui le guide dans la construction de sa nouvelle science. Il était pourtant lui-même, jeune homme, plein de croyances et de superstitions comme l'indique le contenu d'une lettre à Martha du 4 juillet 1882 lui demandant de mettre une pièce dans une tirelire :

Tout métal a le pouvoir magique d'en attirer d'autre ; le papier est emporté par le vent. Tu sais que je suis devenu superstitieux. La raison est terriblement austère et sombre ; une petite superstition a quelque charme. (Freud, 1882, p. 33).

Plus encore, les questions du spiritisme, de l'occultisme, l'occupèrent lui et Jung jusqu'à la rupture. Freud ne supporte pas ce qu'il nomme le mysticisme de Jung. Il a à cœur de s'en dégager et d'inscrire sa théorie de l'inconscient dans une démarche scientifique. C'est une curieuse opposition :

La croyance, en effet, ne se limite pas à des objets explicitement religieux, annoncés comme tels, et elle n'est pas absente, loin s'en faut, du champ de la science. (Causse, 2018)

Alors même qu'il promeut l'Intelligence et la Raison *versus* la Religion, toute l'œuvre et la vie de Freud sont traversées par des interrogations relatives à l'idée de croyance. Il y a chez Freud une difficulté à penser non la religion comme institution collective mais le « sentiment » religieux. Bien que la position de Freud soit sans ambiguïté concernant le caractère illusoire de la religion, il est pourtant beaucoup moins convaincant concernant le ressort psychique en amont de l'adhésion à une religion, nommé tantôt « sentiment religieux » (Rolland, 1919), « fait religieux » (de Mijolla, 2001) ou bien encore « mystique » (Lacan, 1975). Freud s'entête à mettre l'accent sur le Père ou la fonction paternelle comme origine des religions monothéistes judéo-chrétiennes. Cet entêtement ou cet empêchement occulte une réflexion approfondie sur les racines du sentiment religieux. Il voit dans le passage du polythéisme égyptien (avec la présence importante de déesses) au monothéisme d'un Dieu unique masculin (le culte solaire d'Aton) une avancée de civilisation. L'abandon du matriarcat pour une entrée dans le patriarcat signe le passage d'une vie sensorielle à une vie de l'esprit (Freud, 1933). Quant au culte du Dieu des Juifs, il permet alors « *un renoncement aux pulsions, Dieu est totalement détaché de la sexualité pour être élevé à un idéal de perfection éthique* » (Freud, 1939, p. 213).

c) Un point aveugle : l'Islam. Freud, qui se réfère aux deux monothéismes occidentaux, ne s'est pas intéressé à l'Islam. Il le sait et souligne que cette religion ne reconnaît pas le meurtre du Père (Freud, 1933), ce qui pourrait remettre en cause son édifice théorique. L'Islam a cette particularité de ne pas se référer à un Dieu humanisé, à Dieu le Père : « *Mahomet n'est le père d'aucun homme parmi vous* » (Coran XXXIII, 40). Le Coran spécifie très clairement l'essence de Dieu comme « étant » pur, non humanisé. L'Islam est antinomique avec l'idée d'un Dieu-Père : « *l'Islam refuse tout rapport, y compris métaphorique, entre Dieu et le père* » (Benslama, 2013, p. 1659). Mais la société islamique n'en est pas moins patriarcale. Nous approfondirons cette question dans la partie réservée à l'Islam.

La démonstration de Freud sur la religion vise à la fois son aspect névrotique par essence, mais aussi l'Église comme foule, et enfin les dogmes religieux. On peut penser

qu'il a en tête la religion catholique. L'interdit de penser qu'il pointe est celui du dogme. Néanmoins, la description précise des mécanismes névrotiques contenus dans l'adhésion à une religion incite à s'en éloigner, sauf à se considérer comme névrosé. Pourtant, Freud remarque qu'elle est nécessaire à ceux qui ne peuvent s'en passer, à ceux qui défont devant la condition humaine. L'essor, au XX^e siècle, des théories freudiennes et de la théorie marxiste, a contribué à un changement de paradigme anthropologique :

La religion est le soupir de la créature opprimée, l'âme d'un monde sans cœur, comme est l'esprit de conditions sociales d'un peuple. L'abolition de la religion en tant que bonheur illusoire du peuple est l'exigence que formule son bonheur réel. Exiger qu'il renonce aux illusions sur sa situation c'est exiger qu'il renonce à une situation qui a besoin d'illusions. La critique de cette vallée de larmes dont la religion est l'auréole. (Marx, 1843, p. 10)

Peu nombreux sont ceux, parmi les lecteurs profanes, qui ont eu une lecture suffisamment attentive de *L'Avenir d'une illusion* pour y voir non une critique du religieux mais une analyse de la religion instituée et dogmatique. Ces deux théories vulgarisées ont atteint le fondement sur lequel les sociétés occidentales se sont construites depuis des siècles : la place de l'Un qui fait exception, celle du grand Autre dirait Lacan que représente Dieu le Père. C'est par une bien mauvaise interprétation de Freud qui n'a cessé de faire appel au Père. Il faut néanmoins admettre que Freud, en se référant à une névrose infantile, sape les fondements des Églises constituées.

Marx promeut la révolution prolétarienne contre l'illusion aliénante de la religion et Freud, la cure analytique. Mais au fond, Freud n'a-t-il pas remplacé une croyance par une autre ? La cure analytique, son invention, est ce qui permet de supporter la condition humaine puisqu'elle résout les névroses et celle-là en particulier. Difficile alors pour les psychanalystes d'affirmer leur adhésion à une religion. Certains l'ont fait : Dolto (1977), ou plus près de nous encore Jean-Daniel Causse (2018) ou encore Jacques Arènes (2008).

2.1.2. Le sentiment religieux : une illusion créatrice. La croyance est « subjective et subjectivante » (Hirsch, 2020, p. 98). Il est nécessaire d'approfondir les hésitations freudiennes concernant le rôle du père dans l'émergence du sentiment religieux qui n'est donc pas à confondre avec la religion.

Il s'agit du sentiment sur lequel elle se fonde : « *La religion consiste dans un sentiment absolu de notre dépendance.* » (Schleiermacher, 1799). La psychanalyse a pu faire écho voire prendre appui sur la pensée de ce théologien des Lumières :

Ainsi, la mère, qui satisfait la faim, devient le premier objet d'amour et certes de plus la première protection contre tous les dangers indéterminés qui menacent l'enfant dans le monde extérieur ; elle devient, peut-on dire, la première protection contre l'angoisse. La mère est bientôt remplacée dans ce rôle par le père plus fort, et ce rôle reste dévolu au père durant tout le cours de l'enfance. (Freud, 1927, p. 24)

Freud hésite, il est trop empreint de sa culture judéo-chrétienne pour aller au-delà. Il ne peut envisager le sentiment religieux hors de la dépendance à la protection du père. C'est donc par une élision des traces de la mère ou plus justement du maternel que Freud réintroduit le père comme source du sentiment religieux, de la religiosité :

Celle-ci résiderait, à ses yeux, dans un sentiment particulier dont lui-même était constamment animé, dont beaucoup d'autres lui avaient confirmé la réalité, dont enfin il était en droit de supposer l'existence chez des millions d'êtres humains. Ce sentiment, il l'appellerait volontiers la sensation de l'éternité, il y verrait le sentiment de quelque chose d'illimité, d'infini, en un mot : d'"océanique". (Freud, 1929, p. 20)

Il dit : « *en moi-même, impossible de découvrir pareil sentiment* » (*op.cit.*). Il pressent que ce sentiment, où il y a fusion entre le moi et le monde, puisse être lié au maternel. Il en fait la description :

Notre sentiment actuel du moi n'est rien de plus que le résidu pour ainsi dire rétréci d'un sentiment d'une étendue plus vaste, si vaste qu'il embrassait tout et qui correspondait à une union plus intime du moi avec son milieu. (Freud, 1930, p. 48)

Mais son ambition de faire du complexe paternel le cœur de sa métapsychologie le pousse à réintroduire du Père. Le rôle de protection de la mère contre l'angoisse de « désaide » de son enfant est remplacé par un père plus fort. Le sentiment océanique est l'expression d'un besoin : celui de protection. Malgré sa dénégation concernant le fait qu'il ne s'occupe pas de l'idée de Dieu, Freud fait de Dieu, le père ou du père, un Dieu.

Les psychanalystes anglo-saxons, en particulier Winnicott, nous aident à sortir de cette affirmation qui fait de la Religion une illusion névrotique, et du Père un Dieu.

Freud, tout à sa démonstration, ne peut concevoir l'illusion comme ayant une valeur positive. Freud ne cède pas sur sa propre passion (croyance ?) pour la Raison et la Science. Les découvertes winnicottiennes renversent la logique freudienne : « *on peut donc attribuer une valeur positive à l'illusion* » (Winnicott, 1951, p. 186). La logique est inversée parce que Winnicott lui, s'intéresse en premier lieu à la mère et à l'enfant. L'illusion devient puissance créatrice de soi et du monde : « *n'est-ce pas à partir de "Être Dieu" que les êtres humains parviennent à l'humilité propre à l'individualité humaine ?* » (Winnicott, 1968, p. 141).

L'acceptation de la réalité (qui est pour Freud, de manière ultime, la mort et la souffrance) n'est pas à l'œuvre uniquement dans l'archaïque et l'infantile. Elle est une activité psychique continue. Le renoncement aux pulsions, l'acceptation de la frustration, l'abandon du principe de plaisir sont sans cesse au travail. En tant que tels, ils participent au travail de civilisation toujours menacé. Ce travail psychique incessant permet « l'instauration de l'expérience vécue » commencée dans l'infantile (Winnicott, 1951, p. 185). L'illusion participe à la création de l'objet et de soi. Le rôle de la mère est de maintenir l'illusion que l'enfant crée ce qui existe déjà. Ce besoin de croire primordial dans une totalité qu'il perçoit comme telle et qu'il pense être sa création, est une donnée de la vie du nourrisson. « La mère suffisamment bonne » saura créer les conditions de l'illusion puis de la désillusion d'un monde déjà là. Ce vécu archaïque des premiers temps de la constitution du moi passe par l'acceptation de la réalité extérieure à soi. Elle génère des tensions tout au long de la vie.

Nous supposons que l'acceptation de la réalité est une tâche sans fin et que nul être humain ne parvient à se libérer de la tension suscitée par la mise en relation de la réalité du dedans et de la réalité du dehors : nous supposons ainsi que cette tension peut être soulagée par l'existence d'une aire intermédiaire d'expérience qui n'est pas contestée (arts, religion). Cette aire intermédiaire est en continuité directe avec l'aire de jeu du petit enfant "perdu" dans son jeu. (Winnicott, 1971, p. 186)

La religion est un moyen d'apaiser les tensions qui persistent à l'âge adulte entre deux sortes de réalité : réalité intérieure et réalité du dehors. Encore faut-il penser que la

référence de Winnicott à la religion est, une fois encore, une allusion au sentiment religieux. Si Freud voit dans les arts une sublimation et dans la religion une illusion névrotique, Winnicott y voit une aire intermédiaire d'expérience transformée, aire reposante permettant la continuité des capacités créatives du monde. La vision des deux hommes ne s'oppose pas forcément. Elles sont la marque d'une appréhension différente du psychisme humain moins marquée par l'idée du Père, préférant voir les traces de l'idée de Dieu dans le psychisme d'« une mère suffisamment bonne », « *pour un enfant qui a commencé la vie de cette façon (avec une mère suffisamment bonne), l'idée de bonté et celle d'un parent sécurisant ou de Dieu s'enchaînent naturellement* » (Winnicott, 1964, p. 60).

La réalité est une « offense » à la toute-puissance infantile (Winnicott). Elle est cruelle et doit être acceptée en cédant sur ses pulsions (Freud). En renversant la logique freudienne, la « *culture peut être pensée comme la continuité du processus créatif depuis la petite enfance vers un espace de repos soulageant l'humain du tragique de sa condition* » (Zérillo, 2012, p. 21).

2.1.3. Besoin de croire et pente mélancolique.

a) Besoin de croire précoce, expérience primaire de croyance et fondement de l'identité. C'est, encore une fois, en se situant dans les tout premiers temps de la constitution de la psyché humaine que nous devons réfléchir. C'est à la recherche de l'origine du besoin de croire universel que nous pourrions saisir quelque chose de l'engouement tragique de certains pour des religions dévoyées dans une idéologie politique. Il nous faut marquer ce temps de réflexion qui renvoie à ces temps archaïques reconstruits pour saisir que le besoin de croire est à l'origine de la subjectivité humaine. Selon Freud, le sentiment religieux provient d'un besoin, celui d'être protégé. Mais il provient, plus en amont encore, d'une « expérience primaire de croyance » (Kristeva, 2007, p. 26). Cette expérience fonde la psyché humaine. Elle fait de nous tous, des êtres capables de réflexivité, de pensée sur nous-mêmes. Des êtres qui vivent avec la conscience aigüe de leur finitude. Dans un temps où le nouveau-né, dans sa dépendance absolue à un autre, à un *Nebenmensch*, doit reconnaître le monde dans lequel il est présent. Il identifie les objets qui composent ce monde et doit s'identifier lui-même comme faisant partie de ce monde. Le monde qui l'entoure, dans sa spécificité humaine, est composé non seulement d'objets (vivants ou non) mais de représentations de choses et de mots.

L'identification est un phénomène spécifiquement humain parce qu'il résulte des capacités du langage et de la parole, et de son corrélat, l'imagination radicale. (Stoloff, 2020, p. 116-117).

Le besoin de croire est au fondement de l'identité par une identification au père de la préhistoire personnelle (Freud, 1921) : « *père étrange, s'il en est, puisque pour Freud, en raison de la non-reconnaissance de la différence sexuelle à cette période-là (disons dans cette modalité-là), ce "père" équivaut aux deux parents* » (Kristeva, 2008, p. 193-194).

Deux lectures sont possibles : une identification primaire au père, premier temps de l'apparition d'un père comme le soutient Jean Guillaumin, et une identification précoce à la mère comme le soutient Julia Kristeva :

C'est en éprouvant une expérience sensorielle, un sentiment océanique de plénitude et de fusion avec le corps et la psyché maternelle, une certitude jubilatoire d'appartenance que se constitue chez l'infans une expérience primaire de croyance. (Kristeva, 2007, p. 26)

Mais Julia Kristeva relève un second acte de foi nécessaire qui réintroduit le père comme « *un père aimant, croyant en l'existence de l'enfant* » (Kristeva, 2007, p. 26). Dans ces deux lectures, l'identification primaire au Père de la préhistoire personnelle précède le langage, elle est directe et immédiate, comme le précise Freud. Elle est une expérience sensorielle d'appartenance, anobjectale (bien que Freud l'assimile à la phase orale de l'organisation de la libido).

Un auteur, psychanalyste et croyant, précise :

L'identification au père n'est pas une imitation du père, une façon de le copier et de s'identifier à une part de lui, mais une adresse au père, donc une façon finalement de l'inventer, de "faire le père" par l'identification, selon une opération primordiale. (Causse, 2018, p. 146)

Mais peut-être faut-il se référer chez Freud au *Nebenmensch*, « l'être humain le plus proche », celui qui répondra au cri du nourrisson pour le transformer en appel, en demande (Freud, 1895). C'est à lui qu'appartient la responsabilité d'introduire l'enfant dans le monde symbolique du langage en interprétant son appel comme une demande. Comme le rappelle Lacan, l'enfant est parlé avant même sa naissance, l'ordre symbolique

lui préexiste, tout comme pour sa mère et son père avant lui. Le *Nebenmensch*, par son interprétation du cri, de l'appel, brise le sentiment de plénitude et de fusion car il ne peut répondre que partiellement à l'appel. Mais il est celui à qui faire confiance. Il n'y en a pas d'autre. Il revient à Julia Kristeva d'avoir mentionné la racine étymologique sanscrite du mot « croyance », de « "sraddha" qui dénote un acte de "confiance" en un Dieu, impliquant restitution sous forme de faveur divine accordée au fidèle » (Kristeva, 2018, p. 25). Croyance, confiance en l'autre originaire dont l'enfant nouveau-né dépend. Le processus d'identification primaire est constitutif d'un sentiment de continuité qui est nécessaire à la constitution du sentiment d'existence.

Car à l'aube de l'humanité comme à l'aube de tout humain en particulier, il y a lieu de poser une aspiration particulière, un désir particulier : un désir d'être, qui ne peut se nommer que comme désir d'être comme le père.

(Balestrière, 2008, p. 256)

Il oblige à une mobilisation des processus de penser. Il est un mouvement « *qui porte le sujet à croire à partir d'un premier jugement d'attribution se développant en prolongement du mouvement pulsionnel d'avalier, la Bejahung* » (Stoloff, 2020, p. 126).

Le sentiment d'existence définitif ne provient qu'une fois l'équilibre atteint entre jugement d'attribution et un « ne pas ». À moins que la source de la croyance ne se trouve dans un « *fond d'infinité de l'être* » du tout nouveau-né (Chetrit-Vatine, 2018). Dans ce fond persistent des traces résultant des messages « *enigm-éthiques* » provenant de l'environnement adulte : mère ou père et les deux à fois. La confiance est liée d'une manière consubstantielle à la croyance, il en est la racine étymologique comme le précise Kristeva. Confiance venue de l'autre et pour l'autre, l'Autre qui inspire au nourrisson son premier mouvement vers lui. Cette confiance devient croyance en l'autre. La croyance est porteuse d'un désir, à moins qu'il s'agisse d'un besoin ?

L'homme n'est pas un animal qui désire le savoir, l'homme est un animal qui désire la croyance, qui désire la certitude des croyances, d'où l'emprise des religions, l'emprise des idéologies politiques. (Castoriadis, 1998)

b) Pente mélancolique du besoin de croire.

Aucune créature ne reçoit aussi immédiatement que l'enfant, en même temps que l'existence, ce qui lui est inhérent : la détresse et la dépendance. L'élément fondamental caractéristique du fait religieux se trouve dans cette fusion de ce qui existe de plus intime, de plus personnel avec l'Absolu. Il apparaît déjà chez l'enfant, comme inversion du sentiment d'impuissance. (Andréas-Salomé, 1892, p. 17)

Peut-on ne pas croire ? Sans doute pas. La croyance ne s'exprime pas toujours en un Dieu mais elle s'exprime au travers de différents objets de croyance. Croire en, c'est aussi vivre. Croire, c'est s'engager, engager sa subjectivité vers autre chose que la fin inéluctable, la mort. Croire, c'est aussi refouler la réalité de notre condition humaine. Une des raisons de l'esquive freudienne du sentiment religieux tient au conflit naissant entre Jung, dont il connaît l'attraction pour le religieux, et la mystique (De Mijolla, 2003). Freud refuse et réfute absolument cette pente possible de la théorie qu'il construit. Il a une aversion pour la mystique, il est dans l'incapacité psychique d'y réfléchir au-delà de ses propres repères. Sans doute perçoit-il inconsciemment les ponts, les liens entre mystique et féminin-maternel, que nous explorerons au chapitre suivant. Il ne veut rien en savoir.

Freud tente de réduire le sentiment océanique à un désir nostalgique pour le père (et plus anciennement pour la mère). (De Mijolla, 2003, p. 9).

Le besoin de croire « est le besoin d'établir une contre-force opposable à la mélancolie, née de la perte des illusions à la fois sur l'omnipotence narcissique infantile et sur les capacités parentales de réaliser un tel idéal » (de Mijolla, 2003, p. 120 citant Freud). Le besoin de croire est une compensation à une désillusion narcissique aux accents mélancoliques qui renvoie à la position dépressive de Melanie Klein. Les accents mélancoliques concernent à la fois la désillusion de n'être pas « Dieu », comme le rappelle Winnicott, mais aussi la perte de la mère, objet total, source de gratifications et de frustrations (Klein M, 1934).

L'adolescence est ce moment particulier où peuvent se réactualiser une mélancolie provenant de la perte de l'illusion de toute-puissance réactivée et de la déception que procure les imagos parentales. Il est pourtant possible d'aller plus loin et penser que le « sentiment océanique » d'être en lien avec le « tout » ou le « rien » peut aussi se transformer en une mélancolie liée à la perte de l'objet mais aussi de soi.

Si l'objet est manquant, le sujet, au risque de sa propre survie psychique, ne peut que « travailler » continuellement l'absence, avec comme résultat, à première vue paradoxal, que l'objet absent soit extraordinairement présent, hyperprésent.
(Baldassarro, 2012, p. 1678)

Un retour vers ces rivages archaïques est favorisé à l'adolescence et présente le risque d'une mélancolisation d'une nostalgie d'un féminin des origines non retrouvé, même au travers d'une conversion à l'Islam. Nous approfondirons ce point dans un autre chapitre. Pourtant, malgré les désillusions narcissiques et en raison de ces désillusions, le besoin de croire demeure. Il est peut-être illusoire, compensatoire mais il existe encore longtemps pour l'enfant au travers des contes, de l'imaginaire, du roman familial inventé. C'est un temps marqué par le déni, le désaveu... oui mais quand même... Il n'est plus dans l'illusion de l'omnipotence narcissique et, en même temps, il peut traverser ce moment par la croyance que l'autre va revenir. Il ne croit plus en sa toute-puissance mais il en croit en l'Autre, en l'existence de l'autre. Le nourrisson peut, grâce à une mère suffisamment bonne et à un environnement assez bon, vivre ce moment sans angoisses excessives. Même si cet Autre n'est plus totalement satisfaisant, il continue de croire qu'il existe, même en dehors de lui-même.

Mais le besoin de croire est aussi ce qui vient à la place vide laissée par ce qui reste d'inassimilable dans la création de l'autre, du monde extérieur et de soi, la « Chose » lacanienne. Ce besoin de croire est en amont de la trouvaille éventuelle de l'objet religion, il est « pré-religieux » (Kristeva, 2007). Bien d'autres objets recouvrent le vide, le manque par le voile d'un « j'y crois ». Ce besoin de croire est l'attente croyante universelle que Freud rencontre dans la confiance absolue dans le médecin et dans sa capacité à soigner (Freud, 1890). Elle provient des premiers moments de la vie où sans langage l'*infans* « ne peut échapper à une violence de l'interprétation qui s'impose comme un ensemble de croyances intangibles et nécessaires déterminant des points de certitude incontournables sur lesquels pourra s'appuyer le développement du "je" » (Stoloff, 2020).

c) Les objets de croyance. Désir ou besoin ou attente, la croyance n'est pas à confondre avec ces objets. Freud investira la science et la civilisation comme objet de croyance. Il fait de la Raison la boussole des croyances acceptables de celle qui ne le sont pas. Il réfère la croyance au dogme religieux (dans un contexte judéo-chrétien). Le dogme

est une vérité enserrée dans la croyance. C'est une vérité que l'on doit croire « *credo quia absurdum* » (croire parce que c'est absurde) qui ne se démontre pas et la Raison en est absente. Freud ne peut le supporter. Il concède pourtant qu'il est aussi croyant lorsqu'il évoque le trouble sur l'Acropole où il réalise que ce qu'on lui a enseigné et qu'il a cru est Vrai... c'est-à-dire vérifiable, prouvable. Il fera part d'un sentiment d'étrangeté et d'un vacillement proche de la dépersonnalisation.

Dans notre monde contemporain, la croyance en des vérités scientifiques est mise au même plan que les croyances religieuses : pourquoi croire que la Terre est ronde ? N'est-ce pas aussi absurde que de croire en Dieu ? Ces deux plans, croyance rationnelle et croyance religieuse, ne se distinguent plus. La croyance religieuse peut prendre le pas sur la croyance rationnelle. Mais ces deux croyances se distinguent.

La croyance rationnelle est celle qui dit quelque chose de notre perception, qui correspond à des faits que l'on peut expliquer et vérifier. Les idées religieuses « *sont des dogmes, des assertions touchant des faits et des rapports de la réalité externe (ou interne), et ces dogmes nous apprennent des choses que nous n'avons pas découvertes par nous-mêmes et qui exigent de notre part un acte de foi.* » (Freud, 1927, p. 25).

La croyance religieuse est invérifiable et repose « *sur des dogmes pour lesquels on ne dispose pas d'explication autre que l'autorité et l'interdit* ». Les événements tragiques de la fin du XX^e siècle et du début du XXI^e siècle ont vu les psychanalystes se pencher de nouveau sur la question du religieux mais aussi de son nouage avec l'Idéologie totalitaire. Nous l'aborderons dans le chapitre suivant. La religion est d'abord et avant tout un phénomène collectif, une nécessité de la civilisation. Elle est une compensation à l'effort demandé par l'acceptation des contraintes de la vie en société. Elle compense la soumission aux interdits fondateurs : meurtre et inceste. Mais la foi en un Dieu reste une affaire intime dont la psychanalyse n'a pas à connaître.

2.1.4. « Illusion » mystique ou expérience d'une absence irréprésentable ?

a) Conversion d'adolescents et moment mystique ? Les conversions d'adolescents à l'Islam sont pensées comme une provocation adolescente, un mouvement adolescent classique. Elles sont le résultat d'un désengagement, une désidentification « radicale » vis-à-vis des idéaux des figures parentales et la recherche d'un idéal du moi. Elles sont aussi pensées comme la manifestation d'un narcissisme défailant qui

recherche, au travers du sentiment religieux, une régression au moi Idéal de la toute-puissance narcissique.

Pourtant, il me semble qu'une conversion dit autre chose des mécanismes subjectifs en jeu et, au-delà du sentiment religieux, du besoin de croire primaire « pré-religieux ». Il y a une spécificité psychique à la conversion à rechercher du côté d'une manifestation psychique.

Les grandes conversions comme celle de Paul de Tarse ou la rencontre avec le sentiment religieux de Simone Weil ont intéressé les psychanalystes. Elles sont de l'ordre de la *mystique*. Elles renvoient toutes à un moment de fulgurance intérieure qui soulage, procure un apaisement et une certaine joie. Certains témoignages d'adolescents convertis confirment ce premier temps de la conversion :

Je pleurais en lisant, sans savoir pourquoi. J'ai lu toute la nuit, parfois je ne comprenais même plus les mots mais, à la fin du livre, je croyais en Dieu. Je me suis allongée sur mon lit, avec la sensation prodigieuse que le monde vibrait soudain d'une intense harmonie et que Moi, j'étais à la place exacte que je devais occuper en cet instant. (D'Auzon, 2008, p. 249)

Mais toutes les conversions n'ont pas ces accents de moment mystique :

La cérémonie se déroule tout simplement. Devant mes témoins et mon amie, je prononce les mots que j'ai appris par cœur : "achhadou an lâ ilâha illallâhou wa achhadou anna mouhammadan rasoûloulâh" qui signifient : "j'atteste qu'il n'y pas de divinité excepté Dieu et j'atteste que Mahomet est le messager de Dieu" (...) Je suis heureuse mais pas exaltée. Je me dis juste que désormais, peut-être, mes prières et mes vœux seront entendus. (Kasiki, 2016, p. 24)

Certaines conversions seraient de l'ordre d'une expérience mystique, d'un « moment » mystique et correspondraient à « une réalité suprasensible » (Hirt, 1998). Elles sont un reste sur lequel Freud ne peut aller.

On peut suivre d'un trait sur l'origine de l'attitude religieuse en remontant au sentiment infantile de dépendance. Et si peut-être autre chose encore se cache là derrière, ce quelque chose en attendant reste enveloppé de nuées. (Freud, 1930, p. 55)

Ces conversions sont en amont de l'embrigadement politique et sont en amont d'une éventuelle solution compensatoire à un narcissisme défaillant ou d'une solution névrotique face aux incertitudes et dangers du monde adulte. La mystique est une manifestation de « *cet incroyable besoin de croire* » (Kristeva, 2007). Le « succès » de la religion de l'Islam est une pure opportunité contemporaine

Il est d'ailleurs particulièrement pertinent de dire que la culture offre à l'individu ces représentations, car il les trouve déjà là, elles lui sont présentées toutes faites, il ne serait pas en mesure de les trouver tout seul. (Freud, 1927, p. 21)

Elle est très présente dans notre environnement culturel depuis quelques dizaines d'années. L'Islam politique est une « offre » massive et voyante sur les réseaux sociaux. Cette question est à dissocier de la logique inconsciente en jeu pour ces adolescents à ce moment précis de la conversion. Nous y décelons une conversion avec un moment mystique, une expérience vécue de l'ordre de l'intime. Conversion à une religion qui n'inscrit pas le sujet dans une filiation retrouvée à Dieu le Père. Ce moment sera utilisé et dévoyé par les représentants de l'Islam religieux et politique. Le succès de l'Islam salafiste ou djihâdiste est une question sociologique, anthropologique, politique mais non directement psychanalytique. Toute conversion religieuse est la marque d'une activité psychique inconsciente intense et elle rejoint un moment mystique. Il est nécessaire de retrouver la logique de l'inconscient et de s'approcher au plus près de l'évènement psychique et sensoriel d'une sorte de retrouvaille avec « *das Ding* », le maternel des origines.

b) L'embaras de Freud sur la mystique. La mystique a été définie par la philosophie comme « *la croyance à la possibilité d'une union intime et directe de l'esprit humain au principe fondamental de l'être, union consistant à la fois un mode d'existence et un mode de connaissance étrangers et supérieurs à l'existence et à la connaissance normales* » (Dictionnaire philosophique Lalonde, 2017).

Suivre Freud sur le chemin de la mystique est difficile tant il est imperméable à toute autre approche que celle d'une psychopathologie. La religion est une névrose infantile, la mystique du côté de la psychose. Freud est dans une position défensive à ce qui échappe à la Raison. La mystique, le sens du religieux ne peuvent entrer dans les catégories que Freud met en place dans sa métapsychologie. Il termine son essai sur

« Moïse » par « *mysticisme : l'auto-perception obscure du règne, au-delà du Moi, du Ça* » (Freud, 1939) c'est-à-dire le règne de l'inconscient. Mais s'agit-il d'une auto-perception du moi ou une perception « *d'un Autre absolu qui n'est pas le Ça ?* » (Abdelouhaed, 2017, p. 68). Freud rabat la mystique, quand il ne le fait pas du côté de la folie, sur l'occultisme, le spiritisme, toute approche qu'il combat car à ses yeux trop, proche de Jung et du continent maternel. Sa pensée défaille devant ce qu'il nomme lui-même « *l'auto-perception du moi (...) du Ça* ».

Évoquer encore aujourd'hui la mystique dans nos contrées psychanalytiques n'est pas sans difficulté tant Freud s'est attaché à en démontrer brillamment le caractère pathologique. La question de la mystique est délicate car son sujet-même porte sur un indicible, un incommunicable, un hors-langage. La mystique a fait l'objet d'études psychanalytiques après Freud, et a souvent été référée à des manifestations pathologiques. Elles tentent d'aller au-delà de « l'auto-perception du Moi... » de la métapsychologie freudienne.

Je pense que la mystique est l'une des manifestations les plus révélatrices de l'inconnu présent au cœur de l'homme et qu'elle a beaucoup à nous apprendre sur certains processus qui nous sont difficilement accessibles autrement. (Bonnet, 2008, p. 41)

La mystique, ou les moments mystiques, sont avant tout de l'ordre de l'expérience et peinent à être transmis par le langage. L'adolescence est un moment fécond pour la manifestation d'évènements mystiques qui prennent la forme de conversions en raison de la résurgence de l'archaïque et de l'infantile dans le processus adolescent. Elle nous ramène au temps archaïque de l'illusion winnicottienne de non-différenciation Moi-non, de l'illusion de l'objet trouvé-créé et du paradoxe d'être seul en présence d'un autre. Ce paradoxe de la présence-absence est au cœur du moment mystique. Il est évènement de corps, de sensation, de perception, d'hallucinations de la présence intense de l'absence de celui qu'elle désigne. Néanmoins, à faire de la mystique le lieu d'une pensée paradoxale (Gutton, 2008), nous sommes de nouveau près d'en faire une manifestation pathologique. Il est aisé de percevoir « *selon que le curseur de la position subjective de "l'observateur" — psychologue ou psychanalyste — soit déplacé du côté de la foi ou de la non-foi, le phénomène mystique sera plus ou moins perçu du côté de l'illusion* » (Arènes, 2008, p. 102).

Mais les mystiques intéressent les psychanalystes tant la narration de leur expérience intrigue, si l'on veut bien en faire autre chose qu'une narration d'un épisode psychotique. Kristeva a fait une étude sur Sainte Thérèse d'Avila comme Lacan en son temps (Lacan, 1954 ; Kristeva, 2008), P. Gutton (2008) s'est penché sur la vie de sainte Thérèse de Lisieux.

L'étude de la mystique réapparaît dans notre monde contemporain et dans notre champ. Des psychanalystes d'origine musulmane (Abdelouahed, 2017 ; Benslama, 2002) reprennent le chemin de l'exploration de la mystique musulmane, sans doute parce qu'elle est portée par l'exact inverse d'une Idéologie religieuse et que l'Islam n'est pas embarrassé par un Dieu le Père ou même Dieu la mère. Allah est l'irreprésenté et l'irreprésentable. La mystique soufi ouvre des portes de compréhension sur la mystique qui ne s'embarrasse pas des religions instituées et sont parfois l'objet de persécutions des dites religions. Mais il y a toujours une difficulté à penser la mystique hors du champ de la folie, de la psychose paranoïaque ou des relations défectueuses avec la mère (Rosolato, 1980). La question de la position sexuelle se pose aux mystiques et se résout dans une bisexualité éprouvée.

Enfin, le dernier paradoxe que l'on retrouve dans les témoignages des jeunes gens et des mystiques est celui de la vie après la mort ou celui de la vie dans la mort :

Le paradoxe fondamental qui est au cœur de la mystique est celui-là même sur lequel se bâtit le narcissisme : celui de la mort dans la vie mais surtout de la vie dans la mort, de mort et résurrection, ou, en un seul mot qui résume l'irrationnel ou le mystère : la résurrection pivot du narcissisme. (Rosolato, 1980, p. 14)

Les paradoxes de la pensée mystique renverraient alors au lien à la mère des origines et signerait une difficulté à vaincre l'état d'angoisse, de déréliction du nourrisson, à vaincre la pulsion de mort. Ils montrent l'échec de la différenciation subjective et l'accès à l'hétérosexualité (sexualité avec un autre et non un identique). Le narcissisme est au cœur de la mystique. La pensée mystique apophatique et paradoxale peut avoir comme issue une « exploitation forcené » des individus dans une dynamique de groupe où le narcissisme de chacun se fond dans un narcissisme de groupe. Elle est au cœur des questions du savoir, du pouvoir et de la jouissance. Les deux premiers termes étant plutôt

réservés au mysticisme (Rosolato, 1980). Mais peut-on résoudre la mystique comme lieu une pensée paradoxale ?

c) L'extase mystique et la jouissance autre. Pour Lacan, la mystique est « *quelque chose de sérieux, sur quoi nous renseignent quelques personnes et le plus souvent des femmes, ou bien des gens doués comme saint Jean de La Croix. Il y a des hommes qui sont aussi bien que des femmes. Ça arrive (...) ils entrevoient, ils éprouvent l'idée qu'il doit y avoir une jouissance qui soit au-delà. C'est ça, ce qu'on appelle des mystiques* » et il continue « *et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face de Dieu, comme supportée par la jouissance féminine ?* » (Lacan 1975, p. 70).

Lacan traite de la mystique, non comme d'emblée pathologique, mais comme moyen d'apercevoir ce qu'il énonce comme jouissance féminine, hors sens et non phallique. Sans entrer davantage dans le détail de la pensée de Lacan, l'étude psychanalytique des conversions mystiques nous renseigne sur les mécanismes en jeu et nous renvoie à la question du féminin d'une manière ou d'une autre (freudien ou lacanien). En effet, Freud comme Lacan réfèrent la mystique au féminin. Qu'il s'agisse, pour Freud, dans l'analyse du cas Schreber, d'établir des affinités entre psychose (sur un mode paranoïaque et mystique) et position féminine, ou Lacan qui voit dans l'extase mystique un accès à une Jouissance autre (c'est-à-dire non phallique et du côté du féminin), les liens qu'établit la psychanalyse entre la mystique et le féminin sont présents. Il ne peut y avoir de réponse qui vaille pour tous. Chacune de ces solutions est envisageable au cas par cas. Mais le dénominateur commun est cet « incroyable besoin de croire » qui a pu mener certains sur le chemin de l'Islam. Une partie de l'Islam connaît la mystique au travers du soufisme. Il s'agit d'une mystique qui « appartient à la transgression » car elle s'éloigne des dogmes de l'Islam traditionnel. (Abdelouahed, 2017, p. 66).

2.1.5. Jung et le religieux : discordance fondamentale avec Freud.

La religion est sans contredit une des manifestations les plus anciennes et les plus générales de l'âme humaine ; il est évident, par conséquent, que toute psychologie préoccupée de la structure psychologique de la personnalité humaine se devra à tout le moins de reconnaître que la religion n'est pas uniquement un phénomène

social ou historique, mais qu'elle constitue aussi, pour bien des humains, une question personnelle. (Jung, 1937, p. 13)

Jung a bâti un corpus théorique qui se différencie des théories freudiennes sur plus d'un point, mais nous n'analyserons que ce qui nous intéresse dans cette recherche : la question du religieux chez Jung, qui est en lien avec celle du féminin.

À la différence de Freud, Jung porte un intérêt majeur au versant intrapsychique du sentiment et de l'expérience religieuse.

a) Des liens difficiles, germes de la discorde. Freud et Jung ont débuté une correspondance importante dès l'année 1906. Très rapidement, Jung s'oppose à Freud dans sa conception de l'étiologie sexuelle des névroses : c'est-à-dire le cœur de la théorie freudienne. Ils se rencontrent en 1907 et Jung devient un ardent défenseur des positions freudiennes.

Des doutes quant à la justesse de votre doctrine ne me poursuivent plus. Mon séjour à Vienne, un évènement dans le sens plein du mot, mon travail pour votre cause vous montrera, je l'espère, quelle reconnaissance et quelle vénération j'ai pour vous. (Jung, 1907)

Immédiatement Freud voit en Jung un fils spirituel et un successeur possible, non juif qui plus est. Il octroie à Jung de plus en plus de responsabilités institutionnelles : la rédaction en chef du Journal *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische*, l'organisation de la première réunion internationale d'analystes en 1908 à Salzbourg, et enfin la présidence de l'association internationale de psychanalyse en 1920 en lieu et place de Ferenczi. Pourtant, les dissensions théoriques d'importance persistent non seulement concernant l'étiologie des névroses, mais aussi sur l'étiologie de la schizophrénie ou de la paranoïa ou encore plus généralement sur l'économie générale du fonctionnement psychique. L'étude des mythologies que Jung a entrepris très rapidement après sa rencontre avec Freud, creuse les différences de conception, non de la psychanalyse mais de ce que Jung accepta d'utiliser comme signifiant : « l'âme humaine ».

Si Freud a un intérêt à étudier la question de la religion, il le fait sur le terrain d'une compréhension du phénomène religieux dans ses aspects collectifs ou en analysant

les rites et rituels sous l'angle de la névrose obsessionnelle. Freud, nous l'avons vu, a des difficultés à dire que la question religieuse peut être une question personnelle, intrapsychique. Il a ainsi balayé le sentiment océanique comme ne l'ayant pas éprouvé, pour convenir que d'autres pouvaient l'avoir connu. Nous pourrions aller jusqu'à penser que Freud ressent un malaise quasi-phobique à aller plus loin dans sa réflexion à dépasser ce qui échappe à la Raison.

Le deuxième point de discorde concerne le féminin. Il apparaîtra après la rupture entre Freud et Jung, lorsque celui-ci pourra théoriser ce qu'il appelle alors « le principe féminin ».

b) Le religieux chez Jung. Jung est « habité » par l'idée d'un religieux comme expérience intime, proche de la mystique. Michel Cazenave, grand spécialiste de C.G. Jung, dit :

Jung admettait une expérience directe du sacré (...) de ce point de vue, où le religieux est profondément lié au féminin d'une part, au mystique – et parfois au psychotique de l'autre, lorsque cette expérience « sauvage » n'est pas intégrée, la psychanalyse n'explique pas le religieux, et c'est à son écoute qu'elle doit être en grande partie pensée. (Cazenave, 2012, p. 9)

C'est donc une orientation tout à fait différente et, à bien des égards, en contradiction avec le positionnement freudien et dans une moindre mesure avec Lacan qui tient compte de la mystique dans sa proximité avec le féminin.

Pour comprendre la place du religieux chez Jung, il nous faut préciser la définition du religieux qu'il emploiera. À rebours de l'utilisation de l'étymologie classiquement admise de religieux par « *religare* » qui renvoie au lien, à ce qui relie les hommes entre eux, « *étymologie qui aurait été choisi par les chrétiens d'après Benveniste* » (Derrida, 2000, p. 54). Jung choisit l'étymologie première de « *religere* » traduit par « *relecture* » qui met au premier plan l'idée de « *l'évaluation en toute conscience de l'expérience du sacré* » (Cazenave, 2012, p. 10). *Religere* contient l'idée d'un retour sur soi.

Cette distinction est fondamentale car le choix de Jung de la seconde étymologie met l'accent sur l'expérience intime du sacré. Jung s'écarte absolument de la position de Freud qui consiste à voir dans la Religion l'expression collective et individuelle une

névrose infantile. Néanmoins, Jung précisera sa pensée en liant l'étymologie de *religere* à sa racine indo-européenne de *-leg* qui est également la racine du grec *logos* :

Autrement dit, c'est une composante rationnelle de l'attitude religieuse qui est ici soulignée, c'est un processus d'examen et d'évaluation qui raccorde le religieux dans la typologie de Jung à la fonction « sentiment » – fonction qu'il définit d'autre part comme « fonction rationnelle » en complément de ce qu'il appelle la « fonction pensée ». (Cazenave, 2012, p. 11).

La position de Jung vis-à-vis du religieux se veut une position rationnelle, tout autant que celle de Freud.

Jung, bien après sa rupture avec Freud, continue son chemin théorique et clinique. Il constate l'existence d'une fonction religieuse « *qui s'exprime spontanément dans l'inconscient le plus profond* » (Cazenave, 2000, p. 17) : expérience religieuse fondamentale qu'il appelle le « numineux », qui serait l'expérience d'un sacré « immédiat ». Il convient que cette irruption de l'expérience comporte des aspects terrifiants. Ce qui nous permet de rapprocher ce point de vue de ce que nous disions de la proximité biface de l'objet archaïque. Mais Jung ne fait pas ce rapprochement. Il continue à élaborer une théorie du numineux et de la nécessité de l'« évaluer » : la « *capacité d'évaluation de l'homme devant ce surgissement – autrement dit la mobilisation de ses facultés rationnelles pour dégager le sens de cette épiphanie dans son âme* » (Cazenave, 2000, p. 23).

Enfin, Jung ne se prononce pas sur l'existence de Dieu mais trouve la présence quasi-universelle d'une image archétypique de Dieu :

Il y a de fait un archétype dont on peut constater empiriquement l'existence et qui est identifié, dans l'histoire du symbolisme aussi que dans la description de cas psychologiques individuels, comme « image de Dieu » : une image de totalité que j'ai qualifiée de symbole de Soi. (Jung, 1989)

Pourrions-nous y voir la matrice maternelle dont chacun est issu ?

Nous voyons combien Jung s'éloigne avec le temps des principes de la construction freudienne. Il a eu le mérite d'oser aller sur un territoire de l'inconscient que Freud n'a pas pu explorer lui-même. Il a été banni, excommunié de la communauté des

analystes : c'était le cas du vivant de Freud, mais peut-être encore est-ce encore le cas de ceux qui pratiquent la psychanalyse jungienne aujourd'hui.

Enfin, autre différence avec Freud, Jung s'intéressa à d'autres religions que les religions judéo-chrétiennes. Notamment, il s'est intéressé à l'Islam et à l'Orient en général, construisant son concept « d'individuation » en prenant appui sur le nom du néant ou de la plénitude première, le « plérôme ». Là encore nous pourrions y retrouver, pour notre part, une référence à la plénitude de la fusion avec l'objet primaire. Jung prend au sérieux la question du féminin et appelle « anima » la dimension féminine intérieure en chaque être humaine. Il réfère cette dimension féminine intérieure à l'âme, cette *anima* qui permet la découverte du Soi, c'est-à-dire la part de divin en chacun.

c) Le féminin chez Jung. Parler du religieux chez Jung appelle donc à exposer ce qu'il entend par féminin, pour percevoir en quoi il s'éloigne de la théorie freudienne et en quoi également il peut apporter matière à réflexion concernant ce que Freud n'a pu élaborer autour du féminin.

Jung remet en cause la différence des sexes telle que Freud la pense en théorisant la nature archétypique de l'*animus* et de l'*anima*.

Il a supposé très tôt qu'un principe féminin inconscient étayait l'identité consciente de l'homme et, parallèlement qu'un principe masculin inconscient étayait l'identité consciente des femmes. Psychiquement, on n'était ni féminin ni masculin mais les deux. (Tour, 2010, p. 100)

Nous nous éloignons considérablement de la théorie freudienne qui, bien que posant la bisexualité psychique comme savoir infantile, tend à le substituer par l'assomption psychique de son sexe par le passage par le complexe de castration.

Cette position de Jung se double d'un mouvement théorique qui renvoie ces deux notions animus/anima vers des confins métaphysiques, tant les qualificatifs utilisés pour décrire l'*anima* se rapproche de l'idée de Sacré : « avec l'archétype de l'*anima* nous pénétrons dans le royaume des dieux, dans le domaine que la métaphysique s'est réservé » (Jung, 1934, p. 42). Comme le note M.-L. Tour, psychanalyste jungienne :

Ainsi, dans ses derniers textes, l'anima possède une tonalité qui rejoint le divin. En bref, l'anima est réellement l'âme de l'être et l'âme du monde » et elle rajoute

À cette hauteur, les psychanalystes que nous sommes, cliniciens engagés dans la compréhension et l'interprétation de la souffrance de nos patients, ne se sentent plus concernés (Tour, 2010, p. 103).

Nous la rejoignons sur ce point car Jung propose une vision du monde métaphysique que nous ne sommes pas obligés de suivre. Nous admettons, avec M.-L. Tour, que les concepts d'*animus* et d'*anima* peuvent avoir un intérêt conceptuel et clinique si nous les pensons comme « complexes », c'est-à-dire si nous les intégrons dans le corpus freudien des mécanismes d'identification notamment primaire et secondaire aux imagos parentales.

2.1.6. De la religion à l'idéologie et à l'idéologie totalitaire : de quelques processus psychiques en jeu.

On va nous sécréter du sens en veux-tu en voilà, et cela nourrira non seulement la vraie religion mais un tas de fausses. (Lacan, 1974, p. 81)

Ce qui sera interrogé ici est la dérive pour certains sujets, en particulier ceux qui sont l'objet de ma recherche, du besoin de croire universel trouvant son objet dans une religion (examiné précédemment) à l'adhésion à une idéologie totalitaire sous couvert de religion.

Une religion productrice de sens « *en veux-tu en voilà* » pour citer Lacan. Une religion qui a les atours d'une Idéologie. Deux instances psychiques sont, notamment, en jeu dans ce passage : les instances du moi Idéal et de l'idéal du moi. Autrement dit, l'adhésion à une religion peut être comprise du côté du narcissisme primaire ou bien du côté des identifications secondaires ou encore les deux en même temps. La dérive vers l'adhésion à une idéologie puis à une idéologie totalitaire sera marquée par la différence des instances en jeu. Lorsqu'il s'agit d'une adhésion à une idéologie totalitaire du côté du moi Idéal, les enjeux et les mécanismes psychiques diffèrent d'une adhésion du côté de l'idéal du moi. Nous devons maintenant concevoir que la religion puisse être une idéologie. Nous avons parcouru ce que la religion peut recouvrir comme illusions bienfaitantes pour l'humanité et pour l'être humain dans sa singularité en lui permettant d'éviter une névrose individuelle (Freud, 1927). Nous avons posé que pour Freud, le recours à la religion, en particulier les deux religions monothéistes, est un appel et une soumission au Père protecteur et porteur du sens. Mais

Freud a également pensé la Religion comme idéologie. Cela n'apparaît qu'en filigrane de ce qu'il énonce. Il présente la religion comme porteuse de dogmes, de rites, d'obligations et de sacrifices. L'être humain se soumet aux restrictions pulsionnelles exigées par l'adhésion à la religion pour obtenir un gain : une protection contre le danger et l'incertitude. Mais c'est aussi une soumission à une « *Weltanschauung* » (Freud, 1933), une conception du monde qui lie cosmogonie avec « *assurances consolantes et sévères exigences éthiques* » (Freud, 1933, p. 217). Il est donc temps d'introduire ce qui ne l'a pas été jusque-là : les liens de la religion (en temps qu'Idéologie) avec l'idéal du moi et le moi-idéal si l'on accepte la distinction qu'en a faite Lagache puis, dans un autre registre Lacan. Cette distinction me semble fluidifier la compréhension des phénomènes liés à mon sujet de recherche. Nous devons tout d'abord définir en quoi la religion serait une idéologie.

a) La religion : une idéologie ?

L'époque trouble que nous traversons consolide la tendance collective à considérer l'idéologie de façon péjorative, la confondant avec l'extrémisme. Cela tend à faire oublier que le monde dans lequel nous vivons est composé d'idéologies diverses et multiples et que nous appartenons tous à au moins l'une d'entre elles. (Mansouri, 2016, p. 32)

Nous sommes à la confluence entre psychisme individuel et psychologie collective. S'il nous est possible de théoriser la psychologie collective, la psychologie des foules, le fonctionnement groupal. Il est parfois difficile de marquer une césure nette entre la psychisme individuel et celle d'un collectif : « *Je remarque qu'il existe une zone de la réalité humaine où l'individuel et le collectif ne sont pas discernables* » (Benslama, 2016, p. 40). L'idéologie et, plus spécifiquement, l'idéologie religieuse, font partie d'une zone où l'on trouve à la fois des composantes du psychisme individuel et des composantes liées au fonctionnement de groupe. L'idéologie collective que représente la religion devient alors une idéologie privée mise au service d'une idéologie totalitaire.

Mais commençons par définir le terme d'idéologie, qui date de 1800, introduit par le philosophe Antoine Destutt de Tracy pour remplacer le mot « psychologie », comme « science des idées » au sens général des faits de conscience (définition du Centre national de ressources textuelles et lexicales). Une idéologie est un ensemble de conceptions,

d'idées générales, de représentations « *organisant le rapport de chacun à ses conditions d'existence* » (Mansouri, 2016, p. 32). Ainsi énoncée et objectivée, l'idéologie n'est pas en soi négative. De fait, nous sommes tous pris par des idéologies qui se forment au fil du temps, des rencontres et des expériences. L'époque contemporaine qui promeut l'individualisme n'exclut pas l'affiliation à un groupe, une communauté de pensée ou d'actions. Cette définition large de l'idéologie permet d'y faire entrer : l'idéologie du sport, de la performance, les idéologies autour de la culture, de la nature, de l'écologie etc. et aussi bien sûr l'idéologie de la psychanalyse.

Pourtant, nous rejoignons Fethi Benslama lorsqu'il déclare « *la religion n'est pas une idéologie comme une autre* » (Benslama, 2016, p. 37). Elle ne peut être réduite à cette seule définition large, d'une communauté d'idées, de culture ou « *d'éléments symboliques permettant de s'identifier aux autres et de former un ensemble compréhensible par tous* » (Mansouri, 2016, p. 32). Freud ne parle pas de la religion comme d'une idéologie mais comme d'une « *Weltanschauung* », une « *conception du monde* ». Nous pouvons dès lors la rapprocher de la définition de l'Idéologie donnée par Karl Jaspers :

Une idéologie est un complexe d'idées ou de représentations qui passe aux yeux du sujet pour une interprétation du monde ou de sa propre situation, qui lui représente la Vérité absolue, mais sous la forme d'une illusion par quoi il se justifie, se dissimule, se dérobe d'une façon ou d'une autre, mais pour son avantage. (Jaspers, 1954, p. 403)

Nous ne sommes plus dans le seul registre d'une modalité d'« être ensemble ». L'Idéologie, ou la « *conception du monde* », a cette particularité d'être assise sur la conviction d'être en présence d'une Vérité Absolue. Un pas de côté est cependant nécessaire. Si la religion peut être perçue par certains comme une idéologie au sens de Jaspers ou de Freud, elle n'est pas toujours comprise ainsi par tous les croyants. La religion n'est idéologie que lorsque l'individu qui y adhère perd son sens critique, sa capacité de réflexivité, de mise en doute et de réflexion. De grands théologiens chrétiens ou musulmans nous confortent dans l'idée que la religion, expression d'un sentiment religieux, n'est pas, par nature, une idéologie à laquelle se soumettre (saint Augustin, Ibn Arabî). La religion est une idéologie pour ceux qui y voient une Vérité absolue, non soumise au doute et à la réflexion. Dans ce cas, elle devient une « *vision de l'univers totalisante, une construction intellectuelle systématique et fautive ; elle est une déviation*

de penser » (Kaës, 2016, p. 9). Cette précision apportée, nous pouvons maintenant aborder la religion-idéologie comme symptôme d'un narcissisme primaire fragile ou de la recherche d'un idéal du moi grandiose.

b) L'adhésion à une religion-idéologie : symptômes d'un narcissisme primaire particulièrement fragile à l'adolescence. Le sentiment religieux tel que nous l'avons abordé dans les chapitres précédents n'est pas en lien avec la rencontre d'une religion en particulier. Ce dont il s'agit est du domaine sensoriel, de l'expérience, du corps, peu importe la religion, support de cette rencontre : Islam, christianisme, judaïsme ou les religions orientales. La rencontre expérimentée est de l'ordre de l'intime, de la nostalgie d'un état antérieur perdu et retrouvé. Il est de l'ordre du moment mystique. Mais cette rencontre peut se métamorphoser, se transformer en un signe, un symptôme d'une difficulté à être que l'on retrouve à l'adolescence :

La quête objectale et identificatoire propre à cet âge fait peser une menace sur le narcissisme de l'adolescent et le sentiment d'unité et de maîtrise du Moi.
(Jeammet, 2001, p. 29)

Ce moment souvent fugace, décrit comme soulagement, exaltation, devient angoisse devant la perte de maîtrise. L'angoisse de perte de maîtrise, de perte de sentiment d'unité du Moi, peut entraîner la recherche d'une fausse réassurance par le biais d'une religion idéologie qui viendra clôturer l'accès momentané à une re-perception d'un état archaïque antérieur qui n'est plus seulement exaltation, toute-puissance infantile, mais devient également son versant persécutoire dans un fantasme d'emprise maternelle. Le moment que nous avons qualifié de mystique laisse la place à l'adhérence, plus qu'à l'adhésion, à la religion-idéologie à disposition. Il s'agit « *de créer pour sa propre histoire en pleine discontinuité, un grand Autre permettant une re-subjectivation* » (Gutton, 2006, p. 82). En adhérant à une religion-idéologie, le sujet s'engage alors d'une manière plus « radicale ». Il s'y engage car l'expérience première de conversion sera ressentie comme une menace :

En proie à une menace de désobjectivation, le sujet cherchera alors par tous les moyens à rétablir un rapport à soi et une continuité identitaire, en utilisant parfois des défenses radicales comme le clivage ou encore le recours à l'agir. (Jung, 2015, p. 119).

Le recours à la religion-idéologie pourra faire office de rétablissement de la continuité identitaire et une mise à l'abri illusoire des dangers persécutions, ce que René Kaes appelle la « *vésicule idéologique, une protection du moi contre l'irruption pulsionnelle sur le corps de la mère* » (Kaes, 2016, p. 198).

Pour Chassenet-Smirgel, l'idéologie est par essence totalitaire car elle balaye les freins psychiques de l'accomplissement des illusions. L'idéologie totalitaire permet de croire au retour du narcissisme pourtant bel et bien perdu. Il s'agirait de la résolution du conflit idéal du moi-surmoi par une « voie courte » (Chasseguet-Smirgel, 1972). Mais elle fait référence à un idéal du moi qui a pour « *fonction principale de retrouver le narcissisme perdu de l'enfance* », ce que nous pouvons entendre du côté du Moi-Idéal, celui qui est constitutif du narcissisme primaire. L'illusion, pour Chassenet-Smirgel, est de croire que le narcissisme perdu de l'enfance peut être retrouvé. L'instance surmoïque est vidée de son efficacité et ne trouve plus des solutions de compromis entre l'idéal du moi narcissique et le principe de réalité. Il y a un clivage du moi au profit de l'idéal du moi narcissique qui devient l'instance prédominante du fonctionnement psychique.

Nous pouvons considérer que les auteurs réfèrent l'illusion de l'adhésion à l'idéologie au narcissisme primaire et nous permettent, nous aussi, de nous y référer. À l'adolescence, la fragilisation du narcissisme primaire est intense tout comme la recherche de nouvelles identifications secondaires. Les conditions sont réunies pour que la rencontre avec une idéologie, quelle qu'elle soit, totalitaire ou non, soit possible psychiquement.

L'idéologie totalitaire viendrait à ce moment-là être une réponse possible à une croyance en une illusion réalisable.

Nous devons faire une distinction entre les différentes formes d'idéologie. Elles peuvent être « *structurantes ou clôturantes* » (Kaes, 2016, p. 45). André Green l'avait également précisé en indiquant que :

Les unes visent à la maîtrise du monde extérieur pour la satisfaction des besoins, les autres visent à la satisfaction substitutive des impulsions affectives non recevables ou auxquelles il n'a pu être répondu. Deux champs sont ainsi constitués : le champ des objets réels et le champ des objets idéaux. (Green, 1969, p. 204).

