

## HOOFSTUK I

### INLEIDEND

#### A. PROBLEEMSTELLING

Die wyse waarop towery as onderafdeling van die Magies-Religieuse lewe van die Batswana beskrywe word in bestaande Etnografiese werke, laat veel te wense oor, omdat die meeste skrywers oor die Tswana-kultuur voel dat hulle nie by "witchcraft and magic" sonder meer kan verbygaan nie, en etlike van hierdie skrywers, soos o.a. Schapera, sê dan dat hulle later 'n uitgewerkte studie oor die onderwerp sal publiseer. In al die werke wat oor die Tswana-stamme, of Kgatla in die besonder, gepubliseer is, word dan maar net 'n oppervlakkige oorsig gegee van towery gebruike, gewoonlik van hoorsê of aangehaal uit vroeëre onnoukeurige skrywers. Die ernstige student kan nie presies uitvind in hoe 'n mate die ngaka (toordokter) sy volksgenote beïnvloed nie, sy dit in hul daaglikse lewe of dan ook nog belangriker, in hul algemene lewenshouding. Die wetenskaplike navorser blaai met teleurstelling deur talle volkekundige werke op soek na deeglik nagevorsde feitlike gegewens wat logies en analities aangebied word as 'n geïntegreerde maatskaplike noodwendigheid vir die Bantoesamelewing, in die volksmilieu waarin hulle tot nou toe verkeer het, en wat dien as die vormende faktor in hulle lewenspatroon.

Grondliggend vir hierdie tekortkoming in die etnografie is die geheimnisvolle aard van hierdie onderwerp en die skreiende onvermoë van navorsers om eers ná 'n grondige kennis van die inheemse taal van die betrokke stam, die studie met toeweiding te onderneem. Hierdie probleem lê hierin geleë: In die eerste plek is geen enkele ngaka van plan om die kennis wat hy geërf het van sy vader, of wat hy verwerf het teen baie hoë koste, om dit aan 'n medestamgenoot mee te deel wat as tolk optree vir 'n Blanke "nuuskierige" nie. In die tweede plek gaan hy veral nie sy praktyk openbaar waar hy weet dat sowel die polisie as die sendeling skerp veroordelend staan teenoor sy "beroep" nie. Dit gaan vir hom om die redding van menselewe maar nie sô dat hy met sy eie lewe daarvoor wil boet of veroordeel wil word nie. Derdens beteken die bekendmaking van sy kennis dat andere daarvan te hore kan kom en wat hy by uitstek kon beoefen tot sy eie roem en voordeel, dié word nou algemene kennis wat elk na eie goeddunke kan benut. Om hierdie rede dan is geheimhouding 'n noodsaaklikheid. 'n Vierde rede vir die onvermoë van 'n buitestaande ondersoeker om tot die geheimenisse van die bongaka te kom is die aard daarvan, nl. dat die ngaka glo dat dit die openbaring aan hom persoonlik is deur sy afgestorwe vader of oupa, en dat hulle hom belet en kwalik sal neem as hy ligtelik sy oorgeërfde kundigheid uitdeel aan weetgieriges. Vyfdens is die totale afwesigheid van grondige, omvattende gedetailleerde gegewens oor towery by die Tswana die gevolg van die praktiese onvermoë van 'n navorser om eers die taal van die ngaka grondig te leer ken en dan daarna sy volle vertroue en vriendskap te wen waarna daar met maande en jarelange periodes van geduld, en talle ure

van rustige ontrafeling, die wesenseienskappe van die hele bongaka-praktyk kan uitkristaliseer as die rigtinggewende in die persoonlike en maatskaplike grondhoudinge van die Motswana. Die meeste navorsers sien ook nie kans om die tyd af te staan asook die koste te maak om die menigte voorskrifte van die dingaka geduldig aan te hoor en noukeurig op te teken nie.

Op sigself is die probleem dan juis geleë in die onvermoë van alle buitestaanders om deur te dring tot die geheimnisse wat vir vele as onbelangrik voorkom, maar vir die ngaka die allergrootste lewenserns is, juis op daardie terreine van die volkslewe waar hy homself geroepe voel as die beskermer van die stam en sy lede, deur die meerdere kennis wat aan hom oorgedra is.

Gaandeweg het hierdie groot leemte in die Etnologie met betrekking tot die Tswana vir ons 'n uitdaging geword, om dan juis hierdie bogenoemde hindernisse aan te durf en dan tenminste by een stam, naamlik die Kgatla 'n noukeurige optekening te maak van die verskillende fasette van die towery-praktyke om sodoende nuwe lig te probeer werp op die vraag: Waarom handel die Motswana volgens 'n skynbaar innerlike noodwendigheid wat heendui op 'n logiese samehang in sy lewensbeskouing?

Ons het tot die oortuiging gekom dat die noukeurige en sistematiese optekening van die bongaka-(towery)praktyke in 'n bepaalde etniese groep 'n groot behoefte is, omdat in die eerste instansie dit dan ons spesifieke kennis oor die onderwerp sal verruim, waar daar tans soveel veralgemenings is. In die tweede plek sal akkurate aantekeninge vir sowel die huidige as toekomstige ondersoekers, sy dit etnoloë, teoloë of administrateurs, of die Batswana self, help om die Motswana beter te ken en te kan bedien. 'n Derde belangrike motief vir noukeurige aantekening oor hierdie volksgebruik is dat gaandeweg sommige aspekte van die ngaka-praktyk al minder beoefen word en verdwyn na mate die Christendom, die onderwys, moderne gesondheidsdienste, die wetenskap en hedendaagse sekularisasie al meer die ngaka op die agtergrond skuif. Vierdens is die dingaka vanweë hul konserwatiewe houding en die gespesialiseerde aard van hul nering in die besonder die draers van die kultuurskat van hul mense, wat oorgelewerde taalkennis betref, veral met betrekking tot die name van plante en ook hulle gebruike. Daar is nie 'n enkele Bantoestam van wie daar 'n noukeurige aantekening gemaak is van die dingaka se plantekennis nie, en daarom is dit van soveel belang geag om dan tenminste by die Kgatla 'n voorbeeld te gee van watter kennis en gebruik onopgeteken besig is om verlore te gaan, en daarmee dan ook 'n bydrae te maak tot die opgetekende Tswana-literatuur by wyse van tekste met vertaling en aantekeninge. 'n Vyfde belangrike rede vir die dringendheid van hierdie ondersoek is dat die Motswana van die twintigste eeu vasgevang sit tussen die eise van die moderne lewe maar tog nog onlosmaaklik verbonde is aan sy verlede en herkoms en vir homself sowel as die Westerling met wie hy moet saamlewe, is dit van wesentlike belang om te weet presies wat sy denkpatrioon voorbepaal of

'geprogrammeer' het, want dan alleen kan die rigtinggewende en houdingbepalende na waarde geskat word. Met ander woorde sowel die Motswana as die Blanke moet presies weet hoe hy dink en waarom hy so dink. Die rede hiervoor is duidelik: naamlik dat geen volk of mens sonder groot innerlike botsing normaal kan ontwikkel en sy regmatige plek in die samelewing kan inneem as hy voortdurend wil vorentoe streef maar dan ook kort-kort skrikbevange agtertoe moet kyk nie. Aan die anderkant kan geen mens of volk net eenvoudig sy volkserfenis oorboord gooi en nog 'n menswaardige bestaan voer nie. Derhalwe lê die grootste probleem daarin dat die skone in die kultuurbesit behou moet word soos aangepas by die eise en kennis en geleenthede van die moderne lewe.

Met 'n lewenslange kennis van die Bakgatla kon ons met betrekking tot hierdie bogenoemde probleme en behoeftes, 'n begin maak met die studie van die bongaka onder hulle in Botswana en later ook hul stamverwante nl. die Bakgatla te Pilanesberg in die Rustenburgdistrik. Hierdie studieveld, naamlik hul towerygebruike, het ons gekies vir noukeurige ondersoek omdat ons as sendeling ter plaatse dit as van die allergrootste en wesenlike belang geag het om soveel as moontlik te wete te kom van die Mokgatla se wesensaard, as voorwerp vir kerstening. Die ondersoek is toegespits op die Bakgatla bagaKgafela om sodoende 'n suiwer beeld te kon gee van wat binne die grensgebied van een stam plaasvind, maar dan ook met korrelasie na buite om die onderlinge verband met ander omringende stamme te bepaal.

Die Bakgatla is spesifiek vir hierdie ondersoek gekies omdat ek reeds as kind hulle leer ken het te Mochudi en later na 'n grondige volkekundige en taalkundige studie daarheen kon gaan en as sendeling vir twintig jaar tussen hulle gewoon en gewerk het. Die Bakgatla was verder van besondere belang vir hierdie onderwerp omdat hulle 'n homogene volksgroep is wat sedert 1864 voortdurend onder Christelike bearbeiding was en dit na 'n eeu van sendingwerk van besonder belang is om vas te stel in welke mate die volksgelowe plek gemaak het vir die Christelike en Westerse lewensopvatting en in hoe verre die tradisionele beskouinge behoue gebly het. So ver moontlik is die studie van suiwer etnografiese aard, omdat 'n interpretasie geneig is om subjektief die persoonlike opvatting van die waarnemer te weerspieël. 'n Objektiewe waarneming was die hoofdoel van hierdie ondersoek, sodat ons eie en ook latere afleidinge daarvan gemaak kon word.

Reeds van die begin af het dit duidelik geblyk dat die ngaka baie dikwels genoem en bespreek word maar selde self aan die woord was, en daarom is feitlik al die tekste wat ons persoonlik woordeliks afgeskryf het, die verbatim weergawe van wat die dingaka self gesê het, om sodoende hul eie opvattinge weer te gee en nie die van leke of waarnemers nie. Sodoende kon 'n duideliker beeld na vore kom van wat hulle self as gesiene adviseurs van hul eie mense glo en verkondig. Die uiteindelijke resultaat behoort dan nuwe lig te werp op ons bestaande kennis vanweë hierdie nuwe en meer direkte

benaderingsrigting van persoonlike kontak met hulle self as voorwerp van ondersoek.

Gaandeweg het hierdie ondersoek uitgebrei tot meer as net 'n weergawe van besonderhede oor die Kgatla bongaka en word dit 'n bydrae tot ons kennis van die mens op wysgerige grondslag, waarin ons kan waarneem hoedat sekere vooropstellings wat aan hom oorgelewer word, deel vorm van sy persoonlikheidsstruktuur, en wel in so 'n mate dat selfs geweldige uiterlike gedaantewisseling sy dieperliggende lewensopvatting nie maklik kan versteur of verander nie. Daarenteen vind ons tog enkele voorbeelde van die Lig van die Evangelie wat magtiger is as die duisternis van onkunde en vrees en wat tóg ook die heiden kan wederbaar.

## B. BESKOUINGE OOR TOWERY

Wanneer 'n navorser die taak onderneem om 'n kultuuraspek soos towery analities te bestudeer en uit die stamlewe uit te lig, dan kan tenminste van hom verwag word om allereers oorsigtelik aan te toon wat sy voorgangers reeds op hierdie gebied bereik het. Daarmee sal hy dan ook 'n heldere beeld moet gee van wat andere en wat hyself verstaan met die gebesigde terminologie, om sodoende te toon wat die volle konnotasie en drawydte is van die terme en begrippe wat gebruik word. Maar dan moet hy veral in 'n geval soos hierdie sorgdra dat hy nie by implikasie Westerse idees en begrippe net so klakkeloos toepas op die Tswana asof identiese begrippe by hulle bestaan nie. Dat towery aaneen gestrengel is met die religie of godsdiens is veral in die geval van die Tswana waar, en dit vorm deel van hierdie studie om aan te toon hoedat die Motswana maar al te dikwels nie kan onderskei tussen die begrippe wat die Westering "towery", "bygeloof" en "godsdiens" noem nie, want vir hóm vorm alles deel van een groot geheel naamlik die onsienlike, of dan liever: die mag en magte rondom die mens wat met tye onsigbaar is of onsigbaar werk. Die uiteenlopende opvattinge wat reeds deur navorsers gegee is oor hierdie belangrike kultuuraspek sal eers oorsigtelik beskou word, waarna 'n gedetailleerde feitlike oorsig gegee word van die Kgatla opvatting. Dit sal ons dan lei tot 'n eindkonklusie waaraan die gangbare volkekundige opvatting weer getoets word of dan aangepas word by hierdie bydrae tot ons kennis.

Dit sal dan beteken dat ná 'n uitvoerige bespreking van die invloedssfeer en aard van die bongaka in die Kgatla samelewing ons ten slotte hierdie towerygeloof eers vanuit 'n wysgerige oogpunt sal moet analiseer om die wesensaard daarvan vas te stel, soos geldig vir die Mokgatla. Hierna sal ook bepaal moet word wat die psigologiese uitwerking daarvan op die ngaka self is sowel as op sy kliënte. Net so ook sal 'n etiese beoordeling daarvan gemaak moet word om te bepaal wat towery se positiewe of negatiewe invloed is op die godsdienstige en maatskaplike lewe van die tradisievolle sowel as die gekerstende Mokgatla. Waar hierdie nie 'n etiese beoordeling is van wat goed en sleg is nie, is dit ten minste 'n poging om

in die "siel" van die Bantoe-mens te probeer sien wat vir hom rigtinggewend is in sy lewe; en die vraag te stel: "Hoekom maak jy so?" Waar hy as enkeling nie die antwoord kan gee nie, want selfs vir die ngaka is dit vanselfsprekend en sosiaal noodwendig, daar kan die "objektiewe" waarnemer, wat self ook maar weer altyd subjektief beoordeel, tenminste omdat hy los daarvan staan, sê: "So sien ek dit in sy totale verband."

Sonder om goed te keur, volg hier deurgaans 'n "simpatieke" beskrywing van die ngaka se optrede, vanuit sy gesigspunt beskou, sodat die beskikbare gegewens so noukeurig en "objektief" moontlik tot openbaring kan kom. Eers in die slothoofstuk kom dan 'n waardebeplating, wat dan weer deur andere gewysig kan word na gelang van elk se uitgangspunt.

Indien hierdie studie dan 'n bydrae is om 'n beter begrip te kry van hoe die Motswana as denkende wese homself sien en homself aanvoel in hierdie wêreld en die magte daarbuite, dan kan dit diegene help wat meen dat hulle iets het om vir die Motswana aan te bied. Dan kan hulle beter die Motswana se vooroordele, sy vrese, en ook sy "valse sekuriteite" ken, en vandaar as uitgangspunt, afbreek of opbou.

#### 1. Algemene kenmerke van towery

Towery kan gesien word as 'n sisteem van gebruike waardeur die mens meen dat hy die heelal kan beïnvloed op grond van die veronderstelling dat daar 'n vaste wetmatigheid bestaan tussen oorsaak en gevolg, waardeur optrede volgens 'n vaste patroon noodwendig lei tot 'n sekere verlangde resultaat. Beals en Hoijer stel dit duidelik as hulle sê (1953:496): "Magic is a body of techniques and methods for controlling the universe, on the assumption that if certain procedures are followed minutely, certain results are inevitable." So 'n definieëring lei egter dadelik tot die vraag: wat dan die onderskeid is tussen godsdienste of religie en towery, en dit bring ons spoedig tot die slotsom dat dit in eintlike sin nie twee losstaande begrippe is nie maar twee fasette van dieselfde verhouding van die mens tot magte buitekant hom wat hy meen om te kan beïnvloed volgens sy wil. Keesing (1958:334) sê dan ook: "of the relation of magic to religion... most anthropologists feel, that no clearcut distinction can be made without developing too narrow a concept of religion. They consider that magic is part of the total body of beliefs and practices, hence, represents operationally one phase or segment of religion." Soos Keesing dan ook tereg daarop wys (1958:331): is magie in tegniese sin 'n term wat 'n hele verskeidenheid metodes saamvat, wat voorgee om outomaties die gang van sake te kan beïnvloed deur meganismes wat op die bonatuurlike inwerk. 'n Magiese handeling is dan 'n ritus wat uitgevoer word om die natuur dermate te beïnvloed dat dit sal voldoen aan die wense van die mens. Dit funksioneer op die terrein waar empiriese kennis tekortsiet.

