

Les termes du langage à propos du célibat: marqueurs « genrés » dans la construction de l'âge social défini pour le mariage : étude comparée au Maroc et en Arménie

GUEVORKIAN Loucineh*

■ Résumé

En Arménie et au Maroc, deux sociétés « à caractère patriarcal », depuis des années plusieurs études évoquent le sujet des mutations profondes de l'institution du mariage (modification du calendrier, des modalités, de la mentalité...). Dans ce contexte de changements, surtout évident sur le plan démographique (augmentation de l'âge au premier mariage, croissance du célibat aux différents âges), quelle est la place réservée à « l'âge social au mariage » ?

Dans la présente communication l'étude portera de manière plus ciblée sur l'âge au mariage défini socialement dans les zones urbaines des deux pays. L'intérêt de ce sujet consiste d'une part dans *le caractère nettement « genré » de cet âge* (dans le sens où les jeunes filles et les garçons ne reçoivent pas de critiques et « d'épithètes dévalorisantes » du même poids quand ils le dépassent), de l'autre dans *des ressemblances paradoxales* des tensions liées à l'état de la jeune fille restée célibataire dans les deux pays, pourtant rarement comparés, et aux religions différentes. En Arménie et au Maroc, en dépassant l'âge moyen au premier mariage, la fille risque d'être condamnée à rester « célibataire », qui équivalait à « rester une jeune fille », à ne jamais connaître un homme, à ne pas avoir d'enfant ...

S'agit-il bien d'un seul « âge » ou « des âges sociaux » du mariage ? Quelles sont les convergences et les divergences selon les pays ?

Ces questions seront abordées à travers une étude des termes spécifiques caractérisant la femme toujours célibataire. Ces termes et ces expressions ont été recueillis à l'aide d' questionnaires adressés aux jeunes filles célibataires de plus de 25 ans et au cours des entretiens semi-directifs menés avec des personnes de différents sexes et groupes d'âge sur les représentations sociales de l'âge au mariage. Ce travail a été réalisé dans le cadre d'un séjour de terrain au Maroc et en Arménie pour une thèse en socio-démographie sous le titre « Célibat féminin et résistances au mariage : étude comparée en Arménie et au Maroc ».

* Université Paris Descartes, Ecole Doctorale 180.

Introduction : contexte du Maroc et de l'Arménie

La binarité de la structure sociale et le sens hiérarchisé du rapport des sexes interviennent en permanence dans les interrogations sur les termes relatifs au célibat féminin. Dans ce contexte dualiste, les mots et les expressions apparaissent comme un mode à part, une des sources les plus appropriées pour découvrir certains stéréotypes du genre (Shahnazaryan, 2011). À travers les différentes formes de discours (proverbes, aphorismes, blagues, entretiens, etc.), elles servent à éclairer le monde hétérosexué tout en imposant fortement certaines normes.

Au Maroc et en Arménie, deux pays patrilinéaires et patrilocaux et qui forment le cadre comparatif de la présente communication, le mariage a une valeur indiscutable pour les deux sexes. Comme le note Ph. Fargues à propos des pays du Maghreb, « (il) est universel ; la condamnation vigoureuse du célibat fait du mariage une règle absolue, aussi bien pour l'homme que pour la femme » (1986, p. 1). L'universalité de cette institution sociale qu'est le mariage s'affirme également en Arménie (Shagoyan, 2011).

Ainsi, les hommes et les femmes sont « invités » à se marier et ce mariage reste le seul moyen socialement envisageable pour la formation du couple. À travers lui, le fils a la charge de prolonger le lignage paternel, quand la fille doit assurer celui de son mari (Hamel, 2002).

Pourtant, la terminologie sur le célibat s'exprime très différemment selon le sexe. Même si hommes et femmes reçoivent les mêmes encouragements et les mêmes incitations à s'unir dans le cadre du mariage, le célibat des filles se trouve régi par différents tabous et différentes règles, et ce, dans les rapports au quotidien. Ce célibat féminin se traduit par des termes très spécifiques, alors que celui des hommes ne l'est pas, ou beaucoup moins¹.

Il s'agit d'une part de l'aspect concernant l'âge au moment du mariage de l'individu, avec l'accentuation des termes utilisés et d'autre part de la différenciation établie concernant l'enjeu reproductif et le tabou sur la vie sexuelle elle-même. Si dans la culture occidentale, concernant une jeune femme, le mot « célibataire » indique simplement le fait qu'elle n'est pas en couple ou qu'elle n'est pas mariée dans le moment précis, dans la culture marocaine et arménienne, il signifie beaucoup plus. En dépassant « l'âge social idéal » lors du premier mariage, et en affirmant qu'elle est célibataire, la fille marocaine et arménienne, de manière indirecte, sous-entend sa situation actuelle autant que passée. Elle était et reste célibataire, de plus elle risque d'être condamnée à rester « célibataire », ce qui équivaut à « être une fille », vivant chez ses parents, n'ayant jamais connu un homme, n'ayant pas eu d'enfant...²

¹ En Arménie ils sont pratiquement absents dans la littérature (Shagoyan, 2011). Au Maroc, les termes relatifs au célibat prolongé des hommes renvoient au sujet de l'homosexualité (Hamel, 2002). Soulignons que ce dernier n'apparaît pas dans nos entretiens. S'agit-il d'un sujet « tabou » ? Serait-ce plutôt le manque d'ajustement entre la figure de l'homme célibataire et l'homosexuel ? Ou même lié à une autre manière d'entrée dans le sujet ? Ch.Hamel a questionné directement l'homosexualité, notre entrée à nous étant le célibat ?

² L'expression « jeune fille/femme célibataire » que nous retenons ici tiendra donc compte du sens où il est compris au Maroc et en Arménie.

Néanmoins, le « pouvoir symbolique »³ de ce langage est presque totalement oublié de la littérature scientifique. Seuls quelques cas particuliers existent, où les termes décrivant le célibat féminin apparaissent dans le contexte global du rapport social entre les sexes. Ces études qui s'intéressent au décryptage de la dichotomie des sexes à travers un langage spécifique sont basées essentiellement sur ce que P. Bourdieu appelle « le principe de division fondamental entre le masculin, actif, et le féminin, passif » (1998, p. 27). À son tour, Françoise Héritier précise que « (c)e langage dualiste est un des constituants élémentaires de tout système de représentations, de toute idéologie envisagée comme la traduction de rapports de forces » (2012, p. 70).

Qu'il s'agisse de l'analyse des proverbes (Harrami, 1998), ou de simples mots ou expressions usuels (Rodary, 2002, Shagoyan, 2011), et même de berceuses pour enfants (Shahnazaryan, 2011), ces études deviennent un mode parmi d'autres pour illustrer globalement la hiérarchie sexuée de la structure sociale, avec les attentes pour chaque sexe, où les termes sur le célibat n'apparaissent « qu'au passage ».

