

RELATIVISME, INTERVENSJONISME OG AKTIVISME:

ROBERT HENRY CODRINGTON OG DEN ANGLIKANSKE
MELANESIAN MISSION I IMPERIALISMENS TIDSALDER

AV THORGEIR KOLSHUS

I den samme perioden som den britiske imperialismen skjøt fart for med viktoriansk selvtilfredshet å spre sin sivilisasjon til jordens ender, vokste det i imperiets ytterkant frem en liten misjonsorganisasjon som utfordret forestillingene om det selvinnlysende, fortreffelige ved alt britisk. Dette var den anglikanske Melanesian Mission, ledet av gentlemen tilhørende den engelske overklasse, men med et ideologisk fundament som avstedkom en langt mer ydmyk tilnærming til andres forståelse av verdenene i verden, til tross for at deres hjord på det som ble kalt Islands of Savages, bestod av folk samtiden mente befant seg på det nederste trinn av menneskets utvikling. En blant disse gentlemen, Robert Henry Codrington (1830–1922), skulle bli en sentral bidragsyter i antropologiens tidlige fase. Vi vil på de kommende sidene få innblikk i noen av premissene for hans senere virke, med spesiell oppmerksomhet rettet mot utfordringene knyttet til forholdet mellom kulturbevaring og effektiv evangelisering.

VITENSKAP PÅ CODRINGTONS TID¹

Intet enkelt verk i vitenskapshistorien har overgått Charles Darwins *On the origin of species* i innflytelse. Tiden var åpenbart moden for de innsikter den bragte til torgs, for boken fant også nærmest umiddelbart et tverrfaglig nedslagsfelt. Det grunnleggende prinsippet i evolusjonistisk tankegang, at organismers utvikling finner sted med tilpasning som rettesnor og som oftest fra mindre til mer komplekse former, var genialt i all sin enkelhet. At denne enkelheten også fremstår som i overkant forførerisk, hersker det liten tvil om når man i etterpåklokskapens lys leser arbeidene til dem som forsøkte å anvende evolusjonismens prinsipper på kulturelle fenomener:

blant andre Lewis Henry Morgan og Friedrich Engels om slektskap, Herbert Spencer om politikk og Edward Tylor og James Frazer om religion. Et aksiom i kulturrevolusjonistenes verdensbilde var at deres eget samfunn representerte det høyeste stadium av utvikling, noe som passet som hånd i hanske med de koloniale strategier som spredte seg med en blanding av panikk og begeistring i de større europeiske nasjoner. Det rådende vitenskapelige paradigme bidro slik til ideologisk legitimering av den imperialistiske ekspansjonen: Det europeerne bragte verden var sivilisasjonen, den største av alle gaver, og litt ufred hist og her måtte man regne med. Man kunne heller ikke på den tid lage omelett uten å knuse et egg eller to.

At oversikt oppnås best på avstand, var de kulturrevolusjonistiske lenestolsxenofobene de beste eksponenter for: Man var ikke synderlig opptatt av å være innenfor berøringshold av de menneskelige praksiser man bygget sine generaliseringer på.² Følgelig var de helt og holdent avhengige av andres beskrivelser av De Andres liv og levnet. Og på tilstrømningen av slike var det lite å utsette: Fra de fleste avkroker av det britiske og andre koloniimperier sendte offiserer, soldater, handelsmenn, eventyrere, sjømenn, misjonærer og annet farende folk rapporter og øyevitneskildringer som tjente som råmateriale for teorier om hvordan sentrale samfunnsinstitusjoner er blitt til. Men selv om mengden av data var overveldende, lot kvaliteten som oftest mye tilbake å ønske. Fra den anglikanske Melanesian Mission kom det imidlertid i perioden 1865 til 1925 en uforholdsmessig stor mengde grundige etnografiske opptegnelser av høy klasse. Den uten tvil mest systematiske og talentfulle bidragsyteren var Robert Henry Codrington, som oppholdt seg på øyene i den sørvestlige delen av Stillehavet fra 1865 til 1887. Indirekte, gjennom brevveksling med toneangivende teoretikere, og direkte, i vitenskapelige artikler og bøker, gjorde han usedvanlig rike og detaljerte etnografiske og lingvistiske beskrivelser tilgjengelige for datidens forskere – og også for kommende sentrale kulturteoretikere, som Emile Durkheim, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss og Roger Keesing. Blant hans mer konkrete bidrag var de første beskrivelser av fenomenet *mana*, som Tylor brukte som eksempel på animisme, den enkleste form for religion, men som Marett senere, etter å ha lest Codringtons beskrivelser, mente måtte representere et før-animistisk stadium han kalte animatisme (Stocking 1987:319).

Codringtons etnografiske storverk, *The Melanesians* (1891), og hans banebrytende arbeid i komparativ lingvistik, *The Melanesian Languages*

(1885), fremstår i ettertid som beundringsverdige både hva kompleksitet og analytisk fingerspissfølelse angår. Han vegret seg mot å gjøre abstraksjoner uten solid empirisk fundament og argumenterer forbillig for varsomhet under overføring av begreper fra en kulturell kontekst til en annen (Codrington 1891:116–118, se også Gardner 2009:287, Stocking 1996:39,44–45). Kombinert med en personlighet som gjorde ham lite ambisiøs på egne vegne, kan imidlertid disse faglige dydene se ut til å ha blitt hans omdømmes bane: Denne for samtiden sjeldne edrueligheten gjorde at han etter all sannsynlighet kun ble ansett som en håndlanger for evolusjonistene og ikke som en forsker med et selvstendig ståsted. Og da evolusjonistene innen antropologien nærmest systematisk ble ryddet ut av academia på begge sider av Atlanteren på 1920-tallet, med Alfred R. Radcliffe-Brown, Bronislaw Malinowski og Franz Boas som vaktmestere, røk Codrington, besmittet av sine kontakter, ut med vaskevannet. I hans publiserte arbeider, men også i brev, personlige dagbøker og halvprivate logger, viser han imidlertid stor faglig integritet og originalitet, som langt på vei foregrep de teoretiske og metodiske nyvinninger Malinowski og Radcliffe-Brown skulle introdusere mange tiår senere. Han har utvilsomt gjort seg fortjent til en større plass i den religionsvitenskapelige og sosialantropologiske faghistorie. I sidene som følger, er det imidlertid i mindre grad vitenskapsmannen Codrington vi vil møte.³ Snarere vil det bli gitt smakebiter på hans innsikter, holdninger og handlinger som illustrerer utfordringen han og de andre misjonæretnologene var stilt overfor: å balansere intervensjonistisk misjon med kontinuitetsorientert etnografi. Aller først behøves imidlertid et innblikk i ideologien som gjorde den anglikanske Melanesian Mission til en slik unik blomst i den britiske makt- og kulturimperialismes flora, og som gav metodisk retning til Codringtons virke som evangelist, etnograf og lingvist.

