

PASSAGE DE LA CULTURE ET TRANSFORMATION DES LIENS DANS LE CADRE D'UNE MIGRATION

Philippe Drweski

ERES | « [Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe](#) »

2015/2 n° 65 | pages 85 à 94

ISSN 0297-1194

ISBN 9782749247632

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-de-psychotherapie-psychanalytique-de-groupe-2015-2-page-85.htm>

Pour citer cet article :

Philippe Drweski, « Passage de la culture et transformation des liens dans le cadre d'une migration », *Revue de psychothérapie psychanalytique de groupe* 2015/2 (n° 65), p. 85-94.

DOI 10.3917/rppg.065.0085

Distribution électronique Cairn.info pour ERES.

© ERES. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

PASSAGE DE LA CULTURE ET TRANSFORMATION DES LIENS DANS LE CADRE D'UNE MIGRATION

PHILIPPE DRWESKI

Parmi les questions qui préoccupent les psychanalystes depuis longtemps, celle de la place et de la fonction de la culture sur l'activité psychique est récurrente. À ce sujet comme à un niveau plus général, les positions ont peu à peu évolué, passant d'une vision d'un appareil psychique plutôt fermé pour devenir, au fil des avancées théoriques et cliniques, une représentation plus ouverte au monde extérieur. C'est dans ce contexte que la psychanalyse de groupe a émergé en montrant la nature intrinsèquement ouverte de cet appareil psychique (Anzieu, 1985 ; Kaës, 1974). Ces progressions nous ont apporté des réponses avec de nouvelles interrogations. Dans ce contexte, il nous semble que la problématique des frontières psychiques nécessite d'être analysée. Ainsi la question se pose de savoir comment l'appareil psychique permet le passage entre l'extérieur et l'intérieur et comment cette intégration amène des transformations de ce dernier. De ce point de vue, le phénomène culturel est particulièrement intéressant à explorer car il interroge sur cette limite entre l'interne et l'externe lors des ruptures entre l'individu et son environnement culturel, comme c'est le cas dans l'immigration ou l'expatriation par exemple.

Les mouvements migratoires étant bien souvent spécifiques, nous souhaitons ici présenter les résultats d'une recherche menée au sein d'une population expatriée française en Chine. Nous explorerons dans cet article cette question du passage et de la transformation avec deux hypothèses. Tout d'abord, nous pensons que la culture occupe une place et une fonction sur le plan psychique bien avant la phase œdipienne et qu'il est essentiel d'explorer ces processus pour comprendre le passage entre l'interne et l'externe. Ensuite, nous supposons que l'intégration à l'appareil psychique de l'environnement va avoir des conséquences sur la structuration des liens intersubjectifs.

CONTEXTE ET PROBLÉMATIQUE

Freud tente de comprendre, à partir des découvertes de la psychanalyse, quelles place et fonction la culture occupe sur le plan psychique. En 1913, il écrit *Totem et tabou* et il fait l'hypothèse que le phénomène du totem et du tabou est la résultante sociale des symptômes névrotiques issus du complexe d'Œdipe. Pour lui, l'origine de la culture est donc le fruit de l'ambivalence et du conflit entre les pulsions incestueuses et les interdits qui s'y rapportent. Il conclut ainsi son ouvrage avec l'hypothèse que le complexe d'Œdipe est un phénomène universel qui s'applique à toutes les sociétés humaines quelle que soit leur forme. À la suite de Freud, ces d'hypothèses vont être reprises puis discutées par plusieurs auteurs.

Géza Róheim, anthropologue et psychanalyste, rejoint les positions de Freud et considérait que la culture était un élément essentiel de la construction psychique de l'individu (Róheim, 1950). Il considère que plus un organisme naît « incomplet » plus le rôle de l'ontogenèse, et donc de la culture, se révèle essentiel pour sa construction psychique (Róheim, 1943). La culture est alors un point de « stabilisation dans l'oscillation libidinale » qui permet la sublimation.

Ces travaux d'anthropologie psychanalytique ont permis une meilleure compréhension de la place et la fonction de la culture au niveau psychique. Ces avancés ont également enrichi et amélioré les dispositifs thérapeutiques. Toutefois, deux questions se posent.