Ce champ des objets réels comme satisfaction des besoins est le champ que notre monde contemporain met en avant, en oubliant que besoin et désir ne sont pas équivalents. Il est un leurre, car s'il répond à la satisfaction des besoins, il ne répond en rien au désir qui, lui, prend son origine dans un manque. Pour Green, l'Idéal est justement ce qui vient lorsque la satisfaction pulsionnelle n'a pu avoir lieu à des fins de civilisation, thème cher à Freud : le renoncement pulsionnel est la source de la civilisation. Green considère que l'idéalisation est la conséquence en « négatif » de la non-satisfaction des pulsions réalisée au nom de la civilisation. Cette « idéalisation primaire » aurait un effet de satisfaction narcissique. Cette idéalisation primaire est assujettie au moi Idéal.

Mais si nous nous référons toujours à René Kaes (2016), l'idéologie structurante est celle qui n'empêche pas la pensée, elle est nécessaire pour qu'un groupe, un collectif, émerge. Seule l'idéologie clôturante est celle qui aura des effets de violence, des mouvements paranoïaques de défense.

Cette face négative de l'idéologie est à penser comme une donnée anthropologique, dont les expressions historiques, tout comme les modalités de réalisation, sont contingentes. (Kaes, 1980, p. 46)

Il inscrit résolument l'adhésion à une idéologie clôturante comme mécanisme de défense contre les angoisses schizo-paranoïdes et dépressives.

L'élaboration de l'idéologie peut être pensée comme « *désétayée du corps, elle en est en appui suturé sur le code ; entre l'un et l'autre, aucun espace libre pour la reprise, l'entrouverture, la transformation* » (Kaes, 2016, p. 196-197). Cette pensée de Kaes est intéressante pour notre propos, car elle se réfère au corps et à un clivage entre le moi corporel et le moi psychique et une « *altération spécifique de l'image corporelle* ». Ainsi, Kaes pense l'idéologie en prenant appui sur les travaux de Bion (1962) et son « *appareil à penser les pensées* ». Il voit l'idéologie comme étayant une faille dans la fonction « alpha » de la mère : l'incapacité de transformer la perte narcissique lors de la naissance engendre, à la phase anale, une difficulté pour l'enfant à transformer une expérience de perte corporelle. (Kaes, 2016, p. 197). L'enfant reste alors aux prises avec une emprise maternelle, il reste identifié à ce que son corps a produit. L'adhésion à l'idéologie serait alors un « plaisir idéologique anal ».

Nous retiendrons dans les propos de René Kaes sa distinction entre les idéologies qui proviennent des aspects archaïques du conflit entre moi et surmoi archaïque. Ces idéologies sont en place pour éviter un conflit œdipien. Elles sont toujours narcissiques et absolues « *dans leur pôle idéalisant et persécuteur* » (Kaes, 2016, p. 128).

c) L'émergence d'une idéologie totalitaire comme donnée anthropologique.

L'adhésion à l'Islam comme idéologie politique totalitaire est une pure opportunité contemporaine : René Kaes souligne la constance des idéologies clôturantes, comme donnée anthropologique. L'offre est là, présente partout dans le cercle amical, sur les réseaux sociaux, au collège, au lycée, à l'université, il n'est pas « *possible d'être idéologue, ou croyant (...) seul* » (Kaes, 2016). Il s'agit d'un fantasme partagé mêlant pureté, immortalité, vérité provenant d'un groupe restreint, minoritaire et rejeté à l'intérieur de l'Islam religion. Il s'agit également d'un groupe et d'individus s'y agrégeant, traversés par des angoisses archaïques comme des terreurs d'anéantissement, des terreurs dans des proximités avec le féminin. Il s'agit d'une « *Weltanschauung* » paranoïaque, faite d'ennemis à abattre et de femmes à contenir, à contraindre.

Freud, au travers de la notion de « *Weltanschauung* » (Freud, 1933), considère que l'idéologie est un réseau d'illusions, fidèle en ce qu'il avait déjà développé pour la religion. Néanmoins, il n'a pas développé ce qui pouvait être une idéologie totalitaire, qui puise ses racines dans les vacillements d'un narcissisme primaire plus que dans la recherche de nouvelles identifications secondaires. Freud n'a pas vécu l'horreur nazie, même s'il pouvait en pressentir les ravages et craindre une issue tragique.

Les réflexions autour de l'idéologie totalitaire nous ramènent inexorablement à l'idéologie nazie tant le terrorisme de Daesh en est proche dans son recours à la terreur. La puissance de l'idéologie nazie est parvenue à faire vaciller la notion même d'humanité (Zaltzman, 2007 ; Kahn, 2018) et à « *l'implacable ébranlement de notre socle langagier* » (Khan, 2018) qui avait pour visée l'élimination de la pensée. Les similitudes entre idéologie nazie et idéologie de l'État Islamique sont patentes, notamment dans l'utilisation du langage totalitaire comme clôturante pour la pensée. Hannah Arendt (1961) est revenue sur cette interdiction de penser, socle du fonctionnement du groupe totalitaire. Elle analyse également avec pertinence les mécanismes de la terreur : « *la terreur est la substance réelle des régimes totalitaires. Elle substitue aux limites et aux modes de communication entre individus un carcan qui maintient ses derniers si*

étroitement serrés qu'ils sont fondus ensemble, comme s'ils ne faisaient qu'un » (Hannah Arendt, 1951, p. 30).

Penser aux adolescents partis faire le djihâd, c'est penser à des adolescents pris par une idéologie totalitaire similaire à l'idéologie nazie alors même qu'ils ont eu, dans un premier temps, accès à un sentiment religieux de nature tout à fait différente. La fragilisation narcissique du fait de cette expérience intime les a conduits, pour des raisons contingentes (interne et externe), à l'adhésion à l'idéologie djihâdiste, laquelle leur a procuré dans les premiers temps un effet apaisant par la mise en place de mécanismes de défense.

L'islamisme salafiste-djihâdiste est une idéologie totalitaire. Il ne s'agit pas seulement d'une religion, mais d'une idéologie politique voulant gouverner les populations au nom de Dieu et suivant ses « règles ». L'apparition dans notre monde contemporain d'une résurgence du religieux a pu faire penser que la question du djihâdisme était une question religieuse. Elle ne l'est pas entièrement. Mais nous soulignons l'importance pour des adolescents de la rencontre avec le sentiment religieux même si cette rencontre n'a pu aboutir à une différenciation / séparation porteuse d'une création d'un sujet, en tant qu'il est en mesure de penser par lui-même et pour lui-même.

De nombreuses études psychanalytiques sont apparues après les attentats terroristes survenus sur le sol français dès 2015. Elles ont reconnu des raisons intrinsèques aux musulmans eux-mêmes en lien avec « un idéal islamique blessé » (Benslama, 2015) ; la face « obscène » de la modernité et du discours capitaliste (Lamotte, 2017) ; des profils spécifiques comme la délinquance (Epstein, 2016) ; des motifs d'engagement implicites (Bouzar, 2018) ; une violence adolescente (Benhabib, 2012) ; une résurgence de la haine (L'Heuillet, 2017) ; une conséquence de l'État ultralibéral et techno-scientifique (Gori, 2013). Toutes ces recherches présentent le phénomène d'adhésion à l'idéologie totalitaire religieuse de Daesh sous un angle différent et sont sans aucun doute exactes.

C'est une question qui est par essence kaléidoscopique. Elle peut être travaillée sous différents angles de vue. Comme nous l'avons évoqué, l'émergence au sein de la civilisation humaine d'une idéologie totalitaire est loin d'être, malheureusement, une nouveauté. On peut y voir, comme Freud, l'insistance de la pulsion de mort comme répétition pathogène compulsive à l'œuvre dans les phénomènes collectifs. Néanmoins,

il semble que le déferlement de terreur ait eu, dans un premier temps, un effet de sidération. A-t-on pensé collectivement que le « plus jamais ça » pouvait être réalité ? Un effort important d'élaboration, de penser ces phénomènes liés au traumatisme de la Shoah et de l'horreur nazie a été fait. Nous avons déjà évoqué Hannah Arendt qui avait dès 1951 décrit avec force et précision « les origines du totalitarisme ». Mais suivant en cela Freud, « *nul ne sait qui d'Éros ou Thanatos gagnera la lutte* ».

Au-delà de l'idéologie nazie, l'idéologie soviétique a ensuite été décryptée, analysée. Freud avait aussi décrypté les comportements de la foule et fait une allusion au communisme (Freud, 1920). Ainsi, si l'idéologie et le totalitarisme ne sont pas des concepts psychanalytiques, l'idéologie peut tout à fait éclairer les processus inconscients de l'adhésion des individus au sein d'un groupe totalitaire. Certains psychanalystes, tel Erich Fromm (*La Peur de la liberté*, 1963) et philosophes, tel Herbert Marcuse (*Raison et révolution*, 1941), se sont interrogés à propos du régime nazi et d'autres systèmes totalitaires. Les psychanalystes ont écouté les victimes de l'idéologie nazie lorsque celles-ci ont pu s'exprimer et être entendues. Ils n'ont pas eu à entendre les nazis eux-mêmes.

Les entretiens que nous avons menés avec des mères d'adolescents partis faire le djihâd nous ont confrontés de près à cette idéologie et aux effets sur les liens familiaux. Nous avons dû, dans un contre-transfert analysé, écarter les affects de sidération, de fascination pour le Mal. Il a fallu « penser », élaborer autour de ce qu'a pu être « fascinant » pour ces adolescents dans l'adhésion à cette idéologie. Et ce qui a pu être également « fascinant » pour les parents dans leur départ et le maintien des liens une fois arrivés en Terre de Siam. Une mère qui s'est médiatisée disait de sa fille quand elle était enfant qu'« elle pouvait devenir quelqu'un ». Mais sa fille a trouvé la mort pendant les bombardements de la coalition.

3. La place de la femme dans l'Islam.

Il ne s'agit pas dans ce chapitre de faire une exégèse des textes fondateurs de l'Islam mais bien plutôt de saisir ce qui a pu séduire des adolescentes dont la culture d'origine était éloignée de l'Islam. Cette question nous renvoie à une autre question beaucoup plus large : en quoi la place de la femme en Occident est si peu séduisante que des jeunes filles choisissent une place peu enviable aux yeux de leurs mères ou contre laquelle ces dernières se sont défendues.

Nous ne pouvons ignorer dans l'analyse de ces phénomènes psychiques la part du contexte sociologique et historique. Les mères de ces jeunes filles sont des femmes qui ont toutes grandi, vécu leur adolescence après 1968, année marquée par une libération sexuelle, par un féminisme militant. Elles ont toutes eu une vie de femme active, travaillant, ayant des enfants. Contrairement à ce qu'affirment Benslama et Khosrokhavar (2017, p. 18), la société occidentale n'est pas sans violence masculine ni monotone. L'attrait du monde de l'Islam ne se situe pas uniquement dans une vision romantique de l'homme combattant, idéalisé. Il nous semble se situer plutôt du côté d'un rejet de ce que leur renvoie leur mère, dans une aporie du féminin.

Qu'est-ce qui a pu séduire ces jeunes filles dans le discours de l'Islam politique ? Pour tenter de réfléchir, nous devons revenir à ce que l'Islam en tant que religion dit de la place de la femme et ensuite l'usage qui en est fait par l'Islam politique. Toutes les jeunes filles dont il est question dans ce travail de recherche ont évolué dans un monde où la proximité avec l'Orient et le monde musulman est bien plus importante que dans les années de jeunesse de leurs mères. L'Islam a pris une place importante dans notre société contemporaine. Il représente la deuxième religion la plus pratiquée en France (enquête Insee de 2010) : sur 5,72 millions de personnes musulmanes, 30 % se disent pratiquantes. Nous ne sommes pas spécialistes de l'Islam néanmoins son étude permet peut-être de saisir ce qui a pu attirer ces adolescents. Ils ont trouvé un discours qui est radicalement différent de ce qu'ils ont pu entendre à la maison, que les parents soient athées ou croyants chrétiens. **Ils ont trouvé des identifications secondaires très éloignées de la sphère familiale et culturelle la plus proche.**

3.1. Multiplicité de l'Islam. Il y a une multitude d'Islam :

Deux erreurs courantes empêchent de comprendre quoi que ce soit à l'Islam. La première, c'est de croire que l'Islam existe ; la seconde, de croire qu'il n'existe pas. (Candiard, 2016, p. 19)

Cette position d'un théologien chrétien et spécialiste de l'Islam rejette tout idée d'essentialisme et met en avant que les convictions religieuses, fussent-elles fanatiques, ne sont qu'une partie d'une identité. Il rejoint la position d'autres comme Adonis qui rejette la position de certains qui voient dans l'Islam une religion totale englobant tous les aspects de la vie :

L'islam définit l'essence humaine, qui vient de Dieu et non pas de l'Homme lui-même ; de la Révélation, et non pas de la culture, des expériences, de la vie ; de la parole de Dieu, et donc pas de la parole des humains. (Adonis, 2015, p. 180)

Cette question théologique est fondamentale car elle détermine la position de beaucoup de croyants et de théologiens. Si l'essence précède l'existence alors l'homme n'a aucun impact sur sa propre vie et n'a d'autre choix que de suivre les paroles divines. Il n'a d'autre choix que d'être musulman. L'homme n'est pas libre. Si, au contraire, comme le suggèrent Adonis, Candiard et d'autres, la religion demeure une conviction intime et ne prédétermine pas la vie entière du sujet alors l'altérité est supportable.

L'Islam s'est étendu dans de nombreux pays dont les cultures sont distinctes. Il est présent dans des pays d'Asie, en Inde, en Europe de l'Est, au Maghreb, dans les pays arabes, en Iran. Il est multiple et varié dans ses formes. Le berceau historique de l'Islam est la péninsule arabique, la langue de l'Islam est l'arabe, le Coran a été révélé dans cette langue à Mahomet. Au niveau théologique, une scission est intervenue dans les premiers siècles de l'Islam entre Sunnites et Chiïtes. Cette division est très présente encore aujourd'hui et a des conséquences géopolitiques qui concernent le monde entier. Au sein du sunnisme existe une branche plus spirituelle, le soufisme, qui fait l'objet de critiques voire de dénonciations d'hérésie. Les rituels varient également entre branches et pays d'origine. Un musulman d'Égypte ne pratiquera pas exactement comme un musulman du Maghreb (Candiard, 2016, p. 23). Entre les différentes branches de l'Islam, il existe un socle commun qui se résume à :

Croire qu'il n'y a qu'un Dieu l'unicité de Dieu (le tawhid) – les chrétiens sont qualifiés de polythéistes avec la croyance en la Trinité – croire que Mahomet est son prophète, que le Coran témoigne d'une manière ou d'une autre de la volonté de Dieu pour les hommes, qu'un Jugement divin nous attend au dernier jour, croire dans les anges (Candiard, 2016, p. 23).

La lecture du Coran (parole divine) et des *hadîth* (parole de Mahomet) ne permet pas une unification des croyances, des doctrines et d'un Islam. Ceux qui s'adonnent à la lecture du Coran ne manquent pas de constater que la lecture est difficile, dans une langue arabe non contemporaine. La langue arabe du Coran est une langue ancienne datant du Moyen-Âge dont la signification est objet d'exégèse. Les traductions du Coran sont,

comme toutes les traductions, le fruit de parti pris. Le Coran est un texte « *allusif, désordonné, regorgeant de répétitions et de contradictions* » (Candiart, 2016, p. 26). C'est donc un texte qui nécessite une interprétation. La position de la littéralité est une position doctrinale et non une exigence du texte divin lui-même. La question lancinante qui revient sans cesse dans les débats contemporains autour de l'Islam est celle de la violence que contiendrait le Coran. Cette question de la violence incluse dans le Coran lui-même et qui ferait de la religion islamique une religion violente et haineuse rejoint les deux précédentes : l'essentialisme et la littéralité. Nombreux sont les théologiens islamiques et les musulmans eux-mêmes qui dénoncent les courants essentialistes. Nombreux, parmi ceux qui s'expriment sur l'Islam comme religion d'Amour, sont imprégnés du soufisme, une version plus mystique et spirituelle de l'Islam comme Abdenour Bidar, philosophe français qui a pris position sur l'Islam en France (Bidar, 2015). Le soufisme soutient que le Coran a deux niveaux de signification : le « *zahir* », le sens apparent et le « *batin* », le sens caché. Il prône la recherche d'un état spirituel permettant l'accès à une connaissance cachée. Le monde musulman semble pris dans l'injonction de démontrer que leur religion n'est en rien responsable du déferlement de violences dans le monde en leur nom. Ils tentent de soutenir que l'Islam n'est pas l'islamisme. Mais ce terme d'islamisme est un terme utilisé en Occident pour pointer les dérives fanatiques :

C'est un terme forgé par des chercheurs occidentaux voulant rendre compte de certaines radicalités modernes de la religion musulmane, d'abord souvent désignés par des termes empruntés qui au catholicisme (intégrisme), qui au protestantisme (fondamentalisme). Le terme "islamisme" ne désigne pas un mouvement particulier d'idées mais plusieurs groupes très différents entre eux, qui ne se reconnaissent guère d'unité et ne se regrouperaient pas sous cette bannière. (Candiart, 2014, p. 38).

Pour Candiart, l'islamisme est un des visages que l'Islam prend aujourd'hui, même si certains ne s'y reconnaissent pas.

3.2. L'Islam religieux et l'Islam politique. Cette distinction est pour certains totalement artificielle car l'Islam serait par essence une « religion totale » en ce qu'elle dicte aux hommes ce qu'il faut faire et ne pas faire en suivant ce que nous avons appelé un essentialisme qui ôte à l'homme toute liberté. Mais aussi parce que l'histoire de l'Islam

(avec les scissions entre Sunnites et Chiïtes) « *montre assez bien que la religion musulmane a toujours été politique* » (Luizard, 2015, p. 95). L'histoire de l'Islam est composée de scissions importantes entre les Sunnites et les Chiïtes bien sûr mais aussi avec les Khârédjites, première scission dans l'histoire de l'Islam.

La « *Fitna* », la discorde, est apparue très rapidement à la mort du Prophète Mahomet. Quatre califes lui succédèrent. Le quatrième, Ali, était le cousin et le gendre du Prophète dont il avait épousé une des filles, Fatima, qui était la fille issue de sa première épouse Khadîja. Mais Ali perd très rapidement le soutien de deux de ces anciens lieutenants ainsi que le soutien de Aïcha, la seconde épouse de Mahomet. Un long conflit s'ensuit et Ali accepte une solution d'arbitrage prévue par le Coran lorsque deux partis de croyants se font la guerre. La scission voit la formation du premier grand schisme avec l'apparition des Kharédjites (« ceux qui sont sortis »). Ali meurt assassiné par un Khârédjite.

Cependant, la question n'était pas seulement religieuse mais aussi politique. En effet, Mahomet était certes un chef religieux, mais aussi un chef d'État et de guerre. Une guerre de succession vit rapidement le jour entre deux groupes rivaux : ceux qui se sont convertis à Médine d'une part, et ceux qui ont suivi Mahomet depuis la Mecque vers Médine, ayant avec lui des liens de parenté. Le rôle des femmes est au centre de ces conflits de succession : un groupe désigne Abou Bakr, le père d'Aïcha, la seconde épouse de Mahomet, que les Sunnites appellent « la Mère des croyants » tandis qu'Ali, gendre du Prophète et mari de Fatima, la fille de Mahomet (la resplendissante) refusent dans un premier temps cette nomination, avant de finalement l'accepter. À la mort d'Abou Bakr, Ali est de nouveau évincé dans la succession. Les lignes de désaccord se situent entre les partisans de la lignée du prophète avec Ali son cousin et gendre, le lien familial suffisant à légitimer celui-ci (les Chiïtes) et « *les partisans de l'unité de la communauté, la préservation du bien public et de l'ordre pour les musulmans, les Sunnites* » (Luizard, 2015, p. 28).

Aujourd'hui, les désaccords dogmatiques entre Sunnites et Chiïtes persistent : ils sont au cœur des désordres géopolitiques. Il est important de pouvoir se repérer dans ces données peu connues du monde occidental pour mesurer en quoi les conversions d'adolescents sont à dissocier d'une réelle compréhension éclairée de l'Islam mais bien plutôt utilisés rapidement par les recruteurs de Daesh comme prétexte à un

999endoctrinement sectaire et militaire et à usage politique. La rencontre avec l'islam est une rencontre avec une altérité franche pour ces adolescents ayant vécu dans un contexte social et culturel européen. Le conflit entre Sunnites et Chiïtes est passé inaperçu en Europe relativement longtemps. Il est l'objet aujourd'hui d'un intérêt renouvelé car il est central dans la « guerre » que se livre ces deux branches de l'islam dans le monde entier. Le territoire européen en a subi les répercussions.

Les Chiïtes ne sont pratiquement pas représentés en Europe mais « représentent 15 % de la population musulmane mondiale » (Candiart, 2015, p. 47). Ils sont très présents en Iran et majoritaires en Irak. Historiquement, le chiïsme est devenu une identité religieuse à part entière au XVI^e siècle avec la prise de pouvoir d'une dynastie chiïte en Perse. Au XX^e siècle, la prise de pouvoir en Iran en 1979 de l'Ayatollah Khomeyni et l'établissement d'une république islamique montre le chemin au sunnisme. Les Frères Musulmans, sunnites, avaient bien tenté par le passé de mettre en place un régime religieux mais n'y étaient pas parvenus. L'expérience iranienne donne des idées à l'Arabie Saoudite, sunnite. Elle s'allie avec les États-Unis pour lutter contre l'envahisseur soviétique en Afghanistan. L'Iran, de son côté, se fourvoie dans une guerre contre l'Irak. Mais l'Iran a le souci de regrouper sous sa bannière toutes les minorités chiïtes au Proche-Orient ; en Syrie, au Yémen, tandis que le bloc sunnite composé de l'Arabie Saoudite et en partie de la Turquie a du mal à se composer.

Il est difficile pour des Européens de se repérer dans ces conflits dont les fondements sont religieux. Nous raisonnons avec notre bagage culturel hérité en grande partie des Lumières. Le progrès est à désirer, le retour en arrière à éviter. Cependant, de nombreux experts de l'islam montrent que cette bipartition rapide n'est pas adaptée à ce qui se joue en Orient. L'Arabie Saoudite, pilier du sunnisme, et l'Iran, pilier du chiïsme, ne sont pas éloignées dans leur conception du monde. Ils proposent des modèles assez proches basés sur le rigorisme religieux. Ils ne sont pas une option désirable pour le monde occidental. Au sein même du monde sunnite, des divergences cruciales sont apparues quant à l'orthodoxie. C'est-à-dire quant à ce que veut dire « être musulman ». Cette question existentielle a des effets de ravage et impulsent la haine. Jusqu'à l'ère contemporaine, l'islam sunnite avait acquis une expérience politique au travers des Empires arabe et ottoman. Ils avaient réussi à faire coexister pendant des siècles, non sans

inégalités, plusieurs religions (chrétiennes ou juive). Puis le génocide des Arméniens par les Turques au début du XX^e siècle marque la fin d'une coexistence pacifique.

Sur le plan religieux, les Sunnites acceptèrent que plusieurs écoles juridiques se côtoient sans menace d'hérésie alors que les interprétations de la Charia (la loi coranique, la Loi de Dieu) sont divergentes. Apparaît un « Islam du juste milieu » qui permet que la Loi de Dieu puisse avoir « cinq niveaux différents de réalité » (Candiart, 2015, p. 58). C'est un Islam classique auquel nombre de croyants se réfèrent encore aujourd'hui. Il autorise un Islam apaisé, non prosélyte, ouvert. Mais il est l'objet de critiques lorsque l'Occident gagne en puissance et que parallèlement l'Orient perd de sa puissance militaire mais aussi culturelle. Les divergences apparaissent alors au sein de l'Islam. Certains souhaitent revenir à un Islam plus rigoureux et moins occidentalisé. Le souffle des Lumières avait atteint l'Islam et certains y voyaient la cause du déclin.

Apparaît le mouvement salafiste, du terme « *Salaf* » appellation des trois premières générations musulmanes. La première communauté de Médine devient l'exemple à suivre. L'origine, le retour à l'origine devient la préoccupation essentielle et le gage du retour d'un Âge d'or idéalisé. Il est à l'origine du wahhabisme de l'Arabie Saoudite, autre type salafisme. Le wahhabisme prône le retour à l'imitation du prophète. Le mouvement salafiste ne veut rien savoir d'une transmission de génération en génération. Il est opposé à toute tradition provenant de cette transmission. Il prône le retour imaginaire à un état fantasmé de pureté de l'origine. Le mouvement salafiste dans son rigorisme n'est pas toujours violent car il existe une frange des salafistes qui sont dit quiétistes. Ils ne s'opposent pas aux régimes politiques en place, s'y soumettent tout en s'en désintéressant. Les salafistes ne sont donc pas tous des terroristes mais les terroristes sont toujours des salafistes, et l'on peut penser que les doctrines salafistes ont en germe une possibilité de violence fanatique.

3.2.1. *La femme dans l'Islam religieux : « lien complexe de l'Islam avec l'inquiétante étrangeté du sexe féminin » (Abdelouahed, 2012, p. 21).*

La question du féminin, de la femme et de la féminité sous-tend l'édifice symbolique de l'Islam. (Benslama, 2012, p. 13).

Telle est la lecture qu'un psychanalyste peut faire de ce monothéisme dont il est fait un usage idéologique. La place centrale de la femme est présente et non refoulée dans le courant de l'islam qu'est le soufisme. Nous y reviendrons.

Pour mieux saisir cette affirmation de la question du féminin comme pierre angulaire de l'islam, il est précieux de pouvoir situer sa singularité parmi les trois monothéismes.

L'islam, comme nous l'avons esquissé dans le chapitre précédent, est né au VII^e siècle en Arabie avec l'apparition d'un homme qui se présente comme ayant reçu la parole divine sous la forme d'une Révélation : Mahomet. La parole de Dieu va être révélée à Mahomet, en arabe, sur une période de près de vingt ans. Le Coran est pour les croyants « *la réplique d'un archétype conservé au Ciel, auprès de Dieu, et revêt un caractère d'inimitabilité et de perfection* » (Lenoir, 2020). L'Arabie est, au moment de la Révélation, peuplée de tribus nomades en majorité polythéistes. Le judaïsme et le christianisme sont présents dans quelques territoires. Il s'agit de l'apparition d'une troisième voie monothéiste avec des références à la Torah et au Nouveau Testament. Le terme « musulman » est une référence au sacrifice d'Abraham : musulman veut dire « celui qui se donne à Dieu ». Le Dieu des musulmans ne peut se confondre avec l'idée d'un Dieu le Père comme dans les traditions juive et chrétienne. Le Dieu des musulmans n'est pas le père de l'humanité. Il n'y a pas de filiation entre les hommes et Dieu. C'est un Dieu transcendant en ce qu'il est séparé de la création. Il n'y a donc aucun lien entre le créateur et la création.

En Islam on ne parle jamais de Dieu-le-Père et l'on proscrie tout rapprochement entre le divin et le paternel. (Benslama, 2012, p. 141)

Le Coran, qui contient la parole de Dieu telle que révélée à Mahomet, est le seul Livre qui compte. Les autres Livres comme la Bible, l'Ancien et le Nouveau Testament ont été corrompus et seul le Coran dit la Vérité. Des références sont communes à la Bible et au Coran : Adam et Ève, Abraham, Noé, David et Jonas, Moïse, Jésus, Marie. Mais ces références ont des sens différents pour les uns et les autres. Une des différences significatives est que dans le Coran, l'être humain n'est pas marqué par la faute originelle d'Adam (et Ève). Pour les judéo-chrétiens, Adam a transgressé le commandement de Dieu en mangeant le fruit défendu que lui tend Ève. Cette faute originelle est transmise

aux descendants. Pour les Chrétiens, la réconciliation avec Dieu n'est possible que par la mort de Jésus. Dans le Coran, il est dit qu'Adam a péché au Paradis mais cette transgression ne le coupe pas de la communion avec Allah. Il n'y a pas de chute ni de péché originel pour l'Islam, de même que le rôle d'Ève est singulièrement différent de celui qui est transmis par la tradition judéo-chrétienne.

Pour les trois monothéismes, Dieu créa l'être humain : « *l'Adam primordial, l'humain originel* » (Geoffroy, 2020). Les interprétations qui voient en Adam la manifestation d'une androgynie première de l'être humain existent. Pour certains rabbins (femmes) (Horvilleur, 2013), le premier Adam serait un modèle « *d'humanité androgyne, porteur des deux genres. Un homme à deux visages et à deux genres aurait été créé en un seul corps* ». Pour les Églises chrétiennes persiste l'interprétation classique de la création d'Ève à partir d'Adam. Elle est seconde par rapport à Adam, première créature humaine. Pour l'Islam, Ève a été créée par Dieu.

Plusieurs figures féminines sont majeures dans le Coran et la place qu'elles occupent est signifiante. Nous débuterons notre voyage par Agar, la servante de Sara, femme d'Abraham, qui conçut Ismaël, père des musulmans. La conception d'Ismaël est surprenante à plus d'un titre. Sara, la femme d'Abraham ne peut plus avoir d'enfants en raison de son âge. Elle a une servante Agar qu'Abraham engrossera et qui donnera naissance à un garçon Ismaël. Sara demande alors à Abraham de laisser Agar et son fils dans le désert. Agar sera la femme oubliée du Coran. On se souvient d'elle comme celle qui erre dans le désert dans une course effrénée entre deux dunes à la recherche d'un puits pour sauver son fils de la déshydratation. Pourtant, c'est bien ce fils qui sera le Père des musulmans en suivant la volonté divine. Ce fils né non de l'épouse d'Abraham mais le fils né d'une servante, condamné à mourir de soif dans le désert. Ce fils qui avec son père créera la Kaa'ba. Agar est la figure de la femme en exil d'elle-même, humiliée par Sara qui sera celle qui demande sa mort à Abraham. Une femme qui sera mutilée, battue. Mais qui deviendra bien la mère du Père des musulmans. Il n'y aura aucune célébration d'Agar dans les rituels musulmans. C'est une mère oubliée, une femme sans qualité.

Khâdija est d'une tout autre espèce dans les récits coraniques : elle est vénérée comme la première épouse de Mahomet et surtout comme celle qui l'a confirmé comme étant celui qui reçoit la parole divine, celui à qui la révélation est donnée. Khâdija est de 15 ans son aînée, elle a déjà été mariée et est mère de deux enfants. Elle est présentée

dans les textes comme une femme-mère, maternante, maternelle vis-à-vis de Mahomet. Un extrait du Coran la représente avec Mahomet lorsque celui-ci a des visions de l'Ange Gabriel et doute de sa santé psychique. Khâdija lui demande de venir sur une de ses cuisses, puis l'autre puis enfin dans son giron en lui demandant à chaque fois si la vision est toujours là. Elle se dévoile et la vision disparaît. Elle confirme alors à Mahomet qu'il s'agit bien d'un ange et non du démon. Mahomet se rassure et accepte son état de prophète. Elle le soutient dans ses moments de doute et elle est la première de ses croyantes. C'est une femme puissante, redoutée. Elle ne donnera pas à Mahomet de descendance mâle. Ils auront quatre filles.

Aïsha est la seconde épouse de Mahomet. Elle a une place spécifique dans le monde musulman. Elle aurait rencontré Mahomet alors qu'elle n'avait que 6 ans puis aurait été son épouse à l'âge de 9 ans. Encore aujourd'hui, l'âge d'Aïsha fait débat, tant il peut être choquant qu'elle fut son épouse si jeune. Pourtant, il est toujours fait référence à une scène que le Coran dévoile. Aïsha est près de son époux et joue avec des poupées. Lorsque Mahomet lui demande ce qu'elle fait, Aïsha aurait répondu « je joue avec mes filles » et Mahomet aurait alors ri. Aïsha est devenue pour les musulmans la Mère des Croyants et la Mémoire des musulmans tant sa mémoire a été vantée par le prophète. Sa culture, sa science ont fait d'Aïsha une femme respectée. L'analyse plus psychanalytique que fait Houria Abdelouahed montre qu'Aïsha montre des symptômes d'un traumatisme de nature sexuelle tel que Ferenczi a pu le démontrer. Sa mémoire de tout serait en fait le signe d'un clivage entre « *une partie sensible, brutalement détruite, et une autre qui sait tout, mais ne sent rien en quelque sorte* » (Ferenczi, 1934, p. 113). Aïsha restera présente dans la mémoire des musulmans comme cette femme-enfant qui est et demeurera la mémoire des musulmans.

Fatima est la quatrième fille née de l'union de Mahomet et de Khâdija. Elle aura été la fille adorée de son père, née peu de temps avant la mort de Khâdija. Elle épousera Ali comme demandé par son père et donnera naissance à deux enfants que Mahomet nommera lui-même : Hassan et Hussein. Fatima fait l'objet de célébrations dans les deux courants chiite et sunnite en raison de l'adoration que son père lui portait et d'une fin dramatique. Ses deux enfants seront assassinés et deviendront dans le monde musulman des martyrs. Fatima meurt peu de temps après Mahomet comme celui-ci le lui avait révélé sur son lit de mort mais elle est surtout l'objet d'une humiliation. À la mort de son père,

elle réclame son héritage. Il lui est refusé au prétexte que l'on n'hérite pas du prophète. Mais c'est comme fille de son père qu'elle le revendique et non comme fille du prophète. Ce refus qu'on lui oppose d'une transmission serait une des raisons de son allure mélancolique que les récits rapportent :

Ô notre Dieu, honore et salue, et munis et bénis la Dame Glorieuse, la belle, la généreuse, la noble, l'attristée, la malade, l'immaculée, l'opprimée, Dame de tant d'affliction durant une si brève existence, enterrée en cachette, et spoliée en public, et méconnue quant à son rang, et inconnue quant à sa sépulture, la Reine des femmes, Celle aux grands yeux noirs, la consacrée, La Vierge Mère des Imans Supérieurs Excellents, la fille du meilleur des prophètes, Fâtima la pieuse, sur elle soient les honneurs et le salut de Dieu. (Nasr Tûsî, 672/1273)

Dans la mémoire des musulmans, Fatima sera la figure féminine de l'affligée, l'opprimée mais aussi la Reine des femmes, celle qui détrône sa mère Khâdîja au Paradis. Mahomet lui aurait dit : « *si mes épouses sont les mères des croyants, tu es plus élevée car tu es ma mère* ».

Les figures féminines du Coran laissent perplexe quant à la représentation de la femme. Que cela soit Khâdîja femme-mère, Aïsha femme-enfant ou Fatima fille-mère, il n'y a pas de représentation de la femme en tant qu'elle-même. La mère est l'image acceptable de la femme. Nous verrons à quel point l'Islam politique et l'islamisme ont repris cette représentation de la femme. Mahomet aurait dit « *Le paradis est sous les pieds des mères* » (*hadith*)... et l'enfer sous les pieds des femmes ?

Toutes « *les œuvres anthropologiques de Freud viennent montrer comment chaque destin individuel est tributaire dans ses enjeux libidinaux des enjeux libidinaux de la masse à laquelle il appartient, et comment la place qui lui est assignée en tant qu'élément organique de cet ensemble rend son destin inséparable du destin collectif* », écrit Natalie Zaltzman (1999, p. 208).

Le destin collectif des femmes occidentales est sans doute peu désirable pour ces jeunes filles et pour ces jeunes hommes. Il a considérablement évolué depuis un siècle environ. L'instauration progressive des « droits des femmes » d'une part, l'évolution des techniques de procréation assistée d'autre part, la reconnaissance du mariage pour tous ont modifié la perception de la différence des sexes. La question de la différence des sexes

se pose pour chacun, particulièrement à l'adolescence. Les représentations collectives se modifient. Les adolescents de notre recherche ont préféré sortir de la scène collective occidentale et rêver d'un monde où la réponse aux questions existentielles est donnée par un Autre, Dieu, Allah et son prophète.

Synthèse

Après avoir rappelé l'embarras de Freud concernant le sentiment religieux dont il dit ne pas avoir eu l'expérience, nous avons repris la littérature scientifique autour de cette question. Il nous est très vite apparu que c'est en travaillant la question de la mystique que nous pouvions le mieux approcher ce qu'il en était du sentiment religieux. Nous avons constaté que l'étude de la mystique nous permettait de rapprocher l'idée de Dieu du féminin, en travaillant avec Lacan, mais aussi Winnicott ou bien encore Jung.

Tout au long de ce chapitre, nous avons pris la peine de distinguer sentiment religieux et religion. Nous nous sommes demandé si la religion pouvait être pensée comme une idéologie et préciser les contours métapsychologiques de l'adhésion à une idéologie, voir à une idéologie totalitaire. Il apparaît que dans ce cas, c'est l'instance du moi-idéal qui est en jeu.

Enfin, nous avons tenté de décrypter la religion Islam et ses rapports avec les femmes ainsi que de l'Idée de Dieu (Allah) comme n'étant pas Dieu le Père.

4. Fragilisation narcissique à l'adolescence et rencontre avec l'Autre sexe.

*“Elle est peut-être la seule que j’aime, et c’est elle que je tourmente”. Mais ma méchanceté ne passait pas et tout à coup cette méchanceté me fit fondre en larmes. (...) Pourtant, j’ai toujours aimé maman, alors aussi je l’aimais, ce n’est pas vrai que la détestait, seulement il se passait ce qui arrive toujours : le plus aimé est le plus offensé. (Dostoïevski, *L’Adolescent*, 1875, p. 378, Folio classiques, 2016)*

Le texte de Freud, *Transformations de la puberté*, paru en 1905, contient l’élaboration théorique de la fin de la période de latence et du renouveau des pulsions sexuelles dans un contexte de maturité physique. Il sait que la puberté est un moment particulier du développement psycho-sexuel mais ne prend pas la mesure de ce temps long qui est, pour nous aujourd’hui, l’adolescence :

L’adolescence n’est plus seulement l’écran sur lequel viennent se rejouer, même modifiées par la puberté, les scènes infantiles sexuelles et traumatiques inélaborées par l’enfant. (Houssier, 2010, p. 329)

Nous devons nous appuyer sur les post-freudiens et sur certains contemporains pour appréhender les remaniements psychiques adolescents. L’adolescence a pu être conceptualisée comme une crise, bruyante, éphémère ou comme un processus lent, formé d’allers-retours mais progrédiant vers un état plus stable, adulte. L’adolescence est marquée du sceau de la tristesse, de deuils à faire : de l’enfance passée, des imagos idéalisées des parents, d’une toute-puissance infantile. L’adolescent est un être tout à la fois triste et joyeux, aimant et haineux, inhibé et créatif. Les contraires, les oppositions, sont son lot quotidien. Il est épuisé par ses propres contradictions, par les tumultes pulsionnels qui l’assaillent, par son corps qui se modifie. Il est enfant et il est déjà par certains côtés mature. Il dérouté ses parents. Eux aussi sont endeuillés : ils ont la sensation qu’ils perdent leur enfant qu’ils pensaient connaître si bien. La nouvelle émergence des pulsions sexuelles qui s’étaient relativement tues pendant la phase de latence laisse l’adolescent dans une perplexité douloureuse. Son corps se manifeste à lui, des sensations nouvelles le laissent démuni. Le refoulement n’est plus aussi efficace et la force pulsionnelle menace son moi encore en partie immature.

Dans ce chapitre, nous montrerons en quoi l'adolescence réactualise des conflits passés sans parvenir parfois à les dépasser de nouveau et en quoi l'adolescent peut rester dans une mélancolie mortifère. La situation de la fille sera distinguée de celle du garçon car la différence des sexes est efficiente et il n'est plus possible de considérer que les mêmes schémas s'appliquent indifféremment. Les enjeux sont différents, notamment en ce qui concerne la séparation, individuation, personnalisation et la dépendance à l'objet.

4.1. L'adolescence : remaniements des conflits infantiles et résurgence archaïque relative à l'objet. Fragilisation du narcissisme primaire.

Des processus originaires ou archaïques tout le monde en a, en réalité, le bébé comme l'adolescent, mais ces processus peuvent s'avérer structurants ou entravants, selon les cas. (Golse, Roussillon, 2010, p. 67)

Nous traiterons dans ce chapitre les écueils rencontrés par les adolescents dans les remaniements infantiles qui sont susceptibles de leur faire de nouveau rencontrer la question de la dépendance à l'objet. Nous ferons un parallèle avec la rencontre possible du sentiment océanique comme réminiscence de l'objet primaire et d'un devenir étranger à soi-même durable.

4.1.1. Réminiscence de l'objet primaire et « sentiment océanique ». L'un des écueils rencontrés par l'adolescent apparaît lorsqu'il s'agit de faire face à un nouvel effort de séparation d'avec l'objet primaire, autrement dit le maternel primaire. Non que cette séparation n'ait pas eu lieu dans des temps plus anciens mais parce que l'adolescence remobilise des enjeux psychiques qui demeurent tapis dans l'inconscient. Rien ne se perd dans l'inconscient. Le socle des processus archaïques demeure comme soubassement du psychisme. L'adolescence doit permettre à l'enfant qui n'est plus d'affirmer une subjectivité à venir en se détachant des imagos parentales et en prenant le risque d'une indépendance, d'une différenciation plus nette. Comme le propose F. Houssier, une personnalisation / différenciation (Houssier, 2020) est en devenir.

Les conflits infantiles sont de nouveau travaillés psychiquement, remodelés par les nouvelles expériences adolescentes. L'afflux pulsionnel typique de l'adolescence a pour conséquence de voir la digue du refoulement céder, ou plus exactement fuir... Le refoulement n'est plus aussi efficace que lors de la période de latence, du fait des événements de corps qu'est la puberté et son lot d'excitations perçues dans le corps

propre. Les fantasmes préœdipiens et œdipiens reprennent force et vigueur dans le psychisme.

L'adolescent est face à un travail psychique d'une extrême intensité. L'afflux pulsionnel non refoulé, les fantasmes inconscients qui y sont attachés doivent faire l'objet d'une élaboration, d'une mise en forme par le langage, par la pensée. Mais il peut arriver que cette élaboration par la pensée ne puisse advenir. Les fantasmes archaïques et œdipiens demeurent dans la psyché, sans parvenir à une élaboration de pensée.

L'adolescent est alors envahi par ces fantasmes et cherche un moyen pour, soit les satisfaire, soit s'y soustraire. Une caractéristique de l'adolescence est ce brusque rappel de fantasmes à la fois préœdipien et œdipiens. Il n'y a pas de temporalité dans l'inconscient, pas de trajectoire linéaire allant du bébé à l'adulte. Il s'agit à l'adolescence de revisiter des fantasmes à l'aune des nouvelles possibilités qui s'offrent à lui. L'enjeu de l'adolescence est de pouvoir abandonner les fantasmes œdipiens, abandonner les objets des fantasmes pour trouver dans la réalité des objets appropriés. Pour se faire, il s'agira une nouvelle fois d'effectuer une séparation permettant une individuation, une personnalisation plus nette d'avec les imagos parentales. Les imagos parentales, support des fantasmes œdipiens, devront alors être désidéalisées, chutées, afin de permettre la recherche d'un objet plus adéquat.

Mais l'adolescent est aussi aux prises avec des fantasmes plus archaïques mettant en jeu son narcissisme primaire, et non secondaire comme dans lors des fantasmes œdipiens. Lui parviennent de nouveau des angoisses archaïques par un refoulement moins efficace en raison de la nouvelle vigueur pulsionnelle.

La difficulté du passage adolescent est ainsi de faire face à plusieurs enjeux dont certains convoquent le narcissisme primaire et l'unité du moi de l'adolescent. Se rejoue alors la scène de la séparation inaugurale entre le moi et l'objet. Les nouvelles potentialités sexuelles fragilisent les limites psychiques. Le moi adolescent perd ses contours acquis lors de la phase archaïque de découverte de l'objet. Il y a un risque de confusion entre le moi et l'objet primaire. Ce que nous avons avancé préalablement concernant « le sentiment océanique » prend toute sa place. Nous pensons que l'adolescence est ce temps qui favorisera pour certains l'expérience de confusion « temporaire » entre le moi et l'objet primaire, qui prendra alors valeur d'expérience

spirituelle ou mystique : le sentiment religieux comme contenant le sentiment océanique. **Ce sentiment est lié au féminin des origines en ce qu'il est en-deçà de l'organisation symbolique et de l'entrée dans le langage. Ce sentiment doit pouvoir être élaboré afin de ne pas rester enkyster dans le psychisme et être refoulé en raison de la proximité trop importante avec l'imaginaire maternelle archaïque dans sa face terrifiante.**

Cette expérience, qu'elle soit fugace ou plus durable, a des conséquences sur la suite des remaniements psychiques en cours. Il faut de nouveau parvenir à une différenciation moi / objet qui permette au moi une existence propre. Simultanément, l'adolescent fait face aux fantasmes œdipiens qui doivent trouver un mode de résolution adéquat. C'est-à-dire que dans un même temps, il doit s'affranchir de nouveau de l'objet primaire et trouver à l'extérieur un objet sexuel adéquat qui viendrait le soulager de ses désirs incestueux.

4.1.2. Devenir étranger à soi-même : un risque adolescent. Les transformations du corps de l'adolescent sous l'effet de la puberté induisent un bouleversement dans la perception de son propre corps. Des sensations au niveau des organes génitaux des garçons comme des filles, des capacités orgasmiques inconnues jusqu'alors font de ce moment spécifique de la vie un envahissement pulsionnel non suffisamment élaboré. Le corps et sa perception endogène sont au centre de la problématique adolescente. Des mécanismes de défense sont en action face à cet afflux pulsionnel non élaboré. Le moi adolescent tente de faire barrage à des perceptions endogènes qui engendrent malaise et culpabilité. Mais plus encore, les modifications perçues rendent l'adolescent étranger à lui-même comme le souligne de nombreuses fois le Pr Florian Houssier (2010, p. 20).

Cette inquiétante étrangeté nous renvoie une fois encore à un vécu archaïque qui se superpose à des perceptions nouvelles provenant du corps. Le travail psychique adolescent consiste en une nouvelle possibilité d'« individualisation » (Blos, 1962), de « subjectivation » ou d'un « subjectal » (Cahn, 1991), d'une « différenciation » (Winnicott, 1970) ou encore d'une « personnalisation » (Houssier, 2010). L'emploi de ces signifiants différents montre la difficulté de saisir, d'un point de vue théorique et clinique, les transformations psychiques à l'adolescence. Toute la richesse de ce moment, toute la difficulté du processus adolescent se retrouvent dans l'emploi de signifiants

différents. L'adolescence est riche de toutes les potentialités créatrices d'un sujet ou de fixations inhibantes, parfois mortelles.

L'adolescence est ce temps psychique de quête de soi, de recherche d'un lieu psychique dans lequel il peut se trouver et se retrouver dans une unité corps / psyché. C'est à partir d'un sentiment d'inquiétante étrangeté que peut se comprendre l'attrance de nombreux adolescents pour l'Islam rigoriste qui incite, notamment, à cacher son corps, garçons ou filles. Le corps est caché du regard des autres et du sien propre. Cette attrance pour le voile (au sens large et métaphorique) est la marque d'une insuffisante appropriation, subjectivation du somatique par le psychique.

L'inquiétante étrangeté demeure par insuffisance d'élaboration et d'appropriation du corps propre et de ces manifestations. Le travail psychique de l'adolescence est un travail épuisant qui mobilise de nouveau mais différemment, la relation du moi à l'objet. Il implique de se séparer des objets de l'enfance sans perdre pour autant une partie du moi, ce qui engendrerait une pente mélancolique. Il s'agit de mesurer et de prendre acte de l'écart entre les imagos parentaux idéalisés et la réalité. Il s'agit de chercher d'autres supports d'identification et d'idéalisation sans perdre là encore une partie de soi par une nouvelle aliénation. Le chemin est dangereux et nous verrons que les adolescents dont il est question dans cette recherche ont malheureusement été pris dans un engrenage qui les a menés « hors de chez eux » au sens de Winnicott « *hors de son self* » (Winnicott, 1960).

L'étranger pour eux ne s'est d'ailleurs pas entendu que métaphoriquement, jusqu'à une quête éperdue hors d'eux et de chez eux. C'est la raison pour laquelle nous parlerons de l'exil au sens propre et au sens figuré chez ces adolescents partis faire le djihâd.

4.2. Remaniements des identifications secondaires et construction d'un idéal du moi. Être adolescent, c'est devoir face à de nombreuses pertes et désillusions dans un mouvement de reconstruction et de transformations. Ce doit être un mouvement de création d'une nouvelle subjectivité. Cependant, « du passé on ne peut faire table rase ». Aucune adolescence n'est semblable, car ce processus s'appuie sur ce qui a été déjà là. Un narcissisme primaire fragile et peu stable est sollicité, comme nous l'avons évoqué. Il est sollicité car il sert de point d'appui à une nouvelle construction : l'idéal du moi nourri par des identifications secondaires nouvelles.

4.2.1. Reconstruction du narcissisme secondaire des adolescents. Comme nous venons de l'évoquer, le travail psychique adolescent suppose des remaniements psychiques qui se situent à différents niveaux. Une nouvelle élaboration de l'image du moi dans son rapport à l'Autre, objet primaire, constitutive du narcissisme primaire, et un remaniement des identifications secondaires dans un investissement de l'objet faisant retour sur le Moi. Ce remaniement identificatoire sera également à l'œuvre, dans une certaine mesure, chez les parents de l'adolescent qui devront faire face au deuil de l'image d'un enfant idéalisé, et qui pourront voir du même coup vaciller leurs propres identifications secondaires.

L'homme est guidé par quelque chose de plus profond, de plus absolu, de permanent qui dépasse les contenus divers, les apparences multiples ou momentanées qu'il donnera à son désir fondamental de retrouver sa perfection perdue. (Chasseguet-Smirgel, 1999, p. 14).

- **À la recherche de nouveaux objets support d'identifications secondaires nouvelles.** L'adolescence est ce temps qui permet de trouver de nouveaux objets supports de nouvelles identifications. Ces nouveaux objets se trouvent à l'extérieur du champ familial le plus généralement. Il s'agit pour l'adolescent de rechercher des identifications qui participeront à la création d'une nouvelle personnalisation ou subjectivation. Ils recherchent de nouvelles identifications parce que l'identification aux imagos parentales n'est plus possible, ils sont confrontés au « *leurre de la promesse œdipienne* » (Lesourd, 2014) : promesse œdipienne d'un futur de jouissance qui n'est pas tenue. L'adolescent est déçu par les figures parentales en qui, dans le meilleur des cas, il avait une absolue confiance. Cependant, la place tenue par les imagos parentales dans sa psyché et sa construction reste fondamentale et fait partie d'une stabilité moïque. Le choix des supports d'identification dit quelque chose des entraves possibles à une issue harmonieuse du processus de l'adolescence.

- **Un difficile renoncement aux images et idéaux infantiles.** Le travail psychique à l'adolescence demande un renoncement aux figures parentales de l'enfance et aux idéaux infantiles. Ce renoncement n'est pas toujours effectif et on peut en voir les traces dans des choix nouveaux d'identification. Ainsi, l'adolescent peut choisir des figures fortes, hommes ou femmes porteurs de la puissance phallique qui sont alors le signe d'une difficulté à abandonner une image infantile d'un détenteur du phallus

imaginaire. L'adolescent peut aussi trouver sur son chemin des idéaux grandioses qui l'attirent car ils rentrent en résonance avec ses propres idéaux infantiles d'un moi mégalomane. L'attrait d'un discours, d'une Idée qui promet la réalisation d'un soi grandiose est une façon de ne pas céder sur le renoncement nécessaire au moi-idéal de l'enfance.

De la même façon, il peut être attiré par une « autre » famille (celle d'un copain ou d'une copine) parce qu'il pense trouver ce qui lui manque dans la sienne ; une attention, une chaleur. **C'est le signe d'une difficile séparation à l'autre des origines, celui créé-trouvé, qui vient répondre à la demande pour faire cesser une détresse. Ce rapprochement avec un autre imaginaire comblant lui fait adopter des comportements, des idéaux différents de sa famille originaire. C'est aussi le fantasme d'une « autre famille », fantasme infantile d'un moi grandiose.** Nous retrouverons ce type d'identification, dont l'issue sera dramatique dans le cas clinique de Valérie et Elsa.

Le difficile passage du moi-idéal à l'idéal du moi est ce qu'exige le processus adolescent dans son essence même. Il permet l'élaboration d'une nouvelle subjectivation. Il est aussi le creuset d'une « *maladie d'idéalité* » (Chasseguet-Smirgel, 1999), c'est-à-dire de la perception douloureuse, parfois pathologique, de l'écart entre moi-idéal et idéal du moi, ou encore de l'identification à un idéal du moi féroce ou tyrannique.

- **L'adhésion à un groupe : l'entrée de l'adolescent dans le monde extérieur.**

Les jeunes adolescents sont des isolés rassemblés, qui s'efforcent par divers moyens de former un agrégat en adoptant une identité de goûts. Ils peuvent se grouper s'ils sont attaqués en tant que groupe, mais c'est là une organisation paranoïde ; si la persécution cesse, les individus redeviennent un agrégat isolé.
(Winnicott, 1962, p. 401)

Les nouvelles identifications de l'adolescent lui permettent, et nous le verrons d'une manière dramatique également, à intégrer un groupe social de pairs. Ce n'est plus dans une identification à l'adulte-parental que l'adolescent évolue. Il cherche à trouver une identité (comme somme des identifications) sociale. La nouveauté adolescence tient à cela : il s'intègre dans le monde, autre que le monde infantile de sa famille.

L'identification à un groupe de pairs est alors pour lui le moyen d'avoir un sentiment d'appartenance, une identité « sociale » se crée. Il ou elle devient membre d'une bande au collège ou au lycée. Ou bien il trouve un groupe qui a toutes les apparences de l'idéal infantile : soutien permanent d'un moi fragile au travers de discussions réelles ou virtuelles, sentiment d'exister, d'être comme les membres du groupe. Ce groupe peut aussi cacher des recruteurs de Daesh. Ceux-ci savent ou savaient parfaitement s'adapter à toutes les insécurités adolescentes. Ils proposent aux adolescents un lieu (même virtuel), un espace où toutes leurs interrogations existentielles trouvent des réponses. Ils favorisent la construction d'un idéal du moi grandiose qui n'est que le reflet d'un moi-idéal infantile auquel il sera difficile de renoncer.

Je terminerai par une nouvelle citation de Winnicott :

Le réel défi que représente l'adolescent s'adresse à cette partie de nous qui n'a pas eu réellement son adolescence, et qui fait que nous en voulons à ceux qui peuvent avoir ce passage. Cela nous fait souhaiter de trouver une solution pour eux. Il y a des centaines de fausses solutions ; nous avons tort dans tout ce que nous disons ou faisons. (Winnicott, 1962, p. 408)

Au cours des entretiens de recherche, nous avons été face à des parents qui ont eu tort dans tout ce qu'ils faisaient au sens de Winnicott. Ils n'ont pas eu la chance de constater :

« à la longue, nous nous apercevons que cet adolescent ou cette adolescente est sorti du passage difficile et est maintenant capable de commencer à s'identifier à la société, aux parents et à toutes sortes de groupes plus étendus, sans avoir le sentiment d'être menacé d'un anéantissement personnel » (Winnicott, 1962, p. 401). Les adolescents ont trouvé sur leur chemin un groupe à l'Idéologie paranoïaque qui les ont enfermés dans une spirale de défense paranoïaque dont ils n'ont pu sortir.

La découverte fondamentale de l'adolescence est la découverte du féminin, comme autre sexe. C'est ce qui permet à l'adolescent de se découvrir lui-même comme différent de l'enfant qu'il était, et qui lui permet de découvrir l'altérité chez l'autre. Cette découverte peut avoir un effet structurant, ou bien ne pas advenir.

4.2.2. Le féminin à l'adolescence. Le féminin est ce sur quoi Freud a buté et que d'autres psychanalystes ont travaillé à sa suite comme il l'avait suggéré :

Si vous voulez en savoir plus sur la féminité, interrogez vos propres expériences de vie, adressez-vous aux poètes ou attendez que la science puisse vous fournir des renseignements plus profonds et plus cohérents. (Freud, 1933, p. 219)

Certains ont continué l'œuvre freudienne en gardant les socles métapsychologiques, d'autres s'en sont dispensés. Ainsi Karen Horney a-t-elle travaillé les concepts freudiens ayant trait au féminin et s'est-elle trouvée en désaccord avec Freud sur des concepts princeps comme l'envie de pénis, le masochisme féminin et d'une manière plus globale sur la conception freudienne du féminin. Mais nous devons continuer de tenir ferme la distinction entre féminité (terme employé par Freud) et féminin.

La féminité se construit par le biais des identifications secondaires. Parler du féminin à l'adolescence, c'est parler du sujet qui les préoccupe entièrement, consciemment parfois mais surtout inconsciemment. Le féminin est une énigme pour les deux sexes. À l'adolescence, les jeunes garçons sont terrifiés par une possible féminisation, enfin, ce qu'ils comprennent de ce que pourrait être une féminisation. Ils entendent cela comme l'équivalent absolu d'une castration imaginaire. Mais au fond, ce n'est pas de cela dont il s'agit lorsque nous évoquons le « féminin ». Nous avons précisé ce que nous entendions par « féminin ». Il ne s'agit pas uniquement de la femme à rencontrer dans une relation sexuelle pour le garçon ou de la femme en devenir pour la fille. Il s'agit de l'acceptation de l'Autre sexe en soi et en l'autre. De ce qui fait l'essence de cet Autre sexe, inconnu et néanmoins perçu puis refoulé du temps originaire, le féminin des origines. Il s'agit par cette nouvelle rencontre de dépasser le conflit œdipien et de parvenir à une subjectivation qui prend en compte la différence des sexes non prise entièrement dans la seule fonction phallique. Nous pouvons nous référer en cela aux travaux de Serge Lesourd (2009) ou de Philippe Gutton (1991) avec la notion de complémentarité des sexes qui tous les deux, mais de manière distincte, mettent au centre du processus adolescent la rencontre avec le féminin.