THE GENTLEMEN'S MISSION

I 1841 tok Henry Venn over som *honorary clerical secretary* i den anglikanske Church Missionary Society (CSM), en stilling han skulle besette i over tredve år og som innebar stor frihet til å utforme misjonsstrategier. Hans kongstanke var et organisatorisk skille mellom misjon og kirke, der lokale kirker skulle bygges fra grunnen og raskest mulig oppnå uavhengighet av misjonen hva både personell og finanser angikk. Misjonen

skulle kun tjene som et stillas rundt reisverket, som skulle fjernes så snart bygningen var ferdigstilt (Darch 2009:8-10). Dette innebar at misjonen umiddelbart skulle begynne jakten på og utdanningen av kandidater som med tiden kunne bekle posisjoner i det anglikanske geistlige hierarki. Slike tanker brøt med datidens forestillinger om misjonærhelten, som i ensom majestet og med stor personlig risiko bragte lys til folk som levde i mørke. Ble Venns ideer satt ut i live, ville denne mytiske skikkelsen snart finne seg omgitt av mørkhudede likemenn. Visjonene forble da også i stor grad en urealisert papirideologi, både på grunn av motstand blant mange av de europeiske misjonærene, men også fordi dens enkle prinsipper knelte under vekten av virkelighetens kompleksitet (Darch op. cit.:9). Tankene var utvilsomt både forut for sin tid og i utakt med sin viktorianske samtid, med sin vektlegging av at menneskers utrustning er lik og at i en universell kirke kunne ikke pigmentmengde være et prinsipp for stratifisering.⁴

I én spesiell misjonsregion ble imidlertid Venns ideer fulgt nærmest til punkt og prikke, nemlig på de melanesiske øyene i den sørvestlige delen av Stillehavet (Sohmer 1994). George Augustus Selwyn ble utnevnt som første biskop av New Zealand samme år som Henry Venn begynte sitt virke i CSM, og da grensene for dette nye bispedømmet ble trukket, fant en kurios byråkratisk blunder sted: Den nordre avgrensningen ble oppgitt til 34 grader *nord* i stedet for de 34 grader *sørlig* bredde der nordspissen av New Zealand befant seg. Slik ble de enorme havområdene som inkluderte øyene i Melanesia og Mikronesia satt under Selwyns evangeliske overoppsyn. Feilen ble snart rettet opp, men Selwyn så guddommelig forsyn snarere enn menneskelig feilbarlighet i det som skjedde. I 1849 stiftet han derfor Melanesian Mission, og la ut på årlige strabasiose sjøferder av mange måneders varighet i små skip for å bli kjent med de melanesiske folkeslag som nå var en del av hans hjord. Han var imidlertid også en realist, og innså at det var små muligheter for å rekruttere tilstrekkelig europeiske misjonærer til tjeneste på de melanesiske øyene, som på denne tiden var ansett som uboelige for hvitinger både på grunn av usunt klima og melanesiernes antatte råskap (Hilliard 1978:46, Howe 2000:14–21). Han satset derfor, i tråd med Venns ideologi, på å bygge lokale melanesiske kirker nedenfra. Under sine melanesiske ekspedisjoner forøkte han å lokke med seg unge menn fra forskjellige øyer, for å lære dem opp i lesing, skriving og bibelkunnskap på misjonens sentrale skole, for deretter å sende dem tilbake som misjonærer blant sine egne (Davidson 2003:171). Dette skulle vise seg å være mindre

vellykket: Selwyns mange andre plikter gjorde det vanskelig å vie seg til opplæringen, og uvant klima og kosthold medførte at mange av elevene ble syke og døde. I 1853 klarte han imidlertid å kalle den halvadelige unge engelskmannen John Coleridge Patteson til New Zealand og Melanesian Mission. Dette skulle vise seg å være et usedvanlig lykkelig valg. Patteson var velsignet med et eksepsjonelt språktalent, en nådegave som kom godt med i misjonsarbeid på øyer hvor det ble kommunisert på mer enn 150 forskjellige tungemål. Og med Patteson på plass, ble det også mer kontinuitet i undervisningsarbeidet. Elevene som ble rekruttert til skolen utenfor Auckland, ble etter et par-tre års tid sendt tilbake til sine hjemsteder for å starte egne skoler, som i sin tur skulle besøkes under biskopens årlige sjøreise, slik at lærerne skulle få betalt og de som hadde fulgt og tatt til seg undervisningen, kunne bli døpt. Sakte, men sikkert, reiste det seg en struktur i tråd med Venns og Selwyns tanker, der opplæring og rekruttering av tillitsmenn (og etter hvert -kvinner) og geistlige kunne finne sted uten å være fullstendig avhengig av europeiske misjonærer.

Patteson, som i 1861 ble vigslet som den første Biskop av Melanesia, tvilte aldri på Selwyns strategi for kirkebygging. I det teologiske arbeidet og den praktiske misjonsvirksomhet var *accomodation*, 'tilpasning', en ledetråd: Ettersom den kristne gud var universell, ville han også kunne gi seg til kjenne på alle språk (Hilliard 1978:56, Sohmer 1994). Oversettelsesarbeid ble derfor satt i høysetet. Patteson forsøkte endog å finne åndelige idéer eller vesener på de forskjellige øyene som kunne tjene som oversettelse av 'Gud'. På Makira/San Cristobal begynte således første trosartikkel med "Jeg tror på Kauraha Fader", der slangeånden Kauraha var utpekt som nærmeste ekvivalent til en allmektig gud (Scott 2007:270–275). For de fremtidige dåpskandidatene på Makira virket dette åpenbart mer forvirrende enn forklarende, så 'God' ble etter hvert tiltalt i engelsk form. Men ellers gikk oversettelsesstrategien videre. Som en mellomstasjon på veien mot Bibelen på alle tungemål, ble språket på den lille øya Mota valgt som *lingua franca* for hele Melanesian Mission, blant annet fordi det hadde et rikt vokabular for åndelige krefter og vesener. Europeere og melanesiere ble dermed forent i utfordringen med å takle et språk som var ukjent for de aller fleste av dem, og dette la grunnlaget for en mer egalitær praksis enn hvis man hadde fulgt Selwyns ønske og satset på engelsk som misjonsspråk, som var de privilegertes morsmål (Kolshus 2007:151–154, 2010).⁵ Prinsippet om *accomodation* skulle også styre misjonens forhold til de tra-

disjoner misjonærene møtte. Det var kun skikker som direkte brøt med sentrale kristne verdier som aktivt skulle motarbeides – hvilket ville si praktisering av spedbarnsdrap, hodejakt, hevndrap, ritualisert utroskap og polygami.⁶ Når det gjaldt praksiser som var kristen-moralsk diskuterbare, men ikke entydig problematiske, ble den endelige avgjørelsen, i hvert fall i prinsippet, overlatt til de sakte men sikkert voksende gruppene av dømte rundt om på øyene (Hilliard 1978:58). Patteson argumenterte blant annet mot forestillingen om at nakenhet nødvendigvis var et problem. Etter hans mening var en renvasket naken melanesisk kropp et langt vakrere syn også for Guds øyne enn fillete, halvskitne hvite skjorter og kjoler. Man skulle ikke lage små engelskmenn av melanesiske kristne, og heller ikke sette likhetstegn mellom sivilisering og anglifisering. På dette punktet bidro Pattesons konkrete oppfølging av Selwyns overordnede ideer til å gjøre den anglikanske Melanesian Mission langt mer tolerant og mindre kultur- og maktimperialistisk enn de andre misjonsdenominasjonene som virket i Melanesia, den presbyterianske og den romersk-katolske. Det gjorde det også vanskeligere for handelsmenn og senere britiske kolonisatorer å overse lokale behov: Hvis de oppførte seg for dårlig, ville folk henvende seg til misjonen, som i sin tur ville påklage forholdet.⁷

Hva rekruttering angikk for organisasjonen dronning Victoria en gang i Sydhavsglød kalte ”*this most romantic of missions*”, delte Patteson også Selwyns overbevisning om at det var bedre å basere seg på noen få utvalgte misjonærer med Eton- og OxBridge-bakgrunn enn å kaste nettet for vidt og risikere å få en for broget fangst (Sohmer 1988). I likhet med mange av sine likemenn, var Patteson overbevist om at medlemmer av de lavere klasser var mer disponert for fordommer og etnosentrisk intoleranse enn tilfelle var med dem av edlere avstamning (Hilliard 1978:31). I et brev til sin søster skriver han:

I must not run the risk of being swamped, by well-intentioned, but untaught men. We must have *gentlemen* of white colour, or else I must rely wholly, as I always meant to do chiefly, on my black gentlemen; and many of them are thorough gentlemen in feeling and conduct, albeit they don't wear shoes. (Patteson 1866 i Yonge 1875:108, kursiv i original)

En av disse *gentlemen* var Robert Henry Codrington, teolog og *fellow* ved Wadham College i Oxford og av tilstrekkelig godt opphav. Han sluttet seg

formelt til Melanesian Mission i 1865 etter et par års prøvetid. Da Patteson ble drept på atollen Nukapu i Reef-øyene i 1871, og slik ble den mest prominente av anglikanske misjonsmartyrer (Hilliard 1978:kap 3, Kolshus og Hovdhaugen n.d.), hvilte allerede det meste av misjonens arbeid på Codringtons skuldre.

