



Disponible en ligne sur

ScienceDirect
www.sciencedirect.com

Elsevier Masson France

EM|consulte
www.em-consulte.com



Mémoire

L'importance de l'interdisciplinarité pour prendre en charge la complexité de la radicalisation d'un jeune

The importance of interdisciplinarity to deal with the complexity of the radicalization of a young person

Dounia Bouzar*, Gwenaëlle Laurent

France

INFO ARTICLE

Historique de l'article :
Disponible sur Internet le xxx

Mots clés :
Adolescence
Analyse qualitative
Djihad
Engagement
Interdisciplinarité
Islam
Islamisation de la radicalité
Radicalisation
Suivi des radicalisés

Keywords:
Adolescence
Engagement
Follow-up
Interdisciplinarity
Islam
Jihad
Qualitative analysis
Radicality
Radicalization

R É S U M É

Les travaux sur l'étiologie de la radicalisation en lien avec l'islam posent la question de la prise en charge des individus qui ont adhéré à l'idéologie dite « djihadiste ». Cet article propose une analyse qualitative du processus de radicalisation d'Hamza, 15 ans, pris en charge par le Centre de Prévention Contre les Dérives Sectaires liées à l'Islam (CPDSI) suite à plusieurs tentatives de départ sur zone et d'une mise en examen pour préparation d'attentat sur le sol français. L'analyse du discours implicite d'Hamza permet de mettre en évidence la manière dont les recruteurs « djihadistes » ont adapté leur stratégie de communication à ses aspirations cognitives et émotionnelles, au moyen d'un triptyque dimensionnel à la fois émotionnel, relationnel et cognitivo-idéologique, pour lui faire miroiter un motif d'engagement qui lui corresponde. L'analyse du suivi de ce jeune montre la nécessité de l'interdisciplinarité des professionnels afin de se mettre en miroir du discours « djihadiste » pour dénouer ce qu'il a noué, sans réduire le jeune radicalisé à un statut (auteur ou victime), dans un champ spécifique (psychologique, social, politique ou religieux) et dans une dimension donnée (émotionnelle, relationnelle ou idéologique) car cela reviendrait à nier l'existence d'autres possibles, à cliver notre perception et à entrer dans le jeu de Daesh en adoptant, nous aussi, une vision binaire du monde. Face à la rigidité de la pensée radicale « djihadiste », tout l'enjeu des professionnels est donc de mettre à l'épreuve leur souplesse d'esprit pour optimiser leur pratique de prise en charge dans le domaine de la sortie de radicalisation violente.

© 2019 Elsevier Masson SAS. Tous droits réservés.

A B S T R A C T

Objectives, material and method. – This article offers a qualitative analysis of the radicalization of Hamza, 15 years old, supported by the Prevention Center against Sectarian Drift related to Islam (CPDSI) after several attempts to leave the country and to prepare an attack in France. The premise of the CPDSI's multidisciplinary team relies on the postulate that the reason for the young person's commitment has to be retrieved to help him or her disengage. The specificity of the CPDSI relied on the access to the implicit discourse of the young people who were treated in charge. Thus, it allowed an access to the ideals the recruiters offer to youngster during the process of radicalization (elements that they were not necessarily aware of at the time but they gradually raised awareness throughout their follow-up), from the study of recruiters' conversations, the arguments they used, the videos they exchanged, but also the analysis of their life course, of their ideals before their radicalization, of the traumatic experiences that they have through and the interviews with their relatives. In other words, we tried to collect data on what basically conditioned the commitment of the young people we followed, starting from the premise that to be authoritative, a speech has to make sense'. It is in particular from the discrepancy between the explicit discourse formulated by "jihadist" recruiters and the implicit motivations of young recruits that the CPDSI was able to build its method of disengagement.

* Auteur correspondant.
Adresse e-mail : dounia.bouzar@gmail.com (D. Bouzar).

Results. – The study shows that the whole process of radicalization is the result of the interaction of 3 cumulative approaches: emotional (the approach of ISIS is a source of anxiety, based notably on the exacerbation of national dysfunctions, conspiracy theories and decontextualized Qur'anic verses), relational (the group becomes a substituted family where the bonds are fusional and protective; Hamza distanced himself from his kinship system to regenerate himself through a new imaginary, sacred and fantasized filiation) and cognitivo-ideological (the discourse presents the application of the divine law to obtain a better self and a better world). The contemporary "jihadist" discourse can be distinguished by its capacity to individualize or to personalize its offers, proposing, for example, through the Internet, diversified patterns of engagement that resonate with the different psychological, political and social profiles of young people: what Hamza seems to have found within the "jihadist" group is a quick and effective way to answer a problem of unresolved mourning of his grandfather who symbolized his history and his memory. Here is a transition between his personal ill-being linked to the experience of mourning and adherence to a collective ideology related to Islam. Indeed, Hamza is convinced that his ill-being, even brief, will be settled by his adherence to the proposed ideology, the only one able to give meaning to what he just lived and allow him to live with. These approaches bring a cognitive change in Hamza: he redefines himself, redefines others, and redefines his vision of the world. Several transformations of the psychic state of Hamza take place. The vision of the binary world transmitted by the group "jihadist" reassures Hamza because it allows him to categorize his environment, which, simply said, is the place of "good" and "bad guys". Violent radical ideology needs to stagger its values to build a human hierarchy, which will then allow a shift to lived violence as the only way out. We see how, to make himself useful, Hamza no longer has to help the widow and the orphan but has to kill all those who do not save with him the widow and the orphan. This young man goes from a massive fear of death to a death wish. The perpetrator/victim status is reversed: members of the "jihadist" group are considered by Hamza to be the victims of the global conspiracy against Islam and the persecution against Muslims. Conversely, he considers the victims of Daesh abuses responsible for the persecution against his group. The fact that Hamza is no longer able to be moved by the violent videos, nor to feel empathy for the victims of the attacks illustrates that this young man is doubly dehumanized. He himself no longer feels anything and he no longer considers "the others", his future victims, as human beings in their own right. This step allows us to understand the difference between the implicit (search for compensatory solution to calm his anxiety) and the explicit (binary speech related to the ideology of Daesh).

Conclusions. – The analysis of the follow-up of this young person shows the necessity of the interdisciplinarity of professionals in order to mirror the "jihadist" discourse to untie what it did, without reducing the young radicalized to a status (author or victim), in a specific field (psychological, social, political or religious) and in a given dimension (emotional, relational or ideological) as this would deny the existence of other possibilities. Faced with the rigidity of the radical "jihadist" thinking, the challenge for professionals is to test their flexibility of mind to optimize their practice of follow-ups.

© 2019 Elsevier Masson SAS. All rights reserved.

1. Introduction

De manière générale, la plupart des modèles de déradicalisation découlent de l'hypothèse que l'idéologie joue un rôle crucial dans l'engagement des individus extrémistes. Partant du principe que les djihadistes ont une vision erronée de l'islam, les programmes (par exemple l'Arabie Saoudite [19] ou Singapour [12]) investissent des intervenants religieux qui vont se positionner sur le domaine du savoir. Quant aux modèles de déradicalisation qui réfléchissent à la dimension psychologique et émotionnelle, ils ne prennent généralement pas en compte la dimension idéologique et utilisent des cadres de prévention qui ont déjà été mis en place auparavant, pour la toxicomanie, la délinquance ou l'emprise sectaire [16]. L'absence d'unanimité pourrait s'expliquer par le fait que les jeunes qui s'engagent dans des processus de radicalisation ont des profils et des motivations très différents [14].

Le seul consensus qui s'établit concerne le jeune âge des individus radicalisés, les autres facteurs individuels pris isolement comme le manque de repères, les problèmes d'identité, les réseaux personnels, l'isolement, la ségrégation et le manque d'intégration des communautés, entre autres, ne pouvant expliquer le « cheminement vers le passage à l'acte » [16].

En France, « deux tiers des personnes signalées comme radicalisées ont entre 15 et 25 ans, et dans certains cas moins de 15 ans¹. Il s'agit de la tranche d'âge de l'adolescence telle qu'elle

est devenue à l'époque contemporaine : elle commence de plus en plus tôt et se prolonge de plus en plus tard dans la vingtaine. C'est le temps d'une traversée subjective qui se caractérise par des difficultés normales plus ou moins importantes, et parfois par des troubles psychopathologiques » [7].

Le recours au passage à l'acte violent contre soi ou contre les autres par ces jeunes individus pose question. Cet article veut démontrer qu'au-delà de l'engagement explicite d'un jeune qui peut donner l'impression qu'il applique l'islam de manière extrême, jusqu'à mourir pour Dieu, il est fondamental d'analyser son engagement implicite afin de pouvoir décrypter pourquoi ce discours radical a fait autorité et sens sur lui. L'étude des conversations des jeunes que nous avons suivis montre que les recruteurs arrivent à embrigader des mineurs principalement parce qu'ils utilisent la dimension émotionnelle et la dimension relationnelle pour provoquer un changement cognitif et les faire adhérer à leur idéologie. Ce n'est pas par hasard que la plupart des recrues se situent dans une tranche d'âge où elles recherchent justement ces trois dimensions : un idéal, un groupe et des émotions fortes. Partant du postulat que l'individualisation du processus de radicalisation conduit à une individualisation de la « sortie de radicalisation », nous tenterons de démontrer à travers le cas spécifique de Hamza que l'analyse de sa trajectoire de vie et la prise en compte de ses motivations personnelles implicites ont été fondamentales dans son travail sur le radicalisme violent et que seule une équipe interdisciplinaire peut appréhender toutes les interactions qui mènent au processus de radicalisation.

¹ http://www.lemonde.fr/police-justice/article/2015/03/26/les-nouveaux-chiffres-de-laradicalisation_4602011_1653578.html.

2. Méthode

2.1. Présentation du jeune

Lorsque le CPDSI est saisi par les services de la préfecture en 2015 afin de mettre en place un travail de sortie de radicalité, Hamza est un jeune homme de 15 ans. Il a été interpellé par les services de police, en compagnie d'un homme, à la frontière allemande en direction de la Syrie. Suite à son interpellation, les parents du jeune homme ont mis en place une opposition de sortie du territoire (OST). Malgré cela, Hamza tente, quelques jours plus tard, de repartir sur zone. Il est alors rattrapé une deuxième fois par les autorités en chemin. Suite aux faits qui lui sont reprochés, la préfecture de son département ordonne une perquisition au domicile, au cours de laquelle les autorités s'aperçoivent qu'il est en lien à la fois sur le Net et dans la réalité avec un groupe qui prépare un passage à l'acte sur le sol français. Tous les membres du groupe sont incarcérés. Hamza, quant à lui, est placé en Centre Éducatif Fermé puis soumis à un contrôle judiciaire quatre fois par jour, six mois plus tard lorsqu'il est libéré et qu'il rentre à son domicile. L'équipe mobile d'intervention du CPDSI mandatée à l'époque par le ministère de l'Intérieur² est demandée par la préfecture pour aider le jeune à sortir de l'idéologie djihadiste. Étant donné son interdiction de sortir de sa ville, le CPDSI limite son intervention à une séance tous les quinze jours sur site, alors qu'habituellement l'association alterne les séances individuelles et les groupes de parole. Lorsque le CPDSI a refusé le renouvellement de la mission ministérielle, il a continué à suivre le jeune bénévolement à la demande de la préfecture.