À l'adolescence se pose de nouveau, et différemment, la question de la différence des sexes. La complémentarité des sexes est une théorisation de « l'originaire » pubertaire, « *archaïque pubertaire, qui inclut, dans son principe l'objet qui lui est adéquat* » (Gutton, 1999, p. 194). L'objet dont il est question n'est pas l'objet à entendre du côté de l'imaginaire, « *il serait en-deçà de tout imaginaire* » (Lesourd, p. 71). Il

suppose que les nouvelles perceptions corporelles ressenties par l'adolescent ne sont pas anticipables et qu'elles ne sont que l'ordre du « pressentiment » (Gutton) des buts sexuels définitifs. Elles seraient de l'ordre « *d'un réel pubertaire* », pubertaire qu'il est possible alors de dissocier de l'adolescence, celle-ci venant après. C'est un nouveau socle originaire sur lequel s'appuie le processus adolescent distinct.

Cette théorisation permet donc de considérer que l'adolescence s'origine d'une nouvelle appréhension de l'objet, objet trouvé-créé à partir de sensorialité provenant du corps, permet de faire un lien avec le Féminin (des origines). Le travail psychique de l'adolescence prend appui sur ces nouvelles coordonnées du pubertaire archaïque dans le pressentiment d'un Autre sexe, objet adéquat, différent des objets qui jusque-là étaient sous l'égide du phallique. On peut y voir la trace du Féminin, de l'Autre sexe au sens lacanien (Lesourd, 2014) ou bien un réel pubertaire qui serait le vagin, dont la connaissance n'interviendrait qu'au moment de la puberté (Oury, 2001).

Pour notre part, nous reprendrons les fils freudien et lacanien qui permettent d'éviter ce qui nous semble être des embûches théoriques sur la connaissance ou non du vagin par les enfants et notamment les filles, embûches théoriques ancrées dans une biologisation réductrice.

En tout état de cause, l'adolescence peut être ce moment subjectif où le Féminin revêtu d'un insigne négatif dans la logique de la castration peut faire l'objet « *d'une positivation* » (Rassial, 2001, p. 21). Le Féminin ne serait plus ce qui caractérise le « moins » mais pourrait alors devenir ce qui cause le désir et l'amour (Rassial, p. 22).

Mais le Féminin pour l'un et l'autre sexe est aussi une rencontre avec ce que nous avons préféré appeler la « féminité », c'est-à-dire les attributs associés au sexe féminin dans une culture donnée. Ils sont une manière pour les filles de s'identifier à leur catégorie sexuelle. Pour les garçons, il s'agit pour eux de « savoir y faire » avec ces nouveaux sujets qui les décontenancent.

Le temps de l'enfance est terminé, temps où les enfants des deux sexes, particulièrement pendant le temps de latence, jouaient séparément et ne voulaient pas se mêler, fort de leurs pensées orientés par les positions phalliques. Aux garçons, l'illusion de la puissance phallique, aux filles le regret de ne pas l'avoir tout en jouant avec d'autres armes, tout aussi phalliques, puisqu'il s'agit de « l'être ». L'adolescence va, à leur corps

défendant, au sens propre et figuré, les pousser les uns vers les autres. Car il s'agit bien d'une affaire de corps, de pulsions, de désirs naissants et de débordements.

Nous pouvons dans un premier temps, nous pencher du côté de la fille, car elle est en premier concernée par la question de la féminité qu'elle est sommée d'acquérir (mais pas trop) pour pouvoir revendiquer « d'être le phallus ». Depuis toujours, la fille sait que sa mère et elle se ressemblent, qu'elles sont du même sexe biologique. Elle a vu sa mère, s'apprêter, se maquiller, revêtir de beaux atours et elle a vu les yeux de son père briller. Ce n'est pas ce qui définit le féminin mais ce sont les attributs classiques de la féminité. Pour le dire autrement, en des termes plus lacaniens, c'est « être le phallus ». Il s'agit de donc pour la fille au moyen d'identifications secondaires de construire son idéal du moi de femme « construire sa féminité » (Godfrind, 1999, p. 34). La féminité n'est pas une donnée en soi et semble depuis toujours être à construire plus qu'à ressentir dans une immédiateté : « *On ne naît pas femme, on le devient* » (Beauvoir). La féminité se construit autour d'un manque, d'un vide, d'un creux, d'un lieu. Ce sont les raisons avancées généralement pour expliquer cette nécessaire construction pour « être le Phallus » alors qu'il n'y aurait que vide ou manque. Les attributs de la féminité n'auraient d'autre visée que de masquer ce manque, ce creux :

Le Féminin, fantôme insaisissable, ne s'avance que masqué sous les oripeaux phalliques qui le suturent : plutôt mettre en avant la parade de la féminité pour parer à toute éventualité qu'être livré à cette part en soi déssexualisée, qui s'engouffre dans le miroir comme dans un trou. (Epstein, 2001, p. 162)

L'adolescente est face à cette énigme qui est de construire une identité de femme. Malgré la similitude anatomique avec sa mère qui la situe résolument du côté « femme », elle se heurte à l'énigme à laquelle sa propre mère s'est heurtée. Il peut y avoir identification à des traits de féminité, identification à sa propre mère ou à d'autres femmes ou filles amies mais cela ne résout pas l'énigme. Cette énigme, elle seule s'y confronte et trouvera ou pas des moyens de résolution et d'élaboration pour elle-même.

Elle peut être tentée de faire appel à un grand Autre, celui dont elle imagine qu'il détient la solution de l'énigme, quitte à être renvoyée à une place déssexualisée de mère

sacralisée, sans être jamais femme. L'adhésion à l'idéologie de Daesh peut alors avoir un effet de soulagement mais aussi de refoulement de l'énigme.

Les garçons sont, quant à eux, tout autant face à une énigme : comment faire avec ce nouveau corps sexué plein de potentialités imaginaires ? Comment ne pas être pris dans ce leurre phallique qui ferait croire au garçon adolescent qu'il détient ce qui pourrait venir combler son fantasme de toute puissance infantile alors même que ce fantasme lui fait craindre de perdre ce qu'il a. Le voilà pris entre fantasmes archaïques de dévoration, d'anéantissement, d'*Hilflosigkeit* et d'angoisse de castration œdipienne. Il doit faire avec l'affolement du corps génital sous le coup des pulsions sexuelles et des interdits œdipiens. La proximité avec des filles peut devenir insupportable du fait de cet affolement pulsionnel difficile à contenir. Elle le renseigne sur la sexualisation de l'imaginaire de sa mère comme femme. Les fantasmes incestueux ne sont plus suffisamment contenus par le refoulement et engendrent chez l'adolescent une haine de l'objet imaginaire fantasmé. Ainsi Quentin, adolescent radicalisé, dont nous parlerons plus longuement, dit à sa mère : « *Maman, ce serait mieux que tu mettes une jupe plus longue* » (Roy, 2017, p. 109) ou bien encore l'accompagne systématiquement dans ses balades dans un parc voisin.

Synthèse

Au cours de ce chapitre, nous avons montré en quoi la période de l'adolescence, entendue comme un processus créateur, était le moment de la découverte du féminin, comme altérité radicale, comme Autre sexe.

Nous avons montré également qu'il s'agissait d'un processus qui permettait le remaniement des identifications secondaires par capillarité avec l'environnement et le rôle de celui-ci dans le processus de personnalisation / différenciation.

Nous avons montré enfin en quoi l'adolescence était un moment de fragilisation narcissique qui était accentué par la découverte du sentiment religieux et du féminin. L'accès au féminin en tant qu'Autre sexe pour les deux sexes est un moment fécond s'il peut être élaboré et pensé. Les adolescentes doivent trouver le chemin qui leur permettra de faire avec ce manque, ce vide et qu'elle doit masquer par les attributs de la féminité. Les garçons, quant à eux, doivent admettre le féminin en eux sans en concevoir une perte narcissique majeure et une féminisation castratrice. L'absence d'étayage par l'environnement familial a pour conséquence des identifications secondaires choisies en dehors de la sphère familiale, plus à l'écoute des questions religieuses, au risque d'identifications dangereuses.

La découverte du sentiment religieux et la découverte du féminin sont équivalentes pour l'adolescent, car elles sont toutes les deux hors langage et affaire de sensorialité, évènement de corps.

Dans un environnement non étayant, non sensible à ces deux découvertes, l'adolescent peut trouver dans une idéologie binaire teintée de religion, un apaisement à ses angoisses liées à une trop grande proximité avec l'autre maternel, seule figure d'une fausse altérité. Les découvertes sont refoulées et laissent la place à la haine séparatrice.

II. Fantômes matricides et vœux infanticides : conséquences d'un lien conservé et perverti

Le meurtre de la mère, c'est la destruction de celle qui conçoit, l'inversion même de la genèse. À l'échelle d'un vécu névrotique, le matricide est à la fois structure, en ce qu'il instaure une séparation archaïque de l'objet premier, et réactivation de processus pulsionnel qui se reproduira sous forme de deuil chaque moment de séparation en mettant à l'épreuve cette structure archaïque. (Mock, 2018, p. 109)

La nature particulière des liens maintenus entre les adolescents, devenus parents à leur tour, et leurs propres parents est paradigmatique de la conservation dans la psyché de mouvements haineux archaïques. Nous avons vu que le premier mouvement haineux a été agi dans la conversion, meurtre symbolique de la mère. Les fantômes matricides seront présents sur un mode plus secondaire alors que les adolescents seront arrivés sur la terre du Califat.

Ces liens maintenus, preuve d'une dépendance à l'objet, conservent une charge libidinale importante et ont pour effet des fantômes infanticides et matricides intriqués. Le départ des adolescents peut, dans l'après-coup, prendre plusieurs sens : voyage initiatique, saut épique. Mais ce départ demeure pris dans un contexte de crise subjective sur fond de vacillement du narcissisme. Il est perçu par les parents comme un acte de haine agi. Le discours idéologique de Daesh concourt à la haine par l'utilisation de la langue comme véhicule de cette haine. Les adolescents dont il est question se trouvent confrontés à une langue inconnue dont ils doivent apprendre des bribes. Cette approche du discours permet une mise en perspective avec les processus d'emprise sectaire.

Nous devons, pour la démonstration, reprendre le cadre théorique de la haine archaïque, de la haine du féminin et des fantômes matricides et infanticides associés.

La haine inconsciente est au cœur du psychisme et se trouve être l'un des centres de notre sujet. Elle se manifeste au travers des fantômes inconscients de matricide et d'infanticide que nous avons repérés lors des entretiens de recherche. Pour nous aider dans notre réflexion, nous nous appuyerons sur Freud et Mélanie Klein ainsi que sur Winnicott et Lacan.

Nous retracerons ensuite l'état des connaissances sur ce fantasme particulier qu'est le fantasme matricide. Il est beaucoup question dans les travaux théoriques du fantasme parricide en lien avec le complexe d'Œdipe. Il s'agit parfois d'une contraction parricide/matricide. Pourtant, le fantasme matricide a une place particulière dans la psyché humaine et l'école anglo-saxonne avec Mélanie Klein l'a démontré. Il peut être l'expression d'une violence primaire en lien avec la question de l'origine ou l'expression de la haine du féminin dans le maternel. Nous verrons que le fantasme matricide, et son corollaire le fantasme infanticide, sont tous deux très actifs dans les relations entre parents et enfants dont nous avons fait le sujet de notre recherche. Le fantasme matricide rejoint « *la douleur ancestrale qui est celle de n'être pas né de notre propre volonté, d'être soumis au temps et aux variations de la réalité extérieure qui comprend aussi bien le bouillonnement de la vie que l'ineffable tranquillité de la mort* » (Roux, 2014, p. 33).

Nous nous interrogerons, en premier lieu, sur le choix de Freud de ne pas faire du fantasme de matricide le pivot central de sa métapsychologie et de privilégier le parricide, comme organisateur à la fois de la psyché et de la civilisation.

1. La haine au cœur du psychisme

La haine est une défense, un sursaut du moi, une crispation agressive du moi pour éviter l'expérience douloureuse de la perte d'amour. (J.-D. Nasio. 1997, p. 109).

La haine se réfère au narcissisme, à un type particulier de la relation primaire du moi à l'objet. Elle se réfère également à la relation à l'objet pris dans l'ambivalence de l'amour et de la haine dans les relations à l'objet œdipien.

1.1. La haine archaïque constitutive du narcissisme primaire.

Je pense très profondément que la capacité à supporter sa propre haine fait partie de la santé psychique (...) c'est une force extraordinaire de savoir que quelque chose d'aussi négatif en apparence que la haine, nous avons chacun notre part. Ce n'est pas la peine de la projeter sur les autres comme s'il n'y avait que les autres qui étaient haineux... et qu'une vie et un désir inscrit la part de haine et d'intolérance et de violence que nous avons en chacun de nous-mêmes, ça fait partie de la santé psychique, considérablement, très durablement. (Guyomard, 2017, cité par Léo S.).

La haine est au fondement du processus psychique de tout sujet et elle participe du travail de culture en ce qu'elle est maîtrisée. Elle est ce qui accompagne le premier mouvement de séparation d'avec l'objet premier et permet l'émergence d'un moi différencié. Elle est ce à quoi l'être humain doit renoncer afin de pouvoir vivre au sein d'une civilisation. La haine inconsciente est présente à la fois comme nécessité vitale de se séparer de l'autre et comme défense paranoïaque envers un autre supposé menaçant narcissiquement. La haine est biface, haine nécessaire à la construction de la psyché et haine destructrice de l'objet dont elle a permis la séparation. Mais de quel objet parle-t-on ? De l'objet premier, celui communément appelé « la mère ». L'objet premier de haine est la mère en ce qu'elle représente un *Nebenmensch* indifférencié.

Le déchaînement de haine, une haine « abjecte » (Kristeva, 2004) a bousculé nos sociétés occidentales, un rappel mortifère du déferlement de la haine nazie que certains ont cru, naïvement, et non renseignés par la psychanalyse, derrière nous. Ce déferlement de haine, de cruauté, d'abjection nous oblige à garder en mémoire que la haine peut être à la fois structurante et destructrice. Nous avons pu repérer des mouvements haineux à plusieurs endroits des entretiens. Un premier mouvement haineux sous la forme du secret de la conversion, secret qui n'est plus en lien avec l'indicible du sentiment océanique, mais secret lié à une conversion qui devient fantasme de matricide. Ce secret se transforme par la suite en *taqîya*, anticipation d'un mouvement de séparation brutale : le départ pour la terre de Sham. Enfin, d'autres mouvements haineux se référant à des défenses secondaires sont perceptibles au travers des liens maintenus, comme échec des mouvements de séparation précédents.

Se pencher sur le concept de haine, c'est, d'une certaine façon, aborder l'autre face du sentiment océanique et du sentiment religieux. C'est la proximité avec l'objet primaire dans son aspect terrifiant, de dissolution du Moi, de déréliction, d'*Hilflosigkeit*. L'avère du sentiment océanique est l'engloutissement dans la mère (mer).

En partant de la conception de Freud, nous remarquons que la haine est originaire et intriquée à la pulsion de destruction, pulsion de mort. Elle est, pour lui, première, avant même l'amour dans la relation à tout objet. L'objet se constitue dans un premier rapport de haine en lien avec le déplaisir.

L'extérieur, l'objet, le haï seraient tout au début identiques. S'il s'avère ultérieurement que l'objet devienne source de plaisir il est alors aimé mais aussi incorporé au Moi. (Freud, 1915, p. 30)

Le déplaisir est rattaché à l'objet et permet une séparation entre le moi et l'objet en l'expulsant à l'extérieur. Cette exclusion de l'objet, de l'autre, à l'extérieur par la pulsion de destruction attachée à l'affect de haine, permet une séparation qui favorise l'élaboration de l'image du corps et l'activité de penser : « *la haine observée par Freud, l'exclusion de l'autre, est la condition de l'activité de penser de l'enfant et de l'élaboration de son image du corps* » (Sédat, 2006, p. 29). La haine, loin d'être uniquement destructrice, est aussi structurante, permettant une première différenciation Moi-objet. Cette haine primaire est ante-œdipienne de type narcissique : « *elle serait un affect animé par la nécessité, l'expression d'un mal inéluctable, d'un impératif catégorique pulsionnel d'auto-conservation, une forme archaïque de survivance psychique* » (Maïdi, 2015, p. 278). Elle permet au moi de l'infant d'échapper à la confusion, au chaos de l'indifférenciation, à la passivation dans le rapport à l'objet. C'est une haine archaïque, brute, mue par la nécessité de la survie psychique.

Pour Mélanie Klein, la haine, qui prend sa source dans la pulsion, est ressentie dès le début de la vie en fonction de la succession d'évènements que le bébé ressentira comme satisfaisant ou insatisfaisant. Dès le début, l'objet de la haine est moins l'objet mère que la désorganisation psychique engendrée par l'objet. L'ambivalence est aussi au centre des conceptions kleinienne. L'enfant ressent amour et la haine en fonction de sa satisfaction ou de son insatisfaction. Pour Mélanie Klein, « *l'amour et la haine se livrent un combat dans l'esprit de l'enfant, combat qui peut, dans une certaine mesure, durer toute une vie et devenir source de danger dans les relations humaines* » (Klein, Rivière, 1937, p. 35). Ces mouvements alternants entre amour et haine produisent des angoisses précoces en raison des tendances destructrices et des besoins de réparation. Mélanie Klein introduit aussi l'idée d'un surmoi archaïque précoce, antérieur au surmoi œdipien freudien. Ce surmoi archaïque contient à la fois les bons et les mauvais objets internes. Pour ces deux auteurs la haine est destructrice, expression de la pulsion de mort. Plus spécifiquement pour Mélanie Klein, elle a à voir avec le sadisme primaire du bébé.

Cette haine archaïque, originaire, est constitutive de la psyché humaine. L'œuvre de civilisation fondamentale est de contenir, de contraindre la pulsion de haine, de

destruction ou de mort (pour Freud et pour Mélanie Klein) afin de créer la possibilité de vivre ensemble. Ce *Nebenmensch* qui a pu se confondre avec le moi dans ses aspects gratifiants, contenant, devient un autre, un objet, lorsqu'il s'agit de reconnaître l'insatisfaction, le manque comme perception endopsychique. Le rejet hors du moi de l'objet insatisfaisant s'effectue au moyen de la haine nourrie par la pulsion.

La haine est aussi la séparation avec « *das Ding* », terme employé par Freud et repris par Lacan (Lacan, 1959-1960). « *Das Ding* » ou dans sa traduction admise, *La Chose*. La représentation du maternel primaire prend la forme de « *das Ding* », la chose monstrueuse. Elle est antérieure, chez Lacan suivant en cela Freud, au travail civilisateur qu'est le langage. Le langage est ce qui permet de séparer l'enfant de l'emprise de la mère : il est mis en place de tiers séparateur. C'est le père et plus particulièrement le Nom du Père porté par le désir de la mère qui « sauve » l'enfant d'une promiscuité ravageuse. La mère, pour Lacan, devient La Chose, pas encore objet et encore moins mère. Elle symbolise la terreur de la néantisation, de l'indifférenciation.

Le sentiment océanique dont parle Romain Rolland a une autre face, celle de la haine de l'objet, indispensable au processus de différenciation moi-objet. Elle se révélera d'abord, pour ces adolescents, par la pratique de la *taqîya*.

1.2. La haine silencieuse de la *taqîya*.

L'essence de la haine, n'est-ce pas la destruction de l'Autre au sens strict, c'est-à-dire de tout lieu de parole ? Que ce lieu même cesse d'être puisqu'il a cessé de répondre ! Puisqu'il ne répond pas, autant qu'il ne soit pas !
(Boons, 1985, p. 98)

Des adolescents se sont convertis et nous avons pu rapprocher le sentiment religieux d'un retour du refoulé de la perception endo-psychique du temps de l'indifférenciation d'avec l'objet. Les adolescents dont il est question ne sont pas parvenus à conserver cette perception dans une visée créatrice, soutenue par l'illusion (Winnicott). Ils ont adhéré à l'idéologie djihâdiste. L'hypothèse que nous soutenons est que cette perception n'a pu être conservée du fait d'une nouvelle expérience de séparation, propre au processus adolescent. Une séparation à deux faces : une poussée pulsionnelle dirigée contre la perception menaçante d'être englobée dans le tout et une poussée pulsionnelle dirigée contre les imagos parentaux internes. Cette séparation a

double valence : nouvelle séparation d'avec l'objet primaire et séparation d'avec les imagos parentales. La séparation se situe du côté de l'identification primaire et des identifications secondaires. Le narcissisme de l'adolescent est bousculé, il vacille. L'affolement consécutif à la perception d'un moi dont les contours se brouillent, ajouté à la déception d'images parentaux déchues laissent l'adolescent dans une angoisse existentielle profonde. Son environnement n'est plus celui de l'enfant winnicottien. Il est composé des autres, extérieurs à la cellule familiale. Cette fragilisation intense du narcissisme du fait de la rencontre avec le sentiment religieux dans un contexte adolescent est facilitateur de l'attrait pour une idéologie.

L'idéologie djihâdiste demande de garder le secret de leur nouvelle appartenance. Il redouble un silence qui avait pour objet le sentiment religieux et la conversion. Le sentiment religieux n'a pu se dire ou se penser car il se réfère à un temps où le langage n'existe pas et où la séparation d'avec l'objet est essentiellement de l'ordre de la pulsion, silencieuse. Si ces adolescents n'ont pas parlé de leur conversion, c'est qu'ils n'avaient pas pu l'élaborer ni le penser. C'est ce qui a mis un frein à la poursuite du processus adolescent en ce qu'il pouvait être fécond.

La *taqîya*, enserrée dans les mots du discours idéologique et totalitaire, leur permet de trouver un sens à une conversion dont ils ne peuvent rien dire pour eux-mêmes. La conversion à l'Islam se transforme en haine de soi et haine de l'autre. C'est une haine consciente qui vient en écho à la haine inconsciente silencieuse. La *taqîya* est un discours de haine paranoïaque qui expulse à l'extérieur l'objet primaire retrouvé, dans sa face contenant et satisfaisante, lors de la conversion. L'objet primaire se redévoile aux adolescents dans sa face terrifiante dont il faut, pour sa survie psychique, se séparer haineusement. La *taqîya*, comme proposition haineuse, vient éloigner le sentiment religieux devenu dangereux pour le sujet. La proximité psychique avec l'objet primaire au travers de perceptions qui n'ont plus été refoulés entraînent une réaction haineuse de survie. Le silence sur la conversion puis au travers de la pratique de la *taqîya* est une expression de la haine par ce que « ça » ne répond pas. Elle est à rapprocher de que nous avons parcouru avec la haine « primordiale » lacanienne. Celle qui vise l'être de l'autre. Celle qui est silencieuse. Celle qui s'arrime à la pulsion de mort.

Mais bien sûr, la haine n'est pas un affect qui exclut d'autres affects et précisément, peuvent coexister haine et amour.

1.3. L'ambivalence des sentiments.

1.3.1. Winnicott et une haine partagée entre mère et enfant. C'est en se démarquant de la théorie freudienne et des apports kleinien que Winnicott situe la haine comme présente chez la mère avant de l'être chez l'enfant.

La mère hait le petit enfant avant que le petit enfant ne puisse haïr la mère et avant qu'il puisse savoir que la mère le hait. (Winnicott, 1947, p. 79)

Il n'envisage pas la haine comme pulsion première, comme il refuse la possibilité d'une pulsion de mort. Il reconnaît la place de l'amour et de la haine dans la psyché humaine et dans la psychogenèse de l'enfant. Il en connaît également la place dans les relations humaines : « *ils forment les deux éléments principaux à partir desquels se construisent les relations humaines* » (Winnicott, 1939, p. 156).

C'est une position qui apparaît comme subversive en ce qu'elle destitue l'idéal maternel auquel Freud n'échappe pas. Si la mère hait l'enfant c'est parce qu'il l'entame dans son corps et dans sa liberté (Gori, 2004, p. 55). Pour Winnicott, la mère est « *tellement maltraitée* » par son enfant qu'il pourra en décrire dix-sept raisons (Winnicott, 1947, p. 80). Winnicott est l'un des rares psychanalystes à avoir eu ainsi un regard sur la maternité dans « *sa réalité et son pouvoir* » (Winnicott, 1947, p. 80).

Ne devons-nous pas nous rappeler que Jocaste avait tenté de tuer (ou faire tuer) Œdipe, une tentative d'infanticide comme acte premier de son destin ? Mais la haine maternelle winnicottienne n'aboutit pas systématiquement à un infanticide. La haine de la mère ne se transformera pas non plus en agressivité et maltraitance.

Cependant, pour Winnicott, dans l'inconscient de la mère, la haine de l'enfant est présente, comme creuset de fantasmes infanticides. Le fantasme matricide, avec haine envers la mère, serait second. La haine est donc à rechercher et à trouver chez la mère avant qu'elle ne soit possible chez l'enfant. Winnicott ne croit pas que le bébé existe sans la mère, qui est l'environnement nécessaire à sa survie. Avant qu'il ne se considère lui-même comme « *objet total* » et unifié, qu'il ne puisse ressentir un tel afflux pulsionnel. Il aura des réflexes agressifs, du registre de la motricité. Le sentiment de haine de l'enfant vient de la défaillance de l'environnement. Il n'envisage pas la haine comme ayant sa source dans une lutte du moi pour « *sa conservation et son affirmation* » (Freud, 1915).

Winnicott voit dans l'agressivité une expression de la pulsion de vie et non de la pulsion de mort ; il s'écarte en cela de Freud et de Mélanie Klein. Infanticide primaire ou matricide primaire, ils apparaissent, en tout état de cause, comme liés l'un à l'autre indissolublement, tout comme l'est l'amour et la haine. Il suggère que la haine n'est pas seulement présente lors de la constitution narcissique primaire mais qu'elle sera très active lors de la constitution du narcissisme secondaire et des identifications choisies et du conflit œdipien. Il y a une permanence de la question du narcissisme et de la relation à l'objet, l'un ne pouvant se constituer sans l'autre.

Les pulsions haineuses sont particulièrement présentes au moment du drame œdipien vécu par l'enfant. Il sera haineux et ambivalent envers son père et sa mère. Ambivalence constituée de mouvements psychiques entre culpabilité et angoisse. C'est une haine de l'objet qui peut se retourner contre le Moi. Mais c'est une haine qui est sexualisée en tant qu'elle est consécutive au manque ressenti par un amour qui n'est pas donné par l'objet. C'est donc d'abord une haine contre un objet insatisfaisant.

Mais la haine a aussi à voir avec l'instance surmoïque. Le surmoi, qu'il soit archaïque (Mélanie Klein) ou œdipien, est l'instance qui naît de l'intériorisation de la Loi, de la loi de séparation, de la loi morale. Il peut être féroce en ce qu'il se manifeste lors des écarts entre idéal du moi et moi provenant des identifications secondaires. Il a tout à voir avec la constitution du narcissisme primaire dans sa nécessaire séparation de l'objet primaire et du narcissisme secondaire qui vise à la construction d'un moi aimable et aimé.

Il a donc tout à voir avec le processus adolescent en ce qu'il est le moment de la reconstruction du narcissisme secondaire qui inclut le génital et la différence des sexes associée. Le surmoi adolescent est l'instance qui sera présent pour interdire, notamment, l'accès à la génitalité jugée dangereuse par la reviviscence des désirs incestueux. Il explique les contraintes pulsionnelles consenties par des excès de religiosité dans une jouissance mortifère :

Le surmoi, c'est l'impératif de la Jouissance : jouis ! (Lacan, 1972-1973, p. 10).

Ce surmoi féroce oblige à un « *accomplissement de l'idéal dans un paradoxe haineux envers le sujet* » (Léo, 2017).

1.3.2. Hainamoration et haine primordiale. Avoir pour objet de recherche ce qui touche au terrorisme djihâdiste nous fait visiter les « *territoires de la haine* » (André, 2014). Des recherches récentes (Jaccard, Tiscini, 2020) sur des jeunes djihâdistes incarcérés en France, ont démontré la présence d'une haine inconsciente existentielle. Les auteurs ont pris appui sur la distinction de Lacan (Lacan, 1959/1960) entre hainamoration et haine « primordiale ». La haine « pure » serait une haine existentielle, qui vise l'autre dans son être. Les auteurs en parlent comme d'une haine « blanche », une haine qui ne s'exprime pas mais qui est bien là, tapie dans l'inconscient. Elle serait déliée, non articulée : « *une haine identitaire et narcissique, voire existentielle qui se déploie au nom d'un narcissisme collectif* » (Jaccard, Tiscini, p. 320).

Nous nous sommes demandé si nous avions, nous aussi, été en présence de cette haine existentielle dans le cadre de nos entretiens. Nous ne le pensons pas. Nous avons pensé la haine « existentielle » comme moteur de l'adhésion à l'idéologie djihâdiste du fait du refoulement du sentiment religieux et de la séparation encore une fois nécessaire avec « *das Ding* ». Elle renvoie à « l'auto-défense » narcissique. Au cours des entretiens de recherche, il nous a été relaté des liens haineux dans une configuration qui met en cause l'ambivalence amour/haine dans une relation de l'ordre de l'imaginaire, secondarisé « *ce n'est qu'avec l'instauration de l'organisation génitale que l'amour sera devenu l'opposé de la haine* » (Freud, 1915)

La « *haine primordiale* » telle que Lacan l'aborde est la haine dans sa dimension narcissique « pure » : il reviendra sur ce qu'il a posé concernant la haine jalouse de saint Augustin, regard envieux vers son frère suspendu au sein de sa mère. Il nomme cette haine *Jalouissance*, par contraction de jalousie et jouissance. Mais il distingue ensuite la haine jalouse de la haine primordiale, solide.

Ce que Lacan appelle la haine primordiale ou « haine pure » est celle qui vise l'être de l'autre. Elle n'est pas prise par une demande faite à l'autre à laquelle il ne serait pas répondu. Elle n'est pas la haine de l'autre qui détient ce que je lui envie. Elle est haine pure de l'être de l'autre, l'être assigné à l'effet d'un dire. La question centrale alors n'est pas la demande faite à l'autre mais la supposition d'un savoir que l'autre détient qui serait « *préjudiciable à sa propre Jouissance* » (Léo, 2017, p. 6).

Nous en sommes, sur ce sujet de la haine, si étouffés, que personne ne s'aperçoit qu'une haine, une haine solide, ça s'adresse à l'être, l'être même de quelqu'un qui n'est pas forcément Dieu. (Lacan, 1972-1973, p. 91)

Lacan a distingué au cours de son enseignement deux modalités de la haine : celle qui est liée à la constitution imaginaire du moi, celle du stade du miroir. L'aliénation imaginaire à sa propre image, renvoyée inversée par le miroir, évoque pour lui une structure paranoïaque du Moi. Il est persécuté par sa propre image, image confirmée par l'autre qui devient aussi persécuteur. Les relations entre le sujet et l'autre se construisent dialectiquement au travers de l'image de soi qui appelle la nécessité de l'autre. Cette aliénation primordiale du Moi, engendrée par la nécessité de l'autre entraîne une alternance entre amour et haine que Lacan condensera en « hainamoration ». L'amour et la haine comme le même versant de la médaille. Il n'y a pas d'amour sans haine.

L'hainamoration est du côté de la demande faite à l'autre, dans une incessante demande de reconnaissance insatisfaite. Lacan ne reprend pas à son compte le terme d'ambivalence.

Par la suite, il introduira la haine pure, primordiale, celle qui vise l'être de l'autre, sans médiation de l'autre semblable insatisfaisant. Les discours de haine sont ceux qui visent l'être de leurs destinataires.

Si l'être n'existe que parce qu'il est dit, c'est cela que la haine vise, s'il faut détruire la spécificité insupportable d'autrui dans son être au monde, il faut détruire ce qui le fait exister par la parole, dans le langage, dans le symbolique. C'est en cela que la haine, la vraie, vise l'être de l'autre, c'est en cela qu'elle ne se « *satisfait pas de la disparition de l'adversaire* », qu'elle n'est pas la face B de l'hainamoration même s'il n'y a pas d'amour sans haine. C'est en cela « *que la haine est, comme l'amour, une carrière sans limite* » (Léo, 2017, p. 13).

D'où émane la violence ? Celle qui s'empare d'un individu, d'un groupe social sans qu'aucune cause précise puisse lui être attribuée. Imprévisible, insensé. (...) l'hypothèse que cette violence entretiendrait des liens avec une réalité enfouie au plus profond des sujets, inacceptable pour eux-mêmes comme pour le discours social plutôt prolifiques en propositions contraires, à savoir l'existence, au plus

intime de nous-mêmes, d'une représentation d'un « meurtre de la mère ».
(Gastambide, 2002, p. 7)

1.4. Le matricide et la haine du féminin.

Nous inspirant de cette question, nous aborderons, en faisant un pas de côté, les conséquences du fondement de la métapsychologie sur le Mythe du Père de la Horde, creuset des vœux de parricide et du « tabou du matricide » (Gastambide, 2002). Nous avons conscience néanmoins que l'utilisation du terme parricide englobe parfois le matricide. Néanmoins, il semble important de pouvoir les dissocier plus nettement.

Le mythe du Père de la Horde, le complexe d'Œdipe et enfin Moïse et le monothéisme sont tous centrés autour du Père. La place des femmes et des mères apparaît en second, sauf à les hisser en place de Déesse maternelle primitive comme dans « Grande est la Diane des Ephésiens » (Freud, 1911). La haine du père est centrale et c'est autour du meurtre mythique du Père de la Horde que se construira l'ensemble cohérent de sa métapsychologie, tout comme Lacan.

1.4.1. De quelques conséquences du mythe du Père de la Horde. Dans *Totem et Tabou*, Freud consacre ses recherches à la question des origines de l'espèce humaine et de son évolution (Freud, 1913). Il s'inspire des travaux d'anthropologues, d'ethnologues de son époque pour bâtir un mythe (repris de Charles Darwin) qui lui permet d'asseoir sa conception du passage de l'état de nature à l'état de culture.

Dès le premier chapitre, Freud pose que l'interdit de l'inceste se retrouve au sein des tribus « les plus misérables ». Cet interdit qui est élargi à tous les membres du clan du même totem, étonne Freud, et c'est la raison de sa recherche. Freud est convaincu que l'accès à la civilisation, à la culture a été possible au moyen d'un acte fondateur : un parricide. Il ne revient pas sur l'origine du tabou de l'inceste. Un meurtre prémédité par des fils mis au ban de la tribu, soumis à un père tyrannique et doté du pouvoir de jouir de toutes les femmes, sans exception. Afin de pouvoir jouir des mêmes privilèges, les fils tuent le père. Mais devant le risque d'un combat à mort entre tous les fils et pris de remords devant la dépouille du père, ils érigent le Père mort en totem avec l'interdiction de tuer le totem. Puis les fils décident d'interdire toutes les relations sexuelles entre les membres du même totem ; l'interdiction du parricide et de l'inceste sont « expliqués »

par ce mythe et posés comme socle de l'architecture symbolique des sociétés civilisées. La civilisation humaine repose ainsi sur un renoncement pulsionnel et l'idée de sacré.

La place des mères et des femmes dans l'architecture du mythe du meurtre du père de la Horde est celle d'être objet de désirs et d'échanges. Dans son texte de 1932, il précise que la puissance du père se partagea entre les femmes : « *une bonne part de la puissance souveraine, libérée par la mort du père, passa aux femmes et ce fut le temps du matriarcat* » (Freud, 1932, *Moïse et le monothéisme*, p. 112). Il ajoute que de « grandes divinités maternelles » furent antérieures aux divinités mâles. Une vingtaine d'années plus tôt, il avait eu pourtant l'intuition d'une représentation permanente d'une imago maternelle puissante et divinisée (Freud, 1911) en amont du règne du Père mais il ne peut aller plus loin. Qu'a-t-il voulu dire en écrivant ce très court texte ? Sans doute « *c'est un des très rares textes où il pose l'exigence humaine d'un être inaltérable, ce grand « Autre préhistorique, inoubliable que nul n'arrive plus tard à égaler* » (Freud Lettre 52) (Sédat, 1981, p. 19). Malgré les efforts de Paul, représentant de Dieu le père et du fils de Dieu, Dieu la mère persiste et est réclamée par les Ephésiens à corps et à cri « Grande est la Diane des Ephésiens ! ».

La question de l'existence de systèmes de sociétés basés sur le matriarcat se pose régulièrement. Freud, en prenant appui sur les connaissances anthropologiques de son époque, prend acte du fait que certaines sociétés primitives aient pu être matriarcales. On peut raisonnablement penser qu'il imagine une société matriarcale comme l'exacte inverse d'une société patriarcale : c'est-à-dire une domination des femmes sur les hommes. Elle serait primitive ou archaïque dans ce sens-là. L'idée du matriarcat ne peut se penser, au temps de Freud, que comme antérieure à la civilisation, telle que nous la connaissons. Cette idée est encore présente. La civilisation n'émerge que par un renoncement pulsionnel et un accès au langage, c'est-à-dire à la capacité de symboliser. Cette capacité de symbolisation est la conséquence d'une séparation psychique entre nourrisson et mère par l'action d'un tiers, nommément le Père.

Certains psychanalystes contemporains contestent l'existence dans la réalité du matriarcat (Zafiropoulos, 2010) mais des études récentes les contredisent. Il ne s'agit pas d'une exacte inversion de l'ordre de domination. Elles montrent qu'il existe encore aujourd'hui vingt-six populations dans le monde (au XXI^e siècle) qui sont matrilénaïres et matrilocales (Goettner-Abenroth, 2019).

En référence à la plus ancienne signification d'arkè, le terme matriarcat signifie « mère depuis le début ». Cela renvoie au fait biologique que, étant celles qui donnent naissance, les mères sont à l'origine de la vie et au fait culturel qu'elles sont aussi les créatrices du commencement de la culture [et] du seul fait de donner naissance au groupe, à la prochaine génération, et par conséquent à la société, les femmes sont à l'évidence le commencement ; dans le matriarcat, elles n'ont nullement besoin d'imposer cela par la domination » (Goettner-Abendroth, 2019, p. 20).

« *Ces sociétés matriarcales ne sont pas une image inversée du patriarcat* » avec une domination des femmes sur les hommes. L'existence de sociétés matrilineaires ou matrilocales donne matière à penser. Cependant, l'existence de matriarcat dans le monde, régi par d'autres lois que celles qui sont à l'œuvre dans les sociétés de type patriarcal, n'enlève rien à la force théorique et clinique du mythe de totem et tabou. Ce dernier éclaire les névroses qui prennent corps dans ce type d'organisation symbolique.

Freud pense l'homme et la civilisation au travers du prisme du système patriarcal qu'il ne remet pas en cause et dont il est issu et imprégné. Il a quelques considérations sur ce qui pourrait exister par ailleurs (un système matriarcal) à titre anecdotique. Ainsi, l'appartenance à un totem aurait pu se transmettre tout d'abord par les mères : « *il est probable que le mode de transmission a été partout le plus primitif et n'a été remplacé que plus tard par la transmission paternelle* ». (Freud, 1913, p. 14). Il reprendra quelques années plus tard cette idée que la femme n'est pas apte aux exigences de la civilisation. Il n'y a aucune place pour les femmes dans le mythe de la Horde, en dehors de leur valeur d'échanges, Freud ne peut penser plus loin. Tout au plus évoque-t-il une période primitive entre le meurtre du père de la Horde et l'instauration du patriarcat par un matriarcat consenti par les fils.

Le mythe est tout à fait pertinent dans le contexte d'une société patriarcale et satisfaisant dans ce cadre. Freud est un homme de son temps (première moitié du XX^e siècle) de son milieu (bourgeoisie juive viennoise). Il a beaucoup œuvré pour les femmes en inventant avec elles la cure psychanalytique. La répression sexuelle dont elles étaient l'objet et qu'il a perçu, lui a permis de construire sa théorie. Mais qu'est-ce que cela nous dit de la représentation de la femme « freudienne » ? Certains travaux

(Barbance, 1994) avancent l'idée que l'ïmago maternelle, c'est-à-dire l'ïmage inconsciente de la mère pour Freud, serait une imago de femme phallique, toute-puissante, engendrant des défenses réactionnelles. Le fantasme plus primitif d'une mère réintégrant son objet concourt au discours de Freud sur la nécessité d'éduquer les femmes.

Toute société matriarcale ne peut être qu'un vestige d'une civilisation primitive, nous dit Freud.

Totem et tabou apparaît bien comme un mythe structurant les névroses, mais moins directement comme un mythe freudien que comme un mythe majeur des fils hétérosexuels et névrosés. Mythe que Freud a eu l'immense génie de porter au jour de ses textes, comme il le portait dans l'ombre de sa propre névrose, au même titre que les autres névrosés. Ce pourquoi ce mythe a eu tellement de succès et ce pourquoi il garde selon moi, toute son actualité. (Zafiroopoulos, 2016, p. 117)

Dans ce mythe freudien, le père mort devient un Dieu tout à la fois intouchable et protecteur. À cet instant, Dieu devient Dieu le Père pour Freud, juif athée, qui ne cessa tout au long de sa vie de s'interroger sur le fait religieux. Il ne s'agit pas pour lui de découvrir dans le sentiment religieux des traces du maternel tel que nous l'évoquions.

Alors qu'en est-il des femmes et des mères dans ce mythe ? Les femmes ne sont pas actives dans le mythe freudien. Elles sont l'objet passif des échanges sexuels. Ce que Lacan reprendra largement en évoquant le rôle des femmes dans les échanges. Pas de révolte, pas de coalition comme pour les fils-frères. Pas de sororité entre elles. Seule une gymnastique intellectuelle, non dénuée d'artifices, permettrait de dégager une cohérence théorique féconde. À ceci près qu'il permet une lecture des névroses des filles qui peuvent nourrir une plainte à l'endroit des hommes et des mères qui ne les protègent pas de l'assaut des fils et ne les ont pas faites hommes. Freud ne songe pas un instant à en dire quelque chose. Il n'élabore le mythe que de son point de vue d'homme.

Il nous est alors possible de considérer que le mythe de « totem et tabou » éclaire les névroses dont seraient sujettes les femmes et les mères par le peu de place qui leur est accordée dans les avancées culturelles. Le mythe de « totem et tabou » n'est utile et garde son efficacité clinique qu'en se dégageant d'en découvrir la vérité anthropologique (Houssier, 2013). Cette vérité n'existe pas. Ce que nous dit alors ce mythe freudien est l'impensé et l'impensable du matricide dans des sociétés de type patriarcal. La mère ne

peut être tuer pour devenir un totem parce qu'elle est mise d'emblée, pour s'en protéger libidinalement, en place de Totem, et son meurtre devient dès lors un Tabou (Gastambide, 2002). La place de la mère est si fondamentale (au sens de fondement) dans la psyché qu'elle en est exclue par l'œuvre du refoulement. Si Freud ne peut en dire quelque chose, c'est sans doute l'effet de ce qu'il a découvert : le sentiment inconscient de culpabilité.

Nous sommes confrontés à cette réalité double d'une tendance irréductible de l'esprit humain à se donner une interprétation du monde et s'en faire un récit imaginaire, auquel vient s'ajouter du fait, vraisemblablement de la dépendance, un sentiment de culpabilité. (Roux, 2014, p. 5)

Le matricide représenterait alors un fantasme originaire, préalable au fantasme de parricide. Le matricide est l'expression de l'impensable de l'origine pour Guillaumin : « *La mère qui est à l'origine de l'homme est étroitement liée au problème de l'origine* » (Guillaumin, 2019). Les sociétés matrilineaires et matrilocales ont peut-être résolu cette question, non au travers du totem mais au moyen de la construction d'une société prenant en compte l'origine maternelle dans l'origine subjective sans crainte ni fantasmes excessifs.

1.4.2. Œdipe et Jocaste : Freud aveuglé par Œdipe. C'est en poursuivant l'œuvre freudienne et en s'emparant du mythe d'Œdipe qu'apparaît « l'aveuglement » d'Œdipe et de Freud concernant les mères. Freud voit dans l'œuvre de Sophocle le paradigmatique de la psyché humaine sans tenir compte du rôle que tient Jocaste. Un rôle effacé et qui « s'effacera » dans la dernière scène : elle quitte la scène et Œdipe la trouvera suicidée. Dans ce drame, est-il question d'autre chose que la question de l'origine ? En apparence, Œdipe n'est pas taraudé par cette question et mène une vie pleine de succès jusqu'au jour où sa filiation est mise en question.

Il s'agit d'un drame antique où fantasme d'infanticide et matricide sont intriqués. Car une fois le destin funeste de son fils accompli, Jocaste sort de la scène pour se pendre. Dans certaines versions de l'œuvre de Sophocle, Jocaste est à l'origine du destin tragique d'Œdipe. C'est elle qui enivre son mari Laïos, malgré l'oracle de Delphes, afin de satisfaire son désir ; elle enfante Œdipe que Laïos abandonne dans la montagne pour éviter que l'oracle ne se réalise. Fantasme d'infanticide de la mère et tentative

d'infanticide du père sont les coordonnées infantiles d'Œdipe. Il s'ensuivra un parricide et un matricide par le biais du suicide de Jocaste.

Rien, de cette histoire infantile d'Œdipe n'est commenté pas Freud. Encore une fois, Freud ne dit mot sur les coordonnées psychiques d'un Œdipe dont le destin est précipité par les agirs d'une mère et par la question de l'origine cachée. Les coordonnées de la conception d'Œdipe telles que nous les livre Sophocle auraient pu enrichir le complexe d'Œdipe freudien. Nous ne sommes plus en présence d'un destin tragique qui nous enseigne sur les interdits et les désirs incestueux d'un homme. Nous sommes tout d'abord face aux désirs d'une femme qui sait que l'enfant né de cette union ne pourra survivre du fait de l'oracle, et qui tente dès lors de le tuer. Le destin de Jocaste et d'Œdipe sont scellés à ce moment-là. Infanticide et matricide en retour d'un désir irrépressible d'une femme pour un homme, un désir sans limites tel que le présente Ferenczi (2003) et d'un désir de savoir son origine d'un homme. La place des femmes dans le récit œdipien est centrale et pour autant masquée. Les principales figures féminines se retrouvent au travers de Jocaste bien sûr mais aussi de la Sphinge, cette créature féminine monstrueuse qu'Œdipe tue par son savoir en résolvant l'énigme. Jocaste, devenue mère incestueuse est avant tout mère infanticide. Le destin fait de son fils un fils incestueux puis parricide comme en miroir. Son savoir (d'être un fils incestueux et sa connaissance de l'homme) tue la Sphinge et Jocaste. C'est le désir de la femme Jocaste qui est au centre de la tragédie plus encore que celui de la mère. À noter, un moment particulier de la pièce de Sophocle, celui où Jocaste tarde à comprendre que son mari est bien son fils. Elle retarde le moment de l'inéluctable : c'est Œdipe, possesseur du savoir sur son origine qui les entraînera vers la mort.

1.5. Matricide et haine du féminin pour les deux sexes. Freud n'a jamais voulu reconnaître au fantasme de matricide la portée qu'il donne au fantasme de parricide, au cœur du complexe d'Œdipe. Il s'oppose vigoureusement à Jung lorsque celui-ci essaye de démontrer qu'en miroir du complexe d'Œdipe, il y aurait pour la fille un complexe d'Électre. Jung prend appui, lui aussi, sur la tragédie grecque pour voir dans le meurtre de Clytemnestre par Oreste, meurtre commandité par sa sœur Électre, l'équivalent pour les filles du complexe d'Œdipe. Mais il faut sans doute se méfier de l'utilisation systématique des mythes, des pièces de théâtre, fussent-ils grecs, car « *la tentation à laquelle certains cèdent consiste à faire coller ces récits à la métapsychologie, ou à vouloir*

déduire de ceux-ci la vérité de la métapsychologie, deux mouvements qui se renforcent l'un l'autre » (Mérot, 2019, p. 74).

Freud puise quant à lui dans les mythes et les récits qui servent à sa démonstration. Il ne peut être question pour lui de mettre au centre de sa métapsychologie le désir de matricide et son fantasme associé. Nous ne pouvons écarter l'idée que le matricide a fait l'objet d'un tabou, d'un impensé. Pendant de long siècles, l'*Orestie* d'Eschyle ne pouvait être mis en scène en « montrant » la mort de Jocaste. Il y a de l'impensé, un refoulement à l'œuvre lorsqu'il s'agit du désir de meurtre de la mère.

Nous pourrions nous référer à ce que nous avons démontré concernant le caractère « sacré » du maternel. Nous pourrions entendre cette sacralisation du maternel comme une formation réactionnelle au désir de meurtre et aux désirs incestueux. La sacralisation du maternel (comme l'injonction « *tu dois respecter ta mère* » des islamistes de Daesh) est une protection mise en place contre des désirs incestueux d'une part et des désirs de matricides d'autre part. Qu'est-ce qui, dans le maternel, rend si intolérable pour la psyché l'idée-même d'un matricide ? Le matricide serait-il un déicide ? Élever la mère à la hauteur d'une déesse permet au psychisme de contenir au moyen du refoulement toute pulsionnalité ayant pour objet la mère. Il n'est point besoin de la tuer pour qu'elle soit déifiée au contraire du Père de la Horde. Elle est déesse sacrée afin qu'elle ne soit point tuée. Freud ne parvient pas à ce point précis malgré le petit texte qu'il écrit en 1911, intitulé *Grande est la Diane des Ephésiens*. Il ne peut envisager dans sa construction théorique un maternel déifié comme socle sur lequel l'édifice peut s'appuyer. Lacan ne le peut pas plus. Il tentera de reprendre cette question en gardant de Freud l'essentiel avec une approche différente.

« *Le symbole se manifeste d'abord comme le meurtre de la chose* » (Lacan, 1967). Lacan situe l'entrée dans le langage et l'ordre symbolique par un meurtre de la chose, « *das Ding* », « *l'Autre préhistorique impossible à oublier* » (Lacan, 1959-1960).

« *On retiendra que pour Lacan, si das Ding constitue la frontière entre un dedans qui est, avant tout, intérieur au corps de l'enfant et un premier dehors qui résulte de son rejet du dedans et qu'il n'y a pas d'autre dehors que celui que das Ding définit.* » (Delepoulle, 2012, p. 181). *Das ding* est alors ce qui doit être supprimé, tué pour accéder à l'ordre symbolique, soutenu en cela par la fonction du père.

Mélanie Klein nous offre une autre version du fantasme de matricide. Elle reconnaît des fantasmes archaïques sadiques envers la mère, support de fantasmes meurtriers défensifs ; fantasmes sadiques envers le corps maternel qui contient les objets enviés par l'enfant. La mère devra être en mesure de les reconnaître et les nommer afin de permettre un retournement en culpabilité et amour en lieu et place de la haine et du fantasme de meurtre. La mère a une fonction de « matrice symbolique ».

Dès lors l'amour ne naît-il pas du partage avec l'objet de tout ce qu'il contient là où la haine s'employait à le détruire car contenant tout ce que le moi lui enviait ?
(Dufour, 2014, p. 68).

Nous voyons dans ces positions théoriques, de Freud à Lacan en passant par Mélanie Klein, des approches différentes du rôle de la mère et du père. Les fantasmes de matricide évoqués par ces auteurs sont des fantasmes qui ont pour objet la mère des origines. Des fantasmes archaïques et non œdipiens.

Les représentations du maternel primaire, ou maternel des origines, sont porteuses tout à la fois du rappel d'un sentiment océanique, d'un tout dans lequel le moi se perd délicieusement, et le rappel d'une promiscuité dangereuse et monstrueuse. Elles sont les deux faces d'une même pièce : une mère « *Nebemensch* » dont « l'action spécifique » apporte satisfaction et plénitude (Mérot, 2014) et une mère dont la dépendance est absolue et engendre des terreurs d'anéantissement.

Mais il existe aussi la figure d'une mère dont l'enfant découvre la génitalité, en même temps que la sienne. La mère-femme, celle dont l'érotique est aperçue. Cette mère-femme, dont l'enfant perçoit qu'elle ne le désire pas sexuellement mais provoque en soi des excitations sexuelles par le rapprochement avec le corps. Il peut aussi dénier toutes possibilités d'excitation de la mère elle-même ou en faire la découverte lorsque l'enfant devient mère à son tour :

Au début ça faisait mal, mais, surprise – on ne l'avait pas dit, ni ma mère, ni personne et à toi, l'enfant qui tête t'envoie au ventre des pointes de plaisir, en plus d'un fond de volupté tendre – ça alors, on ne l'avait pas dit, pourquoi ? À croire que ce plaisir des mères – pas toutes, pas toutes – dérange un peu.
(Léger-Cresson, 2020, p. 64)

L'impensable et le refoulé sont la présence du féminin, au sens de l'érotique ou de la génitalité, dans le maternel. Lorsqu'il n'est pas refoulé, il fait dire « *songeait-elle à moi, cette mère, quand sa lubricité lui fit concevoir le fœtus dont je dérivais ? Puis-je lui devoir de la reconnaissance pour s'être occupée de son plaisir ? Je regarde comme une chose toute simple de couper le fils des jours de ma mère* ». (Sade, 1986, pp. 368-369). La reconnaissance du corps érotique de la mère déchaîne la pulsion meurtrière :

Le maternel purifié serait ainsi le fruit d'une négation de son épine phallique, d'un refoulement ou d'une répression de sa dimension sexuelle » (Denis, 2011, p. 1439).

C'est la mère-femme et non plus le « maternel » dont il est question ici. Le maternel comme fonction ne peut s'entendre sans que soit évoquée la femme-mère à qui échoient généralement les fonctions « maternelles ». Et c'est à cette femme-mère à qui l'on peut attribuer un amour séducteur dont il est nécessaire de s'échapper, sauf à risquer une castration imaginaire. Ou bien, pour les filles, c'est encore à cette femme-mère qu'il faut attribuer la menace de fusion, la désillusion de ne pas être l'unique objet de son désir et de ne pas avoir un pénis.

La mère est donc l'objet de deux terreurs distinctes : la terreur prégénitale d'engloutissement et la terreur du désir d'inceste.

Il renvoie à la terreur prégénitale de la proximité du sexe de la mère, dont tous les humains sont issus, à l'horreur de l'inceste et aux angoisses de réengloutissement dans le corps de la mère. (Schaeffer, 2005, p. 16)

C'est à ces deux terreurs (désir d'inceste et peur d'engloutissement) que les adolescents dont il est question dans cette recherche sont confrontés (à des degrés différents pour chacun d'eux). Le rappel de l'injonction « *tu dois respecter ta mère* » provoque chez des adolescents comme Paul un effet apaisant, qui cherche à sacraliser la mère. C'est une dénégation de qui est sous-jacent : La mère est une femme et à ce titre dangereuse par l'incompréhension de son désir et de l'interdit des désirs incestueux.

Mais pour ces adolescents, sacraliser la mère, c'est mettre hors de portée le féminin de la mère, celui qui fait naître des désirs interdits mais aussi le féminin des origines, celui qui fait ressentir un apaisement dû à la sensation de plénitude. La Mère

Sacrée, c'est mettre hors de portée par le refoulement, le fantasme de réintégration du corps de la mère, fantasme d'un corps qui ne renvoie plus à un sentiment de complétude mais à une terreur d'y être enfermé et englouti tout entier. Terreurs archaïques et non phalliques qui peut entraîner vers un matricide. Il y a donc deux sentiments de haine possible, l'un poussé par des terreurs archaïques favorisées par la perception réactualisée du sentiment religieux et l'autre par le rapprochement des désirs incestueux favorisés par le processus adolescent.

Il est à noter que, pour les adolescentes, le discours idéologique de Daesh ne les enjoint pas à « respecter leur mère ». Cette injonction est donnée aux garçons, aux hommes. L'injonction donnée aux filles est de devenir mère à leur tour afin que ce féminin si dangereux soit recouvert d'un maternel rassurant, « voilé » par le maternel ? Le féminin dans le maternel doit être aboli, nié, car trop dangereux pour ces hommes qui édictent ces injonctions sauf à tuer la mère. On peut alors penser que « *la ferveur idolâtre à l'endroit de la Vierge Marie s'offre plutôt comme une illustration saisissante de la difficulté des hommes et des femmes à accepter la double vie des mères* ». (Proia, Chouvier, 2008, p. 111).

« *La célébration du maternel et des fonctions qui lui sont associées* » (Proia, Chouvier, p. 117) est alors le reflet d'une haine du féminin et la volonté des hommes de le dominer.

Freud ne pourra pas penser le féminin. Il admet qu'il ne comprend pas ce « continent noir ». Il a pourtant à sa disposition toute l'architecture de sa théorie. Il a découvert le rôle de la pulsion, la libido, la bisexualité infantile, la différence des sexes, le complexe d'Œdipe et la castration, l'envie de pénis... mais il y a un reste inexplicable. Au fond, lorsqu'il s'agit de se demander pourquoi le maternel peut ainsi être exalté au détriment du féminin, je reprends à mon compte cette question : « *quelles seraient les motivations sexuelles inconscientes cachées derrière l'exaltation du maternel au détriment du féminin érotique ?* » (Proia, Chouvier, 2008, p. 117). Quoi d'autre qu'une peur inspirée par les femmes en raison de leur puissance désirante fantasmée ? Peur d'être submergé par une sexualité sauvage sans frein qu'aucun pare-excitation ne parviendrait à protéger ?

1.6. La conversion comme fantasme matricide ? La conversion à une religion qui n'est pas celle de ses origines est un acte peu ordinaire.

Se convertir, c'est trahir. Par le changement de religion différente de celle de son origine accompli une rupture symbolique avec l'identité de son groupe d'origine (Le Pape, Laakili, Mossière, 2017, p. 637).