KONTINUITETSORIENTERT ENDRINGSAGENT

Melanesian Missions ideologiske fundament oppmuntret med andre ord til etnografisk interesse blant sine europeiske misjonærer (Sohmer 1994). Slik ble denne lille og geografisk perifere organisasjonen den største leverandør av talentfulle og systematiske misjonsetnografer i antropologiens to første generasjoner, mellom 1860 og 1925 (Whiteman 2003:6–7).⁸ Strukturen med en sentralisert skole der det ble utdannet lærere som etter hvert skulle virke blant sine egne, gjorde tilfanget av informanter stort. Codrington, som tjente som rektor og tidvis også kokk og sykepleier på skolen som i 1867 ble flyttet til Norfolk Island, nærmere de melanesiske øyene både i avstand og klima, var så å si kontinuerlig omgitt sine melanesiske studenter, og brukte det som var av ledig tid til å samtale med dem. Det var imidlertid hovedsakelig unge menn mellom 12 og 20 som ble rekruttert, og ettersom detaljkunnskap om tradisjoner, skikker og forestillinger som regel samsvarte med alder, og nykonvertitter ofte beskrev sine tidligere liv og overbevisninger i nedlatende vendinger (Codrington 1891:116–117), måtte Codrington bruke tiden på den årlige rundturen mellom øyene godt – selv om han, i motsetning til den seileglade Patteson, var plaget av en nærmest kronisk sjøsyke. Hans første lengre tur fant sted i 1869 og frem til 1875 reiste han tilbake ytterligere fire ganger, før han ble erstattet av mer sjøsterke misjonærer og kunne konsentrere seg om oversettelses- og undervisningsansvaret for først å returnere i 1882 og 1884. I løpet av denne perioden tilbragte han til sammen over ett år på øya Mota i Banks-gruppen, hvor det var bygget en ”sommerskole” som et tilbud til voksne kvinner og menn som ikke fikk muligheten til å reise til Norfolk Island. Her skjøt Codringtons interesse for etnografi for alvor fart. Dels var dette en konsekvens av arbeidet med å oversette liturgien og Bibelens skrifter til motesisk, som han utførte sammen med Patteson og medmisjonær John Palmer og som krevde grundig kontekstualisering av sentrale begreper som ’ånd’, *vui*, ’sjel’, *atai*, og ’syndsforlatelse’, *nomvitag pugai*, for å unngå misforståelser

å la den før nevnte slangeånden på Makira. Men ut fra hans dagbøker og brev å dømme, er det ingen tvil om at Codrington helt fra begynnelsen også nærer et genuint ønske om å forstå de menneskene og det samfunnet han var omgitt av. Han fulgte opp forpliktelsene i de utvidede slektskapsrelasjonene han inngikk i etter å ha blitt rituelt adoptert av en familie. Han dyrket også vennskap med en rekke innflytelsesrike eldre menn, *tawusmwele*, som alle uttrykte respekt for misjonens arbeid, men ikke hadde politisk eller økonomisk interesse av å bli inkludert i misjonens aktiviteter. Dette hadde Codrington ingen problemer med hverken å respektere eller godta, og han hadde åpenbart stor glede av å sitte i mennenes ”klubbhus” og samtale med dem han refererte til som *old gentlemen*. Disse ble i sin tur traktert med egenprodusert ingefærte på Codringtons lille veranda. Under slike seanser sjekket han informasjonen han hadde fått av andre og prøvde ut sin forståelse av de tingene han så og hørte. Med Vetpepewu, en av disse *old gentlemen*, hadde Codrington allerede under sin første tur i 1863 inngått en *pulsala*-relasjon, som er et formalisert livsvarig vennskskapsforhold uttrykt gjennom gjensidige bytter og gjestfrihet. Han ble en viktig kilde:⁹

I spent the midday in doors rather sick [blekkflekk, uleselig ord] with my old *pulsala* who told me all the ideas prevalent here concerning ghosts and spirits & the place of the dead. The information on the latter is circumstantial & fresh, derived from a man and a woman, both only just dead, who went down [til Panoi, de dodes sted] to see and came back to tell all about it. This has the advantage of bringing the floating traditions and notions together into one story. (Journal of Voyage 1870, 26. september. SOAS Special Collections, Mel M 2/1, min kursivering av mota-ord).

Men Codrington nøyde seg ikke bare med å beskrive tradisjoner og praksiser, han forsøkte også å overbevise moteserne om verdien av bevaring. På Mota, som ellers i Melanesia, var, og er, kunnskap personlig eiendom og en type kapital som utgjør et sentralt fundament for sosial status og anseelse. Dette innebærer også at kunnskapens verdi reduseres når den betraktes som for tilgjengelig. Konsekvensen av dette er at teknologi og viten av både magisk og mer verdslig art går tapt når personer dør før de har pekt ut en arvtager til kunnskapen de besitter. I 1870 var for eksempel Siplaglano den eneste seilmaker igjen på Mota, og han ønsket ikke å lære andre denne viktige kunsten, ettersom hans monopol sikret betydelige inn-

tekter. Codrington fikk til slutt overtalt ham til å instruere to av sine søstersønner i hvordan det ble gjort. Disse to var elever ved sentralskolen på Norfolk Island og ville derfor ikke kunne by på konkurranse før etter noen år (Journal of Voyage 1870, 7. september. SOAS Special Collections, Mel M 2/1).

Codringtons *tawusmwele*-venner og andre ikke-kristne ledere delte misjonens ønske om å begrense vold, spesielt den utstrakte bruken av forgiftede piler. For å vise at fredsbudskapet var en sentral del av Evangeliet (som ble oversatt til mota-språket som *o lea we wia*, ”den gode lov”), tok misjonærene og de melanesiske geistlige affære når de fikk nyss om voldsepisoder. I sin loggbok fra 1869 skriver Codrington:

just going out when a woman came crying her husband had beaten her was going to kill her because she had let her daughter (one of the B[i]sho[p]’s purchases) go to Vanua or couldnt go after her. After some talk [kollega Charles] Bice & I took her to George [Sarawia, diakon, vigslet som den første melanesiske prest i 1873] at Punui & home to Alo uta – husband deaf – everybody there in bad condition of body – he only beat her because he was angry of the girl going off. George settled that the father & another man sho[uld] fetch her tomorrow. [...] Met by *Pulsala* taken with to *gamal* [mennenes ”klubbhus”] sat with *Mele*, the superior compartment, eat some pig & breadfruit. [Spør så de eldre mennene om deres reaksjon over mannen som hadde truet med å slå i hjel sin kone]. Indignation expressed. This was not the first wife he had killed & 2 children besides. (Journal of Voyage 1869, 7. oktober, Rhodes House, MSS Pac s2, min kursivering av mota-ord).

