

## De la locura de la horda a los triunfos de las religiones

Éric Laurent

El viernes 27 de noviembre, François Hollande pronunció un discurso en el *Hôtel des Invalides* para rendir homenaje a los 130 muertos del Bataclan y de las terrazas parisinas: “Una horda de asesinos mató a 130 de los nuestros e hirió a centenares en nombre de una causa loca y de un dios traicionado”. La palabra horda es freudiana, pero Freud la remitía a la horda ‘paterna’, término con el cual calificaba el pasaje de un modo de organización social de los primates a un modo de organización de los homínidos, marcado por un asesinato original, el asesinato del padre, que abría paso a la sociedad de hermanos. Este momento de pasaje, a la vez que era original, no cesaba de repetirse.

“Los sentimientos sociales fraternos sobre los cuales descansa la gran subversión conservan a partir de entonces y por mucho tiempo el influjo más hondo sobre el desarrollo de la sociedad. Se procuran expresión en la santidad de la sangre común, en el realce de la solidaridad entre todo lo vivo que pertenezca al mismo clan. (...) Previenen que pueda repetirse el destino del padre. A la prohibición, de raigambre religiosa, de matar al tótem, se agrega la prohibición, de raigambre social, de matar al hermano. Pasará mucho tiempo hasta que ese mandamiento deje de regir con exclusividad para los miembros del linaje y adopte el sencillo texto: ‘No matarás’. Para empezar, la horda paterna es remplazada por el clan de hermanos, que se reasegura mediante el lazo de sangre. La sociedad descansa ahora en la culpa compartida por el crimen perpetrado en común; la religión, en la conciencia de culpa y el arrepentimiento consiguiente; la eticidad, en parte en las necesidades objetivas de esta sociedad y, en lo restante, en las expiaciones exigidas por la conciencia de culpa”. [1]

“Al introducirse las divinidades paternas, la sociedad sin padre se trasmudó poco a poco en la sociedad de régimen patriarcal. La familia fue una restauración de la antigua horda primordial y además devolvió a los padres un gran fragmento de sus anteriores derechos. Ahora había de nuevo padres, pero las conquistas sociales del clan fraterno no fueron resignadas, y la distancia fáctica entre los nuevos padres de familia y el irrestricto padre primordial de la horda fue lo bastante grande para asegurar la perduración de la necesidad religiosa y la conservación de la insaciada añoranza del padre». [2]

Situar el lugar de la comunidad en sus relaciones con la sociedad de hermanos es crucial para apreciar el modo de comunidad que el Presidente de la República calificaba de horda, esta sociedad sin padres: “Kelkal, Merah, Nemmouche, Kouachi, Coulibaly, aquellos que perpetraron los atentados del 13 de noviembre, salieron todos de barrios populares. La mayoría creció en familias desarmadas donde la figura del padre desapareció o se marginó. La autoridad del hermano tomó el lugar del padre. Es muy claro en Merah”. [3]

No hay autoridad paterna, lo que colectiviza es primero un rechazo: “Los terroristas provienen de una clase social que los anglosajones llaman ‘*disaffected youth*’. Una juventud venida a menos, que se siente rechazada, marginalizada, victimizada. Padece un fuerte sentimiento de odio a la sociedad, un sentimiento de indignidad profundamente interiorizado”. [4]

¿Cómo describir esta juventud en peligro respecto a su modo de formar horda?

En busca de las causas perdidas Oliver Roy, gran especialista en el Islam, escribió recientemente un texto luego de los atentados del 13 de noviembre, que tuvo un impacto particular en el público. Tranquilizó a sus lectores, porque en el caos y en el estupor él discernía grandes regularidades. “Desde 1996, fuimos confrontados a un fenómeno muy estable: la radicalización de dos categorías de jóvenes franceses, a saber, los musulmanes de ‘segunda generación’ y los conversos ‘de pura cepa’... El problema esencial para Francia no es entonces

el califato del desierto sirio, que tarde o temprano se evaporará como un viejo espejismo hecho pesadilla, el problema es la rebelión de estos jóvenes". [5]

La situación respecto a la que este autor es sin duda uno de los únicos en ver estable, es la de la rebelión de los jóvenes, y el odio que implica tiene una primera consecuencia. Los jóvenes no son radicalizados por una especie de *Yihad* mundial y la causa es local. "Dos lecturas dominan hoy la escena [...]: la explicación culturalista y la explicación tercermundista. La primera, pone el acento en la recurrente y lacerante guerra de las civilizaciones: la rebelión de jóvenes musulmanes muestra hasta qué punto el Islam no puede integrarse, al menos mientras que una reforma teológica no haya excluido del Corán el llamado al *yihad*. La segunda, evoca con constancia el sufrimiento postcolonial, la identificación de los jóvenes a la causa palestina, su rechazo a las intervenciones occidentales en Medio Oriente y su exclusión de una sociedad francesa racista e islamofóbica. (...) Pero ambas explicaciones tropiezan con el mismo problema. Si las causas de la radicalización son estructurales, entonces ¿por qué sólo afectarían a un sector mínimo y muy circunscripto de aquellos que pueden llamarse musulmanes en Francia? Algunos miles en varios millones". [6]

Esos millones no son para él ni una vanguardia respecto a un modelo antiguo, ni están consagrados a contaminar la masa de aquellos musulmanes que se niegan a la radicalización. Para él, hay corte entre Islam y radicalización. De allí, la frase crucial de su artículo: "No se trata de la radicalización del Islam, sino de la islamización de la radicalidad. ¿Qué tienen en común los de 'segunda generación' y los conversos? Se trata primero de una rebelión generacional: ambos rompen con sus padres, o más precisamente con aquello que sus padres representan en términos de cultura y de religión. (...) Todos compartieron la cultura 'joven' de su generación, tomaron alcohol, fumaron marihuana, se levantaron chicas en un club nocturno. Gran parte de ellos tuvo su paso relámpago por la cárcel. Y luego un buen día fueron (re)convertidos, eligiendo el Islam salafista, es decir, un Islam que rechaza el concepto de cultura, un Islam de la norma que les permite reconstruirse solos. Porque no quieren ni la cultura de sus padres ni la cultura 'occidental', vueltos símbolos de su odio de sí". [7]

Oliver Roy percibe la dimensión del 'solos', pero también la dimensión de la pandilla de hermanos, incluyendo los biológicos, ligados por algo que los excede, un triunfo, un goce malo particular. "Se radicalizan en torno a un pequeño grupo de 'compañeros' que se encuentran en un lugar particular (barrio, cárcel, club deportivo); recrean una 'familia', una fraternidad". [8]