L'analyse des termes proposés ici sera une tentative d'étude détaillée, particulièrement concernant deux vocables au jugement négatif s'associant au célibat féminin : *bayra* et *tan mnatsats*. Le premier de ces termes désigne le célibat prolongé de la fille au Maroc et le second en Arménie, les deux étant omniprésents dans les discours quotidiens. Nous ne nous concentrerons pas sur le style ou la manière de dire les choses, mais sur la manière dont ce « dit » peut devenir une source de pression sexuée, dotée de ce pouvoir symbolique définissant et imposant un âge codifié pour le mariage.

L'originalité de cette étude porte notamment sur l'analyse comparée des représentations sociales du « devenir immariable », qui permet d'éclairer la similarité frappante des normes familiales et sociales, prétendant être plus contrastées dans deux contextes religieux différents. Dans les deux cas, les termes contribuent à une forte normativité de l'âge lors du mariage, même si certains changements ne sont pas négligeables.

La méthodologie pour le recueil des termes

Ce travail a été réalisé dans le cadre d'un séjour sur le terrain au Maroc et en Arménie en 2013, pour une thèse en socio-démographie intitulée « Célibat féminin : « résistances » au mariage? Étude comparée au Maroc et en Arménie ». L'étude a ciblé les zones urbaines des deux pays.

Pour faire cette analyse, dans un questionnaire composé essentiellement de questions fermées, nous avons inclus une question ouverte : « **A06, Indiquez quelques termes (mots ou expressions) dans la langue courante qui s'associent à votre situation de femme non-mariée** ». Avant tout, la préférence envers l'expression *non-mariée*, au lieu d'utiliser directement le terme *célibataire*, était conditionnée par le fait que d'après les premières observations à ce sujet au cours d'un précédent travail sur le terrain en 2012, le mot *célibataire* paraissait assez sensible pour certaines enquêtées marocaines. Ajoutons à cet argument l'absence de cet homonyme, *célibataire*, dans le vocabulaire arménien. C'est le terme *tchamousnatsats* (*non-marié(e)*) qui reprend ce sens-là... Ainsi, le contexte linguistique de nos

³ Nous empruntons l'expression bourdieusienne du « pouvoir symbolique ». Même si l'auteur met plus l'accent sur l'aspect de « compli-cité » du pouvoir (Bourdieu, 2001, p. 202), nous nous appuyons sur cette expression pour sous-entendre surtout « le pouvoir invisible ».

entretiens était différent. Étant donné le fait que pour l'Arménie, notre questionnaire devait être traduit en arménien, et que pour le Maroc la langue française convenait (car nous travaillions dans les zones urbaines, les enquêtés s'exprimant donc facilement en français), nous avons donné la préférence au terme *non-marié*, qui nous permettait d'aborder une approche égalitaire et neutre dans les deux pays.

De la même façon, les entretiens ont été menés en français au Maroc et en arménien en Arménie (70 individus dans chaque pays). C'est ainsi que le terme français *célibataire* apparaît dans certains discours marocains, en parallèle aux mots issus de l'arabe dialectal et de l'arabe littéraire.

Dans les différentes villes des deux pays précités, le questionnaire a été adressé uniquement aux filles célibataires ayant un niveau d'étude supérieur (Licence, Master, Doctorat). Les réponses collectées ont servi de base à notre analyse. Pour compléter cette partie et ne pas se sentir limité par une seule référence, nous avons essayé de revenir sur ce sujet dans différentes situations de discours tout au long de notre séjour, ayant aussi des échanges avec des filles et des femmes d'âges différents, de même qu'avec les hommes. Dans ces entretiens ouverts, la préférence pour le terme *non-marié* a perdu son principe obligatoire et principal. Les questions ouvertes ont été formulées en fonction du contexte, touchant en général la culture verbale au sujet du célibat et sa corrélation avec l'âge au moment du mariage.

L'analyse des termes a été enrichie également par notre étude sur les œuvres littéraires et sur la littérature socio-anthropologique abordant ce thème du célibat.

La catégorisation des termes

Soulignons tout d'abord que la différenciation sexuelle se reflète dans « la dissymétrie discursive » qui se manifeste par l'abondance et surtout la fréquence dans les discours des termes employés pour évoquer le célibat des filles, et son absence quasiment permanente pour celui des hommes. D'où notre choix de ne présenter ici que les termes relatifs au célibat féminin, ce qui ne signifie en aucun cas une absence totale de pression sociale pour les hommes en situation de célibat prolongé.

Les résultats de notre travail sur le terrain nous permettent de dresser un classement de termes adressés aux filles célibataires selon 3 catégories:

1. Termes de neutralité
2. Termes prescriptifs (absence de sexualité)
3. Termes au jugement négatif ou péjoratif

La troisième catégorie se compose elle-même de sous-catégories se présentant en ces termes :

- registre de l'apitoiement
- marqueurs d'un âge avancé
- marqueurs de l'enjeu de la reproduction et de la perpétuation du lignage

Le tableau ci-dessous présente les différents termes ou expressions collectées dans nos deux pays :

Tableau 1. Les termes associés au « célibat » féminin au Maroc et en Arménie

Termes	Maroc	Arménie
Neutres / situation matrimoniale légale	<ul style="list-style-type: none"> • célibataire • mamzoujach (non-mariée) 	<ul style="list-style-type: none"> • tchamousnatsats (non-mariée)
Prescriptifs (sexualité)	<ul style="list-style-type: none"> • haasiba (vierge) • bint (fille, vierge) 	<ul style="list-style-type: none"> • <i>ōriord</i> (demoiselle, vierge) • <i>afjik</i> (fille, vierge)
Termes péjoratifs associés à un jugement négatif		
1. Apitoiement	<ul style="list-style-type: none"> • mskina (la pauvre) 	<ul style="list-style-type: none"> • khekhtch (la pauvre)
2. L'âge avancé (soulignant l'âge chronologique)	<ul style="list-style-type: none"> • aanis (vieille fille) • charfa (vieille) • desha (le train l'a dépassé) 	<ul style="list-style-type: none"> • paravats oriord (vieille demoiselle)
3. Reproduction- fécondité /maison- lignage (soulignant l'âge comme enjeu reproductif)	<p>Explicite : bayra (vieille)</p>	<p>Implicite : tan mnatsats (fille restée à la maison)</p> <p>Explicite :</p> <ul style="list-style-type: none"> • dakhatsats (flétrie) • tchir (fruit sec) • tchoratsats (desséchée)

Ces termes recueillis dans le cadre de notre thèse témoignent des deux domaines principaux de dichotomie entre les sexes: la sexualité et la reproduction. Dans le cadre de la présente communication, notre analyse s'intéressera uniquement au second aspect, soit celui de la reproduction.

Les discours recueillis ont été largement dominés par l'utilisation de termes péjoratifs, associés à la situation de la fille célibataire. Si les deux premiers groupes de termes reflétaient le statut matrimonial de la femme et l'absence de sexualité hors mariage, les mots et les expressions de notre troisième liste expriment deux notions : d'un côté le regret lié aux « droits limités » d'une jeune femme célibataire où la procréation est socialement non envisageable pour elle ; de l'autre ces mots nous donnent des outils pour parler ou nous rappeler de l'enjeu de la reproduction liée à l'âge de la femme.