Etter at det ble klart for Codrington at vold, og spesielt den rettet mot kvinner og barn, ikke var akseptert av moteserne, grep han stadig oftere inn. I likhet med sine kolleger var han ingen tilhenger av praksisen med brudepris, som han anså som en form for salg av kvinner. Men da en jente som gjerne ville bli med til Norfolk Island for å studere hadde blitt mishandlet da hun la frem sitt ønske for familien, kjøpte han henne fri med en hakke og en ”very small package of beads. I suppose she cost about 10 s[hillings] 6 p[ence] if she is as nice as she looks a cheap bargain.” (Journal of Voyage 1869, 12. oktober). Året etter inntraff en voldsbølge blant de ikke-kristne. I sin logg 16. september nevner Codrington at det de siste fire dagene har funnet sted tre drap, noe han tok opp med sine *old gentlemen*:

As usual the old men who had had their experience of the former times & knew how uncomfortable a life it was, were strong in praise of peace but the smug men were bad they said. They had a mind to set up magistrates & police, and in fact the advice I gave was that all the elder people should seize any one who broke the public peace & make him pay a fine; and secondly that they should make a bonfire of the poisoned arrows, as once they did of their talamatais: the charms set in the paths to strike the legs with disease. (Journal of Voyage 1870, SOAS Special Collections, Mel M 2/1)

POLITISK AKTIVISME

Med slik konkret intervensjon fulgte Codrington Pattesons eksempel. Ellers var de to svært ulike som personer. Patteson var romantikeren og karismatikeren, med en helt unik evne til å skape kontakt og vinne tillit blant både europeere og melanesiere. Codrington var realisten og systematikeren, med mindre talent for nettverksbygging blant sine europeiske likemenn, men med anlegg for orden og langsiktig tenkning som innebar en stor tilvekst for misjonen. De to utfylte med andre ord hverandre og formet et sterkt partnerskap. Forskjellen i personlighet kommer også til uttrykk i deres brevskrivestil. Patteson kan i samme brev svinge mellom nærmest ekstatisk lykkefølelse over oppløftende hendelser, for så i neste avsnitt å uttrykke den mørkeste fortvilelse over de enorme utfordringene misjonen sto overfor, for deretter igjen å uttrykke i panegyriske vendinger ærefrykt over Guds fortsatte virke i verden. Codrington, derimot, nevner så å si aldri Gud eller guddommelig inngripen i sine brev, selv ikke i hilsningene (for mer om misjonens korrespondanse på engelsk og mota, se Kolshus 2010). Denne nøkterne realismen kom etter alt å dømme godt med da misjonen plutselig befant seg uten biskop etter at Patteson ble drept i 1871. Og til tross for mange forsøk på overtalelse, hvorav enkelte nærmest må kalles utilbørlig press, nektet Codrington å ta over som annet enn midlertidig administrator. Etter hans mening var Melanesian Mission avhengig av en biskop av noblere byrd, "of active temper, fond of the sea and with money of his own. These very necessary qualifications in which I am deficient." (Brev til bror Tom Codrington, 8. november 1871. SOAS Special Collections, Mel M 2/1).¹⁰

Når det gjaldt å slå politisk mynt på Pattesons død, fremviste imidlertid Codrington i høyeste grad en "active temper". Fra midten av 1860-årene hadde behovet for arbeidskraft på sukker- og bomullsplantasjene på Fiji

og Ny-Caledonia og i Australia økt kraftig, og skip dro fra øy til øy for å rekruttere melanesiere for perioder på to til fire år. Stadig nye øyer ble kontaktet, og menn og en del kvinner ble tatt med for lengre tid. I en del tilfeller bar rekrutteringen preg av tvang og kidnapping, og enkelte uhyrlige episoder inntraff (Shineberg 1999:6-8,37-42). Patteson så med bekymring på utviklingen, men argumenterte for at det var bedre å jobbe for en streng regulering av virksomheten snarere enn et forbud (Davidson 2003:172). Han brukte sine innflytelsesrike kontakter for at den britiske marine skulle etablere en permanent kontrollfunksjon i havområdet rundt de melanesiske øyene. Codrington, derimot, var helt fra starten en sterk motstander av handelen med arbeidskraft, og refererer i sin korrespondanse konsekvent til skipene som ”slavers”. Hans syn var utvilsomt farget av John Paton, en legendarisk og omstridt presbyteriansk misjonær på de sørlige øyene i Ny-Hebridene, hvor de hadde vært utsatt for virksomheten i flere år før skipene nådde Melanesian Missions område lengre nord (Paton 1907:131,443). Patons ildfulle og bloddryppende rapporter om de forferdeligste overgrep ble etter hvert ansett som vilt overdrevne, og førte til at også andres mer edruelige vitnesbyrd ble trukket i tvil (Darch 2009:58–59, se også Hunt 2007). Dette var frustrerende for *misjonæren* Codrington, som fremdeles var overbevist om at arbeidsrekrutteringen ødela deres arbeid: De første til å dra var de unge og lærenemme som misjonen hadde som sin viktigste målgruppe; skipenes mannskap spredte sykdom og umoral og viste for melanesierne at det å kalle seg kristen på ingen måte innebar noen garanti for dydighet; og den gjorde dype innhugg blant de dømte, som var mer attraktive i kraft av å kunne lese og skrive og kanskje endog behersket litt engelsk. Dessuten må rekrutteringsskipenes strategi med å reise fra øy til øy og ta med seg yngre menn og kvinner for melanesiere flest ha fortonet seg som nærmest identisk med misjonens, noe som må ha vært ytterligere en kilde til irritasjon for Codrington og kollegene. Ryktene gikk blant misjonærene om at enkelte skip satte ut en lettbutikk med en mann utkledd som Patteson, iført sorte klær og hans karakteristiske flosshatt.¹¹ Den kulturkonserverende *etnografen* Codrington var også bekymret for hva arbeidshandelen gjorde med kulturene på øyene: Skipene tok med seg de mest arbeidsføre, slik at den lokale matproduksjonen gjerne ble skadelidende fordi hager ble liggende brakk; ungdommen mistet interessen for lokale verdier og kom tilbake med dårlige vaner og ødelagt språk; lønnen ble konvertert til billig krimskrams og livsfarlige musketter, som økte

materialismen på bekostning av de mer åndelige verdier; og respekten for de eldre og for lederskapet forvitret. I Codringtons brev og dagbøker fra denne perioden dukker hans overklassehabitus opp, i form av det som til ham å være er usedvanlig følelsesladete utfall: Han følte seg rett og slett sveket, fordi så mange av hans kjære melanesiere frivillig fulgte med folk av lavere stand (endog walisere og irer!), fremfor å holde seg til misjonen, og for at de godtok at disse kristenhetens bunnskrap behandlet dem som laverestående vesener. Så da misjonsskipet nådde Codrington på Norfolk Island med biskopens flagg halvveis fired som varsel om tragedien, valgte Codrington og hans kollega Charles Brooke, som hadde vært med på turen, å smi mens jernet er varmt for at Pattesons meningsløse død skulle tjene et større formål. De var overbevist om at drapet, utført av en eller flere menn på Nukapu-atollet, var en hevnaksjon for at et rekrutteringsskip tidligere hadde kidnappet fem av deres slektninger. Med Pattesons adelige bakgrunn og store anseelse, visste de at drapet ville vekke oppmerksomhet og avsky. Det var derfor avgjørende at skylden ble plassert der den hørte hjemme, nemlig hos "the slavers", og ikke hos de ulykkelige som hadde utført handlingen – også for å hindre at folket på Nukapu ble utsatt for gjengjeldelsesaksjoner fra den britiske militærmakt.¹² Codrington skrev misjonens offisielle versjon i et brev som ble mangfoldiggjort og sendt vidt og bredt til misjonens kontakter og støttespillere.¹³ I følgebrevet til kopien han sendte sin tante, skriver han:

I am going by the first chance to Queensland and Fiji, to see if we can do anything there for the slave trade has destroyed our work in the islands. The slave trade was the cause of this as of countless other atrocities continually. Our one hope is that this may help to bring English help to those out here who are trying to stop the infamous traffic that has ruined our people. (10. november 1871, Rhodes House Library, MSS Pac s4).

Codringtons og Brookes plan virket. Pattesons død vakte bestyrtelse både i Antipodene og i England, og dronning Victoria knyttet endog hendelsen opp mot arbeidshandelen under sin tale til åpningen av Parlamentet i 1872 (Gutch 1971:213). Snart var Pacific Islanders Protection Bill på plass, og selv om den i praksis viste seg vanskelig å gjennomføre i sin helhet og Codringtons håp om et forbud ikke ble innfridd, innebar dette allikevel en seier for en liten organisasjon i det britiske imperiums randsone. Beting-

elsene for rekrutteringsvirksomheten gjorde ”slavehandlernes” arbeid vanskeligere. Codringtons engasjement for arbeidsrekruttene sluttet imidlertid ikke med det. Han fulgte intensjonen om å dra til Queensland for å overtale den anglikanske biskopen til ta seg av arbeidernes intellektuelle og åndelige behov. Besøket var ingen stor suksess:

Brisbane I find very little changed, not improved. Bp Tufnell is very jolly & fat, very [blekkflekk] & fond of his children not I think of hard Bishop’s work. He is by no means zealous to further my plans for teaching the imported Melanesians here & shews most anxiety lest I sho[uld] offend people by the use of strong language. Strong language is very much wanted in this Colony. They import heathen Melanesians treat them kindly generally, but utterly [uleseelig] instructing them, and they go back ten times worse than they came here. (Brev til tante, 22. februar 1872. Rhodes House Library, MSS Pac s4).