Es una familia particular, fundada sobre una fraternidad de goce que surge. "Exhiben entonces su nuevo yo todopoderoso, su voluntad de revancha sobre una frustración contenida y su goce por la nueva omnipotencia, que les dan su voluntad de matar y su fascinación por la propia muerte". [9]

La identidad de 'sobremusulmán', como dice Fehti Benslama, es secundaria respecto a esta fascinación por la 'nueva omnipotencia'. "Asumen una identidad que, a sus ojos, sus padres desperdiciaron: son 'más musulmanes que los musulmanes' y en particular que sus padres. Es significativa la energía que ponen (en vano) para reconvertir a sus padres". [10]

Gilles Kepel es otro autor que sigue con empeño la naturaleza de estas nuevas 'pandillas' u hordas inéditas producidas por la conversión a estos nuevos goces. De modo totalmente opuesto a Oliver Roy, considera que es indispensable tomar en cuenta la historia del encuentro entre el Islam y Occidente. El Islam no es segundo respecto a una no-integración primera. Es a partir de un análisis de la situación del Islam en Occidente que los teóricos del *Yihad* pensaron la definición de los objetivos de sus discursos. "El objetivo principal es Europa, punto vulnerable de Occidente en el que las poblaciones de origen inmigrante nunca serán integradas, siempre víctimas de la xenofobia, de la islamofobia, del desempleo, y que están entonces maduras para una forma de rebelión que tomará el lenguaje del Islam y les devolverá su dignidad". [11]

El préstamo del 'lenguaje islámico' le parece ser no solo cosa de individuos, sino también de los Estados. "Las revoluciones árabes (...) acarrearán una descomposición tanto de los regímenes como de las sociedades que se reducen cada vez más a sus dimensiones de solidaridad tribal o confesional. El Levante es nuevamente un mosaico de comunidades como en la época otomana o mandataria (...) que se confrontan en una guerra de

todos contra todos (...). En su parte iraquí, el EI se apoya en un establishment baasista sunita que se recicló con un vocabulario islamista, y eso explica su arraigo y su capacidad de administrar estructuras de cuasi-Estado". [12]

Aunque Kepel comparte la tesis de la radicalización primero y el préstamo del lenguaje religioso luego, percibe un movimiento en el Islam global que no solo concierne a algunos y que excede a la juventud en ruptura. Toma como ejemplo la extensión de la cultura halal que vuelve visible una dimensión comunitaria religiosa en el espacio público. "La visibilidad del Islam en la esfera pública es el síntoma de una 'ciudadanía incumplida'. Mientras que el rótulo religioso fue borrado para todos los demás ciudadanos, (...) los ciudadanos nacidos de la inmigración magrebí y africana son identificados como musulmanes y no como simples ciudadanos, precisamente porque su ciudadanía no fue acabada". Cuando Kepel destaca el hecho de que el rótulo religioso fue borrado, retoma el análisis de Marcel Gauchet sobre la salida de la religión que es efectuada en Europa por el Cristianismo, religión de la salida de la religión. En 2002, éste podía considerar que el acontecimiento clave de la época era la muerte de la religión marxista-leninista que confirmaba el alejamiento de la religión cristiana. "La salida de la religión es algo muy específico que no es la desaparición en bloque de la religión sino el fin de la organización religiosa y más ampliamente del mundo humano. (...) En este fenómeno de transición hubo dos grandes componentes. Por un lado, la estructura de estas doctrinas de la historia y, por otro lado, la oposición entre las religiones y la anti-religión materialista e histórica, que pretendía instalar el reino de los fines terrenales en lugar de los fines celestiales. Y ambos se desploman de común acuerdo. Es el acontecimiento completamente extraordinario al que asistimos en el curso de los últimos treinta años. Vimos morir una religión". [13]

Gilles Kepel, por el contrario, constata la resistencia del pasado religioso de los ciudadanos franceses musulmanes. "Los hechos sociales son tercos: para los niños nacidos en Francia o inmigrados muy jóvenes cuando el padre hizo venir a su familia para que se le uniera, y que adquirieron, frecuentando la escuela francesa, un capital educativo sin medida común con el de la generación precedente, las vicisitudes heredadas del pasado paterno persisten. (...) Es alrededor de esta no consumación de la ciudadanía que hay que situar la explosión del halal cuando se reivindica como rótulo identitario. Esta postura es doblemente compensatoria. En primer lugar, permite perpetuar o magnificar una herencia religiosa (en parte reinventada o retocada para la ocasión) que evita percibir la toma de nacionalidad francesa como un renunciamiento respecto a los combates anticoloniales de la generación de los padres. [...] Esta 'ciudadanía halal' plástica y fluctuante, que progresa entre el 'modelo bio', abierto y pluralista, y el 'modelo kasher', cerrado y comunitario, figura una participación política en gestación, todavía inacabada". [14]

Kelper puede entonces conservar una especificidad de la 'herencia religiosa' musulmana, al mismo tiempo que interrogarse respecto a la especificidad de la salida de la religión en el devenir europeo. La tesis es compatible con la hipótesis según la cual, una vez que la ciudadanía sea alcanzada, la religión se borraría ella misma. Más allá de la oposición entre Olivier Roy y Gilles Kepel, hay quienes ponen el acento en el mecanismo de la radicalización en tanto que fenómeno no sociológico sino psicológico, de secta, y se interesan en la radicalización como un fenómeno de reclutamiento o de influencia. Es el caso de la 'investigadora y antropóloga' Dounia Bouzar, que construyó un centro de acogida para familias de jóvenes radicalizados, el CDPSI, Centro de prevención de derivas sectarias vinculadas al Islam, que informa regularmente sobre sus actividades. Para ella, la 'radicalización' no es primera: pueden caer bajo influencia de jóvenes integrados. El poder de los 'mecanismos de reclutamiento' da cuenta del hecho de que los nuevos conversos pueden ser de orígenes culturales muy diversos y venir de la clase media. "En el pasado, todos los jóvenes reclutados eran frágiles. La mayoría había sido criada en hogares, no tenían sentimiento de pertenencia territorial. Es, por ejemplo, el caso de Merah o de los hermanos Kouachi. Con el afinamiento de las técnicas de reclutamiento, recientemente tomamos conciencia de que las personas reclutadas tenían ahora perfiles muy variados. Algunas provenían de familias musulmanas, otras de familias cristianas, ateas o incluso judías. En el plano sociológico, nos llamaron por teléfono muchas personas provenientes de la clase media. Por cierto, son los primeros en hacerlo, porque generalmente están muy atentos a los signos de ruptura que la radicalización conlleva. Las clases populares no osaron contactarnos sino más tardíamente, una vez que comenzamos a comunicar sobre el fenómeno y explicamos que los jóvenes eran víctimas y no culpables. Un gran número de reclutados no tiene