– Freud a développé son modèle d'analyse de la culture à travers le prisme du complexe d'Œdipe. Toutefois qu'en est-il de l'influence de la culture sur les périodes précœdipiennes ? Nous pouvons nous demander quelle place la culture occupe dans la constitution du narcissique au moment où l'individu construit son sentiment d'existence et de continuité.

– Le deuxième point concerne la dimension groupale. La culture est analysée sur le plan individuel mais beaucoup moins dans la dimension intersubjective. La question qui se pose ici est de savoir comment la culture peut structurer les liens et le groupe.

CULTURE ET NARCISSISME

Les travaux de Freud sur le moi ont montré que cette instance se construisait par l'investissement narcissique du sujet. Plus tard, cette vision d'un narcissisme primaire fermé sur lui-même a été enrichie par les travaux de plusieurs psychanalystes révélant le rôle essentiel de l'environnement dans le développement du moi.

Winnicott (1958) a montré que le narcissisme ne peut se penser sans la relation d'objet. Pour lui, il existe un investissement narcissique du moi mais celui-ci se construit grâce à l'objet. Nous pouvons également citer ici les travaux de Bion (1962) qui introduit le lien à la

mère comme élément essentiel de l'édification du narcissisme. D'une certaine façon, nous pouvons parler de coconstruction en miroir. Plus récemment, les travaux de R. Roussillon (2010) vont également dans ce sens en introduisant la réponse de l'objet comme élément essentiel de la structuration du narcissisme. Nous pouvons dire ici que le sentiment d'existence de l'enfant perdure parce qu'il se reconnaît dans les yeux de sa mère et de façon plus générale il se reconnaît dans le monde qui l'entoure.

C'est ici qu'un pont avec notre problématique est intéressant à dresser. Le narcissisme de l'individu va se structurer en relation avec son environnement et donc avec son *expérience culturelle*, c'est-à-dire les bruits, les odeurs, la musicalité de la langue... bref, toute une série de sensations qui sont marquées du sceau de la culture. Dès lors, ces sensations issues de son environnement premier vont être intégrées au moi du sujet. Il s'agit là de ce que J.C. Rouchy appelle les incorporats culturels (1998). Ce terme désigne les « habitat, rythme de vie, coutumes alimentaires, contact et distances corporels, odeurs, gestuelle, zones érogènes, tonalité de la voix... Ils organisent l'espace relationnel et le temps vécu ». Ces incorporats jouent un rôle central dans la constitution du moi sur deux plans. Au niveau externe, ils aident à organiser l'espace et le temps des relations avec les autres membres d'une culture. Sur le plan interne, ils permettent de conserver le sentiment de continuité et d'existence. L'environnement culturel agit ainsi comme un miroir qui permet de se re-connaître dans son environnement. Cette vision d'une culture dans sa dimension sensorielle est également défendue dans les travaux d'anthropologues comme E.T. Hall (1966). Cet auteur a montré comment la dimension corporelle de la culture était essentielle dans notre rapport à nous-même et aux autres.

Mais alors deux questions subsistent. La première est de savoir ce qu'il en est quand l'environnement culturel change comme c'est le cas dans l'expatriation par exemple. Ensuite, est-ce que l'individu continue d'intégrer, dans le cadre d'un changement d'environnement, de nouveaux incorporats culturels et comment cette intégration au moi se fait-elle ?

Pour ce qui est de notre première question, nous avons déjà commencé à y répondre. En effet, si l'environnement agit comme un miroir pour l'individu, alors il est à prévoir qu'une rupture de cet environnement peut altérer de façon plus ou moins durable ce sentiment du moi.

Pour illustrer notre propos, nous souhaiterions évoquer le cas de Robert, un jeune professeur de français arrivé il y a quelques mois dans la ville de Chengdu. C'est sa deuxième expérience d'expatriation en Chine. Le départ en Chine lors de sa première expérience a été très éprouvant sur le plan psychique. Il évoque lui-même une sensation de « déracinement ».

Ce vécu est souvent évoqué par les personnes en situation de déplacement. Le mot racine est dérivé du latin *radix*, *radicis* signifiant « base, fondement ».

