



Den tredje alder

Om alderdommen i et sammenliknende antropologisk perspektiv

The third age

On old age in a comparative anthropological perspective

Jon Schackt

Professor emeritus, Institutt for samfunnsvitenskap, UiT Norges arktiske universitet.

Jon Schackt har forsket på urfolks kultur og historie i Mellom- og Sør-Amerika. Han har gjort feltarbeider blant yukuna i Amazonas, Colombia og blant q'eqchi'-maya og andre folkegrupper i Guatemala og Belize. Tematisk har han særlig satt søkelys på politiske prosesser, etniske relasjoner, slektskap, religion og mytologi. Han har skrevet en rekke artikler om disse og andre temaer foruten bøkene: *One God – Two Temples: Schismatic process in a Kekchi village* (Oslo Occasional Papers in Social Anthropology No. 13, Universitetet i Oslo, 1986), *Kulturteori: Innføring i et flerfaglig felt* (Fagbokforlaget, 2009), *A people of stories in the forest of myth: The Yukuna of Miritiparaná* (Novus Press, 2013) og *Slektskap, familie og kjønn: Antropologiske perspektiver* (Cappelen Damm Akademisk, 2017).

jon.schackt@uit.no

Sammendrag

I dag regnes uttrykket «den tredje alder» gjerne som ensbetydende med pensjonisttilværelsen, selv om forestillingen om at menneskelivet kan deles inn i tre aldre er svært mye eldre enn pensjonsinstituttet. Denne forestillingen kan spores til tidlig i menneskeslektas utvikling, da behovet for «reservemødre» nødvendiggjorde sosial integrering av tre (snarere enn bare to) generasjoner. Denne integreringen samsvarte sannsynligvis med opprinnelsen til hva antropologer har studert som *slektskap* og la dessuten grunnlaget for utviklingen av menneskelig *kultur* som et kumulativt fenomen. Som knutepunkter for sosiale relasjoner og som viktige forvaltere av nedarvet kunnskap har mennesker i sin tredje alder nytt betydelig respekt og prestisje i de fleste «tradisjonelle» (les: førindustrielle) samfunn. Dette belyses her gjennom etnografi fra tre slike samfunn (baktaman, yukuna og q'eqchi'-maya) som har befunnet seg i periferien av det moderne industrisamfunnet. Det var nemlig i kjølvannet av den industrielle revolusjon, etter hvert som de fleste mennesker i industrialiserte deler av verden ble lønsmottakere og med tida pensjonister, at eldre mennesker mistet sin tidligere sentrale posisjon i samfunnet. Deres marginale posisjon og medfølgende følelse av utenforskap i moderne samfunn har følgelig vært gjennomgangstemaer i gerontologiske studier i samfunnsvitenskapene. Marx' begrep om fremmedgjøring er vel egnet til å utdype dette forholdet.

Nøkkelord

alder, alderdom, pensjonister, slektskap, kumulativ kultur, baktaman, yukuna, q'eqchi'-maya, lønnsarbeid, fremmedgjøring

Abstract

Today, the expression «the third age» is commonly understood to correspond with retirement, although the assumption that the human life course divides into three ages is far older than the institution of retirement. This assumption can be traced to early in the development of the genus *Homo*, when the need for alloparents made the social integration of three (rather than only two) generations a necessity. This integration probably corresponded with the origin of what anthropologists have studied as *kinship* and furthermore laid the foundation for the development of human *culture* as a cumulative phenomenon. As important nodes for social relations and as important stewards of inherited knowledge people in their third age have enjoyed considerable respect and prestige in most «traditional» (read: pre-industrial) societies. This is illuminated here by ethnography from three such societies (Baktaman, Yukuna and Q'eqchi' Maya) which have prevailed in the periphery of modern industrial society. Thus, it was in the wake of the

Industrial Revolution, when most people in the industrialised parts of the world became wage earners and, with time, retired persons, that elderly people lost their central position in society. Consequently, their marginal position and subjective feeling of exclusion in modern society have been recurring themes in gerontological studies in the social sciences. Marx's concept of alienation is well suited to elaborate on this issue.

Keywords

age, old age, retired people, kinship, cumulative culture, Baktaman, Yukuna, Q'eqchi' Maya, wage labour, alienation

I dag forbindes uttrykket «den tredje alder» gjerne med sosialhistorikeren Peter Laslett og debattene som har fulgt i kjølvannet av hans forfatterskap om fenomenet. I Lasletts (1996) betydning er uttrykket knyttet til samtidas voksende befolkning av aktive og livsstilutviklende pensjonister i moderne vestlige land. Han regner derfor også med en «fjerde alder» som begynner der pensjonistlivets aktive fase nødvendigvis må ta slutt. Jeg skal imidlertid her se bort fra denne, og heller gå ut fra at en inndeling av menneskers livsløp i tre aldre kan forstås som universell, uavhengig av pensjonsordninger (som uansett er et moderne fenomen). Dette synes å være i overensstemmelse med hvordan blant andre antropologen Ralph Linton tenkte. I hans velkjente oversikt over alders- og kjønnskategorier regner han med at det i alle samfunn finnes minst sju slike kategorier fordelt over tre aldre (på norsk tilsvarende: barn, gutt, jente, voksen mann, voksen kvinne, gammel mann og gammel kvinne) (se Linton, 1942:593).

De tre aldrene (barndom, voksen/moden alder og alderdom) angir altså hovedfaser som kan regnes som universelle, men utelukker ikke at under- eller overgangskategorier ofte kan ha stor betydning lokalt (i ulike kulturer og/eller epoker).¹ Slik fødsel og død markeres rituellet (henholdsvis ved for eksempel dåp og begravelse) synes det nært universelt at overgangen mellom barndom og voksen/moden alder markeres ved et tilsvarende *rite de passage* (med en form for pubertetsritual, eller eventuelt som et aspekt ved inngåelse av ekteskap, se Van Gennep, 1977). I denne sammenhengen bemerker Linton (1942:599) det tilsynelatende universelle fraværet av rituelle markeringer av overgangen mellom voksen/moden alder og alderdommen. Selv om han her tilsynelatende ser bort fra eller glemmer det moderne pensjonsinstituttets rituelle sider, virker det riktig at den tredje alder i mer tradisjonelle settinger oftest kommer krypende i form av særegne slektskapsrelasjoner (til barnebarn osv.) samt statuser knyttet til de aldrende subjektene erfaringer, kunnskaper og meritter.

I såkalte «tradisjonelle samfunn» øker subjektene prestisje og autoritet vanligvis med alderen – og ofte hinsides deres jordiske livsløp (når de får en rolle å spille som forfedre, formødre, osv.). Jeg skal her illustrere dette med noen etnografiske eksempler hentet fra Ny-Guinea, Amazonas og Mesoamerika. En slik generell anerkjennelse av alder er nok i prinsippet gjenkjennelig i «moderne samfunn» også, selv om alderdommen nok har fått en mer tvetydig status her, kanskje først og fremst takket være det kapitalistiske arbeidsmarkedet og det tilknyttede pensjonsinstituttet, slik disse har virket til å gjøre denne alderen i en viss forstand «meningsløs». ² Aller først skal jeg imidlertid skissere hvordan den tredje alder sannsynligvis oppsto i utgangspunktet. Det ser nemlig ut til at våre fjerne forfedre, i likhet med de fleste øvrige primater, aldri ble særlig gamle. Gamle individer hadde rett og slett ingen funksjon før de fikk en rolle å spille som besteforeldre. Muligheten for å oppnå en relativt

1. Tenk for eksempel på den betydningen tenårings-/ungdomstida har fått i moderne industrisamfunn, med sine skiftende subkulturer og moter (se for eksempel Hodkinson & Deicke, 2007).

2. Distinksjonen mellom «moderne» og «tradisjonelle» samfunn er selvsagt problematisk og kan trekkes på ulike måter. Slik jeg bruker den i denne artikkelen, er det industrialismen eller innflytelsen fra denne som gjør samfunn mer eller mindre moderne.

høy alder henger sammen med utviklingen av sosiale relasjoner som integrerer tre generasjoner i et system av «slektskap». Dette åpner i neste omgang opp for at den kulturelle utviklingen får en kumulativ dimensjon.

Om slektskap og besteforeldre

I antropologien refererer slektskapsstudier seg til studier av grunnmønstrene for sosiale relasjoner i ulike samfunn. De fleste samfunn kan beskrives som organisert på basis av sosiale relasjoner, der slektskapsrelasjoner inngår som et grunnleggende – og ofte dominerende element. I siste halvdel av forrige århundre fant det sted en stor debatt i antropologien om hva disse grunnmønstrene mest elementært består i – og dermed implisitt om hvordan de hadde oppstått i utgangspunktet. Partene i denne debatten var kjent som «allianseteoretikere» og «avstamningsteoretikere». Den sistnevnte betegnelsen ga seg gjennom at «avstamning» lenge hadde fungert som et nøkkelbegrep i antropologenes kategoriseringer av ulike typer «slektskapssystemer» (baserte på ulike former for avstamning: patrilineært, matrilineært, kognatisk, osv.). Slik hadde man tatt det for gitt at en grunnleggende visshet (et begrep) blant mennesker om «avstamning» som sådan måtte ligge til grunn for alle slektskapsrelasjoner. Denne oppfatningen ble omsider utfordret av Lévi-Strauss' (1969) verk om «slektskapets elementære strukturer», der han tar utgangspunkt i at det heller er den affinale relasjon – ekteskapet – som danner noden for ulike slektskaps- eller alliansestrukturer. Han tenker seg at det var etableringen av ekteskapet – forstått som det første byttet av kvinner mellom grupper av menn – som dannet startpunktet for så vel slektskap som menneskelige samfunn generelt. Antropologene som sluttet seg til, og på ulike måter videreutviklet, denne teorien ble kjent som allianseteoretikere (se for eksempel Schackt, 2017:47–54).