pasado migratorio, algunos son muy buenos estudiantes, otros no, algunos vienen de provincia, otros de la región parisina (...) Finalmente, es muy difícil confeccionar un perfil-tipo de reclutados. La edad es su único punto en común. La mayoría de ellos tienen entre 14 y 25 años". Subraya, en cambio, que el 40% de quienes contactan el centro conocieron la depresión, lo cual conduce a los autores del informe a formular "la hipótesis de que el adoctrinamiento funciona más fácilmente en jóvenes hipersensibles, que se plantean preguntas sobre el sentido de su vida". No solo rechaza el lazo entre delincuencia y radicalización, sino también el lazo con la religión: el 80% de las familias que están en relación con el CDPSI se declaran ateas, y solo el 10% tiene un abuelo inmigrante. Ella entonces se vincula sobre todo con los conversos. El CDPSI no considera las grandes causas que destacan Oliver Roy o Gilles Kepel. Pone el acento en las técnicas, tanto del lado del reclutamiento como de la desradicalización. Del lado del reclutamiento, "según los autores, los reclutadores del *Yihad*, especialmente para Daesh, elaboraron un bricolaje de '5 mitos' para enrolar a sus presas: el modelo del 'caballero heroico' que funciona ante los muchachos, la salida en nombre de una 'causa humanitaria' tomada por las muchachas menores, el 'aguatero' que designa a quienes buscan un líder, la referencia al videojuego de guerra *Call of Duty* para los jóvenes que desean combatir, o incluso la búsqueda de la omnipotencia que atrae a las personas 'sin límites' (...) La violencia virtual de un juego como *Assassin's Creed*, practicado por un joven sensible, puede favorecer la salida hacia una 'confrontación real', estiman los autores". [15]

La técnica de la desradicalización psicológica está basada, en primer lugar, en las emociones. Dado que la influencia sectaria aparta al joven de las familias, habrá que reconectarlo con su familia y su historia. La primera etapa actúa en espejo con los yihadistas que tratan de desafiliar al joven de su historia, de su identidad. Esta etapa descansa ampliamente sobre los padres, que entonces van a intentar reavivar en el joven los recuerdos de su infancia. (...) Una vez que el padre siente que reaparece en su hijo una emoción antes perdida, pasamos a la segunda etapa: el desreclutamiento. Trabajos como en Alcohólicos Anónimos, presentando al joven a los desreclutados que tienen su mismo perfil. (...) Es allí que comienza la tercera etapa: la estabilización. Más prolongada, consiste en favorecer el diálogo entre los jóvenes desreclutados, que entonces expresan con palabras los mecanismos de los yihadistas". [16]

Los puntos débiles de este método aparecen por la poca influencia sobre las familias provenientes de medios populares. La Asociación "cuenta con 5 personas y un grupo de 50 rehabilitados - y censa 700 demandas... Entre ellas, el 70% emanan de familias de clases medias y superiores, y solo el 30% de familias que provienen de medios populares". [17] "Lo que impide llamar a las clases populares" es "un verdadero peso, confirma la socióloga Farhad Khosrokhavar. Alimentada por la lógica del honor que reina en esas familias, la vergüenza les impide hablar". No solamente. "Los musulmanes de los barrios son puestos entre la espada y la pared -explica Mathieu Guidère, profesor de islamología en la Universidad de Toulouse II-Le Mirail. Por un lado, los radicales, que avivan las llamas repitiéndoles incesantemente a los jóvenes que Francia los discrimina, los encierra en guetos... Por otro lado, los moderados, que persiguen a los islamistas. Las comunidades son una cuestión entre ambos campos, empleando cada uno el lenguaje de la amenaza". [18]

La agencia gubernamental de la Mivilude, la Misión de Vigilancia y de Lucha contra las derivas sectarias, se sitúa en consonancia con el enfoque de Dounia Bouzar y ve a la 'pandilla' de jóvenes yihadistas como un efecto de conversión sectaria, aunque toma recaudos. Hay secta en la medida en que haya ruptura, atrincheramiento. Una de las primeras acciones de los reclutadores es alejarlos a los jóvenes de toda fuente de información, se trate de los medios de comunicación, la familia o los amigos. Esta constatación retoma una formulación de Jaspers respecto a los sistemas totalitarios que marcaron al siglo XX: "El totalitarismo descansa sobre la disolución de los lazos que vinculan al hombre a puntos estables; así, privado de toda referencia, aspira a cualquier cosa firme para salir de su nada (...). El totalitarismo alienta esa disolución, para luego proponerse como vía de salvación". [19]

¿Cómo separar respecto a este punto secta y totalitarismo, cuando la ruptura total es puesta de relieve por ambos? «Se observa que mecanismos similares están implicados en los fenómenos de radicalización y de sectarismo: tienen especialmente en común construirse en ruptura con la sociedad y cristalizarse en torno de una ideología y de una modalidad extrema de la creencia. En efecto, ambos se caracterizan por las rupturas

que inducen y la adhesión radical a ideas radicales: la adhesión es incondicional y rechaza toda avenencia, la ideología es totalitaria y totalizante en tanto somete todos los dominios de la vida a una norma superior al derecho positivo». [20]

Contrariamente al CDPSI, la Mivilude construyó, con todo el refinamiento de una agencia administrativa, toda una doctrina para separar la radicalización de todos los otros posibles mecanismos de auto-exclusión del sujeto, en particular de las fragilidades vinculadas a la fragilidad psíquica. Mientras que Donia Bouzar ve una continuidad entre depresión y radicalización, la Mivilude quiere disponer de instrumentos precisos para separarlos. "Para poder reconocer una influencia sectaria, conviene caracterizarla con el fin de identificarla con rigor y de no imputar sin razón un cambio de actitud y de comportamiento, que podría tener otros orígenes como una patología mental, un trastorno de la personalidad o la reacción a una perturbación acontecida en la vida de una persona". [21]