Graag wil ek reeds hier aan die begin beklemtoon dat daar in die eerste plek gelet word op teorieë in verband met

die religie en magie van wat Engelse skrywers byna sonder uitsondering "primitiewe" volkere noem maar wat hier vanweë die stigma verbonde aan daardie woord, liever in navolging van die Duitse volkekundiges, "natuurvolkere" genoem sal word. 'n Meer algemene bespreking van religie of godsdiens in breëre sin, moet hier gesien word as buite die terrein van hierdie ondersoek en daarom word die inleiding tot hierdie studie beperk tot volkekundige geskrifte oor die onderwerp, en dan alleen bepaaldelik in soverre dit betrekking het op towery of magie.

Hoebel neem die verhouding van die mens tot die bonatuurlike as sy uitgangspunt in sy siening oor godsdiens en towery as hy sê (1949:408): "supernaturalism is the complex of man's interrelations with imagined powers that he believes transcend the mechanical laws of nature." Hy beweer dan verder dat supernaturalisme fundamenteel is vir sowel die religie as die magie, "for these are merely two special categories subsumed under the more general one of supernaturalism." (p. 408). Ruth Benedict (1935(c) 1952:102) wys ook daarop dat Volkekundig gesproke sowel magie as religie twee aanvullende wyses is om die bonatuurlike te benader, met dié verskil dat religie daarop toegespits is om 'n persoonlike verhouding op te bou met die bonatuurlike wêreld, "and magic using techniques which automatically control it." In aansluiting hierby gee de Villiers 'n getroue definisie van magie as hy beweer (1968:61): "towery of onpersoonlike supernaturalisme (is) die geloof in die bestaan van onpersoonlike bonatuurlike krag - of te wel towerkrag - wat geen eie wil of handelingsbevoegdheid het nie, maar deur persone wat oor die nodige vermoëns beskik - d.w.s. towerkunstenaars - tot voordeel of tot nadeel van hul medemense aangewend kan word." Soos Hoebel dit dan ook stel (1949:409) "The Magician . . . . believes that he controls supernatural power under certain conditions. He has power over power." Die beoefenaar voel oortuig dat as hy dan daardie formule noukeurig uitvoer, dan sal hy die resultaat bereik wat daardie formule veronderstel is om te gee mits daar nie 'n eksterne hindernis inbreuk maak nie.

Waar dit wil voorkom of magie en religie in noue voeling met mekaar is, is dit wenslik om aan die hand van die beskouinge van enkele hedendaagse volkekundiges hieroor duidelikheid te kry. Hoebel het redelik uitvoerig hierop ingegaan en meen dan dat (1949:410): "it is possible analytically to distinguish magic from religion . . . . . Religious emphasis in supernaturalism leads to subordination of men to gods and to the power of cult functionaries - the priesthoods." Hy voeg daaraan toe dat godsdiens veel makliker gesentraliseer en georganiseer kan word as magie, wat uiteraard baie meer individualisties is. Die mens erken in sy godsdienstige gemoedstemming die meerderwaardigheid van die bonatuurlike magte, van wie se gesindheid sy eie welvaart afhanklik is. (vgl. Hoebel 1949:408). Maar Beals en Hoijer (1953:494) wys daarop dat: "Magic must not be confused with religion, even though religious practices not infrequently involve many magical procedures." Dit is omdat religie die geloof in bonatuurlike wesens veronderstel, wie se dae met betrekking

tot die mens beïnvloed en selfs beheer kan word. Hierteenoor veronderstel magie die vaste verband tussen die oorsaak en die gevolg, wat nie deur bonatuurlike wesens beïnvloed word nie. (vgl. a.w. p. 494 en 567). Dit sal in hierdie studie wel navore gebring word dat bonatuurlike wesens wel beïnvloedbaar is, maar onderhewig aan hulle geneigdheid om gunstig te reageer. Magiese handeling by die Tswana is dus eintlik tog nog onderhewig aan bonatuurlike sanksionering, maar sonder dat dit 'n ordelose toestand hoef te beteken: "It presupposes an orderly universe, ..... not one in which events may occur unpredictably at the whims and fancies of supernatural beings." (a.w. p. 496).

Titiev wat nog onlangs hieroor geskryf het (1965:521) sê dan ook: "it soon became clear that no hard and fast distinction could be drawn between religion and magic, and at present a number of students of culture have become convinced that no dividing line can be established." Beals en Hoijer (1953:496) sê dan ook dat magie meermale met religie geassosieer word as 'n tegniek om sekere gewensde religieuse doelstellings te bereik. Dit is 'n metode om die hulp van die bonatuurlikes af te dwing deur magie se eie logika. Evans-Pritchard (1965:3) wys daarop dat sommige volkekundiges totemisme en taboe ook nog wil byvoeg saam met magie as onderafdelings van religie en dan daarmee saam ook alles wat die Westerling "bygeloof" noem.

In eintlike sin is magie dus vir die natuurmens die aanwending van kragte wat hy beskikbaar meen te vind, om sekere gewensde resultate te presipiteer sonder dat dit noodwendig eties goed of sleg moet wees. Marwick (1967:233) stel dit ook as volg: "Magic is a general and morally neutral concept. It consists of (1) the use of substances and objects believed to be imbued with supernatural power to the accompaniment of (2) verbal addresses (or "spells" where there is an emphasis on their being word-perfect) by (3) an operator who believes that, provided his procedures have been perfectly performed, the desired result will inevitably follow. The final proviso usually implies that he should be in a state of ritual purity." Hierdie beskouing van Marwick wat hy ontleen aan Evans-Pritchard stel die gebruik van "supernatural power" as 'n vereiste vir die handeling om te kwalifiseer vir "magie".

Dit is egter van belang om daarop te let dat vir die natuurmens daar nie dieselfde onderskeiding is tussen die natuurlike en bonatuurlike soos by die wetenskaplike nie, want vir hom vloei hulle in mekaar en word die geestelike deel van die materiële en andersom.

Towery word ook onderverdeel in verskillende kategorieë. Soms word dit genoem: "Wit" en "Swart" magie (vgl. Coertze 1959: 189). Firth (1956:156) meen egter dat daar "productive, protective or destructive magic" is. Soms oorvleuel laasgenoemde twee mekaar, en dan kan die "destructive magic" soms ook aangewend word met die goedkeuring van die samelewing. Marwick (1967:233) wys dan daarop dat: "Among

Africanists who usually follow Evans-Pritchard's definitions, this illegitimate use of destructive magic is known as sorcery". Hy wys op 'n verskil tussen die "sorcerer" en die "witch". "Witches have aberrant personalities permanently addicted to harming others by mystical means." Hierteenoor is die "sorcerers" dan "ordinary folk driven by possible passing fits of anger or envy and employing destructive magic to attain their antisocial ends."

Soos Titiev (1965:516) ook daarop wys het hierdie negatiewe towery 'n noodsaaklike funksie, want volgens hom voorsien dit haat vir toornaars (witches), in 'n sosiaal gesanksioneerde veiligheidsklep vir aggressiewe neigings. Met ander tye weer wanneer rampe die gemeenskap tref, dan beskuldig die mense nie hulle hoofmanne of gode of mekaar nie, maar hulle plaas al die skuld op die toornaars. "Thanks to such beliefs, even witchcraft notions may help to hold a society firmly together." (Titiev 1965:516).

## 2. Teorieë en beskouinge in die volkekunde oor towery naas religie

Dit is nou reeds byna 'n eeu lank wat volkekundige navorsers pogings aanwend om hierdie universele verskynsel by die mens, naamlik sy verhouding tot die bonatuurlike, te analiseer. Dit het daartoe gelei dat daar verskillende "skole" of denkrigtings ontstaan het om elk weer 'n nuwe interpretasie te gee aan die betekenis van "godsdienste" en van towerpraktyke by natuurvolkere. Waar daar reeds soveel kere in Volkekundige werke 'n oorsig gegee is oor die historiese ontwikkeling van opvattinge oor "religie en magie" soos o.a. deur Marett (1925); Lowie (1937); Radin (1937); Goldenweiser (1937); Malinowski (1948); Radcliffe-Brown (1952); Hoebel (1949); Bidney (1953); Keessing (1958); Murdock (1965); Evans-Pritchard (1965) en Hanekom (1965), - word hier net volstaan met 'n vlugtige oorsig, om te kan kom by die eintlike onderwerp van hierdie ondersoek, t.w.: towery by die Tswana.

### (a) Die Ewolutionistiese voorstanders

Ons mag vandag verskil van die standpunte van Morgan, Tylor, Frazer, Durkheim, Levy-Bruhl en andere, maar in hulle tyd het hulle 'n belangrike bydrae gelewer om die denke oor die religie uit te bou. Ons sou hulle teorieë in verband met primitiewe godsdienste kon klassifiseer as psigologies of sosiologies. Eersgenoemde sou ook onderverdeel kon word in wat Wilhelm Schmidt sou noem: die intellektuele en die emosionele klassifikasie. (1931:135).

Baie van die geskrifte van die verlede wat met 'n groot mate van "sekerheid" geskryf is word vandag nie meer aanvaar nie en dan sê manne soos Evans-Pritchard (1965:4) daarvan: "..... most of what has been written in the past, and with some assurance ..... about animism, totemism, magic, etc., has been shown to be erroneous or at least dubious." Hy gee egter toe dat selfs vandag daar nog baie aspekte van die godsdienste is



waaroor daar nog groot onsekerheid is.

'n Klassieke voorbeeld van 'n gesiene skrywer oor godsdiens uit die eerste tydperk wat vandag gladnie meer aanvaar word nie, was Jevons (1896). Hy het godsdiens gesien as 'n ewolusionistiese ontwikkeling uit totemisme. Animisme het hy gesien as "rather a primitive philosophical theory than a form of religious belief" (p.206). Na totemisme meen hy het politeïsme gevolg en toe monoteïsme. Van hierdie werk sê Evans-Pritchard (1965:5): "It is a collection of absurd reconstructions, unsupportable hypotheses and conjectures, wild speculations, suppositions and assumptions.... and just plain nonsense."

Dit wil voorkom of talle van hierdie vroeë skrywers oor primitiewe godsdienste, nie oor grondige kennis van die betrokke volkere beskik het nie, en hul berigging was meermale onnoukeurig. Baie van die mededeling was terloops, oppervlakkig, buite perspektief, buite verband en selfs onwaar. So skryf Sir Samuel Baker bv. (1867:231) oor die stamme van die Nyl vallei: "they are without a belief in a Supreme Being, neither have they any form of worship or idolatry; nor is the darkness of their minds enlightened by even a ray of superstition."

Die opvatting dat daar ontwikkeling was uit barbarisme tot beskawing, het sterk posgevat in die middel van die 19de eeu toe Darwin en Lamarck na vore gekom het met die ewolusie teorie. Lowie (1936:xiii) meen dat toe Edward B. Tylor in 1871 sy "Primitive Culture" gepubliseer het, was hy "above all interested in the problem of evolution." Dit was, omdat Darwin se "Origin of Species", 'n baie wye invloedssfeer gehad het. Daarom het ook "the investigator of culture naturally sought to parallel the paleontologist's and embryologist's record by corresponding sequence in ..... social organization and belief." (Lowie 1936:xiv).

Tylor het reeds so vroeg as 1871 gewys op die veralgemenings van vroeëre etnografiese skrywers soos Lang, Ridley, Azara en Moffat van wie hy sê (1871; 1920 ed.: 419): "..... (they) are authors to whom ethnography owes much for valuable knowledge of the tribes they visited, but they seem hardly to have recognized anything short of the organized and established theology of the higher races as being religion at all. They attribute irreligion to tribes whose doctrines are unlike theirs."

Ons verbaas ons vir die helder insig van Tylor wat probeer het om as objektiewe waarnemer ook die religie van natuurvolkere te ontleed. Daarom spreek hy hom ook baie skerp uit (1920:420) as hy sê: "for the most part the "religious world" (van die Westerling) is so occupied in hating and despising the beliefs of the heathen whose vast regions of the globe are painted black on the missionary maps, that they have little time or capacity left to understand them." Hy het geglo dat godsdienste aan mekaar verwant is, want hy sê bv.

(1920:421): "No religion of mankind is in utter isolation from the rest." Tylor het dan ook self 'n definisie van religie gegee, om sodoende meer te behels as voorheen, en dan sê hy (1920:I.424): "a minimum definition of Religion (is) the belief in Spiritual Beings." Hy beweer dan ook nog dat (p.425): "as far as I can judge,..... the belief in spiritual beings appears among all low races....."

Hoewel hy graag die ewolusiegedagte met betrekking tot religie wil uitbou voel Tylor dat die beskikbare gegewens ontoereikend is en daarom sê hy dan ook: (a.w. 425): "The argument for the natural evolution of religious ideas among mankind is not invalidated by the rejection of an ally too weak at present to give effectual help." Hy gee voorkeur aan die woord Animisme om die dieperliggende gedagte van geestelike wesens te ondersoek. Reeds in 1737 het Stahl gebruik gemaak van die woord "animisme" in sy "Theoria Medica Vera" en Tylor beweer dan dat: "Animism is the groundwork of the Philosophy of Religion, from that of savages up to that of civilized men." (a.w. 426). Volgens hom is daar die twee groot leerstellinge: (1) die geeste van afsonderlike skepsele (creatures) is in staat om voort te bestaan na die dood of die vernietiging van die liggaam en (2) daar is ook ander geeste wat gradueel voorkom tot by kragtige godhede. "Spiritual beings are held to affect or control the events of the material world, and man's life here and hereafter; and it being considered that they hold intercourse with men and receive pleasure or displeasure from human actions..... these doctrines practically resulting in some kind of worship." (a.w. 427). Vergelyk ook sy "Anthropology" (1881 - herdr. 1924:358) vir 'n verdere uiteensetting.

Lowie (1937:83) het baie hoë waardering vir Tylor se werk maar wys daarop dat laasgenoemde tog 'n fout gemaak het: "Tylor's mistake sprang from the difficulty of applying the evolutionary scale to elements of nonmaterial culture associated with values..... like other evolutionists, he sometimes felt he had a key to the law of progress." Maar dit moet vir hom ter ere nagegee word dat hoewel hy met sy animisme veel wou bewys hy tog nie die geloof in geeste verwar het met die universele lewe in die natuur nie. (vgl. Lowie 1937:84). Lowie swaai hom dan nog die lof toe deur te sê: "The student of Tylor in 1890 could thus profit from a vast mass of thoroughly sifted and authenticated material, interpreted from a unifying, evolutionary point of view, tempered with sanity. .... a clear intelligence was seeking order in a vast and largely virgin field."

Towery was vir Tylor iets verskrikliks, en daarom sê hy: "one of the most pernicious delusions that ever vexed mankind (is) the belief in Magic." (1920 I:112). Hy noem magie 'n "Occult science" en sê: "it is based on the Association of Ideas. Man as yet in a low intellectual condition, having come to associate in thought those things which he found by experience to be connected in fact, proceeded erroneously to invest this action, and to conclude

that association in thought must involve similar connection in reality." Hy meen dan ook dat daar 'n verwantskap bestaan tussen die magiese gebruike van verskillende kulture en sê dat dit "may be clearly traced from the lower culture which they are of, to the higher culture which they are in."

Ook die verskillende vorme van waarsêery het hy as 'n doelgerigte sosiale verskynsel gesien en sê (a.w.:133): "Divination serves to the sorcerer as a mask for real inquest, as when the ordeal gives him invaluable opportunity of examining the guilty whose trembling hands and equivocating speech betray at once their secret and their utter belief in his power of discerning it." Hy het daarop gewys dat die towerkunstenaar (magician) in staat is om deur vrees sy prooi se dood te bewerkstellig slegs deur te suggereer dat dodelike kunste teen hom beoefen is. Tereg merk hy dan ook op dat: "Magic has not its source in fraud..... The sorcerer generally learns his time-honoured profession in good faith, and retains his belief in it more or less from first to last." (a.w.: 134). Vir hom is dit eg: "It is a sincere but fallacious system of philosophy, ..... it is an elaborate pseudo-science."