Codrington var med andre ord en tidlig representant for den gode antropologiske tradisjon å gjøre seg til talsmann for sine informanters sak når denne stred mot en sterkere parts økonomiske og politiske interesser. Om noen antropologer også har fulgt et av hans mindre fagdydige eksempler, skal det ikke spekuleres i her, men sannheten er i hvert fall at Codrington bestemte seg for å underslå informasjon gitt misjonærene under deres første besøk til Reef-øyene seks år etter drapet på Patteson. De lokale versjonene av hva som hadde hendt inneholdt ingen referanser til besøk av arbeidsrekrutteringsskip eller kidnapping. Med Codringtons velsignelse holdt misjonen disse fortellingene skjult, ettersom de ville ha utfordret det som nå var blitt den allment aksepterte årsaken til hendelsen:

No mention had been known by me on writing this to have been made by the Nupani man of the motives of the St^a Cruz people’s instigating the murder, nor any allusion to the kidnapping of the Nukapu men a few days before, but there is nothing by any means inconsistent in the two accounts [...] though this being novel will be jumped at as the whole and true story, and the people in the look out for exculpating the labour trade will say that the story of the kidnapped men has turned out to be untrue. I always was of the opinion that the attack on the boat followed as a consequence of the attack on the Bishop. (Brev til bror Thomas Codrington, 6. november 1877. SOAS Special Collections, Mel M 2/1).

GRENSEN FOR ACCOMODATION

På samme måte som Codringtons aktivisme stilte ham overfor dette ubehagelige valget mellom sanndruelighet og politisk effekt, medførte misjonens prinsipp om *accomodation* også mye hodebry. Som nevnt var misjonærene kjærkomne alliansepartnere for de tradisjonelle motesiske lederne hva sosial kontroll angikk i et samfunn der makthierarkiet var i stadig endring og grunnlaget for autoritet var ustabilt (Kolshus 2007:kap. 3). Men fundamentet for de eldre mennenes makt, det graderte mannssamfunnet *Suge*, var en institusjon som snart ble en torn i øyet for misjonen. Forbudet mot å spise med noen av lavere rang utgjorde et spesielt problem, ettersom det innebar at *Suge*-medlemmer ikke kunne motta nattverden sammen med kvinner og ikke-initierte menn. Kristendommens budskap om alle menneskers likeverd ble spesielt vektlagt på Mota,¹⁴ sannsynligvis nettopp som en kontrast til kjønns- og gradsavsondringen *Suge* representerte, og denne læren var vanskelig å forene med et oppsplittet nattverdsfellesskap. Patteson hadde tidlig vært klar på at *Suge* var frimureri av verste sort, som kristne skulle holde seg langt unna. Codrington inntok en mer avventende holdning, både som misjonær og etnograf. I sitt hovedverk, *The Melanesians* (1891), beskriver han *Suge* slik:

the *gamal* houses of the *Suge* [...] serve indeed to a considerable extent for public purposes, because almost every man is a member of the club, but are in fact the homes of a society in which every one has his place according to his rank in the society. [...] It is a social, not at all a religious, institution; yet, inasmuch as religious practices enter into the common life of the people, and all success and advance in life is thought to be due to *mana*, supernatural influence, the aid of unseen powers is sought for by fasting, sacrifices, and prayers, in order to mount to the successive degrees of the society. To rise from step to step money is wanted, and food and pigs; no one can get these unless he has *mana* for it; therefore as *mana* gets a man on in the *Suge*, so every one high in the *Suge* is certainly a man with *mana*, and a man of authority, a great man, one who may be called a chief, whom traders may call a king. [...] In the absence of any more directly political arrangement among the people, it is plain that a valuable bond of society is furnished by the *Suge*, in which the male population generally is united, and in which a considerable power of control is vested in the elder and richer men, who can admit or reject candidates for the higher ranks as they think fit. (s. 102-103)

Denne passasjen er svært interessant, av flere grunner: Den gir den første sammenhengende beskrivelsen av forestillingen om *mana* og dens betydning og virkning, som skulle avstedkomme en debatt som fremdeles er levende blant stillehavsforskere (Keesing 1984, Kolshus 2007, 2009, Tomlinson 2006, 2009, Mondragón 2004); den viser Codringtons evne til å fremstille ukjente og til dels komplekse fenomener på en pedagogisk og klar måte; og den illustrerer dilemmaet Melanesian Mission, og dermed også Codrington, står overfor, med henhold til ledetråden *accomodation*. For selv om Codrington insisterer på at *Suge* ikke er en religiøs institusjon, peker han også på det metodologiske prinsipp antropologer senere skulle kalle holisme, antagelsen om at samfunnsinstitusjoner bygger på hverandre og ikke kan forstås når man studerer dem som avgrensede enheter. Det er med andre ord ikke *Suge*-strukturen i seg selv, men de magiske virkemidlene som brukes for å fremme ens posisjon innenfor systemet, som utgjør et tankekors for misjonen. Og selv om den kontinuitetsorienterte *etnografen* Codrington gir en så god beskrivelse og kontekstualisering av fenomenet at de senere bidragene kun har tilføyd utfyllende informasjon om lokale variasjoner, viser den endringsorienterte *misjonæren* i sin korrespondanse og personlige nedtegnelser etter hvert en mer skeptisk holdning. Han er klar over at hvis *Suge* blir borte før et tilstrekkelig antall motesere har tatt til seg kristendommen og lever i henhold til dens etiske retningslinjer, vil anarkiet råde: "These people having no political organization whatever is in hard case when the law of the bow & arrow is put down." (Journal of Voyage 1872, 1. september, Rhodes House, MSS Pac s2). De påfølgende setningene illustrerer med all tydelighet problemet som følger av *accomodation*; hva kvalifiserer som et tilstrekkelig alvorlig hinder for at en lokal kirke skal vokse frem, og som i sin tur gjør misjonens intervensjon påkrevet:

I told them they must try and get a village council of elders into play. We have been accustomed to abhor the too common assumption of political power by Missionaries, but we must keep in view their political as well as their spiritual advancement.

Misjonæren Codringtons katterpine ble ikke mindre av at flere av hans mest betrodde medarbeidere var tatt opp i *Suge*-systemet. Blant disse var den første melanesiske prest George Sarawia, som, ifølge diakon Robert

Pantutuns vitnesbyrd på dødsleiet, i hemmelighet og ved hjelp av inn-
tektene fra sitt embete hadde nådd den høyeste graden. Pantutun selv gikk
også gradene i *Suqe*, og ved en anledning var Codrington til stede som
samtidig nysgjerrig etnograf og betenkt misjonær:

At 3 I went by myself to Tasmate taking presents to my new relative there. On
the way I looked in upon the feast going on at Veverau on the occasion of R.
Pantutun's taking a step in the suqe. The thing is done for him by his [mother's
brother], or I should not think it desirable. It gives social position but of a sort
not valuable to him now. I gave a string of [shell] money however understand-
ing that it would be the correct thing. (Journal of Voyage 1872, 21. august,
SOAS Special Collections, Mel M 1/2).

Ambivalensen til tross, Codrington er samstemt med sine kolleger i opp-
fattelsen av at ritualene som skal øke mengden av skjellpenger, griser og
yams for å oppnå nye grader i *Suqe*-systemet, bevarer troen på den før-
kristne *mana* og hindrer mottagelsen av den kristne guds *mana*.