2.2. Procédure

Le postulat de l'équipe pluridisciplinaire du CPDSI repose sur le fait qu'il faut trouver le motif d'engagement du jeune pour l'aider à se désengager [9]. La méthode qui a été choisie pour appréhender le processus d'engagement de Hamza a consisté à analyser qualitativement sa trajectoire de vie, de manière directe auprès du jeune et de manière indirecte auprès de ses parents et des équipes de professionnels en charge de son dossier (équipes de la préfecture, Centre Éducatif Fermé, éducateurs de milieu ouvert, etc.). Puis, l'équipe s'est appuyée sur le matériel puisé dans le recueil du discours d'Hamza dans le cadre de sa prise en charge. Il s'agit donc d'un ensemble d'entretiens individuels semi-directifs avec le jeune et avec sa famille. Habituellement, la méthodologie du CPDSI implique aussi des groupes de parole, mais cela n'a pas été possible en raison du contrôle judiciaire de Hamza qui devait pointer quatre fois par jour et n'avait pas l'autorisation de sortir de sa ville. Ses communications sur les réseaux sociaux, sur son ordinateur et sur son téléphone ont pu être exploitées par l'équipe pluridisciplinaire du CPDSI, grâce à la relation de confiance établie avec le jeune et ses parents. Ainsi, les vidéos visionnées par Hamza et/ou partagées avec son groupe « djihadiste » ont également été analysées pour mieux comprendre la sensibilité du jeune à la propagande.

Selon une méthodologie d'anthropologie sociale qualitative [37], après une immersion dans les données, une analyse thématique des informations collectées tout au long de la prise en charge a ensuite été effectuée pour étudier les étapes du processus de radicalisation, après avoir repéré son motif d'engagement. Le contexte d'intervention du CPDSI a permis l'accès à des données inédites, qui ouvrent le champ à l'analyse du parcours de Hamza, tant au niveau explicite qu'au niveau implicite.

De nombreux acteurs (journalistes, politologues, etc.) n'ont accès qu'au discours explicite des embrigadés, c'est-à-dire, une fois

que la personne est déjà sur zone, à partir de ses discussions sur Internet ou encore lorsqu'il est incarcéré, en somme une fois que leur système cognitif a été complètement transformé. La particularité du CPDSI a été d'avoir accès au discours implicite des jeunes pris en charge, c'est-à-dire, « aux idéaux que font miroiter les recruteurs aux jeunes pendant le processus de radicalisation » (éléments qui n'étaient pas forcément conscientisés par ces derniers à ce moment-là mais qu'ils vont conscientiser progressivement tout au long de leur suivi), à partir de l'étude des conversations des recruteurs, des arguments qu'ils ont utilisés, des vidéos qu'ils ont échangées, mais aussi de l'analyse de leur parcours de vie, de leurs idéaux avant leur radicalisation, des éléments traumatiques qu'ils ont vécus et des entretiens avec leurs proches. Autrement dit, nous avons essayé de recueillir des données sur ce qui a conditionné, à la base, l'engagement des jeunes que nous avons suivis, partant du postulat que « pour faire autorité, un discours doit faire sens ». C'est notamment à partir du décalage entre le discours explicite formulé par les recruteurs « djihadistes » et les motivations implicites des jeunes embrigadés que le CPDSI a pu construire sa méthode de désengagement.

3. Résultats

3.1. Engagement face à une problématique de deuil ou la fragilité existentielle

Hamza est un jeune homme avec de hautes capacités intellectuelles, qui cherche sa place dans le monde. Très vite, il s'ennuie à l'école car ses facultés d'apprentissage sont supérieures à ce qui lui est proposé dans sa classe. Il trouve beaucoup de réconfort dans sa famille, notamment auprès de son grand-père paternel dont il est très proche : « J'étais le premier petit-fils de mon grand-père. Il me chouchoutait. Souvent, j'allais chez lui pour passer mon ennui. Il s'est énormément occupé de moi pendant toute mon enfance. J'y étais très attaché. On pouvait parler de tous les sujets pendant des heures, j'adorais ça... » Subitement, lorsque Hamza est âgé de douze ans, il apprend que son grand-père est hospitalisé et qu'il ne lui reste que quelques jours à vivre. Le désir de ce jeune est alors de pouvoir lui faire ses adieux. Toutefois, les parents de Hamza prennent la décision de lui épargner la vue de son grand-père dans un état critique pour le protéger du choc que cela pourrait engendrer. Hamza explique avoir vécu cette décision comme une profonde injustice : « Je n'ai pas pu lui dire au revoir car, selon mes parents, j'étais trop jeune pour accéder aux soins intensifs. Je leur en ai beaucoup voulu car mes cousins et cousines y entraient. Ils m'ont interdit de lui dire au revoir sous prétexte que je devais garder une bonne image de lui. Ils ne voulaient pas que j'ai accès à son visage et son corps branchés par des tuyaux de partout... Moi je m'en fichais, j'avais besoin de le serrer dans mes bras et de pleurer avec lui. »

Rapidement, le jeune se désinvestit subitement de l'école, éprouve un sentiment d'ennui profond à l'égard de toutes ses activités antérieures, ne communique plus avec son entourage et plonge dans un état dépressif majeur. Dans un sentiment de tristesse, d'isolement et d'impuissance massif, Hamza tente de se suicider, d'abord pour alerter sur son mal-être, selon lui, que dans un désir réel de se donner la mort.

Hamza explique que lorsque son grand-père est décédé quelques jours plus tard, il n'a pas pu se rendre à son enterrement qui avait lieu en Algérie, pays d'origine de la lignée paternelle, pour des raisons administratives. Ce jeune exprime alors avoir été dans une colère massive envers lui-même et envers sa famille : « Cela m'a doublement mis en colère. Premièrement, je n'avais pas pu le voir à l'hôpital, mais en plus de ça, je ne pouvais pas l'accompagner dans son dernier chemin. J'en ai beaucoup voulu à mes parents de

² Circulaire ministérielle INTA15122017J.

ne pas avoir fait le nécessaire pour me permettre de dire au revoir à mon grand-père. Encore aujourd'hui, nous ne parlons jamais de cette période qui m'a plongé dans une grande dépression. »

L'impossibilité pour Hamza de voir une dernière fois son grand-père et le décès brutal de ce dernier marquent dès lors une rupture dans sa trajectoire de vie. Hamza cherche des réponses à ses questions, en particulier sur la vie après la mort. L'absence du rite de passage vers l'au-delà s'est cristallisée en un questionnement profond et incessant sur la vie après la mort : « Après le décès soudain de mon grand-père, avant ma rencontre avec la Dawla (l'État), je réfléchissais tout le temps à ce qu'il y avait après la mort. Y a-t-il une vie après la mort ? Pourquoi Dieu nous a créés, si on doit délaisser toutes les personnes qu'on aime ? J'en suis arrivé à la conclusion qu'il y avait forcément quelque chose après la mort, c'était sûr. C'est à partir de ce moment-là que je me suis intéressé à l'islam, au paradis et à l'enfer. » C'est en recherchant, sur Internet, des réponses à ses questions que Hamza est entré en contact avec le discours « djihadiste ».

Sans connaître les particularités des différents groupes, Hamza a immédiatement été séduit par le discours et les vidéos des recruteurs de Daesh : « Mes frères de la Dawla³ ont été les seuls à me donner des réponses à toutes mes questions sur la mort. En plus, ils me fascinaient car je voyais bien qu'ils ne craignaient rien quand ils partaient au combat. C'est vraiment ça qui m'a fasciné... Je me demandais : "Où est-ce qu'ils puisent leur courage ?" S'ils n'avaient pas peur, c'était la preuve qu'ils avaient vraiment la foi. Ils sont devenus des modèles, des exemples à suivre. » Les recruteurs « djihadistes » adaptent leur discours à la singularité et à la vulnérabilité de la personne en lui proposant une réponse adaptée à sa problématique [9]. Ici, le groupe « djihadiste » semble avoir séduit Hamza en lui proposant une solution concrète à ses questionnements profonds : de manière explicite, leur discours a rationalisé le passage de la vie vers la mort. En cela, « l'offre de radicalisation crée une demande dans un état de fragilité identitaire qu'elle transforme en une puissante armure ». Lorsque la conjonction avec la demande se réalise, les failles sont comblées. La confrontation à la mort soudaine de son grand-père a non seulement soulevé chez Hamza la question problématique du deuil, mais l'a également placé face à sa propre mortalité. En somme, cela revêt chez ce jeune la perte de l'autre et le deuil qu'il engendre mais aussi sa propre perte, sa propre fin et donc sa propre mortalité. L'objectif devient alors de tester ses propres limites. Jusqu'à quel point peut-on tester les limites qui bordent les frontières entre la vie et la mort ? Car « ce remaniement des limites, cette volonté de s'appropriier soi-même à travers des prises de risque, conduisent à des mises à l'épreuve extrêmes et dangereuses dans bien des cas. Elles confinent à des conduites ordaliques où le jeune s'expose dans des expériences dont l'issue sera un jugement sur sa dignité ou son indignité, sa valeur ou son insignifiance, son aptitude ou son impuissance. Il y va ainsi de la survie à ces épreuves qui peuvent revêtir des formes diverses » [7]. Nous pouvons donc faire l'hypothèse que les éléments du discours « djihadiste » qui font écho à Hamza se trouvent dans les réponses normatives proposées et dans la mise en action au travers de la transgression des limites. La concomitance du symbolique et du réel permet à Hamza de trouver dans ce discours à la fois du sens, des limites et du défi qui lui permettent de redéfinir sa place et son rôle : « Ils m'ôtaient non seulement la peur de la mort mais aussi la peur de la douleur, en me promettant que la réception d'une balle en plein cœur ne faisait pas mal, à peine la sensation d'une piqûre de moustique. » Hamza percevait les membres du groupe comme des hommes valeureux et courageux défiant la mort sans crainte. L'absence de peur qu'ils incarnaient à ses yeux lui donnait du courage car il pouvait projeter sur eux ses propres inquiétudes et

aspirations. La mort n'apparaît donc plus comme un objet d'angoisse mais d'exaltation sous l'effet de la dynamique de groupe : « Je me disais que mourir avec eux était tout bénéf, puisque cela revenait à se retrouver de manière certaine au paradis. »

Dans un deuxième temps, Hamza est entré en fusion avec ce groupe qui lui a fait miroiter des valeurs fortes, des aspirations, des espoirs, des révoltes, des angoisses partagées. Cela a permis l'émergence d'une pulsion de vie, d'un renouveau, une manière nouvelle de se projeter au travers d'une pulsion morbide dans l'objectif d'atteindre le paradis : « Au final, tu te dis qu'il n'y a que du positif dans la mort : tu n'auras pas mal, tu seras martyr et tu pourras intercéder pour les gens de ta famille... » Au fond, ce que Hamza semble avoir trouvé au sein du groupe « djihadiste » est un moyen rapide et efficace de répondre à une problématique de deuil non résolue. Ici s'opère donc un passage entre son mal-être personnel, lié à l'expérience du deuil, à l'adhésion à une idéologie collective reliée à l'islam. Hamza est en effet persuadé que son mal-être, même passager, sera réglé par son adhésion à l'idéologie proposée, seule capable de donner du sens à ce qu'il vient de vivre et lui permettre de vivre avec.