Wilhelm Schmidt (1939:10) het die aandag daarop gevestig dat die etnoloë as Ewolutioniste te logies en rasideel wou wees, en hy som hul opvatting as volg op: "Development proceeds on the whole always from the bottom upward, from the lower to the higher, from the more simple to the more complex..... the first of these is always the older..... Therewith a most simple time measure seemed to have been found also for the oldest times of mankind." Malinowski (1948:2) meen dat Tylor te veel rasidele denke aan die natuurmens toeskryf, wat nie strook met sy praktiese geaardheid nie.

Sir James Frazer het die diepere en meer uitgebreide uitkyk van die moderne antropologie sy ruimere vertolking gegee, en Malinowski spreek sy waardering daarvoor as volg uit (1948:2): "Frazer's 'Golden Bough', the great codex of primitive magic, shows clearly that animism is not the only, nor even the dominating belief in primitive culture. Early man seeks above all to control the course of nature for practical ends, and he does it directly, by rite and spell, compelling wind and weather, animals and crops to obey his will. Only much later, finding the limitations of his magical might, does he in fear or hope, in supplication or defiance, appeal to higher beings; that is, to demons, ancestor-spirits or gods."

In hierdie onderskeiding tussen direkte beheer aan die een kant en die toenadering tot hoëre magte aan die ander kant sien Frazer die verskil tussen magie en religie. Magie, is dan gefundeer op die mens se vertroue in sy vermoë om die natuur te beheer, as hy net die wette ken wat dit magies kan reël, en dit is dan verwant aan die wetenskap. Religie daarenteen is die mens se erkenning van sy eie onvermoë wat

sekere sake betref en dit verhef die mens bokant die magiese uit, en kom later onafhanklik langs die Wetenskap te staan voor wie magie gaandeweg moet swig.

In sy "The Golden Bough" (1924) in die hoofstukke oor "Sympathetic Magic" en "Magic and Religion" het Frazer sekere beginsels neergelê, soos wanneer hy sê: "If we analyse the principles of thought on which magic is based, they will probably be found to resolve themselves into two: first, that like produces like, or that an effect resembles its cause; and, second, that things which have once been in contact with each other continue to act on each other at a distance after the physical contact has been severed. The former principle may be called the Law of Similarity, the latter the Law of Contact or Contagion." (1924:11). Hierdie is twee belangrike stellinge oor towery, in 'n poging om hierdie wydverbreide verskynsel te verklaar. Soos verderaan sal blyk is hierdie stellinge later gewysig, veral ook wanneer towerygebruike onder die Bantoe bestudeer word.

Frazer verduidelik dan verder (1924:11): "From the first of these principles, namely the Law of Similarity, the magician infers that he can produce any effect he desires merely by imitating it: from the second he infers that whatever he does to a material object, will affect equally the person with whom the object was once in contact, whether it formed part of his body or not. Charms based on the Law of Similarity may be called Homoeopathic or Imitative Magic. Charms based on the Law of Contact or Contagion may be called Contagious Magic." Hy verduidelik vervolgens hoedat die beoefenaar van die towerkuns glo en aanvaar dat bg. twee wette van "ooreenkoms" en van "kontak" van universele toepassing is en nie deur menslike handeling beperk word nie. Hy kom dan tot die krasse veroordeling in sy slotsom: "In short, magic is a spurious system of natural law as well as a fallacious guide of conduct; it is a false science as well as an abortive art." (1924:11). Die towenaar analiseer nie die denkproues waarop sy praktyk berus nie, en die abstrakte beginsels wat hy toepas dink hy nie aan nie. Hy tree in die praktyk op en die logika van alles is net eenvoudig geïmpliseer. Daarom is towery vir hom meer 'n kuns as 'n wetenskap.

Frazer kombineer sy Homoeopathic Magic en Contagious Magic onder een hoof wat hy noem: "Sympathetic Magic, since both assume that things act on each other at a distance through a secret sympathy, the impulse being transmitted from one to the other by means of what we may conceive as a kind of invisible ether....." Hy wys dan ook verder daarop dat die sisteem van Simpatieke Magie nie uit net positiewe dade bestaan nie, maar ook uit 'n hele aantal negatiewe veronderstellings, d.w.s. voorskrifte om "nie te doen" nie. Die positiewe voorskrifte noem hy "charms" en die negatiewe "taboos". Taboe is dan die weerhouding van iets te doen wat die natuurmens vrees die uitwerking kan hê van hom nadelig te tref (1924: 19): "Positive magic or sorcery says, "Do this in order that so and so may happen." Negative magic or taboo says: "Do

not do this, lest so and so happen." Dan weer, is 'n eienskap van beide positiewe en negatiewe magie dat die magiese beïnvloeding oor enige afstand kan plaasvind.

Frazer se omvangryke versamelwerk gaan egter mank aan 'n baie groot tekortkoming: soos Lowie (1937:102) dit ook stel: "Frazer . . . . disappoints by his failure to grapple with problems in a thoroughgoing fashion. To put it briefly, he is a scholar, not a thinker - and a scholar, moreover, who in his eagerness to assimilate descriptive data has somewhat perversely ignored the strides of theory." Hierdeur het hy nie genoeg rekening gehou met die onderlinge kontak tussen stamme nie. Hy maak hom meermale skuldig aan valse rasionalisme. Derhalwe kon hy nie veel nuwe lig laat val op bv. maatskaplike organisasie nie. Frazer het egter daarin geslaag om aan te toon dat magie nie 'n "pseudo-wetenskap" is soos Tylor gemeen het nie, maar soos Marett en Goldenweiser later getoon het 'n vorm van "supra-naturalisme" is. Frazer maak ook die fout, soos Lowie (1947:103) tereg daarop wys om te dink dat magie religie voorafgegaan het omdat dit sielkundig makliker is om te aanvaar as die hulp van persoonlike geestelike bemiddelaars. (Vgl. hieroor Frazer (1922:11-60) en W. Schmidt (1912: I:510-514)). Die opvolger van Tylor in Oxford, nl. R.R. Marett, het hom veral toegelê op die psigologie van die godsdienste. Hy wou aantoon dat die inboorling nie altyd net vir geeste bang was nie, maar dat die doel van die godsdienste in die samelewing was om vertroue te herstel in die maatskappy. Hy het ook probeer om die alledaagse lewe van die natuurmense te onderskei van sy geestelike wese waar die mistieke op die voorgrond tree. Om hierdie rede het hy Frazer se "magie" en "religie" aan mekaar gekoppel onder die hoof "supernaturalisme". Hier moet egter nie gedink word aan "natuur" soos dit deur die moderne wetenskap gesien word nie, want die primitiewe "does not abstractly distinguish between an order of uniform happenings and a high order of miraculous happenings." (Marett 1909 herdr. 1914:109). Sodoende kom hy weg van die rasonale opvatting van magie wat Tylor en Frazer gehuldig het. Hy probeer verder om tussen "animatisme" en "animisme" te onderskei (1914:14,18). Animatisme is bv. wanneer 'n persoon na 'n dwarrelwind skree. Dan dink hy dat daar lewe in is wat reageer, maar dit impliseer nie noodwendig dat dit 'n gees is wat soos 'n mens lyk en reageer nie. In so 'n geval sou dit animisme wees.

Marett het die noodsaaklikheid beklemtoon van die inboorling reg te sien as 'n normale mens: Hy is nie onnosel nie, veral nie wat sake betref waarvan sy voortbestaan afhanklik is nie. Daar is altyd 'n gesonde kern van noukeurige inligting, waaroor slegs die "primitiefste" beskik; (vgl. Marett 1910:123-127). Hy het die aandag daarop gevestig dat bv. die Winnebago toordokter (magician) sy handelinge uitvoer "solemnly, earnestly, in short, in a spirit of reverent humility which is surely akin to homage. . . ." (a.w.: 29, 38). Hy het ook daarop gewys hoedat die magiese formules baie maklik effens gewysig word en in 'n religieuse gebed verander; sodoende toon hy die noue verwantskap tussen magie en religie.

Herskovits (1947 herdruk 1964:349) wys daarop hoedat Marett veral die "mana"-begrip wat Codrington by die Melanesiërs gevind het, wou koppel aan "taboe", en dit beskou as "the basic force of religious belief". Toe Marett die aard van godsdiens probeer bepaal het, het hy beweer dat supernaturalisme die essensie is van alle religieuse verskynsels. Hy sê dan ook (1912:209): "Magic and religion..... belong to the same departments of human experience. .... Together they belong to the supernormal world, the X-region of experience, the region of mental twilight." Hy het die gedagtes van Frazer verder uitgebou (1909) deur te wys op die radikale verskil wat daar is tussen wetenskap en magie: Wetenskap ontstaan uit ondervinding terwyl magie deur tradisie ontstaan. Wetenskap word deur die rede voortgelei en reggestel deur waarneming terwyl magie voortlewe in 'n mistieke atmosfeer. Wetenskap is tot almal se beskikking, terwyl magie okkult of geheim-sinnig is, en geleer word deur geheimsinnige inisiasie en in erfopvolging of in 'n geslote kring oorgelewer word. Waar die wetenskap berus op opvattinge oor natuurlike kragte, berus magie of towery op die opvatting van 'n mistieke onpersoonlike krag waarin meeste van die primitiewe volkere glo.

Coertze en de Villiers (1959: 2<sup>e</sup> druk 1961:185) gee 'n insiggewende samevatting van die ewolusioniste se siening van die godsdiens, as hul sê: "Volgens die ewolusionistiese opvatting van Tylor het politeïsme uit manisme of naturalisme en monoteïsme op sy beurt weer uit politeïsme ontwikkel deurdat in die eerste geval sekere voorouergeeste of natuurgeeste hoër status en groter seggenskap verkry het en in die tweede geval een bepaalde god in die panteon bo al die ander ..... en selfs tot alleenheerser verhef is. Monoteïsme was dus die laaste en hoogste stadium in 'n eenlynige ontwikkelingsproses en as sodanig is dit volgens Tylor slegs by hoogs-ontwikkelde volke aangetref."

#### (b) Die Historiese rigting

As 'n teenwig teen die Ewolusioniste in die Volkekunde wat na bewering deur subjektiewe veralgemenings tot hul slotsomme gekom het, tree manne soos Elliot Smith, Rivers, Graebner en Pater Wilhelm Schmidt na vore. Hulle staan ook bekend as die Diffusioniste wat kultuuraspekte noodwendig wil aflei van 'n oer-herkoms. So het Elliot Smith beweer dat Egipte die bakermat van die kultuur was en dat dit van daar af in verskillende rigtings vertak het. Lowie som e.g. se opvattinge op (1937:161) onder drie leerstellinge, nl.:

- (i) dat die mens nie maklik skeppend optree nie (man is uninventive) en dat kultuur gevolglik heel uitsonderlik "nuut" tot stand kom.
- (ii) Slegs Egipte was so 'n vrugbare teelaarde vir kultuur; en
- (iii) beskawings het van hier af uit verflou en gedegenerer. Ook Perry en Rivers het hierdie denkrigting van Elliot Smith voortgesit; maar dit was eers die Duitse skool met Graebner en Wilhelm Schmidt, wat werklik 'n positiewe bydrae gelewer het. Hulle het die soeklig laat val op "kontak morfose". Hul wys ook daarop dat kulture nie gebalanseerd ontwikkel nie, maar 'n

onontwikkelde materiële kultuur kan bv. gepaard gaan met 'n ingewikkelde sosiale struktuur, of godsdiensoorm.

Die Duitse historiese rigting wou graag die ontwikkeling van die beskawing sien in kultuur strata of die "Kulturkreise". So het Graebner bv. in Oseanië waar hy sy navorsingswerk gedoen het ses kultuurlae aangetoon naamlik die Tasmaniese, die Ou Australiese, die Totemistiese, die Moieteit, die Melanesiese Boog en die Polinesiese kultuurlae. (1923:449). Graebner het getoon dat die Tyd- of Evolusionistiese-teorie in die etnografie nie gehandhaaf kan word nie, en wel om vier redes: (i) Die ontwikkeling is nie op alle terreine van die laere na die hoëre nie. (ii) Daar is ook vereenvoudiging deur verarming van kultuur deur degenerasie. (iii) Die ontwikkeling gaan nie noodwendig met verbetering nie, omdat kultuur vertak en afsonderlik ontwikkel. (iv) Die beoordeling van "hoog" of "laag" in kultuur is tot 'n groot mate 'n subjektiewe beskouing. Daarom konkludeer Schmidt dan ook (1939:12) dat: "evolusionism is unable to give us a clear and trustworthy criterion for the determination of the succession of chronological culture events of those earliest periods of mankind."

Die kritiek teen die "Kulturkreise" voorstanders is dat hulle ook geneig is om te veralgemeen en te vereenvoudig om die kulture by hul vooropgestelde patrone in te pas, sonder inagneming van talle "tribal crosscurrents" soos Lowie dit noem (1937:184): "The essential thing, however, is to compare only strictly comparable phenomena. Here lies the error common to all the extreme diffusionists: they mistake analogies for homologous features."

Pater Wilhelm Schmidt was baie simpatiek teenoor die inboorlingkulture en hy het ook die individuele verskeidenheid van kultuurtreke benadruk. (1929: Bnd. II, 173). Hy het ook geglo in die onderlinge verwantskap van kultuurverskynsels, soos bv. tussen die maskers wat saamhang met 'n geestekultus. In sy: "Der Ursprung der Gottesidee" (1926:35) toon Schmidt hoedat selfs die mees primitiewe volke die geloof in 'n Opperwese het. Hy het dan ook in (1939:12) benadruk dat die Kulturhistoriese skool die betroubaarste benaderingsmetode in die volkekunde is, as hy bv. sê: "The specific task as well as the real value of ethnology consists in the methodological application of these means (culture history), not only to understand the conditions existing among the primitive peoples today, but also to recognise in them witnesses and survivals of the oldest development of mankind, and thus to reach far back into those distant millenia of mankind's past history ... and to construct the objective succession of events and thereby the actual genesis of culture among the different peoples; in a word, to change juxtaposition of culture circles into succession of culture layers."

Hy gaan selfs voort om te sê: "the other sciences expect this from ethnology, because they cannot do it themselves." As hy dan uitwei oor die taak van die Etnologie

uit die kultuurhistoriese oogpunt, dan sê hy die eerste taak is om die middele te soek waardeur 'n betroubare "exact spatial juxtaposition of the culture elements" vasgestel kan word asook hul "mutual interactions in ever wider scope on up to culture circles." Vervolgens moet die korrekte tydsopvolging van kultuurverskynsels vasgestel word om sodoende "their sequence in time in waves and layers of culture" vas te stel. Dan volg "its last and highest goal", nl. "the deeper penetration into the meaning of the objects and events of culture." Die kousale verband moet ook vasgestel word van al die verskyningsvorme ("phenomena") van kultuur. (Schmidt 1939:14). In sy groot werk "Der Ursprung der Gottesidee" (1912) maak Schmidt die bewering dat by alle godsdienste daar 'n element van monoteïsme aanwesig is. Ook vestig hy die aandag op "morele verantwoording" in die godsdienste.

Coertze (1959: 2<sup>e</sup> druk 1961:186) wys daarop dat Lang en Schmidt ernstige bedenkinge gehad het teen Tylor se teorie oor die ontstaan van monoteïsme deur 'n ontwikkelingsproses. Volgens Lang is dit nie nodig dat die begrip van 'n opperwese of "high god" eenlynig uit 'n sielsgeloof hoef te ontwikkel nie. Lang meen dat elke mens die ingebore vermoë het en ook die begeerte, om oorspronge te verantwoord. Om hierdie rede kon selfs die primitiefste mens vir homself 'n voorstelling maak van so 'n opperwese wat hy op 'n antropomorfe wyse sien as 'n soort van bo-natuurlike mens. Hy het ook daarop gewys dat selfs die primitiewe Australiërs geglo het in 'n skepper-god. (1901:224). Hierdie opvatting het W. Schmidt toe verder uitgebou (1926-1935). Die tekortkoming van sy standpunt in verband met die godsbegrip is dat die natuurvolkere nie die monoteïstiese gedagte so wysgerig uitgebou het as wat Schmidt wil te kenne gee nie, maar hulle dikwels meer op die hulpmiddele en ander geeste-opvattinge verlaat het as op die opperwese.