Etter at Codrington forlot Melanesia i 1887, forsøkte hans etterfølgere
å introdusere produksjon av kopra (tørket kokoskjøtt), som kunne kon-
verteres til britisk valuta (Armstrong 1900:325). I tillegg til å gjøre de
lokale kirkene selvfinansiert i tråd med Henry Venns tanker, ville dette også
kunne brukes til å kjøpe griser og yams for å oppnå nye grader i *Suqe* og
slik erstatte avhengigheten av ikke-kristen *mana*. Forsøket ble ingen
suksess, og misjonens holdning fortsatte å være vaksomt skeptisk. En
anonymisert misjonær (etter all sannsynlighet Walter Durrad som var en
av dem som sterkest argumenterte for å motarbeide *Suqe*), gir antropolog
William Rivers innblikk i misjonens klemme:

I could not help feeling that the existence of the *Suqe* does much to foster the
virtues which go to make up the successful citizen and man of business and so
maintain the vigour of the community. To be a successful Melanesian citizen
means that a man must have unlimited patience, indomitable perseverance, ex-
cellent health, and a strong physique to enable him to recover from the perpet-
ual succession of losses of which he runs the risk. (NN, i Rivers 1914, 1:143).

Generasjonen med melanesiske geistlige som etterfulgte Sarawia og
Pantutun var langt mer entydig i sin motstand mot *Suqe*. Virsal, en lærer
på Motas naboøy Vanua Lava, uttrykker i 1901 i et brev til den hjemvendte

Codrington tilfredshet med at institusjonen på det nærmeste er borte: ”*Suge* er slutt men jeg er usikker på to landsbyer på Mota og Mota Lava hvor de kanskje vil forlate den og kanskje ikke. Huff min bror faktisk tok disse to landsbyene tidligere imot Guds ord men de tvholder på den gamle læren.” (Virsal, brev til Codrington 12. oktober 1901, Rhodes House, MSS Pac s7).¹⁵ Åtte år senere er tonen en annen:

Faktisk min bror nå gløder det kun på dette stedet det brenner ikke men gløder lunkent som om kraften er borte herfra, grunnen er at suqes levesett [...] holder dem fast og hindrer dem fra å søke Guds vei. (Virsal, brev til Codrington 7. november 1909, Rhodes House, MSS Pac s7)

Omtrent på denne tiden innså den europeiske misjonsledelsen det samme: Der *Suge* var sterkest, stod misjonen svakest. Misjonærenes personlige erfaringer med uforklarlige krefter gjorde også inntrykk. Cecil Wilson, som tjente som biskop av Melanesia fra 1894–1911, nevner i sine memoarer at han flere ganger var forbløffet tilskuer til uforklarlige hendelser, blant annet var han vitne til at en kvinne fremstilte skjellpenger kun ved å gni hendene sine sammen og gå inn i en transeaktig tilstand som gav *mana* til handlingen (Wilson 1932:86–88).

Wilson var også den som til slutt innså at grunnleggeren Selwyns ambisjon om en fullt ut selvstendig melanesisk kirke selv på lengre sikt ville være en utopi (Hilliard 1978:153). Han satset derfor hardt på rekruttering av hvite misjonærer. Og selv om antallet melanesiske geistlige økte i samme takt, innebar dette i praksis begynnelsen på slutten for Melanesian Missions idealer om *accomodation* og radikalt likeverd.¹⁶

Den funksjonalistiske revolusjon innenfor antropologien stod også for døren, og med den fulgte en profesjonalisering av datainnsamlingen og vektlegging av forskerens personlige langvarige feltarbeid. Misjonens unike posisjon som storleverandør av etnografiske beskrivelser skulle dermed snart ebbe ut, og med den dens paradoksale stilling som kontinuitetsorientert endringskatalysator. Det som ble igjen, var aktivismen: Misjonen fortsatte å gripe inn på vegne av sin hjord mot kolonimakters og handelsfolks overgrep, og gjorde mye for å skape forståelse for melanesiernes livsbetingelser i de Antipodiske kolonier og i moderlandet. Men etter å ha nedgradert betydningen av likeverdstanden og den kulturrelativiske orienteringen, fikk aktivismen mer preg av velmenende

paternalisme. Den var noe annet enn den enhetlige alle-i-samme-båt-tradisjonen Patteson og Codrington representerte. Og slik endte et unikt kapittel i britisk koloni- og misjonshistorie.

EPILOG: MISJONSANTROPOLOGIENS NEDGRAVDE TALENTER

Codrington avslutter forordet til *The Melanesians* med en bruksanvisning:

In conclusion, this book, though written by a missionary with his full share of the prejudices and predilections belonging to missionaries, is not meant to have what is generally understood to be a missionary character; but the writer is persuaded that one of the first duties of a missionary is to try to understand the people among whom he works, and to this end he hopes that he may have contributed something that may help. (1891:vii).

Et par-tre tiår etter at dette ble skrevet, delte de færreste misjonærer Codringtons oppfatning av deres plikter. Med den parallelle fremveksten av moderne kulturrelativistisk antropologi og en stadig mindre kultursensitiv misjon, gikk forholdet mellom antropologer og misjonærer fra samarbeid via mistro til direkte motstand: Misjonærene underslo i sine rapporter fra misjonsmarken at store deler av før-kristne forestillinger levde videre, mens antropologer bevisst unnlot å nevne at de fleste av deres feltsteder hadde vært utsatt for evangelisering og var om ikke annet så i hvert fall nominelt kristnet. Og selv om de fleste misjonsideologier ytterligere noen tiår senere i takt med avkoloniseringen endret seg i retning av langt større åpenhet for tilpasning til lokale skikker, var det liten vilje blant antropologer flest til å gjenoppta forholdet. Så inngrodd var naget at William Goldschmidt, president for American Anthropological Association, i åpningstalen til årsmøtet i 1976 kunne få seg til å si:

Missionaries are in many ways our opposites; they believe in original sin, the moral depravity of uncivilized man, and the evil of native customs. Because they wish to change the people we wish to study, we view them as spoilers. (Goldschmidt 1977, i Whiteman 2003:17)

Sammenlignet med den respekten Codrington ble møtt med i sin levetid av det lille, men raskt voksende, antropologiske fagmiljøet, fremstår Goldschmidts uttalelser nærmest som forakttfulle. Og det kan lett

argumenteres for at kristendom er det kulturfenomen antropologer flest har størst problem med å behandle kulturel relativistisk, et faktum som blant andre Joel Robbins i en toneangivende artikkel (2007) har knyttet til skuffelse over at presumptivt eksotiske felter er blitt utsatt for misjon og dermed gjort ”for kjent”. Da Malinowski ankom Trobrianderøyene, hadde den metodistiske misjonsstasjonen allerede vært der et kvart århundre, og enkelte tilbragte tiår på stedet. For antropologer med begrenset tid til feltarbeid og press for å få utgitt resultatene av sine undersøkelser, er det forståelig at man nærer en ambivalens overfor noen som både har vært i felten mye lengre enn en selv og på enkelte områder utvilsomt er større autoriteter: Angsten er der alltid for at de vil kunne overprøve ens analyser. Denne angsten blir ikke mindre av Codringtons egen forsiktighet, når han, etter å ha tilbragt 25 år på de melanesiske øyene, gjengir sin misjonæretnologfakollega Lorimer Fisons metodeinnsikt:

When a European has been living for two or three years among savages he is sure to be fully convinced that he knows all about them; when he has been ten years or so amongst them, if he be an observant man, he finds that he knows very little about them, and so begins to learn.

Han legger så til: ”My own time of learning has been all too short.” (1891:vii) Denne ydmykheten sikret kvaliteten på Codringtons etnografiske beskrivelser, og gjør også at hans analytiske innsikter i høyeste grad har tålt tidens tann. Studier av Codringtons og hans kollegers publiserte og utgitte arbeider vil kunne kaste nytt lys over de ideologiske motstrømmene som også fantes under det som gjerne presenteres som viktorialetidens monolittiske imperialisme.