Changer d'environnement soumet le sujet à une remise en cause de ses « bases » identitaires. L'environnement dans lequel il arrive est radicalement nouveau et pas encore marqué du sceau du moi. Les perceptions de son environnement sont alors difficilement liables à des représentations connues. Ainsi l'étranger hors de soi renvoie à l'étranger en soi et peut mettre à mal toute activité psychique de subjectivation de l'environnement. Pour le dire autrement, le sujet habite un espace géographique mais pas encore un lieu subjectivé. Les pulsions n'ont pas encore pu accomplir le travail de liaison entre perception et représentations.

Cet état rappelle à bien des égards celui du bébé face à son environnement. Des processus de régression ramènent le sujet à des positions antérieures de fonctionnement psychique. Toutefois, contrairement au bébé, il y a chez l'expatrié toute une série de représentations qui composent déjà son inconscient. Dès lors, ce qui chez le bébé serait un travail de construction des représentations sera chez l'expatrié plus un travail de re-construction à condition que les représentations réveillées lors de l'expatriation ne remettent pas en cause de façon trop fondamentale le sentiment d'existence de l'individu.

Cette remise en cause identitaire est exprimée par Robert quand il parle de ce qu'il a ressenti en arrivant : « Un sentiment de mal-être, il faisait chaud en plus, ne pas pouvoir parler avec les gens, ne pas pouvoir s'exprimer comme on veut. [...] Là ne pas pouvoir s'exprimer librement, ne pas comprendre la culture forcément. Parce que la culture chinoise, elle est encore plus différente que la différence linguistique en fait. Le français et le chinois, ça n'a rien à voir, mais la culture il y a un fossé mais énorme. Je ne pensais pas qu'il était aussi grand, c'est le grand écart. »

Ces états psychiques plongent Robert dans ce qu'il désigne par un « mal-être ». Cette notion renvoie de façon très claire l'individu à un sentiment de souffrance ontologique. R. Kaës (2012) évoque, concernant cette notion, une remise en cause de la « possibilité d'être au monde ». Cette possibilité touche plusieurs niveaux, à savoir le narcissisme, la pulsion mais également les enveloppes et le lien à l'autre.

Cet état plus ou moins transitoire selon les individus amène à notre deuxième question, à savoir comment l'individu finit par intégrer à son moi les perceptions et sensations de son environnement. Ici il nous semble que c'est la question des frontières psychiques qui est à explorer. De ce point de vue, les travaux de Paul Federn restent particulièrement éclairants.

FRONTIÈRES DU MOI, RÊVES ET CULTURE

Paul Federn (1952) a développé la notion de frontières du moi. Cet auteur reprend l'idée développée par Freud que le moi est une instance d'investissement libidinal. Federn fait l'hypothèse que les frontières du moi changent et il s'intéresse, dans *La psychologie du moi et les psychoses*, aux conditions de ces variations. Dans cette perspective, il met en avant la dimension sensorielle du sentiment du moi. Pour lui,

l'expérience du moi ne se fait pas par la pensée ou la connaissance mais bien par la sensation et passe donc par le corps. Les fluctuations de ce sentiment vont ainsi se faire, « chaque fois qu'une impression somatique ou psychique rentre en collision, et qu'elle frappe une frontière du moi¹ ».

Pour étudier la nature des variations des frontières, Federn étudie le rêve et la dépersonnalisation dans son article « Quelques variations du sentiment du moi² ». Ce qui est au cœur de cette idée, c'est que le sentiment du moi varie et que les moments de passage comme le rêve sont particulièrement propices à étudier ces variations en fonction des investissements libidinaux du moi.

Les hypothèses de Federn sont particulièrement intéressantes car elles permettent de comprendre comment les variations du moi se font et comment le moi les intègre. En effet, en replaçant au cœur de ce processus la dimension corporelle, Paul Federn nous montre l'importance de la dimension préœdipienne dans l'intégration de la culture. Nous pouvons donc dire qu'au fur et à mesure de la vie il y a une intégration par le corps d'éléments de notre environnement et notamment de notre environnement culturel. Dans cette perspective, le rêve joue donc un rôle prépondérant.

Depuis plusieurs années maintenant, les travaux sur les rêves semblent connaître un regain d'intérêt. En effet, des études dans différents champs de la biologie et de la psychanalyse travaillent sur des hypothèses particulièrement intéressantes venant enrichir notre compréhension de ce phénomène psychique.