Une première transformation de l'état psychique de Hamza s'opère ici au travers de la relation à la mort. Ce jeune passe d'une peur massive de la mort à un désir de mort : « Avec les vidéos et les hadits sur la notion du martyr, je ne voyais plus la mort de la même façon qu'avant... J'en avais une tout autre vision. Je n'avais plus peur. » Hamza a visionné de nombreuses vidéos de martyrs en s'identifiant aux membres du groupe « djihadiste » pour tenter de rationaliser son angoisse. Pour Benslama, « lorsqu'ils sont enrôlés dans un groupe, le piège de l'emprise se ferme sur eux, ce n'est pas seulement un processus de soumission, mais de dilatation des limites de l'individu. Il se crée un corps collectif qui favorise la mégalomanie de chacun, les suicidaires peuvent alors s'auto-sacrifier » [7]. Au fond, Hamza trouve un nouveau moyen de se réaliser au travers de la mort qui lui offre une forme de continuité éternelle, puisque se sacrifier pour l'éternité revient à ne plus jamais subir l'épreuve de la perte. Cela revient également à être immortel, en laissant sur terre une trace de son passage et en se représentant la mort comme unique moyen de vivre éternellement.

Ce parcours illustre l'un des points essentiels que les experts Michel Bénézech et Nicolas Estano mettent en exergue dans leur apport de la psychologie et de la psychiatrie pour mieux déconstruire les phénomènes de radicalisation et de terrorisme [6] : la fragilité existentielle. Le niveau de signification de la vie serait abaissé chez les jeunes qui se radicalisent, comme chez certains criminels récidivistes [1], et viendrait « non d'une fragilité narcissique causée par des carences dans le développement psycho-affectif de l'enfant, mais d'un moment de fragilité narcissique pouvant survenir aux différentes étapes de la vie. Ce sont dans ces moments de flottements existentiels, de perte de repères que les sujets seraient le plus à même de se radicaliser » [1].

3.2. La dimension relationnelle ou l'aspect filiation et désafiliation

« Les travaux récents menés par Kruglanski et al. [2013] soulignent que la recherche d'un sens à donner à la vie (signifiance) peut immédiatement faire écho à un besoin d'appartenance dans un groupe » (cité par [6]). C'est la deuxième dimension qui apparaît dans le récit de Hamza.

3.2.1. Un attrait du groupe lié à une interrogation de sa filiation et à un sentiment de stigmatisation

Hamza exprime avoir été convaincu par la légitimité du groupe au travers d'un projet politique concret avec l'existence d'une « vraie » terre musulmane où pourrait être appliquée la loi divine :

³ En arabe : l'État.

« Ce qui m'a convaincu, c'est une vidéo où Daesh a élu son Calife. Ça m'a prouvé que c'était un projet concret avec des fondations solides. Je me disais que c'était la direction vers laquelle je devais aller. » Pour ce jeune, le leader de Daesh a représenté une réelle légitimité : « Ce qui m'avait fasciné, personnellement, c'était l'éloquence et le charisme d'Abou Bakr el Baghdadi. La vidéo durait une heure, mais quand il était venu et qu'il avait parlé, j'étais absorbé par ses paroles. Il apparaissait comme quelqu'un qui avait la connaissance de la religion. J'étais ignorant, je ne savais rien sur l'islam mais j'étais en extase devant lui. » La figure charismatique d'Abou Bakr el Baghdadi a permis à Hamza une nouvelle identification positive. Notons que, pour tout enfant, la figure parentale représente un idéal dont il doit parvenir à se détacher à l'adolescence au profit de nouvelles identifications. Mais la situation contextuelle de Hamza, suite au décès de son grand-père, a engendré une destitution quasi immédiate de la suprématie parentale et particulièrement de la figure paternelle. Le fait qu'il soit déscolarisé, qu'il n'ait pas de loisirs et peu d'amis dans un contexte dépressif important ne lui a pas permis de nouvelles identifications.

Hamza s'est donc trouvé confronté à une double problématique de deuil : le deuil réel de son grand-père décédé et le deuil symbolique de la figure du père auquel il attribue un défaut de transmission familiale et culturelle. En effet, Hamza reproche à son père de ne pas lui avoir transmis sa religion : « Mon père ne m'a jamais parlé de l'islam. Pourtant j'aurais voulu apprendre la religion mais je n'ai jamais vraiment osé lui demander. J'aurais préféré que ça vienne de lui... » Hamza cherche sa place dans la généalogie et questionne le mythe familial. L'absence de transmission religieuse est perçue par ce jeune comme une négation de ses origines et une absence de connaissance dont il éprouve honte et culpabilité : « Je ne sais pas pourquoi mais ils ne m'ont jamais éduqué à l'islam alors qu'ils ont des parents musulmans pratiquants. Je n'ai jamais été à l'école coranique. Je ne sais pas parler arabe. C'est comme s'ils m'avaient fait renier mes origines et ma religion. » Confronté au décès de son grand-père, c'est donc toute une remise en question de sa filiation qui s'opère. En quête de ses origines, Hamza interroge sa place dans le système familial. Notons que, « recevoir ou être privé d'éléments fondateurs de l'histoire familiale détermine les ressources à partir desquelles ils [les adolescents] pourront écrire leur propre histoire » [36]. Interroger ses fondements généalogiques et culturels signifie également pour Hamza de trouver sa place à l'intersection de deux systèmes culturels différents : « Heureusement, à partir de mes 13 ans, ils m'ont emmené quelques fois au bled où je pouvais voir des membres de ma famille éloignée. C'est bizarre car je me sens comme un étranger au bled. On me parle toujours comme si j'étais le petit touriste, le petit Français. C'est assez perturbant car en France, on me voit aussi comme l'Étranger. On me demande toujours de quelle origine je suis. Il y a beaucoup de nationalisme en France. Même entre Maghrébins, il n'y a aucune solidarité. On se critique les uns, les autres, entre Algériens, Marocains ou Tunisiens... J'avais l'impression d'être incapable de trouver ma place. Où que je sois, on me renvoie que ce n'est pas chez moi. » Le fait de ne pas parvenir à s'inscrire dans son histoire laisse penser qu'Hamza, dont la quête identitaire semble brouillée tant sur le plan généalogique que culturel et social, est entravé par un sentiment de stigmatisation altérant son processus d'interculturalité, défini comme « l'intégration d'une pluralité de références culturelles qui vont se combiner, interagir les unes avec les autres [...] » [21].

Cette hypothèse peut se mettre en perspective avec les études qui ont montré que les membres d'un groupe stigmatisé ont tendance à se rapprocher des autres membres de l'endogroupe pour restaurer et protéger l'estime qu'ils ont d'eux-mêmes avec des individus qui leur ressemblent [17,30,40,41]. Yahyaoui

rappelle que sur le long terme, « le maintien de l'estime de soi peut avoir un coût important dans le domaine de l'autorégulation » [42]. Bénézech et Estano estiment également qu'il existe « un "terrain préparatoire" à la délinquance d'habitude, un soubassement psychologique qui permet au déviant discriminé d'accepter l'étiquetage négatif ainsi que la fonction qui en découle, faire une carrière criminelle soit individuelle soit au sein d'un groupe marginal (gangs, mafias, organisations terroristes, sectes fondamentalistes) » [6]. Concrètement, les individus stigmatisés auraient plus de difficultés à réguler leur comportement face à des conditions de menace du stéréotype [26]. Si l'on rajoute à ces recherches celles qui montrent que la croyance diminue le stress éprouvé lorsque l'individu a le sentiment de perdre le contrôle de sa vie et de ne pas identifier la menace qui pèse sur lui [15,24,27,28,31,39], on comprend mieux pourquoi Hamza a été sensible à l'offre du groupe radical.

Au regard du sentiment d'exclusion de Hamza, nous comprenons mieux pourquoi le leader Abou Bakr el Baghdadi lui « inspirait confiance ». Ce jeune a trouvé en ce personnage une figure charismatique idéale pouvant se substituer à l'image paternelle déchue, sur laquelle projeter ses fantasmes, ses idéaux et ses besoins tout en lui assurant une place et un rôle au sein d'une véritable communauté perçue comme égale, solidaire et fraternelle. Mais c'est aussi avec la promesse de l'apprentissage du « Vrai » islam en lien avec la création d'une « Vraie » terre sainte que Hamza a été conforté dans sa recherche de « Vérité » : « Quand je cherchais la définition du califat, j'étais émerveillé. Je voyais les gens qui avaient rejoint la Syrie heureux et j'avais envie d'être comme eux. J'étais dans une période où je n'étais pas très bien, je me suis dit que peut-être, là-bas, je trouverai le bonheur. » Il explique par ailleurs avoir parlé avec des membres du groupe Al Nosra mais ne jamais avoir eu « la petite étincelle : « Ça y est ! Ils sont dans la vérité ! » Parce qu'à ce moment précis, la nouvelle figure d'identification était en adéquation avec le discours de Daesh, qui lui proposait des réponses perçues comme adaptées à sa problématique personnelle. Enfin, c'est aussi la fusion opérée par le groupe autour d'une même figure idéalisée qui a permis à Hamza de se sentir en sécurité à la fois physique et psychique avec Daesh.