Hanekom (1965:14) vestig die aandag op die twee belangrike gesigspunte waaruit godsdienste gesien moet word soos wat Schmidt dit uiteengesit het: "Subjektief is dit die bewussyn van afhanklikheid by die mens van een of meer transkendentale (of bowenatuurlike) persoonlike mag of magte tot wie die mens in 'n wederkerige verhouding staan. Objektief is dit die somtotaal van handeling wat hierdie afhanklikheidsgevoel uiting vind, bv. gebed, offerhande e.d.m." Hanekom wys dan daarop dat hierdie definisie van Schmidt nie elasties genoeg is nie en dat sy "transkendentale, persoonlike mag" nie omvattend genoeg is om al die wesens of magte te omskryf wat in die godsdienste van sommige volkere voorkom nie.

Pater Schmidt kom tot die gevolgtrekking dat daar 'n oer-kultuur moes gewees het waarin daar reeds 'n godsdienstige element aanwesig was. Dit het o.a. 'n positiewe aard gehad, naamlik die geloof in 'n opperwese en hiermee gepaardgaande was daar 'n etiese konsep asook gebed en rituele handeling. Uit hierdie oergodsdienste sou die animisme en voorouerverering dan ontwikkel het asook die gebruik van



magiese handeling. Die ekonomiese struktuur van die betrokke stam speel dan hierby 'n bepalende rol. (Vgl. ook Lowie 1937:190 vir 'n voorbeeld van Schmidt se redenasie oor "Stufen der ganzen Entwicklung"). Vgl. ook Herskovits (1947 herdruk 1964:349) waar hy praat van: "Father Schmidt's extension of this concept (of belief in High Gods) by adding the corollary that present belief of nonliterate peoples represent a degeneration from this purer form." (Schmidt 1931:283).

(c) Die Sosiologiese eksponente

Emile Durkheim (1915:10) het na aanleiding van sy navorsing, grotendeels oor die inboorlingstamme van Australië die teorie uitgebou dat religie gegroei het uit die sosiale ondervindinge van mense. Seremoniële handeling is hier van primêre belang, volgens sy siening en na aanleiding daarvan sê Herskovits dan ook (1947 herdruk 1964:372): "Ceremonialism, more than any other aspect of religious experience, calls on the pageantry of ritual to reinforce belief by dramatizing the deeds of the gods and their place in the universe." Durkheim begaan egter die fout om by die natuurvolkere 'n duidelike onderskeiding te wil maak tussen godsdienstige en nie-religieuse rites, want eintlik vloei hulle in mekaar.

Die definisie wat hy vir religie gegee het impliseer 'n antitese tussen die heilige en die profane, asook die samevloering van gesamentlike aanbidders van die Heilige in 'n soort "kerk". (Sien Lowie 1936:153). Hy baseer sy teorie op die totemistiese rites van die Australiese inboorlinge. Durkheim meen dat baie van die "heilige" totems self van ondergeskikte belang is maar dat dit die "totemic symbols" is wat deurslaggewend is. Hierdie totemistiese simbool sou dan volgens hom die embleem wees van die "totemic principle or "god" of the clan". Hiervolgens word die sosiale groep of sibbe self gesimboliseer in die godheid.

Ruth Benedict (in Boas 1938:627) som Durkheim se leerstelling as volg op: "(He) believed that religion was the outcome of crowd excitement. ... (Durkheim) saw in group ritual, especially that connected with totemism, the original basis on which all religion has been elaborated." Volgens hom is godsdienst dan eintlik net 'n openbaringsvorm van die samelewing. Durkheim sê bv.: (1912:206) dat die religieuse identies is met die sosiale, want: "in a general way..... a society has all that is necessary to arouse the sensation of the Divine in minds, merely by the power that it has over them; for to its members it is what a God is to its worshippers."

Hy kom tot hierdie slotsom omdat hy meen dat totemisme die vroegste vorm van godsdienst is. Vir die vraag: hoe die samelewing dit reg kan kry om uit eie krag 'n gevoel vir die goddelike op te wek, meen Durkheim 'n antwoord te hê. Volgens hom is dit die gevolg van die verwantskap van die samelewing tot die individu, wat 'n parallel

is van die tipiese godheid-mensverhouding, en wel as volg:

Aan die een kant oorheers die samelewing elke individu deur meerdere gesag en wel in so 'n mate dat die persoonlike wil ondergeskik word aan die stamgesag; maar aan die ander kant bring dit dan juis 'n gevoel van sekuriteit en krag, want om in harmonie met jou volksgenote te wees bring vertroue en moed, net soos die toegeweide gelowige ondervind as hy bewus word van sy goedgesinde Opperwese. So is die kulturele besit van elke mens dan die geskenk wat hy van sy samelewing ontvang het. Die individuele bewussyn bevind hom in 'n samelewing waarin magte aanwesig is: bonatuurlik, kragtig en hulpvaardig. Hulle is vreeswekkend maar goedgesind. Dit is in die geval van die natuurvolkere volgens Durkheim veral waar met betrekking tot die totemistiese sibbe. (Vgl. Lowie 1936:154). Beals and Hoijer (1953 herdruk 1965: 599) wys hoedat Durkheim die klem laat val het op die verskynsel dat: "things of importance to a people, such as their sources of food, often find a place symbolically in their religious beliefs." Dit kan dan volgens Durkheim die aanleidende oorsaak wees tot totemisme en godsdiens.

Kroeber (1948:347) gee Durkheim tot 'n mate gelyk en sê: "There is no doubt that most religious cults stress strongly the continuity with all the past, an accord or oneness of the individual or his group with the whole world, and the basic changelessness of these relations."

Goldenweiser (1933:373), dink nie veel van Durkheim se bevindinge in verband met die oorsprong van religie en die verhouding daarvan tot die samelewing nie en sê o.a. "Sharp as is the author's wit and brilliant as is his argumentation, one closes the book with the mellancholy assurance that Durkheim has left these two perennial problems where he found them." Nietemin het hy daarin geslaag om meer objektief as talle van sy voorgangers te wees. Hy was ook heeltemal gekant teen 'n enkelvoudige ewolusieproses. Benedict vestig ons aandag paslik daarop dat juis die uiteenlopendheid van al hierdie teorieë, soos ook dié van Durkheim toon hoe ingewikkeld hierdie veelsydige verskynsel is: "The mere fact of their diversity and contradiction (d.w.s. al die teorieë) is proof of our bewilderment about the essential bases of religion." (Benedict: in Boas 1938:628).

Herskovits in sy beoordeling van Durkheim (1947 herdruk 1964:373) wys daarop dat die navorser behoort te onthou dat "rituals . . . . are but the implementation of belief", en daarom mag die ritus nie self as basis geneem word om "geloof" te verklaar nie.

Durkheim wil vervolgens magie en religie skei van mekaar deur te bepaal dat vir lg. daar altyd 'n groeps-optrede moet wees. By towery sou dit net die toordokter wees (soos 'n geneesheer) teenoor sy pasiënt(e). (Vgl. Lowie 1936:150). Die onhoudbaarheid van hierdie standpunt, veral ook soos gesien in die lig van die Tswana-gemeenskap,

sal duidelik blyk namate hierdie studie verder ontvou. Vanweë sy sosiale siening in die etnologie word hy in 'n mate die voorloper van manne soos Radcliffe-Brown veral waar hy in sy navorsing gesoek het om vas te stel of geassosieerde gelowe 'n sosiale funksie het om te vervul. So baan hy dan ook die weg vir die funksionele skool.

Sterk onder Durkheim se invloed het Lucien Lévy-Bruhl in 1910 en 1922 sy twee werke die lig laat sien oor die geestelike ingesteldheid en denke van die primitiewe mens. Merkwaardig is dat sy studie nie so seer 'n psigologiese ondersoek was nie, maar dat hy die individu gesien het as deel van sy gemeenskap. Soos Lowie dit stel (1937:217), ignoreer hy alle verduidelikings van die primitiewe houding en handeling wat wil aantoon dat die individu 'n rasionele wese is, en wil hy alles net volgens die "groepsidee" verklaar. Vir hom word die individu se denke bepaal deur die norme wat hy in die samelewing vind. Lévy-Bruhl sien graag sy opvattinge as "wette" en praat dan ook van die "wet van deelname" waaraan alle primitiewe denke gekoppel is. Hul denke is dus volgens hom "pre-logies". "Deelname" sê hy is wanneer logies-verskillende aspekte van die werklikheid in 'n mistiese eenheid saamgevoeg word. (Lévy-Bruhl 1922, sien Lowie 1937:218).

Malinowski som Lévy-Bruhl se beskouing as volg op (1948:9): "... primitive man has no sober moods at all, ... he is hopelessly and completely immersed in a mystical frame of mind. Incapable of dispassionate and consistent observation, devoid of the power of abstraction, hampered by a decided aversion towards reasoning. ... Their outlook is that of confused superstition, pre-logical...." Dit wil voorkom of hierdie soort redenasie soos dié van Lévy-Bruhl uitgewerk is deur iemand wat nie sy studie onderwerp werklik geken het nie.

Hierdie vroeëre volkekundiges sê Evans-Pritchard (1965:10) was geneë om die sensasionele op te teken, soos bv. towery, barbaarse godsdiens rites en bygelowe, en sodoende is die meer algemene alledaagse lewe heeltemal oorskadu deur die indrukwekkende. Dit bring mense soos Lévy-Bruhl dan daartoe om die mistiese heeltemal te oorbeklemtoon. "Primitive man was thus made to appear, especially in Lévy-Bruhl's earlier books as quite irrational, living in a mysterious world of doubts and fears, in terror of the supernatural."

Goldenweiser weer (1922:231) het probeer om die mens se geloof in twee te deel en te sê dat die mens 'n geloof het in die bonatuurlike, wat hy dan noem "animistiese geloof" en dan ook "magiese geloof". Verbonde aan albei is "die geloof in krag". Hulle almal word 'n werklikheid deur wat hy noem die "religious thrill" wat hy beskou as "the concrete living participation of the individual in this world of supernaturalism". Hy glo dat godsdiens volgens 'n ewolusionistiese proses ontwikkel het, bv. as hy sê: "In tracing the history of the human mind in its emergence from the animal, I took occasion to point out that the faculty of imagination ...

(is) specifically human. Perhaps the most outstanding and certainly the most historically significant achievement of this faculty is supernaturalism." - hy noem dit sonder meer verder nog "a man-made realm." (1937:208).

Radcliffe-Brown het hom aangesluit by die beskouinge van Durkheim. Hy het oorspronklike veldwerk onder die Andaman eilanders gedoen (1922), maar baie van sy beriggewing is van 'n algemene aard en openbaar nie werklike vertrouwdheid met sy proefpersone nie. Lowie (1937:222) sê dan ook van Radcliffe-Brown se werkmetode: "this widely travelled scholar is at heart an armchair anthropologist who formulates problems in the study to be solved in the field by his followers." Hy wil ook graag 'n studie maak van die groep-gedrag en skuif die individu op die agtergrond, aangesien hy ook graag vaste "wette" wil bepaal. So sê hy bv. dat die sosiale antropoloog volksgebruike verklaar deur te toon "How each one of them is an example of some general law of human society." As hy van totemisme praat dan sê hy bv. (1931:29) dat dit 'n stel gebruike en gelowe is "by which there is set up a special system of relations between the society and the animals and plants... that are important in the social life." (Sien ook Beals en Hoijer 1953 herdruk 1965:496).

Radcliffe-Brown sluit ook aan by die funksionaliste as hy sê dat elke kultuur is "normally a systematic or integrated unity in which every element has a distinct function." Hy is geneig om te veralgemeen soos wanneer hy beweer (1923-135) dat 'n ritus ontstaan wanneer belangrike voorwerpe in die samelewing spesiaal vereer word. Hanekom (1965:20) wys op Radcliffe-Brown se opvatting dat godsdiens, onderwys en regering onderdele is van 'n komplekse meganisme waarvan die werking die voortbestaan van die sosiale struktuur ten doel het. Die funksie van elk van hierdie onderdele moet gesien word in die lig van die bydrae wat dit lewer om die totale struktuur in stand te hou.

Hy is so bv. geïnteresseerd in die sosiale waarde van die godsdiens. Hy beskou alle kulturele verskyningsvorme en daarmee ook die godsdiens as die gevolg van 'n sosiale behoefte eerder as die voortvloeiende van 'n persoonlike drang by die individu. Wanneer hy oor die godsdiens praat dan meen hy dat daarvan 'n studie gemaak kan word mits dit gesien word in die totale verband waardeur die individue ordelik saamleef. (Sien Radcliffe-Brown 1956:154). Hy meen dat religie altyd 'n uitdrukking is van die afhanklikheidsgevoel teenoor 'n mag buite die mens wat geestelik of moreel genoem kan word.

Net soos Lévy-Bruhl soek Radcliffe-Brown ook "wette", en verval dan in ongefundeerde veralgemenings soos wanneer hy praat van (1931:109): "a universal logical law though it is not yet possible to formulate precisely its scope, namely that in certain specific conditions a society has need to provide itself with a segmentary (clan) organization." Wanneer hy hom egter bepaal tot die analise van feitemateriaal, lewer Radcliffe-Brown 'n verdienstelike bydrae, soos wanneer

hy vasstel dat die voorouer-verering van die Bantoe patrilineaal is, afgesien van die matrilineale afstamming. So kon hy (1924:552) 'n belangrike bydrae lewer tot ons begrip van die taak en funksie van die malome (moeder se broer) in die Bantoe samelewing. Hy het ook 'n stap verder gevorder as Durkheim, deur weg te kom van die opvatting om die sibbe en die familie self as die basiese sosiale eenheid te sien. As skakel met die latere funksionaliste sê Radcliffe-Brown (1935: 394) "function (is) the contribution which a partial activity makes to the total activity of which it is a part."

Samevattend kan Radcliffe-Brown se benadering as volg gesien word (vgl. ook Beals en Hoijer 1953 herdruk 1965: 725): Hy soek na (i) noukeurige beskrywings van funksionerende sosiale strukture; (ii) 'n sistematiese klassifisering van sosiale verskynsels (phenomena) met 'n gepaste terminologie; (iii) die formulering van die algemene wette wat grondliggend is vir die sosiale verskynsels deur wetenskaplike metodes soos beoefen deur die natuurwetenskappe.

### 3. Latere Denkrigtings

#### (a) Die Funksionele Skool

Daar is min volkekundiges wat in die eerste helfte van hierdie eeu soveel gedoen het om die werklikheid van die lewe en die abstrakte wetenskap bymekaar te bring, soos Bronislaw Malinowski (aldus Redfield in Malinowski (1948: vii)). Hy het naamlik die vermoë gehad om sy lesers bekend te stel met die manne en vroue uit sy ondersoeksveld, sonder om te verval in veralgemenings. En tog kon hy ook die universele verskynsels raaksien en aandui. Die gevolg was dat die leser van Malinowski se werke gaandeweg 'n reeks begrippe gekry het oor religie, magie, wetenskap, ritus en mite soos hulle tot openbaring kom by die Trobrianders wat hy so aange-naam en begrypend leer ken het. Malinowski sê bv.: "I shall invite my readers to step outside the closed study of the theorist into the open air of the Anthropological field" en dan vergesel die leser Malinowski wat as besielde waarnemer en gids sy leser meeneem "paddling on the lagoon, watching the natives under the blazing sun at their garden work .... we shall learn about their life." En so het hy op treffende wyse die menslike natuur beskrywe, asook die universele kultuurpatroon.

In sy insiggewende studie oor "Magic, science and religion" gee hy na 'n oorsig oor Tylor, Frazer, Marett en Durkheim se beskouinge sy eie standpunt wat toon dat godsdiens veelsydiger is as wat enige van hierdie skrywers gemeen het. Hy demonstreer uit die Trobriand-lewe vir ons die betekenis en funksie van geloof en ritus in die samelewing, en wel op so 'n oortuigende wyse dat ons die algemeen-menslike geldigheid en waarheid daarvan kan aanvoel. Hy leer ons om in die Volkekundige wetenskap die menslike en sosiale situasie as 'n werklikheid te beskou. Dit is die kuns van 'n warme belangstelling in die besonderheid te behou terwyl die universele daarin gesoek word. (Vgl. Redfield a.w. x).