De même, les psychosomaticiens travaillent dans la clinique sur la question du rêve depuis longtemps. Ainsi certaines hypothèses de psychanalystes et de biologistes se rejoignent. Des études récentes (Wamsley et coll., 2010 ; Oudiette et coll., 2011) ont montré une meilleure performance des sujets qui rêvaient d'une tâche apprise pendant la journée que ceux n'en ayant pas rêvé. Le rêve semble donc bien remplir une fonction d'intégration psychique. Ces résultats semblent concorder avec les hypothèses développées par plusieurs psychanalystes. C. Dejours (2003), par exemple, évoque la fonction du rêve comme « organisateur psychosomatique » permettant de « faire progresser les apprentissages ». Dès lors, le rêve permettrait de rendre compte du passage entre l'interne et l'externe. Une hypothèse centrale émerge dans le champ de la psychanalyse selon laquelle le rêve n'est pas seulement l'expression de l'inconscient mais qu'il est également un travail de l'inconscient. Il construit et transforme le moi du sujet.

En nous appuyant sur ces postulats, nous pouvons donc penser que le rêve va permettre l'intégration du nouvel environnement dans lequel le sujet évolue et sera le témoin privilégié de ce travail. Nous

1. P. Federn, *La psychologie du moi et les psychoses* (1952), Paris, Puf, 1979, p. 70.

2. *Ibid.*, p. 31.

pouvons faire l'hypothèse que plus les éléments de la culture et du nouvel environnement seront présents dans les rêves, plus le sujet aura tendance à intégrer rapidement ce nouvel environnement. Plusieurs éléments, tels que les différentes sensations (la langue, les images, les odeurs...), vont nous renseigner sur les mécanismes d'intégration du nouvel environnement.

Dans ces conceptions nous nous rapprochons des hypothèses émises par la psychodynamique du travail (Dejours) en considérant que les mécanismes d'intégration psychosomatique du travail sont les mêmes que ceux de l'intégration de la culture. Les deux passent par le corps. Nous considérons alors la culture également comme un phénomène d'apprentissage corporel.

Pour illustrer notre propos, nous souhaiterions présenter l'étude de cas de Jean, un jeune informaticien travaillant en Chine depuis maintenant quatre ans. Dans un premier temps, il évoque la façon dont la sensorialité et les différentes perceptions s'immiscent dans ses rêves : « Ce qui me marque, c'est que je commence à rêver au son de la langue chinoise sans même la comprendre, [...] la musique de la voix chinoise qui qui... qui est là. Il m'arrive même parfois de parler chinois sans même comprendre ce que je dis donc euh... Ça, c'est encore des souvenirs un peu marrants. Je rêve de plus en plus, ce que je rêve principalement, c'est des habitudes, c'est ce genre de chose. »

« C'est-à-dire des habitudes ? »

« Maintenant c'est le chinois qui commence à s'imprégner dans mes rêves. Les habitudes comme les senteurs, comme les sensations justement : odorat, vue, goût, toucher, ça s'immisce aussi dans mes rêves. J'ai l'impression d'être en Chine également dans mes rêves, de plus en plus. »

Ainsi l'évocation des sensations dans le rêve est le point de départ pour Jean d'une élaboration sur son processus d'intégration dans la culture chinoise et sur son positionnement par rapport aux différents groupes d'appartenance. Il évoquera la façon dont cette expérience l'a repositionné dans sa propre filiation (famille) par l'intégration dans d'autres groupes d'affiliation et notamment l'intégration dans son travail de même que dans sa belle-famille chinoise.

Cet exemple nous montre comment, dans un premier temps, le moi intègre des éléments de la réalité extérieure par le corps. Ces observations rejoignent les remarques de J.C. Rouchy sur les incorporats culturels. Nous constatons dès lors que ce processus est à l'œuvre tout au long de la vie et qu'il n'est pas possible de le séparer du processus d'introjection du moi. Nous observons également que ce processus d'introjection n'a pas uniquement un effet sur le moi, mais aussi sur les liens. Ces remarques rejoignent les travaux de A. Ciccone et M. Lhopital (1991) sur le travail d'introjection et qui postulent que ce n'est pas tant l'objet que le sujet introjecte mais finalement bien plus le lien à l'objet. Dès lors, quelles conséquences cela peut-il avoir sur le groupe ?