En prenant en compte les limites de cette communication, notre analyse dans un premier temps s'articulera uniquement autour de l'étude de deux termes péjoratifs déjà indiqués. Dans un second temps, nous examinerons leur rôle de marqueurs symboliques dans « l'âge social » du mariage.

Etre « bayra » ou arriver au « terminus »

Le terme *bayra* demande une analyse particulière car il se trouve en tête dans tous les échanges avec les enquêté(e)s marocain(e)s. Ce mot est revenu systématiquement dans les entretiens, tant chez les femmes que chez les hommes. Sans exception de sexe ou d'âge, quasiment toutes les personnes ont mentionné ce terme comme synonyme de « célibataire » à un moment donné. Ces personnes précisaient souvent qu'il s'agissait d'une fille célibataire d'« âge avancé ».

- Qui est « bayra » ?

Une première description rencontrée dans la littérature sociolinguistique rapporte le sens de la « vieille fille » (Guella, p. 487).

Dans le discours quotidien, *bayra* s'interprète non seulement comme « vieille » mais aussi et surtout comme « terre sèche » (à savoir une femme qui ne peut plus avoir d'enfants). La sociologue Soumaya Naamane-Guessous analyse cette notion de non-fertilité de la façon suivante: « « Bayra » vient de *el bor* qui désigne les plantations arrosées essentiellement par la pluie, sans aucune autre forme d'irrigation ». L'auteur explique que « La jeune fille non mariée à partir d'un certain âge est considérée comme une terre qui n'attend de grâce que par Dieu, et qui n'a aucun homme qui l'arrose de ses bienfaits. (Naamane-Guessous, 2000, p. 279).

Dans les représentations, le terme *bayra* devient une figure allégorique, celle d'une femme dépourvue de toute capacité de reproduction. **Leila⁴, secrétaire dans une téléboutique, 26 ans, Meknès, raconte** : « *Bayra, ce terme on l'utilise pour les femmes plus âgées, après 35 ans. Bayra, c'est comme un arbre en hiver, sans feuilles, sans fleurs. Il ne peut pas donner de récoltes. Bayra, c'est la terre, mais qui ne peut plus être cultivée : elle n'a plus rien à donner. C'est la terre sans eau, même si tu l'arroses tu n'auras pas de récolte* ».

Les références recherchées dans la nature, notamment sous forme de terre, d'arbre ou de fleur n'ont qu'un seul but : montrer le temps dépassé de la fertilité. L'explication donnée par Leila montre bien le lien direct entre l'âge de la femme et ses capacités fertiles : plus elle est âgée, plus ses chances se réduisent. Et même si le mariage et les relations sexuelles se réalisent dans sa vie, « la récolte » (sa reproduction) n'est pas concevable...

Une nuance mérite tout de même d'être notée : même si l'idée de « fin de procréation » apparaît dans certains discours féminins (comme celui de Leila), elle est davantage explicitée par les hommes (ce même dans la totalité de leurs propos). Selon eux, le terme prend encore plus fortement le sens de « non-capacité à se reproduire ». Dans ce cas, la fille n'a ni la chance d'aboutir au statut matrimonial, ni celle de disposer de sa « capacité » à se reproduire. Dans un seul cas le terme a renvoyé au marché économique : cette fois-ci, *bayra* était associé à une marchandise qui n'a pas trouvé d'homme « acheteur ».

De leur côté, dans les plupart de cas, les filles ou les femmes caractérisaient avant tout les *bayras* comme la « non réussite » du mariage.

Mais dans tous les cas, *bayra* est le terme roi, la punition la plus dure pouvant tomber sur une fille célibataire ayant raté le mariage dans ses années de « jeunesse ». Comme le rappelle Abdelhak Serhane, au Maroc, « Pour une fille, être âgée est un discrédit » (1998, p.19).

Grâce à l'analyse du terme *bayra*, de même ensuite pour celle de plusieurs autres termes péjoratifs, on découvre sous un angle nouveau l'idée de dichotomie des sexes liées à l'enjeu de la reproduction. Un des éléments classiques marquant l'opposition d'un monde contrasté, dichotomique et apparaissant dans

⁴ Les prénoms ici mentionnés sont des prénoms fictifs, de manière à respecter l'anonymat des personnes interrogées.

des aspects multiples (comme le chaud et le froid, le haut et le bas, le sec et l'humide,...)⁵ semble avoir trouvé une nouvelle illustration dans ce terme. La femme d'âge avancé devient « sèche » et « aride ».

Nous retrouvons aussi la pensée de François Héritier dans « la *valence* différentielle de sexe » (p. 24) et l'importance du corps comme fondement de toute distinction.

La fille ne présente pas d'intérêt propre dans le mariage ou la sexualité, mais bien dans la procréation, et ce justement à travers ces derniers.

Si dans le contexte marocain, *bayra* n'a pas connu d'équivalent en termes de fréquence de citation, en Arménie, l'expression *tan mnatsats* (*la fille restée à la maison*), à connotation péjorative, était l'expression la plus récurrente.

Fleur dont les épines sont attachées aux racines

Au premier regard, la fille appelée *tan mnatsats* n'avait rien en commun avec le terme *bayra*. Au Maroc, si ce dernier était souvent accompagné d'une expression, d'une remarque ou même d'une brève analyse du mot, dans le contexte arménien nos enquêtés se contentaient de citer l'expression « *tan mnatsats* ». Une explication ou une référence liée à l'enjeu reproductif et au rôle social de la femme ne figurait pas dans les entretiens.

Pourtant, comme nous allons le voir, l'idée de la capacité reproductive de la femme, invisible dans le discours, se retrouve projetée dans l'œuvre littéraire. Non seulement le fait que cette expression, dans son sens péjoratif, était la plus courante, nous avons préféré l'intégrer dans le tableau face à *bayra* pour la situer à la même échelle et parce qu'elle exprime le même enjeu reproductif, mais de manière **implicite**. Au Maroc, *bayra* évoque l'allégorie de la terre et de la sécheresse. Le mot renvoie directement et **explicitement** à la vieille femme dont la fécondité est remise en question. En Arménie, *tan mnatsats* exprime ces idées de manière indirecte, à travers les images de la maison, de la famille ou du lignage.