Lowie sê (1937:231) "He succeeded in creating a flesh and blood picture of his Melanesians. Ook Herskovits (1947 herdruk 1964:221) wys met waardering op die baanbrekerswerk van Malinowski wat ons aandag daarop gevestig het en dat elke daad 'n spesifieke funksie het en slegs elke kultuur voorwerp 'n doel. Hy sê dan ook van Malinowski se studie van kultuurvoorwerpe in hul gebruiksmilieu: "His study did much to explode the theory that primitive man was no more than an economically burdened creature whose sole preoccupation was subsistence." Dit kan hy regkry deur bv. die gebruik van die Kula-ring te volg dwarsdeur al die gebruike daarvan, insluitende dié van prestige simbool in die betrokke Trobriand-samelewing.

Beals en Hoijer toon hoedat hierdie funksionele metode (1953 herdruk 1965:722) waarvan Malinowski die uitstaande vertolker was, as volg saamgevat kan word:

(i) Elke lewende kultuur is 'n funksionerende en geïntegreerde eenheid, net soos 'n organisme, en dat geen onderdeel van 'n kultuur reg begryp kan word anders as in die geheel-verband nie. Dit is die funksionering van 'n kultuurverskynsel (culture trait) binne die totale kulturele sisteem wat hierdie verskynsel verduidelik en die ware identiteit daarvan openbaar. Dit wil dan sê dat daar nie in die eerste plek gesoek moet word na die geskiedkundige herkoms van hierdie kultuurverskynsel nie en die verspreiding daarvan nie, maar daar moet liever gesoek word na die wyse waarop dit die ander elemente in die kultuursisteem beïnvloed en daardeur beïnvloed word. Met ander woorde 'n kultuur moet bestudeer word soos wat dit op 'n gegewe oomblik voorkom en nie volgens die historiese of ewolusionistiese agtergrond nie.

(ii) In die tweede plek probeer Malinowski in sy teorie, om kultuur self te verantwoord en te bepaal wat die hoogste funksie is van die menslike kulture, om daardeur vas te stel waarvoor die mens daarmee volhou. Hy sien dit weer nie vanuit 'n historiese of ewolusionistiese oogpunt nie, maar hy probeer om die kultuur in al sy belangrikste aspekte in verband te bring met die menslike behoeftes (needs), d.w.s. die mens as biologiese organisme en die wyse waarop hy in 'n sosiale struktuur in daardie behoeftes voorsien. Hy meen dan dat daar sewe basiese behoeftes by die mens is, naamlik wat die metabolisme betref, die voortplanting, gerief, veiligheid, beweging, groei en gesondheid. Malinowski herbenadruk sy standpunt dat kultuur nie vanuit 'n historiese oogpunt benader moet word nie maar vanuit die funksionele. Radcliffe-Brown wou nog die historiese verband behou, en die samelewing sien eerder as die kultuur. (Vgl. hier Beals en Hoijer (1953 herdruk 1965:724).

Vervolgens het Malinowski behep geraak met die idee dat dit nog belangriker is om veranderende kulture te bestudeer terwyl hulle verander. In sy "Dynamics of Culture Change" (1945:vi) sê hy dan ook: "The functional method ... was born in the field. There I realised that the (real)

subject-matter of fieldwork is the changing Melanesian or African." Hy gaan dan voort om hierdie gedagte uit te bou en sê bv. "The principle of studying the changing native as he really is, enables us, . . . by studying how these things work, how they clash with his original culture, or else how they have been incorporated into it." Hy meen selfs dat "the diffusion of culture . . . is one of the most important historical events in the development of mankind."

Wat die godsdiens betref, het Malinowski 'n dieper insig gehad as meeste van sy voorgangers, want hy beweer bv. (1945:151) dat in die studie van religie, magie en toordery (witchcraft), die hedendaagse volkekundige besef dat dit nie slegs 'n argaïstiese oorblyfsel is van primitiewe denke nie, maar dat ons hier te doen het met "universally human, moral, dogmatic and social attitudes" wat ook voorkom in bv. die voorouerverering en geloof in 'n opperwese. Dit geld ook vir hulle vrese, hoop, en twyfel in verband met magiese gebruike (a.w. p. 152). Hy het uitgegaan van die standpunt dat "every primitive community is in possession of a considerable store of knowledge, based on experience and fashioned by reason." (1948:9). Hy gaan dan voort om te toon hoedat die natuurmens 'n duidelike onderskeiding maak tussen aan die een kant wat hy noem "the well-known set of conditions, the natural course . . ." en dan aan die ander kant is daar vir die primitiewe ook die onverklaarbare en nadelige invloede asook die onverdiende gelukkige toeval. In eersgenoemde geval handel die natuurmens dan deur kennis en arbeid maar in die tweede geval met magie.

Maar dan maak Malinowski 'n interessante bewering wat geloënstraf word deur die hele strekking van hierdie studie, naamlik as hy sê (1948:12,13) "these two functions are kept strictly apart . . . work and magic run side by side without ever mixing." Hierdie bewering, naamlik dat "werk" wat berus op kennis, en "magie" nooit vermeng nie, geld eensins vir die Tswana nie, want soos verder aan sal blyk, is daar in feitlik elke aktiwiteit 'n element van magiese handeling teenwoordig. D.w.s. die wetenskaplike Westerling klassifiseer 'n sekere optrede as magies, terwyl vir die Motswana dit deurgaans as die aanwending van "kennis" om 'n sekere resultaat te bereik. Trouens, die Motswana maak nie die duidelike onderskeiding tussen wetenskaplike kennis, magie en religie wat Malinowski en talle volkekundiges voorstaan nie. Hierdie punt sal verderaan in hierdie studie uitvoerig geïllustreer en bespreek word.

Dan weer wys Malinowski treffend op die dualiteit by die natuurmens tussen gesondheid en die dood: tussen "natuurlike" dood en dood deur toordery. Hiervoor wend hy hom tot natuurlike en die bo-natuurlike magte om hulle tot sy voordeel te gebruik. "He never relies on magic alone, . . . but he clings to it whenever he has to recognize the importance of his knowledge and of his rational technique." (a.w. 1948:15).

Dit is merkwaardig om te sien hoedat 'n ervare volkekundige sekere veralgemenings kan maak wat in besondere omstandighede net nie waar is nie, soos wanneer Malinowski sê (1948:21): "While in the magical act the underlying idea and aim is always clear, straightforward, and definite, in the religious ceremony there is no purpose directed toward a subsequent event." Hierdie soort bewering wat impliseer dat 'n godsdienstige daad geen einddoel het wat heenlei tot 'n volgende gebeurtenis nie, wys net dat Malinowski, soos trouens die meeste van sy voorgangers 'n baie oppervlakkige en sinlose siening het van die religie. Dit is dan ook die rede waarom hy inisiasie 'n "typically religious act" noem (a.w. p. 23). Vir 'n gelowige wat glo in 'n bonatuurlike openbaring en van 'n persoonlike verhouding tot die Opperwese kom dit pateties voor om te sien hoe studente van die mens probeer om sy godsdienssin te bespreek asof dit alles berus op persoonlike inbeelding terwille van gemoedsrus. Sy hele argument vir die ontstaan van religie basseer Malinowski op die mens se vrees vir die dood en totale vernietiging. Dan gryp hy na "the idea of spirit and of spiritual existence . . . . and immortality." Hy besluit dan ook dat "the substance of which the spirits are made is the full-blooded passion and desire for life." (1948:33).

Wanneer hy dan by Magie kom sê Malinowsky (a.w. 51): "magic in order to distinguish it from religion, (is) a body of purely practical acts, performed as a means to an end, . . . . the dramatic expression of emotion is the essence of this act." (1948:52). Hy gaan dan voort om te verduidelik dat die krag van die towery daarin geleë is dat die deug daarvan oorgedra moet word aan die voorwerp wat betower word, en dit word altyd bereik deur die towerspreuk (the spell). "The spell is that part of magic which is occult . . . . . known only to the practitioner." (a.w. p. 54). Hy veralgemeen dan weer deur te sê dat 'n magiese handeling altyd vergesel gaan van 'n "spell" en dat die magiese ritus om die "spell" beoefen word. In die Tswana-samelewing word daar dikwels van towerspreuke gebruik gemaak, maar ook net so dikwels word magiese gebruike toegepas in stille handeling sonder dat enige woord uitgespreek word (sien verderaan).

Malinowski meen dat die uitgesproke formules by magiese handeling gejaard gaan met: (1) fonetiese nabcotsing soos fluit, grom, brul; (2) woorde wat beveel of 'n wens uitspreek; (3) die verwysing na die voorouers. In sy formulering van magie maak Malinowski 'n bewering wat ook nie geldig is by die Tswana nie, naamlik as hy sê (1948:56): "Magic is not derived from an observation of nature or knowledge of its laws, it is a primeval possession of man to be known only through tradition and affirming man's autonomous power of creating desired ends." Dit sal in die hieropvolgende uiteensetting herhaalde male blyk hoedat die Kgatla ngaka al die natuurkennis waaroor hy beskik aanwend en sonder dat hy daarvan bewus is dat dit nie ook empiriese kennis is nie, maak hy dan daarby 'n toevoeging of wend dit op 'n besondere wyse aan, wat ons as magies klassifiseer, maar wat



vir hom 'n noodsaaklike voorskrif is vir die korrekte aanwending van die middel.

Selfs die volgende stelling van Malinowski in sy welbekende: "Magic, Science and Religion" (p. 56,57) kan nie aanvaar word nie, as hy sê: "Magic is the one and only specific power, a force unique of its kind, residing exclusively in man, let loose only by his magical art, gushing out with his voice, conveyed by the casting forth of the rite." Magie, soos verderaan telkemale getoon word is by die Motswana die kundige aanwending van 'n kombinasie van kragmiddele, soms vergesel van 'n "towerspreuk", maar net so dikwels in doodse stilte. Vir die Motswana is dit nie magie nie maar 'n gespesialiseerde "wetenskap". Malinowski se bevinding as hy sê (a.w. 28) "Magic ..... tends in all its manifestations to become specialized, exclusive and departmental and hereditary within a family or clan," geld ook vir die Tswana. Maar ons kan gladnie met hom saamstem as hy sê (a.w. 57) "(Magic) is thus never conceived as a force of nature, residing in things, acting independently of man, to be found out and learned by him....." want hoewel dit waar is dat 'n mens die magiese handeling moet uitvoer, gaan dit altyd gepaard by die Tswana met die gebruik of aanwending van dié besondere kragmiddele wat dan 'n spesifieke uitwerking sou hê, sonder dat die ngaka 'n 'towerspreuk' daarvoor uitspreek. Vgl. so bv. Malinowski (a.w. 166,167) waar hy meen dat die plante wat gebruik word slegs hulle magiese krag kry as die "magician" op hulle sy spreuke uitspreek. Origens moet ons van sy gebruik van die woord "magic" aflei dat Malinowski nie voorwerpe hieronder verstaan wat magiese krag het nie, behalwe as die "magician" se "magic" of "spell" hulle met "mana" of krag versterk het. Hierteenoor sê Coertze (1968:81) bv. van die Bafokeng (Tswana): "Vir die voorkoming van siekte word deur baie Christene vandag nog beskermingsmedisyne (dipheku) wat met towerkrag gelaai is, gebruik."

Dit is opmerklik om te sien hoeveel van die ander Volkekundiges die woord "magic" bespreek sonder om te bepaal of die voorwerpe self towerkrag het en of dit net die "spell" of towerspreuk van die "toordokter" is wat die krag het, en indien wel, waar hý dit dan vandaan kry. (Sien hierna: 4. "Die wese van towery"). Coertze (1959, herdruk 1961:188) wys duidelik hoedat "iedereen met die nodige kennis en vaardigheid die onpersoonlike bonatuurlike krag vir bepaalde doeleindes kan aanwend: "Die towerkunstenaars... bedien hulle van bepaalde middels wat, na geglo word, die setels of draers van genoemde krag kan wees." Ook wys Coertze daarop dat "sodanige krag ..... "towerkrag" met die Polinesiese benaming mana aangedui word.

Van die funksionele metode van ondersoek sê Evans-Pritchard (1965:114): "The so-called functional method was too vague and too slick to persist, and also too much coloured by pragmatism, and teleology. It rested too much on a rather flimsy biological analogy."

(b) Die hedendaagse opvattinge in verband met die kultuur-sosiologiese funksie van religie en magie in die samelewing

Gedurende die afgelope drie dekades het etlike volkekundiges na vore getree om die heersende opvattinge opnuut onder die soeklig te plaas en toe te pas op nuwe ondersoekprojekte. Veral het juis die funksionele benadering 'n hele aantal aanhangers en beoefenaars gekry, wat veral ook hier in Afrika hulle toegespits het op uitgesoekte kultuuraspekte van etlike stamme. Uit die aard van die ondersoek was die meeste van die navorsingswerk dan onder die verskillende wêreldvolkere meer gespesialiseerd en funksionalisties gesien en het daar min oorsigtelike werke verskyn wat van universele toepassing is, vanweë die uiteenlopende kultuurverskille. Kortliks word hier net nog verwys na enkele van die etnoloë wat oor die Suidelike Bantoe geskryf het in so verre as wat dit verdere lig werp op die Tswana religie en magie. Verdere verwysings na hulle en andere word dan gaandeweg in die hieropvolgende hoofstukke gemaak, en veral ook weer in die slothoofstuk.

Een van die ywerigste navolgers van Malinowski was Isaac Schapera wat in die bestek van 15 jaar meer as 17 boeke en artikels geskryf het wat op die Tswana betrekking het.

Uit die omvangryke aard van sy ondersoek het Schapera dan ook o.a. sy bevindinge geboekstaaf met betrekking tot die Tswana religie en magie, maar hierdie aspek van hul maatskaplike lewe, en die werklike funksie van die ngaka (toordokter) in die Tswana samelewing is nie noukeurig deur hom nagevors nie. Daarom dan ook word hierdie studie onderneem. Schapera het ook soos etlike van sy tydgenote probeer om toordery analities te onderskei as hy bv. sê (1938:275): "Sorcery or witchcraft (boloi), the malicious use of poison or magic to inflict harm upon people or their property, is one of the things most dreaded by the Tswana, and the belief in sorcery, although somewhat modified of recent years owing to education and other civilizing influences, is still a vigorous factor in tribal life."

Hoernlé wat saam met Schapera gewerk het (1937) probeer om die magiese opvattinge meer in die besonder te behandel as 'n deel van die Bantoe se lewensuitkyk en volkslewe en sê dan (a.w. 222): "Bantu thought . . . . utterly refuses in most cases to admit mere chance, or accident or luck. It conceives nearly everything that befalls the individual, or the tribe, as the working out of forces in Nature, often regarded as personal or semi-personal, . . . . or of powers in the possession of certain private individuals . . . . enabling their differential advantages." Hoernlé wys dan daarop (a.w. 223) dat as die een persoon dit gelukkig en voorspoedig tref, en die ander teenspoed ondervind, dan vermoed die Bantoe dat daar 'n "mag" werkzaam moet wees wat verantwoordelik is. Waar sommige van die vroeëre volkekundiges probeer aantoon het dat magie 'n pseudo-wetenskap is, sê Hoernlé (1937:221): "our science and their magic: both are

attempts to control the environment, natural and human, in the interests of the practitioner and the community."

Evans-Pritchard het 'n omvangryke studie oor towery by die Zande in 1937 die lig laat sien en daardeur in 'n groot mate ná Tylor en Frazer vir die hedendaagse volkekundiges die grondgedagtes gelê oor "Witchcraft, oracles and magic." Hierdie omvangryke studie gaan in op talle besonderhede oor die towery gebruike in die Nilotiese Sudan, wat in meer as een opsig vreemd voorkom in vergelyking met die Suidelike Bantoe. Dit is net jammer dat Evans-Pritchard nie probeer het om die inhoud van sy studie meer te sistematiseer nie. So bestaan bv. die hele Hoofstuk van 50 bladsye oor "Magic and Magicians" uit ongesistematiseerde mededelings in XIX afdelings, sonder om die towergeloof behoorlik te ontleed.