I den påfølgende debatten mellom de to skolene presiserte noen av avstamningsteoretikere at det heller enn «avstamning» måtte være binær filiasjon – barns relasjoner med to foreldre – som burde regnes som selve noden i systemet (se Fortes, 2006:280–281), men hvor kom så de to foreldrene (les farskapet) fra, om ikke ekteskapet/alliansen på en eller annen måte allerede eksisterte? Med dette så mange etter hvert at den store slektskapsdebatten etter hvert kokte ned til et slags høna-eller-egget-type-problem. Slik Jack Goody (1973:34) etter hvert kom fram til, er det snarere snakk om ulike perspektiver enn nødvendigvis teorier som utelukker hverandre.

Likevel har noen antropologer i senere år forsøkt å rekonstruere hva som faktisk skjedde under utviklingen av menneskeslekta. Bernard Chapais (2008) tar i denne sammenhengen utgangspunkt i Lévi-Strauss' allianseteori, men konkluderer med at elementene i denne kommer i en annen rekkefølge enn det Lévi-Strauss tenkte seg. Han er enig med Lévi-Strauss i at eksogami nok kan beskrives som en dypstruktur i menneskelige samfunn, men er uenig med ham i at denne strukturen er en ren kulturkonstruksjon uten noen form for biologisk forankring. Det var altså neppe noen gang snakk om noe «første bytte» av kvinner i bokstavelig forstand. Chapais (2008:158) mener at parbindingen (monogamiet) blant mennesker har sine røtter i framveksten av hva han kaller en «makevernerstrategi» blant nokså fjerne forfedre, og at denne parbindingen dermed er mye eldre enn både ekteskapet og far-barn-relasjonen. Den tjente imidlertid som en viktig forutsetning for at disse institusjonene (og slektskapsstrukturene tilknyttet dem) kunne utvikle seg i neste omgang (se også Schackt, 2017:167–169).

Hvis Chapais' teori kan regnes som en variant eller videreutvikling av allianseteorien, kan den såkalte «bestemorhypotesen» (utviklet av Kristen Hawkes m. fl. 1998) i denne sam-

menhengen muligens regnes som en oppgradert variant av avstamningsteorien. Denne hypotesen omkring opprinnelsen til den tredje alder blant mennesker var i utgangspunktet inspirert av denne antropologgruppas observasjoner blant hadzaene, ei gruppe jegere og sankere i Tanzania. Her hadde de lagt merke at eldre kvinner, det vil si kvinner som hadde passert overgangsalderen, spilte en særs viktig rolle i samfunnet. Disse kvinnene var gruppas mest produktive sankere og de utførte dessuten en god del arbeid i leiren inklusive omsorg for egne og andres barnebarn (se Hawkes m. fl. 1997). På bakgrunn av disse observasjonene begynte de å utvikle denne hypotesen til forklaring på hvorfor mennesker kan oppnå en levealder mer enn dobbelt så høy som det som er vanlig blant andre primater (våre nærmeste slektninger, sjimpansene, blir for eksempel sjelden mer enn 30–40 år gamle). Blant mennesker tenderer kvinner dertil å bli eldre enn menn, selv om de (i motsetning til menn) vil være ufruktbare gjennom den siste halvdel av sine livsløp. «Bestemorhypotesen» går i korthet ut på at menneskers lange livsløp utgjør en tilpasning til et stadig økende behov for barneomsorg under utviklingen av menneskeslekta.

Blant våre primatforfedre oppalet mødrene sitt avkom alene, slik de gjør blant de fleste pattedyr. Utviklingen av menneskeslekta krevde imidlertid et videre samarbeid rundt denne oppgaven. Kombinasjonen av oppreist gange (samsvarer med relativt smale hofter) og hjernens vekst representerte nemlig et problem i den forstand at barnefødsler ble stadig mer smertefulle og problematiske. Etter hvert ser utviklingen ut til å ha løst dette problemet gjennom gradvis å la våre forfedres spedbarn bli født mindre fysiologisk modne. «Utviklingen» består her i at over hundrevis og tusener av generasjoner var det disse for tidlig fødte spedbarna som overlevde og som slik førte genene for slike «premature» fødsler videre. I dag blir menneskers spedbarn født på et stadium der hodet fortsatt er mykt (og dermed kan passere fødselskanalen) og hjernen fortsetter å utvikle seg etter fødselen. Det er noe av bakgrunnen for at menneskebarn (i motsetning for eksempel til sjimpanseunger) blir født helt hjelpeløse. I kombinasjon med det voksende behovet for kulturell læring, betydde dette dessuten at barndommen ble stadig lengre også i den andre enden, i og med at puberteten inntrekkte senere. Med flere barn å sørge for ble foreldregjeringen snart uoverkommelig for mora, når hun samtidig også måtte sanke mat til seg selv og stadig flere barn. Og det er her hennes egen mor trår hjelpende til, det vil si såfremt hun fortsatt lever. Det som da skjer, er at seleksjonen begynner å favorisere kvinner med lengelevende og omsorgsyttende mødre, og slik blir det stadig flere av disse. Disse bestemødrene får ikke lenger barn selv, men har gjennom lang praksis blitt mer rutinerne enn døtrene har rukket å bli i barneomsorg, sanking og de fleste øvrige arbeidsoppgaver.

Fordi «bestemorhypotesen» i sin opprinnelige form først og fremst vektlegger mormødrenes rolle hos grupper som forutsettes å ha vært uxorilokale (med datter, mor og mormor tilhørende samme horde), har den blitt kritisert av enkelte paleoantropologer som mener at det må ha vært en uvanlig organisasjonsform i eldre steinalder. Andre har godtatt hypotesen uten å vektlegge noe nødvendig skille mellom mormødre og farmødre (se for eksempel Chapais, 2008:243–245). Selv om hypotesen i utgangspunktet ble utviklet til å forklare opprinnelsen til menneskets høye levealder (deres «tredje alder»), kan vi i forlengelsen av dette forestille oss at det antropologer studerer som slektskap egentlig må være forankret i en sosial integrering av minst tre generasjoner. Da blir i så fall den tredje alders opprinnelse sammenfallende med slektskapets opprinnelse. Dette blir spesielt poengtert av Sarah Blaffer Hrdy (2009:272) som særlig har fokusert på fordelingen av morsrollen på flere. Selv om også hun mener at det nok må ha vært mormor som først spilte rollen som «reservemor» overfor sine døtres barn, tenker hun seg at mange i den sosiale kretsen rundt mor etter hvert tok til å opptre som «reservemødre» i noen utstrekning: barnets eldre søsken, mors søsken

(barnets «tanter» og «onkler»), mors elsker(e) – inklusive barnets sannsynlige genitor osv. Det var barnas tiltagende samhandling med «reservemødre» av mange slag som i utgangspunktet ligger til grunn for utviklingen av det antropologer har studert som *slektskap*, mener Hrđy (2009:270–272). Ekteskapet og det sosialt anerkjente farskapet kommer først i neste omgang (se også Schackt, 2017:170–172).

Besteforeldrenes «kulturrevolusjon»

Hvis den barneomsorgen som mormor (og/eller besteforeldregenerasjonen mer generelt) kunne gi spilte en slik pionerrolle i utviklingen av menneskelige slektskapsrelasjoner, må det ha satt et visst «avtrykk» i hva antropologer har studert som systemer eller strukturer av slektskap og terminologiene tilknyttet disse. Mye kan tyde på at et slikt «avtrykk» faktisk lar seg påvise, i form av en relasjon eller identitet som knytter annenhver generasjon sammen på en spesiell måte. A. R. Radcliffe-Brown (1952:96) framhever det som et generelt trekk ved menneskelige samfunn at det råder en mer uformell tone mellom besteforeldre og barnebarn enn mellom foreldre og barn. I mange samfunn kan forholdet mellom dem karakteriseres som et rent «spøkeforhold» (*joking relationship*). Dette kan komme til uttrykk på mange forskjellige måter: Tenk for eksempel på hvordan vår egen (norske) slektskapsterminologi markerer *besteforeldrene* nettopp som «de beste» *foreldrene*: I barnebarnas perspektiv er *bestemor* og *bestefar* altså (ifølge denne språklige logikken) «bedre» enn mor og far.³ I noen språk er også selve slektskapstermene som brukes mellom besteforeldre og barnebarn resiproke, det vil si at det er samme term som brukes (slik det er mellom søsken og mellom søskenbarn blant nordmenn).⁴ Den grunnleggende ideen om at annenhver generasjon deler en form for substans eller identitet som skiller dem begge fra den mellomliggende generasjonen, har imidlertid en langt videre utbredelse og ligger andre steder til grunn for spesielle arvemønstre, for eksempel av personnavn eller gjenstander med spesiell affeksjonsverdi (i Norge kan det for eksempel dreie seg om smykker og kanskje bunader).

Hvis mye av den daglige omsorgen for barn fra tidlig i menneskets utviklingshistorie ble et særlig ansvar for besteforeldregenerasjonen (mens fedre og mødre drev med jakt og sanking), kan dette ha betydd mye for utviklingen av menneskers evne til kultur. Siden midten av forrige århundre har antropologer flest definert kultur (den menneskelige evnen til kultur) på måter som baserer fenomenet på deres evne til å kommunisere ved hjelp av symboler – altså med arbitrære tegn (se for eksempel Schackt, 2009:41–47).⁵ Menneskelig språk er for eksempel et kommunikasjonsredskap som bygger på symbolbruk. Hvis vi tenker oss at det tidlig i menneskeslektas utviklingshistorie eksisterte en form for rudimentært språk som gjorde samhandlende subjekter i stand til å kommunisere med symboler (ord) omkring umiddelbart sansbare fenomener, var det kanskje i første rekke kommunikasjonen mellom besteforeldre og barnebarn hjemme i leiren som først tilrettela for ytterligere abstrahering: teknikker (for eksempel språklig syntaks) for å kunne snakke om ting og

3. I andre europeiske språks slektskapskapsterminologier er det andre ordsammenstillinger og adjektiv som gjelder, men det finnes en utbredt tendens til å peke ut besteforeldrene som på en eller annen måte viktigere eller «større» enn foreldrene (engelsk, *grandparents*; tysk, *Grosseltern*; etc.).