NOTER

1. Artikkelen baserer seg på arkivmateriale huset ved School of Oriental and African Studies (SOAS) i London og Rhodes House Library i Oxford. Det NFR-støttede prosjektet Identity Matters, tilknyttet Universitetet i Oslo og Kon Tiki-museet, dekket omkostningene for arkivstudier ved SOAS september 2006 og Oxford mai 2007, mens British Museum la til rette for nye studier ved SOAS mars 2009. Jeg er svært takknemlig for muligheten til å utforske disse unike kildene, som bl.a. inneholder brev skrevet fra og til Codrington på det melanesiske språket mota som ingen forskere tidligere har kunnet lese. God assistanse fra arkivarene ved de to institusjonene gjorde utbyttet enda rikere.
2. Tylor var et lite unntak. Han hadde reist i Mexico på 1850-tallet og besøkte også en zuni-landsby på en rundtur i USA i 1884 (Stocking 1996:15).

3. Et prosjekt om Codrington og hans bidrag til antropologiens utvikling er i emning og på jakt etter finansiering. En av arbeidshypotesene er at Codringtons virke bidro avgjørende til å rette antropologiens oppmerksomhet mot Melanesia, en region som fremdeles er opphav til en uforholdsmessig stor del av både etnografiske beskrivelser og antropologisk teoriutvikling. For den som mistenker at Codringtons innsikter representerer lite annet enn faghistorisk kuriosita, kan jeg foreskrive fem minutters fordypning i de metodologiske betraktninger han gjør angående studier av religion (1891:116–119).
4. Noen vil kanskje innvende at dette er lite annet enn en direkte anvendelse av Jesu' egen lære. Men i en sterkt hierarkisert kirke som den anglikanske, med ytre misjoner som stort sett utelukkende tilhørte dens høykirkelige og endog anglo-katolske tradisjoner, var ikke et radikalt likeverdsbudskap daglig kost. Når den militærpolitiske makt i tillegg var holdt av misjonærenes landsmenn, ble misjonen også ofte ansvarliggjort overfor den kolonipolitiske ideologi. Da skulle det rygggrad til for å målbar motstrømstanker. At det likevel skjedde, burde bidra til å korrigere de inngrodd forestillingene om at britisk misjonsvirksomhet var lite annet enn religiøse underavdelinger av imperiets generelle ekspansjon – et poeng som ifølge Etherington (2005) er blitt erkjent av historikere i senere tid, men som antropologer fremdeles har problemer med å ta inn over seg (Barker 2005).
5. Denne egalitære inspirasjonen gav seg også til kjenne i arbeidsfordelingen på misjonens Central School, som i 1867 hadde blitt flyttet til Norfolk Island: Ingen melanesisk student skulle bli bedt om å gjøre en oppgave som en europeisk lærer ikke ønsket å utføre (Hilliard 1978, Stocking 1996:35–36, se også Davidson 2003:172).
6. Forbudet mot polygami kom i et litt underlig lys etter hvert som også de gammeltestamentlige skriftene ble oversatt og melanesierne fant ut at en rekke av heltene i bibelhistorien bedrev flerkoneri. På Salomon-øyene har rundt ett tusen menn, hovedsakelig fra øya Malaita, konvertert til sunni-islam de siste ti årene. Disse henviser blant annet til at adgangen til flergifte og forskrifter som regulerer diett og omgang mellom kjønnene gjør islam mer forenlig med før-kristen praksis enn de kristne trosretningene, som med sin vekt på tilgivelse og nåde åpner for usedelige liv (McDougall 2009).
7. The British Solomon Islands Protectorate ble etablert i etapper på 1890-tallet og den fransk-britiske kolonien Ny-Hebridene i 1906. Da hadde Melanesian Mission allerede jobbet på øyene i femti år. I arkivene finnes det en rekke indikasjoner på at forholdet mellom koloniadministrasjonen og misjonen var preget av stor mistro. Den første britiske kommisjonær, C.M. Woodford, fryktet at misjonen skulle opphøye sine lokale lærere til høvdinger, på siden av den strukturen han, i beste britiske *indirect rule*-ånd, søkte å opprette (Hilliard 1978:132–133). Han krevde blant annet at misjonsskipet *Southern Cross* skulle anløpe det administrative hovedsete i Tulagi, midt i øyriket, før det kunne besøke de sørlige øyene – en ekstratur på hundrevis av sjømil. Daværende biskop Cecil Wilson brukte misjonens innflytelsesrike støttespillere til å omstøte forskriften (Melanesian Committee Minute Book, referat møte 8. november 1908, SOAS Special Collections, Mel M 1/2, boks 1).
8. Misjonærene Walter Ivens, Arthur Hopkins og Charles Fox publiserte alle i antropologiske tidsskrifter, i tillegg til å utgi etnografiske beskrivelser og analyser ment for et bredere publikum. Sistnevnte studerte under den fremtredende antropologen William Rivers, og inspirert av Rivers' tobindsverk *The History of Melanesian Society* (1914), hvor en mengde til dels imponerende detaljert etnografi ble skjemet av hans

ganske spekulative diffusjonistiske analyser (for eksempler, se Kolshus 2008), utgav Fox en 350 siders monografi fra øya Makira/San Cristobal (1924). Rivers' forhold til Codrington er i seg selv en studie verdt. Rivers legger på ingen måte skjul på sin enorme respekt for Codringtons lingvistiske og etnografiske talenter, men går altså mye lengre i spekulasjoner om opprinnelse og migrasjonsruter enn Codrington gjør. Med bakgrunn i to års feltarbeid på Mota, den øya der både Codrington og Rivers tilbragte mest tid og utførte sine mest dyptpløyende etnografiske arbeider, er min oppfatning at Codringtons beskrivelser utvilsomt fremstår som mer nøyaktige, kildekritikken mer gjennomført og analysene mer edruelige (se også Stocking 1996:46).

9. Codringtons setningsbygning og tegnsetting er preget av hastverk, men jeg gjengir den allikevel i original form. Håndskriften hans er, i likhet med Pattesons, sjeldent uvøren. I tillegg ble blekket vannet ut når misjonsskipet ikke kom som avtalt, for at det skulle vare oppholdet ut, noe som går ut over lesbarheten. Det er en interessant kuriositet at de melanesiske studentenes brev skrevet på mota-språket kort tid etter at de har lært seg skrivekunsten, oppviser en langt vakrere og mer lesbar skjønnskrift enn Codrington og Patteson.
10. Han hadde tidligere avvist å bli utnevnt som biskop av Dunedin, New Zealand, for å vie seg til misjonsarbeid (Davidson 2003:171).
11. At Patteson brukte flosshatt når han besøkte øyene, var ikke et uttrykk for virkelighetsfjern overklassementaltitet, snarere var det en svært praktisk ordning. Ofte måtte han nemlig svømme i land fra misjonsskipet fordi korallrevene var umulig å forsere, og da var flosshatten det eneste sikre stedet å plassere gavene som skulle vise at han kun hadde gode hensikter med sin visitt.
12. Dette håpet skulle vise seg fåfengt. Da *HMS Rosario* kom for å etterforske drapet to måneder etter, ble landingsforsøkene møtt med pilskurer. Krigsskipet svarte med kanonbombardement, og mannskapet gikk deretter i land og brente ned landsbyen på øya, til tross for misjonens innstendige bønner om ikke å gjøre noe som kunne tolkes som gjengjeldelse for biskopens død (Hilliard 1978:73–75).
13. Denne versjonen er fremdeles den rådende, til tross for at de mest sentrale faghistorikerne på langt nær er tilfreds med forklaringen den gir. Kildegrunnlaget har imidlertid vist seg å være for mangelfullt til å kunne tilbakevise den (Hilliard 1978:68, Garrett 1982:188). I en artikkel som for tiden er til fagfellevurdering ved *Journal of Pacific History*, presenterer lingvist Even Hovdhaugen og jeg en rekke nye momenter som river teppet vekk under myten om Patteson som et sonoffer for andres synder. I tillegg lufter vi to andre forklaringer som finner mer støtte i de historiske kildene når disse sees i sammenheng med dagens versjoner av muntlig overleverte narrativer fra Nukapu og Reef-øyene (Kolshus og Hovdhaugen n.d.).
14. I 1869 etablerte kristne motesere på eget initiativ landsbyen Kohimarama, der de skulle leve i henhold til den nye læren og gjennom eksemplets makt overbevise de andre om kristendommens fordeler (Hilliard 1978:58–61).
15. I oversettelsen fra mota har jeg valgt å beholde den originale tegnsettingen.
16. I sitt standardverk om kristendommens spredning på Salomon-øyene antyder Tippet at rekrutteringsstrategien, med lang prøvetid før dåp, så igjen før konfirmasjon, deretter før lærerstatus, før det ble aktuelt med vigsling som diakon og til slutt prest, var overlagt omstendelig, slik at det reelle lederskapet skulle forbli på engelske hender (1969:38, 46). Selv finner jeg denne slutningen alt for konspiratorisk.