3.2.2. La psychologie des groupes

Bénézech et Estano rappellent qu'« En sus d'une centration sur la psychologie individuelle, la psychologie des groupes serait donc pertinente pour comprendre les processus de radicalisation (développée notamment par Moghaddam, 2005) » [6]. Hamza décrit bien le processus de fusion de l'individu au sein du groupe, en évoquant la ressemblance des sentiments qu'il partageait avec ses « frères ». Pour lui, la dimension de groupe est très importante, car seuls les membres du groupe pouvaient comprendre sa souffrance, l'écouter et le soutenir sans le juger : « Quand je parlais avec eux, j'avais l'impression qu'ils me comprenaient mieux que personne. On partageait une même vision du monde, on s'engageait pour la même cause. Ils étaient tout le temps avec moi, quelle que soit l'heure du jour ou de la nuit, dès que j'allais pas bien ou que je me posais des questions, je savais que je pouvais compter sur eux. » De plus, Hamza explique qu'il se sentait plus proche des membres du groupe lorsqu'ils portaient les mêmes vêtements, le qamis et le bonnet. C'est comme si le fait de porter les mêmes vêtements lui permettait de se rapprocher d'eux et participait à la construction de sa nouvelle identité. « Parfois, dans ma chambre au CEF, je revêtais mon qamis blanc pour ressentir les mêmes émotions qu'auparavant. Je me sentais pieux avec, protégé du monde extérieur, des péchés. » Pour Hamza, le vêtement couvrant revêt donc un caractère à la fois identitaire et groupal qui lui donne un sentiment d'apaisement par la dimension protectrice perçue du groupe « djihadiste ». On retrouve chez Hamza ce que Scott Atran décrit en parlant de recherche de « noyau compassionnel » [4]. Dans

ce mouvement, Hamza n'est pas différent des autres adolescents. Comme l'explique Serge Hefez [10], « toute l'enfance est un processus de séparation progressif qui connaît en quelque sorte son apogée à l'adolescence. L'adolescent doit mettre en acte et en œuvre ce processus de désaffiliation qui le pousse à s'éloigner de sa famille pour s'ouvrir à d'autres groupes, d'autres influences auxquelles il va s'affilier le temps de se former, se forger une identité et de revenir plus tard vers sa famille, avec la possibilité d'y prendre ce qui lui convient, sans se sentir engouti par elle ».

L'utilisation de l'apparence pour faire lien est aussi un trait commun aux adolescents. Philippe Gutton [22] explique que « tel ou tel port vestimentaire ou coiffure incitant à les rendre semblables les uns avec les autres forment les occasions de se sentir bien dans leur peau, c'est-à-dire d'intégrer les changements morphologiques du corps génital d'une façon suffisamment partageable ». Toutefois, le caractère radical du groupe « djihadiste » veut découpler ce trait commun d'appartenance en imposant des codes vestimentaires qui détruisent les contours identitaires de l'individu et permettent de se reconnaître entre soi et de se distinguer radicalement des « autres ». Ainsi, les radicalisés ont la sensation d'être « les mêmes », car ils sont indifférenciés les uns des autres.

Hamza s'est donc senti protégé, aimé et valorisé par le groupe. Pendant longtemps, quand il était seul dans sa chambre, il explique : « J'avais besoin de les remettre (le qamis et le bonnet) parce que ça me rappelait ce que je partageais avec le groupe. On était vraiment soudé et même si je n'adhérais plus à leur cause, ça me manquait ce côté très solidaire qu'on avait tous ensemble. » Rappelons qu'Hamza, comme tous les jeunes que nous avons suivis, était en permanence en contact avec ses frères par Internet, téléphone, sms : le groupe était omniprésent. Les recruteurs de Daesh ont connaissance de ce mécanisme psychologique propre à l'adolescence et l'utilisent dans ce que nous avons appelé la « dimension relationnelle du processus de radicalisation » [11] pour toucher le plus d'adolescents possibles. Le témoignage de Hamza laisse apparaître que son « je » singulier s'est dissous dans la proclamation du « nous » porté notamment par la figure de leader d'Abou Bakr el Baghdadi, le meneur « ayant un pouvoir de suggestion, se substituant en tant qu'objet du moi à l'idéal du moi individuel de chacun des membres du groupe, ce qui tend à leur faire perdre leurs caractéristiques personnelles au profit d'une uniformisation » [8].

3.3. Une promesse générale de régénération

Depuis son émergence, le discours « djihadiste » promet la régénération du monde et de l'Homme en remplaçant la loi humaine par la loi divine. Pour lutter contre l'arbitraire et la corruption, il faut se débarrasser de tout ce qui a un lien avec l'humain, qui entrave la pureté du divin. Cela comprend l'interdiction de toutes productions culturelles, artistiques et historiques. Mais à la différence des totalitarismes laïques qui prônent également une régénération, il ne s'agit pas de construire un monde nouveau mais au contraire de revenir à un temps passé idyllique.

Cela signifie que l'utilisation de l'islam dans le projet « djihadiste » de « régénération de l'Homme et du monde » comprend deux registres différents :

- la loi divine est présentée comme une vérité absolue parce qu'elle serait Parole de Dieu et que la dimension humaine de toute interprétation religieuse (historique, anthropologique et politique) est niée ;
- une relation pathogène au passé, où la religion est un moyen et un prétexte pour construire un récit apologétique de l'histoire musulmane (comme s'il n'y avait pas de distinction entre un

système religieux et des processus historiques, d'où l'immense travail de l'anthropologue franco-algérien feu Mohammed Arkoun [2] qui appelait à démêler l'idéal religieux des formes historiques dans lesquelles il a été mis en œuvre, autant au niveau des représentations que des pratiques politiques.) Le discours « djihadiste » considère que chaque étape historique et/ou construction humaine marque un éloignement vis-à-vis du « vrai message » de l'islam et veut donc retourner au « point initial ».

La régénération de Hamza passe par le choix d'une kounya, qui prend l'allure d'un pseudonyme mais est rattachée à l'imaginaire de l'histoire musulmane, donnant l'illusion au jeune de rentrer dans une espèce de filiation sacrée [8]. « Je ne savais pas ce que voulait dire "Abou" et comme mon prénom était Hamza, j'ai mis "Abou Hamza". Lorsque j'ai demandé ce que voulait dire "Abou" et qu'on m'a expliqué que ça voulait dire "le père de", j'ai changé de nom. En effet, je ne pouvais pas être le père de moi-même. Comme je ne savais pas comment je voulais appeler mon enfant plus tard, j'ai cherché sur Internet des noms de bébés musulmans. » Le récit qu'en fait Hamza en dit long sur sa recherche identitaire. En effet, le jeune ne connaît pas la signification du terme « Abou » qui signifie « le père de ». Cela explique pourquoi Hamza choisit au départ de se nommer « Abou Hamza », soit « père de lui-même ». Ce n'est qu'une fois que les « djihadistes » lui expliquent la signification de sa kounya que Hamza décide de se nommer différemment. Il cherche donc le prénom de son futur enfant et choisit « Épée de Dieu ». Le fait que Hamza, à l'âge de 15 ans, se projette fantasmatiquement avec un enfant suppose un nouveau rapport à l'âge adulte. En s'imaginant père, Hamza rejoue sa filiation et rejoue son rapport à son propre père. De manière fantasmatique, adopter cette nouvelle nomination revient à incarner la place, le rôle et le statut du père. En somme, cela renforcerait la destitution symbolique de la figure paternelle pour s'incarner lui-même en tant que fondateur d'une nouvelle lignée, cette fois mythique et sacrée. Prendre cette place permet aussi à Hamza de s'approprier l'autorité de la figure du père au travers d'un espace contenant représenté par l'espace groupal. Hamza se dégage « de la soumission au père [...] en transposant à l'extérieur de la famille les parcelles identificatoires "tirées" du père » [35]. L'étayage identificatoire offert par le groupe radical permettrait donc à Hamza de se différencier tout en cherchant à prélever des « fragments d'identité » sur les différents membres du groupe. Cet étayage lui permettrait de s'affirmer en tant que porteur de traits paternels mais à l'extérieur du cercle familial. En somme, au travers du groupe, il pourrait laisser parler « le père qui est en lui ».

Le choix du prénom de son fils imaginé nous engage sur une autre réflexion qui nous permet d'affiner sa problématique de filiation : « Je suis tombé sur le nom d'un compagnon du Prophète, je me suis dit : "Waouh ça, ça claque ! C'est un nom de guerrier !" En plus, j'aimais particulièrement le fait qu'il était mort pour défendre sa cause. J'ai donc créé ma kounya avec son prénom, je m'identifiais à son histoire. » Encore une fois, dans cette analyse de l'engagement de Hamza dans le groupe « djihadiste », on retrouve la superposition du registre du symbolique et du registre du réel. L'illusion de rite initiatique lui permet par le réel (ritualité du groupe) et le symbolique (changement de nomination) un passage de son statut actuel déprécié à une figure perçue comme importante et valorisée.

Dans son récit, Hamza opère une série de confusions générationnelles importante au travers du choix de nomination car celui-ci choisit un prénom pour son futur enfant imaginaire mais se l'approprie. Nous avons déjà vu qu'une première confusion s'établit du point de vue de la figure paternelle quand Hamza s'institue père sous la dénomination « Abou ». Notons que, « quand on propose à un jeune de 16 ans de se donner un nouveau nom qui

commence par "Abou X" (Abou Ali, Abou Salah), ce qui signifie "père de...", alors qu'il n'est pas père dans la réalité ; dès lors qu'il est ainsi nommé, il fait un saut de la condition du fils à celui de "l'être père", devenant de la sorte à l'origine d'une postérité imaginaire. Il devient sa propre origine » [7]. Une autre confusion s'établit du point de vue de la place de l'enfant fantasmé. Ainsi, Hamza semble rejouer sa place dans la filiation en réorganisant le système de parenté, prenant tantôt la place du père, tantôt la place d'enfant mais se départant de sa place propre. Le brouillage des repères générationnels de ce jeune s'établit dans une confusion entre filiation instituée [34], qui permet de situer le sujet au sein de son système de parenté en lui assignant une place unique à la fois générationnelle, identitaire et sexuée, et la filiation imaginaire [34] qui consiste en la production imaginaire valorisée d'une autre filiation et qui aurait pour fonction de compenser une blessure narcissique engendrée par la filiation instituée.