4. Det gjelder blant annet hos en del australske urfolk, der det i regelen finnes en svært nær forbindelse mellom besteforeldre og barnebarn av samme kjønn. I flere australske slektskapsystemer (for eksempel kariera-systemet eller systemer baserte på generasjonsmoietier) vil disse (i motsetning til foreldre og barn) ha en felles identitet i kraft av å tilhøre samme ekteskapsseksjon (Schackt, 2017:92–98).

5. Tidligere definerte mange antropologer kulturbegrepet på måter som vektla læring. Kultur ble som lært atferd kontrastert med genetisk betinget atferd. Forskere som studerer atferd blant dyr, baserer seg fortsatt på et slikt kulturbegrep (se for eksempel Bonner, 1980).

fenomener som er annetsteds i tid og rom, foruten termer for relasjonene mellom selvet og ulikt posisjonerte andre (en «slektskapsterminologi»)⁶.

Når fant så denne utviklingen sted? Rachel Caspari og Sang-Hee Lee (2004) har gått systematisk til verks for å finne ut av hvor gamle menneskene og deres forfedre typisk ble fra nærmenneskenes (*Australopithecus sp.*) tid og framover. Dette gjorde de ved å beregne forholdet mellom funn etter hva de definerte som «eldre voksne» (over 30 år, og dermed mulige besteforeldre) og «yngre voksne» (15–30 år, og dermed sannsynlige foreldre) i ulike perioder.⁷ Her fant de riktignok en tendens til at dette forholdstallet øker i favør av større andel «eldre voksne» gjennom hele menneskeslekts utviklingsperiode, slik bestemorhypotesen tilsier, men det er først blant populasjoner av *Homo sapiens* i siste fase av eldre steinalder, at forholdstallet øker drastisk i «eldre voksnes» favør. Fra ca. 30.000 år siden blir funn etter «eldre voksne» vanligere enn funn etter «yngre voksne».⁸

Det mest oppsiktsvekkende ved dette funnet består i at den drastiske økningen av besteforeldre på denne tida ser ut til å være et produkt av kulturell heller enn biologisk endring (Caspari, 2011; Caspari & Lee, 2006). De kulturelle endringene som omsider ga besteforeldregenerasjonen et avgjørende løft, kan simpelthen ha bestått i et samspill mellom økt kommunikasjonsflyt på tvers av flere generasjoner, påfølgende demografisk vekst, større samhandlingsgrupper og større nettverk. Vi må ikke forestille oss ei gruppes kultur som en slags pakke (eller program) hvert subjekt tilhørende gruppa disponerer en kopi av, men som et informasjonsmønster av erfaringer og kunnskaper fordelt på mange hoder i stadig større nettverk (se for eksempel Henrich, 2016:5). Sagt med andre ord fikk menneskelig kultur (basert på deres evne til kommunikasjon ved bruk av symboler) en fordelt og kumulativ karakter. Den integrerte større befolkninger og ga flere individer større sjanse til å overleve lengre. Det totale folketallet steg raskere og la grunnen for at *Homo sapiens* kunne spre seg fra Afrika til de øvrige kontinentene. Jeg har tidligere karakterisert det som fant sted i denne siste fasen av eldre steinalder som en «kulturrevolusjon» (fra ca. 50.000 år siden, se Schackt, 2009:97–102). Mens funn etter symbolbaserte kulturuttrykk fra før denne tida er utydelige, omdiskuterte og uansett få, begynner nå hulemalerier, smykker av ulike slag, statuetter og enkle instrumenter (som fløyter) å dukke opp. Vi må kunne tenke oss at hordenes eldste tok en lederrolle i administrasjonen av og viderefremmingen av alt dette, samt over ritualene og kosmologiene som bandt det hele sammen i et «nett av mening», slik Clifford Geertz (1973:5) beskriver menneskelig kultur. Hvis det skulle la seg gjøre å identifisere noen universelle trekk ved slike nett av mening, vil allmenn respekt for alder og seniorat sannsynligvis være blant de fremste kandidatene. Det fulgte av dette at de eldste etter hvert kunne definere tradisjonen og arven etter de allerede døde. I løpet av yngre steinalder, da jordbruket vokste fram, ble det de som sto forfedrene (og etter hvert gudene) nærmest. Mitt perspektiv her er at det var først i kjølvannet av den industrielle revolusjon at mennesker i sin tredje alder etter hvert mistet denne posisjonen. I det som fortsatt finnes av tradisjonalistiske sam-

6. Dette er selvsagt en svært enkel (og spekulativ) skisse av hvordan menneskelig språk oppsto. Ingen vet egentlig hvordan det skjedde. Noam Chomskys vidt aksepterte tese om at alle menneskelige språk er fundert på (en nevrologisk basert) universell grammatikk, gjør det også svært komplisert å forestille seg denne tilblivelsesprosessen. I senere år har imidlertid denne tenkemåten blitt utfordret, blant annet av Daniel Everett (2018).
7. Dette kan selvsagt virke svært ungt i forhold til hvem vi i dag vil regne som yngre og eldre voksne, men vi må da huske på at forholdet mellom de tre aldrene er relasjonell og ikke knyttet til gitte antall år på tvers av ulike varianter mennesker og tidsaldre. Det er mitt premiss her at sameksistensen mellom subjekter tilhørende tre generasjoner ligger til grunn for at vi universelt kan snakke om tre aldre.
8. Talspersoner for bestemorhypotesen har imidlertid assosiert bestemødrenes (egentlig da, mormødrenes) framvekst med utviklingen av *Homo erectus* og spredningen av denne arten (fra ca. 2 millioner år siden) (O'Connell, Hawkes, & Jones, 1999). *Homo erectus* regnes å ha gitt opphav til *Homo heidelbergensis* som i neste omgang ga opphav til både neandertalerne og til moderne mennesker (fra ca. 300.000–200.000 år siden).

funn i industrialismens periferi, er imidlertid alder fortsatt autoritetens viktigste kilde. Vi skal se noen eksempler på det.

Aldring og overgangs-/opptaksritualer (et eksempel fra Ny-Guinea)

Et nær universelt aspekt ved menneskelige samfunn er at individenes inntreden i og vei gjennom livsløpets ulike faser markeres gjennom såkalte overgangsritualer (*rites de passage*, se Van Gennep, 1977). Mer enn bare å markere overganger tenkes disse ritualene ofte å skape det skiftet av sosial status som knytter seg til overgangen mellom de gjeldende fasene. Det gjelder i særlig grad etter fødsel og død, altså ved individenes inntreden i livet og når de forlater det (i hvert fall som aktive og synlige deltakere i hverdagen). Ritualer analoge med vår «dåp»/navnefest ei tid etter fødselen og etter døden, en form for «begravelse», har antropologer klart å finne i de aller fleste samfunn. Som regel finner de også en eller annen form for pubertetsritual: et ritual som markerer (eller skaper) overgangen fra barn til voksen/moden status (som tradisjonelt «konfirmasjon» hos oss). Noen steder er denne overgangen mer knyttet til inngåelse av ekteskap, eller en form for markering at tida er moden for det, som for eksempel *la quinceañera* – jenters 15-årsdag i Latin-Amerika.⁹ Gutteres 15-årsdag markeres her vanligvis ikke på tilsvarende vis, noe som her kan eksemplifisere at «pubertetsritualer» ofte er mer eller mindre kjønnsdikotome; subjektene går jo her fra en mer eller mindre «kjønnsløs» tilværelse som barn til nettopp å fylle voksenroller som kvinner eller menn i henhold til hvordan kjønnsrollene forstås i det gjeldende samfunnet. Kjønnsdikotomien kan ta ulik form. Mens noen samfunn har pubertetsritualer for begge kjønn, er det andre som bare har omfattende ritualer for ett av dem. Selv om det overalt bare er kvinner som blir gravide og føder barn, synes for eksempel samfunn som knytter pubertetsritualet til mannlige mysteriekulter likevel å gi menn et slags hovedansvar for vedlikeholdet av fruktbarheten.

Jeg har allerede nevnt at tilsvarende ritualer til markering av overgangen til «den tredje alder» som sådan ikke er vanlige, i hvert fall ikke i «tradisjonelle samfunn», selv om det rett nok finnes en god del samfunn som på ulike vis opererer med formelle aldersgrupper. Slike aldersgrupper tilsvarer ofte «kull» som har gått gjennom et pubertetsritual i fellesskap. Andre steder har pubertetsritualet mer karakter av å være et opptaksritual i en mysteriekult, der det kanskje finnes flere grader som man tas opp i etter hvert som man blir eldre. Fredrik Barth (1975) har beskrevet en slik mysteriekult hos baktaman-folket i høylandet på Ny-Guinea. Den er eksklusiv for menn og består av hele sju grader. Unge gutter blir tatt opp i denne kulten gjennom deltakelse i førstegradsritualet. Det skjer gjerne mange år før de egentlig kommer i pubertetsalderen. De følgende seks gradene er heller ikke definert til spesifikke oppnådde aldre i antall år; det er de menn som allerede innehar graden som må vurdere når tida er inne for å innvie et nytt kull med noviser. Kunnskapen som novisene får del i ved opptak til en ny grad, omhandler særlig forholdet til forfedrene og sammenhenger relatert til ritualer og fruktbarhet, men er i liten grad konkretisert i noen form for eksegese. Baktamanene har ingen rik muntlig tradisjon, og de få mytene som finnes fortelles sjelden. Kunnskapsformidlingen avhenger i stor grad av at opptaksgradens ritualmestere evner å

9. For latinamerikanske foreldre impliserer feiringen av ei datters 15-årsdag gjerne organisering et stort selskap med mange innbudte gjester. Tradisjonelt har denne feiringen tjent som en slags kunngjøring av at dattera nå befinner seg på ekteskapsmarkedet i byen eller lokalsamfunnet hun hører hjemme. I USA har *la quinceañera* dessuten fungert som en viktig markør for latinamerikanske immigrantgruppers etniske identitet (se for eksempel Rodriguez, 2013).

gjennomføre et opplegg som gjør inntrykk på novisene. Her hjelper det selvsagt at den kunnskapen som formidles er innhyllet i en aura av hemmelighet; det er svært tabubelagt å røpe den for kvinner eller for noen som ennå ikke er tatt opp i den gjeldende graden. Når novisene blir tatt opp i en ny grad får de gjerne vite at det de så langt trodde var sant, likevel ikke gjelder eller er utilstrekkelig.