Más allá de la sociología o de la psicología, del lado de la economía también se puede subrayar que no basta con correlacionar dificultades económicas y radicalización, así como que las rebeliones tengan lugar más en casos de crecimiento de riquezas que en tiempos de crisis. "Alan Krueger, profesor de la universidad de Princeton (New Jersey), (...) que analiza los crímenes de odio en los Estados Unidos, mostraba también que los ataques racistas o antisemitas perpetrados por grupos tales como el Ku Klux Klan no estaban vinculados a la situación económica del condado donde fueron cometidos. Los Estados Unidos conocieron una fuerte recrudescencia de homicidios a partir de los años 60, período sin embargo de gran prosperidad. La criminalidad cae luego en los años 90, a pesar del aumento de desigualdades, e incluso cae más después de 2008, a pesar de la crisis financiera (...). La idea según la cual la miseria o el analfabetismo serían factores explicativos de la violencia, no se sostiene". [22]

Lo vemos especialmente a propósito de los terroristas que atacaron a USA, y que presentan más bien el rasgo de ser diplomados, desde Mohamed Atta, piloto de uno de los aviones del 11 de septiembre de 2001, el más joven de los hermanos que atacaron en la Maratón de Boston, o incluso la pareja que asesinó a 14 personas en San Bernardino. Las descripciones económicas, sociológicas y psicológicas de los modos de constitución de la horda tropiezan con el misterio de la conversión que opera para algunos y no para otros. Este límite a la elucidación de la causa intenta ser superado de diferentes modos. Podemos evocar sensibilidades particulares o un traumatismo, un shock. "En los análisis de los recorridos de vida de los radicalizados, se constatan fuertes disposiciones afectivas a la indignación y a la compasión. Xavier Crettiez subraya el lugar que tiene el 'shock moral' en los itinerarios de compromiso violento: a menudo un estado superior es alcanzado cuando una experiencia personal traumatizante viene a afectar las disposiciones morales del individuo y a reafirmar sus convicciones: el miedo intenso, el odio ante la constatación de una injusticia percibida como terrible, la indignación moral extrema ante un espectáculo juzgado altamente condenable, muestran ser vectores emocionales que conducen al actor a adoptar una postura de radicalidad". [23]

Nathalie Goulet, senadora UDI del Orne y presidente de la Comisión de investigación sobre las redes yihadistas (que presentó su informe en el pasado abril) aproxima la radicalización al suicidio: "Uno de los estudios más desarrollados sobre la cuestión fue llevado por los servicios antiterroristas del FBI, quienes trazan un paralelo con los suicidas: nunca sabemos por qué una persona pasa al acto y otra no". Algunos concluyen entonces que solo resta decir que los terroristas son sujetos normales de los cuales nada en particular puede decirse. O, por el contrario, que podemos decir muchas cosas sobre la causa de la radicalización y cada ciencia humana puede dar su versión. En ese sentido, hay "tantas 'causas profundas' del terrorismo islámico como expertos en ciencias sociales. Es eso lo que puede llevar a sostener que no hay causas sociales para el yihadismo". [24]

¿Bastaría entonces con decir que es <ideológico> o con hablar de una <humillación> siempre tan avanzada como experimentada, incluso aunque escape a las causas? El hecho de que haya causa pero que permanezca innombrable, objeto opaco, objeto causa, lleva a algunos a renunciar a esta causación para mantenerse en una dimensión trágica de una locura divina. Hay un *quod* que insiste y que resiste a traducirse en un *quid* identificable de modo unívoco. ¿Cómo se conecta este *quod* con la historia de los padres? ¿Son los terroristas simplemente

normales? Encontramos allí un debate abierto durante el juicio a Eichmann. Según Marie-Frédérique Bacqué, profesora de psicopatología en la Universidad Louis-Pasteur de Strasbourg, "... así como el juicio de Nuremberg había desembocado en la conclusión de Hannah Arendt que subrayaba el hecho de que una simple normalidad podía llevar a un individuo a volverse actor de un genocidio, somos conducidos a reconocer que los portadores de bombas y los desviadores de aviones son mayormente personas 'normales'." [25]

Pero no es seguro que vayamos a aceptar esta noción sin debate. Conocemos la objeción que le dirigió Gershom Scholem en una correspondencia con Hannah Arendt. "(Entre paréntesis, no veo por qué usted califica a mi expresión 'banalidad del mal' de cantinela o de slogan. Que yo sepa, nadie utilizó esta expresión antes de mí; pero no tiene importancia.) En la actualidad, mi opinión es que el mal nunca es 'radical', que solamente es extremo, y que no posee ni profundidad ni dimensión demoníaca. Puede invadirlo todo y estragar el mundo entero, precisamente porque se propaga como un hongo. 'Desafía el pensamiento', como dije, porque el pensamiento busca alcanzar la profundidad, tocar las raíces, y cuando se ocupa del mal, se frustra, porque no encuentra nada. Es esa su 'banalidad'. Solo el bien tiene profundidad y puede ser radical". [26] "La cuestión es tratar al mal como un fenómeno de superficie y no banalizarlo o considerarlo anodino. Al contrario. Porque lo más importante es que personas completamente ordinarias, que por naturaleza no eran ni buenas ni malas, hayan podido ser el origen de una catástrofe tan monstruosa". [27]

Scholem nunca aceptó que Eichmann fuera "ni bueno ni malo", así como tampoco Claude Lanzmann que, en su película *El último de los injustos*, encontró al último sobreviviente de los presidentes de un Judenrate, el de Theresienstadt, Benjamin Murmelstein, quien frecuentó a Eichmann durante siete años y lo consideraba un 'demonio' y un asesino radical desde la "Kristallnacht". [28]

Vayamos a los autores que examinan los lazos entre radicalización y fascismo, no a partir de la 'banalidad del mal', o de la normalidad de los verdugos, sino a partir del lazo entre rechazo del capitalismo global y procesos de fascistización. ¿Permite el proceso de fascistización dar cuenta de la dimensión religiosa? Para Roland Gori, "La crisis de los valores liberales y el declive de los movimientos socialistas y comunistas ofrecen al salafismo político oportunidades revolucionarias conservadoras. (...) Estos movimientos neofascistas reúnen de manera rapsódica todos los descontentos, todas las frustraciones, todos los oportunismos. (...) Es una especie de bricolaje. Recuerden la declaración de Mussolini en *Il Popolo d'Italia* en 1919: "Nos damos el lujo de ser aristócratas y demócratas, conservadores y revolucionarios, legalistas e ilegalistas, según las circunstancias de tiempo, lugar y medio". Encuentran aquello que dice Hannah Arendt: el totalismo es "todo es posible". [29]