Le choix de nomination permet également inconsciemment à Hamza de s'instituer en tant qu'enfant idéal. En ce sens, puisque le nom est au départ choisi pour un enfant fantasmé, donc idéalisé, Hamza prend la place de l'enfant idéal, celui qu'il aurait souhaité être et/ou celui qui aurait répondu de manière congruente aux attentes perçues de ses parents. S'imaginer venir d'une autre filiation permettrait alors une fantasmatisation d'appartenance à de nouveaux parents car tant que subsistent des parents idéaux, subsiste l'enfant idéal. Toutefois, comme le souligne Serge Hefez [10], « toute famille repose sur deux axes » : l'un est « vertical », c'est celui de la filiation et de ce qui se transmet de génération en génération ; l'autre est « horizontal », c'est celui du groupe familial tel qu'il fonctionne dans l'instant présent ». Au travers de sa nomination, Hamza transcende donc ces deux dimensions puisqu'il parvient à s'inscrire symboliquement à l'intersection de la verticalité (il est à la fois le père doté de son pouvoir d'autorité et l'enfant fantasmé, objet idéal à soi-même et au père) et de l'horizontalité (il rejoue les relations familiales en s'instituant en tant que tiers au sein des différents rôles et statut qu'il s'est attribué).

Notons également que l'identification de Hamza au personnage du compagnon du Prophète s'établit au travers de la mort dans un acte perçu comme courageux. Il parvient donc aussi à transformer la temporalité des frontières intergénérationnelles : dans la vie comme dans la mort, Hamza s'institue en tant que père symbolique de lui-même, enfant imaginaire de lui-même et enfant réel du père. Ainsi, risquer la mort aurait pour but « la garde de quelque chose qui paraît au sujet plus précieux que sa vie, la garde d'une source qui le garde, d'où est supposé procéder son être : Dieu, l'Autre, la communauté, etc. » [7]. Par des allers et retours entre le dedans et le dehors, Hamza réorganise son espace de parenté en interpellant les différents statuts familiaux, celui de père, celui d'enfant dans une tentative de séparation familiale et d'autonomisation.

Au travers de sa Kounya, Hamza trouve donc un moyen de se « dé-filier » de son système familial au profit d'une nouvelle affiliation pour le groupe « djihadiste ». Se « dé-filier » reviendrait pour Hamza à se distancier des imagos parentales, notamment paternelle, pour se forger sa nouvelle identité au profit d'un nouveau groupe d'appartenance : le groupe « djihadiste ». Plus encore, il s'agirait pour ce jeune de réinventer sa filiation et sa généalogie pour lui permettre de s'inscrire à une nouvelle place qu'il se sera institué de manière imaginaire. C'est ainsi qu'il parviendrait symboliquement à rejouer sa filiation, sa généalogie et ses origines. L'offre radicale violente correspondrait dès lors à un besoin inconscient de Hamza. Dans cette perspective, le groupe pourrait être envisagé comme un espace transitionnel permettant à Hamza d'entamer un travail de séparation familiale de manière sécurisée. L'affiliation au groupe de pairs serait vécue comme « un enfantement deuxième version, une renaissance » où celui-ci s'imaginerait tout à coup devenu adulte « en raccourcissant ainsi la

trajectoire éducative ressentie comme humiliante » [18]. En ce sens, « la filiation cherche à être suspendue au profit de l'affiliation » [29]. Ce mouvement affiliatif, que tout adolescent rencontre, constituerait donc aussi une voie à la formation de l'identité, au détachement des imagos parentales bien qu'« il serait erroné de réduire ces tentatives de déracinements à un simple avatar clinique : tout adolescent éprouve le besoin de se trouver d'autres pères et mères, bien qu'il y rencontre, en fin de compte, les mêmes modèles qu'il fuit, ou encore des modèles transgénérationnels » [18]. Le caractère fusionnel du groupe « djihadiste » aurait amplifié le mécanisme d'affiliation de Hamza en dépossédant les figures parentales de leur statut, leur place, leur rôle, leur autorité et leur légitimité.

Cette évolution de l'état psychique de Hamza participe et renforce son sentiment d'appartenance au groupe radical violent. Il se distancie de son système de parenté pour se régénérer au travers d'une nouvelle filiation imaginaire, fantasmée. Hamza répond à ses questionnements identitaires, filiatifs et rejoue ses origines en adhérant à la construction narrative du groupe « djihadiste ». En partageant le même mode de pensée, les mêmes émotions et les mêmes comportements que les membres de son groupe, nous pouvons faire l'hypothèse que le processus de subjectivation de ce jeune homme est entravé. En ne parvenant plus à se penser en tant que sujet propre, Hamza est en train de perdre progressivement ses anciens repères familiaux, affectifs et mémoriels.

3.4. Une offre « djihadiste » personnalisée

Le discours « djihadiste » contemporain se distingue par sa capacité à individualiser, voire personnaliser ses offres, proposant notamment par Internet des motifs d'engagement diversifiés qui résonnent avec les différents profils psychologiques, politiques et sociaux des jeunes.

3.4.1. Un début d'engagement en résonance avec ses idéaux

Une fois la confiance bien ancrée avec son groupe « djihadiste », Hamza a eu accès à de nombreuses vidéos parmi lesquelles des massacres de la population syrienne, gazée par le gouvernement de Bachar Al Assad. Hamza a ainsi regardé de manière répétitive des images à la fois violentes et choquantes montrant les enfants morts, les tortures, les viols faits aux femmes et les victimes des bombardements du dictateur Bachar Al Assad : « Ça me faisait mal au cœur et je me sentais impuissant face à ça. Je me suis dit que je n'allais peut-être pas changer le monde mais au moins contribuer à aider ces gens-là. À quoi ça sert d'être vivant si on n'aide pas les autres ? » Hamza exprime qu'il cherchait un moyen d'être utile aux autres, sans doute parce que cela lui donnait, inconsciemment, le sentiment d'exister. Le trait de caractère altruiste que Hamza s'attribue, couplé à sa quête exponentielle de sens, a permis au discours « djihadiste » de faire autorité sur lui. Benslama [7] explique que « la voie de la justice par l'identité devient de plus en plus attirante lorsque les accès à la vie proprement politique sont fermés et que la réduction à l'impuissance atteint un degré tel que le sujet n'a plus que la possibilité d'échapper à lui-même comme délivrance. Celle-ci peut se présenter sous une forme altruiste, où le sujet sacralise sa vie devenue chose dérisoire, ou dans la mort pour une cause commune de nature nationale ou religieuse, sinon les deux à la fois ». À ce stade de son engagement, c'est exactement là où se situe Hamza : « Moi je voulais être utile et résister contre les méchants. C'était comme si la Dawla avait été inventée pour moi... »

En partant d'un élément de réalité que le groupe radical manipule et transforme, Hamza adhère entièrement à la cause que défend son groupe, sans pour autant avoir accès à la véritable intention de ce dernier (Fig. 1). En ce sens, les exactions commises par le gouvernement de Bachar Al Assad dénoncées par Daesh sont

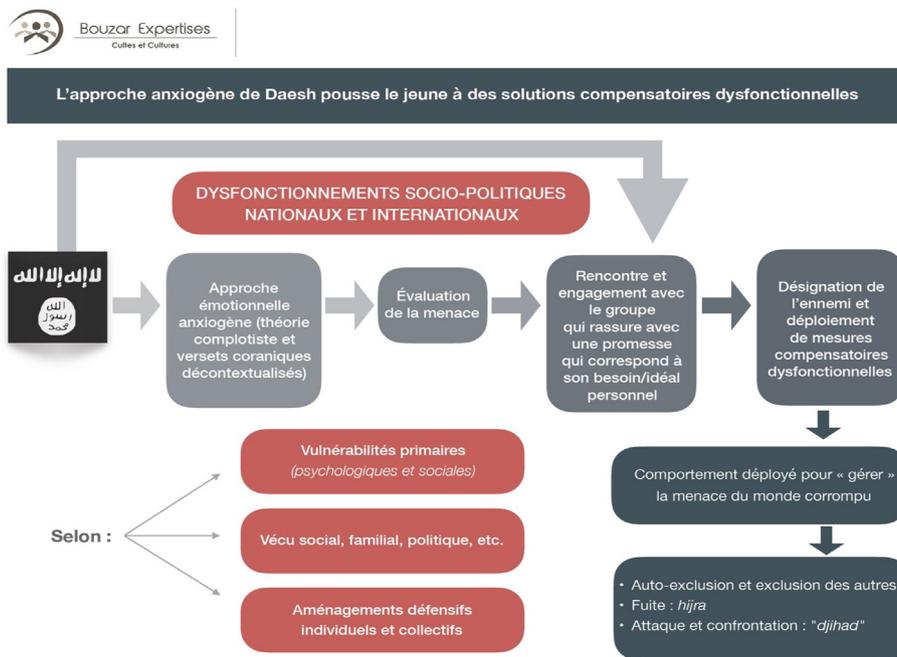


Fig. 1. Étapes du processus de radicalisation pouvant mener à l'extrémisme violent ou non. Source : Cabinet Bouzar-expertises/Practicies.

issues d'un élément de réalité. Toutefois, le discours du groupe « djihadiste » manipule cet état de fait en sollicitant chez Hamza sa capacité d'empathie et sa sensibilité aux injustices, en lui faisant miroiter que seuls eux-mêmes détiennent la « Vérité » et « La » solution pour construire un monde meilleur. En filigrane, la notion de culpabilité apparaît également exacerbée. En effet, de manière sous-jacente, ce qui est renvoyé à Hamza est de se mobiliser pour aider les autres car, qui peut regarder de tels massacres sans se donner la peine d'intervenir ? À ce stade, le groupe radical violent devient alors, aux yeux de Hamza, le seul ayant le courage et les moyens d'enrayer les tortures et les tueries infligées au peuple syrien. La motivation à se rendre utile devient un devoir que Hamza doit mettre au service du groupe « djihadiste ». Car pour accomplir sa tâche, Hamza a besoin du groupe qui lui promet un accès auprès des populations. Cette tâche, au départ individuelle, devient groupale à la condition pour Hamza de prêter allégeance pour signifier son appartenance au groupe.

De manière implicite, le groupe « djihadiste » répond de façon tout à fait congruente aux aspirations émotionnelles et cognitives de Hamza. Pour ce jeune, se montrer utile répond à plusieurs demandes inconscientes liées à sa problématique. D'une part, cela lui permettrait de mettre en œuvre une action qui lui donne le sentiment d'exister en lui proposant un rôle. En quête de sens, en se montrant utile, il répond à une problématique de perte de repère. D'autre part, l'investissement moïque dans une cause noble participerait aussi à l'édification d'une instance surmoïque valorisante lui permettant de compenser une vulnérabilité extrême engendrée par la problématique de deuil.