Elle dit quelque chose de l'impossibilité ou de la difficulté de s'identifier à son origine et pose la question de sa filiation. Elle est un véritable meurtre de la mère en ce qu'elle rompt avec la filiation maternelle comme origine. Elle est la première pierre à un fantasme d'auto-engendrement qui, nous le verrons est très présent pour certains adolescents partis faire le djihâd.

Elle est la traduction en acte de l'expérience d'un sentiment océanique qui a permis d'approcher l'illimité, la dissolution des limites du corps. La conversion à une religion est un renversement subjectif.

Mais la conversion peut aussi être comprise et analysée comme symptôme névrotique ou psychotique.

1.6.1. La conversion symptôme. Freud a une seule fois utilisé le terme de conversion religieuse (en non hystérique) dans un petit article intitulé « un événement de la vie religieuse » (Freud, 1928). Il relate le contexte dans lequel il a été écrit. À l'issue d'un entretien avec un journaliste américain, Freud a une nouvelle fois fait part de « *son manque de foi de religieuse et son indifférence à la survie après la mort* » (Freud, 1928, p. 6). Est donc évoqué le contenu d'un courrier d'un médecin américain qui relate l'expérience qu'il a eu en présence d'un cadavre d'une femme âgée. Après avoir renié sa foi devant l'injustice de la mort d'une femme « au visage si doux, si ravissant », il a l'expérience d'une révélation divine qui lui enjoint de reprendre le chemin de la foi. La réponse de Freud est un peu sarcastique et en fait une interprétation à partir d'une nostalgie « maternelle émanée du complexe d'Œdipe » et de « révolte contre le père » associée. Freud ne va pas plus loin qu'une interprétation classique et œdipienne de ce cas qu'il range du côté d'un moment psychotique hallucinatoire mais dit tout de même « *il a vécu un événement religieux, il a subi une conversion* » (Freud, 1928, p. 8).

Freud revendique sa position de « juif infidèle », ne veut rien entendre de ce qui lui paraît illogique. Freud rationalise au moyen de sa théorie ce qui lui échappe, ce qui pourrait être d'un autre ordre. Il analyse cette conversion dans un contexte de religion chrétienne et nous savons qu'il a déjà, avec *L'Avenir d'une illusion* (Freud, 1927), fait porter son analyse sur le christianisme, religion du Père.

La conversion à l'Islam des adolescents dont il est question dans cette recherche est d'un autre ordre que ce Freud relate et analyse.

1.6.2. La conversion, phénomène religieux. Tout d'abord, le choix de la religion Islam se distingue de deux façons par rapport à d'autres conversions, particulièrement aux deux autres monothéismes.

L'Islam est, parmi ceux-là, la seule religion où la conversion est simple, facile et ne nécessite que de prononcer une phrase en présence d'un témoin, la *Shahâda* : « *J'atteste qu'il n'y a pas de divinité excepté Dieu et j'atteste que Mahomet est le messager de Dieu* ». Cette phrase doit être dite en arabe, langue du prophète. Les deux autres monothéismes sont beaucoup plus exigeants pour accepter une conversion ; particulièrement le judaïsme.

D'autre part, l'Islam est une religion où la relation à Dieu Allah est sans intercession, directe. La conversion à l'Islam est un témoignage public d'un événement psychique de l'ordre de l'expérience intime d'un sentiment océanique.

Dans le soufisme, branche de l'Islam, la conversion est plus difficile : suivant un rituel précis, elle est encadrée par la confrérie et le Cheikh.

Dieu-Allah n'est pas le père, comme nous l'avons déjà souligné. La figure divine que représente Allah ne se réfère à rien d'humain. Mahomet n'est pas le fils. Aucune filiation ne peut être établie entre les Hommes et Allah. Ce point mérite d'être souligné car il permet une autre analyse que celle de Freud, basée sur la religion du Père.

1.6.3. La conversion : acte de retournement du sujet et matricide ? Historiquement, dans nos sociétés occidentales, les phénomènes de conversion ont été étudiés au travers de conversions vers le christianisme, c'est-à-dire des conversions des religions judaïque ou païenne vers la religion de la Trinité : Du Père, du Fils et du Saint-Esprit, telle la conversion de saint Paul de Tarse. Les conversions à l'Islam proviennent

d'une opportunité contemporaine et particulièrement en France où l'Islam est devenu la deuxième religion en nombre de croyants. Quelques études ont porté sur ce phénomène, important en nombre, de conversions de jeunes non musulmans. Une étude ethnographique a retenu notre attention. La conversion à l'Islam en France ne peut pas être comprise comme une porte d'entrée systématique aux dérives extrémistes. Elle peut tout à fait être une expression sincère d'un nouveau sentiment religieux. Nous évoquerons l'ouvrage de Clara Sabinne concernant la conversion de son fils à l'Islam, qui n'a pas entraîné de dérives extrêmes. Néanmoins, l'arrivée très importante de convertis parmi les fidèles de l'Islam en France pose des difficultés : difficulté d'intégration au sein de la nouvelle communauté, question de la trahison de sa religion, ou de ses racines antérieures est très présente.

Les convertis sont parfois mal considérés en raison de la nature de leur geste qui est considéré comme la trahison d'une première communauté d'appartenance. Il arrive même que les convertis ne puissent pas avouer leur geste. Ainsi un jeune homme italien nous expliqua que personne de sa famille ne savait qu'il était converti. Il ajouta que si sa mère venait à apprendre sa conversion à l'Islam, « elle mourrait sur le champ ». (Le Pape 2017, p. 639).

Cette étude ethnographique confirme, en d'autres termes, ce que nous posons : la conversion est un meurtre symbolique de la mère et une rupture dans les liens générationnels. Nous ne pouvons pas écarter le rôle de l'environnement dans ces conversions. Mais nous devons également mesurer l'importance qu'elle revêt en termes métapsychologiques.

La conversion à l'Islam, qui est postérieure à l'expérience religieuse, est la trace d'une transformation profonde des investissements du Moi, des représentations de soi et des autres, d'une nouvelle conception du monde et de soi. Elle est un bouleversement de l'ordre des générations et de la filiation. Elle est une rupture avec les identifications secondaires mises en place au cours du développement psychique.

La conversion religieuse se distingue de l'expérience religieuse qui peut tout à fait se satisfaire d'exister sans accroche à une religion instituée. Nous pouvons nous référer à ce que nous en dit Jung, même si nous ne partageons pas son échafaudage théorique. Il a tout de même été de ceux qui ont exploré l'expérience du religieux dans sa profondeur

inconsciente. De notre point de vue, néanmoins, l'expérience du religieux est à référer à des traces du maternel archaïque dans sa face bienfaisante d'illusion de plénitude.

La conversion se situe, à notre sens, à un niveau secondaire en réaction à un retour du refoulé des traces archaïques du maternel, dans sa face dangereuse pour la survie psychique. Elle contient un fantasme de matricide pour s'en dégager.

Elle ne peut pas être alors ce que Fethi Benslama (2021) indique dans les cas de rencontre avec le discours islamiste dans une famille musulmane :

Dans beaucoup de cas, ces effets ont contribué à rendre le passage adolescent moins tumultueux, surtout lorsque les parents, ou ceux uni en faisaient office, ont été vigilants et ont accompagné la demande spirituelle du jeune. Le recours à l'Islam peut pacifier des tourments identitaires et faciliter chez certains adolescents l'intégration d'une part de leur histoire, en créant un pont généalogique qui les relie à leurs grands-parents, quand leurs parents, migrants, sont restés muets dans le déchirement de leur exil. (Benslama, 2021, p. 19).

La conversion à l'Islam d'adolescents provenant de familles non musulmanes est inverse, il s'agit d'une rupture, de la coupure du pont généalogique.

Nous avons recueilli le témoignage d'un adolescent converti (qui ne fait pas partie en tant que tel des entretiens retenus dans le cadre de cette recherche). Nous l'avons rencontré à l'issue d'une intervention publique que nous avons faite. Il a souhaité me rencontrer pour me faire part de son expérience de conversion à l'Islam qui ne s'est pas traduite par un engagement djihâdiste. Il dit que sa rencontre avec l'Islam lui a permis de trouver une famille, une fraternité, une chaleur. Il parle de « vibrations de fond » concernant son sentiment religieux. Il présente sa mère comme étant très froide, mère avec qui il vit depuis le divorce de ses parents. Mais ce jeune homme ne s'est pas converti formellement puisqu'il n'a pas prononcé la *Shahâda*. Il consent que sa position soit paradoxale car il cherche une fraternité mais ne s'en sépare pas : « *il y a quelque chose qui ne s'est jamais fait. (...) la foi, elle est intime* ». Cette non-conversion formelle montre ce face à quoi il a reculé : il a pressenti qu'elle symboliserait une rupture qu'il ne souhaitait pas. C'est sans doute cela qui l'a protégé de la spirale de l'extrémisme. Les réactions de sa famille à l'annonce de sa « conversion », qui n'en est pas une, sont violentes : il dit à sa grand-mère « *ça me rassure que tu t'inquiètes* ». Aujourd'hui, ce jeune homme

continue de croire mais ne pratique pas. Il a conservé en lui ce sentiment religieux sans le référer à une pratique religieuse. « *Je ne me sens pas chez moi à la Mosquée* », ce qui confirme l'étude ethnographique sur la difficile intégration d'un converti dans la communauté musulmane.

Une autre témoignage est instructif en ce qu'il permet de percevoir une différence dans l'accueil de la conversion d'un garçon par une mère quand celle-ci est croyante. Il s'agit du témoignage de Clara Sabinne dont le fils Simon s'est converti à l'âge de 19 ans. Nous posons l'hypothèse que Simon n'a pas basculé dans l'extrémisme djihâdiste par une complicité retrouvée autour du sentiment religieux. Le meurtre de la mère par une conversion s'effectue dans le registre symbolique et non imaginaire. Les liens peuvent se nouer autrement et étaient déjà noués autour du sentiment religieux : « *nous avons prié ensemble et nous avons prié l'un pour l'autre. Nous croisons dans le même Dieu sans en parler autrement que pour réaffirmer, lorsque le besoin ou l'envie s'en faisait sentir, que Dieu nous aime et nous protège* » (Sabinne, 2014, p.56). Simon pourra dire à sa mère : « *tu es croyante, tu sais très bien que la foi est une histoire entre soi-même et Dieu... tu sais bien maman* » (Sabinne, 2014, p. 67) Dans ce récit, Clara livre ce qu'elle ressent du sentiment religieux dans une communauté de pensée avec son fils : « *si j'étais forte et invulnérable, je continuerais à me tourner vers Dieu, simplement pour Lui rendre grâce lorsque mon cœur en ressentirait le besoin. Simon partage ce désir profond, ses nombreuses prières quotidiennes lui donnent l'occasion de rendre grâce à son Dieu, aussi souvent qu'il le souhaite* » (Sabinne, 2014, p. 125). Sabinne fait l'effort de comprendre son fils à ce point précis de sa croyance. Elle lit des ouvrages sur l'Islam abondamment, cela lui parle et elle peut mettre en regard l'Islam et le christianisme.

La conversion a été vécue par cette mère comme une rupture radicale. Mais elle a fait l'effort de vaincre sa peur devant un fils qui est devenu un autre, radicalement un autre, pour pouvoir de nouveau y découvrir son humanité. Le meurtre symbolique de la mère par la conversion n'a pas tué la mère réelle.

Fethi Benslama, grand connaisseur de l'Islam, insiste sur l'aspect maternel et matriciel de la figure d'Allah : « *Ajoutons que l'un des noms de Dieu dans le Coran est " le matriciel " plus souvent traduit en français par " le Miséricordieux "* » (Benslama, 2021, p. 40). Il rappelle également que la communauté musulmane est appelée « Oumma », « *déclinaison du signifiant " mère "* » (Benslama, 2021, p. 41).

La conversion à l'islam contiendrait alors un fantasme de meurtre de la mère pour une autre figure, choisie, idéale :

Le meurtre de la mère, c'est la destruction de celle qui conçoit, l'inversion même de la genèse. (Mock, 2019, p. 109)

La conversion permet alors aux adolescents de s'échapper temporairement de la proximité de la face dangereuse d'une mère archaïque menaçant d'anéantissement le sujet. Il y a un défaut d'élaboration et de pensée du sentiment religieux qui reste enfoui dans l'inconscient comme trop proche de « la Chose ».

1.7. Vœux d'infanticide fantasmés. « *Si l'adolescence peut être révélateur des désirs infanticides, ils restent à élaborer tout au long de la vie.* » (Houssier, 2013, p. 171). Il est ainsi posé que les désirs infanticides constituent un fond psychique inconscient, « *un désir fondamental et organisateur de la psyché* » (Houssier, 2013, p. 92) associé au souhait de parricide (et de matricide ?). La fréquence de la résurgence de vœux infanticides dans les entretiens que nous avons menés nous oblige à en poser les bases métapsychologiques. Leur expression est manifeste. Nous aurons à entendre des parents qui veulent « *oublier* » leur fille (Jacques) et « *la mettre dans la petite boîte* », « *souhaite(r) qu'un plafond les écrase tous* » (Valérie), ou bien, d'une manière plus feutrée que « *ça cesse* ». Le vœux infanticide est une réponse en miroir de fantasmes parricides et matricides dont nous avons pu explorer les contours.

Ces fantasmes infanticides sont la reproduction de fantasmes déjà là, avant toute manifestation haineuse de leurs adolescents. Ils prennent leur source dans des désirs infanticides parfois présents dès l'émergence du désir d'enfant, car l'arrivée de l'enfant réactive les problématiques narcissiques, parfois sur un mode paranoïaque.

Une nouvelle fois nous pouvons, nous référer au mythe d'Œdipe, objet de vœux infanticides à peine masqués par un abandon, lorsque l'oracle annonce le destin de leur fils à Jocaste et à Laïos. L'enfant Œdipe représente un danger pour ses parents qui l'abandonnent sans aide ni ressource. Bien que peu évoqué, le drame œdipien commence donc par un vœu d'infanticide. Bergeret y voit le creuset de la « violence fondamentale » antérieure à toutes élaborations œdipiennes : « *le fantasme le plus primitif concerne tout autant la mise en scène parenticide que la mise en scène infanticide* » (Bergeret, 1984,

p. 141). Il ajoute : « *il n'y a pas de place dans l'imaginaire à la fois pour les parents et pour les enfants* » (Bergeret, p. 60).

Il s'agit d'une certaine façon pour les parents et pour les enfants de leur survie psychique. Nous retrouvons ce que Winnicott a pu dire de la haine de la mère précédant celle de l'enfant.

Il faut qu'une mère puisse tolérer de haïr son enfant sans rien y faire. Elle ne peut lui exprimer sa haine. Si, par crainte de ce qu'elle peut faire, elle ne peut pas haïr comme il convient lorsque son enfant lui fait mal, elle a recours au masochisme et je pense que c'est à l'origine de la théorie erronée du masochisme naturel chez les femmes. (Winnicott, 1947, p. 81)

L'enfant à naître ou l'enfant né représente toujours un danger imaginaire pour ses parents. Il met un terme, lorsqu'il s'agit du premier né, à un couple qui jusqu'alors était composé de deux personnes. L'enfant, même ardemment désiré, devient un intrus au couple qui devra accepter la nouvelle géographie de leur territoire amoureux. Ainsi l'arrivée d'un enfant entraîne-t-elle pour chacun des parents des reviviscences de sa propre arrivée au monde et du monde de son enfance. Ils passent d'une dualité à une triangulation, rappel des relations triangulaires de l'Œdipe. Les vœux infanticides sont intriqués avec le narcissisme des parents qui est bousculé par l'arrivée d'un intrus.

Lorsque leurs enfants atteignent l'adolescence, les parents convoquent inconsciemment leur propre adolescence. Les apories, les impasses, notamment en ce qui concerne le sexuel et la subjectivation de l'identité sexuée, se jouent de nouveau sur la scène inconsciente. Le fantasme infanticide peut se présenter dans un contexte fortement teinté de conflits œdipiens réactivés. Il s'agira de faire « disparaître » le rival. Lorsqu'il y a des fragilités narcissiques parentales, elles seront révélées par des attaques imaginaires du lien, des fantasmes archaïques d'anéantissement, de disparition. Ils peuvent alors générer des fantasmes infanticides fortement teintés de mouvements paranoïaques.

Bien sûr, dans le cadre de notre recherche, nous nous plaçons résolument du côté du fantasme et non du côté d'un infanticide réalisé. Il n'y a pas de passage à l'acte et les vœux infanticides demeurent dans l'inconscient de chacun. Il y a, tout au contraire, une volonté consciente de « sauver » leurs enfants incarcérés. Les vœux infanticides demeurent dans l'inconscient dans un clivage défensif.

L'adolescence peut être « *le révélateur de désirs infanticides par la résurgence des désirs refoulés ou réprimés* » (Houssier, 2013, p. 172). L'adolescence des enfants partis faire le djihâd convoque les désirs infanticides de plusieurs manières. Tout d'abord, ils se sont « radicalement » détachés de l'image de l'enfant Idéal que leurs parents ont projetée sur eux depuis leur naissance. L'écart entre l'enfant Idéal et l'enfant réel est tel que les parents ne reconnaissent plus cet « autre » comme leur propre enfant. Cette méconnaissance est induite par une coupure imaginaire et symbolique de l'ordre de la filiation, voulu par les adolescents. Les vœux infanticides qui sont repérés dans chacun des cas présentés ici, ont à leur base cette coupure symbolique. La conversion à la religion musulmane, la « radicalisation », la *taqîya*, et le départ pour le djihâd sont à mettre au compte d'une volonté de « désaffiliation » symbolique. Les changements de noms participent de cette désaffiliation. Les enfants se désaffilient symboliquement de leurs parents, de leurs origines. Ils procèdent au meurtre symbolique de la mère en tant qu'elle est celle qui est l'origine.

Nous verrons, au travers de deux entretiens, que les liens maintenus entre l'enfant parti faire le djihâd et les parents deviennent le terreau de vœux infanticides inconscients. Nous pouvons les mettre en lien avec les vœux de mort des adolescents. Les vœux infanticides sont une réponse dans un sursaut psychique pour la survie, de type paranoïaque. Mais le départ pour le djihâd fait naître des vœux infanticides, bien au-delà de cette approche. Lors de l'analyse de ces deux entretiens, nous aborderons ce qui touche à la propre subjectivité et aux blessures narcissiques cachées, refoulées des parents.

Le vœu infanticide est aussi l'une des conséquences de l'ébranlement du couple parental à la suite des agirs de leur enfant adolescent. Très fréquemment, nous le verrons, le couple parental est menacé. Les résurgences œdipiennes parentales face aux agissements des adolescents, comme la manœuvre séductrice vis-à-vis d'un parent, entame la stabilité du couple. L'ébranlement du couple peut être durable et les agissements de l'adolescent être réellement destructeur.

Enfin, les vœux infanticides peuvent être la conséquence d'une détresse absolue du parent qui avait investi l'enfant à la place d'un objet archaïque satisfaisant. Nous avons pu rencontrer ce cas de figure lorsqu'un fils était pris dans l'économie psychique de sa mère par une dépendance absolue, faisant vaciller les limites moi / objet et pouvant être référé à une grande fragilité narcissique de la mère. Devant une défaillance de l'objet ainsi

investi, la mère a pu s'effondrer narcissiquement et projeter sur son enfant des vœux de mort, vœux de mort à connotation suicidaire également, dans la confusion Moi-objet.

2. Un départ comme expression silencieuse d'une haine inconsciente

Les familles dont il est question dans cette recherche ont été confrontées au départ brutal de leurs adolescents pour le Califat instauré par Daesh. Une brutalité qui s'est manifestée par un non-dit, un départ sans sommation, sans raison donnée. Un départ dans un silence densifié par l'absence angoissante. C'est souvent par les autorités judiciaires que les parents ont été confrontés à la réalité : leurs adolescents sont partis faire le djihâd. L'acte posé par ces adolescents de partir ainsi, dans un silence angoissant est la marque d'une haine inconsciente qui ne peut se dire mais dont il est possible de retrouver, dans l'après-coup, les traces qu'elle a laissées. Cette haine inconsciente a été le moteur d'une séparation qui s'est avérée, dans l'après-coup, comme manquant son objet, la dépendance à l'objet est toujours présente.

2.1. Entre séparation nécessaire et rupture haineuse. La spécificité de notre sujet de recherche engendre une modalité très particulière de la séparation nécessaire qui se joue au cours du processus adolescent. Ce sont dans les modalités et les effets de la séparation que se situe la spécificité. Elle est en deux temps, premier temps de la conversion, second temps du départ. Elle a été vécue par leurs parents, leurs proches, leurs amis comme une déflagration, une rupture du lien d'affiliation plus qu'une séparation psychique utile et nécessaire. Elles les laissent dans une incompréhension, une solitude sans possibilité de paroles, de sens. Elles laissent tout le monde dans un vide de sens angoissant.

2.1.1. Séparation nécessaire à l'adolescence : entre archaïque et œdipien.

À l'adolescence, la peur d'être séparé n'est que l'envers d'une autre peur, beaucoup plus menaçante, celle de ne pas être séparé. (Bernateau, 2016, p. 117)

La séparation pour l'adolescent est ce qui doit lui permettre à la fois de se séparer des premières identifications secondaires de l'enfance, d'en trouver d'autres et de se trouver lui-même. Les socles identificatoires sur lesquels il s'est bâti jusqu'alors se révèlent inadéquats et l'assurance du pays de son enfance vacille. L'adolescence est un

temps inconfortable, angoissant, souvent empreint de tristesse. Il est aussi un temps d'exaltation devant la nouveauté et les possibilités nouvelles qui s'envisagent. C'est le temps où le sexuel prend toute son ampleur dans sa complexité. L'adolescence est le temps de la complexité qui peut parfois entraîner le sujet vers des réassurances infantiles. Le processus se fige alors.

Ce qui se joue à l'adolescence est l'émergence d'un sujet, qui en se séparant une nouvelle fois, peut énoncer sa subjectivité nouvelle. La sortie de la phase œdipienne lui a permis, au cours de la période de latence, d'être épargné des questions relatives au sexuel. Les phénomènes du corps de la puberté que Gutton nomme « pubertaires » pour les événements psychiques associés, provoquent un retour des questions identitaires posées par l'Œdipe. Le sexuel est ce qui préoccupe essentiellement l'adolescent. Essentiellement car il s'agit de questions qui touchent à son identité sexuée. Le sexuel vient interroger l'identité sexuée et la sexualité car elle devient une possibilité du corps bouleversante dans ses projections. Le bouleversement pubertaire entraîne l'adolescent dans des questionnements identitaires. La question existentielle de l'origine est présente de nouveau. Au moment de l'enfance, cette question l'occupait aussi. Il a trouvé des réponses plus ou moins satisfaisante, il s'en est contenté. Mais l'adolescence arrivée, les questions se posent à nouveau. Le corps, *son* corps est sa préoccupation quotidienne. Il est l'enveloppe de son narcissisme, le reflet d'une modification non encore subjectivée.

L'image du corps a été assurée par le regard de la mère, dans les tout premiers temps du stade du miroir. Le réel du corps est modifié et modifie en retour l'image du corps que l'enfant avait introjecté. Aucune réassurance n'est possible et les modifications cette image le laisse dans une indétermination anxieuse. Sont réveillées les problématiques narcissiques de séparation entre soi et l'objet par une levée partielle du refoulement, un refoulement moins efficace. Le narcissisme primaire est de nouveau sollicité car les phénomènes de corps du pubertaire entraîne, par cette mise en avant du corps, l'adolescent dans des angoisses de type archaïque. Il est aux prises avec des sentiments de perte, de deuil qui parfois l'envahissent. La mélancolie liée à la perte de l'objet primaire entre en résonance avec les différentes pertes qu'il rencontre. Il peut aussi, comme nous l'avons évoqué, retrouver un sentiment de complétude, sentiment éprouvé mais aussi fantasmé, d'avant séparation. L'adolescent est en deuil d'une enfance fantasmée qui devient parfois un Éden qui n'a jamais existé et qu'il tente malgré tout de

retrouver. Il peut, à l'inverse, être aux prises avec l'imgo d'une mère archaïque, toute puissante et intrusive.

Mais au-delà d'un narcissisme de nouveau éprouvé dans sa fragilité, l'adolescent est également aux prises avec les conflits œdipiens non résolus ou réactualisés par la réalité d'un corps pubertaire. Se jouent ainsi, et concomitamment, des problématiques narcissiques et des problématiques œdipiennes. Son identité est fragilisée et son identité sexuée est interrogée. Ces deux questions se posent simultanément à l'adolescent et se nourrissent l'une l'autre. Elles ont en commun de mobiliser psychiquement un même effort : se séparer pour exister en tant que sujet. Les conflits œdipiens seront réactivés, mais différemment, qu'au moment de l'enfance. La nouvelle capacité sexuelle de l'adolescent(e) engendre des fantasmes angoissants qui ravivent les désirs incestueux d'une possible réalisation :

La potentialité d'acte incestueux confère à l'adolescent le rôle principal de la scène. Là où il était le jouet des figures parentales, spectateur séduit, l'enfant devient actif. (Gutton, 1991, p. 74)

La barrière du refoulement n'est plus aussi efficace qu'au temps de latence. Il est aux prises avec des désirs incestueux qui le débordent psychiquement sous l'effet de la vigueur nouvelle de la pulsion sexuelle.

Cette nouvelle configuration d'un Œdipe qui se réveille par l'effet d'un refoulement devenu partiellement inefficace implique pour l'adolescent de trouver une nouvelle place au sein de la configuration familiale. Nombreuses seront les tentatives d'évincer l'un ou l'autre des acteurs œdipiens. Les adolescents dont nous avons entendu le récit ont, de manière différente, rejoué les scènes œdipiennes. Les adolescentes ont tenté d'évincer leur mère de la scène par rapprochement avec le père au travers d'une complicité nouvelle.

On comprend que l'enjeu principal de l'adolescence est une séparation apaisée d'avec les imagos parentales afin de parvenir à une subjectivation, c'est-à-dire une appropriation subjective de ce qui a été refoulé ou clivé, séparation primaire permettant une différenciation entre le sujet et ses objets, et séparations secondaires œdipiennes permettant une identité sexuée. Le « travail » de subjectivation de l'adolescent n'atteint pas toujours son but et laisse alors l'adolescent dans des impasses subjectives ou des

points de fixation qui sont le reflet d'un indépassable. La nouvelle configuration familiale dans laquelle l'adolescent doit trouver une nouvelle place implique pour les parents, père comme mère, une modification de place dans l'organisation familiale mais aussi et surtout une modification de leur propre organisation psychique.

Nous avons parcouru dans un chapitre précédent la nécessaire souplesse psychique des parents face à leur adolescent et ce que cela convoque pour eux.

Nous devons nous demander en quoi le départ pour le djihâd et le Califat instauré par Daesh est une forme particulière de séparation, paradigmatique du processus de l'adolescence, en quoi elle convoque la haine comme modalité de séparation et en quoi nous pouvons considérer qu'elle est une séparation « ratée » car maintenant une dépendance à l'objet.

Nous rappellerons que le premier temps de séparation psychique a été constitué par la conversion religieuse, succédant, parfois, au sentiment océanique du sentiment religieux.

2.1.2. La séparation silencieuse de la conversion religieuse à l'Islam.

La séparation psychique opérée par les adolescents dont il est question dans cette recherche a été non pas le fait de ressentir un sentiment religieux mais de se convertir. Nous avons vu que le choix inconscient de la religion Islam a sans doute à voir avec la nostalgie du féminin, mais la conversion en elle-même est du côté de la rupture avec ses origines, et de la toute première : la mère celle dont on provient de manière certaine « *mater certissima est* ».

Le silence qui a entouré la conversion n'est pas le silence de l'expérience religieuse, qui par nature est hors symbolique. Le silence autour de la conversion, nous l'avons déjà repéré, est de l'ordre du silence du désir inconscient matricide qui vise l'objet primaire.

2.1.3. Les modalités spécifiques d'une séparation psychique par un départ pour le djihâd.

La séparation est au cœur du processus adolescent et doit permettre une subjectivation par le dépassement des impasses infantiles à la fois archaïques et œdipiennes. Mais cette séparation psychique n'est pas toujours constituée et constitutive d'un passage à l'acte. Le départ pour le djihâd est une modalité particulière d'une

séparation psychique nécessaire et spécifique de l'adolescence qui pourrait entrer dans les catégories des passages à l'acte ou des recours à l'acte spécifique du fonctionnement psychique propre au processus adolescent. Pourtant, la violence du départ, les préparations actives sous la forme de la *taqîya* tend à démontrer qu'il s'agit d'autres modalités : fantasme d'auto-engendrement, de fantasme « *magique de réalisation de soi* », de saut épique.

Nous avons situé la conversion dans la perspective d'une rupture nécessaire avec l'imgo maternelle archaïque, rappelé par l'expérience du sentiment religieux. Nous pouvons situer le départ dans une configuration plus œdipienne. C'est autour des deux imagos parentales que la séparation psychique doit s'effectuer afin de parvenir à une subjectivation ou une personnalisation. Cette séparation convoque les fantasmes incestuo-parenticides. Mais la spécificité des situations que nous avons eu à connaître nous questionne sur la nature de la séparation qui se concrétise par un départ pour la Guerre Sainte. S'agit-il, comme le suggère F. Houssier, qu'à « *chaque fois que l'identification au père et à ses fonctions symboliques menace de disparaître, l'acte provoque la renaissance d'un processus identificatoire possible dans la reprise masochique de la punition paternelle. À l'adolescence, il relève souvent d'une tentative d'appropriation subjective à visée de relance identificatoire.* » (Houssier, 2015, p. 24).

Il nous a semblé que les départs pour le djihâd n'étaient pas de la nature d'un recours à l'acte. Bien qu'il semble évident que ceux-ci aient été une conséquence d'un échec d'élaboration. Il est nécessaire de replacer les départs dans le contexte d'une adhésion alors massive à l'idéologie djihâdiste, à l'emprise exercée par l'environnement des adolescents. Nous pourrions envisagé le départ comme inséré dans un « *fantasme de réalisation magique de la maturité* » (Novelletto, 1988), ce qui permet de confirmer la proximité entre départ et fantasme meurtrier envers les imagos parentales. Ce fantasme serait amplifié par le discours djihâdiste qui promet à ses adhérents une vie mature par l'accession au mariage, à l'emploi, au logement et à la postérité. En effet, Novelletto indique que le fantasme de réalisation magique de maturité permet de « sortir » d'un blocage psychique empêchant l'adolescent de parvenir à une certaine maturité. Ce fantasme de réalisation magique de soi passe par un agir, un acte criminel. Les départs pour le djihâd démontrent le blocage psychique des adolescents autour de la question de la séparation. Le sentiment religieux, puis la Religion instituée et enfin la religion-

idéologie les maintiennent dans une dépendance à l'objet primaire et aux objets œdipiens. Le départ pour le djihâd est une forme de fuite devant le lien aux objets dont ils ne peuvent se séparer pour retrouver et idéaliser des objets qui seront alors Idéologie (du côté du Père imaginaire et Idéal) et Maternité (femme-mère).

Les modalités de séparation avec les imagos parentales convoquent l'agressivité souvent, la haine parfois. Le départ d'adolescent pour le djihâd n'est pas simplement une manœuvre agressive, c'est une action haineuse, support de la séparation. C'est une action haineuse qui a plusieurs cibles. La première cible inconsciente est la famille, et plus spécifiquement la mère. Bien que l'adolescent aime particulièrement faire vaciller l'image de son Père (adolescent comme adolescente), la séparation dont il s'agit est directement et inconsciemment dirigée contre l'image de la mère. Non la mère réelle qui est bien éloignée de ces considérations, mais l'image de la mère intériorisée par l'adolescent qui ne peut s'en séparer autrement que par une action brutale, insensée et non métabolisée par le symbolique : un passage à l'acte dont il ignore absolument les coordonnées inconscientes. C'est un meurtre fantasmé de la mère dans un passage à l'acte où ce n'est pas Jocaste qui sort de scène. C'est l'adolescent qui sort de la scène familiale, amicale et sociale, c'est-à-dire de son environnement entier. Ce passage à l'acte est l'expression d'un narcissisme fragilisé par le sentiment religieux et son dévoiement par l'embrigadement djihâdiste.

Il quitte non seulement sa famille, ses amis mais aussi son pays, sa langue. À la différence des séparations géographiques, fréquentes à l'adolescence, qui riment avec l'enivrement des premiers voyages loin de ses parents, ce départ n'est pas juste une séparation mais bien un départ, une rupture du lien ou des liens. Une quasi-volonté d'auto-engendrement, de rupture de filiation.

Comme nous l'avons déjà souligné, les prénoms et les noms de famille sont abandonnés. Ils adoptent un prénom et un nom qui leur est donné par le groupe auquel ils appartiennent désormais. Ils deviennent « Abou », père, et « Oum », mère. Cette « supposée » rupture de filiation est symptomatique d'un souhait de mort envers à la fois le père (par le changement du nom du père) et la mère dont ils veulent s'éloigner. La haine qui préside à ce départ est redoublée par le silence qui l'entoure. Aucun mot ne sera dit, aucune explication. La *taqîya* qui oblige à se taire, à taire son appartenance à la religion Islam en cas de danger, est utilisée ici comme modalité de dissimulation. Dissimulation

non de ses appartenances ou des projets de départ mais dissimulation du vide de la pensée, de l'absence de symbolisation possible de ce qu'il vit. Elle est la justification de ce silence haineux dont il n'a pas conscience. Cette modalité du départ, ainsi que le silence sur la conversion, font penser que les raisons inconscientes sont à rechercher du côté d'une reviviscence anxio-gène de la proximité avec le féminin des origines et une impossibilité de trouver de nouvelles identifications secondaires qui tiennent pour le sujet.

La haine est le moteur de la séparation, ce que nous avons déjà montré précédemment. C'est un processus primaire constitutif du narcissisme. Lorsque nous sommes face à ces départs pour le djihâd, nous sommes face à une haine qui s'adresse à tous : famille, amis, pays, racines culturelles.

S'agit-il de cette haine inconsciente que Lacan range du côté de l'être ?

Nous ne sommes, sur ce sujet de la haine, si étouffés, que personne ne s'aperçoit qu'une haine, une haine solide ça s'adresse à l'être, à l'être même de la personne.
(Lacan, 1972/73, p. 91).

La haine qui a été le moteur du départ pour le djihâd de ces adolescents provenant de familles non musulmanes, est une haine qui vise tout à la fois le monde intérieur et le monde extérieur : un monde intérieur saturé de fantasmes incestueux et matricides qui ne peuvent s'élaborer et se subjectiver d'une part, et pour certains un monde intérieur intrusé par la reviviscence de la mère des origines dans sa face persécutrice et toute puissante. D'autre part, la haine vise un monde extérieur qui fait office de support de toutes les projections du monde intérieur, support de toutes les atteintes persécutrices fantasmées.

Les conditions du départ de tous les adolescents que j'ai eu à connaître, au travers de la trajectoire reconstituée par les mères, sont identiques. Ils sont partis faire « leur djihâd » en secret, en dissimulant leur intention. Pour certaines (Marie) par la ruse qui a consisté à ne plus se voiler, prendre des bains de soleil devant la piscine parentale, recevoir des amis. Reprendre sa vie « d'avant ». Le mensonge, la dissimulation sont à considérer comme des actes haineux inconscients qui sont tout à fait distincts d'une agressivité inconsciente ou passive. Les parents de Marie sont mis en place de spectateurs d'une comédie jouée par leur fille, mais ils ne le savent pas. Il est hautement probable que Marie ne savait pas non plus ce qu'elle faisait.

Ce départ haineux est sans retour possible. Là où sont partis les adolescents, ils ne pourront revenir. Non qu'ils ne puissent pas revenir, pour ceux encore vivants, le jour où l'État Français acceptera de les rapatrier. Mais ils ont accosté sur une rive psychique dont il leur sera difficile de revenir. Nous aborderons ultérieurement l'effet de la maternité et de la paternité qu'ils ont rencontré une fois arrivés. Ce que nous voulons dire ici est que la haine contenue dans la rupture et ses conditions même de dissimulation ont entamé les liens affectifs des parents. Les contacts ont été repris, souvent, sur l'initiative des adolescents, une fois arrivés sur place.

2.2. Les raisons d'une conservation du lien. Une fois sur place, la confrontation avec la réalité a pour effet la chute des fantasmes de nouvelle affiliation, la chute des idées persécutrices. Mais que reste-t-il alors ? Il reste une séparation physique, un manque, un vide. Il reste surtout une dépendance à l'objet dont ils n'ont pas pu se séparer. La sensation de trop-plein ressentie, de persécution, d'intrusion fait place à un vide et un manque douloureux. Ce manque douloureux est la condition de la reprise du lien. Il permet une mise à distance des fantasmes incestueux et des fantasmes de matricide. Les vœux inconscients de mort ne se sont pas réalisés. Les parents ont survécu en acceptant les nouvelles modalités du lien avec leur enfant. « *Les parents ne peuvent apporter qu'une aide minime. Ce qu'ils ont de mieux à faire, c'est de survivre* » (Winnicott, 1971, p. 200). L'intuition des parents que j'ai rencontrés est bonne, il n'y a pas de représailles, ce que Winnicott entendait par « survivre ». Un lien peut de nouveau prendre place. Malgré tout, la tonalité du lien est modifiée. Le silence du côté des adolescents, qui présidait à l'avant-départ sur la conversion et la préparation du départ pour le Califat, est remplacé par un silence du côté des parents. Ils ne disent pas l'amertume, la douleur de la trahison, les angoisses quotidiennes que leurs adolescents leur font subir. Si les parents ont survécu, ils survivent avec tapie au fond d'eux une douleur silencieuse.

Mais ont-ils réellement survécu ? La conservation du lien a été le plus souvent initiée par les adolescents eux-mêmes, signant ainsi une dépendance à l'objet persistante. Ils ont donné des nouvelles dès qu'ils ont pu le faire. Certains comme Marie, Jeanne, Paul ont maintenu le lien avec leurs parents de manière assidue, au point de faire dire à Françoise : « *on pouvait penser qu'ils étaient expatriés tout simplement* ». Les associations de lutte contre les dérives sectaires, qui ont été les premiers interlocuteurs des parents, leur ont conseillé de conserver le lien. Qu'auraient-ils fait sinon ?

Mais cette séparation réalisée au moyen du départ pour le djihâd peut aussi s'entendre comme un saut épique :

Ce moment où s'effectue le mouvement d'un détachement de quelqu'un de ce qu'il a été, de sorte qu'il opère une rupture ou une bifurcation dans son trajet existentiel, rupture à partir de laquelle il adopte un mode agoniste de paraître, de parler, d'agir. (Benslama, 2018, inédit)

3. Un départ en Syrie ou en Irak comme voyage initiatique et/ou saut épique.

Aujourd'hui en France, on reste centré sur soi chaque fois que « terroriste » vient en lieu et place de « djihâdiste » qui devrait être choisi si l'on tenait compte de la dimension spirituelle du djihâd. Dû à la peur et à une manière de politique qui, elle aussi, exclut la spiritualité, l'usage occidental du terme « terroriste » maltraite l'analyse exigible dès lors qu'on l'est attentent, blessé, tué. Mal nommer l'adversaire, c'est hypothéquer l'intelligence de ce qui s'est produit et jusqu'au résultat attendu du combat. (Allouch, 2019, p. 35)

Le moment du départ est une sortie de scène qui s'apparente à un passage à l'acte entendu comme un acte de survie psychique face aux débordements pulsionnels non élaborés. Une fois arrivé sur place, en Irak ou en Syrie, les limites territoriales du Califat débordant des frontières des deux pays, les adolescents sont immergés dans une culture qui leur est parfaitement étrangère et dans une langue qui l'est tout autant. Nous tenterons dans ce chapitre, en nous aidant de la littérature scientifique, d'aborder ces « voyages » comme nouveau rite initiatique pour des adolescents qui n'ont pas trouvé le chemin de « l'adulthood » (Gutton) ou bien comme « saut épique » (Benslama).

3.1. L'illusion d'un voyage initiatique. Nous pouvons entendre les départs pour le Califat comme une tentative désespérée de trouver un lieu (géographique et psychique) où le passage à l'âge adulte soit possible. Le monde occidental présent pour de nombreux adolescents des difficultés qui leur paraissent insurmontables pour parvenir à intégrer ce qu'ils considèrent comme le « monde adulte ». Faire des études pour certains, trouver un emploi, un logement, se marier, avoir des enfants. Leurs espoirs et leurs désirs ne sont pas révolutionnaires et ne remettent pas en cause la société. Pourtant, ils estiment que les

moyens ne leur sont pas donnés pour y parvenir. Ils se sentent « victimes » d'un système dont ils seraient exclus et dont ils s'excluent eux-mêmes. Lorsqu'ils sont issus de familles aisées, ils iront tenter leur chance dans d'autres pays européens, ou aux États-Unis, qui demeurent dans l'imaginaire collectif l'eldorado où tout est possible. D'autres choisiront, après un parcours chaotique, de faire le djihâd sur le territoire du Califat. Mais les départs pour le djihâd a touché plus de cent pays, pas seulement occidentaux (Japon, Afrique...).

Certains auteurs pensent que le discours de Daesh cristallise un rejet de l'Occident pour toutes ces populations. Nous pensons, au travers des entretiens que nous avons menés, qu'il s'agit pour un certain nombre d'adolescents, plus prosaïquement, d'un rite initiatique dont nos sociétés occidentales sont dépourvues depuis plusieurs dizaines d'années. Nous pensons que le voyage pour l'Orient et un voyage dont ils attendaient une transformation psychique qui ne pouvait pas aboutir en restant dans leur environnement habituel. L'environnement qui leur était habituel était pour eux saturé d'angoisses, de frustrations, d'échec. Le départ pour le Califat était synonyme d'espoir, d'Idéal enfin atteignable.

Pourtant, ce départ s'est effectué sur fond de haine. Une haine de l'autre, de l'étranger, du féminin. Ils ont fondé l'espoir de retrouver un Éden disparu, l'Éden de l'enfance retrouvée, de la toute-puissance infantile et de la bisexualité inconsciente qui rejette toute nécessité de se situer par rapport à la question de l'identité sexuée. L'illusion d'une telle démarche est marquée par le fond infantile qui la sous-tend. Ce fond infantile, nous l'avons déjà souligné lorsque nous avons noté l'émergence d'un sentiment religieux, d'un désir matricide et dans la haine primaire qui a trouvé à s'exprimer. Le départ pour le djihâd n'est rien moins que la recherche d'un paradis perdu sur fond de défense narcissique paranoïaque. L'élément religieux est partie prenante de cette fuite, fuite narcissique, fuite pulsionnelle, fuite du refoulement. Le chaos dans lequel se sont trouvés ces adolescents, saturés de sourates incompréhensibles, de rituels religieux contraignant toute pulsionnalité, les ont conduits à fuir dans le réel afin de trouver un lieu de repos psychique. Bien évidemment, ils n'ont rien trouvé de tout cela. Ils ont trouvé l'enfer et non le paradis. Les entretiens que nous avons menés pour notre recherche montrent des adolescents pris dans une tourmente dont ils ne sont pas les maîtres. Passés les premiers mois où ils sont dans l'exaltation de l'illusion paradisiaque : un travail, un logement, un

mari ou une femme, ils déchantent. La situation géopolitique s'aggrave et ils se retrouvent confrontés à l'enfer de la guerre.

Nous devons, pour saisir la dimension initiatique, nous rappeler que dans les sociétés qui la pratiquent ou l'ont pratiquée, c'est la dimension de la mort symbolique qui permet de passer d'une identité d'enfant à une identité d'adulte. C'est la mort symbolique qui est la porte d'entrée d'une nouvelle vie adulte. Les adolescents garçons qui sont partis faire le djihâd n'ignoraient pas cette perspective de la mort. Ils l'ont acceptée, mais ont-ils bien compris que la mort n'était pas symbolique mais bien réelle ? Nos sociétés occidentales n'ont plus de rites initiatiques, ni sociaux (comme le service militaire) ni religieux. Les familles dont sont issues les adolescents dont il est question ici sont des familles athées. La rencontre avec le sentiment religieux a provoqué une fragilisation narcissique par des retrouvailles avec l'objet persécuteur et tout puissant que représente l'imgo de la mère archaïque sous son versant négatif. Il a conduit à un bouillonnement pulsionnel immaîtrisable submergé par des défenses paranoïaques haineuses. La perspective donnée par le discours de Daesh des retrouvailles avec une jouissance sans limite (les femmes sont à disposition comme dans le mythe de la Horde) met illusoirement le garçon dans une posture du Père de la Horde, jouisseur de toutes les femmes, hors-la-loi. Cette perspective entraîne alors, non à l'aboutissement d'un processus adolescent mais précipite vers la mort. Pour les filles, la seule perspective est la maternité. L'accès à la maternité fait-il des adolescentes des adultes ? Nous ne le pensons pas au regard de ce que nous avons entendu et au regard de ce que nous livre la littérature scientifique.

La maternité est une potentialité de l'adolescence. Elle est une conséquence des transformations corporelles de la petite fille qui accède à la génitalité. Son corps se transforme pour pouvoir accueillir un embryon et porter ainsi un enfant. Si l'adolescente peut physiquement mener une grossesse jusqu'à son terme, psychiquement elle n'en a pas toujours les moyens. Les jeunes filles dont il est question dans cette recherche sont parties pour le Califat à un âge et à un moment de leur évolution que l'on peut sans crainte qualifier d'adolescence. Pourtant, certaines d'entre elles étaient déjà mère d'un enfant au moins. D'autres le sont devenues très rapidement. Mais dès leur conversion et la reconnaissance de celle-ci par une communauté, elles ont changé de nom. Elles sont toutes maintenant des « *Oum* » suivi d'un prénom arabe. *Oum* signifiant « mère » comme pour les garçons le signifiant « *Abou* », « père » précède un autre prénom arabisant.

Ce qui est frappant dans leurs histoires de vie, c'est que la question du père n'est pas posée réellement. Si, par aventure, le père de leurs premiers enfants meurt, souvent sous les bombes, elles auront d'autres enfants, d'autres pères. La maternité n'est pas un choix sous le Califat. Nous le savons au travers des discours tenus par ces idéologues.

Aucun des entretiens n'a permis de savoir si les jeunes adolescentes dont il est question ont « désiré » leur enfant. L'enfant arrive, puis un second, puis un troisième, puis un quatrième, la succession des maternités ne plaide guère pour un choix déterminé mais plutôt comme la conséquence inévitable des rapports sexuels. Il est remarquable de noter qu'aucune de ces adolescents n'ont connu les difficultés que d'autres rencontrent en Occident pour procréer et parvenir à ce nouvel état de mère. Pas besoin de recourir à la technique médicale pour enfanter sous le Califat. Ce point interroge.

L'accès à la maternité n'implique cependant pas nécessairement un accès au maternel. Nous ne savons rien de ces grossesses. Ont-elles été désirées ? Que penser, comme dans le cas de Marie, d'une première grossesse menée à terme sur un territoire européen alors que le projet de partir était déjà élaboré ? Que penser des grossesses successives ? Au total Marie aura eu quatre enfants dont le dernier a trouvé la mort lors d'une attaque du front de la coalition. Un de ses enfants sera blessé grièvement et un autre souffrira de malnutrition. Que penser de ces trois enfants qui seront finalement, après sa mort, confiés aux grands-parents, une fois rapatriés ?

Peut-on le penser comme un fantasme d'infanticide ? Ces jeunes femmes seraient elles des Médée en puissance ? Nous ne le pensons pas. La folie de Médée est enracinée dans la folie de son désir pour Jason. Point de folie désirante chez ces jeunes femmes. Elles changent de mari facilement. Le deuil n'affecte pas leurs capacités procréatrices. « *Un de perdu, dix de retrouvés* », cet adage semble s'appliquer également à leurs enfants.

Les jeunes femmes sont mises dans la position de nos grands-mères sans s'émouvoir, sans se plaindre de cette situation. Elles n'ont pas droit à la contraception. Ce qui frappe est l'absence de pensée, de mots pour le dire. Elles répètent ce qu'elles ont fui... le silence. L'absence de pensée autour de leur maternité fait penser à une objectivation absolue de la part du système idéologique de Daesh et à une objectivation consentie par ces adolescentes. Elles trouvent dans le système totalitaire de Daesh l'expression de leur ressenti intérieur. Elles sont plus objet que sujet. Fethi Benslama a

une approche qui permet de saisir ce point comme une sorte de « *ravissement* » au sens lacanien du terme (Lacan, 1965). Un ravissement qui a tout à voir avec le féminin dans son versant de Jouissance et qui ne manque pas de rappeler les extases mystiques.

Nous sommes alors très éloignés de la difficile subjectivation à laquelle doit parvenir le processus adolescent. Elles demeurent à une place d'objet, place à laquelle elles consentent. L'absence d'élaboration autour de la maternité est flagrante. L'absence d'élaboration autour de l'amour avec un compagnon est aussi absente. Elles demeurent à un point de fixation préœdipien et parfois dans une trop grande proximité avec l'objet primaire, la Chose, *das Ding*.

Rien n'est dit autour de leur maternité. Certaines perdront un ou plusieurs de leurs enfants. Elles perdront leur mari, aussitôt remplacé par un autre. La violence de ce qu'elles trouvent au bout de leur voyage n'entame pas leur croyance, leur adhérence (plus que leur adhésion) à l'idéologie qui vient faire obstacle à une possible émergence d'un sujet de désir. Les discussions entre mères et filles sont lourdes d'un silence « plein » de reproches. Les mères distillent quelques conseils à leur fille mais nous sommes loin de l'enchantement ou du désenchantement que peuvent représenter pour une mère de voir sa fille devenir mère à sa tour.

Il est à noter que pour les pères dont il est question dans notre recherche, le point de non-retour (un désir de représailles comme l'entendait Winnicott), qu'a constitué la maternité de leur fille. Pour chacun, leur fille est partie au Califat alors qu'elle avait un nourrisson. Les pères ne peuvent accepter que leur fille, devenue mère, mette en danger leur enfant. C'est un point de bascule, l'acte haineux inconscient (en forme de fantasme d'infanticide), qui ne leur a pas échappé. Les mères n'ont, en revanche, eu aucune réaction, peut-être parce qu'elles savent, comme Winnicott, que la haine de la mère est première.

3.2. Voyage suicidaire : la mort « espérée » au rendez-vous. D'un voyage entrepris dans l'exaltation d'une mission divine, il reste la mort et l'enfer. Savaient-ils ce qu'ils allaient trouver en partant ainsi sur un territoire de guerre ? Ils ont été aveuglés par leur adhérence à l'idéologie totalitaire de Daesh. Ce n'est pas un phénomène nouveau dans l'histoire de l'humanité. Loin de là. Ce qui a sidéré le monde occidental, c'est cette recherche de la mort que tant d'autres tentent d'éviter ou de fuir, comme ces milliers

d'émigrés ou de migrants qui traversent nos mers pour rejoindre un Eldorado tout aussi mythique.

Ces deux mouvements inverses : des populations qui migrent pour fuir une mort quasi certaine et ces milliers de jeunes hommes et femmes qui courent vers la mort, un mouvement qui interroge au-delà de la question spécifique de l'adolescence. Cependant, les cas que nous interrogeons sont, à leur départ, adolescents. Il y a une contiguïté certaine de l'adolescence avec la mort, la perte, le deuil. Mais cette contiguïté reste intrapsychique et la plupart du temps se reflète dans des actes symboliques ou dans le meilleur des cas symboligènes. Pour les adolescents partis faire le djihâd, la mort n'est ni symbolisée ni symboligène, elle est un risque dans le réel. Leur départ a été la mise en acte d'une mélancolie liée à la perte de l'objet primaire dont ils se sont rapprochés psychiquement au travers de l'expérience du sentiment religieux. Ce sentiment religieux n'a pas été durable et ne leur a pas permis d'être un appui narcissique susceptible de sublimation. Il a été refoulé et a favorisé la rencontre avec l'idéologie de Daesh. Cette idéologie les a éloignés du « sentiment océanique » bienfaisant et les a rapprochés de la figure toute-puissante et destructrice de la mère archaïque des origines. Ce rapprochement par ce discours mortifère, paranoïaque, les a précipités dans un affolement pulsionnel que le départ pour le djihâd a temporairement apaisé.

« *La puissance de l'offre djihâdiste, sa capacité à susciter la demande tient à son caractère épique, mais, pour être épique, il faut qu'elle ne promette rien d'autre que le droit de mourir* » (Benslama, 2021, p. 104). Dans cet ouvrage de Fethi Benslama, le « saut épique », ce droit de mourir, n'est envisageable et ne s'entend que pour les hommes dans l'idéologie de Daesh. Il ne peut y avoir d'égalité possible entre les sexes, même dans le droit à mourir.

Aux femmes, les choix de la maternité contrainte, aux hommes le droit de mourir pour se faire un nom. « *C'est en accomplissant sa mission que le héros épique se fait un nom, grâce auquel il prendra part à la création de la communauté, ou à son sauvetage.* » (Benslama, p. 105) On peut penser que cette offre djihâdiste très conscientisée et formulée au travers des multiples discours prononcés répond à une demande inconsciente plus profonde. Le garçon, devenu père dans la réalité, ne peut s'en contenter. Il ne recherche pas la paternité, il recherche, au travers du discours qu'ils entendent, la réputation, l'immortalité au travers du « nom » qu'ils se font. Nous pouvons faire une analyse

psychopathologique des destins de ces garçons mais nous pouvons aussi y entendre une aspiration spirituelle qui dépasse toute autre analyse. Cette aspiration spirituelle s'est trouvée embolisée par la rencontre d'un récit, d'une épopée sur fond d'Idéologie totalitaire.

N'avoir ni paradis ni enfer, c'est se retrouver intolérablement privé de tout, dans un monde absolument plat. Des deux, l'enfer est apparu comme le plus facile à reconstituer. Il faut dire que ses descriptions avaient toujours été plus détaillé. Dans notre barbarie présente (propos tenu après la Shoah) est à l'œuvre une théologie défunte, un ensemble de références à la transcendance qui, dans leur mort lente, ont donné lieu à des formes parodiques, des succédanés. La fin de la croyance, le passage de la foi religieuse à la convention creuse se révèle un processus plus dangereux que ne l'avaient prévu les philosophes. (Citation de Steiner reprise in Allouch, 2019, p. 3)

La dimension spirituelle, religieuse est un des moyens d'accès au féminin. Il n'est pas le seul. La rencontre avec le sentiment religieux à une période de fragilisation narcissique comme l'adolescence favorise une fixation, une adhérence à l'objet primaire dans ses aspects les plus délétères. Il devient un obstacle pour la poursuite du processus de subjectivation. Il laisse l'adolescent dans un état de déréliction.

3.3. Voyage ou « saut épique ».

Ce moment où s'effectue le mouvement d'un détachement de quelqu'un de ce qu'il a été, de sorte qu'il opère une rupture ou une bifurcation dans son trajet existentiel, rupture à partir de laquelle il adopte un mode agoniste de paraître, de parler, d'agir. (Benslama, 2018, inédit)

Le récent ouvrage de Fethi Benslama permet d'envisager « *le basculement dans le djihâdisme* » d'une manière convaincante et qui rejoint les différentes entrées que nous avons pu aborder. Le saut épique est à situer entre le passage à l'acte et l'*acting-out*. Le saut épique se soutient d'un récit, d'une épopée. La position prise par Benslama permet de dépathologiser les parcours des jeunes djihâdistes et réfute toute détermination causale qui viendrait expliquer leur parcours. Nous rejoignons en ce sens cette position. Rien, dans la vie de chacun des adolescents que nous avons eu à connaître, ne vient comme cause convaincante de leur départ pour le djihâd. Il nous semble que l'évènement

psychique nécessaire est l'émergence d'un sentiment religieux qui n'est pas en soi pathologique. C'est à partir de ce sentiment religieux que l'épopée peut prendre appui. L'épique ne « *conduit pas nécessairement à ces formes violentes* » (Benslama, 2021, p. 137). Le saut épique, où l'épique est un récit, « *introduit dans la faille* » (Benslama, p. 46) psychologique. Il serait approprié de préciser de quelle faille il s'agit. Il s'agit de la faille narcissique que produit l'émergence du sentiment religieux. Il bouleverse la stabilité du moi. « *Il est un acte décisif de retournement du sujet* » (Benslama, p. 33) mais peut contribuer à une fragilité narcissique temporaire.

Les jeunes femmes dont il est question au travers des entretiens que nous avons menés sont toutes parties dans le cadre de ce que l'on peut appeler un djihâdisme altruiste. L'injustice du monde, de la vie elle-même, est vécue comme un préjudice : ainsi Jeanne qui a vu sa sœur cadette polytraumatisée et lourdement handicapée à vie à la suite d'un accident, ou bien Elsa qui voit son ami maghrébin subir des humiliations constantes. La rencontre avec, dans un premier temps, un récit épique puis un discours totalitaire les entraîne dans un saut épique, un ravissement épique spécifique aux femmes précise Benslama : « *Elles se disent prêtes à mourir par amour et pour le djihâd. Comble de la dévastation, elles envisagent le martyre de l'homme qu'elles aiment comme l'accomplissement suprême du sacrifice. Ces cas sont proches de la notion de « ravissement » de Jacques Lacan relevé à partir du roman de Marguerite Duras, Le ravissement de Lol V Stein.* » (Benslama, p. 49). Cette référence au ravissement tel que Lacan en a déplié les contours (Lacan, 1965), nous conduit à penser à un moment psychotique « *à une dimension ravageante de la jouissance féminine propre à la folie amoureuse* » (Benslama, 2020, p. 49). Il confirme que le départ pour le djihâd a tout à voir avec la rencontre du féminin dans le sentiment religieux qui a eu lieu préalablement.