Dit blyk (a.w. p. 150) dat Evans-Pritchard meeste van sy inligting van 'n jong seun Kamanga (foto p. 150) gekry het wat as tolk moes dien en nie die vertroue van "witch doctors" gehad het nie. "I could have observed directly only by becoming myself a witch-doctor, and while this would have been possible among the Azande, I doubt whether it would have proved advantageous." . . . . Hierdie bewering is natuurlik nie juis nie aangesien dit nie nodig is om een te word alvorens hul vertroue gewen kan word nie. Vervolgens sê hy: "The course of inquiry which immediately suggested itself was to try to win the goodwill of one or two practitioners and to persuade them to divulge their secrets in strict confidence. This I attempted and made some headway in my inquiries before it became evident that I was not likely to proceed very far . . . my informants were reticent about their principal secrets . . . so I dropped inquiry into this part of Zande life altogether for several months." (p. 151).

Die oplossing wat Evans-Pritchard toe gekry het was met betrekking tot sy jong bediende: "my personal servant, Kamanga, was initiated into the corporation and became a practising witch-doctor. He gave me full accounts . . . of his career . . ." Maar hy twyfel dan self (a.w. p. 151) oor die doeltreffendheid van hierdie metode omdat: "Kamanga could be trusted to tell me everything he had learnt in the course of his tuition, but I felt sure that while he would be told much more than I would obtain from my own inquiries, part of his training would be cut out by his teacher since we acted straightforwardly in telling him that his pupil would pass on all information to me." Vir plant-farmakologiese navorsing sou die ondersoek onder die Zande van veel waarde kon gewees het indien Evans-Pritchard die moeite gedoen het om sistematies die plante aan te teken wat daar gebruik word as "medicine". Maar hy sê (1937:433): "When I walked through the bush with Azande, they would often point out to me trees and plants with magical uses. . . . A full description of even the few medicines of which I have records is out of the question. If it were possible to collect every medicine known to each individual Zande they would probably number several thousands." Hy gaan in hierdie trant voort sonder om enige noemenswaardige

wetenskaplike bydrae te maak tot hierdie belangrike afdeling van die towerpraktyk, en dan maak hy (p. 481) 'n betreuenswaardige uitlating wat nie van wetenskaplike navorsing getuig nie: "Even if the therapeutic value of Zande drugs were established empirically by repeated observations of this kind, a doctor would need the assistance of a chemist, and experimental physiologist, even if he could dispense with a botanist to discover how and why the drugs obtained their results. Knowing nothing at all of pathology, physiology, botany, and chemistry, I soon tired of the fruitless labour of collecting the names of innumerable diseases and medicinal plants, few of which I could render either into the English language or into scientific terminology and which remained therefore useless and unintelligible." Bogenoemde aanhalings bring ons by die kern van volkekundige navorsing, nl. dat die ondersoeker met toewyding en geduld moet waarneem en aanteken. Die gegewens wat oënskynlik soms kinderagtig of sinneloos mag voorkom, openbaar juis so dikwels die sleutel tot die gedagtegang van die onderhawige kultuurgroep of onderwerp wat bestudeer word.

'n Studie wat min rekening hou met die ander volkekundige beskouinge en wat tog daarin slaag om op 'n besondere wyse lig te werp op hierdie studieveld is die werk van Pater Pl. Tempels (1946) waarin hy die lewenshouding van die Bantoe probeer analiseer. Dan sê hy bv. (a.w. p. 21) "Wat wij "magie" noemen, is voor hen niets anders dan het aanwenden van de natuurkrachten, die door God ten dienste van die menschen werden gesteld tot versterking van hun levenskracht." Die "Bantoe-filosofie" van Tempels word uitvoeriger in Hoofstuk XI behandel.

Wat hier van belang is, is Tempels se siening in teenstelling met Malinowski waar hy bv. sê (1946:52): "De Zwarten kennen experimenteel kruiden en bladeren die stoppend, purgeerend, of ontsmettend werken. Zij zullen er uit besluiten: dit blad, deze wortel is die of die kracht . . . . die kracht zal werken door wezensinvloed. . . ." Die Bantoe se wesensleer word duidelik deur Tempels (a.w. 43) uiteengesit waar hy duidelik wys hoedat hulle bewus is van natuurkragte wat hulle omring. "Hij wordt dagelijks de verborgen krachten van planten en kruiden gewaar." Die Bantoe ondervind ook dat plante en middele nie altyd dieselfde uitwerking het nie, en daarom redeneer hulle dat 'n krag kan "weggaan" of "afkoel" of "vertrap" word. Redfield (1953:61) sluit by hierdie gedagte aan as hy sê dat feitlik elke aspek van die natuur "was thought to have its indwelling, awe-compelling force." Tempels wys dan ook wat die nganga betref (a.w. 49) dat "de man een dieper inzicht heeft in de konkrete natuurkrachten en in hun onderlinge inwerkingen, en die kracht heeft voor bepaalde gevallen de krachten te kiezen en ze te doen inwerken." Maar hy moet onder die "levensinvloed" kom van 'n afgestorwe voorouer. Dan kom Tempels ook tot die belangrike gevolgtrekking (a.w. 50) dat: "Volgens de Bantu zijn de betrekkingen, de levensinvloeden van afgestorvenen op levenden dagelijksche gebeurtenissen" en moet dit nie as "buitennatuurlijk" bestempel word nie, maar volgens die Bantoe-filosofie gesien word as "natuurlijk, als de gewone gang in hun krachtenwêreld."

Ackerknecht (1942) benadruk die feit dat primitiewe medisyne nie maar net 'n snaakse versameling van bygelowe is nie, maar hy sê: "What counts are not the forms but the place medicine occupies in the life of a tribe or people, the spirit which pervades its practice, the way in which it merges with other traits..." Hy sê dit is van baie groot belang vanweë die "medical pattern which they build up and which is conditioned fundamentally by their cultural pattern." Hy gaan dan ook verder om te wys op die graad van integrasie van die verskillende elemente van medisyne as deel van 'n groter geheel en van die medisyne as deel van 'n kulturele patroon. Ackerknecht (1942) beweer dat primitiewe medisyne dikwels suksesse behaal vanweë die objektiewe faktore soos wassing, bloedlating, snykunde, inenting bv. teen slangbyt, asook 'n uitgebreide farmakopee waarby verdoingsmiddele, digitalis en talle ander nuttige middele ingesluit is.

Caudill sê hieromtrent (1953:773): "A further reason for the success of primitive medicine lies in its psychotherapeutic qualities. These may be used to heal ... and to destroy."

Bidney (1953 herdruk 1964:156) het 'n stap verder gegaan as sy voorgangers deur in sy hoofstuk oor wat hy "Meta-anthropology" noem, te probeer vasstel in hoeverre die natuurmense se denke metafisies is. Hy sê "Metaphysical thought is held to be a stage intermediate between primitive, animistic, theological thought on the one hand, and positive, empirical, scientific thought, on the other." Vervolgens wys hy hoedat hierdie metafisiese denke net soos die animistiese denke onsigbare entiteite aanvaar, maar eg. is meer krities en dat dit logiese kategorieë formuleer. Kulturele vordering word dan gemeet volgens die mate waarin metafisiese denke 'n afname toon teenoor wetenskaplike empiriese denke. Nadat hy na manne soos Durkheim, Lévy-Bruhl en Malinowski verwys het, sê hy dan a.w. p. 161 dat die belangrike punt nie is om vas te stel of die inboorling kultuur elemente van empiriese en rasonale kennis het nie, "but whether the native clearly differentiates between this type of evidence and non-empirical irrational thought." Hy wys daarop dat die natuurmense sowel as die landelike gemeenskap (peasant folk) in hul onkritiese pragmatiese denke, onverskillig staan teenoor wetenskaplike metodeleer (a.w. 165). Om hierdie rede maak die natuurmense dan ook nie 'n duidelike onderskeiding tussen die natuurlike en die bo-natuurlike nie. (Vgl. a.w. 166).

Bidney wys op 'n belangrike gedagterigting as hy sê (1953 herdruk 1964:167) dat daar 'n sterk neiging is onder volkekundiges asook sielkundiges en sosioloë om te aanvaar dat "native ideology ... are to be understood primarily from a socio-functional perspective." Met ander woorde, die denkrigting vorm deel van die sosiale patroon om te voorsien in maatskaplike behoeftes. 'n Verdere bespreking van hierdie belangrike gesigspunt in verband met die denke van natuurvolkere sal gaandeweg in hierdie studie toegelig en bespreek word in die slothoofstuk.

Kroeber (1948:309) verwys na magie deur o.a. te sê: "it is plain that the explanation of magic as a function of a constant and imperative need, universally intrinsic to the human psyche, pretty much falls to pieces." Wat hy graag wou probeer vasstel was waar die "feeling for religion" vandaan kom (1948:66). Hy sê dan dat met toetse wat uitgevoer is, sjimpansees geskrik het vir 'n miniatuur donkie-agtige pop wat Koehler gemaak het. Daardeur sou hulle dan getoon het dat: "The relation to religion of this reaction of the chimpanzees lies in their manifesting something like the awe that is regarded as an important or essential ingredient of what we call the religious feeling: the religious thrill. .... Also, the kind of object that arouses the awelike feeling in chimpanzees has a certain quality of resemblances to the basic concepts of religion." Nadat Kroeber sulke onsin verkondig het, kom hy eindelijk tot die slotsom dat die mens in die samelewing nie té swaar moet kry of te gemaklik lewe nie en, sê hy dan (1948: 604): "The optimum condition for religion and magic would be a middle one, in which the total environmental and social situation gave people some uneasiness but not too much."

Hoebel (1949:405) het beter besef hoe diep die religieuse gevoel in die mens gewortel is en hoe onbevredigend baie van die beskouinge van Frazer, Malinowski en anders was en dan sê hy (1949:405): "Of all the manifestations of man's social life none is so elusive of definition as religion." Hy meen dat animisme en mana die "raw materials" is van supra-naturalisme maar dat daar 'n wisselwerking moet wees tussen hulle en die mens. "They act on man and man acts on them." (a.w. 405). Hoebel beskou gebed en magie as die twee basiese tegnieke waarmee die mens optree teenoor die bonatuurlike (a.w. 412). Deur eg. probeer die mens 'n geestelike verbinding (spiritual rapport) te kry deur homself ondergeskik te stel teenoor die "animistiese wesens". Magie noem Hoebel dan 'n tegniek van uiterlike dwang (external compulsion) oor die bo-natuurlike magte, animisme en mana (a.w. 412). Hoewel hy magie in sommige opsigte as 'n pseudo-wetenskap beskou (a.w. 410) meen hy tog dat 'n noukeuriger definieering sal wees om magie "a social technique" te noem, wat gebaseer word op "autistic thinking - imaginative fantasy as a means of wish fulfilment." Ook maak hy die belangrike bewering dat die natuurmens nie die moeite doen om te onderskei tussen die ideologiese verskil tussen magie en religie nie. Hy vermeng hulle na goeie doele om sy doel te bereik (a.w. 410), maar weet al die tyd dat daar sekere taboes is waaraan hy moet voldoen (a.w. 411). Die funksie van taboe is hoofsaaklik sielkundig en spruit voort volgens Hoebel uit die mens se vrees om met magte te werk wat hy nie heeltemal verstaan nie. Dit is ook gekoppel aan agting vir die bonatuurlike: "In as much as supernatural power always involves tabu, no man can ever take his possession of power wholly for granted." (a.w. 411). Hierdie is 'n insiggewende opmerking, want dit verklaar ook ten dele vir ons waarom alle Tswana-dingaka so nou skakel met die bonatuurlike in hulle behandeling, wat voortdurend saamhang met meila (taboes). Daarom is Hoebel ook reg wat die Tswana betref as hy sê (a.w. 412): "Violation of tabu not only nullifies the positive power of medicine, it brings

certain disaster as a consequence."

Die voortbestaan van magiese gebruike selfs onder die meer ontwikkelde volkere, meen Radin, (1953:149) is behalwe sielkundige redes ook as gevolg van "its usefulness in certain types of economic exploitations." Met ander woorde hy wil ook 'n ekonomiese oorsaak sien vir die voortbestaan van magiese gebruike. Waarskynlik is Beals and Hoijer nader aan die waarheid (1953 herdruk 1966:567) wanneer hul beweer dat towery ontstaan het en bly voortbestaan as gevolg van die mens se betreklike magteloosheid in die lewensstryd. Volgens a.w. p. 495 is towery nie 'n voorstadium van die wetenskap nie, omdat wetenskap gebou word op die metafisiese kennis. Des nie te min: "magic, in many ways fulfills both the psychological functions of religion and the practical functions of science." (a.w. 496). Aan mense wat min weet en verstaan van die heelal is die geloof in towery gerusstellend want: "despite failures, magic affords the hope that if the proper manipulations are made and the appropriate formulae recited, the universe may become more predictable and knowable and eventually both understood and controlled." (a.w. 496).

Hoewel Beals and Hoijer daarop wys dat "no sharp division can be drawn between magic and religion" (a.w. 590) doen hul tog die moeite om die funksie van die twee in die kultuur-sosiologiese verband duidelik uiteen te sit. So wys hul bv. wat die terrein is waar die religie 'n rol speel deur te sê dat ten spyte van die mens se kennis en tegnieke, daar daagliks mislukkings plaasvind wat onverklaarbaar en onvoorspelbaar is en daarom ook misterieus. Gevolglik ontwikkel elke gemeenskap sekere gedragspatrone wat moet dien as bolwerk teen die onverwagte; en wat meer is: "better to control man's relationships to the universe in which he lives. It is this area of culture that we shall call religion." (a.w. 567). Hulle waarsku egter daarteen dat die godsdien, net soos die ander kultuurpatrone nie geskei mag word van "the total cultural matrix" nie, want die religieuse gedragspatrone is onafskeidbaar ingewef in die tegnologie en maatskaplike organisasie (a.w. 568).

Voortvloeiende uit bogenoemde word die argument dan uitgebou dat die mens deur die religie die heelal probeer beheer deur middel van magie, gebed, offerande en talle rituele handeling (a.w. 569). Dit geskied omdat die mens 'n voorveronderstelling het (presupposes) dat daar 'n hele wêreld van bonatuurlike wesens is, wat aan die mens verwant is en in hom belangstel. Hierdie wesens word geeste, duiwels, en godhede genoem, en dan is daar die "magicians or sorcerors" wat dien as media tussen die menslike samelewing en die bonatuurlike wêreld.

Die studie van towery in die Volkekunde het slegs in uitsonderlike gevalle gelei tot 'n deeglike ondersoek in verband met die "toordokters" self. Nida is een van die min waarnemers wat bv. sou sê (1954:161): "It is too often assumed that witch doctors are all fakes and that they know

it..... for the most part these men give every evidence of being sincere, even though their activities may be highly "irrational". Hy meen dan ook dat die "toordokter" wat in psigo-somatiese krankhede spesialiseer nogal 'n hoë persentasie van welslae bereik met sy behandeling (1954:161). Hy sê ook elders (a.w. p. 293): "It is unquestionably true that from a medical standpoint much of primitive medicine has high psychotherapeutic value." Keesing het ook in sy ontleding van towery (1958:334) tot meegaande slotsom gekom: "Recent discussions of magic have emphasized its strongly therapeutic function, as being a cathartic or tension-relieving in relation to group and individual. In a world beset with imponderables, not only in knowledge, but in human relationships, it tends to give very direct and automatic release to the emotions." In onderskeiding van die wetenskap wat berus op die kenbare, beweeg towery volgens Keesing (a.w. 322): "within what is defined in the cultural as the supernatural." Daarom sê hy word die magie deur baie moderne volkekundiges nie meer as 'n "primitive science" erken nie. Keesing kom egter nie uit by die aller belangrikste punt nie, naamlik om aan te dui dat vir die natuurmens 'n sekere opvatting as "waar" en "natuurlik" geld, wat Keesing en andere as "supernatural" sal beskou.