3.4.2. Début du changement cognitif lié à une perspective paranoïaque

Progressivement, la vision du monde de Hamza se transforme car il est soumis, par le discours « djihadiste », à ce que nous avons dénommé une approche émotionnelle anxiogène [11] : « Un frère m'a alors conseillé des vidéos sur Youtube, qui dévoilaient les complots des médias pour salir l'islam (Fig. 2) Cela m'a mis en colère. Les médias étaient complices des forces du mal pour nous détourner de l'islam et pour nous détruire. J'ai donc décidé de faire partie de la résistance. » L'exposition aux théories complotistes a développé chez Hamza une « perspective paranoïaque » [25] qui ne

lui permettra plus de se sentir en sécurité dans le monde extérieur : « Il y a quelques mois, quand une vieille dame me disait bonjour, je ne lui répondais pas. Je la considérais comme une "kafira", une mécréante, donc une mauvaise personne. En fait, j'ignorais totalement comment était cette dame, juste ou mauvaise... Elle n'avait rien dit et rien fait de mal... C'est vraiment pour dire à quel point j'étais dans un état d'esprit paranoïaque. Tu as l'impression que tout le monde te veut du mal. J'avais la haine contre le reste du monde et j'étais persuadé de détenir la vérité. »

C'est également par l'instrumentalisation de versets coraniques décontextualisés que Hamza s'est senti en insécurité : « Les frères de la Dawla rajoutaient des notions religieuses qui m'angoissaient beaucoup : ils disaient que l'on pouvait faire du Shirk⁴ sans le savoir, et qu'il fallait mieux se priver de tout pour éviter cela. Je me concentrais pour bien tout respecter les interdits et finalement, je me suis complètement renfermé sur moi-même. De jour en jour, j'avais de plus en plus la haine sur le monde extérieur. » Hamza a progressivement adhéré au discours radical qui prétend que tous les musulmans restés dans un pays qui applique la loi humaine sont forcément des apostats ou des hypocrites. Ainsi, il considérait les membres de la mouvance salafiste comme des « hypocrites » et les appelait « Talafis », selon lui, « parce qu'ils n'allaient pas au bout de leurs principes... ». En effet, pour Hamza : « Ils interdisaient certaines choses dans leur discours mais trouvaient des justifications pour ne pas les appliquer. Je trouvais qu'ils visaient un objectif impossible puisqu'ils ne luttaient pas pour l'atteindre ! Dans tous leurs discours, ils ne parlaient que de patience ou de contexte actuel, comme si les choses allaient changer par elles-mêmes ! La différence avec les frères de la Dawla, c'est qu'eux allaient jusqu'au bout de leurs principes. Ils mettaient les moyens en œuvre pour atteindre leur objectif. Ils combattaient, se soulevaient et ne restaient pas à patienter comme des lâches... »

⁴ Faire de l'associationnisme, donc associer quelqu'un ou quelque chose à Dieu, donc entraver le principe premier de l'unicité de Dieu (*Tawhid*) de l'islam. Il ne peut apprécier un chanteur, car cela reviendrait à placer le chanteur au même niveau que Dieu, il ne peut apprécier une image, car cela reviendrait à placer le dessinateur ou le photographe au même niveau que Dieu, il ne peut apprécier un match de football, car cela reviendrait à placer les footballeurs au même niveau que Dieu, etc.

LA DOUBLE FACE DE L'EMBRIGADEMENT

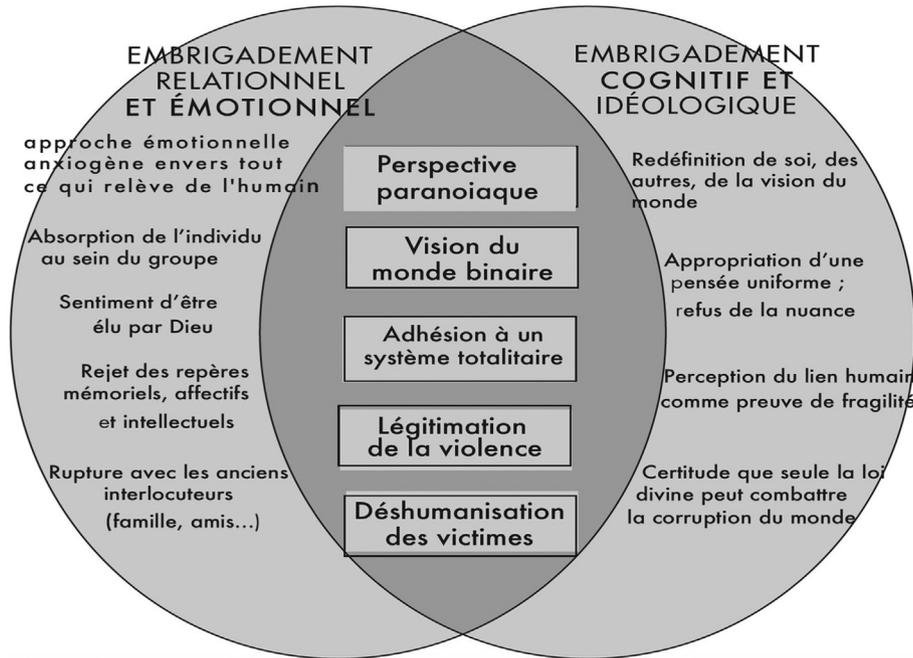


Fig. 2. Schéma repris de notre rapport « Étapes du processus de radicalisation et de déradicalisation » remis à la Commission européenne pour le projet Practicies.

Peu à peu, Hamza s'isole de son environnement pour se protéger d'un monde extérieur perçu comme étant de plus en plus anxiogène pour laisser place à une vision binaire du monde : « Je me souviendrai toujours de la première vidéo de décapitation que j'ai regardée. C'était celle où un Britannique pro-Daesh égorgeait un journaliste. C'est de là que la coalition internationale a décidé de bombarder l'État islamique. J'étais profondément choqué, bouleversé face à cette vidéo, mais tout de suite, la Dawla m'a expliqué que c'était un mécréant et donc qu'il le méritait. C'était lui ou les autres : les innocents massacrés par Bachar al Assad. Je devais choisir mon camp : tenir avec les plus forts ou avec les plus faibles. »

La vision du monde binaire transmise par le groupe « djihadiste » rassure Hamza car elle lui permet de catégoriser son environnement, donc de définir de manière simplifiée la place des « bons » et des « méchants ». En somme, ceux qui ont prêté allégeance au groupe « djihadiste » et les « autres ». En effet, la binarité permet de hiérarchiser son rapport à l'autre en s'auto-attribuant et en attribuant à l'autre une place sans que puisse exister de compromis ou d'ambiguïté. L'idéologie radicale violente a donc besoin d'échelonner ses valeurs pour construire une hiérarchie humaine, qui permettra ensuite un passage vers la violence vécu comme la seule issue [20]. Par conséquent, ce rapport au monde clivé rassure Hamza puisqu'en identifiant son objet d'anxiété (les « autres ») et ceux qui pourront le protéger (son groupe « djihadiste »), il peut pallier son anxiété massive du monde extérieur, en réalité exacerbée par le discours « djihadiste ». Ainsi, on retrouve l'idée commune à tous les radicaux qu'une peur ayant un objet permet de la canaliser alors qu'une peur diffuse laisse le sujet en insécurité [20]. Le clivage de Hamza entre le « nous » et le « eux », couplé avec des recours à l'histoire musulmane par le groupe permet de légitimer le recours à la violence : « J'avais besoin de preuves, alors j'ai cherché dans les textes religieux. Mon objectif était de faire comme le Prophète Mohammed, je voulais lui être fidèle. La Dawla m'a expliqué que pendant la guerre, le Prophète avait lui aussi tué des mécréants, alors je me suis dit que

c'était légitime. Ils avaient raison. Il fallait bien tuer les méchants pour sauver les gentils. » À ce stade, Hamza est coupé de son environnement et seule la défense de son groupe par l'adhésion à la cause devient primordiale.

La « perspective paranoïaque » est proche de celle du paranoïaque passionnel [6] : « Fonctionnement en secteur du psychisme ; moment identique de "révélation" et de "vérité" unique et absolue ; orgueil et certitude d'avoir raison ; exaltation idéologique avec idée fixe prépondérante (idéologie radicale) ; sentiment de supériorité ; fausseté du jugement ; psychorigidité ; méfiance ; intransigeance ; fidélité aveugle à la cause et à un chef charismatique ; obstination ; vécu de conspiration de l'entourage social ; intolérance envers l'opinion d'autrui ; querulence jusqu'au-boutiste ; désignation de boucs émissaires (personnes ou groupes de personnes perçus comme différents, hostiles ou de moindre valeur) ; actes antisociaux ; prosélytisme ; absence d'auto-critique et de remords ; résistance au changement » [6].

Cette étape nous permet de bien comprendre la différence entre l'implicite (recherche de solution compensatoire pour calmer son angoisse) et l'explicite (discours binaire lié à l'idéologie de Daesh). C'est « l'articulation entre l'imaginaire radical et la rationalisation théologique offerte par Daesh » à laquelle on assiste. Elle est fondée « non pas sur un savoir réel mais sur un argument d'autorité » [38]. Comme Olivier Roy l'explique, « quand les jeunes djihadistes parlent "de vérité", ce n'est jamais en référence à un savoir discursif : ils se réfèrent à leur propre certitude, parfois appuyée sur une référence incantatoire au savant qu'ils n'ont jamais lu. Ils y trouvent donc que ce qu'ils y mettent eux-mêmes » [38].

3.4.3. La déshumanisation des futures victimes

Hamza bascule dans l'engagement armé : « Je suis passé de quelqu'un qui voulait aider les gens à quelqu'un qui voulait prendre les armes. » À cette étape, il ne s'agit plus pour Hamza d'aider simplement les populations bombardées par le dictateur mais de prendre les armes pour combattre directement l'armée de Bachar al Assad. Puis, il étend très vite son groupe d'ennemi aux

armées de la coalition : « Je voulais attaquer les militaires de Bachar al Assad ou ceux de la coalition car je les considérais comme responsables et complices des frappes en Syrie. » Hamza passe donc rapidement de l'idée de l'engagement armé à celle de mourir en martyr : « Lorsque j'ai accepté de me préparer pour une opération martyre, ce n'était pas pour le plaisir de tuer ou pour le plaisir de mourir. Je voulais venger les civils qu'ils tuaient. » Cette accélération dans les degrés de violence peut s'expliquer par le renversement d'une position perçue comme passive vers une position active où prendre les armes apparaît comme un moyen d'être acteur à part entière dans la cause qu'il défend avec son groupe « djihadiste ». Pour se rendre vraiment utile, il ne s'agit donc plus pour Hamza d'aider la veuve et l'orphelin mais de tuer tous ceux qui ne sauvent pas avec lui la veuve et l'orphelin.