Cependant, il nous semble judicieux de prendre en compte aussi dans cette approche du saut épique la dimension du discours de Daesh en tant qu'il est non seulement le récit d'une épopée mais aussi un discours construit comme une idéologie totalitaire. En ce sens, il est un discours qui aura l'épaisseur d'un mur entre les parents et les enfants partis. C'est un discours solipsiste qui ne permet pas d'entrée à d'autres discours. L'épopée, support du « saut épique » au sens de Benslama devient un solipsisme impénétrable et un mur infranchissable pour les parents.

Quant à savoir s'il est de la nature d'un passage à l'acte ou d'un *acting-out*, laissons Fethi Benslama conclure en s'appuyant sur l'ouvrage de Jean Allouch :

Jean Allouch entreprend de situer le saut épique de manière différentielle à l'intérieur de la question de l'acte en psychanalyse, à une place où il trouve sa pertinence entre le passage à l'acte et l'acting-out, sachant que cette notion-ci correspond à un acte adressé à l'autre, contrairement au passage à l'acte. Il brosse un tableau de situations où il y a passage à l'acte, de situations où il y a saut épique, et d'autres encore où il y a un ballottage entre les deux. (Benslama, 2021, p. 120).

4. Emprise sectaire, langage totalitaire et récit épique : une altération de la relation parents-enfants.

Dans ce chapitre nous ferons un pont nécessaire entre le discours de Daesh qui a séduit les adolescents partis faire le djihâd et les discours totalitaires au sens donné par Hannah Arendt. C'est un point important car, bien qu'extérieure au domaine qui est le nôtre, il renseigne sur les difficultés qu'ont rencontrées les parents dans leurs liens avec leurs enfants une fois le « saut épique » effectué et effectif. Il renseigne aussi sur ce qui a pu entrer en résonance avec les recherches inconscientes des jeunes djihâdistes dont il est question ici.

Un point particulier portera sur le nécessaire abandon de la langue maternelle au profit d'une langue étrangère, la langue du Prophète, l'arabe. Nous verrons aussi que l'explication de l'emprise sectaire a eu un effet d'apaisement « illusoire » pour les parents qui ont pu considérer leur enfant comme victime d'une emprise sectaire. Les effets de ce court-circuit de la pensée ont été une tentation de victimisation par ricochet.

4.1. L'emprise sectaire comme modalité d'adhésion à l'idéologie de Daesh.

Il est nécessaire de se reporter aux premiers temps de la vague de départ pour le djihâd de centaines, de milliers d'adolescents français ou européens. C'est autour des années 2013 et suivantes que les départs ont été les plus nombreux. La propagande djihâdiste était à son apogée, en nombre et en qualité. Des vidéos extrêmement bien faites, qui avaient des références actuelles et contemporaines parlant aux adolescents (référence à des jeux vidéo, à des héros de séries), des ambiances hollywoodiennes, des musiques fortes ont eu

des effets d'entraînement. Elles ont certainement participé à l'adhésion à l'épopée proposée. Au-delà des vidéos disponibles facilement sur internet, l'État Islamique a misé en grande partie sur les moyens de communication virtuels. Les messageries, les réseaux sociaux et finalement assez peu les contacts dans la réalité (95 % de « l'endoctrinement » se fait par Internet).

Il est important ici de rappeler la distinction majeure que nous apportons depuis le début de ce travail de recherche entre l'endoctrinement par Daesh du moment de conversion à l'Islam. Nous rappelons que cette distinction permet d'être au plus proche de ce qui a pu faire « basculer » dans le djihâd. Avant cette « bascule », existait chez nombre de jeunes (et en particulier ceux dont nous avons écouté le récit transmis par leurs mères) l'émergence d'un sentiment religieux dont nous avons détaillé les ressorts psychiques et l'origine archaïque.

« L'endoctrinement » a été un signifiant qui a saturé l'espace médiatique et a semblé, un temps, résoudre la question, particulièrement pour les parents d'enfants djihâdistes partis. L'endoctrinement, par sa définition-même, retire au sujet sa capacité de raisonner ou d'adhérer par lui-même à une cause, une idée. Nous ne pensons pas que cela soit pertinent. Pour plusieurs raisons et notamment une raison éthique, propre à notre domaine. Il nous semble que nous devons reconnaître chez tous ces adolescents djihâdistes une part subjective qui leur revient. Même si cette part subjective est inconsciente et inconnue d'eux. Ce que nous reconnaissons en revanche dans les rapports qui ont été faits sur la « radicalisation » des jeunes dans les années 2013-2014 est le clivage entre ce que les parents ont perçu et ce que les adolescents vivaient, cachés de leurs parents. L'utilisation de la *taqîya* est présente dans trois des quatre cas rapportés. Seul Paul ne se cache pas... mais il sait que sa mère ne « voit » pas. Pour les trois autres, les parents ont dû, dans l'après coup, reconstruire le « vrai » parcours de leurs enfants. Le clivage est patent chez Marie, Jeanne et Elsa. Il l'est au point que les autorités judiciaires en savaient plus que les parents eux-mêmes et ce sont eux qui leur ont permis de retracer le parcours de leurs enfants. Il est exact de poser que les discours de Daesh, et surtout les moyens que l'État Islamique a mis en œuvre pour « convaincre » les musulmans de le rejoindre a à voir avec une emprise de type sectaire. Mais c'est aussi faire injure à ces adolescents que de les « réduire » à des victimes d'une « simple » emprise sectaire. C'est

écarter un peu rapidement de la pensée, la dimension religieuse, l'acte subjectif posé d'une conversion.

L'emprise sectaire est venue comme réponse totale à une question complexe. Les conséquences psychiques sur les parents ont été une tentation explicite de « victimisation » par identification à l'enfant parti et une « victimisation » de leur enfant.

Comme nous l'avons déjà évoqué, Marie s'est convertie alors qu'elle avait 16 ans. C'est d'abord un secret entre père et fille puis un « avoué » à la mère qui se met rapidement en opposition avec sa fille, jouant sans doute des apories œdipiennes vis-à-vis de son mari. Le couple est au bord de la rupture quand Marie part, tout d'abord en Allemagne où elle rencontre à la Mosquée son futur mari, puis en Syrie. Les parents rencontreront le mari de Marie et les relations seront si tendues que Françoise décidera au retour d'une rencontre qui s'est mal passée de contacter une association contre les dérives sectaires. Immédiatement les mots d'emprise, d'endoctrinement sont donnés à Françoise. Ils ont un effet d'apaisement car ils cachent ce qui est sous-jacent au départ de Marie et qui reste incompréhensible à Françoise : une conversion à l'Islam.

C'est l'association qui lui conseillera de garder le lien à tout prix avec sa fille. Ce que fera Françoise au prix d'une grande souffrance. Marie accepte le lien ainsi maintenu. La plupart du temps, les conversations seront anodines, du quotidien comme l'ont noté également deux journalistes qui ont enquêté sur les femmes parties faire le djihâd et avec qui elles ont entretenu des liens par messagerie interposée : « *parler avec les françaises installées à Raqqa ou ailleurs en Syrie ou en Irak, ce n'est pas parler de guerre, de combats, d'exécution. Non, c'est surtout et d'abord discuter cuisine, gâteaux et glaces...* » (Bouvier, Martelet, 2018, p. 17). Le lien maintenu par conseil-injonction de l'association de lutte contre les dérives sectaires a pour effet que Françoise est, elle-même, sous une certaine emprise, celle de sa fille, dont elle attend en permanence un signe :

Il y a des périodes où j'aurais eu envie... parce que j'avais tout le temps mon téléphone à côté de moi tout le temps, je me disais c'est peut-être maintenant qu'elle aura une connexion.

Françoise aurait eu envie... que cela s'arrête, que sa fille soit morte. Tel est le fantasme sous-jacent aux conséquences du départ de Marie. Mais l'endoctrinement ou

l'emprise de type sectaire utilisés pour traiter de la question du djihâdisme a eu aussi un effet majeur : celui de l'identification à l'enfant « victime » par les parents.

Une mère très médiatisée, et qui est encore aujourd'hui très active pour faire rentrer les djihâdistes français et leurs enfants, a pendant un long temps pris cette posture d'identification à l'enfant victime. Elle a été mon premier contact dans le cadre de cette recherche. Son cas est exemplaire d'une conversion d'un garçon de 20 ans, issu d'une famille métissée (le père est d'origine haïtienne et d'une mère d'origine française catholique). La conversion prend un chapitre du livre qu'elle a écrit peu de temps après la mort de Quentin. Apparaît un jeune homme en quête spirituelle. Le destin de Quentin sera tragique puisqu'il trouvera la mort sur un champ de bataille quelques semaines après être arrivé sur place. Tout le parcours de Quentin retracé par sa mère (encore une fois) montre comment d'une démarche spirituelle sincère de Quentin en est arrivé à partir faire le djihâd. Là encore, les contacts ne seront pas rompus et sa mère continuera à avoir des nouvelles de son fils jusqu'à l'annonce de sa mort en martyr. Le dernier chapitre de son ouvrage est intitulé « Victime » :

La formule est abrupte, elle en choquera même peut-être certains mais je n'ai pas peur de l'affirmer : je suis une victime du terrorisme. (Roy V., 2017, p. 251).

Mais au fond, elle n'est pas victime du terrorisme, elle est victime du fantasme de matricide dans lequel son fils est enfermé. Elle est victime du rapprochement terrifiant de Quentin avec la mère des origines, archaïque, inconscient dont il a du s'extraire, se détacher par la mort, en espérant la Vie Éternelle... dans une proximité apaisante.

Avec son mari, ils ont tenté une action en justice pour se voir reconnaître le statut de victime dans le cadre de l'information judiciaire ouverte contre Quentin et ses complices. Ces actions non pas été retenues par la Justice qui a estimé que la situation « ne saurait s'analyser en une emprise, une sujétion psychologique et donc d'un abus de faiblesse » (Roy, p. 256). Cette tentative de la part de la famille Roy tient dans la volonté que leur souffrance soit reconnue et entendue : « dans la grande majorité des cas, nous avons correctement élevé nos enfants et nous méritons le soutien de la population dans notre épreuve. Nous n'avons pas à nous cacher. » (Roy, p. 257). Cette tentative judiciaire en dit long sur le désespoir de ces parents qui n'ont aucune place, autre que celui d'être parents de djihâdistes, c'est-à-dire parents de bourreaux, dans la société. L'approche

psychanalytique permet de recentrer le débat sur une approche éthique de la conception du sujet. Des raisons éthiques qui font que Quentin est un sujet qui a été pris dans un bouleversement narcissique inconscient. Il a été le jouet de manipulateurs qui, par l'utilisation d'une langue totalitaire, ont eu une résonance avec son propre inconscient.

4.2. Discours totalitaire et abandon de la langue maternelle. Il est remarquable que des adolescents éloignés de la culture arabe, de la langue arabe, qui n'ont aucune filiation directe ou indirecte avec cette culture, décident de changer de langue.

J'ai décidé d'apprendre l'arabe, je vous en avais parlé, ça ne dure qu'un mois. J'ai besoin de voir autre chose, désolé de vous le dire comme ça, j'ai besoin de changer d'air. Quentin à sa mère (Roy, 2016, p. 125).

C'est en prétextant d'apprendre l'arabe (« *ça ne dure qu'un mois* »), que Quentin, probablement arrivé en Syrie après un détour par Istanbul, coupe la communication avec sa famille. Il est isolé, sans doute dans un camp d'entraînement. Il prétexte apprendre l'arabe pour changer d'air. Changer d'air ou changer d'être ? Ce point mérite d'être repris. L'acquisition du langage, nous le savons bien, nous renvoie une nouvelle fois à ce moment particulier de la séparation avec l'image de la mère archaïque, celle des origines, source de plaisir illusoire d'union, de symbiose et de déplaisir de frayeurs et d'horreur. C'est de la séparation que s'origine la capacité à utiliser les signifiants transmis par la mère, à entrer dans le monde symbolique, à partir du manque, du vide et du trou laissés par la séparation. Peut-on alors voir dans le désir de changer de langue de tous ceux dont nous avons parlé, une façon discrète de rejeter cette aliénation première ? Ont-ils trouvé illusoirement un support plus à même de dire ce qui ne peut pas se dire avec la langue maternelle ? Ont-ils souhaité mettre au loin ce qui les constitue ?

Dans cet espace continu qui l'entoure, se disposent peu à peu les répétitions et les reconnaissances, les gestes, les voix, les mots, toute la masse énorme des enchaînements quotidiens, et l'enfant commence à constituer sa mémoire entièrement nourrie de sensoriel, à cette frange increvable où l'intérieur et l'extérieur se fondent, s'interpénètrent. (Goldschmidt, 2009, p. 8).

L'apprentissage de l'arabe, langue de l'altérité pour un Occidental, est alors le signe discret d'un rejet du maternel et de sa langue trop imprégnée de traces archaïques d'une proximité incestueuse. On peut y voir également le rejet illusoire de la transmission

des générations. Car la langue apprise qui signe l'accès au symbolique est très généralement de la langue de la mère (ou des parents). Elle est ainsi la langue de la « Préhistoire » et recèle des traces de l'archaïque dans ses lapsus, manquements, oublis de mots « *autrement dit, la langue avec laquelle le sujet tisse son réseau symbolique cacheraît la langue archaïque de la mère* » (Kaluaratchige, E., 2014, p. 140). La langue maternelle, que Lacan nomme « lalangue » (Lacan, 1972/73) est celle qui est porteuse de sensualité, d'éveil de la sexualité mais aussi du risque de l'envahissement. Cette « lalangue » « *est au contraire au cœur même du verbal, dans son intensité la plus incandescente, c'est-à-dire du verbal totalement investi par la jouissance* » (Toboul B. 2019, p. 86). L'apprentissage de la langue arabe est sans doute le signe discret d'une tentative de se désarrimer de la langue maternelle trop imprégné de fantasmes archaïques pour ces adolescents. Elle devient le véhicule de l'adhésion à l'idéologie comme « *une vésicule idéologique, une protection du Moi contre l'irruption pulsionnelle sur le corps de la mère* » (Kaes, 2016, p. 198).

Ma langue ne se contente pas de poétiser et de penser à ma malice, elle dirige aussi mes sentiments, elle régit tout mon être moral d'autant plus naturellement que je m'en remets inconsciemment à elle. Et qu'arrive-t-il si cette langue cultivée est constituée d'éléments toxiques ou si l'on en fait le vecteur d'éléments toxiques ? Les mots peuvent être comme de minuscules doses d'arsenic : on les avale sans y prendre garde, ils semblent n'avoir aucun effet, et voilà qu'après quelques temps l'effet toxique se fait sentir. (Klemperer, 1946, p. 40)

Au-delà de l'apprentissage d'une langue autre que celle portée par « lalangue », il y a eu, pour ces adolescents, immersion dans un discours spécifique, le discours totalitaire. Nous nous référerons particulièrement à l'ouvrage de Victor Klemperer qui, par un travail minutieux et lumineux, permet de rendre compte de l'effet de la langue sur le sujet qui vit dans un système totalitaire, en l'occurrence sous le III^e Reich. L'ouvrage de Charlotte Beradt, *Rêver sous le III^e Reich*, illustre formidablement les effets inconscients de ces régimes par l'analyse du contenu des rêves, et témoigne de « *ce que la visée de la terreur totalitaire est de rendre impossible tout refuge privé* » (Lebovici M, 2018, p. 29).

Victor Klemperer est né en 1881 à Landsberg (Allemagne), il est fils de rabbin. Il est aussi philologue et spécialiste des littératures française et italienne. Il a commencé à

écrire son journal en 1933 jusqu'en 1945. Il ne sera publié qu'en 1995. Il n'en verra jamais la publication puisqu'il décède en 1960. Il exercera, une fois le régime nazi vaincu, le métier de professeur au sein d'une université en Allemagne de l'Est. Il est absolument contemporain de Freud, ayant les mêmes origines juives et ayant bénéficié d'une « assimilation » leur permettant de s'insérer dans la société allemande pour l'un autrichienne pour l'autre. Son ouvrage, *LTI*, permet de saisir « *ce que quelqu'un veut délibérément dissimuler, aux autres ou à soi-même, et aussi ce qu'il porte en lui inconsciemment, la langue le met au jour* » (Klemperer, p. 35).

En prenant appui sur ce que nous démontre Klemperer, le discours de Daesh est une langue dans laquelle on trouve la haine du féminin. L'application « au pied de la lettre » de la Charia et de ce qu'elle véhicule de la haine du féminin est à elle seule la démonstration de ce qui se joue sur la scène de l'inconscient de chacun.

5. Exil et mélancolisation du lien : retour du refoulé

L'adolescence est paradigmatique de l'exil. Exil du territoire de l'enfance, exil vers un ailleurs inconnu, désiré et craint tout à la fois. L'exil rejoint la question de la rupture, du départ. Nous en avons parcouru quelques coordonnées. Mais entendre le départ pour le djihâd comme un exil, c'est insister sur l'aspect de décentrement du Moi. L'exil vécu dans le réel par ces adolescents en quittant leur pays de naissance est un exil voulu, fantasmé. C'est un exil pour un Paradis perdu. Ils ne trouveront rien d'autre que la mort et la souffrance.

Dans l'exil, la souffrance est présente. Souffrance du passé, souffrance de la mémoire. L'exil ne peut pas être une rupture totale avec soi-même et les autres. De nombreux témoignages de jeunes partis faire le djihâd font référence à ce besoin de retrouver les saveurs et leur goût d'avant : « *Stéphanie, Cécile et leurs sœurs peuvent renouer avec les marques qu'elles aiment, les coupes de pantalon qu'elles ont toujours portées. Ce sont des occasions mais peu importe : ça vient de chez elle.* » (Bouvier, Martelet, 2018, p. 28). Ou bien encore Marie qui demande à sa mère de lui envoyer des séries TV ou Paul qui veut voir son canapé et le contenu du frigo. Ils sont partis, c'est vrai, ils ont fait un « saut », mais ce départ se transforme en exil douloureux car il est un « faux départ ». La dépendance à l'objet est toujours là et peu nombreux seront ceux qui apprendront la langue de l'exil.

5.1. Entre exil et épopée : le clivage au cœur des liens avec les parents. L'exil se ressent lorsque les jeunes djihâdistes parlent avec leurs parents une fois arrivés sur place, à R ou à M. Ce qui frappe, à l'analyse, est le clivage persistant entre exil douloureux et épopée fantasmée. Comme le dit Véronique Roy : « *sur quel Quentin j'allais tomber ?* » son fils ou le fanatique ? Françoise le constate lorsqu'elle parle à sa fille des attentats perpétrés sur le sol français en 2015. Sa fille lui répond : « *il y a des enfants ici qui se font tuer aussi* ». Le clivage constaté et mis en place avant le départ, du fait du silence sur la conversion, parfois de la pratique de la *taqîya* persiste une fois arrivés sur place.

5.2. L'exil douloureux comme symptôme d'une séparation non effectuée

Toute adolescence est un travail d'exil de ce qui lui est encore propre de son insertion familiale et ancestrale (le chez soi affectif et culturel) vers les épreuves de l'étranger. (Gutton, 2015, p. 13)

Ce qui peut s'entendre métaphoriquement trouve un sens particulier dans le réel de ce que ces adolescents ont été amenés à vivre.

Le contenu des entretiens que nous avons menés avec les parents de jeunes djihâdistes nous éclaire sur l'après de l'*acting-out* ou du saut épique. Car il y a un « après » pour beaucoup. Certains de ces jeunes ont trouvé la mort dès leur arrivée sur le territoire du Califat comme Quentin ou encore Nicolas : des garçons qui sont allés au bout de leur parcours épique et qui ont trouvé la mort. Mais beaucoup d'autres sont restés sur place, dans des villes comme Raqqa ou Mossoul ou encore des villes de moins grande importance. Ils ont entamé une vie telle qu'on leur avait promis : un logement, un travail, de l'argent. Ils ont commencé une vie en exil. Pour les parents, il leur semblait parfois qu'ils avaient des enfants partis en expatriation, « *comme si elle était dans un pays où il n'y a pas la guerre. Comme si elle était partie vivre avec un homme dans un pays, comme beaucoup de familles d'expatriés* » (Annexe A, p. 19). Mais aussi ils disaient « *tu sais que ta maison, c'est la maison de quelqu'un, qui a dû partir ou qui est mort ?* » (Annexe C, p. 55).

Ils ont tous vécu ce temps comme un temps où la réalité pouvait rejoindre leurs fantasmes : ils étaient sur la terre du Califat, ils allaient participer à sauver le monde. Ils se sont organisés : les maris partaient au travail. Jeanne, Marie et Elsa restaient à la maison avec leurs enfants. Elles avaient une vie de mères de familles au sein du chaos.

Mais la séparation-différenciation événement propre à l'adolescence n'est pas arrivée à son terme. La subjectivation qui permettrait au sujet, en s'éloignant des imagos parentales, de leurs idéaux, de créer d'autres idéaux, d'autres supports d'identifications n'est pas advenue. Restent alors de « vieux » adolescents, devenus parents à leur tour, demeurés enfermés dans des revendications haineuses. L'exil au sens réel n'est pas l'exil métaphorique qui contient toujours la promesse d'un retour vers un chez-soi affectif et culturel. L'exil vécu par ces adolescents ne permet aucun retour. C'est un aller simple dans la nostalgie d'une enfance perdue.

Synthèse

Au cours de ce long chapitre, nous avons abordé l'état de l'art autour de la haine, la haine primordiale, existentielle. Nous avons repris la théorie psychanalytique autour du parricide et du matricide qui seraient secondaires à la haine primordiale ou existentielle. Nous avons rappelé la difficulté pour Freud de donner un rôle au matricide dans l'organisation psychique. C'est le parricide qui est organisateur de la psyché. Il se réfère au Mythe de la Horde, mythe correspondant parfaitement à une société patriarcale et qui montre son efficacité sur le plan psychique au sein de sociétés de ce type telle que notre société contemporaine. Nous en avons conclu à une difficulté de penser autrement qu'au sein même de l'organisation de la société dans laquelle il pensait. La conséquence en est que la mère est érigée en une forme sacrée, intouchable, ce qui pour nous représente l'autre versant d'un désir inconscient de meurtre.

Ces points de théorie nous ramènent à notre sujet lorsque nous évoquons la conversion à une religion, autre que celle de ses origines, comme fantasme de matricide et fantasme d'auto-engendrement. La haine de l'imgo maternelle est à notre sens biface et nous faisons la distinction entre la haine de la Mère archaïque qui est dangereuse en raison de la menace d'anéantissement dans l'autre et de la mort psychique du sujet et la mère œdipienne qui menace d'affolement pulsionnel et de fantasmes d'inceste. Ces deux faces engendrent la haine du féminin en ce qu'il représente des menaces narcissiques non élaborées.

Nous avons pu comprendre les départs pour le djihâd comme passage à l'acte, consécutif aux menaces fantasmées du féminin refoulé.

Nous avons posé que la conversion à l'Islam de ces adolescents non musulmans était, dans le fantasme, équivalente à un matricide. Il ne s'agit pas d'une généralisation de toutes les conversions mais d'une spécificité. L'Islam pense Dieu, Allah, comme transcendance, sans lien de filiation avec l'humanité. Mais la religion Islam utilise des signifiants qui rappellent un lien inconscient avec la Mère. Le choix de cette religion est un matricide symbolique car la conversion est une rupture de filiation qui vise la mère archaïque. Elle permet un rapprochement avec une Mère idéalisée et désexualisée, celle rencontrée lors de la découverte du sentiment religieux. Les trois monothéismes (Judaïsme, Christianisme, Islam) réservent tous les trois une place singulière à la femme en tant que Mère et peu en tant que femme.

Partie 3

Clinique

I. De la conversion à l'Islam de deux adolescentes : Marie et Jeanne

*L'inconscient n'est pas un chaos inorganisé. Il est une pensée non pensée.
L'inconscient ne se connaît pas directement, il se déduit. (Green, 1980)*

Ces deux extraits d'entretiens permettent d'envisager la conversion à l'Islam comme expression de l'expérience d'un sentiment océanique, référé au féminin. Le sentiment religieux des adolescents (expérience du sentiment océanique) sera un « point aveugle » pour certains des parents : un « non-vu », « non-entendu ». Il sera refoulé et transformé sur fond de fantasmes matricides qui permettront l'adhésion à l'idéologie de Daesh. L'idéologie de Daesh fait de l'Islam la religion d'un Père Joueur sur fond de haine du féminin, ce qu'il n'est pas.

Il nous est apparu que ce qui était très présent était justement ce qui faisait l'objet d'un silence pesant. C'est le silence partagé entre enfants et parents autour de la conversion qui permet d'en déduire le refoulement du contenu pulsionnel, comme travail du négatif (Green, 1980). Le sentiment océanique est refoulé en raison d'un afflux pulsionnel non élaborable, dangereux, en raison de sa proximité avec l'image archaïque maternelle dans sa face mortifère. La conversion permet de s'en séparer car elle contient un fantasme de meurtre de la mère. Le sens à donner à la conversion comme retournement subjectif majeur de l'ordre d'un fantasme matricide n'a pas été perçu, mais pouvait-il l'être ?

1. Une conversion

Au moment où j'ai rencontré Françoise, elle avait appris la mort de sa fille Marie trois mois auparavant et avait réussi à faire rapatrier ses 3 petits-enfants. (Annexe A).

1.1. Éléments recueillis en entretien. Marie est née dans les années 1990 dans une ville minière du Nord de la France. Elle est l'enfant unique d'un couple, Françoise et P, qui travaillent tous les deux. Ils habitent une jolie maison bourgeoise d'une petite ville. Françoise considère que sa fille a eu une enfance « normale » sans évènements marquants : « *elle a eu une bonne éducation* » (p. 31). Elle a suivi une scolarité plutôt facile. Elle est allée au lycée dont elle dépendait géographiquement. Françoise note que la région dont elle est issue est fréquentée par beaucoup de Maghrébins et que Marie a eu beaucoup d'amies de cette origine, sans que cela pose de problèmes dans la famille. Le père de Marie est d'origine protestante, il est croyant bien qu'il n'y ait aucun temple dans la région. Françoise est d'origine polonaise catholique. La seule opposition notoire dont se souvient Françoise est la volonté de Marie de faire une première et une terminale littéraires alors que Françoise souhaitait qu'elle suive une section scientifique. Marie a dû faire appel à son professeur principal pour que ses parents cèdent. Dans l'après-coup, Françoise pense que c'est à ce moment-là que Marie a commencé à se poser des questions d'ordre spirituel. Elle a commencé à parler du Coran en famille.

Après le bac, Marie intègre les classes préparatoires littéraires dans la grande ville la plus proche. Elle rencontre un homme qui a le double de son âge et qui a un enfant. Elle a 18 ans, il en a 36. Françoise n'accepte pas cette relation et le dit à sa fille. Les relations entre mère et fille se tendent.

C'est lors de ces deux années de classes préparatoires que Marie se « radicalise » dans ses propos. Elle ne montre rien de trop ostensible en famille, ne porte pas le niqab. Les relations entre mère et fille sont tendues à l'extrême. P., le père de Marie, tente de jouer les médiateurs. Les relations entre les parents se tendent également au point que Françoise est placée en arrêt maladie. Elle craint pour son couple. P. avouera à Françoise que Marie lui avait parlé de sa conversion à l'Islam bien avant que Françoise ne le sache. Après sa seconde année de prépa, Marie décide de faire une double licence dans un pays européen, Françoise est rassurée. L'été précédant son départ, Marie abandonne tous les

aspects extérieurs de sa conversion radicale. Ses parents la voient partir rassurés. La crise est passée.

La suite des événements est reconstruite dans l'après-coup par Françoise. Marie arrive à L., où elle est accueillie dans une mosquée. Elle rencontre un jeune du pays, Jules, converti lui aussi, et l'épouse. Marie part rapidement le rejoindre, pour vivre avec lui. Les parents de Marie vont les rencontrer dans ce pays à plusieurs reprises et prennent peur. Marie est très rapidement enceinte. Elle abandonne ses études et coupe les ponts avec ses parents après une visite très tendue : « *ce n'est pas la peine de revenir. Vous ne comprenez pas notre religion, ce n'est pas la peine de revenir* » (p. 14). Françoise reprendra contact avec sa fille peu de temps avant son accouchement. Marie et son mari déménagent de L. sans que ses parents ne comprennent pourquoi. Ils vont la voir, mais la rencontre est houleuse au point que Françoise pense que Jules et P. vont en venir aux mains. Ils décident à leur retour de prendre contact avec une association de lutte contre les dérives sectaires et préviennent la DGSI. Quelques temps plus tard, Jules, Marie et leur premier fils partent pour la Syrie. Nous sommes en 2014. Marie reprend contact avec sa mère (et non son père). Françoise et sa fille auront des échanges tout le temps où Marie sera en Syrie. Elle aura deux autres enfants avec Jules. Les échanges entre Marie et Françoise sont soumis aux aléas des liaisons téléphoniques. Françoise vit pendant plusieurs années aliénée à son téléphone qu'elle ne quitte pas. P., de son côté, reprend une vie normale, entre travail au bureau et occupations dans la maison. Françoise décide d'avertir les médias sur sa situation et la situation de sa fille. Elle ne se reconnaît pas dans les portraits qui commencent à être faits des jeunes djihâdistes. Elle décide également de créer des actions de prévention à destination des jeunes dans les collèges et les lycées.

Cette situation où Marie est en contact avec sa mère dure jusqu'à octobre 2018. La coalition internationale frappe durement l'État Islamique et Marie est à R. quand elle est bombardée. Françoise n'a plus de nouvelles de Marie pendant de long mois. Elle apprend que Marie a quitté Jules, qu'elle a épousé un jeune Tunisien qui essaye de faire sortir Marie et ses enfants de Syrie. Elle aura un nouvel enfant avec cet homme. Puis, après un long silence, Françoise apprend que sa fille a été retrouvée morte avec cet homme et son nourrisson à ses côtés. Elle a trouvé la mort en décembre 2018. La cause de la mort de Marie n'est pas claire : Françoise pense que c'est Jules qui les a tués et non un bombardement. Les trois enfants de Marie de son union avec Jules ont été retrouvés

dans un camp de prisonniers. Grâce à sa médiatisation, Françoise a pu les faire rapatrier. Elle en a aujourd'hui la garde. Françoise pense que la mère de Jules était complice de son fils et s'oppose à ce qu'elle en ait la garde principale.

1.2. Un entretien en deux temps : l'instauration de la confiance nécessaire au transfert.

1.2.1. Premier temps : nécessité de reconstruction de l'itinéraire de Marie pour « comprendre ». Cet entretien de recherche peut se lire et s'entendre en deux temps assez distincts. Le premier temps, qui se situe spatialement dans la maison de Françoise où Marie a vécu et le second temps qui se situe dans le jardin. La tonalité des deux temps est assez différente. Le premier temps de l'entretien a permis que s'installe un climat de confiance nécessaire à sa poursuite. Le second temps permettra de revenir sur certains points évoqués en allant plus loin dans la subjectivité de Françoise. Des résistances sont en place et ne permettent pas un accès immédiat à des points plus engageants subjectivement.

La volonté de Françoise, dans le premier temps de l'entretien, est de reconstruire l'itinéraire de sa fille devant moi : « *on n'a rien compris, c'est maintenant qu'on commence à apprendre des choses* ». Françoise cherche à comprendre. Elle cherche à comprendre ce qu'elle aurait fait comme mère qui puisse expliquer la trajectoire de sa fille. Elle est bien sûr prise dans une culpabilité consciente importante. Comprendre ce qu'a traversé, vécu sa fille lui permettrait de s'approcher de sa subjectivité et d'être soulagée d'une culpabilité au premier plan : « *notre vie était centrée autour d'elle* » (p. 1), culpabilité dont nous trouverons la racine dans l'analyse du contenu.

Le premier temps de l'entretien permet une tentative d'élaboration de cohérence dans le parcours de sa fille. Elle a été aidée en cela par des témoignages tardifs d'amies de sa fille, des témoignages de femmes qui l'ont croisé en Syrie ou d'autres familles de l'association, qui ont elles-mêmes des enfants en Syrie et dans les camps. Elle espère trouver des raisons, des explications à ce qui ne peut s'expliquer sans la présence et la parole de Marie. Elle essaie, en parlant, de trouver une écoute déculpabilisante : « *on pourrait penser que c'est contre les parents, qu'ils ont failli oui, mais non, puisque les messages elle les terminait toujours avec un cœur.* » (p. 23). Françoise pleure à ce moment-là, s'en excuse et dit : « *ça fait du bien de parler de toute façon (...), je voulais*

voir ma psy la semaine prochaine. Je continue à la voir depuis 4 ans. Ça m'a aidée à avoir aussi... parce que ce que vous dis là, ça ne s'est pas fait facilement, de garder le lien. » (p. 23). L'entretien de recherche est vécu ainsi par Françoise : « *ça fait du bien de parler* ». Elle l'utilise comme moment de construction, d'élaboration d'évènements traumatiques successifs. Ce qui est donné à voir aux parents est parcellaire.

La violence des non-dits, des mensonges, des refus de dire, du discours totalitaire véhiculé par Marie est au centre de ce que Françoise puis Patrice ont vécu subjectivement : « *on n'a rien compris sur le moment, c'est maintenant qu'on apprend des choses* » (p. 1). La volonté de reconstruire l'itinéraire de leur fille leur permet de retrouver l'humanité de leur fille. Sans cela, ils resteraient objets sadisés par leur fille.

Nous reviendrons sur les effets du silence et de la trahison qui sont des éléments constants dans l'ensemble des entretiens menés.

1.2.2. Second temps : la levée des résistances. La première partie de l'entretien, d'une durée d'1 h 30, a été interrompue quelques minutes à mon initiative. Je sentais qu'il était nécessaire de suspendre l'entretien au moment où Françoise arrivait au terme de son récit chronologique : le retour de ses petits-enfants. Je percevais l'intensité des résistances de Françoise à exprimer, à élaborer autre chose que la pure chronologie des évènements. Je percevais également combien la reconstruction du parcours de Marie pouvait avoir un effet de réassurance pour sa mère. Elle pouvait ainsi combler les vides angoissants devant lesquels elle se trouvait.

L'entretien reprend dans le jardin. Françoise poursuit en disant : « *si elle était née avant, peut-être qu'elle aurait pu passer cette période* » (p. 29). De quelle période parle Françoise ? Celle de l'adolescence sans doute, celle de l'émergence de la sexualité. Cette interruption me permet de reprendre de réinterroger certains points qui, dans le lien transféro-contretransférentiel, m'ont semblé importants. Je pose la question de l'importance de la spiritualité dans la famille et notamment le lien de Marie avec son père. Françoise exprime alors toute la jalousie dont Marie était l'objet. Cet aspect est central et sera repris dans l'analyse du contenu.

C'est au cours de ce deuxième temps de l'entretien que se précisent les contours subjectifs plus inconscients qui ont marqué, pour Françoise, les évènements allant de la

conversion de Marie à son décès. Ce second temps sera riche pour l'analyse des mouvements subjectifs de Françoise en lien avec sa fille et son mari.

1.3. Analyse du contenu. Cet entretien est paradigmatique de l'utilisation du silence comme modalité défensive contre un afflux pulsionnel lié à la rencontre du féminin des origines par Marie. Afflux pulsionnel non symbolisable qui se traduit par la conversion à l'Islam. C'est au travers des silences, des oublis dans le récit de Françoise que nous pouvons saisir ce qui a provoqué une réponse maternelle sur un versant franchement œdipien. Le contexte familial n'est pas spécifiquement pathogène ni dysfonctionnel.

Les éléments recueillis au cours de l'entretien permettent de saisir les raisons inconscientes pour lesquelles Françoise a souhaité tenir un rôle central tout au long du parcours de Marie. La conversion de Marie intervient dans un contexte familial où la réussite sociale est un Idéal du côté maternel. Le féminin maternel est du côté phallique. L'expérience de Marie de la conversion est restée silencieuse, Françoise n'a pas pu « l'entendre ». C'est à partir des effets de retour de refoulé œdipien que nous pouvons « entendre » ce qui a pu être en jeu, inconsciemment, du côté du féminin.

L'entretien s'est déroulé dans une atmosphère que je qualifierais de « mélancolique » en raison de l'annonce de la mort de Marie quelques semaines auparavant. Françoise a certainement dû mobiliser des ressources psychiques importantes pour mener cet entretien de recherche. J'ai ressenti cette mélancolie par une difficulté que présentait Françoise à élaborer. Elle s'est « tenue », retenue, au fil des évènements. La précision dans la remémoration de la chronologie a été sans aucun doute une nécessité pour elle de donner du sens à ce qu'elle avait vécu... Elle a été pendant de long mois, de longues années, suspendue aux incohérences auxquelles le « non-su » du parcours de Marie l'a confronté. Boucher les trous du parcours de sa fille a pu avoir un effet apaisant dans une tentative désespérée de donner du sens. Néanmoins, il a été possible d'entendre, au-delà de la chronologie retrouvée par Françoise, les effets des nouvelles positions psychiques de sa fille qui se sont manifestées avant son départ. L'entretien nous renseigne également sur la nature des liens conservés alors que Marie était en Syrie.

1.3.1. L'Idéal déçu de la mère : les études comme rempart à la sexualité naissante de sa fille. Une version phallique du féminin. La réussite sociale est en place d'Idéal pour Françoise qui vient d'une famille ouvrière du Nord :

Moi, j'ai vécu une enfance simple. Je viens d'une famille, on était cinq filles avec mon père qui travaillait comme ouvrier (...). Nous, on travaille tous les deux, on a des possibilités financières. On goûte ce qu'on a mérité et dont on a bénéficié, forcément, on a eu, sans doute, une vie plus confortable que d'autres. (p. 32)

Françoise suit de près la scolarité de sa fille et se réjouit de ses capacités et potentiels : « *elle a du potentiel et peut devenir quelqu'un* » (p. 8). Si Françoise dit peu de chose de l'enfance de Marie, elle est prolixe sur sa période adolescente qui commence à s'écarter de « l'enfant idéal » que sa mère projette sur elle. Malgré son caractère réservé, que Françoise attribue à son père, Marie s'oppose frontalement à ses deux parents lors du premier choix de filière au lycée. Françoise souhaite qu'elle fasse une section scientifique mais Marie refuse. Sans en dire plus, je comprends que l'affrontement a été violent et surtout que Françoise ne fléchissait pas car des professeurs ont dû intervenir pour relayer et soutenir la parole et le désir de Marie : « *on voulait qu'elle fasse maths, comme à peu près tous ces stéréotypes, pour avoir tous les débouchés mais elle nous a tenu tête, elle avait du caractère car elle nous a tenu tête* » (p. 4). Malgré l'emploi du « on » parental, le père de Marie ne semble pas être intervenu au cours de cet épisode. Marie est donc aux prises avec une mère qui ne veut rien entendre du désir de sa fille pour les études littéraires, désir qu'elle connaissait : « *c'est vrai qu'elle aimait bien, elle écrivait très bien* » (p. 4).

Il est probable que la conversion de Marie à l'Islam intervienne peu après cet épisode. Elle est cachée par Marie à ses parents bien que celle-ci note : « *elle a commencé à parler de Coran en première* » (p. 5). La religion musulmane devient un sujet de conversation en famille, mais Marie ne se découvre pas. Elle ne dit pas qu'elle est convertie, elle ne laisse rien apparaître. La religion dans sa famille n'est pas taboue. Le père de Marie est protestant, croyant mais non pratiquant en raison de l'absence de temple dans sa région. Françoise déclare : « *je suis entre les deux, je ne sais pas, je ne sais plus* » (p. 5). Ce questionnement montre bien la position subjective de Françoise, qui est « entre les deux ». Elle se perçoit entre sa fille et son mari dans une triangulation œdipienne, dans

une confusion des places que nous retrouverons à un autre moment. Elle ne saura plus qui est la « maman de l'autre ».

Les discussions autour de la religion sont menées plutôt par son mari, croyant. Les premières discussions ne seront pas conflictuelles. L'expérience du religieux de Marie n'est parlée ni par elle-même ni par ses parents qui ne la questionnent pas. Il est probable que cela n'aurait pas été possible en raison du caractère intime de l'expérience et d'une quasi-impossibilité d'élaboration autour de cette expérience.

Françoise ne « voit » sa fille qu'au travers de la réussite scolaire. Les filières scientifiques permettent « *tous les débouchés possibles* ». Elle projette sur sa fille de représentations de réussite « *devenir quelqu'un* ». Cependant, les filières scientifiques ne correspondent pas aux goûts de Marie. Sa mère reconnaît qu'elle « *aimait bien écrire* ». Nous savons qu'après cette première opposition à ses parents, Marie se convertit. La conversion intervient donc à un moment conflictuel d'opposition entre Marie et sa mère sur le choix des études. Le désir de Marie de faire des études littéraires nous renseigne à bas bruit sur son désir qui ne rejoint pas celui de sa mère. Elle tente d'installer un écart entre la représentation maternelle de la réussite, son désir d'écrire et son goût pour la littérature.

Peut-on voir dans la conversion de Marie un après-coup de l'expérience du sentiment océanique ? Sa parole nous manque pour en avoir la certitude mais nous pouvons le déduire à partir de ce qui ne s'est pas dit, ni a été élaboré par sa mère (ni par son père dans une moindre mesure). La conversion, comme nous l'avons évoqué, est un moment de l'ordre de l'expérience sensorielle, hors langage, qui renvoie au féminin des origines. Marie aurait-elle eu cette expérience, au moment de l'opposition avec ses parents. Nous ne pouvons poser cette hypothèse.

Françoise reste ferme sur les représentations sur le registre phallique qu'elle a de l'avenir de sa fille. Elle veut que sa fille fasse de « *grandes études* » pour « *devenir quelqu'un* ». Françoise ne dit pas qu'elle souhaite que sa fille devienne une femme épanouie, elle veut qu'elle devienne « *quelqu'un* ». Dès lors, Marie ne cessera plus de la décevoir de ce point de vue-là. L'idée m'a effleurée que la médiatisation très importante de Françoise pouvait aussi avoir pour visée que Marie « *devienne quelqu'un* ». Et par voie de conséquence, elle aussi.

Après ce premier conflit ouvert entre Marie et sa mère, les déceptions s'enchaînent.

Marie rencontre des difficultés au cours des années de prépa. Françoise s'en inquiète beaucoup et constate les changements de sa fille au travers du prisme de ses résultats scolaires. Les dernières années où Marie sera en France seront marquées par une opposition frontale entre mère et fille. Les résultats sont mauvais et Marie se « crispe » dans la pratique de sa religion : « *nous, on a vu les choses scolairement* » (Annexe A, p. 11). Françoise ne peut voir les transformations de sa fille autrement que par le prisme de la réussite scolaire.

Le silence de Marie concernant l'expérience religieuse, support de sa conversion, nous fait penser qu'elle peut se rapprocher d'une expérience si intime qu'elle ne peut être dite. Plusieurs raisons peuvent être invoquées : une défense contre l'intrusion maternelle, un incommunicable inhérent à l'expérience d'un sentiment océanique. Si la conversion n'a été pas dite, l'adhésion à l'idéologie sera progressivement montrée.

Elle est remarquée par Françoise du côté des nouvelles identifications secondaires de Marie. Marie s'est convertie vers l'âge de 16-17 ans. La proximité amicale de jeunes femmes issues du Maghreb y est sans doute aussi pour quelque chose, pense Françoise, dans l'après-coup. Marie est à la recherche de nouvelles identifications du côté de la féminité. L'identification à sa mère de ce côté-là ne fonctionne plus. Françoise remarque qu'elle propose souvent à sa fille de faire du shopping mais « *Marie ne veut jamais rien* ». Mais Françoise n'a en tête que la poursuite des études de Marie. Elle la décevra en échouant à sa seconde année de prépa.

Françoise se rassure : « *les deux années ça compte quand même, peut-être qu'elle est allée au bout de son potentiel* » (p. 11). Marie annonce à ses parents qu'elle est admise dans un double cursus et qu'elle va partir en Allemagne poursuivre ses études. Françoise est rassurée. Françoise tient fermement à l'Idéal que représente sa fille, en tant qu'elle peut devenir quelqu'un mais aussi parce que les « études » représentent pour Françoise un rempart à d'autres représentations de sa fille, représentations d'une adolescente sur le chemin de sa construction de femme. Car c'est aussi le moment où Marie rencontre un homme. Françoise entre de nouveau en conflit avec sa fille. Elle l'accusera à tort d'être celui qui l'a converti. Marie n'aura de cesse de lui dire qu'il n'est pas responsable de sa

conversion. Françoise n'en démordra pas. Il s'avère par la suite que Françoise aura des contacts avec cet homme, qui n'est pas musulman et qui n'est pour rien dans la trajectoire de Marie. Françoise lie « conversion » et « rencontre amoureuse ». Elle n'a pas tort d'une certaine façon. Les deux ont en commun la rencontre avec le féminin. Mais le féminin des origines contenu dans la conversion n'est pas accessible psychiquement pour Françoise. Elle n'y est pas sensible. Elle est en revanche très sensible aux premiers attachements amoureux de sa fille. Elle voit dans cet homme la raison d'une conversion et donc les raisons des difficultés scolaires de Marie.

1.3.2. Marie, « la rivale » œdipienne : triangulation familiale et secret à caractère incestueux. La famille dont il est question n'est composée que trois personnes : Françoise, son mari, et sa fille. Une triangulation qui va avoir des effets de réactivation des conflits œdipiens pour Françoise qu'elle ne pourra dépasser ou élaborer. Dès les premières minutes de l'entretien, Françoise indique que Marie était enfant unique. Françoise ne dit pas pourquoi le couple n'a pas eu d'autres enfants. Mais il y a dans la voix de Françoise une émotion intense, la voix se brise : « *on aurait peut-être été un peu moins focalisés mais bon, elle a eu une enfance sans problèmes, elle a évolué d'une façon normale comme une fille... Voilà.* » (p. 1). Françoise pose sans le savoir ce qui est le fond psychique de la tragédie qu'elle vit. Une triangulation œdipienne s'exprimera bruyamment sur fond de scène inconsciente. La part active de Marie dans cette réactivation est manifeste. Un secret partagé sera une tentative de séduction inconsciente vis-à-vis de son père dans un contexte haineux vis-à-vis de sa mère. C'est aussi un appel au père afin de la protéger du déferlement haineux de sa mère.

Françoise n'a pas pu élaborer le piège dans lequel l'a enfermée Marie et dans lequel Marie s'est enfermée également. La conversion à l'Islam a été mise en place, au-delà de l'expérience intime, d'objet lui permettant de se rapprocher de son père croyant. Si, comme nous l'avons suggéré, le sentiment religieux est un destin possible du sentiment océanique, il a tout à voir avec le féminin. Marie et son père ont pu, temporairement, trouver un objet commun du côté du féminin. Mais ce rapprochement au travers de l'objet « sentiment religieux » entraîne une réaction défensive de haine de Françoise.

- **Les conditions du silence partagé :**

Au cours de la seconde année d'internat, Marie commence à pratiquer sa nouvelle religion plus ostensiblement mais sans excès. Elle tait sa conversion à sa mère. Elle s'est confiée à son père et lui demande de partager ce secret dans une complicité qui illustre la place de « mauvais objet » que prend Françoise. Le père accepte le secret dans une connivence de « croyant » et pour ne pas entrer en conflit avec sa femme : « *il n'a pas voulu me contrarier. Il n'a pas voulu me le dire. Ils me l'ont dit peut être en début de l'année 2012* » (p. 8). Le père de Marie a donc gardé ce secret pendant de long mois. Les relations entre mère et fille se tendent à l'extrême à partir de la révélation du secret : « *j'ai très très mal réagi, j'ai réagi en étant dans la confrontation, en étant dans le chantage affectif* » (p. 8). Le père tente de calmer sa femme. Le secret de la conversion gardé par son mari est le déclencheur de difficultés dans le couple. Françoise réagit à la conversion de sa fille et surtout au secret partagé par une explosion haineuse. La conversion de Marie ne peut être interrogée par Françoise du côté du sentiment religieux en ce qu'il pourrait contenir des potentialités créatrices. La conversion de Marie est prise dans un conflit œdipien tant du côté de la mère que de la fille. La conversion qui pouvait se situer du côté féminin inclus dans le sentiment océanique devient sentiment religieux au sens freudien d'appel au Père. Mais sentiment religieux dont elle doute : « *elle ne sait plus, elle est entre les deux* ».

Françoise perçoit le rapprochement de sa fille comme un danger pour son couple et sa place de femme auprès de son mari. Le danger est réel car son mari a conservé ce secret, dans une complicité incestuelle. Son mari est un croyant, il connaît le sentiment religieux. Il cache ce secret à sa femme, secret d'un appel au Père.

Françoise ne perçoit plus Marie qu'au travers d'une rivalité dangereuse. C'est le moment où Marie montre ostensiblement son adhésion à la religion, elle ne se cache plus. Françoise se sent abandonnée par son mari : « *je n'avais pas l'impression d'avoir un soutien parce que lui essaie toujours de raisonner ; moi, j'étais dans l'explosion* » (p. 9). Françoise s'affole.

Le père tente pendant de long mois de convaincre sa fille de céder sur ses pratiques religieuses qui montrent son adhésion au discours des extrémistes. Il parle théologie avec elle sans succès. Le père de Marie restera toujours convaincu que sa fille allait évoluer et

cessera d'essayer de la convaincre. Il pensera jusqu'à la fin que sa fille reviendrait. Il s'en remet au Père ?

Les relations entre Françoise et son mari se dégraderont rapidement au point où Françoise devra accepter un arrêt de travail et de prendre contact avec un psychologue. Françoise s'effondre. Les disputes sont incessantes au sujet de Marie. Son mari lui reproche « d'être parano ». Françoise ne cesse « d'épier » Marie, de fouiller dans ses affaires, de l'observer. Françoise pense sa fille active dans les disputes entre Françoise et son mari : « *elle le savait, elle a joué un peu là-dessus, elle allait nous diviser* » (p. 28). La réactivation des conflits œdipiens éloigne Marie de la perception première du sentiment religieux et du féminin des origines. Elle se défend de l'affolement haineux de sa mère et de son propre affolement. Les désirs incestueux ainsi que les fantasmes matricides et infanticides croisés l'éloignent de la poursuite de sa construction de femme par l'adhésion à un discours archaïque qui prétend savoir le vrai sur la différence des sexes. La situation sera intenable jusqu'au départ de Marie pour l'Allemagne. Marie partie, Françoise pourra dire : « *quand elle est partie, pour moi, ça a été un soulagement. Je ne sais pas l'expliquer : quand elle est partie en Allemagne, j'ai eu l'impression que le problème était résolu, on a passé un bon été. On avait l'impression de revivre réellement une vie de couple, parce que tout ça nous avait tellement séparés* » (p. 29).

1.3.3. Un semblant de « retrouvailles » autour du maternel et des enfants de Marie. Les maternités nombreuses de Marie, tant en Allemagne qu'en Syrie, seront un sujet sur lequel mère et fille pourront reprendre contact. La maternité a éloigné les réactions haineuses conscientes et agies. Mais la nature des liens instaurés est altérée. Après être partie en Allemagne où elle rencontre son mari djihâdiste, Marie aura un premier enfant, puis un second. La « radicalisation » de Marie est manifeste et n'est plus un sujet de discussion entre elle et ses parents : « *on s'est dit elle va devenir maman, peut-être qu'elle va changer* » (p. 13). Ils vont la rejoindre en Allemagne. Françoise racontera cette scène : « *Marie est sortie de la voiture habillée en niqab de la tête aux pieds, ça a été un choc. Je l'ai prise dans mes bras, je me suis à pleurer. Elle me rassurait : " ça va, ça va aller ". Comme si c'était elle la maman, c'est une relation assez bizarre* » (p. 13). Françoise montre une nouvelle fois que la confusion œdipienne est toujours présente inconsciemment, « cette entre-deux » qu'elle évoquait. Elle ne peut cesser de percevoir Marie en place de rivale. Marie console sa mère par un « ça va, ça va aller » comme si le

conflit œdipien avait cessé pour elle. D'une certaine façon, Marie a trouvé un moyen de se défendre des conflits psychiques qui l'ont traversée. Elle sera la femme d'un homme (une des femmes) et mère de ses enfants. La question du féminin qui est au-delà de la question de la maternité est refoulée dans le déni. Elle couvre son corps, l'affolement adolescent est contenu.

La période, qui s'étale pendant plusieurs années au cours desquelles Marie sera en Syrie, est décrite par Françoise comme une succession de maternités. Marie aura trois enfants avec son mari allemand et un dernier enfant avec un homme tunisien. Françoise décrit cette période comme émaillée d'angoisses dans l'attente de nouvelles et de discussions autour du quotidien dans un clivage que nous relevons systématiquement : « avec moi, on parlait cuisine, on parlait de la famille, on parlait du chat » (p. 19). Marie ne disait pas l'enfer de son quotidien à sa mère mais à des amies en France avec qui elle était toujours en contact. Elle ne disait rien de sa vie avec un homme maltraitant et dangereux (il l'a menacé d'une arme, elle voulait le quitter). Marie avait avec sa mère des conversations empreintes de nostalgie de sa vie d'enfant : les émissions de télé, les nouvelles du chat, de la famille. Les retrouvailles autour de la maternité ne sont possibles que dans un déni partagé de ce qui avait émergé au cours de l'adolescence de Marie : des projections maternelles d'avoir une fille sur un versant phallique qui signent les apories maternelles.

Françoise s'est médiatisée assez rapidement lorsque Marie était encore en vie (elle l'a su) et en Syrie pour demander le rapatriement de ses petits-enfants. Elle y est parvenue en 2019 peu de temps après que nous nous soyons vues et donc après la mort de Marie. Trois des quatre enfants de Marie ont survécu et sont maintenant élevés par leurs deux grands-parents qui ont décidé de prendre leur retraite afin de pouvoir s'en occuper. Il s'agit de garçons, ils sont trois. Peut-être était-ce le rêve inconscient de Françoise ?

Cet entretien permet de rendre compte que la question du féminin se pose pour Françoise dans sa vie « adulte » comme pour sa fille au moment de l'adolescence. La réaction sur un versant œdipien fait penser que Françoise n'a pas pu élaborer pour elle-même une sortie de l'Œdipe dont on sait qu'il se fait sur le chemin d'une reconnaissance du féminin en soi et en l'autre. Une reconnaissance qui permet d'envisager autre chose qu'une version phallique du féminin.

2. Du sentiment religieux à la revendication phallique : Jeanne et Josiane (Annexe B).

Ce second extrait clinique permet de rendre compte d'une conversion consécutive à l'émergence d'un sentiment religieux, au travers d'une conversion, qui est un « point aveugle » pour la mère. Celle-ci ne peut entendre le féminin que sous les aspects des droits acquis par les femmes. Il montre une nouvelle fois en quoi l'adhésion au discours de Daesh entraîne un refoulement du sentiment religieux dans sa proximité avec le sentiment océanique pour faire émerger un discours dans un premier temps de revendication phallique puis une soumission à un ordre phallique archaïque.

2.1. Éléments recueillis en entretien. J'ai rencontré Josiane chez elle, au mois d'août 2019 dans l'ouest de la France. Son mari était présent dans la maison ainsi que sa fille Marie, sœur cadette de Jeanne.

J'ai été accueillie par le mari qui est très actif au sein du collectif et qui est médiatisé. Sa femme n'est pas médiatisée et ne souhaite pas l'être. Elle a accepté de me rencontrer dans le cadre de ma recherche car j'ai indiqué travailler sur les mères en particulier. J'ai d'abord été en contact avec son mari qui a demandé à sa femme si elle acceptait de me rencontrer. Elle a accepté et son mari semblait en être satisfait. Josiane s'est mise en retrait des actions de son mari.

Jeanne, lors de l'entretien, est détenue dans un camp depuis plusieurs mois, désormais avec son fils de six mois. Elle est en contact avec sa mère, son père et ses sœurs *via* des applications. Lorsque je rencontre Josiane, elle vit au jour le jour. Elle dort mal, fait des cauchemars quotidiens. Elle prend des anxiolytiques. Je suis donc en présence d'une femme toujours sous le coup d'une situation affective difficile. Elle est très inquiète du sort de sa fille et plus encore, de celui réservé à son petit-fils qu'elle n'a jamais rencontré.

Josiane est une femme d'une soixantaine d'années, petite de taille, avec une voix qui ne porte pas beaucoup. Elle semble intimidée de me parler, tout du moins au début. Nous sommes dans le jardin et son mari nous a laissées pour s'occuper dans la maison. Il fera quelques incursions brèves pour savoir si tout se déroule bien. Josiane et son mari ont eu quatre enfants, Jeanne est l'avant-dernière. La fratrie est composée d'un frère, de

douze ans son aîné, d'une sœur de neuf ans son aînée et d'une petite sœur avec laquelle elle a trois ans d'écart. Josiane travaillait quand elle est tombée enceinte de Jeanne, elle est très fière de dire qu'elle a pris un congé parental de trois ans à ce moment-là, droit au congé parental qui venait d'être voté.

Josiane, malgré mon incitation, ne pourra guère dire de choses concernant l'enfance de Jeanne hormis qu'elle a été un bébé très agréable à vivre. Elle a noté néanmoins que l'arrivée de sa petite sœur, quand elle avait trois ans, l'avait peut-être un peu perturbée et qu'elle aurait voulu rester à la maison avec sa petite sœur gardée par une nounou. Elle s'est rendue malade à la cantine. Vers 15 ans, elle a du mal à accepter que son père postule à un emploi qui obligera la famille à déménager dans une autre région. Elle lui dira même : « *j'espère que tu vas rater* » (p. 39).

Jeanne n'aura pas de difficultés scolaires, elle obtient son bac et part deux mois au Pérou dans le cadre de son BTS commerce international. À la même époque, sa sœur M. est victime d'un accident très grave dont elle gardera d'importantes séquelles. Elle est percutée par une voiture à l'arrêt du bus. Elle restera deux mois dans le coma et en gardera des séquelles neurologiques à vie. Quand je la rencontre, elle se déplace en fauteuil roulant et a d'importantes difficultés d'élocution.