Un autor americano, el antropólogo Scott Atran, inspirado por Noam Chomsky, "habla del 'lado oscuro' de la globalización: 'humillados' por la manera con la que se los trata, a ellos y a sus padres, ya no se consideran 'ni franceses ni árabes', rechazados como musulmanes y rompiendo con su familia". Coincide con Roland Gori respecto al bricolaje ideológico para privilegiar, en una perspectiva del cognitivismo emocional, la 'causa estimulante': "Lo que los inspira en sumo grado, prosigue Scott Atran (revista *Cerveau & Psycho* n° 66, 2014) no es tanto el Corán o las enseñanzas religiosas, sino una causa estimulante y una llamada a la acción que promete la gloria". Sin embargo, constata que es difícil separar la causa estimulante de una dimensión religiosa. A partir de los pensadores críticos de la Revolución Francesa, apareció este lazo entre el Terror y una manifestación divina: "El ser humano manifiesta un sentimiento de delicia particular ante el espectáculo del terror, porque ve allí la manifestación de fuerzas superiores, sin límite e incomprensibles, cercanas al terror a Dios", decía Edmund Burke. Del lado francés, podríamos añadir a Joseph de Maistre.

Pero es sobre todo Alain Badiou quien va a querer dar cuenta exhaustivamente de los fenómenos de radicalización con la ayuda de una estricta reducción de la subjetividad contemporánea a tres figuras: "La subjetividad occidental, la subjetividad del deseo de Occidente, que no es la misma, y la subjetividad que llamaré 'nihilista'." [30] Las despliega así: "La subjetividad occidental es la subjetividad de aquellos que se reparten el 14% dejado por la oligarquía dominante. Es la subjetividad de la clase media y, por lo demás, está sobradamente concentrada en los países más desarrollados. Es ahí que las migajas pueden ser distribuidas. De allí ambas subjetividades típicas. La que viene primero es la que llamaré el deseo de Occidente: el deseo de

poseer, de compartir, lo que está representado y que por todas partes es alabado como la abundancia occidental. Se trata entonces de intentar adoptar un comportamiento y un consumo de clase media, sin tener los medios. Por lo tanto, eso evidentemente lleva a fenómenos como el flujo migratorio, puesto que la forma simple del deseo de Occidente es simplemente el deseo de abandonar las zonas devastadas para unirse a ese famoso mundo occidental, puesto que se está tan bien allí, puesto que todo el mundo allí está contento y se baña en la moderna y magnífica abundancia. Y si no se puede ir allí, uno puede entregarse a las alienaciones locales, es decir, a las tendencias a copiar, con medios miserables, las configuraciones y los modos de vida occidentales. Podríamos hablar largo rato de este tema del deseo de Occidente, que es fundamental hoy en día en el mundo y que tiene efectos considerables totalmente desastrosos. La última subjetividad, la nihilista, es un deseo de venganza y de destrucción que, evidentemente, va de la mano del deseo de partida y de imitación alienada. Este violento deseo de venganza y de destrucción, es natural que a menudo sea expresado, formalizado, en mitologías reactivas, en tradicionalismos que se exaltan y se declaran defender, incluso tomando las armas, contra el modo de vida occidental, contra el deseo de Occidente". [31]

En un artículo publicado en el *New Statesman on-line* el 13 de enero, Slavoj Žižek [32] cuestiona esta repartición subrayando que los acontecimientos de Año Nuevo en Colonia desplazan las formas de esta subjetividad y que "la forma simple del deseo de Occidente" es sin duda más compleja que lo que nos parece en primer lugar. Observa que estos acontecimientos, por número de participantes y por ciudad epónima, elaboraron una especie de carnaval obscuro. Sin duda, hay que agregar feroz. Este carnaval testimonia bien que los participantes que Badiou ve como una suerte de vanguardia proletaria carente de tierra, no están ligados por esta idea moral que Orwell quería considerar como el verdadero lazo del proletariado, la '*common decency*'. Este carnaval es su reverso, como debe ser para el carnaval, que es un momento del 'mundo al revés'. Lo que se manifestó allí demuestra que no es fácil considerar que la pequeña o mediana delincuencia en los nuevos proletarios 'nómades' sea necesariamente signo de un rechazo al deseo de Occidente, sino más bien una voluntad de integración que prescinde de la '*common decency*'. Se lo ve en Mollenbeek, donde la inmigración está compuesta esencialmente no solo por marroquíes, categoría demasiado general, sino por rifeños, que reproducen su economía en el país, cabalgando entre el contrabando, el tráfico de hachís, la emigración y las artimañas. La familia Abdeslam es un buen ejemplo de ello con un padre convertido en chofer de transporte público, un hijo mayor que pasó de los servicios sociales a la administración de un bar lounge, uno de los hermanos dado a la fuga luego de los atentados de noviembre, y otro que se hizo detonar tras haber prendido fuego a los cinco años la casa familiar, lo que luego había permitido la obtención de una vivienda social. Ambos hermanos en conflicto habían abierto un bar y traficaban hachís. Es una economía mixta, como la del Rif. "Pueblo abandonado y librado a sí mismo, los rifeños emigran como sus hijos mayores. Se instalan en el norte, luego persiguen empleo hacia los yacimientos de Valonia y finalmente en Flandes y en los Países Bajos en pleno boom. En 2015, el Benelux y el *Nord-Pas-de-Calais* cuentan cerca de 1,5 millones de 'marroquíes', en su mayoría rifeños. Después de 1968 y tras la caída de la *French Connection*, los químicos corsos que pasan por el Rif transforman el cáñamo en pasta base para la exportación. La comercialización de hachís sigue la emigración rifeña, abriendo las puertas de los mercados europeos en España, Francia y Benelux. (...) El comercio y el tráfico de droga se vuelven inseparables, y estas actividades palián los despidos que azotan en masa a mineros, siderúrgicos y asalariados textiles. Los rifeños se concentran en los barrios que se homogenizan en Roubaix, Tourcoing, Bruxelles-Molenbeek, Rotterdam, Liège...". [33]