Dans un conte arménien, nous trouvons une comparaison très intéressante pour décrire la situation d'une fille restée célibataire : « *Les filles restées à la maison étaient comme des fleurs attachées jusqu'à la fin aux racines. (1) Elles s'ouvrent, fleurissent, mais comme elles restent très attachées aux racines (1) et qu'elles ont des épines (2), personne n'ose les cueillir. Elles demeurent ainsi, perdant leur fraîcheur. Elles n'ont plus d'odeur et la beauté de l'époque, elles ne peuvent plus donner de grains(3). En automne la pluie les tape, le vent déchire la dernière feuille et le monde leur paraît toujours comme le jardin de quelqu'un d'autre* » (3) (Beglaryan, 2009, p. 10)

Ce récit métaphorique illustre les représentations sociales liées à la situation de la fille dans son célibat prolongé. *La fille restée à la maison* est celle :

- qui reste attachée aux parents (les racines) (1) ;
- qui prend un mauvais caractère (2) ;

⁵ Sur cette question des « oppositions », nous renvoyons les lecteurs aux travaux de P. Bourdieu « La domination masculine » (1998), de F. Héritier « Masculin-Féminin, la pensée de la différence » (2012, 1996), et de M. Bozon « Sociologie de la sexualité » (2002).

– qui a raté son moment de « fraîcheur », important et bon non seulement pour entrer en union, mais aussi pour se reproduire (3).

L'automne dont parle l'auteur est l'automne du corps, celui de la fin de la période fertile. L'aspect « biologique » est conjugué avec l'aspect « physique ». Comme une fleur, la fille est belle au début mais ne l'est plus à l'arrivée de l'automne. Dans ce contexte, les épines expriment indirectement tous les changements de caractère de la fille et le rendent « piquant ». Cette épithète, en lien avec l'âge de la fille, est enracinée dans les représentations.

On ne cherche pas de fleur ayant « une épine » et risquant de ne pas donner de « fleurettes »(3). On cherche une fleur douce, soumise, se trouvant au printemps de sa fraîcheur et disposant d'un potentiel reproductif, comme dans la nature.

La dernière phrase du conte intégrant le mot « jardin » est particulièrement intéressante. L'idée de fertilité est bien présente comme l'une des métaphores du jardin. Chez Lacoste-Dujardin⁶, ce jardin s'interprète comme symbole de la prospérité et de fécondité (1985, p. 35). Pourquoi donc, dans notre conte, s'agit-il du jardin des autres ?

N'est-ce pas parce que la jeune femme demeure dans la maison parentale, attachée aux racines, où elle ne peut pas féconder ? N'est-ce pas aussi parce qu'à un âge avancé, elle n'est plus fertile, donc n'a plus de place dans « le monde », à l'extérieur ? Dans plusieurs cultures et langues indo-européennes, la maison symbolise l'intérieur, le dedans, par opposition avec le dehors (Mahé P., 1984, p. 330). De la fenêtre de la maison du foyer parental, la vue conduit vers un extérieur appartenant aux autres, où la fille ne peut pas trouver sa place quand elle n'est plus féconde.

Pour mieux appréhender le terme péjoratif arménien, il est indispensable de s'arrêter à présent sur l'analyse du concept « toun » (maison).

La maison

Le mot arménien « toun » a été analysé en détail par l'ethnologue E. Karapetyan (1958, p. 67-68). L'auteur indique le double aspect de la notion, « matériel » et « social ». Elle souligne surtout le deuxième sens de ce terme, car il signifie aussi un groupe social, avec des individus de même origine (tribu, patronymie, grande famille). Plus tard, le mot s'est apparenté à la « famille » au sens général (ibid, p. 68).

Dans ce contexte, « toun » prend donc un sens très symbolique, en quittant bien les frontières de l'objet matériel. Comme nous l'avons déjà montré dans une étude antérieure basée sur notre travail de terrain à Meknès (Maroc) et à Gyumri (Arménie), la manière dont on évoque le sujet de la maison est loin d'être un sujet purement « économique » (Guevorkian, 2012). La maison paternelle est également un lieu « sacré ».

⁶ Dans sa description, l'auteur se réfère à la cérémonie de la pose de henné chez les jeunes mariées magrébines, où l'illustration du jardin apparaît dans le creux de la paume de la fille.

Cette idéologie où l'idée de maison et de famille coïncide, a bien trouvé sa place dans les expressions du langage. Ainsi, le souhait « Touned chen mna » (en version arménienne, « que ta maison reste prospère »), signifiait aussi le souhait de la prospérité familiale, et la malédiction « tund kandvi » (« que ta maison soit détruite ») signifiait aussi la destruction de toute la famille. Dans la tradition arménienne, la maison s'associe au foyer et dans la langue même, les mots « famille », « maison » ou « foyer » s'utilisent comme des synonymes (Nahapetian, 2009, p. 73).

La maison et le lignage

Dans cette culture patrilinéaire et patrilocale, la maison n'est donc pas seulement le foyer ou la résidence matérielle mais conserve également la part « génétique » de la famille, celle du lignage où la fille n'a pas sa place... Elle doit alors entrer dans une autre maison. Dans les deux pays, la fille appartient au foyer de son mari et s'éloigne de la maison parentale après le mariage. Au Maroc comme en Arménie, c'est bien le fils qui reste (CERED, 1996, p. 70, Guevorkian, 2012, p. 48). La différence entre nos deux pays ne concerne que le rang de ce fils au sein de la fratrie : dans le cas marocain, c'est le fils aîné qui reste alors que dans le contexte arménien, il s'agit du dernier, du benjamin (Guevorkian, 2012, pp.48-49).

Cette idée du départ de la fille est fortement ancrée dans la structure familiale arménienne et s'exprime même dans le vocabulaire de la parenté en arménien contemporain. Comme l'indique J.P.Mahé, le terme « sœur » désignant la personne de sexe féminin ne figure pas parmi ceux qui regroupent « la parenté de l'intérieur » (le père, la mère ou le frère). Car dès sa naissance, on perçoit dans la sœur un départ marital. (1984, p. 330).

Ainsi, dans ce contexte de départ de la fille lié à la perpétuation du lignage des « autres », l'expression *tan mnatsats* prend une valeur négative, celle d'un cliché dévalorisant pour une fille qui reste dans la « maison » paternelle. Celle-ci en effet ne sera pas la femme qui perpétuera le lignage du père. Sa mission de départ est celle de faire « prospérer la branche » de son mari, non celle de sa propre famille. N'ayant pas accompli cette mission, elle risque d'être marginalisée.

À ce propos, comme le remarque C. Lacoste Dujardin dans le contexte maghrébin, « Là où, elle est arrivée par naissance, elle n'a guère de droits, elle n'est qu'une simple passagère, membre de seconde zone, bénéficiant pour un temps du gîte et du couvert, certes toujours assurés, là, en cas de malheur, mais y bénéficiant alors que d'une simple assistance. Sa vraie vie sera ailleurs... ». (1985, p. 68)

Là encore, les stéréotypes sexués prennent une part dominante dans les termes utilisés: la fille ne peut pas être « celle qui reste à la maison », elle doit trouver un nouveau foyer et ce, uniquement à travers la figure masculine. Un proverbe arménien en forme de conseil tend à confirmer cette notion : « Si tu veux qu'on se souvienne longtemps de toi, plante un arbre ; si tu tiens à l'immortalité, élève un fils » (« Կ ուզե՞ս երկար յիշուել ծառ տնկի. կ ուզես անմահանալ լ որդի մեծացրու. »). Il s'agit là bien d'un fils et non d'une fille, car le fils est chargé d'assurer l'éternité de la lignée du père. Dès le départ, la fille est quant à elle considérée comme celle qui va partir pour développer le lignage de son mari. **Autrement dit, l'actif de la maison paternelle est le frère alors que la fille n'a qu'un rôle passif.** Cette idée se trouve justifiée au niveau même des proverbes : « La fille est le mur de dehors, le garçon celui de l'intérieur » (« Աղջիկը դուրս պատ է, տղան ներսի »). Ou encore : « La fille est le

mur d'autrui » (« Աղջիկը ուրիշի տան պատ է »). Et si ce départ ne s'effectue pas selon les calendriers acceptés socialement, cette maison devient « une étiquette » dévalorisante pour la jeune fille...