On perçoit l'effet de la vision du monde binaire également dans l'étude des vidéos qu'il regarde. Hamza a dès le départ visionné des images de combattants qui lui ont permis d'apaiser son angoisse de mort, un peu comme s'il cherchait à s'immuniser contre son anxiété massive. Puis, le groupe lui a envoyé des vidéos de massacre des populations syriennes, réveillant un sentiment d'injustice et de révolte qui l'ont convaincu que ses interlocuteurs étaient fiables et qu'il fallait partir sur zone. Ensuite, le contenu des vidéos a concerné les soldats de la coalition et ceux de l'armée de Bachar Al Assad. Progressivement, des scènes de décapitation ont été proposées par le groupe et par le défilement des liens Youtube : « J'étais capable de voir des morts, des têtes coupées, sans que cela m'atteigne. Je ne ressentais plus rien. » Le visionnage intensif de ces vidéos, couplé au discours radical violent des membres du groupe, a coupé Hamza de toute émotion. Le discours « djihadiste » a opéré de telle manière qu'il a progressivement brisé les tabous sociaux et les freins moraux de Hamza : « On avait tout le monde contre nous... S'ils massacraient nos enfants, on devait massacrer leurs enfants. Je ne ressentais plus rien pour grand-monde. Je suis arrivé à un stade où même les attentats en France, chez moi, dans mon propre pays, ne me touchaient plus. Je percevais les Français comme des ennemis, des persécuteurs, des islamophobes, des responsables de massacres et de tortures sur les enfants syriens... De plus, l'investissement des Français dans la coalition internationale m'a conforté dans l'idée que mes frères de la Dawla disaient vrai : les koffars voulaient nous briser car ils savaient qu'on était supérieur, qu'on pouvait imposer la justice. Je considérais les Français comme une sous-catégorie d'êtres humains. » À ce stade, Hamza est totalement coupé de tout ressenti et émotion. Sa capacité d'empathie est entravée et il n'est plus en mesure de ressentir d'affects envers les victimes exécutées par son groupe violent : « Ça tournait en boucle dans ma tête, "vous êtes là bien en sécurité, vous êtes des hypocrites ! On est là alors que nos frères se font bombarder !" Pour montrer que la Dounya (vie ici-bas) n'était pas importante pour moi, je cassais l'iPhone, la télévision, tout ce qui avait de la valeur... J'allais dans la rue en criant, en insultant tout le monde. Je suis même monté sur une voiture en claquette un jour en hurlant comme un malade. Tous les voisins me voyaient et devaient se dire : sa place est à l'hôpital psy ! »

Ici, le statut auteur/victime est inversé : les membres du groupe « djihadiste » sont considérés par Hamza comme les victimes du complot mondial contre l'islam et la persécution contre les musulmans. À l'inverse, il considère les victimes des exactions de Daesh comme responsables de la persécution de son groupe. Le fait que Hamza ne soit plus en mesure de s'émouvoir devant les vidéos violentes ni d'éprouver d'empathie pour les victimes des attentats démontre que ce jeune homme est doublement déshumanisé. Le double processus de déshumanisation vise dans un premier temps à déshumaniser le sujet lui-même, à normaliser la cruauté pour que graduellement le champ de la conviction englobe celui du psychisme et des affects. Dans un second temps, il

visé à déshumaniser les autres, les réduire à l'état d'objet pour que, une fois chosifié, l'autre ne puisse plus être représenté sous forme d'être humain. Hamza explique que sa « fascination » pour les attentats est arrivée en dernier dans son engagement. Il voyait la mort comme une « récompense » et pensait que mourir en martyr l'emmènerait « automatiquement au paradis ». Au fur et à mesure de nos séances en groupe de parole, ce dernier exprime à ce propos : « J'ai beaucoup travaillé pour récupérer ma sensibilité d'avant. J'avais le sentiment d'avoir laissé mon cœur à la Dawla. Quand tu en sors, au final, c'est dur de retrouver ta sensibilité. Tu as l'impression de l'avoir perdue pour toujours... C'était déjà un grand pas pour moi lorsque j'arrivais à ressentir de la tristesse pour certaines morts... »

La vision de la mort de Hamza s'est en effet transformée au gré de son évolution dans la radicalité violente. D'abord vécue comme une angoisse massive, la mort devient ici l'unique objectif à atteindre : « Au final, tu te dis qu'il n'y a que du positif dans la mort : tu n'auras pas mal, tu seras martyr et tu pourras intercéder pour les gens de ta famille... De plus, tu te mets dans la tête que tu fais quelque chose de bien puisque tu vas sauver des femmes et des enfants. Ils seront reconnaissants envers toi. S'ils m'avaient proposé de me faire sauter dans un avion ou un bus, honnêtement je ne l'aurais pas fait. » Hamza exprime que seule la mort en martyr pour une noble cause lui accordera l'accès au paradis. Olivier Roy estime que « l'attentat-suicide est aussi perçu par les djihadistes comme la finalité par excellence de leur engagement » [38]. Pourtant, là encore, on distingue le niveau explicite dans lequel l'appropriation du discours djihadiste par Hamza le présente comme la seule façon de régénérer le monde corrompu et le niveau implicite où Hamza cherche une justification à son mal-être et son désir de passage à l'acte, c'est-à-dire, se régénérer lui-même. La mort en martyr est également un moyen pour Hamza de sauver les membres de sa famille : « En plus, je pouvais intercéder pour ma famille, je pensais à mon papa, à ma maman, à mes grands-parents qui auraient une place au paradis grâce à moi. Je me suis dit : "J'ai quoi à perdre, j'ai tout bénéf si je vais là-bas et que je meure je vais au paradis et je pourrai intercéder pour ma famille". » De martyr autosacrifié à martyr pour les autres, Hamza répond de manière dialectique à sa problématique inconsciente et transcende son idéal du moi en un idéal d'altruisme. En somme, les instances moiïques et surmoiïques sont poussées à leur paroxysme dans une forme d'autoengendrement sacralisée par la figure du martyr. Ainsi, la boucle est bouclée.

4. Discussion

L'engagement des individus radicalisés dans un groupe « djihadiste » pose la question du recours au passage à l'acte violent. Comment et pourquoi des adolescents ou jeunes adultes parviennent-ils à basculer dans la violence extrême contre les autres et contre eux-mêmes ? Pour Olivier Roy, la « dimension nihiliste » [38] serait centrale dans le processus de radicalisation « djihadiste ». Ce qui fascinerait ces jeunes serait la révolte pure, et non pas la construction de l'utopie. La violence ne serait pas un moyen mais la fin. Ce serait une violence *no future*. Ces jeunes chercheraient un « islam de rupture », rupture générationnelle et rupture culturelle. C'est la thèse de « l'islamisation de la radicalité » remise en cause par François Burgat, qui lui reproche de se déconnecter des théâtres politiques européen et proche-oriental et de disculper nos politiques étrangères en séparant ainsi la poussée terroriste du champ des dynamiques politiques [13]. Pour Burgat, le « djihadisme » est lié aux contre-performances de la République en matière d'intégration, son passé colonial ou les errements de ses politiques dans le monde musulman. Gilles Kepel préfère parler de « radicalisation de l'islam » [32], estimant que seule la remise en

question de l'hégémonie du discours salafiste pourra efficacement lutter contre le « djihadisme ». Pour Farad Khosrokhavar, le groupe « djihadiste » offrirait à l'individu une réponse à une faiblesse narcissique en lien à une problématique de discrimination et de stigmatisation sociale [33]. L'anthropologue franco-américain Scott Atran propose de concevoir la radicalité « djihadiste » comme une « révolution » [5] qui offre à l'individu, à partir du « noyau compassionnel » du groupe, de retrouver un sens à sa vie avec des valeurs profondes morales, sociales et politiques, jusqu'alors perdues dans le monde occidental. Ainsi, selon l'auteur, ce qui inspire au plus haut point les terroristes aujourd'hui n'est pas tant le Coran ou les enseignements religieux, qu'une cause excitante et un appel à l'action qui promet la gloire et l'estime aux yeux des amis, ainsi que le respect éternel et le souvenir aux yeux du monde, même si la plupart ne vivront pas pour goûter cette reconnaissance [3]. D'aucuns, comme Benslama et Gutton, proposent d'envisager la radicalisation « djihadiste » dans une perspective psychologique et psychanalytique. Ainsi, Fethi Benslama [7] nous propose de penser la radicalisation « djihadiste » comme « une épreuve et une solution de passage » et ce serait « dans ce passage de rives et ses dérives que se situe le point d'impact de l'offre djihadiste, dont les discours et les procédés de recrutement exploitent un grand nombre des motifs de la transition subjective juvénile, tel un chasseur qui tend ses filets en connaissant le chemin de sa proie ». Philippe Gutton développe notamment l'idée que la paranoïa ordinaire des processus d'adolescence trouve dans le système djihadiste une justification telle qu'à la fois elle en éteint l'angoisse et en autorise l'excès [23].

Les chercheurs ne parviennent pas à obtenir de consensus sur la question du passage à l'acte violent. Cela peut s'expliquer par le fait que chacun tente de globaliser la problématique de la radicalisation en réduisant à un champ d'expertise spécifique. Or, ce serait dans une approche complémentaire, en imbriquant les travaux d'expertises de chacun, que l'on pourrait optimiser la compréhension du processus de radicalisation « djihadiste ». En effet, l'analyse du parcours d'engagement violent de Hamza démontre que ce jeune a progressivement trouvé au sein du groupe « djihadiste » des réponses sur des plans différents : psychologique, social et politique.

C'est bien parce que le discours « djihadiste » fournit une réponse adaptée à la problématique et à la situation d'un sujet en particulier, dans une temporalité donnée, que la personne va progressivement adhérer à l'idéologie qui lui est proposée. Ainsi, lorsque Hamza se trouvait en situation de vulnérabilité extrême, le discours « djihadiste » lui a offert des arguments en adéquation à ses questions. En plaçant leur discours dans un registre émotionnel, le groupuscule « djihadiste » a convaincu Hamza que la solution à son angoisse résidait dans le refuge du groupe radical. Ce n'est qu'une fois installé dans son groupe « djihadiste » qu'il envisage de passer à l'acte violent pour protéger ceux qui le protègent. Viendra ensuite le moment où le discours radical le persuadera que la protection de son groupe comprend la protection des Syriens. Puis que la protection des Syriens passe par le meurtre de ceux qui ne les protègent pas. Ce passage de la protection du groupe à l'étape de la violence se fait par l'intermédiaire de l'idéologie « djihadiste » qui promet la loi divine comme seul système de régulation et de justice. Si l'on ne s'attache qu'au discours explicite de Hamza à ce moment clé de son parcours, on pourrait en déduire que c'est le contenu religieux qui légitime son recours au passage à l'acte violent. Si l'on interviewe le jeune à un autre moment de son engagement, par exemple lorsque la mort apparaît comme l'unique objectif recherché, le résumant ainsi au désir pur et simple de se donner la mort, on pourrait en déduire qu'il s'agit d'un jeune parasuicidaire qui a trouvé une justification à son passage à l'acte ou qui a adhéré à une démarche nihiliste. De manière connexe, le discours radical violent a offert à Hamza une réponse politico-religieuse, lui faisant miroiter le fait de retrouver de « vraies »

valeurs qu'il pourrait appliquer et mettre en action au service d'un nouvel ordre mondial. Le discours « djihadiste » lui a aussi fait miroiter un rôle de héros qui sauverait sa famille en se sacrifiant, bouclant ainsi sa relation à la mort. Il ne meurt pas que pour lui, il ne meurt pas que pour son groupe, il meurt aussi pour sa famille.