Josiane se détend au fur et à mesure de l'entretien mais, comme souvent lors des entretiens, je ressens une retenue à dire, tant elle semble dans un temps présent qui n'en finit pas. Le temps de l'attente anxieuse. Josiane est en retrait dans ce qu'elle peut dire de Jeanne, elle fera référence très souvent aux relations de Jeanne avec son père. C'est lui qui se bat sur le front médiatique, qui se fait voir et entendre. C'est lui qui lui dit de rentrer, qui discute religion, politique. Le père de Jeanne est très présent dans l'histoire familiale. Lors de l'entretien de recherche, il sera présent par le bruit qu'il fait dans la maison, par ses incursions pour savoir si tout va bien. Jeanne semble, d'après les dires de sa mère, avoir eu une enfance sans histoire particulière si ce n'est un grand attachement à sa petite sœur. Malgré cela, une fois son bac en poche, Jeanne entame un BTS commerce international puis part deux mois au P. Elle poursuivra son BTS en alternance dans le sud-est de la France. Josiane pense que Jeanne s'en est voulu d'avoir peu été là pour sa petite sœur après l'accident. À 20 ans, elle part dans une grande ville du Sud (où sa grande sœur vit déjà) pour continuer son BTS en alternance, où elle rencontre son futur « mari ». Il a 14 ans de plus qu'elle, il est tunisien, vit de petits boulots. Les parents de Jeanne les

accueillent tous les deux. Rien ne les inquiète vraiment. Il est pratiquant mais pas prosélyte. Josiane et son mari adhèrent au discours de Jeanne et de son ami concernant les délits de faciès auxquels son ami se heurte. Jeanne est révoltée de contrôles policiers qu'il subit alors qu'on ne lui demande rien à elle. Les parents adhèrent et leur conseillent d'aller vivre ailleurs en France.

Comme toujours dans ces cas-là, la famille va reconstruire le parcours de leur fille dans l'après-coup. Jeanne s'est convertie à l'Islam en 2012. Elle rencontre son mari, elle fréquente une mosquée où prêche un imam connu pour ses appels au djihâd. Elle part en juillet 2015 pour l'Irak *via* la Turquie. Elle arrive à M. Ses parents le sauront bien plus tard : *« je ne suis pas rentrée en France. Je ne peux pas vous dire où je suis. Mais rassurez-vous tout va bien. »* (p. 42)

Puis un second message viendra un peu plus tard : *« on est bien, ils nous ont accueillis et ils nous ont donné une maison. On a du travail tout va bien »* (p. 42). Josiane a des difficultés à reconnaître la réalité de l'implication de sa fille. Elle dit qu'elle n'a jamais été agressive avec eux puis se contredit en disant que c'est avec son père qu'elle avait des discussions houleuses sur le recours aux sourates que leur fille leur envoyait. Josiane doute que cela soit sa fille qui les écrive, puis dit : *« si c'est elle, elle était obligée »* (p. 44). Josiane adhère à l'hypothèse des mécanismes sectaires : *« elle était très fragile et je pense que ces gens-là, c'est vrai quelque part, on peut faire le lien avec une secte. Ils ont utilisé la faiblesse, ils savent voir tout de suite la faiblesse des gens. Moi je suis convaincue que c'est ça après M. »* (p. 55)

Alors que Josiane a eu des difficultés à parler de Jeanne autrement que comme une jeune fille qui va bien, elle reconnaît tout à coup qu'elle a été victime d'un embrigadement sectaire en raison de sa faiblesse. Pourtant, avant même son départ pour l'Irak, Jeanne avait réagi aux attentats contre *Charlie Hebdo* en pensant qu'ils l'avaient bien cherché. Elle parlait de ça avec son père. Elle considérait que les musulmans étaient victimes de brimades. D'ailleurs, Josiane a toujours reconnu dans sa fille une jeune femme qui ne supportait pas les injustices. Josiane dit cela avec une intonation qui laisse à penser qu'elle adhère à cette position.

Jeanne ira de M. à B. puis sera arrêtée et enfermée dans un camp avec son nourrisson. Personne ne sait ce qu'est devenu son mari. Ils ont été séparés après la chute de B.

2.2. Analyse de l'entretien : « *Je l'ai élevée en femme libre* ». Cet entretien a été le plus difficile à analyser des cinq entretiens retenus pour cette recherche. Je suis restée longtemps à me demander pourquoi. Il m'est alors apparu que qu'il y avait une raison à cela : des éléments contre-transférentiels m'empêchaient d'entendre Josiane et de percevoir la place centrale qu'occupait le père de Jeanne. Bien que j'aie eu accès à sa femme, par son intermédiaire, elle a peu de place. Elle a peu de contacts avec sa fille, ceux-ci étant réservés en priorité à son père qui se bat pour elle, pour la faire rapatrier avec son fils. Nous pouvons alors analyser l'entretien en prenant en compte cet aspect.

2.2.1. Une mère qui se disqualifie pour parler de religion. La conversion à l'Islam dans cette famille n'est pas un problème en soi : « *c'est ce que l'on n'a pas compris, parce qu'on ne les a jamais empêchés* ». Pourtant, s'ils ne sont pas empêchés de se convertir au nom des valeurs de tolérance, le sentiment religieux ne fait pas partie de la vie de famille. Josiane est athée, et son mari a eu une éducation religieuse mais n'est pas croyant. Ils sont tous les deux syndicalistes. Pourtant, le père de Jeanne entretient des discussions religieuses avec sa fille « *parce que moi elle connaît mes opinions par rapport à ça, moi je n'en ai pas de religion, son père est plus sensible à ça. Il a été élevé dans la religion catholique, il a été enfant de chœur* » (p. 53). Josiane se défend de porter un jugement sur la conversion de sa fille au nom toujours de ses valeurs d'ouverture et de tolérance : « *ce n'est pas le problème de se convertir, c'est ce qu'il s'est passé après. Elle était convertie depuis 2012 et nous on n'a rien vu, elle venait ici avec F., on n'a rien vu* ». (p. 54). Josiane est en colère quand elle dit cela. Les quelques mois précédant le départ pour Mossoul, Jeanne s'est présentée à sa famille sans rien laisser transparaître de ce qu'elle vivait par ailleurs. Ce n'est donc pas la conversion qui est un point de bascule mais la trahison de la *taqîya*. Tout du moins, d'après les dires de Josiane. Néanmoins, on peut repérer que le père de Jeanne, d'après les dires de sa mère, est plus sensible aux questions religieuses : il prend au sérieux cette question et essaye de discuter avec sa fille. Josiane refuse absolument d'entamer une quelconque discussion à ce sujet : « *je n'ai pas de religion* ». Si Josiane n'interroge pas consciemment la conversion de sa fille, puisqu'elle affirme que la religion n'est pas une question, elle dit pourtant avoir relu, après le départ de Jeanne, la Bible et quelques « trucs » dans le Coran : « *moi, je suis baptisée, je n'ai pas de religion, j'étudie les religions comme ça et ça m'interpelle, il y a des choses. Je ne comprends pas. Elle a été élevée en femme libre.* » (p. 54). Sa relecture « *comme ça* » de la Bible montre pourtant qu'elle tente de comprendre ce que sa fille a

trouvé dans le sentiment religieux qu'elle ne trouve pas elle, comme Freud a pu dire : « *Je ne puis trouver en moi ce " sentiment océanique "* » (Freud, 1929, p. 250). Josiane estime que son mari est mieux placé qu'elle pour parler de ces choses-là. La conversion de Jeanne renvoie Josiane à une place disqualifiée. Elle ne peut être l'interlocutrice de sa fille sur ce sujet (comme de beaucoup d'autres sujets d'ailleurs).

Ce qui heurte consciemment Josiane, et qu'elle peut me révéler, est la trahison de la *taqîya*. Le clivage entre ce que Jeanne montrait à ses parents et la réalité de qu'elle vivait est insupportable pour Josiane, une fois qu'elle est perçue. Il signe effectivement la rupture entre la représentation qu'avait Josiane de sa fille et une nouvelle image inconnue d'elle. Comme dans d'autres entretiens de recherche que j'ai menés, la trahison est ce qui fait rupture entre l'image de l'enfant-adolescent intériorisé par les parents et l'inconnu(e) auquel ils sont confrontés. Avec ce nouvel autre inconnu auquel ils ont affaire, ils tentent de maintenir un lien. Mais la pratique de la *taqîya* revêt deux sens : elle est la preuve que Jeanne a dépassé le premier moment du sentiment religieux exprimé par sa conversion et qu'elle a adhéré au discours de Daesh et de ses injonctions. Elle montre la difficulté que peut avoir Jeanne de se présenter devant sa mère et son père comme une femme devenue pieuse. C'est-à-dire assumer une différenciation certaine d'avec les représentations et les valeurs de ses parents. Le silence qui entoure la conversion montre le féminin de Jeanne, ce qui est un « dévoilement » trop intime et imaginativement dangereux pour elle.

2.2.2. Rupture partagée entre mère et fille : désidérialisation partagée. Ce qui est frappant dans cet entretien est l'écart qui existe entre ce que Josiane revendique de sa place de femme et la place qu'elle occupe dans l'organisation familiale. Elle affirme qu'elle est une mère ayant voulu élever ses filles comme des femmes libres. J'ai été frappée par l'emploi de cette expression qui a des accents de féminisme des années 1970. Elle va expliquer ce qu'elle entend par « femmes libres ».

Elle a élevé ses filles à « *égalité avec leur frère, tous de la même manière, ils ont eu les mêmes droits. Ils pouvaient choisir leurs études. On les a toujours suivis, toujours encouragés* » (p. 55). Être une femme libre pour Josiane reste du domaine des acquis en termes d'égalité des droits. Pourtant, il nous semble que cela reste une insuffisante élaboration de ce que peut être un accès au féminin et une affirmation de ce féminin. S'il ne s'agit pas ici de revenir sur l'importance d'une égalité des droits, il ne résout pas la

question de l'accession au féminin pour chacun des sexes et Josiane en est une illustration malheureuse. Sa fille Jeanne n'est pas parvenue non plus à une accession au féminin. Si l'on considère que cette accession reste pour les filles une sortie de l'Œdipe, alors Jeanne comme sa mère n'ont pas élaboré une fin d'Œdipe. Elles restent l'une et l'autre aux prises avec des relents œdipiens. Malgré cela, Josiane considère la trajectoire de sa fille comme incompréhensible : « *elles arrivent à se transformer en esclaves ou presque, je ne comprends vraiment pas ces gens-là. Je ne sais pas quel discours ils peuvent tenir pour arriver à transformer quelqu'un comme ça* » (p. 55).

Josiane est choquée lorsque sa fille lui dit, quelques mois après être arrivée à Mossoul, qu'elle n'a plus le droit de travailler ni de se rendre dans un cybercafé. Mais elle se tourne vers son mari pour une réassurance : « *c'est ce que mon mari m'avait dit, c'est comme ça que ça fonctionne au bout de six mois, toi tu prends une arme et maintenant une femme ça fait des enfants et puis c'est tout* » (p. 56). Elle fait une référence à son mari qui lui, sait de quoi il parle. Il l'avait prévenue, Daesh enlève leurs droits aux femmes. Il a d'ailleurs raison. Mais Josiane ne s'autorise pas à le penser par elle-même ou à le dire pour elle-même.

Quand Josiane parle des droits de sa fille qui sont repris, je perçois dans l'entretien combien cela la heurte profondément. J'ai alors en mémoire le sentiment de triomphe qu'elle exprime pour dire qu'elle a pris un congé parental pour sa dernière grossesse. Je perçois une femme qui a lutté activement pour « ses droits » ou pour le droit des femmes. Mais la lutte pour le droit des femmes, bien que nécessaire, ne résout pas la question intrapsychique d'être une « femme libre », question qu'elle ne semble pas avoir résolue pour elle-même. Car Albert est présent, très présent. C'est un père et un mari qui « tient ». Sa fille Jeanne lui parle beaucoup et Josiane est tenue à l'écart. Elle dira : « *Jeanne, ce qu'elle dit à son père, ce qu'elle me dit à moi, ce qu'elle dit à Marie, c'est trois choses différentes. Il y a des sujets avec son père, avec sa maman et les sujets...le sujet avec maman, c'est plus par rapport au petit, des conseils, des choses comme ça* » (p. 45). Les liens entre mère et fille se resserrent autour de la maternité, en apparence. Faute de pouvoir saisir ce qu'il en est du féminin de sa fille et d'elle-même, Josiane accepte de maintenir un lien du côté du maternel. Mais Josiane est une femme qui subit les événements dramatiques de ses filles. À la différence de Marie, qui a été percutée par une voiture, Jeanne, elle, a été « percutée » par un discours.

Nous pourrions y voir, bien sûr, un besoin pour Jeanne d'exister aux yeux de ses parents, tout envahis qu'ils sont par les soins à apporter à Marie. Mais il me semble que cette analyse n'est pas suffisante. Josiane est « appelée » par sa fille sur la question du féminin mais elle ne peut y répondre.

2.2.3. « Comment va maman ? ». La structure familiale telle que je la perçois et telle que Josiane en parle est une structure autour d'un père phallique, puissant, un père œdipien. Josiane, bien qu'elle revendique, pour elle-même, être une « femme libre », ne peut me parler que sur sollicitation d'Albert. Elle lui laisse la place pour aller défendre leur fille et leur petit-fils. Elle ne rentre pas dans la bataille juridique, médiatique. Elle reste en retrait. Les discussions sur l'éventuel retour de Jeanne ont lieu entre père et fille. C'est lui qui essaye de la convaincre de rentrer, au risque d'aller en prison. « *Il connaît, lui* ». Il a déjà pris cette place en devenant président d'une association de parents d'enfants polytraumatisés. Albert se bat, se bat toujours, se bat encore. Josiane subit la situation, ne dit rien, ne parle pas. Elle s'angoisse.

Josiane constate que sa fille a des échanges différents avec elle et avec son père. Chacun a une place qui lui est assignée : Jeanne parle de son enfant à sa mère mais rien d'autre. Et encore, elle n'écoute pas les conseils que lui donne sa mère : « *par contre, c'est quelqu'un qui a toujours été comme ça, elle demandait des conseils, de toute façon c'était elle qui avait raison. C'était sa décision et elle le faisait* » (p. 45). Lorsque Josiane perdra son père, Jeanne ne prendra pas de nouvelles directement et demandera à Albert : « *comment va maman ?* » (p. 52). Josiane le note... Jeanne ne peut avoir de contacts, de liens avec sa mère autrement qu'en passant par la maternité. Elle ne peut prendre contact avec sa mère en tant qu'elle-même fille, sans la médiation d'Albert, son propre père. Ce souvenir du « *comment va maman ?* » relaté par Josiane est rappelé avec tristesse ; « *c'est même pas à moi qu'elle a envoyé le message* » (p. 52). La place assignée à chacun par Jeanne lors des échanges qu'elle continue d'avoir alors qu'elle est dans le camp est le reflet de l'échec d'un processus adolescent qui n'a pu parvenir à son terme. Il est le reflet d'une position psychique encore pleine de reviviscence archaïque et d'un Œdipe non élaboré à nouveau. Sa mère est renvoyée elle-même à ses propres difficultés d'élaboration post-œdipienne et à la question : qu'est-ce qu'une femme *libre* ?

Ce qui est prégnant est la désillusion et la désidérialisation partagée : « *tu es ma fille, je ne te laisse pas tomber, ça c'est clair, mais pour que ça redevienne comme avant*

il faudra beaucoup de temps. Il faudra que tu t'expliques, t'aura des explications à donner » (p. 52). Josiane prend des anxiolytiques, fait des cauchemars régulièrement : « arrive un moment où on est obligé de dire « oui, on t'en veut » parce que tu as chamboulé nos vies, totalement, on n'en a plus » (p. 52).

Josiane fait un parallèle entre ce qui est arrivé à Marie, la compassion de tous envers eux, et ce qui se passe pour Jeanne : *« on se dit que ça peut arriver n'importe où, à n'importe que qui. C'est ce qu'on disait par rapport à l'accident de Marie. On a eu de l'empathie partout, parce que les gens comprennent. Mais ça les gens ne comprennent pas ; c'est très difficile. C'est vrai qu'on est passé par tous les stades l'incompréhension et la haine » (p. 53). La modalité de séparation ou de différenciation trouvée par Jeanne est sous-tendue par une haine non symbolisée vis-à-vis des figures parentales infantiles. Elle engendre en retour des désirs infanticides du côté maternel à peine voilée par « elle aura des comptes à rendre » et « on n'a plus de vie » (p. 52).*

Pour conclure, Josiane est une mère qui a été atteinte par deux fois : l'accident de M. qui est une tragédie quotidienne, sa fille est lourdement handicapée et reste à la maison. Et le départ pour le djihâd de sa fille Jeanne. Elle est blessée, meurtrie mais aussi angoissée par l'avenir de ses deux filles. La place qu'elle occupe au sein de sa famille est aussi celle d'une femme qui ne peut plus « combattre ». Elle laisse la place à son mari qui en a encore la force. La place du père est marquée, présente dans l'économie psychique de Jeanne et dans celle de sa mère.

3. La conversion d'Elsa : un retour persécutant du refoulé du féminin pour Valérie (Annexe C).

Nous donnerons ici quelques éléments cliniques d'un entretien que nous aurons à analyser lors de notre troisième partie ayant trait aux désirs infanticides. Nous prendrons quelques extraits de cet entretien ayant trait au choix particulier fait par une fille de se convertir dans un contexte familial où la religion est objet phobique pour la mère.

L'entretien que j'aborde avec la mère d'Elsa se place sous les auspices d'une mère athée « militante ». Elle entame la discussion en rejetant toute idée de religion dans « cette famille », comme pour signifier « pas de ça ici ». J'aurai l'occasion de reprendre l'intégralité de l'entretien mais je pose quelques jalons ici.

Elsa est la dernière d'une fratrie de trois enfants, deux filles, un garçon. Elle a ses deux parents, qui sont en couple depuis 40 ans, me dit sa mère. Elle se convertit vraisemblablement autour de l'âge de 16 ans. Elle se marie avec un ami d'enfance musulman, a deux enfants avec lui avant de partir avec la famille de son mari et ses enfants en Syrie. Elle est actuellement emprisonnée dans un camp avec ses trois enfants.

Valérie est une femme d'une petite soixantaine, très angoissée, à fleur de peau. L'entretien se tiendra dans une atmosphère tendue, tension provenant de Valérie que je ressentirai fortement. Valérie est athée militante. Elle dit « *nous sommes des Pepone* » (p. 59). Assez rapidement, il m'apparaît qu'une partie du psychisme de Valérie est clivé entre des représentations et des affects d'une tonalité assez archaïque du côté de la persécution, et de hautes valeurs morales censées les contenir. L'affirmation rapide de son athéisme me met sur la voie d'un déni du féminin présentifié dans la conversion de sa fille. Nous ne sommes pas dans un registre œdipien avec Valérie, mais bien plutôt dans un registre plus archaïque qui concerne le narcissisme primaire. Valérie se sent attaquée, persécutée par ce qui pourrait apparaître du féminin chez sa fille Elsa.

La conversion d'Elsa intervient alors qu'elle devait avoir 16 ans. De manière concomitante, elle a repris contact avec un garçon dont elle était vraisemblablement amoureuse au collège, d'origine marocaine. Les parents d'Elsa l'avaient écartée de ce garçon volontairement, en l'inscrivant dans un lycée privé catholique malgré les réticences de Valérie au nom de leurs valeurs.

Elsa se rapproche malgré tout de la famille de ce garçon composée d'une mère et de trois sœurs. Elsa est à l'âge de la recherche, en dehors de la sphère familiale, de nouvelles identifications et notamment féminines. Elle semble trouver auprès de cette « nouvelle » famille un terreau important d'identifications. Mais le « choix » inconscient d'Elsa de se rapprocher d'une famille religieuse « révèle » le noyau phobique de sa mère. Noyau phobique que constitue la part du féminin dans le sentiment religieux. Elle l'écarte, n'en veut rien savoir tant il est effrayant, tel un gouffre, un vide que rien ne saurait recouvrir.

4. Paul : clivage entre l'épopée du djihâd et les liens infantiles maintenus (Annexe D).

Le parcours de Paul nous sera révélé au travers de l'entretien de recherche que nous avons mené avec sa mère Sandrine. Au moment de l'entretien, Paul est porté disparu, il laisse une femme et un enfant prisonniers dans les camps et un enfant mort pendant des bombardements.

Paul s'est converti à l'Islam à 17 ans. Il vient d'une famille athée, un père « bouffe curé » comme le décrira sa mère, elle-même athée. Ses parents ont divorcé alors qu'il avait 13 ans. Trois ans auparavant, il avait demandé à être baptisé. Puis à 17 ans, il se convertit à l'Islam. La famille dont il est issu est nettement dysfonctionnelle. Sa mère, tout au long de l'entretien, montrera la confusion qui est la sienne concernant son fils, qu'elle met en place de mari tout en s'en défendant. La relation entre mère et grand-mère est teintée de la même confusion des places, des identités et des générations. La conversion de Paul a été visible et n'a pas été cachée. Sandrine, sa mère, pense que « *c'était pour emmerder son père* » (p. 99) qui s'avère, d'après ses propos, être raciste et proche des idées d'extrême-droite. On peut penser que Paul avait une recherche spirituelle qui l'a amené à se faire baptiser dans un premier temps puis se convertir à l'Islam. Sa mère ne semble pas adhérer à la conversion de son fils, mais elle reconnaît que cela lui a permis de s'assagir, d'arrêter du fumer du cannabis.

La trajectoire prise par Paul avant sa rencontre avec l'Islam était celle d'un adolescent en rupture de scolarité, très « *wesh wesh* » dit sa mère, pour ne pas dire « petit délinquant » sans doute. Il n'a jamais eu affaire à la police. Il se radicalise après sa conversion « sous les yeux » de sa mère qui ne voit rien. Il visionne des vidéos d'Al Baghdadi (Calife auto-institué du nouveau territoire de Daesh), a des discours de plus en plus radicaux. Sa mère ne réagit pas. Elle se dit que tant qu'il ne se cache pas, ce n'est pas grave. Il rencontre, par l'entremise de la Mosquée qu'il fréquente, une jeune fille avec qui il déménage dans la banlieue nord de Paris. Puis ils partent tous les deux en Syrie en faisant escale quelques mois à Istanbul. Sa femme est enceinte et elle accouchera à Istanbul d'un premier enfant. Ils franchissent la frontière syrienne.

Cet entretien permet de percevoir le clivage important chez Paul entre le départ pour faire le djihâd en Syrie et les liens qu'il conserve avec sa mère tout au long de son

périple. Autant, nous ne pouvons pas avoir de certitudes sur le degré d'adhésion de Paul au discours de Daesh, n'ayant pas accès à ce qu'il a pu en dire ; autant, nous avons accès à ce qu'il disait à sa mère. C'est par l'absence de discours sur sa croyance ou sur son adhésion au djihâd auprès de sa mère que nous pouvons en déduire que cette partie était clivée. La conversion à l'Islam, l'adhésion à « l'épopée » (Benslama) djihâdiste ne font pas partie des échanges avec sa mère. Il prendra contact avec elle dès qu'il pourra : « *mais putain tu fais chier, m'engueule pas ! c'est le premier truc que je fais, je cherche un téléphone pour t'appeler, je sais très bien que tu es angoissée mais tu sais, il y en a qui en ont rien à foutre d'appeler leurs parents et qui n'ont pas de contact. Moi le premier truc qui m'obsède à chaque fois, c'est un téléphone portable.* » (p. 112). Paul ne s'est pas séparé psychiquement de sa mère en partant faire le djihâd. Il conserve des liens infantiles, de dépendance. La reconnaissance par Paul de l'angoisse qu'il procure à sa mère est le signe d'une culpabilité inconsciente. À la différence d'autres entretiens, Paul ne peut mettre à distance sa mère et ne parvient pas à la percevoir comme une ennemie de sa cause. Il ne tente pas de la convertir pour sauver son âme. L'image de sa mère est intacte, telle qu'il l'a laissée en partant. Ce cas est paradigmatique d'un départ, dans un contexte de djihâd, qui est une tentative de séparation qui échoue. Paul demeure le fils de sa mère, aux prises avec des coordonnées psychiques inchangées, une fusion psychique mortifère. La conversion, qui est l'acte voyant d'une recherche spirituelle et d'une proximité avec le sentiment religieux, n'a pas pu avoir les effets durables attendus d'apaisement des pulsions affolées par la nature incestuelle des liens avec sa mère. La rencontre avec la propagande djihâdiste l'a emporté vers un destin tragique dont il est difficile de dire s'il en a bien eu conscience. On peut émettre l'hypothèse que Paul a conservé en lui une partie clivée qui trouvait dans le djihâdisme, une cause qui valait la peine et qui pouvait le sauver de l'enfer d'une relation trop incestuelle, et une autre partie qui ne pouvait se détacher de l'image maternelle toute puissante et intrusive. Deux systèmes de pensée ont coexisté chez Paul. Une partie qui se sauve et une partie qui reste aliénée.

II. La nature du lien dans le chaos d'une guerre idéologique

1. *Un fantasme de matricide comme solution à un lien incestuel : une solution psychique pour les garçons et pour les filles*

1.1. « Dites-lui que je suis mort » : ce qu'un fils a fait croire à sa mère. Cet entretien de recherche est le seul des entretiens de ma recherche qui relate le contexte d'une famille dysfonctionnelle, terme que Sandrine utilisera elle-même. Il est paradigmatique d'une conversion non cachée mais non vue pour autant. L'ensemble des entretiens permettent de rendre compte que la conversion cachée ou non vue est le point nodal de l'ensemble des trajectoires dont j'ai eu à connaître. Le secret conservé de la conversion est le symptôme d'une non-reconnaissance anticipée par les adolescents. Pour les mères dont il est question le sentiment religieux leur est étranger. Il n'est ni symbolisable ni perceptible.

Le cas de Paul est paradigmatique d'une conversion qui ne peut être vue par sa mère en raison de la fusion psychique avec son fils dont elle est prisonnière. J'ai rencontré Sandrine par le biais de l'association, comme Josiane. Elle a de très mauvais rapports avec cette association lorsque je la rencontre. Elle m'en fera part à la fin de l'entretien et toute sa haine s'exprimera clairement, sans filtres. Haine des familles musulmanes qui sont nombreuses dans l'association. Sandrine s'exprime le plus souvent dans un argot populaire, violent et sans filtres. Les relations qu'elle entretient avec sa propre mère sont « fusionnel, c'est je t'aime/je te hais ». Sandrine ne s'est jamais détachée d'une mère qu'elle qualifie de « nocive ». Elle finira par dire que sa mère est aussi responsable du trajet de Paul, son propre fils. L'entretien a été difficile contre-transférentiellement car Sandrine ne finit pas ses phrases, les laisse en suspens, tente d'établir une complicité aliénante. C'est une répétition de la nature des liens que Sandrine entretient avec sa mère et son fils. La violence des mots, l'absence de filtres attaque l'autre et maintient une certaine emprise. La pulsion se décharge, l'autre n'est pas perçu comme autre différent.

L'autre ne peut être qu'un autre identique à soi. Si une différence est perçue néanmoins, elle sera l'objet d'un déchaînement haineux.

1.1.1. « Il est le centre de notre monde » : confusion des places, des sexes et des générations. Au cours de l'entretien se dessine une triade grand-mère-mère-fils qui ne font qu'un pour Sandrine. Elle emploiera le « on » indéterminé, « on » voulant dire alternativement « moi et mon fils » ou alors « moi et ma mère » et rarement « je ». Elle dit « *moi-même et mon mari, on était fils unique* » (p. 99). C'est une indifférenciation entre elle et l'autre. Sandrine ne peut se ressentir séparée et donc différente. La différence des sexes n'est pas actée, ni la différence des générations. Paul a donc grandi dans cette confusion des places. Sandrine dit encore « *il était le centre de notre monde* », il s'agit cette fois de sa mère et d'elle. Il a grandi au sein d'une famille athée. Sandrine dira de son mari : « *il était bouffe curé* » mais premier signe non questionné par Sandrine, Paul demande à 10 ans à se faire baptiser. Que cherche alors Paul ou qu'a-t-il déjà trouvé ? Est-il sensible à un sentiment religieux ? La réponse de Sandrine est une menace envers le père : « *Là, tu ne parles pas, même pas en rêve tu t'y opposes* » (p. 98). Quelques mois plus tard, Sandrine se marie avec le père, à l'Église, elle dit « *tu y es rentré une fois, tu peux y rentrer une deuxième fois* ». Il accepte. Confusion des générations, des identités ; « *fantasme pervers narcissique qui fait de l'enfant un objet prisonnier d'un langage de la passion excluant toute intervention tierce* » (Houssier, 2014, p. 71). Sandrine entre à l'Église parce que son fils y est entré en premier. Elle n'y entre pas par découverte d'un quelconque sentiment religieux mais par mimétisme psychique. Les parents de Paul divorceront quand il aura 13 ans. Il ne verra plus son père qu'épisodiquement.

Paul grandit dans cette atmosphère violente, sans filtres et sans repères des générations, des sexes... avec une mère omnipotente, dévoratrice et niant toute subjectivité propre à son fils. Six ans après son baptême, à 16 ans, Paul se convertit à l'Islam « *pour faire chier son père* » dit Sandrine : « *on avait un lien très très fort parce qu'il fallait être solidaire pour gérer son père* » (p. 97).

La conversion de Paul à l'Islam n'est comprise qu'au travers des propres fantasmes de Sandrine. Tout à sa haine envers son ex-mari, elle ne peut rien entendre de son fils : « *je pense qu'au départ il a rencontré une famille de copains et au début de sa conversion je n'étais pas joyeuse. On s'engueulait pas mal* » (p. 99).

En effet, la conversion de Paul a eu pour effet qu'il « s'assagisse », qu'il « s'excuse » lorsqu'ils se brouillent. Sandrine a l'impression qu'il grandit mais qu'il garde en même temps « *son côté petit chef de famille* » (p. 103) et elle ajoute « *vous comprenez, du fait que j'étais jeune on a toujours vécu plus ou moins tous les deux* » (p. 103). Néanmoins, on peut penser que Paul tente de trouver un lieu psychique à l'abri du psychisme de sa mère, de sa grand-mère et de son père. La conversion à l'Islam a permis temporairement un apaisement des tensions psychiques qui le traverse. Elle est invisible et incompréhensible pour Sandrine.

1.1.2. « Tant que c'est sous mes yeux » : aveuglement maternel et désir matricide. Paul se radicalise sous les yeux de Sandrine. À la différence des autres parents que j'ai entendus, Sandrine reconnaît que Paul s'est radicalisé avant son départ en Syrie. Elle l'avait devant les yeux mais ne voyait pas. Tant que son fils lui montre, alors elle ne voit rien.

Paul visionnait devant elle des vidéos d'Al Baghdadi. Elle ne voulait pas les voir et ne comprenait rien dit-elle. Elle dit : « *c'est pernicieux, si j'avais vu des trucs planqués sous son lit j'aurais réagi mais là j'avais ça sous les yeux* » (p. 107). Le fait d'avoir « ça » sous les yeux permet à Sandrine de ne pas voir. À plusieurs reprises, je lui demande « vous ne vous doutiez pas ? ». Tant que son fils est « sous ses yeux » ou tant que son fils garde le contact, Sandrine ne « voit » rien ou ne s'inquiète pas. La confusion des identités rend forclosé toute différenciation entre elle et lui. Qu'il s'agisse de son baptême, de la conversion à l'Islam ou de sa « radicalisation », Sandrine ne peut rien voir de ce qui n'est pas symbolisable pour elle pour des raisons de fusion psychique. Les raisons de l'invisibilité de la conversion sont différentes de celles de Josiane. Mais elles ont en commun de situer le maternel et le féminin du côté phallique et non dans un au-delà qui aurait été à élaborer pour chacune d'elles. Pour Sandrine, il s'agit d'un déni pervers pour Josiane d'une fixation œdipienne.

Le déni est manifeste lorsqu'une fois son fils parti en Turquie avec sa femme enceinte, elle est invitée à le rejoindre en « vacances » à Istanbul. Cette proposition de le rejoindre rassure Sandrine. Je lui demande : « *il vous disait qu'ils allaient revenir ?* ». Sandrine répond « *oui, il s'est remis à fumer, on s'est planqués tous les deux parce que Sarah ne voulait pas qu'il fume. On est allé sur le balcon fumer. Je retrouvais mon fils* »

(p. 110). Sandrine est « aveuglée » par la fusion psychique qui persiste entre elle et son fils. Fumer est ce qui les réunit dans un espace psychique commun.

Paul part en Syrie quelques temps plus tard avec femme et enfant qui vient de naître. Il ne sera plus sous le regard de sa mère qui ne voit pas. Il tarde à donner des nouvelles : « *mais putain tu fais chier, m'engueule pas ! c'est le premier truc que je fais, je cherche un téléphone pour t'appeler, je sais très bien que tu es angoissée mais tu sais, il y en a qui en ont rien à foutre d'appeler leurs parents et qui n'ont pas de contact. moi le premier truc qui m'obsède à chaque fois, c'est un téléphone portable* » (p. 112).

Bien que parti loin, faire le djihâd, Paul ne peut s'échapper de ce lien aliénant. La dernière fois que Sandrine entendra et verra par vidéo son fils c'est lors d'un appel alors qu'il est blessé. Il veut voir sa chambre d'enfant « en visio » ainsi que le contenu du frigo « *je me verrais bien sur le canapé mangeant ma pizza en regardant un match de foot* » (p. 119). Le lien infantile ne s'est jamais rompu entre Paul et sa mère. La tentative de s'échapper de ce lien mortifère a échoué. La haine trouve alors à s'exprimer au travers d'un appel de N., la femme de Paul, qui lui fait croire qu'il est mort. L'hôpital où il devait être opéré a été bombardé. Il est mort sous les bombes. Sandrine s'effondre : « *c'était une souffrance mais je me disais au moins si mon gamin... si mon gamin il est décédé, il aura vécu...et il sera mort comme il voulait* » (p. 123). Les phrases sont dites, sans affect. Elle apprendra plus tard que ce n'est pas lui qui est mort sous les bombes mais sa première petite fille. Sandrine sera de nouveau l'objet du sadisme et de la haine. N. lui montre des photos de sa petite fille morte. Pour qu'elle voie enfin ?

Le caractère incestuel des liens depuis plusieurs générations (avec un fantasme entretenu d'inceste réel concernant la mère de Sandrine) entraîne une impossibilité d'élaboration de l'altérité et de la subjectivité de chacun. Le temps de l'adolescence où le garçon doit découvrir le monde autrement que par le prisme de l'angoisse de la castration mais bien plutôt par l'accession au féminin ne sera pas un temps élaboratif pour Paul. Il se convertit à l'Islam à 16 ans, sans doute, en partie, afin d'apaiser ses pulsions de haine et ses désirs incestueux envers sa mère, intrusive, confuse : « *tu es mon fils, tu n'es pas mon mari mais ouais on était sur un pied d'égalité. Donc des fois, ce n'était pas acquis. C'est compliqué de remettre les choses à leur place* » (p. 103). C'est une rencontre avec le sentiment religieux, un moment fugitif d'apaisement par les retrouvailles avec l'objet perdu.

La trajectoire de Paul, comme tous ceux dont j'ai entendu le récit, se singularise par ce moment fugitif de la conversion. L'impossibilité pour Sandrine de tenir une position subjective de mère de son fils et de lui imposer des limites entraîne chez Paul une tentative de rupture du lien brutal. Celui-ci tente de se désengager des imagos parentales sur fond de fragilité narcissique. Il choisit la fuite, le djihâd, dans un monde où la bipartition est claire et affirmée jusqu'à la caricature : les hommes et les femmes, le mari et le père, la mère et ses enfants. Sandrine dit que dans l'Islam « *on doit respecter sa mère* », c'est son seul souvenir de ces discussions avec son fils sur la religion. Elle n'a rien « vu » ni « entendu » puisque l'Islam n'était pas un danger pour le lien avec son fils. Mais il n'a pas choisi l'Islam, il a choisi l'Islam de Daesh comme solution pour fuir ses mouvements internes de haine et ses fantasmes matricides. Le discours spécifique de Daesh a renforcé une haine du féminin tout en protégeant le lien à sa mère, une mère idéalisée par le discours de Daesh qui cache la haine du féminin. La haine, qui est au centre des relations familiales, a trouvé un moyen de s'exprimer. Cette injonction de respecter sa mère vient soulager Paul de ses mouvements incestueux et haineux. Pourtant, l'appel de sa femme pour prévenir de sa mort (fausse nouvelle) est d'une violence inouïe et pourrait bien s'interpréter comme un fantasme matricide par la douleur subie.

Tout au long de l'entretien de recherche, j'ai été aux prises avec mes propres références et valeurs, attaquées par son discours de haine contre la communauté musulmane. La douleur de la mort supposée de son fils, non prouvée, est balayée par la haine contre le reste du monde. Je perçois que je suis le réceptacle de sa haine. Il y a un impossible pour Sandrine à reconnaître son fils comme autre, potentiel sujet autonome et potentiellement décevant par rapport à l'image idéalisée de l'enfant. La complicité inconsciente, le « non-vu » de ce que Paul lui montre, sont les manifestations d'un désir infanticide devant l'intolérable d'une différenciation et d'une séparation.

Les fantasmes infanticides participent d'un processus de séparation-différenciation soulignant la temporalité spécifique du processus adolescent.
(Houssier, 2013, p. 179)

Paul ne peut se séparer psychiquement de sa mère. L'accès au féminin est entravé par la menace psychique que constitue toute tentative de différenciation pour la mère comme pour le fils. L'impossible différenciation mère-fille se rejoue dans l'impossible différenciation mère-fils menant tragiquement à la mort.

1.2. « Elle m'a menacée de mort par téléphone, dès qu'elle est arrivée en Syrie » : un fantasme de matricide dans un contexte d'abandon maternel. Nous relaterons ici brièvement un entretien préliminaire comme exemple d'un désir de matricide qui se dit. Il s'agit d'une mère non musulmane d'origine que j'ai rencontrée dans les tout premiers temps de mon travail de recherche. Nous nous sommes rencontrées dans des conditions qui n'étaient pas favorables à un entretien de recherche. Elle a souhaité me rencontrer dans un restaurant de la ville du Sud dans laquelle elle habite. Elle a pu me donner quelques indications du parcours chaotique de sa fille. Nous sommes là au cœur d'une famille dysfonctionnelle. Isabelle a deux filles de deux pères différents. Elle vit aujourd'hui avec un troisième compagnon « qui [ne la] lâche pas ». Nous verrons alors les mêmes mécanismes en place mais sans filtres, que ceux que nous avons vu à l'œuvre dans le cas de Paul et sa mère.

Les premières minutes sont consacrées à se plaindre du fait que le procureur de la République n'a pas voulu donner suite à sa plainte pour qu'elle soit considérée comme une « victimes par ricochet ». Elle est en colère car elle considère que la société française ne comprend pas le malheur des parents. Nous aurons l'occasion de noter que Isabelle s'identifie beaucoup à sa fille. Isabelle a divorcé du père de Charlotte et sa fille est restée chez son père pendant quatre ans. Puis Charlotte dévoile à sa mère que son père la violait tout ce temps. Elles ont porté plainte, le père a été arrêté et incarcéré. Charlotte a été envoyée dans un foyer pendant deux ans car à la demande du juge que Charlotte aille chez sa mère, celle-ci a répondu : « *je veux le mieux pour ma fille, à la maison on est trop nombreux, j'ai fait ma vie avec un homme qui a aussi des enfants* ». Le propos est brutal, sans filtres. Charlotte rencontre au foyer un éducateur qui est celui qui l'a incité à se convertir, pense sa mère. Isabelle a des difficultés à reconstruire les étapes de la vie de sa fille, car elle la voyait peu. Charlotte se marie en France avec un ami musulman. Il partira deux mois avant elle en Irak, c'est ce qu'a pu reconstruire Isabelle. Après avoir passé trois jours avec sa mère et sa sœur (Isabelle soulignera le fait qu'elle a tout payé), Charlotte s'envole pour l'Irak avec escale à Istanbul. Elle prendra contact très vite avec sa mère, se montrant très menaçante : « *elle était très violente au début, très menaçante. Elle m'a menacée par téléphone d'une mort prochaine, il y avait beaucoup de haine* ».

Ce court extrait permet de rendre compte de la constance des vœux matricides dans les parcours de ces adolescents. L'abandon maternel est vécu par Charlotte à deux

reprises : la première lors du divorce où Charlotte vit avec son père incestueux, puis la seconde lorsque Isabelle ne veut pas l'accueillir chez elle. Ces abandons peuvent être à l'origine de sa conversion.

Là encore, ce qui aurait pu être un sentiment qui l'apaise est refoulé au profit de l'adhésion à un discours haineux.

Le cas de Isabelle et de Charlotte, comme celui de Paul et de Sandrine permettent de rendre visibles des mécanismes qui seront davantage sous-jacents et inconscients chez d'autres adolescents.

2. Vœux d'infanticide au cœur d'un lien altéré

2.1. D'une emprise à l'autre : les vœux d'infanticide pour ne plus souffrir.

Elsa et Valérie (Annexe C). C'est un entretien qui a duré trois heures au domicile des parents d'Elsa, dans une ville moyenne de l'Ouest de la France. Lors des entretiens téléphoniques préliminaires, Valérie demande expressément et de manière répétée l'anonymat, de flouter toutes les informations qui permettraient de les identifier, elle et toute sa famille. Je m'y engage bien sûr, lui ferai signer une déclaration de consentement. Mais ces demandes prendront tout leur sens lors de l'entretien.

2.1.1. Éléments recueillis lors de l'entretien. Valérie est une femme d'une soixantaine d'années qui a eu trois enfants : deux filles et un garçon. C'est la fille benjamine qui est partie faire le djihâd fin 2014. Le père n'a pas souhaité participer à l'entretien. Il est venu me saluer puis est parti.

La mère sera tout au long de l'entretien très tendue, sur la défensive. Elle parle d'une voix forte et je pressens une femme autoritaire. Elle insistera dès le début de l'entretien sur le fait qu'ils sont une famille « réduite ». Sa famille, c'est son mari et ses enfants. Elle est décrite par sa mère comme ayant été une petite fille joyeuse et curieuse et très proche de son père, leurs caractères étant très proches. Valérie dira dès les premières minutes de l'entretien qu'ils « n'ont rien à voir avec la religion et qu'ils sont un peu des « *Peppone dans l'âme* » (p. 59) soulignant un certain militantisme athée. Elle souligne également qu'ils (elle et son mari) ont des valeurs fortes : le travail, l'intégrité, l'honnêteté et la tolérance. Elle a « inculqué » ces valeurs à ses enfants. « Le drame » qu'ils ont vécu vient de la rencontre au collège par Elsa d'Angel, un garçon de son âge,

marocain et musulman. Elle n'aura de cesse de prendre sa défense au point que les parents décident de l'éloigner de lui en choisissant de lui faire intégrer un lycée privé. Elsa ne dit mot et ne réagit pas. Elle reprendra contact avec Angel en première ou terminale et le jour de ses dix-huit ans partira s'installer avec lui.

La conversion d'Elsa passe inaperçue un certain temps. Ils ne peuvent donc la situer précisément. Installée avec A., les parents les « accompagnent » et les liens ne sont pas rompus. Rapidement, Elsa aura un enfant puis deux. Elle viendra passer des week-ends chez ses parents, sans A. mais avec les enfants. Les grands-parents jouent leur rôle en s'occupant des petites filles tandis que Elsa reste dans sa chambre se reposer en regardant des vidéos sur Internet. Elle n'est alors pas voilée. Mais la pratique de l'Islam se radicalise peu à peu jusqu'à gêner Valérie : « *on est allé de lubies vestimentaires en lubies alimentaires* » (p. 67). Valérie exprime son agressivité par le mépris mais ils acceptent les « lubies ».

Prétextant un voyage au Maroc avec la famille de son mari, Elsa s'envole pour la Syrie avec ses deux petites filles. Valérie n'aura plus de contacts pendant deux mois, hormis un seul sms : « *on est bien arrivé* ». Elle apprendra par la police, deux mois plus tard, qu'ils sont en Syrie. Elle aura alors quelques contacts épisodiques puis un silence de deux ans, entre mai 2017 et mai 2019. Elle les pensera morts. La reprise des contacts avec sa fille qui est dans un camp avec ses quatre enfants est un supplice pour Valérie. Angel est mort peu de temps après être arrivé sur place. Elsa est avec les femmes de la famille d'Angel dans le camp.

2.1.2. Analyse de l'entretien. Elsa est donc partie faire le djihâd alors qu'elle avait 20 ans. Elle était mère de deux petites filles dont la dernière avait six mois. Elle est partie avec son mari et toute sa famille c'est-à-dire sa mère et ses trois sœurs.

L'analyse de l'entretien peut se faire à partir de ce que Valérie dit tout à la fin de l'entrevue (comme souvent dans les entretiens de recherche que j'ai menés, nous verrons le cas de Jacques et la révélation de sa dépression). Valérie nous dit qu'elle a perdu son père pendant la guerre d'Algérie, que sa mère n'a jamais fait son deuil parce qu'elle ne l'a pas vu mort. Elle dit avoir de l'empathie pour les gens qui ont vécu des drames. Elle dit avoir vécu avec une mère dépressive. L'Algérie, sa guerre et ses morts sont le fond psychique de Valérie. Elle a à peine connu son père et a vécu son enfance avec une mère

qui n'avait pas fait le deuil de son mari. « Le sentiment de perte, le sentiment de l'absence je l'ai intégré depuis la mort de mon père, j'ai dû l'avoir au biberon. » (p. 91).

C'est tout du moins l'histoire que se raconte Valérie car sa mère a épousé un autre homme qui deviendra le beau-père de Valérie avec qui elle a vécu son enfance. Elle dira également, à la fin de l'entretien, que sa fille aînée est fragile, qu'elle n'a pas pu faire les études auxquelles elle aurait pu prétendre parce qu'elle est trop angoissée.

« Pas un moral d'acier, pas des combattants, on n'est pas guerriers, on fait partie des gentils, des agneaux plus que des lions » (p. 93).

Nous commencerons l'analyse de cet entretien par la nature des relations entre Valérie et son mari. Ils permettent d'avoir une idée du fonctionnement particulier du couple parental d'Elsa. Nous analyserons les liens entre Elsa et sa mère avant le départ puis à partir du moment où elle est dans le camp. Nous verrons en quoi le départ d'Elsa vient résonner chez sa mère. Et enfin le désir d'infanticide qui est à peine inconscient chez Valérie.

2.1.3. Valérie au sein du couple parental. Dès le début de l'entretien, Valérie tient à préciser qu'elle vit avec son mari depuis quarante ans. Elle insiste sur la stabilité de son couple, alors qu'il y a tant de divorces (elle fera référence, incidemment au divorce de sa sœur). Elle dira plus tard que les liens avec son mari sont très fusionnels et que l'important « *c'est de respecter toujours, respecter l'autre, de s'accompagner* » (p. 67) « *J'agis en fonction de ce que l'autre est capable d'entendre, de comprendre, d'accepter* » (p. 67). Dans ce couple parental, Valérie dit que c'est son mari qui est « *viscéralement* » maman, en contrepoint elle se dit « *volcanique* ».

En filigrane de l'entretien, il semble que le maintien des liens avec leur fille alors qu'elle était convertie et partie vivre avec Angel, viendrait d'une décision de couple : « *nous avons besoin de la voir. Il faut respecter, on fonctionne en couple, ça fait très longtemps qu'on se connaît également. Donc l'important, on est très fusionnel* » (p. 67).

Il ne serait pas possible pour Valérie qu'il y ait de divergences entre eux au sujet d'Elsa. Les décisions, les appréciations doivent être une décision du « on » du couple parental. Aucune interstice n'est possible dans la fusion mari/Valérie. Mais apparaît aussi dans le discours de Valérie, une jalousie sous-jacente vis-à-vis de sa fille : « *Elsa a été,*

était une enfant extrêmement proche de son papa » (p. 60). La variation dans l'emploi des temps des verbes, le passé composé, puis l'imparfait est un signe discret du désir d'infanticide que nous avons repéré tout au long de l'entretien. Autant Elsa avait « *un caractère qui s'entendait très bien avec son père* » (p. 60) autant Valérie avait des difficultés avec sa fille.

Ben moi j'étais le ...la personne qui remettait les choses au carré et le papa jouait un autre rôle avec elle (p. 61).

Valérie endosse donc le rôle paternel dans le couple parental, d'où l'hésitation dans sa parole « *j'étais le ... la personne qui* ». Lorsque Elsa prend un appartement avec son mari, Valérie réagit mal, elle concède avoir un tempérament volcanique alors que son mari est plus dans la tempérance : « *Je dis les choses, je les exprime parfois très fortement. Mon conjoint est plus dans la tempérance, il y en a toujours un... voilà c'est moi qui ai pris beaucoup avec Elsa* » (p. 62). Valérie ne fera pas mention de disputes entre elle et sa fille.

Le couple parental semble s'être réparti les rôles entre Valérie qui fixe le cadre, la morale, les valeurs et son mari qui est attaché à ses enfants viscéralement ce qu'elle ne dira jamais d'elle-même. La fusion qu'elle évoque parlant de son couple, fait penser à une incapacité pour Valérie de voir l'autre comme séparé, distinct, autonome.

Le couple fait « un » pour Valérie. Elle dit aussi : « *on est dans une famille où les hommes participent aux tâches, mon mari il se repasse ses chemises, il fait tout. Mon beau père était comme ça* » (p. 92).

- **Valérie et sa fille Elsa :** « *c'est comme un ciré ça glisse, ça glisse mais ça ne pénètre pas.* » (p.62).

Nous avons vu que Valérie a des rapports difficiles avec sa fille dont elle note la proximité avec son père lorsqu'elle était enfant. Valérie semble aux prises avec la résurgence de conflits œdipiens non résolus pour elle-même. Nous notons également chez Valérie des résurgences beaucoup plus archaïques dans les liens aux autres sous forme d'emprise vis-à-vis de fille. Elsa n'écoute pas sa mère, ne répond rien. Elle est toujours dans l'empathie dit-elle, sans jamais qu'on sache ce qu'elle entend par empathie.

Tout « *notre drame vient de cette rencontre* » dit Valérie en parlant de la rencontre d'Elsa avec A. Valérie se contraint dans son récit, elle ne dit pas explicitement tout le mal qu'elle pense de la famille de A., elle dit juste qu'ils viennent d'un village reculé, qu'ils sont berbères et que la mère est très religieuse : « *c'est quelqu'un qui conservait dans un contexte urbain sa culture, ses pratiques* ». Mais par effet d'après-coup, le lien entre la mort en Algérie de son père et la proximité d'Elsa avec cette famille d'origine berbère a eu un effet inconscient chez Valérie qui resurgira lorsqu'elle sera aux prises avec les autorités judiciaires.

Valérie décrit sa fille comme très sensible à l'injustice : « *tu deviendras syndicaliste ou avocat* » (p. 61). Elle a causé des problèmes au collège en prenant parti pour A. qui devait subir des discriminations, notamment à la cantine. En contrepoint de son affirmation d'athéisme militant et familial, Valérie note que Elsa est proche de la mère de A. qui est croyante « elle ». Sans jamais vraiment le dire, car Valérie se contraint beaucoup dans cet entretien, elle voit dans cette mère, une mère Idéale pour Elsa et nourrit une certaine jalousie. Elsa ne réagit pas aux décisions parentales de l'éloigner de A. en l'inscrivant dans un lycée privé : « *ça a glissé, ça n'a pas pénétré* » (p. 62) L'utilisation de ces mot « *inculqué, pénétré* » est la marque d'une volonté d'intrusion, de maîtrise, d'emprise. Valérie décrit Elsa comme très douce, très empathique mais aussi comme très déterminée : « *Si elle ne voulait pas vous faire entrer, vous n'entriez pas* » encore une formulation très intrusive de la part de Valérie. Elsa se défend des manœuvres intrusives de sa mère.

Valérie parle peu de son rôle de maman qu'elle a délégué à son mari. À l'arrivée des petits-enfants, Valérie « accompagnera » parce que dit-elle « *mon conjoint est viscéralement attaché à ses enfants* » (p. 66). Elle ne parle pas de son attachement à sa fille. Autre signe discret d'un embarras de Valérie, sa parole hésite, achoppe sur le prénom du mari d'Elsa. Elle dit en voulant citer son prénom : Ang...-elle, -il ? Je ne sais pas, je n'ai jamais su. Elle réitérera cette hésitation entre « il ou elle » à plusieurs reprises au cours de l'entretien, à chaque fois qu'elle voudra l'employer. Cette hésitation réitérée provoque en moi un malaise, reflet du malaise de Valérie quand la réalité psychique d'une différences des sexes. Le prénom de ce garçon n'est pas d'origine arabe, cet achoppement de la parole de cette mère exprime le refus ou la difficulté de voir sa fille vivre avec un garçon et donc vivre un début de vie de femme. Autrement dit d'avoir un début de vie

sexuelle. D'ailleurs Valérie parlera d'Elsa comme leur « Blanche-Neige » : rappelons que ce conte s'écrit sur fond de vœux infanticides, de mère aimante qui meurt et de belle-mère haineuse. Ce conte montre le paroxysme de la haine sur fond de rivalité. Elsa a rencontré son Prince qui l'a éveillée à une vie de femme, puis de mère. Valérie ne peut entendre cela.

On peut émettre l'hypothèse que Valérie n'a pas eu accès au féminin, moment dont nous avons démontré l'importance dans une différence des sexes acceptée. Valérie semble en effet fonctionner au travers d'une économie psychique œdipienne voire pré-œdipienne qui se situe en amont de la rencontre avec l'autre sexe. Toujours dans une proximité avec l'autre maternel archaïque.

Une autre fois, alors que je lui demande si Elsa est mariée à Angel, elle s'écrie « *non non non, pas civilement, religieusement je n'en sais rien* ». Au ton de sa voix, je sens qu'elle est effrayée par cette idée. Elle ne peut voir sa fille devenue femme. La confusion persiste lorsqu'elle dit : « *elle a un petit peu comme les discours des hommes qui mèneraient deux vies de front, elle avait deux vies* » (p.65). Là encore, Valérie ne peut avoir d'autres références que ce qu'elle pense être une position masculine. La tromperie de mener deux vies, ce sont les hommes. Sa fille Elsa en se comportant ainsi, se comporte comme des hommes peu dignes de confiance. Ce que sa mère nomme « double vie » est un clivage que nous avons rencontré fréquemment. Valérie ne peut pas assimiler psychiquement, élaborer le féminin de sa fille. Sans doute est-ce là la manifestation de sa propre incapacité de se situer de ce côté-là du féminin.

Elsa, une fois mère, ne rompt pas les ponts avec ses parents. Elle vient chez eux, dans un premier temps sans exigences particulières puis impose des modifications, principalement alimentaires et vestimentaires. A. ne sera jamais présent chez les parents d'Elsa. Valérie dit « *moi je veux voir ma fille, là je parle au nom de mon garçon (lapsus) de mon mari* » (p. 67). Cette phrase nous confirme plusieurs choses : que si Valérie voit sa fille, c'est au nom de son mari, que Valérie n'avait pas le désir de continuer à voir sa fille et qu'une fois encore, elle disparaît de son propre message. Le lien entre mère et fille est de nature archaïque fait d'emprise, d'intrusion par des mécanismes de projection, d'introspection projective.

On peut penser que Elsa tente de s'échapper de l'emprise de sa mère par le moyen de la conversion, du mariage. Avant même le départ pour la Syrie, les liens avec sa mère sont altérés. Sa mère a des difficultés à cacher sa profonde haine. Elsa devient trop autre pour Valérie. Elle ne peut le concevoir. Si Elsa revient certains week-ends avec ses enfants chez ses parents. Valérie « accompagne », elle dit « *on accompagne* » parce que « *mon mari est viscéralement attaché à ses enfants* » (p. 66). Le sujet « Valérie » s'exclut de son propre discours. Elle ne dit pas « je ». Nous verrons qu'elle pourra de nouveau dire « je » quand elle sera aux prises avec un traumatisme qui lui est propre. Pendant tout le temps où Valérie parlera de sa fille convertie mais en France, elle ne peut s'approprier la décision parentale de « l'accompagner ». Cette élision du sujet « Valérie » dans ses propos montre une haine inconsciente à l'endroit de cette fille qui ne lui obéit plus, qui tente de s'échapper de son emprise.

Malgré les affirmations répétées de Valérie sur ses valeurs d'ouverture et de tolérance, elle ne peut faire de la religion un sujet de discussion autour de la table familiale. Cela « *ne fait pas partie de notre univers* » (p.65). Valérie ne peut reconnaître en elle des traces d'altérité. Elle est ouverte à ce qui fait partie de son univers mais ne peut s'en éloigner et s'ouvrir à un autre, qui serait non une partie reconnue d'elle-même mais une altérité plus radicale. Malgré cette ouverture tout en apparence, Valérie est sévère, elle en parle comme « *bigoterie des autres* » (p. 65), tout en s'excusant. Ou bien encore elle ne peut s'empêcher de parler avec mépris des « lubies » alimentaires ou vestimentaires de sa fille. Valérie a perdu sa fille Elsa qu'elle ne reconnaît plus.