Ainsi, si *bayra* renvoyait davantage à l'aspect biologique, ses capacités de fécondité étant questionnées d'une manière **directe ou explicite**, *tan mnatsats* décrit avant tout la situation sociale et familiale de la fille. Mais au final, les deux se rejoignent car l'enjeu de la reproduction correctement décrite dans le conte apparaît également dans l'expression arménienne, de manière **implicite** cette fois, à travers la notion de maison.

Ces deux termes au jugement négatif définissent donc un « âge social limite » du mariage.

L'âge social du mariage : représentations personnelles ou sociales ?

Soumaya Naamane Guessous examine le double aspect de la notion d'âge, en lien avec le vieillissement de la population au Maroc. L'auteur remarque que « Si les statistiques affirment que les femmes meurent plus tardivement que les hommes, en réalité la femme « meurt » beaucoup plus tôt que l'homme. D'où l'utilité de faire la distinction entre deux âges féminins : l'âge civil, qui va de la naissance à la mort, et « l'âge social », terme inventé pour les besoins du moment » (2000, p. 274).

Au sens figuré de notre étude sur le célibat, tout autant que dans le contexte du vieillissement, cette distinction avec l'analyse de la perception de l'âge au moment du mariage des filles devient une démarche incontournable. En effet, elle permet de mettre à jour un décalage assez net entre deux catégories d'âge durant le mariage : celui de « l'âge chronologique et démographique » et celui dit « social ».

C'est cette notion d'« âge social » qui nous intéresse particulièrement. En passant en revue la littérature⁷, le point commun dans les définitions concerne la référence aux normes sociales : cet âge reflète les représentations sociales et varie selon les cultures et les périodes temporelles. Sous la définition de l'âge chronologique (appelé aussi « âge absolu », « civil », ou « celui du calendrier »), si l'on entend le nombre d'années écoulées depuis la naissance de la personne, dans la définition de « l'âge social », l'âge est entendu comme une construction sociale de la personne.

Mais nous retrouvons une certaine dualité dans la définition... D'une part, il s'agit des représentations sociales générales et d'autre part, il s'agit des représentations sociales personnelles.

Ainsi, dans l'étude mentionnée ci-dessus, cette définition au départ assez floue retrouve ensuite une certaine précision. Selon la méthode utilisée par S.Guessous, la construction « de l'âge social » tombe autant « sur les épaules » du sexe opposé que sur la personne elle-même. La méthode en elle-même consiste à s'intéresser aux différentes variables, telles que « l'âge où l'on devient désirable », « l'âge idéal », « l'âge limite du mariage » ou « l'âge où l'on devient vieux ou vieille », et ce à chaque fois pour les deux sexes. Ensuite, à travers les réponses des femmes, il devient tout autant nécessaire de déterminer « l'âge social » des hommes que le leur, et vice et versa.

⁷ Semenova V., 2004, Gloukhanyouk S., Gerchkovitch B., 2003, Vesselkova V., Pryamikova V. 2002, Botcharov V., 2000.

Un site internet spécialisé dans le domaine de la santé et du vieillissement, présente cette double définition : « L'âge social est celui que nous renvoie la société. Il détermine l'image qu'une personne a d'elle-même à un âge donné. L'âge social dépend de facteurs culturels, des représentations de la vieillesse que nous avons acquises durant l'enfance, et de la capacité à résister à la tentation de l'isolement et du repli sur soi »⁸. Dans ce contexte, la notion « d'âge social » est interprétée non seulement comme un âge défini par la société au sens large, mais aussi comme la représentation ou le ressenti de l'âge du point de vue individuel. Au départ, bien que cette définition renvoie à la société, elle précise et souligne ensuite le rôle de l'individu dans la prise de conscience de cet âge. C'est donc la personne elle-même qui définit son « âge social ».

En s'intéressant à cet « âge social » au moment du mariage, notre approche propose sous cette définition d'y entendre l'âge du mariage défini socialement, en s'appuyant sur l'étude des termes et des expressions qui reflètent le regard social général sur l'âge au moment du mariage.

Le classement des « âges » sociaux au mariage, sur la base des résultats trouvés sur le terrain

Lors de notre départ pour un travail de terrain, la question essentielle qui nous préoccupait dans le contexte du célibat était celle liée à l'âge social souhaitable ou préférable au moment mariage : comment était-il interprété dans les représentations sociales ? Plus tard, le déroulement de nos entretiens nous a permis de concentrer notre attention sur le fait que les termes associés au célibat définissaient un seuil plus « concret » de cet âge. Mais ils proposaient aussi d'autres seuils que celui s'avérant « souhaitable ».

Nous nous sommes donc confrontés à une pluralité de seuils de l'âge social au moment du mariage. En nous basant sur ces entretiens, nous pouvons plus précisément les séparer de cette manière :

- âge « préférable » ou « souhaitable » : celui que les enquêtés entendaient comme l'« âge idéal » pour le mariage ;
- âge « encore envisageable » : état temporel encore non délimité définitivement. Il se situait entre deux seuils, celui du « préférable » et celui du « terminus » ;
- âge « limite » ou « terminus » : âge où la jeune fille n'est socialement plus « valable » pour se marier.

En faisant un tableau synthétique basé sur les remarques des enquêtés à propos de l'âge lors du mariage des filles, nous avons obtenu l'image suivante :

⁸ <http://www.sante.axaprevention.fr/fr/accueil/bien-vieillir-dependance/bien-vieillir/les-formes-du-vieillissement/detail/article/quappelle-t-on-age-social/>

Tableau 2. Les « âges sociaux du mariage » au Maroc

Maroc	Le seuil de l'âge social au mariage comme « préférable ou idéal »	Le seuil de l'âge social au mariage comme « encore envisageable »	Le seuil de l'âge social au mariage comme « dernière limite » ou « terminus »
Meknès	Moins de 25/26 ans	27/30 ans (parfois jusqu'à 35 ans)	Plus de 35/40 ans
Marrakech	Autour de 24/25 ans (plus précisément moins de 26 ans)	Autour de 26/30 ans (parfois jusqu'à 35 ans)	Plus de 30/35 ans
Casablanca, Rabat	Moins de 27/28 ans	30/35 ans	Plus de 35/40 ans
Tanger	25/28 ans	28/35 ans	Plus de 30/35 ans

Rappelons que la question sur l'âge préférable pour le mariage des filles n'était pas incluse dans notre questionnaire, adressé uniquement aux filles célibataires. Elle figurait dans le guide d'entretiens. L'âge au moment du mariage des filles, comme question cruciale dans le contexte du célibat féminin, se manifestait à chaque échange avec les enquêtés. Ainsi, le tableau présenté ci-dessus reflète le bilan des réponses recueillies auprès de tous nos enquêtés (au total 70 personnes), hommes ou femmes, durant notre travail de terrain au Maroc, entre avril et juin 2013.