Få menn lever lenge nok til å rekke å bli tatt opp i de øverste gradene. Da folkegruppa er nokså liten (183 personer under Barths feltarbeid) er det til enhver tid bare noen få eldre menn som har nådd å bli tatt opp i den sjuende graden. Barth lot seg fascinere av at det blant baktaman bare er noen få tilårskomne menn som faktisk innehar all den kunnskapen som hele folkegruppa verdsetter og identifiserer seg med, men selv om det ser slik ut for alle baktamaner som ikke selv har nådd sjuende grad, nages eliten av sjuendegradsseniører ofte av tvil om de egentlig har fått vite alt. De tenker gjerne at forrige kull sjuendegradsseniører aldri rakk å formidle dem alt før de døde. Noen ganger må det ha skjedd før de overhodet rakk å ta opp neste kull. I praksis må den kunnskapen som legitimerer seniørenes autoritet som ledende i samfunnet, hele tida gjenskapes og lappes på. På grunn av tabuene (hemmeligholdet) som omgir formidlingen, kan den pågående rekonstruksjonen av denne kunnskapen ta mange ulike veier. Dette kommer tydelig fram når Barth (1987) sammenlikner slike mysteriekulter og deres tilhørende kosmologier i en videre regional kontekst. Variasjonen han avdekker gjenspeiler hvordan seniørene i mange samfunn egentlig rekonstruerer denne kunnskapen kontinuerlig og på mange forskjellige måter.

Sosial rangering på basis av relativ alder (et eksempel fra Amazonas)

På basis av Malinowskis bilde av den sosiale prosess som en alltid pågående «samtale», har Maurice Bloch (1989) påpekt at denne samtalen preges av to former for kommunikasjon: rituell kommunikasjon på den ene siden og på den andre; kommunikasjon som direkte relaterer seg til forhold og prosesser i naturen. Disse kommunikasjonsformene er kilder for to ulike former for kognisjon eller erkjennelse. Mens den rituelle kommunikasjonen gir oss begreper til å fatte den sosiale strukturen vi lever under og gjør denne naturlig for oss, vil sosial kommunikasjon rundt vår faktiske interaksjon med naturen alltid være en reell kilde til kunnskap om forholdene i denne og dermed en mulig kilde for begreper egnet til å kritisere sider ved den sosiale strukturen. Denne Blochs modell er til dels inspirert av Marx og hans distinksjon mellom basis og overbygning; begreper hentet fra vår interaksjon med naturen (basis) kan, når motsetninger i samfunnet bringer den «sosiale samtalen» i en slik retning, brukes til å kritisere sider ved den sosiale strukturen (overbygningen).

Til daglig vil imidlertid vår rituelle kommunikasjon virke til at den sosiale strukturen framstår for oss nettopp som naturgitt. Sannsynligvis spiller fenomenet alder ofte en viktig rolle i denne sammenhengen. Alder er i utgangspunktet et naturfenomen: tellbare tilbakelegte årssykluser mellom naturgitte milepæler som fødsel, pubertet, menstruasjonens opphør og død. Det virker knapt mindre naturlig å forankre autoritet hos eldre personer (seniører) og gi disse forrang foran yngre personer (juniorer), men nå har vi egentlig beveget oss over i den sosiale strukturen. Går vi videre herfra og kombinerer dette prinsippet om seniorat for eksempel med en eller annen oppfatning om «avstamning», kan vi konstruere ulike komplekse sosiale strukturer (matrilineære, patrilineære, osv.) som alle vil se naturgitte ut for de som praktiserer dem.

I likhet med folkegruppene på Ny-Guinea livnærer de fleste urfolk i Amazonas seg tradisjonelt ved en kombinasjon av et rotvekstbasert hagebruk med jakt og fiske. Her som på

Ny-Guinea er det først og fremst kvinner som er hagebrukere og menn som er jegere. Spesielt blant folkegruppene i det nordvestre Amazonas er det mange paralleller med Ny-Guinea også når det gjelder kultur og sosial organisasjon. De fleste av samfunnene her er, som vanlig er på Ny-Guinea, organiserte i eksogame patrilineære klaner og mange praktiserer dessuten en mannlig mysteriekult, regionalt kjent som *yurupary*. I likhet med slike kulturer på Ny-Guinea er også alt som har med *yurupary* å gjøre strengt forbudt for kvinner og barn. Generelt finnes det i begge regioner en ritualisert mistro mellom de to kjønn («kjønnsantagonisme»), og samlivet mellom dem er regulert av mange tabuer. Særlig disse parallellene har vekket nysgjerrighet blant en del antropologer og gjort de to regionene til gjenstand for sammenliknende studier (for eksempel Gregor & Tuzin, 2001).

Alt hva jeg så langt har skrevet om kulturene i det nordvestre Amazonas generelt gjelder for yukunaene, ei folkegruppe bosatt rundt elva Miritiparaná i den colombianske delen av denne regionen. De taler et språk tilhørende den arawakiske språkfamilien, og i likhet med flere andre arawakiske folk i regionen har de en rikholdig mytologi og dessuten en omfattende muntlig tradisjon relatert til de ulike klanenes genealogier (se Schackt, 1989–90, 1990b; 2013). Dette siste er litt til forskjell fra regionens tukano-talende folkeslag som i regelen kan framstå noe mindre opptatt av klanenes genealogier og legender knyttet til disse (se for eksempel Hugh-Jones, 1979:249). De fleste grupper tilhørende begge språkfamilier praktiserer imidlertid den mannlige mysteriekulten *yurupary* foruten mange forskjellige dansefester relatert til sesongene for innhøsting av ulike hage- og skogsfrukter. Det er vanlig at folk av ulike klaner og språkgrupper besøker hverandre i forbindelse med begge typer arrangementer og dansefestene er også for kvinner. Gutter begynner å delta ved *yurupary* når de kommer i puberteten eller noe tidligere. De regnes å være tatt opp i kulten etter deres første deltakelse. Da har de fått den nødvendige innsikt i restriksjonene (en fasteperiode), musikken (ulike blåseinstrumenter), mytene og symbolene som knytter seg til kulten – og den absolutte nødvendigheten av å holde alt dette skjult for kvinner. Selv om *yurupary*-ritualet praktiseres i to versjoner (med ulik lengde på fasteperioden), mangler kulten et gradshierarki tilsvarende det vi finner i baktamanenes mysteriekult. Selv om alle menn som er tatt opp i kulten tar del i den så lenge de lever, rykker de altså ikke på samme måten framover i køen mot større innsikter med alderen.

Hos yukuna er autoriteten som kan komme med alderen, mer knyttet til eierskapet av *malokaene* (eller rundhusene) hvor *yurupary*-ritualer og dansefester jevnlig holdes. Disse rundhusene fungerte tidligere som felles bolig for alle eller de fleste av familiene tilhørende eierens ættelinje (hans rundhusgruppe). De fleste av familiene som tilhører slike grupper foretrekker i dag å bygge sine egne mindre hus i nærheten, mens bare eieren og hans nærmeste familie fortsatt bor i det sentrale rundhuset. Grunnen til at disse – til dels enorme – konstruksjonene fortsatt oppføres, er først og fremst at de tjener som samlingssteder under *yurupary*-ritualer og dansefester. Gjennom hyppig å invitere så mange som mulig til slike arrangementer, bygger rundhuseiere opp sin status som ledere innen klanen og dessuten regionalt. Rundhuseiere er i denne sammenhengen bevisste på at de konkurrerer med hverandre om folks omdømme, og mange vil med noen års mellomrom rekonstruere sitt rundhus som noe større enn tidligere. Dette er spesielt viktig å følge opp for eiere som har en status som *mayores* («eldre») å forsvare. Denne statusen refererer seg i denne sammenhengen ikke til en rundhuseiers egen kronologiske alder, men til aldersrangeringen av subklanen og ættelinjen han tilhører. Likevel er det sannsynlig at han vil føle det viktigere å leve opp til forventningene som knytter seg til sin ættelinjes kollektive aldersrang dess eldre han selv blir.

Den kollektive aldersrangeringen av klan- og ættelinjesegmenter på alle nivåer gir seg i utgangspunktet gjennom aldersrelasjonen mellom søsken. I likhet med mange andre

urfolksspråk i Amerika skiller yukunaenes slektskapsterminologi mellom eldre og yngre søsken. Eldre og yngre søsken kaller og tiltaler hverandre med helt ulike termer, noe som underbygger at søskengrupper oppfatter seg som sosialt rangert i henhold til aldersrekkefølgen. Det er ikke så uvanlig kanskje, men i tillegg til det tenker yukunaene seg at denne aldersrangeringen nedarves av alle kommende generasjoner. Det vil si at etterkommerne etter en førstefødt «storebror» vil for alle kommende generasjoner bli å regne som seniorer i forholdet til etterkommerne etter yngre brødre, helt uavhengig av de enkelte etterkommerens kronologiske alder.¹⁰ I prinsippet vil dermed alle individer tilhørende en klan (med en felles første stamfar) kunne rangeres i et entydig hierarki, det vil si hvis man kjenner hele genealogien, men selv om denne i prinsippet er kjent, viser det seg i praksis at det som regel finnes mange ulike oppfatninger om dette. Det man stort sett er enige om er rangeringen av subklanene. Kamejeya-klanen (som regnes som «eiere» av hele yukunatradisjonen) består av tre slike subklaner. Mens den første blant disse bare refereres til som «de eldre» (*Mayores*), har to rangerte «yngre» subklaner (*Menores*) egne navn: Jarechina og Piochina.