Gelfand (1962:106) het meer nog as meeste van sy voorgangers in Afrika probeer vasstel wat die funksie van die nganga in die Bantoesamelewing is soos gesien vanuit die Shona oogpunt, en dan kom hy tot die volgende slotsom: "The diviner is the intermediary or medium between the patient and his family and the spirit world. Through the nganga the different spirits causing disease can be discovered because he himself is endowed with a supernatural spirit .... with healing propensities .... passed on to him by a dead relative .... who was a nganga." Hierdie belangrike funksie van die ngaka geld ook vir die Tswana-situasie, soos duidelik aan die lig kom uit meegaande tekste, naamlik dat hy die skakel is tussen die nog lewendes op aarde en hulle afgestorwe voorgeslagte.

Onwillekeurig konsentreer feitlik elke volkekundige skrywer op die "witchcraft" element in die magie vanweë die geweldige uitwerking wat die geloof in toordery op die samelewing het. So het Keesing dit ook samevattend gestel (1958:333): "Magic can be either beneficent ("good" or "white") or malevolent ("evil" or "black"). The latter as Evans-Pritchard points out (1937) may emphasize personalized spirit entities as with the familiars of witchcraft, or action influences, as in sorcery.

Ottenberg (1960:407) vestig die aandag daarop dat gevalle van toordery (witchcraft) betrekking het op persone wat in botsende sosiale rolle of in 'n staat van spanning teenoor mekaar te staan gekom het, soos bv. die vroue van een man, of ouer en jonger broers. "Witchcraft accusations thus act as a releasing mechanism for tensions inherent in the system of social relations." Hierteenoor het Nadel reeds vroeër gewys (1952) dat die geloof in toordery 'n samelewing



wel in staat stel om te funksioneer maar met voortdurende botsings wat daaruit voortvloei. Die beskuldigings lei wel die spannings af maar laat wanverhoudings voortwoeker.

Bohanan probeer dan (1963:347) om die twee afdelings van "swart" of negatiewe magie as volg te definieer: "In the case of witchcraft, any act that takes place is only a psychic act. It is obvious, then, that witchcraft is a system of thought for interpreting misfortune by assigning (by tradition) psychic acts of human beings as the cause of misfortune. Sorcery, on the other hand is performed. It is a system of magic for bringing about the destruction of another person." Gluckman, M. (1955 in Jennings en Hoebel 1966) skryf in verband met die logika van die Afrika-volkere en hul towery-praktyke, en wys daarop hoedat hulle in verskillende rigtings soek na bonatuurlike hulp. So het hulle dan dikwels vir hulle verlaat op hul geloof in magie, en toordery. Teenspoed het hulle dan ook toegeskryf aan die bese natuur van hulle medemens, aan toornaars en besweerders; en hulle het hul probeer beveg deur magie (a.w. p. 142). Gluckman maak vervolgens die nuttige onderskeiding dat elke terugslag verantwoord moet word deur 'n "hoe" en deur 'n "waarom". Die wetenskap kan bv. nie die antwoord verstrek waarom die olifant op 'n sekere persoon getrap het en nie op iemand anders nie. Die Westerling sê dit is "toeval" of "voorbeskik" of "goddelike wil": "The African says it is due to witchcraft. The belief in witchcraft which explains the particularity of phenomena thus does not contradict science: indeed it embraces science" (a.w. 142). Om hierdie opvatting van die inboorling van Afrika vollediger te ontleed wys Gluckman dan daarop (a.w. 248) dat die denke van die inboorling vanaf sy kinderdae deurweef word met magiese en mistiese idees. Aangesien towery en toordery belewe word, word daar nie deur die Bantoe oor geredeneer nie, maar word sy daaglikse lewe bepaal deur hierdie gelowe "till at every turn he is confronted by the threat of witchcraft and meets it with divination and magic" (a.w. 248). Hy wys daarop dat die oomblik wat 'n terugslag die Bantoe tref, dan dink hy dat hy getoor is (a.w. 249).

As hy "witchcraft" van "sorcery" onderskei dan sê Gluckman van laasgenoemde: "Sorcery (is) the deliberate use of evil magic"; Of hy sê ook dit is die gebruik van magiese bestanddele vir "anti-sosiale" doeleindes (a.w. 248). "Witchcraft" weer sê hy is: "causing ill by inherited evil power plus malice" (a.w. 252).

Hoe heg die geloof in toordery is by die inboorling, word benadruk deur Nida en Smalley (1959:41) wat daarop wys dat as hulle eers glo "that they are doomed by witchcraft or sorcery" dan word hulle werklik doodbang en kwyn selfs totdat hulle doodgaan: "Since they cannot rid themselves of the sickening fear of death, they die."

In opvolging van sy groot werk oor die Azande, in 1937, het Evans-Pritchard weer onlangs (1965) 'n oorsig gegee

van die huidige volkekundige opvattinge oor towery en religie in die samelewing van die natuurvolkere. Hy voel dat die baie teorieë wat al aangebied is, onbevredigend is en dat hulle maar net "common-sense guesses" is waarvan hy sê "which for the most part miss the mark" (a.w. 120). Hy wys daarop dat religieuse werklikhede gesien moet word teen die agtergrond van die hele kultuur en die samelewing waar dit voorkom. Elke onderdeel het alleen sin in die breëre samehang (a.w. 112). Hy konkludeer dan ook dat religie nie 'n produk van vrees is nie maar 'n gerusstelling daarteen. In laaste instansie is dit die produk van 'n instinktiewe drang, "a vital impulse" wat, saam met die intelligensie die mens se voortbestaan versker asook sy .... uitstygting tot groter hoogtes. Hy haal dan ook vir Bergson aan wat gesê het dit is "a defensive reaction of nature against the dissolvent power of intelligence" (1953:122). Hiervan maak Evans-Pritchard dan ook sy afleiding en sê: daarom was daar ook nog nie 'n volk wat sonder 'n godsdienst kan bestaan nie (1965:116).

Evans-Pritchard is een van die min volkekundiges tot wie die besef deurgedring het dat daar meer in die religie is as wat uiterlik waargeneem kan word (a.w. 121) en om dit te bewys haal hy self dan vir Schmidt aan (1931:6) waar hy sê: "If religion is essentially of the inner life, it follows that it can be truly grasped only from within. But beyond a doubt this can be better done by one in whose inward consciousness an experience of religion plays a part. There is but too much danger that the other (the non believer) will talk of religion as a blind man might of colours, or one totally devoid of ear, of a beautiful musical composition."

Murdock verklaar (1965:52): "Magical therapy really works." Hy sê dit word bewys deur talle gevalle en deur die universiële bevestigde voorkoms daarvan. Oor die vraag: Hoë towery werk, sê hy is dit nie meer 'n geheim of misterie nie, want dit is dieselfde beginsel wat werk by geloofsgenesing en ook by sekere hoogsaaangeskrewe vorme van psigoterapie.

Nida (1968:8) gaan weer 'n stap verder as hy verklaar: "Man must have ultimates which go beyond self and it is in these highest "supernatural" sanctions for life that man finds validity in religious expression." En so sê hy is die religie dan nie slegs een van die basiese drange (drives) nie maar 'n noodsaaklike deel van al die basiese drange, "for in religion man seeks the highest and longest lasting good for the totality of existence."

In die geval van die Bantoe, is die voorvaderverering 'n baie belangrike deel van hul religieuse lewe. Daarom ook kan de Villiers (1968:60) met reg sê dat die Bantoe glo dat die geeste van die gestorwe voorvaders terdeë belangstel in hul nog lewende nakomelinge se doen en late ....; en dat hulle in staat is om die lotgevalle van hul nakomelinge ten goede of ten kwade te beïnvloed. Hulle geaardheid, leefwyse en behoeftes, verskil dan ook nie wesenlik van dié in hierdie lewe nie.

Coertze (1968:81) gaan selfs sover as om te verklaar, en met 'n groot mate van reg ook, dat: "... die geloof in die invloed wat voorvadergeeste op hulle nasate het, en die geloof in die werking van towerkrag, net so 'n wesentlike kenmerk van die geloofslewe as die aanhang van die Christelike godsdiens, is."

#### 4. Die wese van towery

In die lig van die voorafgaande historiese oorsig kan ons dus konkludeer: Towery of onpersoonlike supernaturalisme is die geloof in die bestaan van onpersoonlike bonatuurlike krag of kragte, wat ook towerkrag genoem word. Hierdie krag het geen eie wil nie en tree ook nie vanself in werking nie; maar dit is beheerbaar deur towerybeoefenaars wat daartoe toegerus is om dit tot voordeel of tot nadeel van hul medemenses aan te wend. (Vgl. ook de Villiers in Cronje 1968:61). Die towerkrag setel volgens die Bantoe opvatting, in 'n groot verskeidenheid van vorme in vaste stowwe, plante, insekte, voëls, diere en mense; en deur die kundige aanwending van daardie krag deur bevoegde en opgeleide individue kan die samelewing bevoordeel of ook benadeel word. Sekere persone is ook in die besonder "geroep deur voorouergeeste en vervolgens geestelik daarop ingestel en toegerus om die onpersoonlike bonatuurlike kragte te gebruik, o.a. ook deur die gebruik van sekere woorde, spreuke, gebare (vgl. ook Coertze 1959 herdruk 1961: 188).

Hierdie siening van die natuurmense en ook die Suid-Afrikaanse Bantoe in die besonder berus op die algemeen-menslike religieuse opvatting soos saamgevat deur Hanekom (1965: 31) waar hy sê dat die godsdiens te doen het met die verskynsels wat in verband staan met die supernaturalistiese denke van die mens. Elke mens is naamlik daarvan bewus dat daar 'n hele wêreld van onsienlike dinge of die bonatuurlike is, behalwe die sigbaar-waarneembare. Die mens gevoel hom afhanklik en probeer om in harmonie met die onsienlike werklikheid te lewe.

By feitlik alle definisies van die godsdiens en towery word die woorde "bonatuurlik" en "supernaturalisme" gebruik. Wat interessant is, is dat daar nie dergelike woorde in die Bantoe-tale in gebruik is nie, maar dat dit 'n kenmerkende betiteling is wat deur die volkekundiges daaraan gegee word. In die meegaande waarneming oor die Tswana, veral ook met die woordelike weergawe van hul beskouinge sal dit dan blyk hoedat die sogenaamde supernaturalistiese vir die ngaka deel uitmaak van die alledaagse werklikhede. Trouens vir hom is dit net so werklik as bv. die onsigbare elektrisiteit vir die volkekundige. Met ander woorde vir hom is alles "natuurlik" in die sin dat alles bestaan en 'n werklikheid is en dat die sigbare dinge soos kwartsiet en sekere bome en plante en diere "gelaai" is met hul kenmerkende maar onsigbare "krag". Vir hom is 'n gees net so "natuurlik" of deel van die werklikheid as 'n boom, want ook die voorvadergeestes kan "sigbaar" word en in 'n verskyning praat en werkzaam homself laat geld.

Serfontein (1959:1) verwys na 'n belangrike bewering van Radcliffe-Brown (1952:129): "For primitive man the universe as a whole is a moral or social order governed by ritual law. There are innumerable ways in which natives have built up .... a system of relations" om die wêreld te beheer. Dan sê Serfontein: "In die lig van hierdie verklaring moet ook die sogenaamde "medisynepraktyke" van die Bantoesien word. Dan sal ook begryp word waarom "medisyne" nie net gebruik word om siektes en kwale te genees nie maar ook om sukses op landboukundige, sosiale en staatkundige gebied te bewerkstellig" (a.w. 1). Bidney (1953 herdruk 1964:283) waar hy supernaturalisme bespreek in verband met "natuurlike en kulturele geskiedenis" verwys na die teëstelling wat Kroeber maak tussen die "natuurlike" en "supernaturalistiese". Dan sê Bidney: ...."theological supernaturalism .... must be avoided at all costs." Nietemin is hy ook daarvan bewus dat die natuurlike vir die inboorling nie van die bonatuurlike geskei kan word nie, as hy bv. sê (a.w. 165): "This .... does not mean that they (the natives) distinguish clearly between the sphere of the natural and that of the supernatural, since gods and spirits are just as much a part of the order of "nature" as are men and animals." Die moderne etnografie het genoeg bewyse dat "the sacred as well as the secular traditions are equally credible to the native mind...." Daarom praat Bidney graag ook hier, van "pre-scientific" denke. Nida maak dieselfde toepassing (1968:31) in verband met religie in omvattende sin as hy sê: "Religion is far more than adjustment to the world; it is also power over the world." de Villiers en Coertze (1959 herdruk 1961:180) wys tereg daarop dat aangesien die mens 'n geesteswese is en in sy gees verbintenis het met die nie-tyd-ruimtelike en met die ongesiene wêreld, daarom het die mens op die geestesvlak ook ervarings. "As geesteswese is en was die mens bewus van die bestaan van die Algeestelike. Hy het nie alleen die bestaan daarvan aan gevoel nie maar ook die werking sowel as sy afhanklikheid daarvan ervaar." Maar die ervarings op die nie-fisiese vlak bly vir die mens 'n onbekende wêreld, maar desnietemin bly die ongesiene wêreld 'n werklikheid. Gevolglik wil die mens graag in die regte verhouding wees tot die onsigbare kragte. Soos de Villiers en Coertze dit stel (a.w. 181) lê die grondslag vir die religie dus nie in nuttigheidsoorweginge nie maar omdat die mens leef in 'n geestesomgewing. Om hom daarby aan te pas maak die mens dan vir homself 'n voorstelling van die onsigbare wêreld en die kragte wat daarin werksaam is.

Die Christen glo in 'n besondere openbaring van die Opperwese, in die persoon van Christus en aanname tot kinders van God. In dié opsig is die Christelike godsdiens te onderskei van alle ander godsdienste. Die verskillende vorme van godsdiens kan in twee hoof kategorieë verdeel word, naamlik (1) die geloof in persoonlike kragte; en (2) in onpersoonlike kragte wat manupuleerbaar is. Laasgenoemde het meer betrekking op die towergelowe. (Vgl. Coertze 1959 herdruk 1961:182).

## 5. Tswana-beskouinge oor die bonatuurlike

Om dan nou oor te gaan tot 'n noukeurige ondersoek van towery by die Tswana, dien daarop gelet te word, dat in die magiese gebruik wat in die volkekunde as onpersoonlike supernaturalisme bestempel sou word, die ngaka of towery-beoefenaar baie selde daarvan gebruik maak sonder dat hy terselfdertyd voortdurend erkentlik staan, en dit ook van tyd tot tyd betuig teenoor die persoonlike supernaturalisme en wel in dié sin dat hy tot sy afgestorwe voorouers bid of 'n offerande bring, of dat hy, Modimo, die opperwese se naam noem. Die besonderhede van dié beskouing ontvou gaandeweg in die verloop van hierdie studie en word dus nie hier uitvoerig bespreek nie. Dit is dan in die lig van bg. noue verwantskap tussen religie en magie dat die twee begrippe gesien moet word:

### (a) Persoonlike supernaturalisme

Die volkere van Afrika, en in die besonder: die Bantoe, waaronder ook die Tswana, glo feitlik sonder uitsondering in 'n Skepper God (Modimo) wat nog die finale beheer en seggingskap het oor sy skeppingswerk. So sê Gluckman bv. (1963:140): "African tribes . . . had, mostly, some idea of a High-God to answer ultimate questions of creation and fate. After creating the world, say many tribes, He withdrew himself from direct interest in the affairs of men. He is immanent in the world, but no man knows Him now." Dit is nooit nodig om 'n Motswana te oortuig van 'n Godheid nie, want hy weet dit. (Vgl. Reyneke 1945:25-40 vir besonderhede). God is egter dikwels in hiërargiese lyn vir die Motswana op die agtergrond volgens Tswana gesagsstruktuur omdat volgens volksgebruik 'n beroep of appél gewoonlik in opeenvolging van senioriteit moet geskied, en 'n behoefte aan jou afgestorwe vader genoem word wat dit hoërop sal oordra. (Vgl. Coertze 1968:330) vir 'n duidelike uiteensetting van die gesagsstruktuur by die Bafokeng). Juis om hierdie rede tree voorouerverering so sterk navore selfs in gevalle waar die Christendom reeds aanvaar is (vgl. Pauw 1960, Shropshire 1938, Sundkler 1948 e.a.). Dit sal in die onderhawige studie telkemale blyk waar die ngaka self aan die woord is oor sy metodes van optrede dat geen gewigtige beskouing losstaan van die Persoonlike Supernaturalisme nie.