De la même manière, le tableau ci-dessous présente les réponses de tous les enquêtés arméniens (70 personnes également), avec qui nous avons mené des entretiens entre août et octobre 2013.

Tableau 3. Les « âges sociaux » du mariage en Arménie

Arménie	Seuil de l'âge social au mariage comme « préférable ou idéal »	Seuil de l'âge social au mariage comme « encore envisageable »	Seuil de l'âge social au mariage comme « dernière limite » ou « terminus »
Gyumri	Moins de 23/24 ans		25/30 ans
Goris	Moins 24/25 ans	25/30 ans	à partir de 30 ans
Erevan	Moins de 25/26 ans	26/35 ans	30/35 ans

Dans ces différentes villes du Maroc et d'Arménie, l'intérêt d'un tel recueil consiste au fait qu'il nous permet d'observer à travers les discours une diversité de ces 3 âges sociaux sur la question du mariage. Ainsi, ces 3 âges se répartissent de la manière suivante :

Le critère d'âge social préférable pour le mariage correspond aux mêmes seuils à Tanger qu'à Marrakech ; et il est relativement similaire entre Meknès, Casa et Rabat. De cette façon, si pour les deux premières villes, l'âge préférable du mariage se situe entre 24 et 26 ans, dans les trois autres lieux cet âge peut être prolongé jusqu'à 28 ans. Le seuil d'âge nommé « encore envisageable » se situe plutôt entre 27 et 35 ans. Néanmoins, il faut préciser qu'il ne s'agit pas d'un seuil unique, car dans certains cas les trente-annaires apparaissent comme ceux pour qui le seuil devient limite pour entrer en union. Pour le Maroc, ce fait nous pousse à définir le seuil « terminus » entre 30 et 40 ans.

Concernant l'Arménie, notons plusieurs éléments. Tout d'abord, dans ce contexte comparatif, on voit bien que l'âge idéal et l'âge-limite du mariage présentent des seuils plus bas que dans les villes du Maroc. Mais dans les deux cas, cette période de la trentaine apparaît comme cruciale.

Une autre chose nous semble intéressante et mérite d'être soulignée. Elle porte sur la ville de Gyumri⁹, soit la deuxième ville étudiée en Arménie, où le seuil de l'âge idéal pour les filles est inférieur, à la fois par rapport à la capitale (Erevan) et par rapport à toutes les villes du Maroc. Dans cette ville, les remarques concernant l'âge des filles ne permettent pas d'identifier un âge « encore envisageable » pour se marier. En effet, dans les discours, le terme « tan mnatsats » touchait les filles à partir de 25 ans.

Dans la définition de l'âge idéal, l'utilisation de l'adverbe « moins » n'est pas une démarche personnelle mais provient bien des paroles des enquêté(e)s.

À présent, nous allons nous intéresser plus particulièrement à la troisième catégorie, à savoir celle de l'âge limite du mariage. Ce moment est très souvent décrit de manière très péjorative et cela dans les deux pays et renvoie à deux types de réflexions : l'horloge sociale et l'horloge biologique. Ici, notre attention se portera sur la première...

L'horloge sociale à l'âge limite du mariage

À partir de 27/30 ans, et même encore plus tôt dans certaines villes (24/25 ans), « l'horloge sociale » commence à sonner. À chaque étape, les coups se renforcent et frappent plus fort. À travers les discours, on perçoit nettement que la pression sociale se crée et se maintient dans ces termes, où la seule échappatoire est de se marier rapidement.

Propos de Atika, 50 ans, responsable du département des statistiques, Meknès:

– L'enquêteur : « Y a-t-il des pressions verbale vis-à-vis de la femme célibataire ? »

– « C'est en fonction du milieu de résidence (1). Si vous êtes dans un milieu rural, une femme qui a 18 ou 20 ans, ça y est c'est l'alarme, c'est le feu rouge. Mais par contre, à Flurba, une femme qui travaille, qui étudie (2), c'est à 25/27 ans. 25 c'est mieux, c'est bien, à partir 27 c'est « trop ». Ce n'est pas que c'est terminé (3) mais on commence à se poser des questions, on s'inquiète... Les termes qu'on utilise chez nous sont différents. Je connais le mot **hasiba**, qui veut dire « célibataire, vierge ». Après, **aanis**, c'est comme une insulte, c'est pour une femme qui a dépassé les 30 ans, cela veut dire qu'elle n'arrive pas à trouver un mari. C'est un peu comme **bayra**, la femme qui ne sera plus mariée, après 35/40ans... » (3).

Ce morceau d'entretien présente un intérêt multidimensionnel : 1/Il permet en effet de distinguer les différences d'âge au moment du mariage en termes de zone géographique (ville/village) ; 2/Il permet

⁹ Gyumri est le centre de la région de Chirak en Arménie. Selon les données statistiques, en janvier 2011, la ville comptait 146.1 mille habitants. Avec un tel nombre, cette ville est la deuxième ville d'Arménie, après la capitale Erevan. Dans une étude antérieure réalisée dans le cadre de notre Mémoire de Master 2, portant sur une approche comparative avec la ville de Meknès au Maroc, nous avons déjà montré le caractère « traditionnel », voire « conservatiste » de Gyumri et de ses habitants. Les résultats sur l'âge préférable au moment du mariage des filles, obtenus et présentés dans le tableau ci-dessus, confirment ce constat.

de parler des différences pour cet âge (selon le niveau d'étude de la fille) et d'utiliser les termes comme marqueurs symboliques des représentations de l'âge social du mariage des filles ; 3/II a été souligné dans ce contexte, d'autant mieux qu'il permet de distinguer plusieurs catégories d'âges sociaux du mariage, en lien avec les termes au jugement négatif. On retrouve donc une correspondance entre les trois types d'âge que nous avons distingués.

En utilisant l'expression « ce n'est pas que c'est terminé », Amina nous fait penser à l'âge « encore envisageable » pour le mariage. C'est effectivement un âge où les chances de s'unir commencent à se réduire sensiblement, bien que l'affiche du seuil final ne soit pas encore annoncée. La limite du seuil d'entrée en union sera prononcée par le terme *bayra*. Cette nuance est bien claire dans le discours : si *aanis*, avec son sens péjoratif, dresse simplement le constat de ne pas être marié à moment donné, indirectement, il n'exclut pas non plus un éventuel mariage, auquel *bayra* ne pourra pas prétendre.