La conversion à une religion, l'attachement à un garçon malgré sa réprobation, puis finalement le départ pour le djihâd en Syrie ont pour conséquence un détachement de Valérie jusqu'à un désir infanticide que nous évoquerons plus précisément dans le paragraphe suivant. Mais Elsa qui est aujourd'hui encore dans un camp avec ses quatre enfants aura une attitude qui va permettre à Valérie de retrouver chez sa fille ce qu'elle a « *voulu lui inculquer* ». Elle refusera dans un premier temps l'aide financière que ses parents veulent lui apporter : « *je ne peux pas vous demander ça* » (p. 76). Valérie est émue à l'évocation de cette phrase par sa fille. Elle reconnaît là les traces de la morale qu'elle a « *inculqué* » à sa fille. Il semble n'y avoir que peu d'espace laissé à sa fille. La répétition du mot « *inculqué* » montre bien une certaine volonté d'emprise de Valérie sur sa fille. Elsa a utilisé des moyens de défense contre la volonté d'emprise de sa mère en

« *laissant glisser* » et restant aimable. Mais au fond, Elsa agit avec une agressivité passive en se protégeant par le silence. Plusieurs fois au cours de l'entretien, Valérie dira qu'elle est explosive mais qu'il n'y a pas eu de disputes fortes. On peut penser que Valérie devait exploser seule... en « *disant des choses fortes* ». Devant une mère explosive, Elsa est très déterminée, dira sa mère. Elle s'affirme face à cette mère au point de partir le jour de ses dix-huit ans pour aller vivre avec son ami qui deviendra son mari.

- **Valérie et l'autorité judiciaire : le cauchemar éveillé de Valérie trace d'un surmoi archaïque**

Le départ d'Elsa pour la Syrie est un réel traumatisme pour Valérie. Elsa avait prétexté un voyage au Maroc, terre de son mari. Ils auront l'information de son arrivée en Syrie par les autorités judiciaires, trois mois après le soi-disant départ pour le Maroc.

À partir de ce moment de l'entretien, c'est-à-dire le temps du départ d'Elsa et tous les événements ayant trait à la Syrie, Valérie précise « *là, c'est moi qui parle* » (p. 70). Elle confirme ce que nous avons perçu. Jusque-là, elle parlait au nom de son mari et non du sien. Elle va à partir de là parler de son traumatisme particulier que le départ en Syrie de sa fille provoque en elle par l'obligation qu'elle a eu d'être en contact avec les autorités judiciaires.

Elle décrit un état de sidération, des réveils nocturnes, des flashes. L'énergie qu'elle doit dépenser pour continuer de travailler parce que « *s'arrêter, ça veut dire qu'il y a quelque chose, on n'a jamais dit à personne ce qui nous arrivait.* » (p. 71). Dans ce traumatisme, elle perd l'état de fusion qu'elle aimait décrire concernant son couple. La césure est très sensible. Elle dit « *je ne peux pas vous dire, j'ai un conjoint qui est mutique* » (p. 71). Le « on » employé du début de l'entretien est remplacé par un « je » douloureux. Valérie est seule à traverser ces moments. Les convocations devant les autorités de police seront des moments de terreur pour elle. Elle en veut à sa fille de lui faire vivre ça. Valérie ne sait pas de quoi on peut l'accuser « *on a une honnêteté que je qualifierais d'idiote, on est viscéralement respectueux des lois, des autres et on l'impression qu'on jette ça à la figure. C'est vraiment quelque chose de terrible qui induit une espèce de paranoïa* » (p. 78).

Valérie sera de nouveau aux prises avec l'image de la loi et des autorités judiciaires lorsqu'il va s'agir pour eux d'envoyer de l'argent à sa fille détenue dans un

camp et d'être en contact avec sa fille ; Valérie est terrorisée par cette proximité avec sa fille, emprisonnée. « *On a l'impression d'avoir un fil de soie avec la vie de cinq personnes au bout* » (p. 77). Valérie est dans une confusion douloureuse. Elle pourra dire « *on est prisonniers* » mais on ne sait de quoi, de qui, elle se reprendra et dira « *enfin notre fille* ». Elle se dit « *prisonnier de notre qualité de citoyen français* » (p. 77) qui ne veut pas déroger des lois. Ce qu'elle redoute le plus, c'est d'être l'objet d'un arbitraire de la part des autorités judiciaires : « *on ne sait pas de quoi on peut nous accuser* » (p. 77).

Valérie est une nouvelle fois dans une confusion angoissante. Être confrontée aux services de police la terrifie : « *peur de tout, peur de lui faire mal, peur de la mettre en défaut, peur de nous mettre en danger* » (p. 77) et aussi « *peur de faire quelque chose par inadvertance* » (p. 77). Cette peur est au-delà d'une juste crainte d'avoir à répondre à la police en envoyant de l'argent à sa fille. Quelques parents ont été effectivement poursuivis pour « complicité ». Mais la peur qu'exprime Valérie est au-delà de cette juste crainte. Elle perd ses repères, elle souffre d'angoisses massives au point de prendre la décision d'arrêter de travailler et de prendre sa retraite. Valérie a peur de faire quelque chose par « inadvertance ». Nous n'avons pas suffisamment d'éléments pour connaître ce qui fait tant peur à Valérie. Mais nous comprenons que Valérie tente, depuis sans doute longtemps, de contenir des représentations angoissantes, marque d'un surmoi archaïque terrifiant.

Valérie en veut beaucoup à sa fille de lui faire subir ça. Ce qu'elle pourrait faire « par inadvertance » serait la manifestation de ses désirs haineux envers sa fille, un désir d'infanticide.

- **Désir infanticide** : « *je ne souhaitais qu'une chose, c'est qu'un plafond leur soit tombé sur la tête et les ait écrasés d'un seul coup* » (p. 73).

Pendant deux ans (de mai 2017 à mai 2019), Valérie n'a plus aucun contact avec sa fille. Elle dit que pendant tout ce temps de silence, elle refusait de regarder les émissions à la TV qui concernaient le conflit. Elle a une aversion pour les images de guerre qu'elle situe depuis le conflit en Yougoslavie, mais peut-être est-ce aussi depuis toujours... sachant qu'elle a perdu son père pendant le conflit avec l'Algérie : « *ça me rend malade, de voir qu'on pouvait voir encore des gens massacrés, à notre porte on pouvait encore connaître ça* » (p. 73).

Elle ne fait pas d'elle-même le lien avec son père. Cette extrême sensibilité à tout ce qui a trait à la guerre n'est pas récente et est connue de sa famille. Valérie est plongée par sa fille Elsa à un endroit qui psychiquement est insupportable pour elle. Valérie est aux prises avec son monde archaïque fait d'images terrifiantes, le refoulement n'est plus efficace.

Les deux ans de silence d'Elsa ont été pour Valérie un apaisement car « *ils étaient dans une démarche de deuil, on repartait dans une vie normale* » (p. 75). L'effacement d'Elsa, par un deuil anticipé, lui permet de mettre au loin ce point d'affolement psychique que constitue pour elle la guerre. Elle précise que c'est elle qui a « décidé » que sa fille et ses petits-enfants étaient morts. Pas son conjoint précise-t-elle : « *Lui, il avait sa petite musique.* » (p. 75).

Son point d'angoisse se situe alors sur les conséquences concernant sa propre succession. « *Si on meurt, qu'est-ce qui se passe ? C'est peut être trivial mais moi je suis pragmatique.* » (p. 75). Mais Valérie est tout sauf pragmatique. Valérie revit, à travers sa fille et par identification, ses propres apories, ses représentations archaïques et c'est contre ça qu'elle réagit par un désir infanticide et qui a valeur de suicide. Elle aura pu dire que tous ces événements la maintiennent dans une sorte de paranoïa ; effectivement, Valérie projette sur Elsa ses propres désirs de mort. Elsa est devenue la projection à l'extérieur de l'autre persécuteur. Elle dira : « *ce sont des bourreaux victimes ou des victimes bourreaux, moi j'ai besoin de garantie par rapport à ma fille* » (p. 92).

Le départ de sa fille pour une zone de guerre ne permet plus un refoulement efficace contre les représentations archaïques et traumatiques de Valérie. Elle avait pu jusque-là, grâce à la constitution d'un idéal du moi contenant toutes les Valeurs qu'elle décrit, contenir le flot pulsionnel haineux. Elle tenait par l'illusion du « un » du couple et des défenses maniaques.

Le père d'Elsa semble ne plus pouvoir réagir ni parler. Valérie est seule avec ses démons et ses fantômes. Le « un » du couple a disparu, laissant Valérie seule.

- **L'après, le retour pour Valérie**

Elsa est devenue pour Valérie un objet persécuteur dont elle a peur, d'une peur qui n'est pas une crainte. « *Quand je serai devant elle, je verrai Elsa mais je verrai un*

masque » (p. 91). Valérie s'identifie aux victimes du terrorisme, car d'une certaine façon, elle se ressent comme telle. C'est lorsqu'on évoquera le possible retour d'Elsa que Valérie évoquera son père mort pendant la guerre en Algérie. Elle évoque la colonisation au nom de la religion. Le parcours d'Elsa est intimement lié au traumatisme archaïque subi par Valérie du fait de la mort de son père en Algérie. L'absence du père a laissé Valérie face à une absence, ressentie « au biberon ». La dépression de sa mère a laissé Valérie face à des représentations archaïques angoissantes dont elle n'a pas pu s'échapper et qui ont été réactivées par les choix de sa fille : « *Elsa devra donner des gages de sa non-dangerosité* » (p. 92) Elle voit dans sa fille un objet potentiellement menaçant, « *[Elle] ne veut pas prendre de risques* » (p. 91). Son Idéal l'obligerait à prendre la défense de sa fille mais elle n'y croit pas vraiment. Elle compare ce qu'elle vit avec sa fille dans le camp comme une coupure qui est un mur infranchissable, elle évoque la Corée du Nord et du Sud. Elle est séparée parce qu'il est interdit de se retrouver. Elle évoque la religion qui sera toujours présente entre elle et sa fille. Elle ne pense pas qu'elle reniera sa religion.

Le retour d'Elsa est envisageable si elle respecte les « lignes rouges ». C'est-à-dire toutes les valeurs qui servent de rempart à Valérie contre toutes ses représentations archaïques qui la terrifient. « *On ne se mettra pas en danger, se mettre volontairement en danger en faisant des choses qui ne sont pas les nôtres* » (p. 95).

2.2. Un père parle : « *C'était la limite, la limite de la trahison. On ne lui pardonnera jamais.* » (p. 163). Jacques et Chloé (Annexe E).

Cet entretien occupe une place particulière dans ce travail de recherche car c'est un père qui a accepté d'y participer. Il est le seul. Nous avons peu traité la question des pères et cet entretien nous y conduit. Seul l'entretien avec Josiane a permis de sentir et constater que c'était Albert qui était parti au combat. C'est lui qui a des contacts les plus réguliers avec sa fille, c'est lui qui se bat pour les faire rapatrier, elle et ses enfants. Pour Marie, Elsa et Paul (et Quentin pour Véronique Roy), ce sont les mères qui se battent et qui gardent, ou ont gardé le plus de contacts avec leurs enfants. Déroulé de l'entretien.

1.1.1. Jacques et l'enquiquinante (Annexe E).

a) Les éléments recueillis en entretien

Contexte de l'entretien. C'est le dernier des entretiens de recherche mené en septembre 2019. Jacques est venu à moi toujours par l'association. Relativement

tardivement, car j'avais du relancer la présidente de l'association. J'estimais ne pas avoir suffisamment d'entretiens exploitables en raison d'un certain nombre de ceux-ci trop « journalistiques ».

Jacques a la grande soixantaine, il est retraité depuis un peu de 10 ans. Il était cadre supérieur dans une grande entreprise. Sa femme travaillait aussi. Ils ont eu trois enfants, espacés de trois ans d'intervalle. Au troisième enfant, sa femme s'est arrêtée de travailler. Ils vivent dans la banlieue sud de Paris. Il n'a pas souhaité que je vienne à leur domicile et nous avons convenu de nous retrouver dans mon cabinet, proche de leur domicile.

L'entretien a duré plus de deux heures. Jacques s'exprime facilement.

L'entretien, non directif, a permis à Jacques d'évoquer sa fille et les événements dramatiques de ces dernières années suivant un enchaînement non chronologique. C'est une différence notable par rapport aux autres entretiens que j'ai menés. Ainsi, dans l'analyse de l'entretien sont apparus les éléments suivants : tout d'abord la reconstruction du parcours de sa fille au travers de sa propre vision de père, le contexte familial concernant lui-même, sa femme et la fratrie et ensuite la nature des liens qui sont maintenus avec sa fille encore au moment de l'entretien.

Parcours de sa fille Chloé, la seconde de la fratrie : ambivalence des sentiments paternels. Ce qui revient très fréquemment dans la parole de son père est que Chloé « enquiquinait », mot populaire qui renvoie à un agacement, une irritation. Chloé enquiquinait sa mère, dès son plus âge car elle était souffrante, elle avait du mal à respirer, toussait, avait sans doute de l'asthme, puis des allergies aériennes. Elle enquiquinait parce qu'elle prenait trop de place. C'est un point qui revient en permanence dans le discours d'Jacques. Elle prenait de la place parce qu'elle était extravertie, enthousiaste. Petite, Jacques la décrit comme une joyeuse, curieuse mais malade « *elle toussait énormément ma femme du coup se réveillait toutes les nuits, elle était enquiquinante, elle prenait toute la place* » (p. 151).

Elle s'entendait mal avec sa mère parce qu'elle voulait « tout régenter » (p. 139). Mais Jacques reconnaît qu'il est aussi comme ça : « *ça s'est transmis de générations en génération, je suis comme ça, mon père était comme ça* » (p. 139). Mais du coup, les relations avec sa mère étaient très dégradées. Elles ont motivé le fait qu'après le bac,

Chloé a quitté le domicile familial pour aller faire ses études à Paris (ils vivent en banlieue sud) « *ça clashait trop avec sa mère* » (p. 139). Jacques dira que sa femme a un caractère entier et Chloé aussi. Visiblement les relations entre mère et fille étaient mauvaises. Il dira ensuite que Chloé reproche encore aujourd'hui à sa mère d'avoir eu une trop grande influence sur elle : « *jusqu'à son départ et peut-être même encore, elle a toujours considéré que sa mère avait trop d'influences sur elle, ça la met mal à l'aise qu'elle ait trop accordé d'importance à ce que disait sa mère, elle l'a dit et elle le dit encore aujourd'hui quand on échange. C'est toujours un peu en filigrane* » (p. 140).

Les relations entre frère et sœurs étaient bonnes, bien que Chloé prenne toute la place. Jacques se rappelle ce que Chloé a dit : « *elle a osé dire que quand elle était jeune, on ne s'occupait pas d'elle* » (p. 139) et encore maintenant elle le dit. Il a demandé confirmation auprès de ses autres enfants qui ont confirmé que non, elle prenait toute la place. Mais prendre la place n'est pas une manière de s'occuper de sa fille. Il semble que Chloé n'ait pas été entendue malgré ses gesticulations bruyantes.

Bien qu'ils soient catholiques, ils ne sont pas pratiquants au point de ne pas avoir baptisé leurs enfants (avec une exception pour le garçon). Les filles ont été au catéchisme pourtant et ont été baptisées avant leur première communion vers l'âge de 10/11 ans. Chloé a été proche d'une camarade qui faisait partie de mouvement de jeunesse catholique et elle y a aussi participé pendant ses années de lycée. Mais Jacques n'est pas convaincu par les attachements de sa fille. Il dit qu'elle pouvait être très enthousiaste, puis changer. Elle investissait beaucoup tout ce qu'elle entreprenait que ce soit la musique (elle jouait d'un instrument de musique), les mouvements catholiques.... Pourtant il reconnaît qu'elle « *était constamment préoccupée par ce quelque chose qui nous échappe* » (p. Les aspirations spirituelles de Chloé sont reconnues par son père.

Après le lycée, Chloé entame des études supérieures à la fac, mais Jacques est incapable de dire dans quelle fac, ni quel cursus précisément mais ce qu'il sait que c'est dans le domaine scientifique. Il trouve que « *pour C. tout était facile, elle a fait de la gym, c'était facile, elle a fait de la musique c'était facile, elle a fait des études, c'était facile. Mais que ce soit facile, ne veut pas dire c'est quelqu'un de brillant* » (p. 156).

L'appréciation de Jacques sur sa fille n'est pas flatteuse. Elle est même colorée de haine. Elle trouve du travail et entame en parallèle un doctorat en épidémiologie, qu'elle obtiendra.

Mais parallèlement à ses études, Chloé a rencontré son futur mari, Yann. Elle a eu un grave accident de moto au cours duquel elle a eu le bassin fracturé et a dû suivre une lourde rééducation pendant plusieurs mois. C'est dans le centre de rééducation qu'elle a rencontré Yann, lui-même accidenté à la suite d'une chute d'échelle en voulant échapper à la police alors qu'il taguait dans le métro.

Pour Jacques, bien qu'il s'en défende par de belles dénégations, c'est Yann qui l'a entraînée dans ce parcours mortifère. Jacques pense que Chloé voulait le sauver de son milieu. Ils ont d'abord vécu ensemble, puis ont eu leur premier enfant – une fille – et ils sont mariés ensuite, à l'Église. Ils ont eu un second enfant, un fils, trois ans plus tard. Puis, ils se sont convertis à l'Islam tous les deux. Ils se sont « radicalisés » petit à petit et, trois/quatre ans plus tard, ils sont partis. Tout d'abord en Jordanie, puis en Égypte et enfin pour la Syrie.

Alors qu'ils étaient en Syrie, ce que les parents ont ignoré jusqu'en mai 2019, ils ont eu un quatrième enfant avant que Yann ne meure. Pour Jacques, Yann devait être un combattant. Chloé s'est remariée avec un Syrien et a eu un cinquième enfant. Puis, ils ont été faits prisonniers et sont, tous les six, dans un camp. Ils ont été repérés, tracés par La Croix Rouge Internationale. Ce qui n'est pas le cas de tous ceux dont il est question dans cette recherche.

La constellation familiale et la « petite boîte » de Jacques. À mesure du déroulement de l'entretien, Jacques dévoile les contours de la constellation familiale. Il évoquera tout à la fin de l'entretien une « très grosse dépression » qu'il a faite quand il avait vingt-cinq ans à la suite de difficultés dans son travail. Il évoque le fait qu'il a été suivi et qu'il a appris alors à utiliser des « mécanismes de défense ». Lors de l'entretien, il a utilisé à plusieurs reprises le fait qu'il tentait d'oublier tous ces événements en les mettant « dans une petite boîte que l'on referme et puis c'est tout » (p. 150). Il dit que c'est grâce à ce qu'il appelle ses mécanismes de défense et sa petite boîte qu'il a pu survivre alors. Le mot est fort et laisse penser que Jacques a traversé un épisode dépressif majeur à cette époque.

La mère de Chloé est, elle aussi, suivie depuis longtemps. Jacques la ressent et la décrit comme plus fragile que lui, car elle ne dispose pas de sa « petite boîte ». Elle réagit mal aux évènements. Et à la fois, elle semble tenir la même position que son mari concernant Chloé. « *Elle doit assumer ses conneries.* ». Père et mère ont une position ferme vis-à-vis de Chloé. Elle doit assumer et ils feront ce qu'il faut pour qu'elle tienne, pas pour elle, mais pour ses enfants.

La sœur cadette de Chloé a émis le souhait d'entretenir des contacts avec elle *via* les messageries. Mais ses parents et son mari l'en ont dissuadée. « *on lui a dit : c'est pas ton problème* » (p. 145). Pour Jacques, c'est une manière de la protéger elle de sa sœur. Le mari est d'après Jacques « *décidément athée...et rationnel* » (p. 157). Il est par ailleurs investi dans la politique et tente de mettre sa belle-sœur de côté.

Le frère aîné ne semble pas s'en soucier. Lorsque Jacques décrit ses enfants, il est manifeste qu'il fait des comparaisons. Pour lui, sa fille cadette est brillante. Elle réussit brillamment dans son travail, comme son fils d'ailleurs. On sent une grande fierté. Ce qu'il n'a pas su faire, ou alors très difficilement, ses enfants y parviennent. Ils travaillent tous les deux, ils réussissent et semblent ne pas souffrir dans ce cadre. Jacques, lui, a souffert et durablement malgré sa « petite boîte que l'on referme ». Il parle de survivre au travail. Il aura une longue diatribe contre la société contemporaine où la confiance au travail ne peut pas exister. La parole donnée n'a plus de valeur : « *les coups tordus sont possibles* ».

Ce qui est aujourd'hui le combat de Jacques et de sa femme, ce sont leurs petits-enfants. Mais pas tous : assez clairement, il dira que l'urgence ce sont les deux aînés. Les autres peuvent bien attendre.

Il reconnaît qu'il les connaît moins et qu'ils parlent maintenant arabe. Ils se sont surtout attachés aux deux aînés qui, lorsqu'ils sont partis, avaient dix et sept ans. Il est inquiet pour eux. Sa petite-fille, qui aura bientôt 16 ans, pourrait être mariée et son petit-fils qui a 11 ans pourrait devenir un combattant.

b) Analyse de l'entretien

La trahison de Chloé comme projection de la trahison de Jacques.

« *Le désir infanticide reste à élaborer tout au long de sa vie.* » (Houssier, 2013, p. 171).

- Nature des liens maintenus dans le cadre d'une « trahison »

Les liens qui sont maintenus entre Jacques et Chloé sont altérés. Ils sont altérés en grande partie en raison de la trahison ressentie par le père. La trahison n'est pas un concept psychanalytique. Nous pourrions rapprocher la trahison de l'écart entre l'enfant idéal et idéalisé, et l'enfant réel. Nous pourrions aussi voir dans l'utilisation du terme « trahison » le défaut de la parole donnée.

Mais nous avons aussi perçu en quoi la conversion pouvait être du côté de la trahison, trahison de ses origines. Nous avons traduit « trahison » en des termes plus psychanalytique par « meurtre de la mère ». En reprenant ce que Jacques a pu dire, dans un discours désordonné, de ce qu'il a pu vivre du fait de la radicalisation de sa fille et de son départ pour la Syrie, nous avons pointé que le motif de la rupture est ce qu'il a vécu comme une trahison : partir avec ses enfants. Mais nous avons repéré qu'il s'agit d'un mouvement projectif qui prend sa source dans d'autres trahisons vécues par lui et agies par lui.

- La trahison antérieure

Jacques a souffert d'une grave dépression quand il avait 25 ans en raison de difficultés professionnelles. Lorsqu'au cours de l'entretien il évoque le monde du travail, il déplore que la parole donnée ne soit plus respectée. Il dit avoir dû mettre en place des « mécanismes de défense », sa « petite boîte » dans laquelle on enferme ce qui fait souffrir. Il met en place les mêmes mécanismes de défense quand il pense à sa fille. Il veut oublier, « l'oublier ». Le sentiment de trahison est « très profond » chez Jacques. On peut penser qu'il fait résonance avec un vécu infantile auquel nous n'avons pu avoir accès dans le cadre de l'entretien. Les modes de défense d'Jacques consistent, illusoirement, à mettre dans « la boîte », les éléments de souffrance. Cette « mise en boîte » est la définition que l'on pourrait donner au refoulement. Mais le refoulement n'est pas un mécanisme conscient. Jacques tente consciemment de ne « plus penser à », de « l'oublier ». On peut penser que cet effort conscient est coûteux psychiquement et qu'il rate son objectif. La douleur de la trahison se transforme en haine contre l'objet source de la douleur. Il veut « oublier » Chloé, forme d'un désir d'infanticide. Il ne veut plus qu'elle existe dans son psychisme.

- La trahison agie

Entre la conversion de Chloé et son départ pour la Syrie, il s'est passé plusieurs années, environ quatre ans. Elle est restée sur le territoire français avec ses trois premiers enfants, puis elle est partie en Jordanie, puis en Égypte. Les parents de Chloé n'ont pas rompu les liens avec leur fille et leurs petits-enfants. Ils sont allés les visiter (comme Sandrine en Turquie). Pour Jacques, les voyages se sont bien passés. Ils ont profité de leur séjour. Yann leur gendre n'était pas là : « *on était juste avec elle et les enfants, c'est pour ça, ça s'est très bien passé* » (p. 146). Pourtant, lors de leur second séjour en Égypte, Chloé était enceinte du quatrième enfant et ses parents lui ont demandé de rentrer en France pour accoucher, ce qu'elle a refusé.

Un petit-fils de Jacques lui demande de rentrer avec lui en France. Il refuse en lui disant « *non je ne peux pas, tu vas être trop triste, je ne peux pas. Tu ne peux pas être tout seul avec nous, sans ta mère* » (p. 147). Chloé part ensuite en Syrie et non en Turquie comme elle l'avait annoncé à ses parents. Plus tard dans l'entretien, Jacques dit : « *je pense bêtement, on a cru qu'elle allait en Turquie et pour ne pas trop s'enquiquiner, on a bien aimé le croire* » (p. 162).

Jacques savait, sans le savoir, ce qui est le propre de l'inconscient, que sa fille allait partir en Syrie avec ses enfants. Lorsqu'il dit peu de temps après, dans l'entretien, qu'à partir de l'incident avec le petit-fils : « *c'est à partir de là, nous on a fait un blocage. C'est-à-dire que pour nous, notre fille n'était pas capable d'emmener ses enfants dans un pays en guerre. C'était la limite qu'elle ne pouvait pas franchir* » (p. 148) La trahison est aussi du côté de Jacques. Il n'a pas pu, voulu prendre son petit-fils avec lui. À aucun moment de l'entretien Jacques ne parlera de sentiment de culpabilité, néanmoins, nous pouvons considérer qu'un sentiment de culpabilité inconscient l'habite, et que c'est celui-ci qui est le moteur des mouvements projectifs concernant la trahison ressentie. Chloé l'a trahi exactement de la même façon que Jacques a trahi son petit-fils. Il les a laissés partir pour la Syrie, pour ne pas « s'enquiquiner ».

- Les désirs infanticides dirigés contre Chloé et contre certains petits-enfants

La souffrance causée par le départ de Chloé et de ses petits-enfants génère chez Jacques des mouvements psychiques haineux. Il exprime une déception vis-à-vis de sa fille. Elle a toujours été enquiquinante dès les premières années de sa vie, agaçante. Elle

n'a jamais été la « fille idéale ». Les comparaisons avec son autre fille ne sont pas flatteuses pour Chloé. Elle n'est pas brillante, sa fille cadette l'est. Il juge ses enfants par rapport à leurs capacités d'être dans le monde du travail qui l'a fait souffrir. Les deux enfants restants savent faire, savent s'adapter au monde du travail actuel. Chloé n'a pas ces qualités-là. Il ne les lui reconnaît pas, bien qu'elle ait eu un parcours universitaire jusqu'au doctorat. Sa sœur cadette, elle, est sortie d'une grande école. On entend en filigrane le mépris qu'il a pour l'Université, mépris de même intensité que pour Chloé. Il dit qu'elle n'a aucune culture générale. Chloé est une fille tout d'abord enquiquinante qui prend trop de place et elle est décevante.

Lorsque le périple de Chloé l'aura amené dans le camp de R avec ses cinq enfants, Jacques décide, avec son épouse, de lui mentir : « *comme elle nous menti, on lui ment* » (p. 149). Chloé demande que ses parents lui promettent d'accueillir ses enfants, d'aventure, ils rentrent en France. Ils lui mentent et lui assurent que oui. Mais en fait Jacques est surtout préoccupé par le sort des deux aînés de ses petits-enfants qu'il connaît bien et avec qui il a pu tisser des liens. Sa première petite-fille semble avoir pris la place de « petite fille idéale », il emploie les mêmes mots que pour décrire Chloé enfant. « *Elle était très curieuse, très joyeuse* » (p. 150) mais elle a d'autres qualités que Chloé dans l'imaginaire de son grand-père. Elle aimait aller voir les expos avec eux : « *c'était une gamine vraiment très intéressante, très ouverte, elle s'intéressait à tout* » (p. 150). Chloé, elle, est inculte.

Les autres petits-enfants ne l'intéressent pas, ils peuvent rester dans le camp : « *le garçon d'après a 7 ans, qu'il ait 7 ou 8 ans ça ne changera pas grand-chose* » (p. 153). Quant aux 2 autres, il ne les connaît pas et ils « *parlent arabe* ». Il n'essaiera pas de les faire rapatrier bien qu'il dise le contraire à sa fille et si, d'aventure, ils rentreraient tous, ils ne les prendraient pas tous. Nous retrouvons ici ce que nous avons préalablement exposé concernant la langue maternelle. Deux des petits enfants de Jacques parlent arabe, leur langue maternelle. On peut effectivement penser que Chloé parle maintenant arabe (le père du dernier enfant est syrien). Elle a, de ce fait, et dans ce contexte particulier, troqué sa langue maternelle, contenant sans doute trop de traces archaïques affolantes pour elle, pour l'arabe qu'elle a transmis à ses enfants. C'est une rupture trop importante pour Jacques et la justification de ses mouvements et désirs inconscients d'infanticides. Non

seulement ces désirs sont orientés vers Chloé mais aussi vers trois de ses petits-enfants qu'il ne connaît pas et ne reconnaît pas.

Le désir infanticide orienté vers Chloé est présent dans les paroles de Jacques, il l'aide financièrement en envoyant de l'argent dans le camp de R., mais c'est pour les enfants. Il dit : « *on ne l'attaque pas tant qu'elle est dans cette situation parce qu'elle a besoin de tenir le coup pour ses enfants (...); c'est vrai que c'est un peu triste de dire ça, mais c'est vraiment très profond* » (p 153). Effectivement, le désir de Jacques est que Chloé soit oubliée, l'oubli pouvant à la fois, permettre de mettre à distance le désir infanticide et la manifestation inconsciente de ce même désir.

Jacques n'est pas concerné par les liens que Chloé a entretenus avec sa mère. On trouve dans son récit des éléments qui permettent de saisir que les liens entre Chloé et sa mère ont été marqués par une haine partagée. Chloé n'a cessé de dire, ne cesse de dire encore aujourd'hui que sa mère a trop d'influence sur elle. Mais de quelle influence parle Chloé ? Il m'a semblé dans le contre-transfert, qu'il s'agissait, pour Chloé, d'un objet persécuteur interne, trace d'un maternel archaïque dont elle n'a pas pu se détacher. Cette trace dont elle tentait de trouver les aspects bénéfiques dans « ses » conversions religieuses, à la fois catholique quand elle était jeune adolescente puis musulmane plus tardivement.

Pour Jacques, le qualificatif d'enquiquinante montre bien que Chloé a « *toujours pris trop de place* ». Peut-on voir dans cette affirmation que Chloé a été gênante dans les liens entre son père et sa mère ? La résurgence des désirs infanticides dans ce cadre extrême est flagrante dans une unité parentale trouvée. Les deux parents trouvent un accord pour oublier Chloé. « *En 2013, date de leur départ, on a décidé d'oublier, elle avait 33 ans, trois enfants.* » (p. 147). Puis, Chloé leur demande d'accueillir les enfants le jour où ils rentreront : « *nous, on a décidé, elle nous a menti, on lui ment et on lui dit que "oui, on prendra les petits enfants"* ». *On sait très bien que cela ne se passe pas comme ça* » (p. 149). L'unité du couple se soude autour d'un mensonge. Un mensonge contre un mensonge, une trahison contre une trahison.

3. Retrouver l'enfant perdu : modalités douloureuses du clivage.

Les entretiens que nous avons menés montrent que les enfants partis reprennent contact avec leurs parents, une fois arrivés. Parfois dès leur arrivée comme Paul ou Marie, parfois après de longs mois de silence. Les contacts sont épisodiques, soumis aux aléas des connexions Internet et des possibilités de sorties. Les parents sont dans une attente anxieuse, malmenés. Les conseils qui ont été donnés aux parents, souvent par les associations de lutte contre les dérives sectaires ou les toutes premières associations dites de « déradicalisation » sont de maintenir le lien. Parfois, comme pour ceux qui ont été en contact avec Dounia Bouzar, la première à avoir été sur le terrain, il leur est demandé de favoriser des souvenirs de l'enfance :

J'ai pris connaissance des réflexions de Dounia Bouzar qui recommande d'évoquer des souvenirs très personnels. Des « madeleines de Proust » comme elle les appelle, susceptibles de provoquer un choc émotionnel chez eux et, pourquoi pas, d'enclencher le déclic qui va les inciter à fuir. Spontanément, c'est le réflexe que j'ai eue avec Quentin. Je voulais l'atteindre au cœur, chercher le petit garçon espiègle et enjoué que j'avais élevé, enfoui sous la gangue de plus en plus épaisse du fondamentalisme le plus obtus. (Roy, 2017, p. 168)

Bien que cette proposition soit classique dans le cadre des dérives sectaires², ce n'est peut-être pas prendre en compte la spécificité des départs pour le djihâd. Tout d'abord, le lien n'est pas toujours rompu. Cela peut arriver mais ce n'est pas systématique et c'est cette absence de systématisation qui nous enseigne sur la nature réelle du départ. Car ce qui caractérise les départs des jeunes pour le djihâd est justement la persistance d'un clivage. Le départ n'a pas fait cesser le clivage préexistant du fait du refoulement du sentiment religieux, car bien que refoulé ce sentiment existe toujours, mêlé de son origine maternel archaïque. Les parents maintiennent le lien dans une nostalgie de l'enfant perdu, non de l'adolescent ou du jeune adulte parti mais le lien avec l'enfant.

3.1. L'effort douloureux d'un clivage partagé. Les parents comme les enfants communiquent dans un effort douloureux engendré par un clivage consécutif au refoulement du sentiment religieux pour les uns, de fantasmes infanticides pour les autres.

² Voir le site de la Miviludes : <http://www.derives-sectes.gouv.fr>

D'un côté, des parents qui ont été les objets de fantasmes de mort soutenus par le refoulement du sentiment religieux avec l'adhésion au discours de Daesh comme nous avons tenté de le démontrer ; de l'autre des enfants dont le départ pour la Terre de Sham n'a pas fait cesser le clivage entre la partie de leur psychisme aliéné au discours de Daesh et la partie plus infantile encore intact en lien avec le sentiment religieux. Ce qui est demandé aux parents engendre une souffrance intense. Ils doivent, lorsque leurs enfants les rejoignent, faire taire ce qu'ils ressentent de la violence engendrée par leur départ. Certains sont dans l'obligation de cesser leur travail tant l'angoisse est massive (Françoise, Valérie, Sandrine).

Nous avons vu qu'au-delà de l'amour qu'ils portent à leurs enfants, l'angoisse massive a pour effet qu'ils sont parfois submergés par des vœux inconscient de mort envers ceux-ci : amour et haine dans leur ambivalence.

3.1.1. « Coucou maman, je suis en Syrie » : retrouver l'enfant perdu. Bien que l'histoire de Quentin ne fasse pas partie de mes entretiens de recherche, il a été relaté par sa mère dans un livre qui est paru en 2017. Nous avons déjà évoqué son histoire et celle de sa mère qui a fondé une association de parents. Celle qui m'a ouvert les portes d'autres familles. Ce qui frappe à la lecture de cet ouvrage est le contraste saisissant entre une radicalisation inexorable et le maintien de liens familiaux sur des modalités antérieures.

Ce lien, c'est la mère qui le tient à bout de bras par des mails, des discussions sur WhatsApp® quotidiens. Elle en a besoin, elle a besoin de retrouver, non l'adolescent qui est parti, mais l'enfant qu'il a été. Les modalités des échanges entre parents et enfants ne peuvent se faire que des modalités antérieures à l'adolescence. « Le meurtre » de la mère, les vœux inconscients de matricide symbolisés par le départ pour le djihâd a des effets de rupture pour les parents et non de séparation bienfaisante comme nous l'avons évoqué. Le souvenir de l'enfant est le seul qui peut être convoqué sans provoquer des désirs infanticides en retour. La haine n'est pas loin et les discussions peuvent alors devenir de nouveaux impossibles. C'est sur cette crête fragile que se maintient un lien. Même si tous ses messages commenceront par « *coucou Maman* », référence explicite du Quentin petit garçon, Quentin aura du mal à converser avec sa mère, sur le seul versant infantile. La part de lui aliénée au discours de Daesh est souvent plus forte.

3.1.2. « On parlait de tout, de la cuisine, de la famille, du chat et elle demandait, “tu peux me télécharger la série Fais pas çï, fais pas ça ?” » Le cas de Françoise et de sa fille Marie est un exemple de maintien des liens sur un mode infantile et de la dépendance à l'objet par Marie. À partir du moment où Marie est partie en Syrie, les contacts seront exclusivement entre Marie et sa mère. Le père de Marie ne veut ou ne peut maintenir le lien. Sa position est « *c'est son choix* », quand Françoise est persuadée que ce n'est pas son choix mais l'effet d'une emprise sectaire. Le père maintiendra sa position jusqu'au bout.

Françoise, elle, a entendu les prescriptions des associations de lutte contre les dérives sectaires. On lui a demandé de maintenir le lien « à tout prix ». Comme je l'ai déjà évoqué, il y a une différence notable avec le mécanisme sectaire : les adolescents qui sont partis ont ou avaient le désir de conserver ce lien. En dehors des entretiens de recherche que j'ai menés, je reçois des sœurs (musulmanes d'origine) qui ont vu partir un membre de leur fratrie. Elles ont toujours eu des contacts, fréquents. Les contacts ont cessé lorsque celle ou celui de leur fratrie qui était parti est décédé. Cette nécessité de garder le contact renforce l'idée d'un mécanisme différent de l'emprise sectaire, il y a un clivage effectif mais fragile.

La différence dont il faut situer l'origine est dans l'authenticité d'un sentiment religieux. Le refoulement du sentiment religieux, origine du clivage, est poreux et ne parvient pas à contenir l'affect associé au sentiment religieux, la nostalgie d'un féminin des origines. Tout naturellement alors, les liens des enfants avec leur mère portent la trace de cette nostalgie. Nostalgie du paradis perdu de l'enfance mais aussi nostalgie de fusion avec un autre bienfaisant. Le contenu des échanges entre Marie et Françoise porte ses traces. Marie est avide de nouvelles de sa famille, de savoir comment va son chat. Ou bien encore avoir des nouvelles de stars françaises. La vie en Syrie semble être une vie de mère de famille dans son foyer. Elle s'occupe de ses enfants, leur passe des dessins animés, loin de l'image d'une vie sans TV ni musique. Musique qu'elle refusait avant de partir de pratiquer ou de jouer. Le temps d'après le départ, le temps de la vie en Syrie se veut être une vie à la française. Il y a des échanges de photos, photos des enfants, des plats qu'elle prépare pour Marie. Photos de la famille, des voyages que ses parents pourront de nouveau faire ensemble à partir du moment où elle est partie pour Françoise.

De nombreux témoignages le confirment, « *plonger dans l'univers des françaises de l'État Islamique, c'est se retrouver face à la réalité d'ados de 17 à 25 ans. Un mélange de superficialité et d'ennui. Comme dans la série américaine " Desperate Housewives " dans lesquelles les acteurs se marient, se quittent en un clin d'œil et passent de l'amitié à la trahison en quelques épisodes, voire en quelques secondes* » (Bouvier, Martelet, 2018, p. 32). Les échanges entre Marie et Françoise portent la trace d'une enfant adolescente clivée. Elle demande un jour à sa mère de lui télécharger la série française « *Fais pas ci, fais pas ça* » qui montre deux familles qui élèvent leurs enfants, qui au fil du temps de la série deviennent adolescents puis adultes.

Nombre de clichés sur la société contemporaine sont présents dans cette série, entre un père et une mère traditionnelle, occupés par leurs activités professionnelles et l'image qu'ils donnent aux autres, et une autre famille moins conventionnelle, plus « bobo »... Que recherche Marie en visionnant cette série, en Syrie, en guerre et avec ses trois enfants ?

Nous pouvons émettre l'hypothèse d'une nostalgie d'un temps perdu. Les échanges entre Marie et sa mère sont d'une tonalité spécifique. Françoise apprendra par la suite que Marie entretenait d'autres échanges avec des amies restées sur le territoire français. Elle pouvait alors parler de ses conditions de vie, de sa vie réelle. Elle pouvait dire combien la vie avec son mari était difficile, qu'il la menaçait, qu'elle voulait partir mais qu'il la retenait en disant qu'il la tuerait elle et les enfants. De cela, il n'est pas question dans les échanges avec sa mère. Lorsque Françoise tente de parler de religion ou de contester son choix de départ, Marie coupe court : « *tu ne peux pas comprendre, tu ne veux pas et tu ne peux pas comprendre* ». La position de Marie est toujours une position adolescente mais elle renvoie sa mère à ce qu'elle ne peut comprendre... l'adhésion à l'idéologie de Daesh ou une sensibilité au féminin au travers de l'expérience religieuse ?

Partie 5

Discussion, limites et perspectives

I. Discussion

1. Première hypothèse principale : la découverte du sentiment religieux et la découverte du féminin sont équivalents à l'adolescence.

Le fil rouge de cette recherche a été de poser le sentiment religieux, ou l'expérience du religieux, comme évènement psychique majeur contenant des potentialités créatrices et destructrices. Le sentiment religieux qui contient l'expérience du sentiment océanique est ce qui est en amont d'une conversion, a permis de faire l'expérience du féminin. C'est ce que j'ai pu poser comme hypothèse principale : « la découverte du sentiment religieux est équivalent à la découverte du féminin à l'adolescence ». Les effets de son refoulement (ou de son clivage) sont au centre de notre réflexion et pourraient s'être manifestés par une conversion à une religion monothéiste autre que celle de ses origines, ayant valeur de meurtre symbolique de la mère (en tant qu'objet primaire). En effet, dans notre société contemporaine, le sentiment religieux ou la religion ne constitue plus le socle du collectif et ne fait plus partie de la vie psychique des individus, dans leur grande majorité. C'est cette indifférence au religieux qui a participé au silence des adolescents sur leur découverte.

1.1. Un pas de côté par rapport aux recherches contemporaines sur le phénomène de l'adhésion à l'Idéologie de Daesh par des adolescents. Ce qui m'a personnellement poussé à entreprendre ce travail de recherche – comme je l'ai déjà souligné lorsque j'ai présenté mes hypothèses – est paradoxalement le retour de la question du religieux dans notre société occidentale et contemporaine. J'ai ainsi noué

cette question avec la présence accrue d'une sorte de misogynie. Enfin, dans mes lectures préparatoires, le phénomène de conversion me semblait avoir eu peu d'écho à l'intérieur des familles non musulmanes et au sein de la société. Les entretiens cliniques ont confirmé cet aspect. Les réactions des mères à la conversion de leur adolescent, lorsqu'elle leur a été connue, ont été de l'indifférence feinte qui cachait mal une agressivité (« *why not ?* » de Valérie) ou devenait un terrain conflictuel par reviviscence de conflits œdipiens (Françoise). L'expérience et la découverte du sentiment religieux sont restés de l'ordre de l'intime de l'adolescent qui n'a pu s'en ouvrir au sein de sa famille. Le rôle de l'environnement a été majeur, car les adolescents ont trouvé, hors de leur famille, un soutien à leur nouvelle découverte. Malheureusement, ce qu'ils ont trouvé hors de leur famille, n'a pas permis que cette découverte soit créatrice pour le sujet adolescent.

J'ai pu, tout au long de la partie théorique, développer l'équivalence entre découverte du sentiment religieux et découverte du féminin pour l'adolescent. Cette équivalence s'appuie sur l'aspect hors langage de ces deux découvertes, qui en font des expériences, avant d'être des possibilités d'élaboration et de créativité. Ce qui est mon hypothèse secondaire et démontré par le silence et les non-dits des entretiens de recherche.

Je n'ai pas pu recueillir la parole des adolescents eux-mêmes, c'est une limite de mon travail.

J'ai pu constater, au travers de l'analyse des entretiens de recherche, que c'est l'environnement sensible au sentiment religieux et à l'idéologie de Daesh, trouvé à l'extérieur de la famille, qui a entraîné l'arrêt du processus adolescent. La découverte du sentiment religieux n'a pas été élaborée et n'a donc pas été porteuse de possibilités créatrices pour le sujet. Elle s'est transformée en haine du féminin, l'objet primaire (dont on trouve des traces dans le sentiment religieux) devenant persécutant et dangereux pour l'intégrité du moi. Le mécanisme de défense principal a été, dans un premier temps, le refoulement puis le clivage sous l'effet de l'idéologie totalitaire qui met en jeu l'instance du moi-idéal.

Les générations de femmes et d'hommes d'après 1968 qui sont celles des parents de ces adolescents ont été les spectateurs de leur fuite de la société contemporaine et

occidentale. Ils les ont vu adopter une vision du monde archaïque, et plus précisément encore, du côté de la différence des sexes. Nous pouvons bien sûr réfléchir aux différentes raisons de l'engouement pour l'idéologie djihâdiste. Il n'y a pas que le prisme de la haine du féminin. Mais l'analyse de l'idéologie djihâdiste permet d'avoir la confirmation que la question de la différence des sexes et du féminin fait partie de cette idéologie par une régression à une vision archaïque, nourrissant une telle haine.

L'actualité de l'été 2021 le rappelle par la nouvelle prise de pouvoir des Talibans en Afghanistan et les premières mesures prises qui visent les femmes et les filles.

1.2. Première hypothèse secondaire : la question « voilée » du féminin des origines dans l'expérience du sentiment religieux. Nous avons voulu faire un pas de côté pour recentrer la question, non sur la religion Islam, mais d'une manière plus large sur l'importance de l'évènement psychique que constitue l'expérience religieuse et une conversion pour un sujet. Nous pouvons, au travers de la conversion, entrevoir une autre question qui est au centre, mais « voilée » : la question du féminin, son refoulement puis son clivage.

Le sujet de cette recherche n'est pas une psychopathologie de la religion ou du religieux mais de confirmer notre première hypothèse principale : la découverte du féminin est équivalente à la découverte du sentiment religieux éprouvée par le sujet, menant à une conversion. L'expression d'un sentiment religieux pour soi-même est délicate. Une élaboration est une entreprise psychique difficile, car l'expérience appartient au monde psychique d'avant l'entrée dans la symbolisation et le langage. Expérience sensorielle, expérience du corps. Faire part de cette expérience, sans forcément en préciser les contours, au sein d'une famille athée, peut être une entreprise à laquelle nombre d'adolescents ne pourront faire face. Les entretiens de recherche ont confirmé ce point précis. C'est le silence et les non-dits concernant la découverte du sentiment religieux qui nous permettent d'affirmer qu'il s'agit bien d'une expérience hors langage. Les entretiens nous le confirment par leur absence d'évocation.

Rien ne sera dit dans l'après-coup de la révélation de la conversion, sauf entre Marie et son père, croyant. Les différents entretiens ont montré l'indifférence feinte lorsque la conversion a été révélée par l'adolescent. Indifférence qui cache parfois une agressivité mais aussi une indifférence au nom de valeurs supérieures, comme pour

Valérie. Nous avons ainsi noté que Françoise n'en a rien dit sauf à remarquer que sa fille se rapprochait de son père. Elle a pris cette révélation comme une provocation adolescente dans ce qu'elle pensait être une tentative de sa fille de séparer ses parents. Pour Valérie, la révélation de la conversion de sa fille a été vécue au travers de sa propre aversion pour la religion (« *nous sommes des Pepone* » (p. 59) et d'un rappel surmoïque de ces propres valeurs (« *why not ?* » (p. 63). Sandrine y a vu, et c'est la seule, une bonne nouvelle car son fils s'apaisait. Josiane ne s'est pas sentie qualifiée pour en discuter, laissant cela à son mari car « *il avait été enfant de chœur* ».

J'ai souhaité mettre l'accent sur les traces psychiques de l'objet archaïque, celle de la fusion, de la plénitude, celle d'avant la séparation Moi-objet, celle de l'illusion. J'ai retrouvé cette nostalgie dans la découverte du sentiment religieux, par déduction.

L'analyse des entretiens de recherche m'a permis de considérer le silence autour de la conversion, du côté des parents comme de celui des enfants, comme révélateur d'une position défensive de l'ordre du refoulement par les parents et pouvait s'entendre comme expression du travail du négatif (Green).

In fine, le travail du négatif regroupe les aspects inhérents à l'activité psychique la plus générale, qui ne saurait manquer à la négativation d'un excès (le pulsionnel), les principaux destins rencontrés étant le refoulement, l'identification et la sublimation. (Green, 1993, p. 25).

Du côté des enfants dont il est question, le refoulement laissera la place au clivage et à ses effets de violence, par adhésion à une idéologie totalitaire qui met en jeu l'instance du moi-idéal.

2. Deuxième hypothèse principale : ratage du processus adolescent par l'adhésion à l'Idéologie totalitaire de Daesh.

L'âge des sujets dont il est question dans cette recherche confirme que la conversion à l'Islam est bien prise dans le processus adolescent. Nous pouvons nous reporter au tableau en annexe. C'est une confirmation de ce qui a été déjà écrit et pensé sur ce phénomène. Cette période favorise tous les excès en termes d'Idéal devenant idéalisation ou idolâtrie ou encore idéologie. L'adolescence est un temps de fragilité narcissique, temps de construction d'un sujet, temps de subjectivation ou de

personnalisation (Houssier, 2020). La rencontre avec l'idéologie djihâdiste a suspendu le processus adolescent dans une fixation régressive œdipienne et pré-œdipienne. Tous les entretiens de recherche démontrent des réactions défensives des mères qui s'expriment soit sous une forme très œdipienne (Françoise) ou très archaïque (Josiane). Ce qu'elles retiennent des propos ou des attitudes de leur fille ou fils sont pris dans des reviviscentes provoquées par l'adolescence de leur enfant. Les adolescents se crispent face aux réactions familiales. La plupart se radicalise dans leur comportement. Ils montrent clairement à leurs parents qu'ils ont opté pour une pratique stricte de la religion Islam. Marie laisse dans ses valises (alors qu'elle sait que sa mère va l'ouvrir) ses habits islamiques, elle prie dans la nuit. Elsa se couvre entièrement, etc.

J'ai travaillé sur ce qui sous-tend inconsciemment l'idéologie djihâdiste, ce qui traverse le psychisme adolescent et ce qui traverse notre monde contemporain : une réflexion contemporaine autour de la différence des sexes, autour de la place des femmes dans la société, des avancées technologiques qui permettent des procréations médicalement assistées, des nouvelles figures contemporaines comme les transidentités, les transgenres. Les mouvements comme « #metoo » ou les procès contre l'Église et la pédophilie. L'espace contemporain est saturé de questions relevant du sexuel. J'ai envisagé l'adolescence comme un moment de confrontation à ces questions. Le sexuel, la sexualité, la différence des sexes se posent devant eux. Ils doivent pouvoir y répondre pour eux-mêmes. L'idéologie rétrograde djihâdiste est une réponse qui peut être dans un premier temps apaisante. La réponse est donnée : les hommes d'un côté et les femmes de l'autre. Pas d'égalité à attendre. La supériorité des hommes est inscrite. Les femmes n'ont d'autre horizon que la maternité. Les entretiens de recherche ont permis de confirmer qu'il n'y avait pas d'objections à cette vision du monde mais bien plutôt une soumission de la part des adolescents partis faire le djihâd. Les mères, et Jacques, le père, qui ont accepté la recherche, ne peuvent que constater, désolés, cette soumission. Josiane dit : « *je ne l'ai pas élevée comme ça, mais en femme libre* », Valérie « *accompagne, on accompagne* », Jacques « *et la petite boîte que l'on referme* ». Les propos rapportés des filles par leur mère sont souvent des propos agressifs lorsqu'elles tentent des objections « *tu ne comprends rien, on vit notre Islam* ». Françoise constate que sa fille s'habille en niqab mais c'est sa fille qui la rassure quand elle l'accueille en Allemagne. La soumission est totale de la part de Marie. Rien dans les propos recueillis ne permet de savoir comment les adolescents ont vécu ce passage de la rencontre avec le sexuel et la différence des

sexes. Ce que l'on retiendra est parfois la réaction des mères aux premières amours. Ainsi Françoise, qui reste persuadée longtemps que le premier petit ami a été responsable de la conversion et de la « radicalisation » de Marie. Elle reconnaîtra beaucoup plus tard que c'était faux. Valérie qui a séparé, en changeant de collège, Elsa de son petit ami qui deviendra plus tard son mari et avec qui elle partira. Les mères ont des difficultés avec le passage adolescent de leur fille dans son versant de rencontre avec l'autre sexe.

La conversion, expression d'un sentiment religieux, est un acte de rupture symbolique avec l'objet primaire. L'expérience religieuse dont on ne peut pas parler, qui est de l'ordre de l'incommunicable, est au cœur de la tragédie vécue par tous du côté de l'expérience sensorielle. L'expérience du sentiment religieux m'a semblé, pour utiliser une métaphore, comme un trou noir qui attire inexorablement tout ce qui passe près de lui, mais qui n'est pas perceptible. Seules les conséquences de sa proximité sont visibles. Dans tous les entretiens de recherche, aucune mère ni aucun père n'a entendu, ni reconnu l'expérience religieuse comme évènement psychique majeur fragilisant un processus adolescent et le narcissisme des adolescents, même dans un effet d'un après coup.

2.1. Deuxième hypothèse secondaire : fragilisation narcissique à l'adolescence et silence des adolescents. Au cours des entretiens de recherche, j'ai été frappée, du côté des parents, par le silence ou le déni des difficultés que pouvaient traverser leur adolescent. Ils m'ont tous décrit des « adolescents sans histoire », ce qui est déjà étonnant en soi pour qui connaît un peu ce moment de vie. L'adolescence n'est jamais sans histoire, ni pour les adolescents, ni pour les parents. J'ai décrit dans la partie théorique ce que représente l'adolescence comme moment intense et processus subjectif à risques.

On aperçoit pourtant chez Françoise une inquiétude vis-à-vis de ce qu'elle a elle-même investi pour sa fille : les études. Marie était bonne élève et Françoise pense qu'elle pouvait « devenir quelqu'un ». Mais Marie s'oppose à sa mère (et à son père) sur le choix de la filière en première. Premier temps d'une recherche d'identification en dehors de la sphère familiale pour Marie. La réaction de Françoise sera rude. Il faudra l'intervention d'un tiers, un professeur, pour que Marie accède à son choix. Pour Josiane, Jeanne était une adolescente sans problèmes, « *une jeune fille qui va bien* », malgré le drame familial consécutif à l'accident de sa plus jeune sœur. Pour Valérie, la situation est différente, elle se situe d'emblée dans une opposition franche avec sa fille Elsa : « *Elle a toujours été*

très proche de son père, bon moi j'étais la personne qui remettait les choses au carré et le papa jouait un autre rôle » (p. 61).

Lors des entretiens de recherche, il n'est pas fait mention de la parole des adolescents. Ils semblent « subir » la parole des parents. Il n'est pas fait mention d'explications demandées ou reçues par les parents. Les conversions qui, cachées un premier temps, puis révélées, ne font pas l'objet de dialogues, sauf dans le cas de Marie avec de son père. Celui-ci est plus sensible à la question religieuse puisqu'il est lui-même croyant. Sa mère Françoise ne participe pas à ces discussions.

La fragilisation narcissique consécutive au processus adolescent lui-même est renforcée par la découverte du sentiment religieux. Des témoignages directs de convertis le confirment, tel celui de Sophie Kasiki que je cite. N'ayant pas eu accès à la parole des adolescents eux-mêmes, je ne peux qu'apercevoir les effets secondaires de cette fragilisation narcissique dans l'adhésion à l'idéologie de Daesh.

3. Troisième hypothèse principale : taqîya et départ pour le djihâd comme fantasmes de matricide et expression de la haine du féminin.

Je peux, à l'issue de ce travail, confirmer que le sentiment religieux, qui a été l'évènement psychique majeur de la trajectoire des adolescents, s'est trouvé clivé dans le psychisme, et devient le moteur de la haine du féminin.

La clinique est le socle à partir duquel les idées théoriques peuvent surgir et s'articuler. À partir de la surprise de la violence des propos retenus par les mères à leur rencontre par leurs enfants, j'ai repris la littérature scientifique concernant les matricides ou fantasmes de matricide. Ils font l'objet d'une littérature beaucoup moins importante que le parricide.

Deux types de fantasmes de matricides existent simultanément ou diachroniquement dans la psyché : celui qui vise la mère archaïque, la Chose dont il faut se déprendre par un meurtre salvateur et celui de la mère œdipienne qui affole par les désirs qu'elle engendre. Ce qui est haï dans le maternel présente deux occurrences : d'une part, le maternel archaïque comme risque majeur de dissolution du moi dans l'autre qui a

fait l'objet d'un clivage, et d'autre part le féminin érotique de la mère qui a fait l'objet d'un refoulement.

Les fantasmes matricides ont provoqué chez les parents des fantasmes infanticides en retour, et de manière défensive. Le fantasme matricide primaire est celui qui a permis de partir en pratiquant la *taqîya*. La révélation du départ pour le djihâd révèle du même coup la *taqîya* dans l'après-coup puisqu'ils ne comprennent la « trahison » qu'une fois leurs enfants parvenus à destination. Ces fantasmes, ces vœux inconscients de mort, seront alors présents tout au long des contacts conservés pendant le séjour des enfants en Terre de Sham. Tous les entretiens de recherche sont marqués par de nombreux fantasmes infanticides ou matricides. Celui concernant Paul et sa mère est très évocateur. Il concerne la seule situation où l'on peut qualifier les liens entre Paul et sa mère de pathologique.

Pourtant, dans les autres entretiens de recherche, la haine inconsciente est aussi présente dans les liens maintenus entre les parents et les enfants : Jacques qui veut « oublier » sa fille, la mettre dans la « *petite boîte* » ou Valérie qui préférerait que « *le plafond leur soit tombé sur la tête* » (p. 73).