En este contexto, la economía de tráfico de la familia Abdeslam es compatible con la inserción de otros miembros, el padre empleado de transportes urbanos, el apartamento obtenido por la municipalidad y el hijo menor inserto en los servicios municipales. En Alemania, los acontecimientos de Colonia permitieron también constatar que la pequeña delincuencia no es rechazo sino voluntad de asegurar la llegada de la familia. Una cifra que corresponde a las estadísticas sobre la criminalidad reciente en Colonia indica que el 40% de los inmigrantes norafricanos se vuelven culpables de delitos un año después de su llegada, contra el 0,5% de los sirios. "En las familias marroquíes y tunecinas es el hijo mayor el que es elegido para ir a Alemania, donde debe ganar en poco tiempo el dinero para el paso", explicó el ministro del interior regional, Ralf Jäger, a la *Süddeutsche Zeitung*. [34]

Pero si el lazo social no está fundado en una especie de moral laica compartida, ¿no podríamos considerar que es la religión, o una cierta concepción de la religión, lo que hace lazo social y que continúa siendo el fundamento del lazo, y no un pretexto o un préstamo tomado de las “ideologías listas para llevar disponibles en el mercado”? Hay que considerar entonces a la religión como un lazo social de pleno derecho y no como un pretexto. [35]

Resta que tomemos en serio este lazo y consideremos la relación entre la especificidad del discurso teológico y su anclaje en una martirología renovada. El análisis por el nihilismo o la fascistización olvida la dimensión religiosa como tal. “Con la guerra en Siria, se pone en marcha una yihadósfera internacional, transmitida por las redes sociales. Complotista, martiróloga, fundamentalista, pretende volver al Islam literal, el Islam que combate de los inicios, poniendo en escena retratos de mártires, exaltando la figura de los ‘leones del Islam’: ya sea Hamza, el tío paterno de Mahoma, el primer mártir musulmán, u Osama –“el león”- Bin Laden. Esta propaganda grandilocuente consigue adeptos. Bajo la imagen de un gran león, el sitio yihadista francés (prohibido) Ansar El-Ghuraba proclama: “Vivimos como leones, morimos como leones”. Un yihadista francés instalado en Siria, Abou Mariam, tolosano converso de 24 años, declara a la periodista siria Loubna Mrie: “El martirio es probablemente el camino más corto hacia el paraíso, y no es algo que me hayan enseñado. Lo vi directamente en mis compañeros mártires. En sus rostros vi la felicidad, y sentí el olor a almizcle que exhalan sus cuerpos”. Concluye: “Lo único que nos falta para alcanzar el paraíso es la muerte”. (*Slate*, 5 de octubre de 2014.) [36]

Nos queda por re-examinar con el psicoanálisis este lazo particular del triunfo de la religión sobre la muerte y su relación con el crimen originario.

Desde el psicoanálisis En *La ética del psicoanálisis*, Lacan destaca que la solución freudiana de la descripción del asesinato del padre como motor de la constitución de la horda está demasiado próxima a la solución cristiana en la historia. En efecto, Freud dice: “Así, en la doctrina cristiana la humanidad se confiesa con el menor fingimiento la hazaña culposa del tiempo primordial; y lo hace porque en la muerte sacrificial de un hijo ha hallado la más generosa expiación de aquella”. [37] Y Lacan comenta: “Esto es tan cercano a la tradición cristiana que impresiona –en la medida en que el asesinato primordial del Gran Hombre (Moisés) llega a emerger en un segundo asesinato, el de Cristo, el mensaje monoteísta de algún modo culmina, lo traduce y lo hace nacer”. [38]

En efecto, la solución cristiana anuda juntos al Dios y al padre, en la elaboración del Nombre del Padre donde ambos parecen confluir. Precisamente, es lo que la elaboración del Islam niega. Separa radicalmente al padre y a Dios. Es un punto que Fehti Benslama bien destacó. “La figura del padre no entra en las figuras dogmáticas del Islam. Desde el origen, el Corán tiene particular cuidado en apartar la referencia a Dios de la representación de la paternidad, incluso a título metafórico o alusivo. Las proclamaciones de la unicidad de Dios prohíben radicalmente toda noción de generación o engendramiento divino. En la sura llamada de puro Culto, la naturaleza divina es proclamada en estos términos abruptos: “Di: Él, Dios Uno, Dios de la plenitud. No engendra. No es engendrado. Nada es igual a Él”. Los comentaristas presentan este pasaje como una refutación del Dios-Padre del Cristianismo.

Es un punto fuerte de separación. “No se trata de pretender que el edificio espiritual del Islam prescindiera de la cuestión del padre, (...) Según parece, el fundador del Islam (siglo VI), teniendo en vista el tratamiento que el judaísmo y particularmente el cristianismo reservaron a la relación entre Dios y el padre, intentó una superación que lo condujo a producir un imperativo insostenible, en un sentido comparable al del amor cristiano al prójimo (...). La separación radical entre el padre y Dios”. [39] Un ‘inengendrado’ establece la idea de un dios radicalmente diferente de todo lo que es, un dios que es ‘ser’, al cual no se puede “ni suprimir ni añadir”. [40]

Los discípulos de Henry Corbin, como Christian Jambet, también marcaron esta ontología del Uno en el Islam. “En el plano del desarrollo histórico, nos recuerda a la tesis de Hegel que atribuye la rapidez con la que el Islam se vuelve ‘un imperio universal’ al grado elevado de ‘abstracción de su principio’ y a ‘la más alta intuición del Uno’ en su conciencia. En el plano filosófico, Christian Jambet mostró cómo este contenido de la fe llevará a la eclosión de una ontología que establece una ecuación entre Dios y Ser, entre el Uno y la identidad de lo real. [41]



El puro acto de ser es aquel que confirma en el ser con intensidad, aquel cuyo poder es infinito. Más bien, está por encima del infinito en tanto que él es infinito. Ningún límite lo circunscribe, ninguna descripción lo aprehende, 'ninguna ciencia lo envuelve, y los rostros se rebajan ante lo Viviente, lo Providente.' (Corán 20: 110-111) [42] "Alá no es un padre. Alá es el Uno. Es el Uno sobre el cual di un curso hace un tiempo. Es el Dios Uno y único. Y es un Uno absoluto, sin dialéctica y sin compromisos". [43]

Es este punto el que debe ser retomado en sus consecuencias psicoanalíticas.