Le pouvoir symbolique du langage est tellement fort qu'il donne des sources d'inquiétude à des âges encore assez précoces. L'extrait d'entretien qui suit en est une bonne preuve :

Fatiha, 24 ans, assistante sociale judiciaire, Tanger :

« Le sujet du célibat est primordial avec mes amies, même si on n'a que 24 ans. Car à partir de 27 ans, on vit une totale dépression par rapport à cette question : celle d'être toujours célibataire et devenir un jour « bayra ». On commence déjà à chercher un homme à partir de 21 ans, et si on ne trouve pas vers 25/26ans, c'est une catastrophe ».

Pour l'âge limite, même s'il existe une certaine différence régionale (il survient à partir 27 ans, 35 ans ou 40 ans selon les lieux), le point commun à toutes nos villes reste le fusionnement de l'âge limite avec un terme négatif et systématique. Si l'on est nommé *bayra* ou *tan mnatsats*, à 30 ans comme à 40 ans, on reçoit inévitablement toutes les qualifications péjoratives sociales.

Propos de Safae, 30 ans, spécialiste en ingénierie des télécommunications, Meknès :

« La différence des termes dans notre langue se pose par rapport à l'âge. Chez nous, jusqu'à 26 ans, c'est normal de ne pas être fiancée ou mariée. À partir de 27/28 ans, cela commence, les critiques... À l'âge de 30 ans, cela s'accroît encore plus. Il y a deux termes qu'on utilise à ce moment-là : « aanis » et « bayra », les deux signifiant « vieille fille », avec tous les sous-entendus derrière : les complexes, la frustration. La différence entre ces deux termes, que peut représenter « bayra », est plus utilisée dans le langage courant. C'est plus concret après 35/40 ans. »

Il s'agit d'un processus où la dimension temporelle des tensions est liée aux termes employés. Les expressions apparaissant dans les discours, comme « commencer à devenir *bayra* » ou « on va bientôt nous considérer *tan mnatsats* », ne sont pas des réflexions exprimées par hasard. Elles montrent le chemin effectué pour arriver à ce seuil socialement défini comme « final » pour le mariage d'une jeune fille. À ce propos, les études et le travail étant moins soumis aux questions, ces thèmes apparaissent précisément comme un point douloureux pour certaines filles. On le retrouve dans les propos recueillis...

Hafeda, 30 ans, doctorante, Meknès :

– L'enquêteur : « Quels termes utilisent-t-on pour dire qu'une fille est célibataire? »

– « Cela dépend de l'âge. Entre 20 et 25 ans, c'est dans la norme. Personne ne va te dire que tu es célibataire, tout le monde va te dire « *inchallach* », « tu vas te marier ». Après 25 ans, tout le monde s'inquiète. Personne ne pose de questions sur tes études ou ton travail : tu es dans une phase critique. À partir de 30 ans, et surtout à partir de 35 ans, ils commencent à dire : « la pauvre », « elle n'est pas encore mariée, elle n'a pas trouvé son mari ». Lorsqu'on arrive à 40 ans, on dit automatiquement « *bayra* », cela veut dire « qu'elle ne peut plus se marier ».

Arminé, 26 ans, spécialiste du langage des signes [coiffeuse en deuxième spécialité], Erevan :

« J'ai 26 ans. Cette année pendant la fête du Nouvel An, tous les gens qui sont passés ont porté un toast à un futur mariage, pour moi et ma sœur jumelle. Personne ne s'intéressait au fait que j'avais peut-être d'autres rêves à réaliser avant de me marier. Voyager ou avoir mon propre salon de coiffure... Non, c'est notre âge qui fait qu'on va bientôt nous considérer comme « *tan mnatsats* ». Cette année, même mon père, qui ne pose jamais de questions, a montré son inquiétude. Tu sais ce qu'il m'a souhaité ? De me voir l'année prochaine dans la maison de mon mari, oufffff !!! Je suis choquée ».

Le sens péjoratif de ces termes s'accroît avec les années. L'âge des filles crée une pression forte qui va en s'accroissant « graduellement », accentuant l'« épaisseur » des termes. Cela confère un effet cartographique, où le nombre des années est marqué dans des nuances de couleurs plus foncées. Plus ces termes s'ajoutent, plus le défi à relever est majeur. Plus les années passent et plus les termes deviennent forts et vexants. « Drame », « dépression », « catastrophe » ou autres synonymes du même ordre apparaissent dans les entretiens, comme nous avons pu le remarquer. Toujours en lien avec l'âge de la fille célibataire, ils sont les fruits de la pression sociale retranscrite dans le langage, et pèsent sur la tête des filles qui dépassent l'âge préférable pour se marier.

Le discours qui va suivre, celui de Samir (35 ans, fonctionnaire d'État, Tanger), résume bien cette hiérarchie des termes entre masculin et féminin. Par ailleurs, ce morceau d'entretien est à souligner tout particulièrement car il montre bien l'absence de ce drame pour lui. Aucune forme de termes ou d'étiquettes en ce qui le concerne, non seulement pour l'âge limite de son mariage mais aussi l'absence de « deuil personnel » à faire pour s'unir et avoir des enfants :

« Vous, toutes les femmes, vous êtes comme ça. Dès que vous arrivez à 30 ans, vous avez peur de ne pas plus pouvoir vous marier, de ne pas avoir d'enfant. Nous les hommes, on n'a pas ce problème de peur, on n'est pas des « *bayras* » à la quarantaine... » .

Le questionnement de l'âge social au mariage nous également permet de dresser un triple constat :

1. Tout d'abord, concernant l'âge limite du mariage, on observe un décalage entre l'âge démographique et l'âge social. En effet, si socialement cette limite survient vers 35 ou 40 ans au Maroc, et 30 ou 35 ans en Arménie (dans certaines villes de notre étude, comme nous l'avons déjà évoqué, c'est même beaucoup plus tôt), si en outre les termes *bayra* ou *tan mnatsats* deviennent des instruments pour évoquer un seuil fatal aux filles, ce n'est qu'à 50 ans, soit 15 ou 20 ans après, que ces

femmes se retrouvent démographiquement dans le groupe des célibataires définitifs. L'âge social du mariage, défini et imposé par les termes employés, abaisse donc sensiblement le seuil final d'entrée en union.

2. Si dans « la norme démographique », l'approche du genre s'efface car 50 ans apparaît comme le début du célibat définitif tant pour les hommes que pour les femmes, c'est le contraire dans la « norme sociale ». Une femme, à 30 ou 40 ans, n'est plus « valable » pour le mariage, alors qu'un homme ne connaît pas cette limite d'âge, même s'il se retrouve lui aussi soumis à une tension familiale pour se marier (nous n'avons pas pu détailler ce point ici mais il a été explicité durant le travail de terrain).