TRANSFORMATION DES LIENS INTERSUBJECTIFS

Ce travail d'intégration, de « marquage » du monde par le moi connaît ainsi ses succès, comme nous l'avons vu, mais également ses ratés. Nicolas Abraham et Maria Torok (1978) ont décrit ce qu'ils appellent les « ratés de l'introjection » qui forment des objets non psychisés qu'ils désignent par le processus d'incorporation. Ces objets psychiques ont une incidence sur le moi et ne sont pas neutres. Ils peuvent devenir source d'angoisse à cause de leur caractère trop « étrange » pour le moi. Nous pensons donc que le rapport que le sujet entretient avec ces objets « ratés de l'introjection », comme avec ses succès d'ailleurs, va avoir des conséquences sur les liens intersubjectifs. Autrement dit, quand il y a intégration de l'environnement au moi, y compris quand cette introjection est ratée, alors il y aura des effets sur les liens. Mais quelles sont donc ces conséquences ?

La qualité de cette intégration au moi va déterminer la façon dont le lien va se structurer dans le groupe. Si l'intégration n'a pas été suffisamment bonne et est restée au stade de l'incorporation, nous constaterons alors des phénomènes de rejet au sein du groupe. Nous observons ainsi des effets d'alliance basés sur la culture d'origine. La culture devient le seul organisateur intersubjectif et toute différence qui viendrait remettre en question les fondements narcissiques et identitaires du sujet est rejetée. Nous pouvons expliquer ce phénomène par la remise en question narcissique qu'implique la rupture migratoire. Dès lors, le retrait et l'identification aux sujets partageant la même culture sont une façon de préserver le moi.

Afin d'illustrer ce phénomène, voici les propos de Marcel, un expatrié qui évoque la question du lien avec les autres français de l'étranger :

« J'ai tendance à plutôt côtoyer les francophones et c'est vrai que le lien est tout de suite, je pense, beaucoup plus fort, parce qu'on se retrouve en Chine, [...] Du coup, quand on se rencontre, on est tout de suite beaucoup plus sympa – c'est mon sentiment, je me sens beaucoup plus ouvert aux autres. J'ai l'impression que c'est assez réciproque. Je côtoie des gens que je n'aurais peut-être pas forcément côtoyés en France, parce que du fait de la situation sociale, du fait de la différence d'âge... Voilà, au final on se retrouve ici. Je côtoie des gens parce que je pense qu'on est à l'étranger et du coup il y a une sorte d'unification, un genre de solidarité entre nous. »

Plus tard, dans l'entretien, Marcel évoquera que cet effet était particulièrement fort lors de son arrivé en Chine car il avait besoin « de se retrouver soi-même ». Les autres membres de la même culture deviennent en quelque sorte des miroirs narcissiques permettant de préserver son propre sentiment identitaire.

Ces remarques nous semblent à même d'enrichir notre compréhension et la prise en charge dans des groupes thérapeutiques de sujets ayant subi un déplacement. En effet, le dispositif groupal est

particulièrement indiqué pour mobiliser les représentations angoissantes qui, dans une thérapie individuelle, ne sont pas forcément accessibles à cause de l'attaque du travail de pré-conscient. Le groupe fournit ainsi des images permettant le travail autour de cette question de l'étranger à l'extérieur de soi mais également en soi.

Nous constatons que quand cette intégration peut se faire, cela permet un travail de permutation symbolique de la place que le sujet occupe au sein des différents groupes d'appartenance (devenir adulte dans sa famille, trouver une autre orientation professionnelle...). Nous rejoignons donc les remarques de R. Kaës sur les contrats narcissiques secondaires : « Tout changement dans le rapport du sujet à l'ensemble, toute appartenance ultérieure, toute nouvelle adhésion à un groupe remet en cause, et dans certains cas en travail, les enjeux de ces contrats³. »

C'est ce que nous avons pu constater lors des entretiens sur la façon dont certains sujets pouvaient accéder à une autre place dans les différents groupes d'appartenance. Ainsi Jean évoquera à différents moments comment l'intégration à d'autres groupes a amené à une permutation de sa place dans son groupe familial. L'expatriation a alors représenté une sorte de rite de passage à l'âge adulte. Dans ce contexte, le groupe thérapeutique prenant en charge des sujets ayant subi un déplacement, doit permettre la mise en place de ce travail.