C'est la violence de la trahison ressentie lorsque Françoise comprend que Marie a pratiqué la *taqîya*, pendant l'été avant son départ, au point de lui faire croire que tout avait changé et qu'elle avait de nouveau en face d'elle Marie comme elle était avant : retour de son habillement habituel, bain dans la piscine, copines qui viennent s'amuser avec elle. La révélation du départ pour l'Allemagne et de son mariage avec un ami converti et radicalisé est vécue par Françoise comme une trahison : « *on avait passé un bon été* », « *je croyais que le problème était derrière nous, on s'était retrouvés en tant que couple* ».

C'est le départ pour le djihâd qui constitue une rupture et peut être considéré comme un passage à l'acte pour les adolescents. C'est ainsi qu'il se présente dans tous les entretiens de recherche. On peut toujours penser que ceux qui ont accepté de participer à cette recherche ne souhaitent pas dire qu'ils se doutaient d'un départ pour le djihâd, mais rien ne permet de dire cela. Ils ont tous été sidérés d'apprendre que leur enfant était parti faire le djihâd. La rupture causée par leur départ est d'une violence telle qu'elle fait penser à un mouvement de rupture avec l'objet primaire comme mouvement de survie.

Elle n'est pas simple séparation d'avec les imagos parentales consécutive au processus adolescent.

L'adolescent qui se sépare ainsi commet inconsciemment et fantasmatiquement un meurtre de la mère. La mère archaïque dont ils ont éprouvé la présence lors de la découverte du sentiment religieux. L'idéologie totalitaire à laquelle ils ont adhéré par la suite montre un point de fixation psychique dans des confins archaïques. Le moi-idéal a pris le pas sur la constitution d'un nouvel Idéal du moi, constitution qu'aurait permis la poursuite du processus adolescent.

3.1. Troisième hypothèse secondaire : l'expérience partagée de la maternité, un certain féminin refoulé par les mères et par les filles. La conversion aurait pu être une porte d'entrée vers le féminin et ses potentialités créatrices. Elle n'a pas pu l'être du fait de sa non-reconnaissance par l'environnement proche, ce que démontrent les entretiens de recherche. La conversion prise par la suite dans l'idéologie totalitaire de Daesh a été porteuse d'un fantasme de matricide. L'adhésion à l'idéologie totalitaire met l'objet primaire à une place de proximité dangereuse et entraîne un mouvement défensif de clivage. Ce mouvement défensif prend la place du premier mouvement de refoulement de la découverte du sentiment religieux et du féminin.

L'entretien avec Valérie est exemplaire à cet égard. Il nous montre les effets de miroir entre mère et fille dans des fantasmes croisés d'infanticide et de matricide. Nous avons posé l'hypothèse qu'il n'y avait pas eu d'accession au féminin élaboré pour Valérie. La trajectoire de sa fille percute ses propres apories. Les fantasmes de matricide de sa fille que nous avons déduit de son départ pour le djihâd sont un écho à ses propres fantasmes d'infanticide. Le féminin est dénié, clivé et peut apparaître comme persécutant pour Valérie, tout comme le sentiment religieux.

Cette troisième hypothèse secondaire provient essentiellement de l'analyse des entretiens de recherche. Il n'y a pas eu de recherche effectuée auprès des parents d'adolescents partis faire le djihâd. Jusque-là, n'était pas connu le fait que les parents et les enfants continuent de converser *via* les réseaux sociaux et les messageries cryptées. N'étaient donc pas connue la nature des échanges.

J'ai donc écouté ce que les mères, ainsi que Jacques, avaient à dire. Tout d'abord, nous savons que les entretiens de recherche concernent en majorité des jeunes filles (un

seul concerne un garçon). Toutes ont donné naissance à des enfants et sont donc passées de l'adolescence à une certaine maturité par le biais de la maternité. Ce biais-là a permis que les relations puissent se (re)nouer avec leur mère, parfois avec leur père (comme pour Jacques). La question du féminin, comme découverte de l'Autre sexe et de l'altérité, ne se pose plus. Elle est rabattue sur la maternité, comme j'ai pu l'exposer dans la partie théorique. Les mères et les filles se retrouvent, en apparence, autour de la maternité. Des conseils sont demandés et donnés. Des inquiétudes sur l'état de santé des petits-enfants sont prégnantes (Françoise, Josiane, Valérie). Peut-on dire alors que ces filles qui sont parties sont devenues adultes par le biais de la maternité ? Rien ne nous permet de l'infirmier ou de le confirmer. L'accès à la maternité a certainement modifié leur perception d'elles-mêmes. Elles se sentent toutes responsables de leurs enfants. Mais certaines réactions rapportées par leur mère interrogent, notamment concernant Marie.

Pour toutes ces mères, lorsque je les entends en entretien de recherche, l'important et l'urgence, c'est de sauver les petits-enfants. Valérie aura un discours discordant des autres mères, elle « *accompagnera son mari si les petits enfants rentrent parce qu'il est viscéralement attaché aux enfants* ». Elle ne dira rien de son propre sentiment.

Françoise se battra jusqu'au bout pour le rapatriement de ses petits-enfants et sera une des rares à y parvenir. Aujourd'hui, elle élève ses trois petits-enfants avec son mari. Ils ont tous les deux pris leur retraite pour pouvoir s'y consacrer.

Josiane laisse son mari se battre pour parvenir au rapatriement de leur petit-fils. Elle n'en a pas la force ni le courage. Elle a peu de contacts avec sa fille, sauf sur des questions pratiques et des conseils à donner concernant la santé de son petit-fils. Le ressentiment est trop fort.

Sandrine a perdu son fils, elle n'apprécie pas sa belle-fille qui est toujours en vie au moment de l'entretien de recherche, elle n'a que peu de contacts avec elle et ses petits-enfants.

Tout au long de mon écoute et de l'analyse des entretiens, j'ai évité l'écueil de psychopathologiser la conversion des adolescents, ni même de psychopathologiser les départs pour le djihâd. Aucun des adolescents dont il est question dans cette recherche ne souffre de troubles graves, de type schizophrénie ou paranoïa. Il s'est agi de penser la conversion et la découverte du féminin comme évènement psychique central. Je n'ai pas

porté mon attention sur le terrorisme, les actions terroristes, les passages à l'acte meurtrier. Les entretiens de recherche n'ont pas porté sur ces sujets, les parents, comme je l'ai déjà souligné, sont pour la plupart dans un doute anxieux quant aux agissements de leurs enfants.

II. Les limites

1. *La place des pères*

Bien que je n'aie eu en entretien de recherche qu'un seul père, la place des pères dans ce travail est importante, car ils ont été très présents dans les discours des mères. Ils apparaissent sous différents visages. Pour Françoise, comme celui qui semble être séduit par sa fille et menace son couple ; pour Valérie comme celui qui est vraiment attachée à sa fille d'une façon qu'elle ne peut pas ; pour Josiane comme celui qui a la force de se battre pour sa fille. Jacques, le seul père de nos entretiens, est celui qui en a assez de cette fille qui a toujours été « enquinante ». Et enfin dans les paroles de la mère de Paul, comme celui qui est depuis toujours disqualifié en tant que père qui tienne.

Néanmoins, nous pouvons nous demander pour quelles raisons les pères n'ont pas souhaité plus que cela participer à une recherche de type universitaire. De la même manière, les mères se sont beaucoup plus médiatisées que les pères. Il est étonnant de constater, comme j'ai pu le faire lors de ma présence dans l'association de familles, qu'il existe une dichotomie qui suit les dichotomies hommes/femmes traditionnelles.

Comme je l'ai indiqué dans la première partie concernant la méthodologie, j'ai pu constater qu'au sein de cette association, il existait de véritables lignes d'incompréhension basées sur un clivage entre parents de filles *versus* parents de garçons. Les premiers accusant les seconds d'avoir « séduits » leur fille. Les parents de garçons *versus* parents de filles, les premiers cette fois-ci accusant les seconds de ne pas partager la même souffrance parce que les fils étaient morts au combat dans leur grande majorité. Les parents de filles pouvant se consoler d'avoir des petits-enfants en vie. Apparaissent donc des clivages entre parents qui ne sont pas sans évoquer des clivages archaïques entre hommes et femmes.

Un autre clivage était perceptible – et je l'ai déjà souligné – entre parents musulmans et parents non musulmans.

2. La typologie des sujets entendus en entretien

La limite de notre recherche est d'être en appui sur les dires des mères et du père des adolescents. Nous n'avons pas eu accès aux adolescents eux-mêmes et nous ne pouvons être certains qu'ils aient tous eu l'expérience d'un sentiment religieux de l'ordre de l'expérience sensorielle d'un féminin des origines. Mais nous ne pouvons pas écarter cette idée non plus.

Néanmoins, l'ensemble des réactions parentales confirme que la question du féminin est bien au centre des préoccupations inconscientes des uns et des autres (parents et enfants). Les réactions haineuses qu'il s'agisse de fantasmes de matricide ou de fantasmes d'infanticide permettent de le confirmer sur un versant œdipien, c'est-à-dire secondaire. C'est à rebours et en creux que nous avons entendu le « silence » de la conversion.

Nous pensons avoir pu confirmer nos hypothèses de départ par l'analyse des entretiens des parents. Le silence concernant la conversion provient d'une incommunicabilité de l'expérience sensorielle vécue et pour certaines familles, de la difficulté à affirmer un sentiment religieux alors que l'athéisme est affirmé comme quasi-dogme. Les témoignages de « revenants » comme ils ont été appelés, permettent néanmoins de pouvoir s'appuyer sur cette hypothèse (Kasiki, 2016 ou Bouzar, ou Martelet).

2.1. Une analyse plus classique toujours possible. Les analyses que j'ai faites des entretiens ne se conçoivent que dans le lien transféro-contretransférentiel de recherche. Il est possible d'abraser l'aspect du féminin dans la conversion et de n'entendre les dires des parents qu'au travers des conflits œdipiens, ou des failles narcissiques parentales. L'aspect transféro-contretransférentiel est important en ce que j'avais toujours en tête de ne pas accabler ces parents en interprétant facilement, en recherchant une cause de ces tragédies autour d'une responsabilité parentale. C'est d'ailleurs ce que les parents redoutaient en acceptant la recherche. Mais la psychanalyse n'est pas une théorie ni une clinique qui accable ou qui est moralisante. Elle reconnaît les ressorts inconscients dans toute action, dans toute position subjective. Reconnaître dans la conversion des adolescents une expérience de l'ordre de l'intime, de l'ordre d'une trace de l'archaïque en ce qu'il rappelle une illusion de ne faire qu'un avec l'Autre peut permettre de mieux

saisir la fragilité narcissique qui les a conduits vers une idéologie contenante dans ses affirmations binaires et de saisir les enjeux psychiques inconscients entre parents et enfants.

Le lien transférentiel qui a été créé, l'espace de quelques heures, a engendré, chez moi, la conscience d'une responsabilité : celle de terminer ce travail de recherche. Je n'imaginai pas laisser en suspens ce qui m'avait été confié. Cela a été un moteur important de ma détermination à achever ce travail. Les parents que j'ai rencontrés ont dû fournir un effort alors même qu'ils vivaient des événements tragiques. J'ai dû, de mon côté, conserver une position éthique consistant à favoriser l'émergence de la parole tout en respectant le silence de ce qui ne pouvait se dire ou se penser sur l'instant de l'entretien. J'ai quelque fois ressenti une demande plus thérapeutique, à laquelle j'ai parfois répondu. Les entretiens ont été une épreuve pour ceux qui ont participé à cette recherche et une épreuve pour moi. Épreuve au sens où ils m'ont plongé, le temps d'un entretien, au cœur d'une tragédie humaine. C'est l'humanité de la tragédie qui a été ma boussole, retrouver l'humanité dans ces parcours tragiques.

Les entretiens se sont tenus dans une atmosphère sans doute peu propice au calme de la recherche. Ils ont débuté en 2018 et se sont échelonnés jusqu'en septembre 2019. Le terrorisme sur notre territoire était encore très présent. Des attentats ont eu lieu : en mars 2018, envers le commandant Arnaud Beltrame ; en mai 2018, envers des passants à Paris ; en décembre 2018, sur le marché de Noël de Strasbourg. En 2019, à la prison de Condé-sur-Sarthe, un attentat dans une rue piétonne de Lyon, un attentat à la préfecture de Paris et en 2020, bien sûr, l'assassinat de Samuel Paty.

Je n'ai pas été épargnée par la terreur provoquée par ces attentats. Je devais pourtant entendre et écouter ses familles concernées par la terreur, mais du « mauvais côté », celui des parents de djihadistes. Nous sommes confrontés dans nos métiers de psychothérapeutes d'orientation analytique à faire « face » à des sujets qui viennent demander de l'aide. Peu importe si ces sujets ne nous inspirent pas de sympathie, hors du cabinet. La situation psychothérapeutique ne demande pas une sympathie réelle pour le patient. Elle demande une disposition psychique ouverte et attentive à ce qui se dit et à ce qui ne se dit pas. J'ai surmonté mes appréhensions en « revêtant mes habits » psychiques d'écoute. Mais la situation de recherche n'est pas une situation thérapeutique. La

demande de ceux qui ont accepté la démarche de recherche était pourtant bien là. Inconsciente ou semi-consciente pour certains.

2.2. Entre la demande de recherche et les demandes inconscientes : schisme difficile. J'ai reçu en entretien plus de onze personnes et je n'en ai retenu que cinq comme support de ma recherche. Pour ceux que je n'ai pas retenus, des questions méthodologiques se sont posées auxquelles j'ai répondu dans la partie dédiée.

Pour certains entretiens, il m'est apparu que la démarche de recherche n'avait pas été entendue. Ils cherchaient eux à être entendus, pas entendus dans leur réalité psychique mais entendus par le plus grand nombre d'entre nous. Ils souhaitaient que leur position de victime du terrorisme soit entendue. Ils avaient d'ailleurs souvent été sollicités par des journalistes et certains m'ont indiqué les passages où ils étaient cités dans les ouvrages journalistiques. Je ne mets pas en cause cette envie, ce désir d'être entendu. Je reconnais que l'exercice leur permet de surmonter une honte indicible. Mais je me trouvais face à un sujet qui ne pouvait dire que ce qui lui permettait de confirmer sa place de victime.

Cette position dit elle-même ce qu'il en est du sujet : honte, culpabilité, besoin de reconnaissance, besoin d'exister à nouveau après ce meurtre fantasmé, mais cela aurait nécessité plus de temps, d'autres rendez-vous et j'ai très vite perçu que l'on ne pouvait pas m'accorder plus de temps que ça. J'ai choisi les entretiens où le besoin d'exister au travers d'un écho médiatique n'existait pas, avait pu être assouvi autrement ou était franchement évité.

III. Les perspectives

Tout au long de ce travail, le signifiant « voilé » venait sous ma plume (plus exactement sous mes doigts sur le clavier). Derrière ces histoires tragiques de jeunes gens partis faire le djihâd (pour trouver la mort souvent, la donner parfois), se trouve « voilé » par la violence et le terrorisme, une recherche inconsciente de sens, cela va sans dire, mais aussi une recherche inconsciente de ce que pourrait recouvrir pour eux le féminin. « Voilé » pourrait alors devenir le synonyme de « refoulé ». Qu'y aurait-il de si dangereux pour les hommes et les femmes au dévoilement des femmes ? Qu'est-ce qui serait ainsi dévoilé ?

Le djihâdisme ne serait qu'un symptôme, parmi d'autres, de notre société contemporaine en perte de sens. Tous les chercheurs sont d'accord sur ce constat. Le « sens » a toujours pu être donné par les religions et le sentiment religieux participe à l'adhésion à une religion. Il est le signe également que la question du sexuel est toujours centrale dans nos vies humaines individuellement et collectivement.

Si, en suivant Freud, la civilisation a vu le jour par la contrainte pulsionnelle, entre haine et désir incestueux, elle a inventé le sacré à la fois pour maintenir la contrainte et pour apporter une compensation à la contrainte et à la perte de liberté pulsionnelle. Nos sociétés occidentales ont pour socle le Père et ses fonctions imaginaires et symboliques. L'architecture symbolique entière des sociétés est basée sur le Père comme fonction de transmission, de lignage, de filiation. Pierre Legendre a beaucoup écrit sur ce sujet dans le droit fil d'une société patriarcale ayant le Père comme pivot de l'architecture symbolique (et donc du Droit). Alors lorsque le sexuel est bousculé par une différence des sexes qui s'avère plus complexe qu'une répartition phallique, entre ceux qui l'ont et ceux qui ne l'ont pas, certains font appel au Père. Mais l'appel au Père est dangereux car il peut se présenter sous les aspects du Père Joueur, du Père « fouettard » ou du « Père la pudeur ». L'effort qui est demandé de retrouver en soi et en l'autre, une altérité radicale, dont on ne peut dire grand-chose, qui se perçoit dans une expérience unique ou renouvelée, est parfois trop grand. L'attrait pour une idéologie quelle qu'elle soit vient suturer le questionnement et la recherche.

Le positionnement de cette recherche est une voie d'entrée possible concernant ce que dévoilent les départs pour le djihâd. Il a été conçu, pensé, à partir des récits de parents et donnent un éclairage particulier sur ce qu'ils ont traversé. Ils ont tous manifesté le besoin de comprendre, de mettre du sens sur le parcours de leurs enfants. Je ne pense pas que nos entretiens aient pu répondre à ce besoin. Ils m'ont rencontré parce que je leur proposais de partager un moment d'humanité : une recherche commune de sens à dévoiler, chacun à la place qu'il a choisie.

Certains de ces parents ont fait appel à des psychologues pour être entendus et trouver en eux les moyens psychiques de continuer à vivre. La violence de ce qu'ils ont traversé a un effet majeur sur les liens avec leurs enfants. La séparation nécessaire au processus adolescent pour qu'advienne une personnalisation (Houssier), une subjectivation (Cahn), une individuation (Blos), dans un lien apaisé avec les figures

parentales, s'est transformée en un chaos où règnent l'amour et la haine, la vie et la mort. L'expérience vécue par ces familles est humaine, elle atteint le paroxysme de la condition humaine : lutter contre le sentiment de haine et la pulsion de mort, accepter pour soi et les autres l'altérité du féminin.

Au fond, ce travail de recherche ne porte pas spécifiquement sur le terrorisme. Il porte sur l'expérience religieuse, la conversion à une religion monothéiste dans un contexte familial qui ne s'y prêtait pas. Il s'agit, comme je l'ai dit, d'une rupture d'affiliation sur fond d'interrogation concernant la différence des sexes.

« *L'Islam définit les places des hommes et des femmes, c'est ça qui m'a séduit. Ça donne une place.* » dit ce jeune homme que j'ai entendu dans un entretien que je n'ai pas retenu. C'est un jeune homme, étudiant, qui a été proche des mouvements radicaux sans jamais céder à cette idéologie. Il ne s'est d'ailleurs pas converti. Il reste séduit par la religion Islam. Je n'ai jamais cherché à trouver les causes du djihâdisme auprès des adolescents, j'ai toujours pensé qu'elles étaient multiples, à entrée variable et concernant différents domaines comme la sociologie, l'anthropologie ou l'économie politique. Je ne pense pas non plus qu'il soit judicieux de chercher des « signes » de radicalisation. Plusieurs exemples de conversion à l'Islam sans aucun basculement dans le djihâdisme me viennent à l'esprit : celui de ce jeune homme que j'ai reçu, le fils de Clara Sabinne (2014), et d'autres encore. La conversion à l'Islam est en premier lieu l'expression d'un sentiment religieux puis en second lieu un acte de rupture sur fond de fantasme matricide lorsqu'il est enserré par l'idéologie totalitaire de Daesh.

Conclusion

Au terme de ce parcours de recherche, l'actualité me rattrape. En plein mois d'août 2021, les Talibans ont repris Kaboul. Vingt ans après les attentats du 11 septembre 2001. Vingt ans : l'âge auquel ces adolescents sont partis. Ils avaient, en 2001, moins de dix ans. Ils n'ont pratiquement pas vécu le monde sans Al Qaïda, sans l'émergence d'une idéologie mortifère que l'Occident n'a pas toujours voulu voir.

Des milliers d'Afghans tentent aujourd'hui de fuir leur pays. Ils savent ce qui va advenir. Les femmes sont de nouveau dans l'obligation de sortir revêtues de leur burka, et accompagnées par un homme. Les petites filles seront privées d'école. Il est difficile de ne pas voir dans ces événements, une nouvelle fois, la haine du féminin qui réapparaît, consciente et non refoulée. Cette absence de refoulement pose question. Il n'y a aucune culpabilité apparente à la maltraitance des femmes dans leur ensemble. On peut même penser qu'il y a là une forme de jouissance, de l'ordre du Père de la Horde. Cette jouissance des femmes sans entrave, des femmes désobjectivées, est la faillite de la civilisation. Elle est la première pierre posée avant un déferlement de violence et de haine envers tout ce qui est autre, l'altérité. Elle est la faillite de tout sentiment religieux authentiquement ressenti, porteur de potentialité créatrice de soi. La haine du féminin est tapie dans les inconscients de chaque être humain comme trace d'une dépendance absolue et de désirs interdits. Si elle ne parvient pas à être élaborée, travaillée, elle resurgit de mille manières. Elle resurgit dans la haine brute, silencieuse, qui entrave l'accès à une féminité pour les filles dans leur relation avec leurs mères. Elle resurgit dans une haine bruyante et violente lorsqu'il s'agit pour les garçons adolescents de se confronter à l'Autre sexe. La haine du féminin est sourde, inconsciente la plupart du temps. Elle se dévoile quand les digues du refoulement sautent, souvent par le biais de l'émergence et de l'adhésion à une idéologie totalitaire, négatrice de l'altérité sous toutes ses formes.

L'importance que revêt la conversion d'un adolescent ou d'une adolescente n'a pas été suffisamment prise en compte individuellement tant du côté parental que collectivement. Peu importe la religion qui a permis cette conversion, elle n'est pas en cause, sauf peut-être à n'être pas une religion du Père. L'événement de retournement

subjectif, de rupture dans le lien à ses propres origines n'a pas été soutenu pour devenir un acte créateur de soi.

Il a été balayé comme un évènement peu important, au nom d'une certaine ouverture d'esprit qui cache un désintérêt pour la chose religieuse. Comme l'a dit une mère : « convertie ? *Why not ?* ». Il est nécessaire collectivement et individuellement de donner à l'expérience religieuse sa place d'énigme à interroger, de lui redonner sa place de lien avec le féminin, qui encore et toujours reste à interroger dans notre discipline.

Bibliographie

- Abdelouahed, H. (2013). *Figures du féminin en Islam*. Paris : PUF.
- Abdelouahed, H. (2017). L'au-delà du moi et la métaphore de l'écart, *Figures de la psychanalyse*, 34(2017/2), 61-69.
- Abensour, L. (2006). La brillance du contre-transfert, *Revue Française de psychanalyse*, 70(2006/2), 405-413. Paris : PUF.
- Adonis (2015). *Violence et Islam*. Paris : Éditions du Seuil.
- Aichorn, A. (1925). *Jeunesse à l'abandon*. Toulouse : Privat. 1973.
- Allione, C. (2013). *La haine de la parole*. Paris : Les Liens qui Libèrent.
- Allouch, J. (2019). *Nouvelles remarques sur le passage à l'acte*. Paris : ÉPEL essais.
- Andréas-Salomé, L. (1892). *Création de Dieu*. Paris : Éditions Maren Sell. 1991.
- Andréas-Salomé, L. (1915). *Correspondances avec Sigmund Freud*. Paris : Connaissances de l'inconscient. Gallimard. 1970.
- André, J. (2015). *La révolution fratricide. Essai de psychanalyse du lien social*. Paris : Bibliothèque de Psychanalyse. PUF.
- Anzieu, A. (2004). *La femme sans qualité*. Paris : Dunod.
- Aulagnier, P. (1979). *Les destins du plaisir*. Paris : PUF.
- Aulagnier, P. (1986). *Un interprète en quête de sens*. Paris : Ramsay.
- Arendt, H. (1951). *Les origines du totalitarisme*. Paris : Gallimard. 1972.
- Arendt, H. (1963). *Eichmann à Jérusalem*, Paris : Folio Histoire.
- Arènes, J. (2008). Psychopathologie du mysticisme et travail du négatif, *Revue Adolescence* 26(2008/1), 101-116.
- Assoun, P-L. (1999). *Le Préjudice et l'Idéal, pour une clinique social du trauma*. Paris : Economica. Éditions Anthropos.
- Atran, S. (2016). *L'État Islamique est une révolution*. Paris : Les Liens qui Libèrent.

- Baldassaro, A. B. (2011). Le sentiment océanique dans le négatif maternel, *Revue française de psychanalyse*, 75(2011/5), 1675-1680.
- Benbassa, E., Troendlé, C. (2017). *Sur le désendoctrinement, le désembrigadement et la réinsertion des djihadistes en France et en Europe*. Rapport d'information présenté au Sénat (633). République Française. URL. <https://www.senat.fr/notice-rapport/2016/r16-633-notice.html>
- Benhaïm, M. (2016). *Les passions vides*. Toulouse : Érès.
- Benslama, F. (1989). *La question du contre-transfert dans la recherche. La démarche clinique en sciences humaines*. Paris : Dunod.
- Benslama, F. (2012). *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*. Paris : Flammarion.
- Benslama, F. (2013). D'un délire du père, *Revue Française de Psychanalyse*, 77(2013/5), 1658-1664.
- Benslama, F. (2015). *L'idéal et la cruauté. Subjectivité et politique de la radicalisation*. Fécamp : Éditions Lignes.
- Benslama, F. (2016). *Un furieux désir de sacrifice*. Paris : Éditions du Seuil.
- Benslama, F., Khosrokhavar F. (2017). *Le djihadisme des femmes. Pourquoi ont-elles choisi Daesh ?* Paris : Éditions du Seuil.
- Benslama, F. (2021). *Le saut épique ou le basculement dans le jihad*. Paris : Actes Sud.
- Ben Smaïl, N. (2017). Jihadolésence. *Figures de la psychanalyse*, 33(2017/1). 101-106.
- Beradt, C. (2018). *Rêver sous le III^e Reich*. Paris : Essais. Petite bibliothèque Payot.
- Bergeret, J. (1984). *La violence fondamentale*, Paris : Dunod. 2020.
- Bernateau, I. (2005). *L'adolescent et la séparation*. Paris : Petite Bibliothèque de Psychanalyse. PUF.
- Bidar, A. (2015). *Lettre ouverte au monde musulman*. Paris : Les Liens qui Libèrent.
- Bion, W. (1961). *Recherche sur les petits groupes*. Paris : Petite Bibliothèque de Psychanalyse. PUF.
- Birraux, A. (2013). *L'adolescent face à son corps*. Paris : Albin Michel.
- Blos, P. (1962). *Les adolescents. Un essai de psychanalyse*. Paris : Stock.

- Bonnet, G. (2004). *Symptôme et conversion*. Paris : Bibliothèque de Psychanalyse. PUF.
- Bonnet, G. (2008). Mystique et conversion à l'adolescence, *Revue Adolescence* 26(2008/1), 41-63.
- Bonnet, G. (2017). *L'idéal. La force qui nous gouverne*. Paris : Psy pour tous. Éditions In Press.
- Boons, M.-C. (1985). Dire la haine ? *L'indépendance amoureuse. Les cahiers du GRIF*. n°32, 97-101.
- Bouvier, E., Martelet, C., (2018). *Un parfum de Djihad*. Paris : Plon.
- Bouzar, D. (2004). *Désamorcer l'Islam radical. Ces dérives sectaires qui défigurent l'Islam*. Paris : Éditions de l'Atelier.
- Bouzar, D. (2014). *Ils cherchent le paradis, ils ont trouvé l'enfer*. Paris : Les Éditions de l'Atelier.
- Bouzar, D. (dir, 2018). *Les Désengagés*. Livre blanc des jeunes du CPDSI. <https://www.bouzar-expertises.fr/livres-blancs>
- Bouzar, D. (2018). *Français radicalisés*. Paris : Les Éditions de l'Atelier.
- Bouzar, D. (2018) Rapport d'étape du processus de radicalisation et de déradicalisation pour *Practicies*. Projet de recherche dirigé par Séraphin Alava.
- Bouzar, D., Caspienne, C., Valsan, S., *La métamorphose opérée chez le jeune par les nouveaux discours terroristes*, avec l'aide de l'équipe du CPDSI, des familles et des partenaires, novembre 2014. <http://www.cpsdi.fr/nosouvrages-publications>
- Bouzar, D., Hefez, S. (2017). *Je rêvais d'un autre monde*. Paris : Stock.
- Braconnier, A. (2017). Crise de la transmission. *Revue Adolescence*, 35(2017/2), 261-268.
- Bronner, G. (2009). *La pensée extrême. Comment des hommes ordinaires deviennent des fanatiques*. Paris : Denoël.
- Cahn, R. (2004). Subjectalité et subjectivation. *Revue Adolescence*, 22(2004/4), 755-766.
- Cahn, R. (2016). *Les djihadistes. Des adolescents sans sujet*. Article du Monde du 8 janvier 2017.
- Candiard, A. (2016). *Comprendre l'Islam ou plutôt : pourquoi on n'y comprend rien*. Paris : Flammarion.

- Castarède, M.-C. (2014). *L'image et la pensée*. Toulouse : Érès.
- Castarède, M.-C., Dock, S. (2016). *Le nouveau malaise dans la civilisation*. Paris : Plon.
- Castoriadis, C. (1996). *La montée de l'insignifiance*. Paris : Éditions du Seuil.
- Castoriadis, C. (2015). Psychanalyse et société. Dans A. Le Guen & G. Pragier (dirs.), *Freud le sujet social*. Revue Française de Psychanalyse. Monographies de psychanalyse. Paris : PUF.
- Causse, J.-D. (2010). Croyance et lien social : entre imaginaire et symbolique. *Le Sociographe*, 32(2010/2), 12-25.
- Causse, J.-D. (2018). L'identité et l'identification des sœurs ennemies ? *Revue de Psychanalyse YETU*, 41(2018/1), 139-150.
- Cazenave, M. (2012). *Jung revisité*. Tome II : *Jung et le religieux*. Paris : Entrelacs.
- Chabert, C. (2003). *Féminin mélancolique*. Paris : PUF.
- Chasseguet-Smirgel, J. (1975). *La maladie d'idéalité. Essai psychanalytique sur l'idéal du moi*. Paris : L'Harmattan.
- Chasseguet-Smirgel, J. (2002). Animal, mon frère. Dans A. Le Guen (ed.), *Freud, le sujet social* pp.25-44, Paris : PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.legu.2002.01.0025>
- Chetrit-Vatine, V. (2012). Au départ de la vie : séduction originaire, passion et exigence d'éthique. Dans *La séduction éthique de la situation analytique. Aux origines féminines maternelles de la responsabilité pour l'autre*. Paris : Le fil rouge. PUF.
- Chiantarreto, J.-F. (2004). *Témoignage et trauma*. Paris : Dunod.
- Choquet, S. (2019). Les dispositifs de prévention de la radicalisation, *Le Genre humain* 61(2019/2), 315-320.
- Chouvier, B. (2009). L'idéalisme adolescent face à l'emprise sectaire. Dans Y. Morhain & R. Roussillon (dirs.), *Actualités psychopathologiques de l'adolescence*. Bruxelles : Oxalis. De Boeck Supérieur.
- Cournut-Janin, M. (1998). *Féminin et féminité*. Paris : PUF.
- Ciccone, A., Ferrant, A. (2015). *Honte, culpabilité et traumatisme*. Paris : Dunod.
- D'Auzon, M. (2008). *Convertie*. Paris : Éditions du Toucan.
- Darrieussecq, M. (2005). *Le Bébé*. Paris : Éditions P.O.L.

- Delepoulle, G. ... mais pas ça (propos sur *das Ding*, la chose), *La Revue lacanienne*. 12(2012/1), 177-186. Toulouse : Eres
- Deltombe, H. (2010). *Les enjeux de l'adolescence*. Paris : Je est un autre. Éditions Michèle.
- Déroche, F. (2019). *Le Coran*. Paris : Que sais-je ? PUF.
- Derrida, J. (2000). *Foi et savoir*. Paris : Éditions du Seuil.
- Diatkine, G. (2013). Affiliation et désaffiliation. *Revue l'Autre*, 14(2013/1), 24-29.
- Dolto, F. (1977). *L'Évangile aux risques de la psychanalyse*. Paris : Éditions du Seuil.
- Donnet, J.-L. (1978). Une croyance à l'œuvre. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 18, 222-242.
- Dostoïevski, F. (1875). *L'Adolescent*. Paris : Folio classique.
- Douville, O., Jacobi, B. (2009). *10 entretiens cliniques en psychologie clinique de l'adulte*. Paris : Dunod.
- Dufour, J. (2014). Tu tueras ton Père et ta Mère. Dans J. Guillaumin (dir.), *Fantasmes matricides et culpabilité inconsciente*. Paris : Inconscient et culture. Dunod.
- Dufourmantelle, A. (2001). *La sauvagerie maternelle*. Paris : Petite Bibliothèque. Éditions Rivages.
- Dumont, L. (1985). *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Éditions du Seuil.
- Effe, S. (2019). Défaire l'emprise des recruteurs de Daesh sur les adolescents. *Les Cahiers de l'Orient*, 2019/2(134), 103-116.
- El Tibi, Z. (2015). *L'Islam et la femme. Pour en finir avec les exagérations et les clichés*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Epstein, D. (2016). *Les dérives adolescentes : de la délinquance au terrorisme*. Toulouse : Ères.
- Ferenczi, S. (1908-10). *Psychanalyse I*. 218-220. Paris : Payot. 2003.
- Ferenczi, S. (1931), *Le traumatisme*. Paris : Petite Bibliothèque. Payot Classiques. 2006.
- Ferrant, A. (2004). Le regard, la honte et le groupe. *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe*, 43, 145-158.

- Forget, J.-M. (2018). *La transmission maternelle. À quelles conditions ?* Toulouse : Érès.
- Fréjaville, A. (2013). Pour une tiércéité des origines. *Revue Française de Psychanalyse* 77(2013/5), 156-170.
- Freud, S. (1890). *Traitement psychique. Résultats, idées, problèmes* (I, 1-23). Paris : PUF.1984.
- Freud, S. (1873-1939). *Correspondances*. Paris : NRF. Gallimard.
- Freud, S. (1895). *Esquisse d'une psychologie scientifique. La naissance de la psychanalyse*. Paris : Bibliothèque de psychanalyse. PUF.
- Freud, S. (1905). *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Œuvres complètes (6). Paris : PUF.
- Freud, S. (1905). Les métamorphoses de le puberté. Dans *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Paris : Folio.
- Freud, S. (1911). Formulation sur les deux principes de l'avenir psychique. Dans S. Freud. *Résultats, idées, problèmes*. (Tome 1). Paris : Bibliothèque de psychanalyse. PUF. 1996.
- Freud, S. (1914). Pour introduire le narcissisme. Dans S. Freud, *La vie sexuelle*. Paris : PUF. 1969.
- Freud, S. (1914). Quelques types de caractère dégagés par la psychanalyse. Dans S. Freud, *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris : Gallimard.
- Freud, S. (1915). Pulsions et destins des pulsions. Paris : Folio Gallimard. 1995.
- Freud, S. (1916). Quelques types de caractère dégagés par le travail analytique. Dans S. Freud, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*. Paris : Gallimard.
- Freud, S. (1917). *Deuil et mélancolie*. Œuvres complètes (15). Paris : PUF.
- Freud, S. (1919), Faut-il enseigner la psychanalyse à l'Université ? Dans S. Freud. *Œuvres Complètes*. (vol. 15, 109-114). Paris : PUF.
- Freud, S. (1919), *Totem et Tabou*. Paris : Payot. Petite Bibliothèque. 1994.
- Freud, S. (1921). *Psychologie des foules et analyse du moi*. Œuvres complètes (15). Paris : PUF. 1996.
- Freud, S. (1923). *Le moi et le ça*. Œuvres complètes (16). Paris : PUF. 1991.

- Freud, S. (1923). *L'organisation génitale infantile*. Dans S. Freud, *La vie sexuelle*. Paris : PUF. 1969.
- Freud, S. (1923), *Psychanalyse*. Dans S. Freud. *Résultats, Idées, problèmes*. (Tome 2). Paris : PUF. 1985.
- Freud, S. (1924). *Au-delà du principe de plaisir*. Œuvres complètes (17). Paris : PUF.
- Freud, S. (1925). *Différence anatomique entre les sexes*. Dans S. Freud, *La vie sexuelle*. Paris : PUF. 1969.
- Freud, S. (1927). *L'avenir d'une illusion*. Œuvres complètes (18). Paris : PUF.
- Freud, S. (1930). *Malaise dans la civilisation*. Œuvres complètes (18). Paris : PUF.
- Freud, S. (1932). *L'homme Moïse et le monothéisme*. Œuvres complètes (19). Paris : PUF. 1995.
- Freud, S. (1933). *Pourquoi la guerre ?* Œuvres complètes (19). Paris : PUF.
- Freud, S. (1978). *Séance du 18 mai 1910 in Les premiers psychanalystes. Minutes de la société psychanalytique de Vienne. Tome II (1908-1910)*. 517-527. Paris : Gallimard.
- Freud, S., Jung, C. (1975). *Lettre du 31 mars 1907 in Correspondance*. Paris : Gallimard.
- Freyman, J.-R. (2011). *Clinique de la déshumanisation*. Toulouse : Érès.
- Gantheret, F. (1978). *Je t'aime, je crois, j'ai mal*. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 18, 243-252
- Garapon, A., Rosenfeld, M. (2016). *Démocratie sous stress. Les défis du terrorisme global*. Paris : PUF.
- Giami, S.-A. (1989). *La démarche clinique en sciences humaines*. Paris : Dunod.
- Givre, P., Tassel, A. (2007). *Le tourment adolescent (1)*. Paris : Le fil rouge. PUF.
- Givre, P., Tassel, A. (2010). *Le tourment adolescent (2)*. Paris : Le fil rouge. PUF.
- Givre, P., Tassel, A. (2014). *Le tourment adolescent (3)*. Paris : Le fil rouge. PUF.
- Goettner-Abenroth, H. (2019). *Les sociétés matriarcales. Recherches sur les cultures autochtones à travers le monde*. Paris : Éditions des Femmes-Antoinette Fouque.
- Goldschmidt, G.-A. (2009). *La langue pour abri*. Paris : Créaphis Édition.

- Golse, B. (2010). Les destins de l'originaire. Dans B. Golse, *Les destins du développement chez l'enfant : avènements d'enfance* (67-75). Toulouse : Érès.
- Gori, R. (2013). *La fabrique des imposteurs*. Paris : Éditions Actes Sud.
- Gori, R., Hoffmann, C., Houballah A. (2001). *Pourquoi la violence des adolescents ?* Toulouse : Érès.
- Green, A. (1980). *Le mythe, un objet transitionnel collectif*. Paris : Le temps de la réflexion.
- Green, A. (1982). *Narcissisme de vie. Narcissisme de mort*. Paris : Éditions de Minuit.
- Green, A. (1990). *La folie privée*. Paris : Folio Essais.
- Green, A. (1993). *Le travail du négatif*. Paris : Éditions de Minuit.
- Green, A. (2002). *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine*. Paris : PUF.
- Grollier, M. (2015). La constitution du lien social à l'adolescence. *Revue de l'enfance et de l'adolescence* 91(1), 59. <https://doi.org/10.3917/read.091.0059>
- Guénoun, T. (2016). Défis et enjeux des prises en charge d'adolescents radicalisés. *Revue de l'enfance et de l'adolescence*, 93(1), 215. <https://doi.org/10.3917/read.093.0215>
- Guignard, F. (1995). Le maternel et le féminin : deux espaces de la vie psychique. *Psychologie clinique et projective*, 1(1995/1), 7-26.
- Guignard, F. (2019). *Mère et fille entre partage et clivage*. Paris : In Press Éditions.
- Gutton, P. (1991). *Le Pubertaire*. Paris : PUF.
- Gutton, P. (2014). La situation anthropologique fondamentale de l'adolescence. *Revue Adolescence*, 32(2014/1), 11-21.
- Gutton, P. (2015). *Adolescents et djihâdisme*. Paris : L'Esprit du Temps.
- Gutton, P. (2016). Partir en adolescence. *L'École des Parents* (2016/supp1 à 619), 197-204.
- Gutton, P., Moro, M.-R. (2017). *Quand l'adolescent s'engage. Radicalité et construction de soi*. Paris : Éditions In Press.
- Guyomard, D. (2009). *L'effet-mère. L'entre mère et fille. Du lien à la relation*. Paris : PUF.
- Haddad, G. (2015). *Dans la main droite de Dieu, psychanalyse du fanatisme*, Paris : Éditions Premier Parallèle.

- Hecker, M. (2018). *137 nuances de radicalisation*. IFRI. www.ifri.org.
- Héritier, F. (2004). *Masculin/féminin*. Paris : Éditions Odile Jacob.
- Hirsch, D. (2020). Croire en la terreur de vivre ? *Le présent de la psychanalyse*, 4(2020/2), 95-113.
- Horvilleur, D. (2013). *En tenue d'Ève. Féminin, pudeur et judaïsme*. Paris : Grasset.
- Houari, M. (2015). La révolte narcissique. *Adolescence*, 33(2015/2), 277-288.
- Houssier, F. (2008). Transgression et recours à l'acte à l'adolescence : une forme agie d'appel à l'objet. *Annales médico-psychologiques*, 166(2008), 711-716.
- Houssier, F. (2009). Métapsychologie de la violence. *Enfances et Psy*, 45(2009/4), 14-23.
- Houssier, F. (2010). Mort du père et impasse de l'élaboration des vœux parricides à l'adolescence. *Revue Adolescence*, 72(2010/2), 321-329.
- Houssier, F., Vlachopoulou, X., Haddouk, L., Missonnier, S. (2014). Le héros virtuel comme révélateur de fantasmes archaïques à l'adolescence. *Dialogue*, 203(2014/1), 111-120.
- Houssier, F. (2010). Chapitre II. Peter Blos, une œuvre consacrée au processus adolescent. Dans P. Givre & A. Tassel, *Le tourment adolescent* (2). (51-83). Paris : Le fil rouge. PUF.
- Houssier, F. (2013). L'adolescence comme révélateur des désirs infanticides. *Cliniques méditerranéennes*, 87(2013/1), 171-185.
- Houssier, F. (2013). *Meurtres dans la famille*. Paris : Dunod.
- Hoffmann, R. et Chemama, R. (2018). *Trauma dans la civilisation, terrorisme et guerre des identités*. Toulouse : Humus, Le désir de l'analyste en acte. Érès.
- Huerre, P. (2003). *L'adolescence n'existe pas*. Paris : Éditions Odile Jacob.
- Ionescu, S., Blanchet, A. (2013). *Méthodologie de recherche en psychologie clinique*. Paris : PUF.
- Jung, C.-G. (1934). *Des archétypes de l'inconscient collectif*, in *Racines de la conscience*. Paris : Buchet-Chastel.
- Jung, C.-G. (1971). *Psychologie et religion*, Paris : La Fontaine de Pierre.
- Jung, C.-G. (1989). *La vie symbolique : psychologie et vie religieuse*, Paris : Albin Michel.

- Jung, J. (2015). *Le sujet et son double*, Paris : Dunod.
- Kaës, R. (2008). *Le complexe fraternel*. Paris : Dunod.
- Kaës, R. (2016). *L'idéologie. L'idée. L'idéal. L'idole*. Paris : Dunod.
- Kahn, L. (2018). *Ce que le nazisme a fait à la psychanalyse*. Paris : Petite Bibliothèque de Psychanalyse. PUF.
- Kaluaratchige, E. (2014). La langue « maternelle », l'exil et l'adolescente. *Adolescence*, 321, 139-149.
- Kasiki, S. (2016). *Dans la nuit de Daesh*. Paris : Robert Laffont.
- Kepel, G. (2015). *Terreur dans l'Hexagone*. Paris : Folio.
- Klein, M. (1926). *Le développement sexuel de la fille. Psychanalyse des enfants*. Paris : PUF. Bibliothèque de Psychanalyse. 1986.
- Klein, M. (1928). *Les stades précoces du conflit œdipien. Essais de psychanalyse 1921-1945*. Paris : Sciences de l'homme. Payot.
- Klein, M. (1948). *Envie et gratitude et autres essais*. Paris : Tel. Gallimard. 1978.
- Klein, M, Rivière, J. (1937). *L'amour et la haine*. Paris : Payot Rivages. 2006.
- Klemperer, V. (1947). *LTI. La langue du III^e Reich*. Paris : Agora Pocket. 2002.
- Kristeva, J. (1993). *Les nouvelles maladies de l'âme*. Paris : Fayard.
- Kristeva, J. (2007). *Cet incroyable besoin de croire*. Paris : Bayard.
- Kristeva, J. (2008). *Thérèse mon Amour*. Paris : Fayard.
- Kristeva, J. (2014). La passion maternelle. Publié en ligne sur son site internet. Article consulté le 12/08/2021. http://www.kristeva.fr/passion_maternelle.html
- Khosrokhavar, F. (2015). *Radicalisation*. Paris : Maisons des Sciences de l'Homme.
- Khosrokhavar, F. (2018). *Le nouveau Djihâd en Occident*. Paris : Robert Laffont.
- Koestler, A. (1940). *Le Zéro et l'infini*, Paris : LGF.
- L'Heuillet, H. (2017). *Tu haïras ton prochain comme toi-même : les tentations radicales de la jeunesse*. Paris : Albin Michel.
- Lacan, J. (1959/1960). *L'Éthique de la psychanalyse*. Paris : Champs Freudien. Éditions du Seuil. 1992.

- Lacan, J. (1960/1961). *Le transfert*. Paris : Champs Freudien. Éditions du Seuil. 1996.
- Lacan, J. (1965). *L'objet de la psychanalyse*. Paris : Champs Freudien. Éditions du Seuil. 1996.
- Lacan, J. (1965). *Séminaire. Problèmes cruciaux de la psychanalyse. Hommage fait à Marguerite Duras au Ravissement de Lol V Stein in Autres écrits*. Paris : Champs Freudien. Éditions du Seuil. 2001.
- Lacan, J. (1969/70). *L'envers de la psychanalyse*. Paris : Champs freudien. Éditions du Seuil. 1991.
- Lacan, J. (1975), *Séminaire XX (1972-73). Encore*, Paris : Paris : Champs Freudien. Éditions du Seuil. 1998.
- Laplanche, J., Pontalis, J.-B. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris : PUF.
- Lamote, T. (2017). *L'envers obscène de la modernité*. Paris : Hermann éditeurs.
- Le Pape, L., Laakili M., Mossière, G. Les convertis à l'Islam en France entre liens originels et recompositions croyantes. *Ethnologie française*, 47(2017/4). 637-648. Paris : PUF.
- Legendre, P. (1989). *Le crime du caporal Lortie*. Paris : Éditions du Seuil.
- Legendre, P. (1993). *Les enfants du texte. Étude sur la fonction parentale des États*. Paris : Fayard.
- Legendre, P. (1996). *La fabrique de l'homme occidental*. Paris : Arte Éditions.
- Léger-Cresson, N. (2020) *Le sens du calendrier*. Paris : Éditions des femmes – Antoinette Fouque.
- Léo, S. (2017). *Les Banalités de la haine*. Consulté le 12/08/2021 sur <https://www.leparidelacan.fr/les-banalites-de-la-haine/>
- Lesourd, S., Baudry, P. (1992). *Adolescents dans la cité*. Toulouse : Érès.
- Lesourd, S. (2004). Reconstruction narcissique du moi adolescent. *Figures de la psychanalyse*, 9(2004/1), 25-34.
- Lesourd, S. (2009). Adolescents difficiles ou difficultés dans la culture. Dans Y. Morhain & R. Roussillon (dirs.), *Actualités psychopathologiques de l'adolescence*. Bruxelles : Oxalis. De Boeck Supérieur.
- Lesourd, S. (2014). *Adolescents. Rencontre du féminin*. Toulouse : Érès.

- Lombard, M. (2013). La tribu des adolescents. *Les cahiers dynamiques* 58(2013/1), 133-142. Toulouse : Erès.
- Luizard, P.-J. (2017). *Chiïtes et Sunnites. La grande discorde*. Paris : Tallandier.
- Martinez-Gros, G. (2016). *Fascination du Djihâd*. Paris : PUF.
- Marty, F. (1999). *L'illégitime violence*. Paris : Actualité de la psychanalyse. Érès.
- Marty, F. (2005). Initiation à la temporalité psychique. *Psychologie clinique et projective*, 11(2005/1), 231-256.
- Marty, F. (2015). Le terroriste, la terreur et le terrorisé. *Le Carnet PSY*, 194(9), 1. <https://doi:10.3917/lcp.194.0001>.
- Marty, F., Missonier, S. (2010). Adolescence et monde virtuel. *Études* 413(2010/11), 473-484.
- Marx, K. (1843). *Critique de la philosophie de Hegel*. Paris : Éditions Allia.
- Mérot, P. (2014). *Traces du maternel dans le religieux. Dieu la mère*. Paris : PUF.
- Mattot, J.-P. (2015). Croire sans doute. Exister peut-être. *Cahiers de psychologie clinique*, 25(2005/2), 111-131.
- De Mijolla, S. (2004). *Le besoin de croire : métapsychologie du fait religieux*. Paris : Dunod.
- Mock, K (2019). Mélancolie des origines, *Le présent de la psychanalyse, N°1*. Paris : PUF.
- Morhain, Y. (2008). *Trajectoire de la destructivité et ruptures identitaires à l'adolescence. Corps, actes et symbolisation*. Bruxelles : Psychanalyse aux frontières. De Boeck.
- Nasio, J.-D. (1997). L'analyste face à l'amour et à la haine. *Cliniques méditerranéennes*, 53-54, 109-120.
- Oury, O. (2016). Lacan théoricien du pubertaire. *Revue Adolescence* 34(21), 2016/2, 239-250.
- Oppenheim, D. (2013). L'identité. *Les Lettres de la SPF*, 30(2013/2).
- Paillé, P., Mucchielli, A. (2016). *L'analyse qualitative en sciences sociales*. Paris : Armand Colin.

- Perron, R. (1979). Les problématiques de la preuve dans les démarches de la psychologie clinique. Plaidoyer pour l'unité de la psychologie. *Psychologie française*, 24, 37-50.
- Plan National de Prévention de la Radicalisation (23 février 2018). Dossier de presse. République Française. <https://www.cipdr.gouv.fr/pnpr/>
- Pirlot, G. (2004). L'adolescent d'aujourd'hui entre « pression » excitationnelle et dépression (du) symbolique. Dans J. Aïn (éd.), *Résonances : Entre corps et psyché*, 141-170. Toulouse : Érès.
- Pontalis, J.-B. (1978). Se fier à... sans croire en... *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 18, 8-14.
- Priest-Lagache, F., Mazoyer, A., Roques, M. (2014). Enjeux psychiques du virtuel à l'adolescence. *Bulletin de psychologie*, 534(2014/6), 476-485.
- Proïa, S., Chouvier, B. (2008). De Tirésias au refus du féminin. *Dialogue*, 180(2008/2), 111-123. Toulouse : Érès.
- Proïa, S. (2009). *Du refus de la féminité à la haine du féminin*. Dans Y. Morhain & R. Roussillon (dirs.), *Actualités psychopathologiques de l'adolescence*. Bruxelles : Oxalis. De Boeck Supérieur.
- Rey, J.-M. (2017). Hypothèses pour s'y retrouver. *Revue Adolescence*, 35(2), 247-260.
- Raoult, P.-A., Labrune, L. (2014). *La honte à l'adolescence*. Paris : Éditions In Press.
- Revault d'Alonnes, C. (1989). *La démarche clinique en sciences humaines*. Paris : Dunod.
- Ribas, D. (2009). Pulsions de mort et destructivité. *Revue française de psychanalyse*, 73(4). 987. <https://doi.org/10.3917/rfp.734.0987>
- Richard, F. (2007). *Peut-on parler d'un déclin de la fonction paternelle ? Hommage à André Green*. Paris : PUF.
- Richard, F. (2013). *Les troubles psychiques à l'adolescence*. Paris : Dunod.
- Rogozinski, J. (2017). *Djihadisme : le retour du sacrifice*. Paris : Desclée de Brouwer.
- Rosolato, G. (1980). Présence mystique. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 22(1980). 5-36.
- Roussillon, R. (2010). *Actualités psychopathologiques de l'adolescence*. Bruxelles : De Boeck Supérieur.

- Roussillon, R. (2010). Précarité et vulnérabilité identitaires à l'adolescence. *Revue Adolescence* (28)2, 241-252.
- Roux, M.-L. (2014). *Fantasmes de matricide et culpabilité inconsciente*. Paris : Robert Laffont.
- Roy, V. (2016). *Quentin. Qu'ont-ils fait de toi ?* Paris : Robert Laffont.
- Roy, O. (2016). *Le Djihâd et la mort*. Paris : Éditions du Seuil.
- Sabinne, C. (2014). *Mon fils s'est converti à l'Islam... même pas peur*. Paris : Éditions La boîte à Pandore.
- Sageman, M. (2017). *Terrorisme, radicalisation, Islam : Michel Wieviorka en conversation avec Marc Sageman*. The Conversation, 1^{er} novembre 2017. <https://theconversation.com/terrorisme-radicalisation-islam-michel-wieviorka-en-conversation-avec-marc-sageman-86574>
- Sauret, M.-J. Adolescence et lien social. Le moment adolescent. *Revue Adolescence*, (27)2, 313-327.
- Schaeffer, J. (1997). *Le refus du féminin*. Paris : PUF.2019
- Schaeffer, J. (2005). Antagonisme et réconciliation entre féminin et maternel. *Dialogue*, 169(2005/3). 5-18.
- Schaeffer, J. (2011). Les portes des mères. *Revue française de psychanalyse*, 75(2011/5). 1623-1630.
- Schleiermacher, F. (1799). *Discours sur la religion à ceux de ses contempteurs qui sont des esprits éclairés*. Paris : Aubier. 1944.
- Schneider, M. (2007). *La confusion des sexes*, Paris : Café Voltaire. Flammarion.
- Sédat, J. (1981). *Retour à Freud*. Paris : Fayard.
- Stoloff, J.-C. (2020). Identifier, s'identifier, croire. *Le présent de la psychanalyse*, 4(2020/2). Paris : PUF.
- Texier, D. (2011). *Adolescences contemporaines*. Toulouse : Humus. Érès.
- Théry, I. (2007). *La distinction de sexe. Une nouvelle approche de l'égalité*. Paris : Éditions Odile Jacob.

- Toboul, B. (2019). La jouissance/Lalangue. Dans Houchang Guilyardi (éd.), *Vous avez dit jouissance ?* (79-93). Toulouse : Érès.
- Tour, M.-L. (2010). L'âme, le genre, le sexe. *Cahiers jungiens de psychanalyse*. 132(2010/2). 99-116.
- Vallat, D. (2017). *Terreur de jeunesse*. Paris : Calmann-Lévy.
- Winnicott, D.W. (1930). *Processus de maturation chez l'enfant*. Paris : Sciences de l'Homme. Payot.
- Winnicott, D.W. (1939). *L'agressivité in L'enfant et le monde extérieur. Le développement des relations*. 156-173. Paris : Payot Rivages. 2001.
- Winnicott, D.W. (1947). *Les enfants et la guerre*. Paris : Petite Bibliothèque. Payot. 2004.
- Winnicott, D.W. (1947). *La haine dans le contre-transfert*. Paris : Payot Rivages. 2006.
- Winnicott, D.W. (1956). *La préoccupation maternelle primaire. De la pédiatrie à la psychanalyse*. Paris : Sciences de l'Homme. Payot. 1992.
- Winnicott, D.W. (1962). L'adolescence. Dans *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Paris : Payot.
- Winnicott, D.W. (1964). *Aggressivité, culpabilité et réparation*. Paris : Petite Bibliothèque. Payot.
- Winnicott, D.W. (1965). *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*. Paris : Gallimard.
- Winnicott, D.W. (1968). La communication entre le nourrisson et la mère, et la mère et le nourrisson : comparaisons et contrastes. Dans *Le bébé et sa mère*. Paris : Payot. 1992.
- Winnicott, D.W. (1975). *Jeu et réalité*. Paris : L'espace potentiel. NRF Gallimard.
- Winnicott, D.W. (1994). *Déprivation et délinquance*. Paris : Petite Bibliothèque. Payot. 2004.
- Yahyaoui, A. (2017). *L'adolescence à l'épreuve de la stigmatisation. Aux sources de la radicalisation*. Paris : Ouvertures Psy. Éditions In Press.
- Y, Mi-Kyung. (2006). Passionnément autre : Rumeurs de la mère « suffisamment bonne ». Dans J. André et al. *La folie maternelle ordinaire*. (29). Paris : Petite Bibliothèque de Psychanalyse. PUF.

- Zafiropoulos, M. (2010). *La question féminine. De Freud à Lacan*. Paris : Philosophie d'aujourd'hui. PUF.
- Zafilopoulos, M. (2016). Ce que Lacan disait de *Totem et tabou*, *Research in Psychoanalysis*, 21(2016/1).
- Zaltzman, N. (1999). *La guérison psychanalytique*. Paris : Épîtres. PUF.
- Zaltzman, N. (2007). *L'esprit du mal*. Paris : Penser/Rêver. Éditions de l'Olivier.
- Zaltzman, N. (2015). *La résistance de l'Humain*. Paris : Petite Bibliothèque de Psychanalyse. PUF.
- Zérillo, S. (2012). De l'illusion à la culture ou le regard de Winnicott sur la créativité. Dans Y. Fumat, & Y. Monjot (Eds.), *Petite enfance : Représentations et pratiques—Varia. Éducation et socialisation. Les Cahiers du CERFEE*, 32(2012), 1-15. <https://doi.org/10.4000/Edson.324>.
- Zilkah, N. (2013). Filiation et affiliation : complexité d'une articulation. *L'Autre (14)*1, 92-100