## La sociedad de hermanos y la sociedad del Uno

Podemos deducir del conflicto entre el Padre y el Uno que se produce durante el sacrificio de Abraham, una lectura de la sociedad de hermanos en el Islam derivada del modelo de la horda freudiana de hermanos. "Si bien el Islam es una religión del hijo, es en la medida en que el hijo es salvado de su propio padre, el cual no llega a separarse de un padre animal que el sueño pone en escena. (...) El Dios del Islam aparece como una crítica al padre, como interpretación de su deseo, con el fin de reemplazar al hijo. Consiente al asesinato del animal en el padre; es más, propone el asesinato del padre del goce simbolizándolo mediante el carnero, el cual no es entonces sustituto del hijo, como a veces se dice, sino del padre. Mediante el sacrificio del animal, el padre accede a la verdad simbólica de su deseo. Se suprime como origen... En esta óptica, la verdad del símbolo no está ni del lado del padre ni del lado del hijo, aunque el símbolo salve a este último de la crueldad del primero". [44]

A esta descripción de la horda de hermanos, otros oponen más bien una "fraternidad de goce". "Digamos que, para estos posibles huérfanos simbólicos, la sangre es un modo de dejar una huella, de hacer un agujero en la memoria de los otros, el acto terrorista inolvidable: en estas fechas, 7 de enero, 13 de noviembre, es su odio lo que se recordará, no el nombre del padre. Pero, de hecho, se sitúa mucho más allá de la problemática del clan familiar. La ambición es mundial, universal: crear una nueva ley, refundar las cosas, arrancar de raíz lo que existe, volverse la desgracia para el mundo. (...) Pero la *umma* islámica realmente privilegia el lazo entre hermanos. Esquemmatizándolo bastante, puede decirse que el judaísmo instaura al Padre, el cristianismo al Hijo, y el Islam al lazo fraterno, del que vemos aquí su reverso mortífero". [45]

Este goce del odio es compatible con el éxtasis paradisiaco: "Para quienes van hasta la acción kamikaze, no pienso entonces que sea la proeza familiar o la gloria personal los que importen. Su objetivo, tan increíble como pueda parecer, es realmente el paraíso. (...) Para los musulmanes radicales, hay dos tipos de fraternidades: los hermanos genéticos, que dejan de serlo si no se comportan como verdaderos musulmanes, y los hermanos en el seno de la *umma*, la gran matriz que recrea el lazo simbólico. En cierto sentido, estos yihadistas son entonces doblemente hermanos". [46]

Pero, este cuerpo de la *umma*, ¿es imaginario o real? La *umma*, ¿es gran matriz, comunidad míticamente imaginaria, como lo piensa Farhad Khosrokhavar, [47] o lugar de un acontecimiento de cuerpo real?

Es esta la cuestión que va a plantear Jacques-Alain Miller cuando despeja la importancia de la sustitución del Otro como tal, del cuerpo del Otro, por la noción freudiana de sociedad de hermanos. Mientras que Freud parte de la prohibición paterna, Lacan constata, más allá de la prohibición, que es imposible gozar del cuerpo del Otro. No hay goce sino del cuerpo y del fantasma. A partir de la generalización del goce como acontecimiento de cuerpo, Jacques-Alain Miller observa: "Freud estudia el problema de la transición del goce autoerótico a la satisfacción copulatoria. Lacan plantea que eso no se produce, que se trata de una ilusión freudiana - fundamentalmente, no gozo del cuerpo del Otro, no hay goce sino del cuerpo propio o goce de su fantasma, de fantasmas. (...) Sabemos bien cómo, sobre esta idea de que gozo del cuerpo del Otro, se orientó toda una mitología de la pareja perfecta, donde se corresponden los goces, el amor, etcétera. Me preguntaba si, en el fondo, el cuerpo del Otro no se encarna en el grupo. La pandilla, la secta, el grupo, ¿no dan un cierto acceso a un gozo del cuerpo del

Otro del que formo parte? Eso puede efectuarse bajo las formas de la sublimación: cantamos en grupo, gozo de su acuerdo, hacemos música juntos, eso trasciende, etcétera. (...) ¿Sería posible una nueva alianza entre la identificación y la pulsión? Saben que Lacan dice justamente en los *Escritos* que el deseo del Otro determina las identificaciones, pero que éstas no se satisfacen en la pulsión. Las escenas de decapitación, prodigadas por el Estado Islámico a través del mundo entero, y que le han valido millares de reclutas, y el entusiasmo de estas escenas, ¿no daban cuenta de una nueva alianza entre la identificación y la pulsión, especialmente – aquí no se trata de la sublimación– la pulsión agresiva? (...) Allí no se está en la lógica de la tragedia griega, se está en el triunfo islámico. (...) Digo: triunfo islámico”. [48]

Roland Gori evoca a su modo esta subordinación del cuerpo político del grupo por el cuerpo del sujeto. “Esta gente que asesina de manera indiferenciada está en sí misma indiferenciada por la organización de masa que los toma a su cargo. (...) Se arrojan a los brazos de un aparato que los toma totalmente a su cargo desde el punto de vista de la capacidad de pensar, de decidir, de vivir. De hecho, ya están muertos, socialmente o subjetivamente, identificados como están al cuerpo de su organización”. [49]

## Los triunfos de las religiones

Lacan, en los años 70, dirigiéndose a los católicos, no hablaba en absoluto de “una religión de la salida de la religión”. Evocaba, por el contrario, el “triunfo de la religión” que iba de la mano de las profundas modificaciones operadas por la ciencia en los modos sociales de organización. Las reestructuraciones actuales, operadas por las tecnologías NTIC, la inteligencia artificial y el tratamiento de recopilaciones masivas de datos autorizados por Big Data, están acompañados por la asombrosa popularidad del Papa Francisco que mediante su última encíclica “*Laudato Si*” logró reunir el canto de San Francisco de Asís dirigido a la naturaleza que testimoniaba para Dios, y las elaboraciones más actuales de la COP 21. Es una demostración en acto de lo que anunciaba Lacan. “Se tomaron su tiempo, pero de pronto comprendieron cuáles eran sus posibilidades frente a la ciencia. Será necesario que den un sentido a todas las perturbaciones que introduzca la ciencia. (...) Desde el comienzo, todo lo que es religión consiste en dar un sentido a las cosas que antes eran las cosas naturales. No es porque las cosas se volverán menos naturales, gracias a lo real, que se dejará sin embargo de segregar sentido”. [50]

El triunfo de la religión se decía allí en singular, sin duda porque Lacan hablaba en Roma y porque le dio al Catolicismo el lugar de “la verdadera religión”. Jacques-Alain Miller, nombrando un “triunfo islamista”, nos muestra ahora que hay que hablar de triunfos de las religiones, en plural. Podríamos declinar también el triunfo judaico, considerando los nuevos desarrollos de los movimientos jasídicos en el Nuevo Mundo, en las grandes metrópolis de Estados Unidos, Canadá, Brasil y Argentina. Estos triunfos son tanto los que serán compatibles con la sublimación como los que se oponen a ella celebrando la pulsión de muerte.