3. Sur le plan reproductif, si dans certaines villes du Maroc et d'Arménie l'âge social reflète mieux « la règle biologique », le social et le biologique se trouvent ici plutôt en conformité : on est *bayra ou tan mnatsats* à partir 30 ou 40 ans, donc à l'âge où la fertilité commence « officiellement » à baisser, alors qu'à Gyumri, le décalage entre l'âge biologique de la reproduction et l'âge social est évident. Il s'opère un dé-fusionnement entre les deux : c'est en effet la frontière ou l'aspect biologique commence et où l'aspect social a déjà annoncé sa fin.

Avant de conclure, rappelons tout de même qu'en Arménie comme au Maroc, les codes actuels de la famille ne prévoient officiellement aucun seuil limite de l'âge du mariage, chose qui s'avérait une réalité dans l'Arménie de l'époque des Tsars de Russie. Une personne âgée de 80 ans ou plus n'avait légalement plus le droit de se marier (Zilfoukharyan, 2011, p. 585). Au niveau de la législation, s'il n'y a pas de limite d'âge pour le mariage, le résultat sur le terrain nous permet d'évoquer tout de même la présence d'un âge « social » prédéfini. Ainsi, à 30 ou 40 ans¹⁰, les femmes parviennent au seuil « terminus » de la reproduction. De la même manière, l'âge « terminus » du mariage s'y apparente...

Conclusion

Au Maroc et en Arménie, deux sociétés patrilinéaires où le mariage s'érige en norme universelle et où le célibat n'est socialement pas permis, les termes dont le jugement s'avère négatif deviennent une manière de contrôler l'âge d'entrée en union des filles. Il suffit de faire retentir l'horloge sociale à la moindre occasion pour rappeler aux filles qu'elles risquent de terminer leur vie en *bayra*, en *restant dans la maison paternelle*, comme vieilles filles, vieilles vierges, soit des filles « non femmes » et « non-mère », même si l'âge de la finitude reproductive n'a pas encore sonné pour elles.

¹⁰ N'ignorant pas le seuil poussé du *moins* (comme dans le cas de Gyumri), nous restons sur ce seuil des 30/40 ans, qui reflète en majorité l'âge moyen de la limite du mariage en Arménie et au Maroc.

Bibliographie

- Beglaryan D. 2009. *Tlol Davit*, Erevan, 156 p. (en arménien).
- Bourdieu P. 1998. *La domination masculine*, Paris, Seuil, coll. Liber, 134 p.
- Bourdieu P. 2001. Sur le pouvoir symbolique, in *Langage et pouvoir symbolique*, Édition du seuil, 423 p. ; p. 405-411, (initialement publié dans *Annales*, 32/3 (mai-juin 1977)).
- Bozon M. 2005 (2002). *Sociologie de la sexualité*, Paris, A.Collin, 128 p.
- CERED. 1996. *Famille au Maroc. Les réseaux de solidarité familiale*, Rabat, 341 p.
- Guella N. 2010. La suppléance linguistique en arabe dialectal : reflet d'une dynamique conversationnelle, *Arabica* 57, 487p., p. 477-490
- Guevorkian L. 2012. *La question de la décohabitation des jeunes couples et les relations intergénérationnelles, approche comparée entre l'Arménie et le Maroc*, Mémoire de Master 2, Sciences Sociales, Université Paris Descartes, 169p.
- Fargues P. 1986. Traditions matrimoniales dans les sociétés arabes, in *Population et Sociétés*, N° 198, 4 p.
- Hamel C. 2002. En milieu maghrébin, une question d'honneur, in: *Dissemblances Jeux et enjeux du genre* (Lagrave et al. (dir.), Paris, Le Harmattan, 242 p., p. 37-50.
- Harrami N. 1998. Les rapports de genre dans le discours proverbial, in *Genre et développement : aspects sociodémographiques et culturels de la différenciation sexuelle*, Rabat, CERED, 321 p, p. 48-62.
- Héritier F. 2012 (1996). *Masculin/Féminin I, La pensée de la différence*, Odile Jacob, 332 p.
- Karapetian E. 1958. *La communauté de famille arménienne*, Institut d'histoire, Erevan, 140 p. (en russe).
- Lacoste-Dujardin C. 1985. *Des mères contre les femmes : maternité et patriarcat au Maghreb*, Ed. La Découverte, 268 p.
- Mahé J-P. 1984. Structures sociales et vocabulaire de la parenté et de la collectivité en arménien contemporain, *Revue des Études Arméniennes*, 18, 666p., p. 327-345.
- Naamane-Guessous S. 2002. *Printemps et automne sexuels: puberté, ménopause, andropause au Maroc*, Eddif, 333 p.
- Nahapetian R. 2009. La femme dans la famille traditionnelle arménienne, in : *Patma-banasirakan handes*, N1, p. 71-87 (en arménien)
- Rodary M. 2002. Argent des femmes et honneur des hommes au Maroc : un quartier de Marrakech, in : *Dissemblances, Jeux et enjeux du genre*, (Lagrave et all), Paris, Le Harmattan, 242 p., pp. 117-128.
- Serhane A. 1998. Le sillon de la misogynie, Le cas de Zhor, in : *Etre femme au Maghreb et en Méditerranée : Du mythe à la réalité*, (sous la dir. Andrée Dore-Audibert et Souad Khodja), Karthala, p. 11-35.
- Shagoyan G. 2011. *Sept jours, sept nuit : le panorama du mariage arménien*, Arménie, L'Académie Nationale des Sciences, Ed. «Gitoutyouan », 616 p. (en arménien)
- Shahnazaryan N. 2011. Gender Asymmetry (Androcentrism) in Karabakhi Armenian Dialect: ThePower of Nomination, *Caucasus Edition (Journal of Conflict Transformation)*, (en ligne, <http://caucasusedition.net/analysis/gender-asymmetry-androcentrism-in-karabakhi-armenian-dialect-the-power-of-nomination/>), [consulté le 28.01.2014.]
- Zilfoukharian M. 2011. *Les problématiques principales de la famille arménienne*, Goris, Livre A, 613 p. (en arménien)

En russe

1. Бочаров В. В., (BOTCHAROV), 2000. *Антропология возраста*. СПб, Издательство С.Петербургского университета,
2. Веселкова Н.В., Прямикова Е.В., 2002. (VESSELKOVA, PRYAMIKOVA) Социология возраста и взросления, <http://do.teleclinica.ru/184707/>
3. Глуханюк Н. С., Гершкович Т. Б., (GLOUKHANYOUK, GERCHKOVITCH), 2003. *Поздний возраст и стратегии его освоения*, Российская Академия образования московский психолого-социальный институт, *Издание 2-е, дополненное*, Москва
4. Семенова В .В. , (SEMENOVA) Возраст как социальный ресурс возможные источники социального неравенства// Россия реформирующаяся : Ежегодник-2004/ Отв.ред. Л.М. Дробижева.- М. : Институт социологии РАН, 2004. С. 157-170