Et litt pussig aspekt ved denne aldersrangeringen av subklanene er at selv «de eldre» egentlig bare regnes å være de eldste blant de yngste. Alle overlevende, nå eksisterende grupper (subklaner), tenkes mer grunnleggende å være «juniorer», det vil si juniorer i forhold til høyere rangerte («eldre») seniorklaner som for lenge siden har dødd ut (eller «gått til grunne» – se *acabaron*, slik yukunaene uttrykker dette på spansk). Alle som tilhører Kamejeya-klanen, regner Periyo som sin stamfar, men det betyr egentlig at de regner seg å stamme fra rundhuset som han eide – eller mer konkret, fra en av de yngre brødrene som han der levde sammen med og ledet. Periyo var den eldste av sju brødre, men da det bare var den nest yngste blant disse, Yawiyana, som til slutt viste seg i stand til selv å ta over som rundhuseier, da Periyo trakk seg tilbake, er det egentlig Yawiyana som ble stamfaren til alle senere Kamejeya, inklusive flere senior-subklaner som senere også «gikk til grunne» (Schackt, 2013:96–103). Dagens seniorer (*Mayores*) er altså bare «de eldste» blant de «yngste» (de fortsatt eksisterende Kamejeya).

Yukunaenes svært rike muntlige tradisjon omfatter mange historier der det berettes om en omfattende kunnskapspakke forvaltet av «eldre» og som bare én eller noen få «yngre» etter hvert viser seg verdige til å overta, selv om stadig flere brokker og biter av den opprinnelige kunnskapspakka også tenkes å gå tapt for hver ny generasjon (eller hvert «yngre» klansegment) som overtar. Budskapet kan synes å være at det én gang fantes en gullalder eller idealtilstand da genuine seniorer kjente og praktiserte yukunakulturen fullt ut. De vi i dag kaller seniorer, er i beste fall bare bleke skygger av de opprinnelige sådanne.

Når de eldste bestemmer i lokalsamfunnet (et eksempel fra Mesoamerika)

Lærebøker og artikkelsamlinger i politisk antropologi er fulle av eksempler på hvordan samfunn styres av ulike ledertyper (*great men*, *big men*, høvdinger, osv.) knyttet til ulike slektskapsstrukturer (se for eksempel Liep, 1991), eller gjennom slike strukturer alene, som for eksempel i afrikanske samfunn med segmenterte ættelinjer (se Fortes & Evans-Pritchard, 1940). Det kan virke som antropologiske studier av småbruker- og lokalsamfunn (*peasants*) sjeldnere har satt søkelys på politiske institusjoner og beslutningsprosesser, muligens fordi mangelen på tilsvarende slektskapsstrukturer og ledere har gjort det vanskeligere

10. Jeg går her over til å snakke om eldre og yngre brødre heller enn søsken. Da dette er et eksogamt patrilineært system, vil jo søstrenes barn arve aldersrangen etter sine fedres posisjon i klanene som de tilhører.

å typologisere de politiske prosessene her. Et unntak i så måte er de småbrukersamfunnene som Eric Wolf (1957) har karakterisert som «lukket korporerte småbrukersamfunn». I hvert fall med hensyn til slike samfunn i Mexico og Mellom-Amerika finnes det en omfattende litteratur omkring funksjonene og opprinnelsen til det såkalte «cargo-systemet» (se for eksempel Chance & Taylor, 1985).

I motsetning til så vel baktaman- som yukuna-samfunnene kan q'eqchi'-mayasamfunnet (i nordlige deler av Guatemala og tilstøtende deler av Belize) vanskelig karakteriseres som et slektskapsorganisert samfunn. Her finnes det ingen klaner eller andre typer slektskaps-korporasjoner. De fleste q'eqchi'er livnærer seg som småbrukere og de fleste er bosatte i mer eller mindre korporativt organiserte landsbyer. Selv om landsbyene er knyttet til nærliggende byer som tjener dem som administrative og økonomiske sentra, har q'eqchi-befolkningen på landsbygda bare vært delvis integrert i regionens urbane markedsøkonomi. De fleste q'eqchi' er overveiende subsistensjordbrukere (mais, bønner, chilipepper, osv.) eller praktiserer slikt jordbruk enten i kombinasjon med noe markedsproduksjon (for eksempel av ris, kardemomme eller griser) eller med sesongarbeid på plantaser (særlig kaffe). Det tradisjonelle subsistensjordbruket er tradisjonelt basert på kollektive jordrettigheter og samarbeidsformer (særlig i forbindelse med svirydding). Denne tilpasningsformen har lenge vært under sterkt press, særlig i Guatemala, men i økende grad også i Belize, hvor jeg gjorde feltarbeid i en q'eqchi'landsby i 1979–1980, 1984 og 2013 (se særlig Schackt, 1986; 1990a). I 1979–1989 bestod landsbyen Crique Sarco av 43 hushold som med få unntak samsvarte med rene kjernefamilier. Offisielt blir landsbykorporasjonen ledet av en *alcalde* («ordfører») som står i spissen for fem øvrige politiske embetsholdere (en viseordfører og tre rangerte landsbypolitimenn). Alcalden tar initiativet til dugnader og vil ved behov sammenkalle landsbyboerne til møter eller rettsaker i landsbyens forsamlingshus (kalt *cabildo*).

Jeg la tidlig merke til at landsbyboerne hadde stor respekt for alcalden, men da mer for selve tittelen enn nødvendigvis for mannen som fylte dette embetet. De øvrige politiske embetsholderne er å regne som alcaldens assistenter, og landsbypolitiet må om nødvendig gripe inn og passivisere folk som blir rebelske eller voldelige. I tillegg til disse politiske embetsholderne hadde landsbyen på i 1979–1980 også fire rangerte religiøse embeter, såkalte *mayordomos* («kirketjenere»), som var ansvarlige for vedlikeholdet av landsbyens katolske kirke og organiseringen av ritualer og aktiviteter knyttet til denne. Innehaverne av alle disse embetene (fem politiske og fire religiøse) ble jevnlig skiftet ut hvert år. I den regionale etnografiske litteraturen blir slike dobbelthierarkier av embeter som roteres på husholdene i indianske lokalsamfunn ofte referert til som *cargo*-systemet. Det bunner i at det å tjene terminer i slike embeter ofte blir forstått som en sur plikt eller byrde (*cargo*, på spansk); de fleste prøver i regelen å unndra seg dette når landsbyboerne samles til et møte i forsamlingshuset mot slutten av året for å avgjøre hvem som skal fylle de ulike embetene kommende år.

Jeg deltok på mange slike møter i Crique Sarcos forsamlingshus og ble fascinert av hvordan dette landsbydemokratiet fungerte. Møtene kunne av og til bli langvarige, men det kom sjelden til diskusjoner eller direkte meningsutvekslinger (dialoger) mellom deltakerne. Det var mest eldre menn som snakket og de talte gjerne i lange monologer (på q'eqchi) – ofte flere samtidig, men da uten at noen hevet stemmen for å overdøve andre. Når alcalden omsider hadde forstått hva landsbyens fire–fem eldste menn kunne enes om, ville han prøve å oppsummere dette, og så var møtet hevet. Tilbake i 1979–1980 kom det aldri til avstemninger over alternative handlingsvalg, selv om jeg nå ser fra notatene mine at dette forgojves ble foreslått ved én anledning.

Selv om alcalden, ofte en mann i 30–40 årsalderen, var landsbyens offisielle overhode («headman»), fungerte altså landsbysamfunnet i sin helhet som et gerontokrati. Selv om

alcalden tok små avgjørelser selv til daglig (om dugnader for eksempel), ville han ofte konferere med én eller flere av de eldste, det vil si menn fra om lag 50 år til 75 år. Ikke alle i denne aldersgruppa var imidlertid like aktive. Det fantes noen blant dem som involverte seg lite. Dette avspeilte sannsynligvis at de tidlige i livet i sjelden hadde gjort tjeneste i de ulike embetene. De som faktisk lykkes i å unndra seg disse byrdene år etter år, får i regelen mindre autoritet som gammel.

Jeg har så langt ikke skrevet særlig om kvinnene, selv om q'eqchi'ene faktisk tenker på enhetene som landsbyen består av mer som kjernefamiliehushold enn som individer. Det er i en viss forstand ektepar som utpekes som embetsholdere. De politiske embetene impliserer riktignok få oppgaver for den kvinnelige parten, og tradisjonelt var det uvanlig at kvinner møtte på forsamlingshuset med mindre de var involvert som anklager eller anklaget i en rettsak. Når det gjelder de religiøse embetene falt imidlertid pliktene omtrent likt på de to kjønn: De var fire *mayordomos* (menn) og fire *mayordomas* (kvinner).¹¹ Denne kjønnslige komplementariteten kom enda sterkere til uttrykk ved anledninger der landsbyens eldste framfører ritualer på vegne av alle i landsbyen. Slike ritualer utføres normalt av fire eldre par, og disse kan finne sted i kirken eller ved offerstedet til fjellgudene (*tzuultaq'a*). Deres symbolske funksjon i denne sammenhengen viser dessuten klart at man naturlig tenker seg de eldste som lokalsamfunnets fremste eller viktigste representanter.