CONCLUSION

Cet article nous a permis de confirmer nos hypothèses. Tout d'abord, nous avons observé comment la dimension corporelle était un facteur décisif dans l'intégration d'une culture. Ensuite nous avons pu constater les effets de la rupture de l'environnement culturel sur les liens intersubjectifs.

Deux axes de recherches thérapeutiques se dégagent ainsi. Le premier concerne l'analyse des rêves à la fois comme révélateur et comme travail psychique de l'intégration de la réalité extérieure. Le deuxième axe est celui des effets de cette intégration sur les liens intersubjectifs. Nous voyons, d'une part, que la culture est structurante des liens intersubjectifs, et, d'autre part, que de nouvelles places émergent dans les groupes en rapport avec l'expérience vécue. En effet, quand cet événement parvient à être subjectivé, le sujet transforme la place qu'il occupe dans le groupe.

BIBLIOGRAPHIE

- ABRAHAM, A. ; TOROK, M. 1978. *L'écorce et le noyau*, Paris, Aubier-Flammarion.
ANZIEU, D. 1985. *Le Moi-peau*, Paris, Dunod, 1995.

3. R. Kaës, *Les alliances inconscientes*, Paris, Dunod, 2009, p. 61.

- BAUDET, T. ; MORO, M.-R. 2009. *Psychopathologie transculturelle*, Paris, Masson.
- BENSLAMA, F. 1991a. « Incidences cliniques de l'exil », *Cahiers Intersignes*, n° 3, p. 45-46.
- BENSLAMA, F. 1991b. « L'enfant et le lieu », *Cahiers Intersignes*, n° 3, p. 51-68.
- BION, W.R. 1962. *Aux sources de l'expérience*, Paris, Puf.
- CICCONE, A. ; L'HOPITAL, M. 1991. *Naissance à la vie psychique*, Paris, Dunod.
- DEJOURS, C. 2003. *Le corps, d'abord*, Paris, Payot, coll. « Petite bibliothèque ».
- DEJOURS, C. 2009. *Travail vivant 1 : sexualité et travail*, Paris, Payot.
- DEVEREUX, G. 1967. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion, 1980.
- DEVEREUX, G. 1972. *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion.
- DEVEREUX, G. 1977. *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard, 1983.
- DOUVILLE, O. 2004. « Anthropologie du contemporain et clinique du sujet », *L'évolution psychiatrique*, n° 69, p. 31-47.
- FEDERN, P. 1952. *La psychologie du moi et les psychoses*, Paris, Puf, 1979.
- FREUD, S. 1913. *Totem et tabou*, Paris, petite bibliothèque Payot.
- FREUD, S. 1914. *Pour introduire au narcissisme*, Paris, Puf, 1969.
- FREUD, S. 1923. *Le moi et le ça*, Paris, petite bibliothèque Payot, 2010.
- GOLSE, B. ; ROUSSILLON, R. 2010. *La naissance de l'objet*, Paris, Puf.
- HALL, E.T. 1966. *La dimension cachée*, Paris, Le Seuil, 1971.
- KAËS, R. 1974. *L'appareil psychique groupal*, Paris, Dunod, 3^e éd., 2010.
- KAËS, R. 2009. *Les alliances inconscientes*, Paris, Dunod.
- KAËS, R. 2012. *Le malêtre*, Paris, Dunod.
- KAËS, R. et coll. 1998. *Différences culturelles et souffrances de l'identité*, Paris, Dunod.
- NATHAN, T. 1986. *La folie des autres. Traité d'ethnopsychiatrie clinique*, Paris, Dunod.
- OUDIETTE, D. et coll. 2011. « Evidence for the re-enactement of a recently learned behavior during sleepwalking », *Plos One*, 6, e18056.
- ROHEIM, G. 1943. *Origine et fonction de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.
- ROHEIM, G. 1950. *Psychanalyse et anthropologie*, Paris, Gallimard, 1968.
- ROUCHY, J.C. 1998. *Le groupe, espace analytique, clinique et théorie*, Toulouse, érès, 2008.
- WAMSLEY, E. et coll. 2010. « Dreaming of a learning task is associated with enhanced sleep-dependent memory consolidation », *Curr. Biol*, 20, p. 850-855.
- WINNICOTT, D.W. 1958. *De la pédiatrie à la psychanalyse*, Paris, Payot, 1969.