On retrouve dans l'engagement de Hamza pour le djihad les éléments des analyses des chercheurs susmentionnés mis en scène par l'offre djihadiste et/ou recherchés par le jeune. Ces éléments à la fois sociaux, psychologiques, psychanalytiques, géopolitiques et religieux sont imbriqués de manière à correspondre aux caractéristiques de Hamza à ce moment précis de sa vie, comme c'est le cas chez tous les jeunes que nous avons suivis. Cette analyse détaillée nous permet d'affirmer l'existence de quatre dimensions dans le processus de radicalisation de Hamza qui sont à la fois émotionnelle, relationnelle, cognitive et idéologique. L'engagement radical et son passage à l'acte violent surgissent dès lors pour Hamza à l'intersection de ces quatre dimensions dont la compréhension ne saurait être limitée à l'analyse de cause à effet unilatérale de l'une seule d'entre elles. C'est bien en considérant toutes ces dimensions comme entremêlées que pourra être optimisée notre pensée mais aussi et surtout nos prises en charge interdisciplinaires.

5. Conclusion

Au regard de tout ce qui a été dit, on perçoit mieux comment concevoir la position de Hamza uniquement comme victime d'une manipulation mentale ou uniquement comme coupable d'avoir adhéré à l'idéologie « djihadiste » réduit ce jeune à un statut spécifique sans tenir compte de la complexité de la situation. On perçoit donc aussi comment il est fondamental que le professionnel soit en capacité de déconstruire l'explicite en ayant connaissance de l'environnement et de la trajectoire de l'acteur pour avoir accès à l'implicite. Réduire Hamza à une position de victime ne saurait l'aider à assumer sa position d'acteur qui a adhéré à cette idéologie totalitaire. Or, pour s'assumer comme auteur d'un fait, il faut déjà pouvoir se représenter comme tel, c'est-à-dire, comprendre sa part de responsabilité et de culpabilité dans l'engagement qui a été posé. À l'inverse, réduire Hamza à une position d'auteur supposerait de nier sa part de victimité, c'est-à-dire, la manipulation opérée par le groupe « djihadiste ». En somme, optimiser la prise en charge dans la sortie de radicalité de Hamza, mais en réalité celle de jeune engagé, suppose de le considérer à la fois comme auteur et victime de son engagement radical violent. La tâche de l'équipe interdisciplinaire revient donc à se mettre en miroir du groupe « djihadiste » pour dénouer ce qu'il a noué. On ne peut réduire le jeune engagé à un statut (auteur ou victime), dans un champ spécifique (psychologique, social, politique ou religieux) et dans une dimension donnée (émotionnelle, relationnelle ou idéologique) car cela reviendrait à nier l'existence d'autres possibles, à cliver notre perception et à entrer dans le jeu de Daesh en adoptant, nous aussi, une vision binaire du monde. Face à la rigidité de la pensée radicale « djihadiste », tout l'enjeu des professionnels est donc de mettre à l'épreuve leur souplesse d'esprit pour optimiser leurs pratiques de prise en charge en sortie de radicalisation violente.

Déclaration de liens d'intérêts

Les auteurs déclarent ne pas avoir de liens d'intérêts.

Références

- [1] Addad M, Bénézech M. New approach to the process of stigmatization in criminology: the preparatory ground. *Int Crim Police Rev* 1982;37 [66.a-72.a].
- [2] Arkoun M. Pour une critique de la raison islamique. Paris: Mouton; 1984.

- [3] Atran S. État islamique : l'illusion du sublime ? *Cerveau Psycho* 2014;66.
- [4] Atran S. Terroristes en quête de compassion. *Cerveau Psycho* 2015;11.
- [5] Atran S. L'état islamique est une révolution. Paris: Éd. LLL; 2016.
- [6] Bénézech M, Estano N. L'apport de la psychologie et de la psychiatrie dans la connaissance des phénomènes de radicalisation et de terrorisme. *Cah Sécurité Justice* 2016;33.
- [7] Benslama F. Un furieux désir de sacrifice. *Le surmusulman*. Paris: Le Seuil; 2016.
- [8] Bouzar D. Désamorcer l'islam radical : ces dérives sectaires qui défigurent l'islam. Paris: Éd. de l'Atelier; 2014.
- [9] Bouzar D, Martin M. Pour quels motifs les jeunes s'engagent-ils dans le djihad ? *Neuropsychiatr Enfance Adolesc Elsevier* 2016. <http://dx.doi.org/10.1016/j.neurenf.2016.08.002>.
- [10] Bouzar D, Hefez S. J'ai rêvé d'un autre monde. *L'adolescence sous l'emprise de Daesh*. Paris: Stock; 2017.
- [11] Bouzar D. Français radicalisés, l'enquête, ce que révèle l'accompagnement de 1000 jeunes et de leurs familles. Paris: Éd. de l'Atelier; 2019.
- [12] Briggs R. Policy briefing : de-radicalisation and disengagement. London: Institute for Strategic Dialogue; 2014.
- [13] Burgat F. Comprendre l'islam politique. Paris: Éd. La découverte; 2016.
- [14] Campelo N, Bouzar L, Oppetit A, Hefez S, Bronsard G, Cohen D, et al. Joining the Islamic State from France between 2014 and 2016: an observational follow-up study. *Palgrave Commun* 2018. <http://dx.doi.org/10.1057/s41599-0180191-8> [4_137].
- [15] Case T, Fitness J, Cairns Dr, Stevens RJ. Coping with with uncertainty: superstitious strategies and secondary control. *J Appl Soc Psychol* 2004;34:848-71.
- [16] CIPC. 6^e rapport international sur la prévention de la radicalisation violente : une étude internationale sur les enjeux de l'intervention et des intervenants. Montréal, Canada: Centre international de prévention de la criminalité; 2017.
- [17] Croizet JC, Leyens JP. Mauvaises réputation, réalités et enjeux de la stigmatisation sociale. Paris: Armand Colin; 2003.
- [18] Eguier A. La famille de l'adolescent : le retour des ancêtres. Paris: Éd. In Press; 2001.
- [19] El-Said H. New aproaches to countering terrorism: designing and evaluating counter radicalization and de-radicalization programs. London: Palgrave Macmillan; 2015.
- [20] Fiset M. Radicaux skinheads néo-nazis et extrême-droite au Québec, 7^e éd., Québec: École d'été sur les terrorismes; 2017.
- [21] Guerraoui Z, Troadec B. Psychologie interculturelle. Paris: Armand Colin; 2000.
- [22] Gutton P. Culture d'amis. *Cahiers critiques de thérapie familiale et de pratiques de réseaux*. De Boeck université; 2008. p. 109-29.
- [23] Gutton P. J'accuse. *Adolescence* 2008;65:571-96.
- [24] Hergovich A. Field dependence, suggestibility and belief in paranormal phenomena, personality and individual differences. *Pergamon Elsevier* 2001;34:195-209.
- [25] Hofstadter R. The paranoid style in American politics and other essays. New York: Vintage Books; 1967.
- [26] Inzlicht M, Mckay L, Aronson J. Stigma as ego depletion: how being the target of prejudice affects self-control. *Psychol Sci* 2006;17:262-9 [Cité par Yahyaoui 2017].
- [27] Iwin HJ. Belief in the paranormal and a sense of control over life. *Eur J Parapsychol* 2000;15:68-78.
- [28] Jahoda G. The psychology of superstition. Londres: Penguin; 1969.
- [29] Kaës R. L'appareil psychique groupal. Paris: Dunod; 1976 [Nouvelle éd. 2000].
- [30] Kaya A, Kentel F. Euro-Turks: a bridge or a breach between Turkey and the European Union?. Center for European for Policy Study; 2008.
- [31] Keinan G. The effect of stress and desire for control on superstitious behavior. *Pers Soc Psychol Bull* 2002;28:102-8. <http://dx.doi.org/10.1177/0146167202281009>.
- [32] Kepel G. *Terreur dans l'Hexagone, genèse du djihad français*. Paris: Gallimard; 2016.
- [33] Khosrokhavar F. *Radicalisation*. Paris: Éd. Maison des sciences de l'homme; 2014.
- [34] Legendre P. *Filiation : fondement généalogique de la psychanalyse*. Domont: Fayard; 1990.
- [35] Marcelli D. L'ami, l'amie, in Chapelier et al. *Le lien groupal à l'adolescence*. Paris: Dunod; 2000.
- [36] Mousset S. L'enfant et l'adolescent dans la famille migrante : transmissions et enjeux psychiques. In: Reveyrand-Coulon O, Guerraoui Z, Eguier A, editors. *Transmission familiale et interculturelle : ruptures, aménagements, créations*. Paris: Éd. In Press; 2011. p. 27-41.
- [37] Pope C, Mays N. Reaching the parts other methods cannot reach: an introduction to qualitative methods in health and health services research. *Br Med J* 1995;311:42-5.
- [38] Roy O. *Le djihad et la mort*. Paris: Le Seuil; 2016.
- [39] Shapiro DH, Shwxartz CE, Astin JA. Controlling ourselves, controlling our world. *Am Psychol* 1996;51:1213-30.
- [40] Tajfel H, Turner JC. The social identity theory of intergroup behavior. In: Austin WG, Worchel S, editors. *Psychology of intergroup relations*. Chicago, IL: Nelson-Hall; 1986. p. 33-48.
- [41] Wills TA. Downward comparison principles in social psychology. *Psychol Bull* 1981;90:245-71.
- [42] Yahyaoui A. L'adolescence à l'épreuve de la stigmatisation. Aux sources de la radicalisation. Paris: Éd. In Press « Ouvertures psy »; 2017.