Deberemos tenerlos en cuenta en su pluralidad y su diversidad a lo largo del siglo. Como paso previo, hay que renunciar a la ilusión de un sentido único de la historia hacia la secularización.

### NOTAS

\* Aparecido en *Psicoanálisis inédito* ([www.psicoanalisisinedito.com](http://www.psicoanalisisinedito.com)), este texto es la transcripción de una parte de la conferencia dada en Brest, el 16/1/2016, bajo el título “La locura en el siglo XXI y los triunfos de las religiones”. Publicado en francés el 17/1/2016 en *L'Hebdo Blog* N° 56: <http://www.hebdo-blog.fr/de-la-folie-de-la-horde-aux-triomphe-des-religions>. Traducción: Lorena Buchner.

1. Freud, S., “Tótem y tabú”, *Obras Completas*, Vol. XIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1980, pp. 147-148.

2. *Ibid.*, p. 151.

3. Entrevista de Céline Castello al sociólogo Farhad Khosrokhavar, “*Moins ils connaissent l'islam, plus ils sont attirés par le djihad*”, web del *Nouvel Obs*, 26/11/2015, <http://tempsreel.nouvelobs.com/attentatterroristes-a-paris/20151125.OBS0162/moins-ils-connaissent-l-islam-plus-ils-sont-attires-par-le-djihad.html>

4. *Ibid.*

5. Roy, O., «*Le djihadisme est une révolte nihiliste*», *Le Monde*, 25/11/2015.

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*

8. *Ibíd.*
9. *Ibíd.*
10. *Ibíd.*
11. Entrevista a Gilles Kepel, por Marc Semo, Jean-Pierre Perrin y Luc Mathieu, «*Les attentats du 13 novembre vont se retourner contre l'Etat islamique*», *Libération*, 24/11/2015.
12. *Ibíd.*
13. Gauchet, M., «*Religion et politique: état des lieux*», Entrevista con Pascale Casanova, *France Culture*, 2002, <http://gauchet.blogspot.fr/2006/08/religion-et-politique-tat-des-lieux.html>
14. Entrevista a Gilles Kepel, por Marc Semo, Jean-Pierre Perrin y Luc Mathieu, *op. cit.*
15. Bastié, E., «*Le profil inattendu des djihadistes français*», *Le Figaro*, 18/11/2014.
16. Entrevista a Dounia Bouzar, por Eve Taraborrelli: «*Le registre de la raison est inefficace pour parler à un jeune embrigadé*», *Le Monde des religions*, 22/09/2015.
17. *Ibíd.*
18. *Ibíd.*
19. Jaspers, K., «*La lutte contre le totalitarisme*», *Essais philosophiques*, p. 30.
20. *Miviludes*. FP, 06.2015, p. 19.
21. *Ibíd.*, p. 17.
22. Cohen, D., «*Comment contenir la violence?*», *Le Monde*, 3 de diciembre de 2015.
23. Crettiez, X., «*High risk activism: essai sur le processus de radicalisation violente*», *Pôle Sud* 1/2011 (N° 34), pp. 45-60.
24. Berman, P., «*Il n'y a pas de causes sociales au djihadisme*», *Le Monde*, 1° de diciembre de 2015.
25. Joignot, F., «*Dans la tête d'un kamikaze*», *Le Monde*, 9 de enero de 2016.
26. Arendt, H., *Correspondance avec Gershom Scholem*, New York, 24 de julio de 1963, Gallimard, Quarto, 2002, p. 1353.
27. *Ibíd.*, 14 de septiembre de 1963, p. 1375.
28. *El último de los injustos*, película francesa documental de Claude Lanzmann, 2013.
29. Gori, R., «*La crise des valeurs favorise les théofascismes*», entrevista realizada por Julie Clarini, *Le Monde*, 2 de enero de 2016.
30. Badiou, A., *Notre mal vient de plus loin. Penser les tueries du 13 novembre*, Fayard, 2015.
31. *Ibíd.*
32. Zizek, S., «*The Cologne attacks were an obscene version of carnival*», *News Stateman, Europe*, 13 de enero de 2016, on-line.
33. Vermeren, P., «*Comment Molenbeek est devenue le sanctuaire du désastre*», *Le Figaro*, 16 de noviembre de 2015.
34. Boutelet, C., «*A Cologne, «ce ne sera plus jamais comme avant»*», *Le Monde*, 14 de enero de 2015.
35. Birnbaum, J., *Un silence religieux*, Seuil, 2016.
36. Joignot, F., *op. cit.*
37. Freud, S., «*Tótem y tabú*», *op. cit.*, p. 155.
38. Lacan, J., *El Seminario, Libro 7, La ética del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1988, p. 212.
39. Benslama, F., *La Guerre des subjectivités en Islam*, Lignes, 2014, p.173.
40. *Ibíd.*, p. 176.
41. *Ibíd.*, p. 177.
42. Jambet, C., *L'Acte d'être*, Fayard, 2002, p. 82.
43. Miller, J.-A. «*En dirección a la adolescencia*», intervención de clausura de la 3° Jornada del Instituto del Niño, 21 de marzo de 2015, disponible en español en Psicoanálisis Inédito: <http://www.psicoanalisisinedito.com/2015/04/jacques-alain-miller-en-direccion-la.html>
44. Benslama, F., *op. cit.*, p. 184.
45. Assoun, P.-L., «*Psychologie des frères du mal*», *Le Point*, 3 de diciembre de 2015.
46. Amoyel, P., «*Psychologie des frères du mal*», *Le Point*, 3 de diciembre de 2015.
47. Khosrokhavar, F., «*La neo-umma cálida y míticamente homogénea*», citado en Henri Tincq, «*La radicalisation djihadiste est-elle une dérive sectaire?*», en línea en *Slate*, 16 de noviembre de 2015.
48. Miller, J.-A., «*En dirección a la adolescencia*», *op. cit.*
49. Gori, R., *op. cit.*
50. Lacan, J., «*El triunfo de la religión*», *El triunfo de la religión precedido de Discurso a los católicos*, Paidós, Bs. As., 2005, p. 79.