I likhet med folk i den tredje alder andre steder mister imidlertid også de eldre her etter hvert sin funksjonalitet og arbeidsevne, og noen blir hjelpetrengende før de til slutt dør. Likevel kan det se ut til at de fleste bevarer sin aldersbetingete prestisje og autoritet, i hvert fall så lenge de kan opprettholde sin rolle som den mannlige eller kvinnelige hovedpersonen i et fungerende hushold. Dette ser ut til å være hovedgrunnen til at selv svært tilårskomne personer som mister en ektemake, ofte foretrekker å gifte seg på nytt framfor å knytte seg til en sønns eller datters hushold (Schackt, 1986:69). I hvert fall så lenge de unngår å gjøre det, vil de beholde sin status som ledende seniorer i landsbyen.

Livsløpserfaringer, lønnsarbeid og utdanning

De tre her beskrevne samfunnene (baktaman, yukuna og q'eqchi') har til felles at de forankrer makt, autoritet og prestisje hos sine eldste, generelt personer som befinner seg i sin tredje alder, basert på en generasjonsforankret forståelse av begrepet; ingen av dem omfattet «pensjonister» på den tida beskrivelsene av dem refererer seg til. Sannsynligvis kunne etnografi fra nesten hvilke som helst «tradisjonelle samfunn» beskrevet av antropologer her ha vært brukt til å illustrere eldre menneskers generelt vektige posisjon i slike samfunn. Likevel er disse seniorennes sosiale autoritet og prestisje sjelden et produkt av oppnådd høy alder alene. I hvert fall i de tre samfunnene som jeg her har beskrevet finnes det mekanismer (ulike institusjoner) som sikrer at i hvert fall noen tilårskomne personer faktisk har de livsløpserfaringer og kunnskaper som særlig verdsettes i det gjeldende samfunnet. Blant baktaman bør man ha gjennomgått de fleste, helst alle sju, av opptaksritualene. Blant yukuna avhenger seniorennes status av deres karrierer som rundhuseiere (som verter for yurupary-ritualer og danser), eventuelt som «assistenter» eller sjamaner tilknyttet disse eierne, mens

11. Det lokale cargo-systemet slik jeg her beskriver det refererer seg til situasjonen i 1979–1980 (Schackt, 1986:47–51, 70–78). Dette systemet hadde praktisk talt forsvunnet i 2013. Selv om landsbyen fortsatt hadde en alcalde, var hans funksjon da stort sett redusert til å være lokal dommer. I hans sted som politisk leder var det nå etablert et landsbyråd (*village council*) med en politisk valgt formann (*chairman*). Som følge av den religiøse oppsplittingen var de religiøse embetene tilknyttet den katolske kirken avskaffet.

seniorer blant q'eqchi' bør i løpet av livet (under deres «andre alder») ha tjent terminer i de ulike embetene, inklusive som alcalde.

De tre beskrevne samfunnene har til felles at de befinner seg i periferien av det moderne industrisamfunnet, riktignok i noe ulik avstand til dette. Likevel var ingen av dem, på det tidspunktet de ble studert, gjennomgående preget av sosiale relasjoner relatert til lønnsarbeid, slik vårt samfunn (Norge) har vært, i hvert fall siden industrialiseringen under siste halvdel av 1800-tallet. Baktaman på Ny-Guinea var åpenbart det mest jomfruelige blant dem i den sammenhengen. Før Barth (1975:269) gjorde sitt feltarbeid blant dem i 1968, hadde de bare ved noen svært få anledninger vært i kontakt med oppdagelsesreisende eller representanter for myndighetene.¹² Yukunaene i Amazonas har en langt mer komplisert kontakthistorie. Den strekker seg totalt flere hundre år bakover, men livene deres tok en radikal ny vending når de såkalte «gummibaronene» rundt forrige århundreskifte påtvang urfolkene i området en form for gjeldsslaveri (*endeude*, se Schackt, 2013:31–58). Dette tok slutt noen tiår senere, men lønnsarbeid i tilknytning til skiftende høykonjunkturer for ulike regnskogsprodukter har hatt noe av den samme karakteren også i ettertid: rekruttering av arbeidskraft gjennom distribusjon av varer. Selv om muligheter for slikt arbeid er ettertraktet i dag, er man ikke avhengig av det, da de fleste fortsatt livnærer til daglig på tradisjonelt vis gjennom sitt subsistensjordbruk kombinert med jakt og fiske. Mye av de ekstra ressursene som folk får tilgang til gjennom det lønnsarbeidet som finnes i perioder, inspirerer riktignok til større forbruk av mange typer industriproduserte varer, men en god del kanaliseres dessuten inn i den tradisjonelle prestisjeøkonomien (bygging av større rundhus osv.).

I likhet med de fleste urfolk i Mesoamerika har q'eqchi'ene en kontakthistorie med europeere som strekker seg tilbake til den spanske erobringen på 1500-tallet. Mange av de som nå er bosatt i Belize er etterkommere etter folk som flyktet dit fra Guatemala fra slutten av 1800-tallet og framover for å unngå tvangsarbeidslovene som da ble innført der (se for eksempel Schackt, 1986:16–26). I Belize har de kombinert sitt subsistensjordbruk med skiftende konjunkturer for salg av ulike markedsprodukter (ris, griser, kakao, osv.) og noe forefallende lønnsarbeid, for eksempel rydding av skog i forbindelse med utenlandske oljeselskapers leting etter olje. Selv om det også her normalt er stor interesse for slikt forefallende arbeid, var det bare én fast lønnet person i Crique Sarco under mitt opphold der i 1979–1980 (en statlig lønnet politimann). Ingen av de øvrige landsbyboerne hadde da noen form for utdanning utover den obligatoriske barneskolen, og ingen lot til å forberede sine barn på utdanningsbaserte karrierer. Denne situasjonen hadde endret seg ganske mye i 2013. Da levde flere landsbyboere på faste lønnsinntekter (noen skolelærere og én skogvokter). Flere ungdommer gikk på ungdomskolen i en nabolandsby og noen hadde begynt på videregående i nærmeste by, Punta Gorda. Det fantes nå en ganske utbredt interesse for å skaffe sine barn utdanning. Noen foreldre fra Crique Sarco og andre landsbyer i området hadde til og med flyttet etter sine barn til byen. Mens noen av disse hadde oppnådd fast arbeid der, levde andre av midlertidige engasjementer. Denne migrasjonsstrømmen hadde vært så omfattende at det i Punta Gorda hadde vokst fram en ny bydel, «Indiantown», som ikke fantes 33 år tidligere.

I hvert fall blant disse immigrantene ser vi altså at typiske livsløp og sosiale relasjoner rundt disse begynner å anta en form som er gjenkjennelig for oss. De aller fleste i land som for eksempel Norge lever av lønnsarbeid, ikke bare som et supplement i noen sjeldne hektiske perioder – som mange yukunaer og q'eqchi'er – men hver eneste dag gjennom det

12. Noen få år etter Barths feltarbeid ble det funnet gull i nærheten av baktamanenes område. Da ble også noen av dem sammen med folk fra andre grupper i området engasjert som lønnsarbeidere av gruveselskapet. Sammen med Unni Wikan skrev Barth (1982) en rapport om virkningene av dette gruveprosjektet.

meste av livet. Vi er avhengige av å selge vår arbeidskraft på arbeidsmarkedet; ellers blir vi å regne som arbeidsløse. De aller fleste av oss er avhengige av faste lønnsinntekter for å kunne leve i tråd med gjeldende materielle og kulturelle standarder. Får vi det ikke til, må vi eventuelt leve på trygd, men før eller siden (ved 62, 65 eller 70 år) blir vi alle «tvangstrygdet» i den forstand at vi blir pensjonister. I 1979–1980 var det ingen i Crique Sarco eller nabolandsbyene som hevet noen form for pensjon eller trygd. I 2013 fortalte imidlertid en av de da eldre landsbyboerne meg at han mottok en liten statlig pensjon. Bakgrunnen for det var at han gjennom mye av sitt liv hadde driftet en elvebåtforbindelse mellom Crique Sarco og Punta Gorda (nærmeste by).

Pensjonsinstituttet

At erfaringer og kunnskaper knyttet til alder gis en positiv vurdering, er selvsagt heller ikke ukjent i moderne/kapitalistiske samfunn. I mange yrkeskarrierer trekkes det på ulike vis skillelinjer mellom «juniorer» og «seniorer» på måter som innebærer at de sistnevnte får høyere lønn og kanskje nyter andre fordeler. Dette tar imidlertid brått slutt når yrkesaktive «seniorer» når pensjonsalderen. Brått har de ingen verdi som arbeidskraft, deres yrkeskarriere er definert som «avsluttet», og pensjonen de begynner å motta vil (under normale omstendigheter) ligge godt under lønnen som de mottok som arbeidstakere.¹³

Vi tar det allmenne pensjonsinstituttet som en selvfølge, selv om det ikke er særlig gammelt. Riktignok har det i mange land eksistert pensjonsordninger for militære og enkelte øvrige statstjenestemenn fra lang tid tilbake, men jevnt over var «pensjonering» en utenkelig tanke i de fleste førindustrielle samfunn (som det fortsatt stort sett er blant de nåtidige folkegruppene brukt som eksempler her). Kårinstitusjonen (føderåd) i det gamle norske bondesamfunnet var heller ikke slik innrettet at bestefar og bestemor kunne slutte å arbeide når odelsgutten og hans familie flyttet inn i hovedhuset på gården. Under kapitalismens framvekst var det sannsynligvis fraværet av pensjon og andre senere velferdsordninger som ga lønnsarbeideren et fortrinn som utbyttbar arbeidskraft framfor slaven og den livegne. Fordi den «frie» lønnsarbeideren i industrikapitalismens barndom kunne ansettes helt og holdent etter arbeidskraftens markedspris og arbeidskjøpernes behov, ble denne typen arbeidskraft billigere enn den som slaver og livegne representerte. Det er ingen tilfældighet at slaveriet og livegenskapet ble avskaffet de fleste steder i løpet av det nittende århundre, det samme århundret da industrikapitalismen spredte seg fra Storbritannia til det øvrige Europa, til Amerika og etter hvert til andre deler av verden.¹⁴

Mot slutten av 1800-tallet kom arbeiderbevegelsens framvekst med dens krav om kortere arbeidsdag og andre reformer til å sette nye premisser for den sosialpolitiske utviklingen i mange industrialiserte land. Historiebøkene forteller oss at det blant annet var for å demme opp for denne bevegelsens innflytelse at (den ellers konservative) kansleren i Det tyske keiserrike, Otto von Bismarck, tok initiativet til å få vedtatt verdens første lov om en allmenn pensjonsordning i 1889 (se for eksempel Atchley, 1982:268). Norge fikk til sammenlikning sin første allmenne pensjonsordning i 1936, mens folketrygden ble etablert i

13. Denne skissen av overgangen til pensjonsalderen i moderne samfunn som en overgang til en endret og nå lavere status, er selvsagt en sannhet med mange modifikasjoner. I noen yrkeskarrierer er det ikke uvanlig å vedlikeholde yrkesrelatert aktivitet og produksjon langt utover eller inn i pensjonsalderen. Tenk for eksempel på forfattere, akademikere og – ikke minst – politikere. I mange land, om ikke i Norge, tenderer politiske ledere fortsatt til å være gamle.