REFERANSER

- Armstrong, E.S. 1900. *The History of the Melanesian Mission*. Isbiter & Co, London.
- Barker, John 2005. "Where the missionary frontier ran ahead of empire". I: N. Etherington (red.) *Missions and Empire*, s. 86–106. Oxford University Press, Oxford.
- Codrington, Robert Henry 1885. *The Melanesian Languages*. Clarendon Press, Oxford.
- Codrington, Robert Henry 1891. *The Melanesians. Studies in their Anthropology and Folk-lore*. Clarendon Press, Oxford.
- Comaroff, Jean and John L. Comaroff 1991. *On Revelation and Revolution*, vol 1. University of Chicago Press, Chicago.
- Comaroff, John L. and Jean Comaroff 1997. *On Revelation and Revolution*, vol. 2. University of Chicago Press: Chicago
- Darch, John H. 2009 *Missionary Imperialists? Missionaries, government and the growth of the British empire in the tropics, 1860–1885*. Wipf & Stock, Eugene, Oregon.
- Davidson, Allan K. 2003. "The legacy of Robert Henry Codrington". I: *International Bulletin*, vol. 27, s. 171–176.
- Etherington, Norman 2005. "Introduction". I: N. Etherington (red.) *Missions and Empire*, s. 1–18. Oxford University Press, Oxford.
- Fox, Charles E. 1925. *The Threshold of the Pacific* Alfred A. Knopf, New York
- Gardner, Helen 2009. ""By the facts we add to our store": Lorimer Fison, Lewis Henry Morgan and the Spread of Kinship Studies in Australia". I: *Oceania*, vol. 79, s. 280–292.
- Garrett, John 1982. *To live among the stars*. World Council of Churches, Geneva/Institute of Pacific Studies, Suva.
- Gutch, John 1971. *Martyr of the Islands*. Hodder and Stoughton, London.
- Hilliard, David 1978. *God's Gentlemen. A history of the Melanesian Mission 1849–1942*. University of Queensland Press, St. Lucia.
- Howe, K. R. 2000. *Nature, Culture, and History. The "Knowing" of Oceania*. University of Hawaii Press, Honolulu
- Hunt, Doug 2007. "Hunting the blackbird". I: *The Journal of Pacific History*, vol 42, s. 37–53.
- Keesing, Roger M. 1984. "Rethinking Mana". I: *Journal of Anthropological Research*, vol. 40, s. 137–146

- Kolshus, Thorgeir Storesund 2007. *We, the Anglicans. An ethnography of empowering conversions in a Melanesian island society*. Dr. polit.-avhandling, Universitetet i Oslo.
- Kolshus, Thorgeir Storesund 2008. "Adopting Change. Relational flexibility as vice and virtue on Mota, Vanuatu". I: *Pacific Studies*, vol. 31, s. 58–86.
- Kolshus, Thorgeir Storesund 2009. *New lights through old windows: a speculative reassessment of Melanesian mana*. Gjesteforelesning Centre de Recherche et de Documentation sur le Océanie (CREDO), Marseilles.
- Kolshus, Thorgeir Storesund 2010. "Letters from homes. Maintaining global relationships in the Victorian age." I: I. Hoëm et al. *Identity Matters*. Kon Tiki Occasional Papers, Oslo.
- Kolshus, Thorgeir Storesund og Even Hovdhaugen n.d. "Bishop Patteson's martyrdom – a reappraisal". Artikkelmanus for tiden til fagfellevurdering i *Journal of Pacific History*.
- McDougall, Debra 2009. "Becoming Sinless. Converting to Islam in the Christian Solomon Islands." I: *American Anthropologist* vol. 111, s. 480–491.
- Mondragón, Carlos P. 2004. "Of Winds, Worms and Mana". I: *Oceania* vol. 74, s. 289–308.
- Paton, John G. 1907 (11. utgave, først utgitt 1889). *John G. Paton, D.D. Missionary to the New Hebrides*. Hodder and Stoughton, London.
- Rivers, William H. 1914. *The History of Melanesian Society*, bind 1 og 2 Cambridge University Press, Cambridge
- Robbins, Joel 2007. "Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture. Belief, time, and the anthropology of Christianity". I *Current Anthropology*, vol 48, s. 5–38
- Scott, Michael W. 2007. *The Severed Snake*. Carolina Academic Press, Durham, North Carolina.
- Shineberg, Dorothy 1999. *The People Trade*. University of Hawaii Press, Honolulu.
- Sohmer, Sarah Harrison 1988. "A Selection of Fundamentals": the intellectual background of the Melanesian Mission of the Church of England, 1850–1914. Ph.d.-avhandling, University of Hawaii.
- Sohmer, Sarah Harrison 1994. "Christianity without civilization: Anglican sources for an alternative nineteenth-century mission methodology". I:

- Journal of Religious History*, vol. 18, s. 174–197.
- Stocking (jr.), George W. 1987. *Victorian Anthropology*. The Free Press, New York.
- Stocking (jr.), George W. 1996. *After Tylor. British social anthropology, 1888–1951*. Athlone, London.
- Tippett, A.R. 1969. *Solomon Islands Christianity. A study in growth and obstruction*. Lutterworth Press, London.
- Tomlinson, Matt 2006. "Rethorising Mana: bible translation and discourse of loss in Fiji". I: *Oceania*, vol. 76, s. 173–185.
- Tomlinson, Matt 2009. *In God's Image. The metaculture of Fijian Christianity*. University of California Press, Berkeley.
- Whiteman, Darrell L. 2003. *Anthropology and Mission: The incarnational connection*. The Luzbetak lecture. Catholic Theological Union.
- Wilson, Cecil 1932. *The Wake of the Southern Cross*. John Murray, London.
- Yonge, Charlotte Mary 1875. *John Coleridge Patteson. Missionary Bishop of the Melanesian Islands*, vol. 2. Macmillan: London

ENGLISH SUMMARY

In the latter half of the nineteenth century, the Anglican Melanesian Mission expanded into areas at the fringes of the British Empire. The Mission's ideological foundation went hand in hand with pragmatism, emphasising the recruitment of Melanesian personnel rather than relying on a larger number of European missionaries and promoting the adaptation of the Gospel to local customs as well as its translation into as many of the vernaculars as possible, thus building churches from the bottom up rather than from the top down. In its approach to Melanesian mores and practices, the Mission's overarching principle should be one of "accommodation". The few European recruits belonged mainly to the English gentry, and the Mission's strategy encouraged their interest in the varieties of world views and principles of social organisation found on the culturally heterogeneous Melanesian islands. During its first six decades, the Mission became a major provider of ethnographic descriptions quite disproportionate to its size. The most prominent of these missionary-ethnographers was Robert Henry Codrington, a gifted linguist and systematic observer who never accepted the prevailing ideas of the cultural evolutionist paradigm. The pres-

ent article discusses how he administered the principle of "accommodation", with particular emphasis on the predicament of being, as a missionary, an agent for cultural change and, as an ethnographer, a promoter of cultural continuity.

KEYWORDS

Codrington, Anglican Melanesian Mission, missionary-ethnographers



Av Terje Nicolaisen