14. Slaveriet ble avskaffet i Det britiske imperiet i 1833 og i USA i 1865. Selv om Danmark-Norge hadde forbudt slavehandelen allerede i 1802, ble slaveriet i de danske koloniene avskaffet først i 1848. Livegenskapet i Det russiske imperiet ble avskaffet i 1861.

1967. På aggregatnivå var selvsagt også kapitaleierne tjent med at arbeiderne ble gitt gode nok livsbetingelser til at de ble i stand til å stifte familie og slik produsere den tilgjengelige arbeidskraften. Det vi i dag snakker om som «velferdsstaten», kan forstås som en institusjonell struktur som (i denne reproduksjonens øyemed) skal sikre livsbetingelsene til arbeidere og andre lønsmottakere også i faser og perioder da de ikke kan arbeide (på grunn av arbeidsløshet, sykdom, høy alder osv.).

I den sammenhengen må pensjonsinstituttet forstås som en av velferdsstatens mest sentrale institusjoner. Samtidig som dette sikrer arbeidskjøperne mot fortsatt sysselsetting av eldre og (derfor etter hvert) mindre effektive arbeidstakere, sørger det for at disse tidligere arbeidstakerne fortsatt har et utkomme så lenge de lever. I denne moderne konteksten er det ikke lenger familiære (slektskapsbaserte) forhold, kjønnsrelaterte overgangs-/opptaksritualer eller dugnadskarrierer av ulike typer som bebuder begynnelsen på den tredje alder, men rett og slett lønntakernes metamorfose til pensjonister, slik Laslett (1996) tar utgangspunkt i. Heri ligger dessuten tendensene til ritualisering av denne overgangen. På mange arbeidsplasser avholdes det ulike kurs til forberedelse av pensjonsalderen, og når den til slutt inntreffer får man gjerne noen taler («takk for innsatsen!»), gaver og kakestykker med seg på veien ut. Der ute møter man så en rekke tilbud spesialsydde for pensjonister, inklusive reduserte priser på teater, kino og offentlig transport («honnørbillett») osv. Selv om de fleste nok synes at alt dette er fint og vel fortjent, bekrefter det også at man faktisk ikke lenger er en fullverdig kunde og borger, bokstavelig talt.

Laslett (1996) betoner den følgende alderens første fase (den *han* kaller «den tredje alder») som ei glanstid for nye opplevelser og muligheter for selvutfoldelse, men denne må nødvendigvis ta slutt. Før eller siden (når Lasletts «fjerde alder» setter inn) blir de aller fleste i noen grad hjelpetrengende og helt avhengige av velferdsstatens supplerende institusjoner (sykehjem osv.). Også de eldste i tradisjonelle/før-kapitalistiske samfunn rammes selvsagt også av redusert funksjonalitet og arbeidsevne, men mister ikke i samme grad sin autoritet av den grunn eller sitt omdømme som erfarne og kunnskapsrike seniorer. I de fleste tilfeller vil de dessuten beholde en direkte daglig kontakt med familie og etterkommere (barnebarn, oldebarn, osv.) som i mindre grad vil være tilfelle i den moderne konteksten. Hva grunner så denne forskjellen i?

Marginalisering og fremmedgjøring

Lasletts (1996) overveiende positive portrettering av «den tredje alder» kan lett balanseres av helt andre typer studier. Det finnes mye litteratur på de ulike samfunnsvitenskapenes voksende felter for gerontologiske studier som varsler om at så vel overgangen til, som erfaringer fra, denne livsfasen i det minste kan være tvetydige, også for fortsatt friske og relativt velstående pensjonister. Denne litteraturen er mangfoldig, men prøver ofte å tematisere en eller annen form for marginalitet (eller subjektiv følelse av marginalitet) i en samfunnskritisk modus – som noe det kanskje kan gjøres noe med? (For en oversikt over antropologisk litteratur på feltet, se Cohen, 1994). Noe av denne litteraturen henter sin inspirasjon fra den franske filosofen Simone de Beauvoirs (2016) berømte bok om temaet, der marginaliseringen av de eldre karakteriseres som «samfunnets hemmelige skam». Ved å ta utgangspunkt i Beauvoirs analyse karakteriserer den norske forfatteren, Runar Bakken, gamle menneskers marginalisering på følgende måte:

Når gamle mennesker i dag åpner aviser eller skrur på fjernsyn, møter de ikke seg selv, men de som står i begivenhetenes sentrum: unge voksne menn og kvinner som arbeider, elsker, bygger, kriger, streiker,

handler; de som til enhver tid i travelhet styrer og skaper virkeligheten rundt oss. Gamle mennesker er knapt synlige, bortsett fra som en sosial gruppe som lider i hjem eller sykehjem, eller de få på 80 år som ser ut som 50 og oppfører seg som de var 40. (Bakken, 2014:466)

Selv om Bakken framhever marginaliseringen av de eldre i vår tid som ekstrem, mener han (som Beauvoir før ham) at gamle mennesker har vært diskriminert til nær sagt alle tider og i de fleste kulturer. Akkurat det går noe på tvers av hva jeg argumenterer for her, nemlig at gamle mennesker stort sett har vært høyt verdsatt og utøvd selvskreven autoritet i de fleste samfunn – fra steinalderen og, bokstavelig talt, fram til de i moderne tid ble pensjonert. Forutsetningen for å bli pensjonert er imidlertid at man stort sett eller helt og holdent har livnært seg som lønnsinntaker – altså ved salg av egen arbeidskraft. Selv om noe kjøp og salg av arbeidskraft nok lar seg spore til mange ulike historiske kontekster, er det først i kjølvannet av industrikapitalismen at de aller fleste mennesker blir lønnsinntakere, og som vi har sett blir pensjonsinstituttet etablert som en del av den velferdsstaten som industrikapitalismen på aggregatnivå vanskelig ville klart seg uten.

Et vanlig gjennomgangstema i folkelige sammenlikninger mellom karakteren av sosiale relasjoner i før-industrielle/tradisjonelle samfunn og industrialiserte/moderne samfunn er den antatt relative skjørheten av familiære og slektskapsmessige bånd i de sistnevnte. Alle «vet» tilsynelatende at moderne mennesker er «dårlige til å ta seg av sine gamle» og at noen eller mange av disse derfor har liten sosial kontakt med sine nærmeste. Det er ikke uvanlig å skylde på moderne institusjoner for at det er slik (pensjonsinstituttet, aldershjem, skolen, barnehager, osv.), men sannsynligvis stikker problemet dypere. Alle disse institusjonene er der jo for at mennesker skal kunne være arbeidstakere gjennom hoveddelen av sine livsløp (deres «andre alder»). Så kanskje Karl Marx' begrep om «fremmedgjøring» kan ha noe med saken å gjøre? Mennesker som er henvist til å selge sin arbeidskraft på markedet for å brødfø seg og sin familie, blir ifølge Marx (1970) fremmedgjort overfor mange sider ved livene de da må leve. For det første blir tida (som under andre omstendigheter kunne blitt brukt annerledes) nå tatt fra dem og gitt et innhold bestemt av arbeidskjøperne. For det andre blir de fremmedgjort overfor produktene av sitt arbeid. Hvis disse er tinglige, blir de til anonyme markedsvarer, og det blir i all hovedsak arbeidskjøperen/firmaet som innkasserer æren for tjenester. For det tredje blir arbeidstakeren fremmedgjort overfor sin menneskelige natur (som ikke er tilpasset arbeidsdagens rutiner), og for det fjerde blir han/hun fremmedgjort overfor andre arbeidstakere. Arbeidstakerne velger ikke sine kollegaer, og arbeidskjøperne vil naturlig søke å sette sine arbeidstakere opp mot hverandre. Dess lenger arbeidsdagen er, og dess flere år arbeidstakeren må arbeide, dess mer gjennomgripende blir fremmedgjøringen.¹⁵

Selv om Marx først og fremst hadde industriarbeidere i tankene, i ei tid da deres arbeidsdag var lang og sosiale rettigheter få, slår det meg at fremmedgjøringen han beretter om fortsatt gjør seg gjeldende, ikke bare for arbeiderklassen, men for lønnsinntakere generelt. Riktignok kan nok hver enkelt av de fire formene for fremmedgjøring arte seg svært forskjellig for ulike yrkesgrupper lønnsinntakere, men sannsynligvis lar ingen av dem seg helt eliminere for noen. Selv om akademikere, for eksempel, vanligvis ikke opplever å bli fremmedgjort fra sine produkter (artikler, bøker, utdannede studenter, osv.), kan det diskuteres

15. Marx' filosofi og samfunnslære var aldri et ferdig monolittisk byggverk, men en teori i utvikling. Blant mange andre spørsmål vedrørende Marx' tenkning har senere marxister og marxologer blant annet debattert om hans tidlige filosofiske skrifter omkring fremmedgjøringsbegrepet (som han hadde plukket opp fra filosofene Hegel og Feuerbach) egentlig henger i hop med hva han kom fram til i sine senere arbeider, først og fremst i hovedverket, *Kapitalen*. I en artikkel om utviklingen av Marx' bruk av fremmedgjøringsbegrepet argumenterer Lanny Ace Thompson (1979) for at det er kontinuitet mellom hans tidlige og senere arbeider.

om ikke nyliberalismens krav til rapportering (inklusive det mye omdiskuterte «tellekant-systemet») nettopp trekker i en slik retning. Uansett gjør i hvert fall den første formen for fremmedgjøring (den solgte tida som ellers kunne blitt brukt annerledes) seg gjeldende for alle lønsmottakere.

Et viktig aspekt ved denne formen er at den rommer i seg noen grad av fremmedgjøring i forhold til egne barn og familien for øvrig. Generelt bærer den moderne kjernefamilien preg av at dens medlemmer er knyttet opp mot forskjellige institusjoner utenfor den (ulike arbeidsplasser, skole, barnehage, osv.). Samhandlingen innad i familien er i hovedsak begrenset til aktiviteter relatert til konsum og rekreasjon (nå definert som «fritid»). I førindustrielle/tradisjonelle samfunn derimot samarbeider folk tilhørende samme familie, slektskaps- og/eller lokalgruppe om alle slags praktiske oppgaver i hverdagen (jakt, gjeting, jordbruk, osv.). Kanskje passer besteforeldre (eventuelt andre slektninger) de minste barna (slik jeg over har antydnet er et urgammelt mønster), mens eldre barn deltar i kjønnsspesifikke oppgaver sammen med deres mødre og fedre. Lønsmottakeren i industrisamfunnet har derimot liten tid til å være sammen med egne barn generelt, og som jeg allerede har påpekt har han/hun få nødvendige praktiske oppgaver å løse sammen med dem. Mindre samhandling på tvers av generasjonene i en verden som tross alt endrer seg raskere enn før, medvirker dessuten til at erfarings- og kunnskapsmønstre får et tydeligere preg nettopp av generasjon. Mennesker i sin tredje alder innhentes dermed stadig oftere av situasjoner der de gir inntrykk av ikke lenger å henge helt med. Da mister de også den autoriteten som under tradisjonelle forhold naturlig fulgte med alderen. Når lønsmottakeren så til slutt går av med pensjon, manifesterer også fremmedgjøringen overfor familien seg i forsterket form. Nå er riktignok ikke tida lenger et problem for ham eller henne, men da han/hun sjelden bor i lag med barn og/eller barnebarn, får den sosialiteten som vedlikeholdes (helgebesøk osv.) lett karakter av plikt. For voksne blir de gamle dermed en kilde til skam (slik Beauvoir skriver om) og for barn blir de fremmede.

Referanser

- Atchley, R. C. (1982). Retirement as a social institution. *Annual Review of Sociology*, 8, 263–287. <https://doi.org/10.1146/annurev.so.08.080182.001403>
- Bakken, R. (2014). Alderdom – en hemmelig skam. *Nytt Norsk Tidsskrift*, 31 (4), 465–476. <https://doi.org/10.18261/issn1504-3053-2014-04-08>
- Barth, F. (1975). *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven: Yale University Press; Oslo: Universitetsforlaget.
- Barth, F. (1987). *Cosmologies in the making: A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barth, F., & Wikan, U. (1982). *Cultural impact of the Ok Tedi Project: final report*. Boroko: Institute of Papua New Guinea Studies.
- Beauvoir, S. d. (2016). *Alderdommen*. Oslo: Vidarforlaget.
- Bloch, M. (1989). The past and the present in the present. I *Ritual, history and power: Selected papers in anthropology* (s. 1–18). London: The Athlone Press.
- Bonner, J. T. (1980). *The evolution of culture in animals*. Princeton: Princeton University Press.
- Caspari, R. (2011). The evolution of grandparents: Senior citizens may have been the secret of our species' success. *Scientific American*, 305 (2), 44–49.
- Caspari, R., & Lee, S.-H. (2004). Older age becomes common late in human evolution. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 101 (30), 10895–10900. <https://doi.org/10.1073/pnas.0402857101>
- Caspari, R., & Lee, S.-H. (2006). Is human longevity a consequence of cultural change or modern biology? *American Journal of Physical Anthropology*, 129, 512–517. <https://doi.org/10.1002/ajpa.20360>

- Chance, J. K., & Taylor, W. B. (1985). Cofradias and cargos: An historical perspective on the Mesoamerican civil-religious hierarchy. *American Ethnologist*, 12 (1), 1–26. <https://doi.org/10.1525/ae.1985.12.1.02a00010>
- Chapais, B. (2008). *Primeval kinship: How pair-bonding gave birth to human society*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Cohen, L. (1994). Old age: Cultural and critical perspectives. *Annual Review of Anthropology*, 23, 137–158. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.23.100194.001033>
- Everett, D. (2018). *How language began: The story of humanity's greatest invention*. London: Profile.
- Fortes, M. (2006). *Kinship and the social order: The legacy of Lewis Henry Morgan*. Brunswick, N.J.: Aldine Transaction.
- Fortes, M., & Evans-Pritchard, E. E. (Red.). (1940). *African political systems*. London: Oxford University Press.
- Geertz, C. (1973). Thick description: Toward an interpretive theory of culture. I *The interpretation of cultures: Selected essays by Clifford Geertz* (s. 3–30). New York: Basic Books.
- Goody, J. (1973). Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia. I Goody, J. & Tambiah, S. J. (Red.), *Bridewealth and dowry* (s. 1–58). Cambridge: Cambridge University Press.
- Gregor, T. A., & Tuzin, D. (Red.). (2001). *Gender in Amazonia and Melanesia: An exploration of the comparative method*. Berkeley: University of California Press.
- Hawkes, K., O'Connell, J. F., Jones, N. G. B., Alvarez, H., & Charnov, E. L. (1998). Grandmothering, menopause and the evolution of human life histories. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 95, 1336–1339. <https://doi.org/10.1073/pnas.95.3.1336>
- Hawkes, K., O'Connell, J. F., & Jones, N. G. B. (1997). Hadza women's time allocation, offspring provisioning and the evolution of post-menopausal lifespans. *Current Anthropology*, 42, 681–709. <https://doi.org/10.1086/204646>
- Henrich, J. (2016). *The secret of our success: How culture is driving human evolution, domesticating our species, and making us smarter*. Princeton: Princeton University Press.
- Hodkinson, P., & Deicke, W. (Red.). (2007). *Youth cultures: Scenes, subcultures and tribes*. New York: Routledge.
- Hrdy, S. B. (2009). *Mothers and others: The evolutionary origins of mutual understanding*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Hugh-Jones, S. (1979). *The palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laslett, P. (1996). *A fresh map of life: The emergence of the third age* (2. utgave). London: George Widenfeld and Nicolson.
- Lévi-Strauss, C. (1969). *The elementary structures of kinship* (2. utgave). Boston: Beacon Press.
- Liep, J. (1991). Great man, big man, chief: A triangulation of the Massim. I Godelier, M. & Strathern, M. (Red.), *Big men and great men: Personifications of power in Melanesia* (s. 28–47). Cambridge: Cambridge University Press.
- Linton, R. (1942). Age and sex categories. *American Sociological Review*, 7, 589–603. <https://doi.org/10.2307/2085685>
- Marx, K. (1970). Økonomisk-filosofiske manuskripter. I Elster, J. & Lorenz, E. (Red.), *Karl Marx: Verker i utvalg, Bind 1, Filosofiske skrifter* (s. 102–178). Oslo: Pax.
- O'Connell, J. F., Hawkes, K., & Jones, N. G. B. (1999). Grandmothering and the evolution of *Homo erectus*. *Journal of Human Evolution*, 36, 461–485. <https://doi.org/10.1006/jhev.1998.0285>
- Radcliffe-Brown, A. R. (1952). On joking relationships. I *Structure and function in primitive society* (s. 90–104). London: Cohen and West.
- Rodriguez, E. I. (2013). *Celebrating debutantes and quinceañeras: Coming of age in American ethnic communities*. Philadelphia: Temple University Press.
- Schackt, J. (1986). *One god – two temples: Schismatic process in a Kekchi village* (Oslo Occasional Papers in Social Anthropology, nr. 13). Oslo: Department of Social Anthropology, University of Oslo. <https://doi.org/10.2307/2803290>
- Schackt, J. (1989–90). Rango y alianza entre los yukuna de la Amazonia colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, 27, 137–157.

- Schackt, J. (1990a). Om misjonærer og indianere: Religiøse konflikter og etniske inkorporasjonsprosesser blant maya-indianske småbønder i Belize, Mellom-Amerika. *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 1 (1), 45–55.
- Schackt, J. (1990b). Hierarchical society: The Yukuna story. *Ethnos*, 55 (3–4), 200–213. <https://doi.org/10.1080/00141844.1990.9981414>
- Schackt, J. (2009). *Kulturteori: Innføring i et flerfaglig felt*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Schackt, J. (2013). *A people of stories in the forest of myth: The Yukuna of Miritiparaná* (Instituttet for sammenlignende kulturforskning, Serie B, nr. 148). Oslo: Novus Press.
- Schackt, J. (2017). *Slektskap, familie og kjønn: Antropologiske perspektiver*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Thompson, L. A. (1979). The development of Marx's concept of alienation: An introduction. *Mid-American Review of Sociology*, 4 (1), 23–38.
- Van Gennep, A. (1977). *The rites of passage*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Wolf, E. R. (1957). Closed corporate peasant communities in Mesoamerica and Central Java. *Southwestern Journal of Anthropology*, 13 (1), 1–18. <https://doi.org/10.1525/california/9780520223332.003.0011>