### (b) Onpersoonlike supernaturalisme

Dit word feitlik algemeen aanvaar dat daar kragte is wat kan inwerk op mekaar en wat beheerbaar is deur kundige aanwending. Hierdie onpersoonlike supernaturalisme berus op die geloof dat daar "bonatuurlike" kragte is wat self willoos is maar wat aangewend kan word deur persone wat beskik oor die nodige vaardigheid en kennis om dit te gebruik (vgl. Coertze 1959 herdruk 1961:188). "Sodanige krag wat in die gewone omgang as "towerkrag" . . . bekend staan word deur die meeste volkekundiges as 'mana' aangedui. . . . Hoewel iedereen met die nodige kennis en vaardigheid die onpersoonlike bonatuurlike

krag vir bepaalde doeleindes kan aanwend, word daar onder alle volke sekere persone aangetref wat daardie kennis en vaardigheid en selfs ook die krag self in besondere mate besit en gevolglik as towerkunstenaars beskou word. Hulle bedien hulle by die beoefening van die kuns van bepaalde middels wat .... soms gesamentlik aangewend word soos bv. waar 'n waar-sêer by die Suidelike Bantoe sy "dolosse" gooi nadat hy hulle met sekere "medisynes" behandel het en sekere formules oor hulle uitgespreek het."

Soos Hanekom (1965:33) tereg daarop wys met betrekking tot die Mamabolostam geld dit ook vir die Tswana dat die betrokke kragte nie met dienshandelinge en offerandes gunstig gestem word nie, maar deur kundige hantering soos 'n instrument. So kan dit ook vergelyk word met die meng en benutting van preparate in 'n skeikunde-laboratorium. "Die aanwending van die krag se vermoëns hang nie af van 'n eie wil nie, maar van 'n beproefde tegniek wat toegepas word deur die persoon wat die krag hanteer." - sê Hanekom (a.w. 33). Maar die Tswana ngaka sê dikwels: fa Modimo o rata (as God wil), wat impliseer dat daar die Persoonlike supernaturalistiese Krag is wat oor alles die finale seggenskap behou. Met ander woorde die Motswana ngaka kan hom nooit op die magie alleen verlaat nie, maar moet dit altyd in die religieuse verband sien. Daarom sê de Villiers en Coertze ook tereg (in Coertze 1959 herdruk 1961:183): "Dit sal die veiligste wees om die twee voorstelingswyses van die bonatuurlike eerder as twee pole van dieselfde verskynsel dan as twee radikaal verskillende soorte bonatuurlikhede te sien. In hul uiterste gedaante verskil hul wel deeglik van mekaar maar daar is 'n tussenveld waar hulle mekaar soms oorvleuel en waar 'n mens nie altyd seker is tot welke van die twee 'n bepaalde handeling met betrekking tot 'n bonatuurlike krag behoort nie." Die ineenstrengeling van die twee komponente van Supernaturalisme kan telkens baie duidelik gesien word by die Tswana waar die ngaka dolosgooi en die valwyse sien as die boodskap van sy voorouergeeste wat vir hom voorskryf wat die oorsaak van die betrokke siekte is wat hy ondersoek en ook watter plant hy moet voeg in sy preparaat vir die behandeling. Terselfdertyd is nie een van die twee elemente vir die ngaka "supranaturalisties" nie, maar "dood-natuurlik"! Sien die hieropvolgende uiteensetting van die Tswana bongaka.

(i) Goedgesinde towery (bongaka)

Meeste van die hedendaagse volkekundiges onderskei tussen die sogenaamde "wit" of goedgesinde magie en "swart" of kwaadwillige towerkuns. Wat tot voordeel vir die een kan wees, is dikwels tot nadeel vir die ander, en derhalwe meen persone soos Herskovits (1949) dat die natuurvolkere nie so 'n duidelike onderskeiding maak nie.

Die kwaadwillige towerkuns (of boloi onder die Tswana) sal hierna nog uitvoerig behandel word maar hier let ons net op 'n definisie wat Malinowski daarvan gee as hy sê (1945:96): "(Witchcraft) is a translation of destiny and of

personal mishap . . . . into terms of manageable human malice. It is thus a theory constructed 'post hoc' to account for ill luck, disease, and death. It is an agency in which the initiative, the ill will, and the active procedure are imputed to definite human beings. The diagnosis is given sometimes by direct revelation, dreams, visions, but usually by diviners. The witch is accused, tried, made to undo the harm, or counter-magic may be employed."

Gelfand (1964, p. 11) gee 'n baie simpatieke beskrywing van die "toordokter" in Rhodesië as hy sê: "The Shona name for their 'doctors' is nganga. Unfortunately, the European has never found an adequate translation for this word and has loosely described (them) as 'witch doctors' . . . this term implies that the nganga is a witch, when one of his functions is to eradicate witchcraft. But this is only one of his duties. The Shona word nganga is broad enough to include his other functions. . . .: herbalist, diviner, specialist. . . ."

Gelfand het met persoonlike vriendskap as geneesheer die nganga's gaan opsoek om uit te vind hoe hulle optree as "dokters" en wat hulle dink, en dan kom hy tot die slotsom (1964:24): "It is strange that the nganga who figures so prominently in every description of the indigenous people of Africa, who, furthermore, is one of the few Africans to have achieved professional status in his natural environment, should be misrepresented so often . . . outside (Africa) his name is synonymous with a strange frightening, unscrupulous and dangerous person whose magic is feared by all. The real figure is neither as strange nor as romantic as the mythical one." Hy wys dan daarop hoedat in sy eie gemeenskap die nganga 'n geëerde persoon is wat net soos enige ander lid van die samelewing leef.

Gelfand wys daarop hoedat die nganga se mediese praktyk gedeeltelik van 'n geestelike en dan ook van 'n homeopatiëse aard is. Sy pasiënte se besondere geloof in hom en in sy "medisynes" is so sterk, dat hulle selfs glo in die uitwerking daarvan oor 'n aansienlike distansie. Maar die nganga self skryf sy vermoë toe aan 'n afgestorwe familiebetrekking met wie hy in voeling is: "He claims that his ability and skill are due to a special spiritual endowment. In many cases this endowment comes to him from the spirit of a dead relative who was a nganga during life. . . . On his own evidence, therefore, the nganga appears to be more of a spiritualist than a magician" (p. 28). Dat die ngaka of "toordokter" 'n hoogs gespesialiseerde professie het, soos hierbo vermeld, en soos wat die hieropvolgende hoofstukke probeer aantoon word saaklik saamgevat deur Coetzee (in Coetzee 1962 p. 138) waar hy sê: 'n Baie belangrike professie onder primitiewe volke oor die wêreld is die toordokter en waarsêer. [Byna sonder uitsondering is daar 'n opleiding aan die beroep verbonde. Dit kom voor asof twee aspekte met mekaar gepaard gaan. Die eerste vereiste skyn 'n roeping uit die geesteswêreld te wees wat op een of ander wyse bekend word en moontlik berus op 'n bepaalde psigologiese seleksie,

meesal van neurotiese of/en epileptiese aard. Sodra die roeping bevestig is, volg die onderrig deur 'n bekende persoon op die gebied (vgl. ook Beals en Hoijer 1954:589). Die onderrig sluit in sowel die seremonieel-rituele as die meer prakties professionele soos kennis van medisinale bestanddele, hantering van die divinasie voorwerpe, oëverblindery, ens." Sonder om die studie vooruit te loop, kan net hier vermeld word dat by die Tswana, daar min indien enige "neurotiese of/en epileptiese seleksie" bemerk is, 'n verskynsel wat wel by die Isangoma van die Nguni voorkom.

Waar die ngaka (toordokter) in die Kgatla- en net so in die Tswana-samelewing op feitlik elke terrein van die stam lewe sy invloed laat geld en laat deurwerk, is 'n volkekundige studie onvolledig as dit nie deurdring tot die wese van hierdie hoogsgespesialiseerde en wydvertakte "professie" nie. Feitlik elke etnologiese monografie oor die Tswana behandel as deel van die magies-religieuse lewe vlugtig die verskillende terreine van die dingaka (toordokters) se bedrywigheide, maar dan berus die grootste deel van die berigging op die gegewens soos verstrekk deur die stamlede en dan gewoonlik soos oorgedra deur middel van 'n tolk. Wat heel selde indien ooit gebeur, is dat die vakman, d.w.s. die ngaka self aan die woord gestel word om in sy eie woorde 'n analitiese, gemotiveerde en gedetailleerde uiteensetting te gee van sy optrede en sy "professie". Hierdie omvattende terrein, wat dan ook 'n uitgebreide "plantfarmakologie" insluit waarby honderde plante betrokke is, asook die meer mistiese skakeling met die geesteswêreld en die daarmee gepaardgaande gemoedshouding van die ngaka self, moes dus as gespesialiseerde studieveld ondersoek word. Dit moes met geduld en kundige ondervraging ontrafel word en by wyse van oorspronklike tekste in die Tswana-dialekte soos deur die dingaka gedikteer, as 'n geordende geheel aangebied word, vergesel van 'n noukeurige vertaling met verklarende aantekeninge. Die reeds gepubliseerde gegewens waarna deurgaans verwys word, kon as leidraad dien om die hooftrekke aan te dui van 'n groot legkaart waarvan die on-eindige detail tot hiertoe onbekend was. Selfs nou nog kan weer op elke onderafdeling van so 'n studie verder nagevors word na nog meer besonderhede.

Daar moes opnuut bepaal word wat die eintlike funksie is van die ngaka in die Tswana samelewing en in die besonder by die Kgatla om vas te stel watter waarde hulle self heg aan sy dienste en in hoe verre hul lewensuitkyk daardeur beïnvloed en gevorm word. Dit was ook nodig om vas te stel in watter mate die ngaka opreg is in sy benadering en optrede en in hoe verre hy sy eie samelewing daardeur bevoordeel of benadeel deur sy dienste. Indien daar moedswillige bedrog is moet dit sover moontlik aan die lig gebring word. Daar is ook die voortdurende vraag of daar die moontlikheid bestaan van bo-natuurlike magte wat hy moontlik kan beïnvloed en ook aanwend, en of hy dan tog miskien beskik oor meerdere kennis en mag as die gewone mens.



Waar die ngaka die rol vervul van skakel tussen die badimo (afgestorwe voorouers) en hul nog lewende nageslag en hy glo dat hy as mondstuk optree van die badimo deur middel van sy ditaola (dolosse), maak hy ook daarop aanspraak dat hy met bonatuurlike gesag as raadgewer moet optree teenoor die nog lewendes. Die omvang van hierdie diens as skakel met die afgestorwenes sal dus ook bepaal moet word, en dit sal nodig wees om die plek wat die ditaola inneem en die vaste wetmatigheid waarvolgens hulle aangewend word na te gaan en te probeer vasstel watter grondliggende beginsels daarin geleë mag wees, veral ook waar hul valwyse beskou word as die spreke van die ngaka se eie voorouers en hy self aanspraak maak op die voortdurende leiding en opdragte van sy badimo.

Uit die aard van sy optrede sal ook bepaal kan word hoedat hy as "toordokter" nie 'n "torende dokter" (ngaka ya moloi) is nie, maar juis voortdurend daarop uit is om boloi (negatiewe toordery) te bekamp. Wat treffend na vore kom by so 'n ondersoek is die besondere eienskap van "krag" wat in elke pheko (kragmiddel) aanwesig is en wat die ngaka afsonderlik of in kombinasie met ander kragte aanwend om sekere gewenste resultate te bereik.

Vervolgens sal dit nodig wees om uit al die beskikbare en nuutverkreë gegewens ook 'n antwoord te soek op die vraag: Wat is die wesensaard van die Motswana, en waarom handel hy dikwels anders as wat bv. die Westerling sou handel? Daar moet grondliggende faktore of lewenshoudinge wees wat hom in sy hele wese, denke en grondhouding of wêreldbeskouing vorm en beïnvloed. Juis daarom is dit van soveel belang vir sowel die volkekundige as die sosioloog, die sendeling, die opvoedkundige of geneesheer en ook die staatsamptenaar om te weet wat die voorwerp van hul studie of bearbeiding maak tot wat hy is.

Die Bantoemens, soos trouens ook elke ander mens is deurtrek van sy volkserfenis, naamlik dit wat aan hom oorgelewer is en waarin hy opgegroeï het en wat sodoende deel geword het van sy hele lewenssamestelling. Gaandeweg het dit al duideliker geword dat die bongaka, of ngaka-praktyk die mees diepliggende en onomstootbare vormende invloed is in die lewe en denke van die Motswana en daarmee ook die Bantoemens in breëre sin, want dit raak en beïnvloed feitlik elke Motswana van voor sy geboorte tot na sy dood, soos voorgeskryf deur die dingaka van geslag tot geslag. Daarom moes die sosio-religieuse betekenis daarvan van naderby bepaal word.

(ii) Kwaadgesinde towery (boloi)

Die towerkuns kan doelbewus aangewend word vir kwaadwillige doeleindes (boloi) met betrekking tot individue, groepe of stamme en hul materiële besittings. Verlaas ook word die natuurmagte "gereël" en ingespan om so skade te berokken. Dit kan op tweërlei wyse geskied (vgl. Coertze 1959 herdruk 1961:120): Eerstens is daar die towenaars of hekse (baloi) wat bewustelik van towermiddels gebruik maak met die

doel om mense kwaad aan te doen. Soms word 'n ngaka (toordokter) gebrandmerk as 'n moloi, maar net so ook enige lid van die samelewing. Tweedens is daar baloi, so word geglo, wat hulle self in die gestaltes van diere kan verander, of van gediensdiges of "familiaars" gebruik maak (a.w.:120) om veral snags rond te gaan en hul bose werke te verrig. Dit sou dan selfs gebeur dat skynbaar normale lede van die samelewing onbewustelik snags as towenaars of towerhekse optree, d.w.s. hul geeste verlaat die liggaam wat slaap en gaan dan uit op hierdie togte om kwaad te berokken.

Nida (1954:160) vestig die aandag daarop dat:  
"In many parts of Africa there is usually a sharp distinction between the medicine man, who is called on to cure the deadly effects of black magic, and the sorcerer, who is guilty of employing it. A medicine man is a highly respected member of society."

Keesing (1958) sê dat in die reël "beneficient magic" in die openbaar geskied, groeps-georiënteerd is, deur die samelewing goedgekeur word en wettig is. Hierteenoor is "malevolent magic" geneë om in die geheim beoefen te word, deur die samelewing afgekeur word, ondermynend en onwettig is. Dit is veral so as dit gerig is teen die eie groep, maar word goedgekeur as dit na buite toegepas word. Vgl. Marwick se omvangryke studie (1965:91) oor toordery (sorcery). Dit was veral in hierdie werk waar Marwick getoon het hoe dikwels hofsake bv. gevoer word oor vermeende toordery deur lede van die familie-groep. So meen Evans-Pritchard dan ook (1965:111) dat: "To try to understand magic as an idea in itself ... is a hopeless task. It becomes more intelligible when it is viewed not only in relation to empirical activities but also in relation to other beliefs, as part of a system of thought; for it is certainly often the case that it is primarily not so much a means of controlling nature, as of preventing witchcraft and other mystical forces operating against human endeavour by interfering with the empirical measures taken to attain an end."

Bohannan (1963:347) het probeer bepaal watter elemente opgesluit lê in toordery (witchcraft) en hy meen dat daar in die eerste plek 'n leerstelling (doctrine) moet wees van 'n bose krag wat in die mens kan kom maar dan nog verbonde is aan 'n sterkere krag. Tweedens moet daar 'n toestand van teenspoed wees. Derdens moet daar na gemeen word 'n metode wees om hierdie krag te aktiveer, d.w.s. deur 'n ritus, of psigiese wilsdaad of deur eksterne middele. In Gluckman se woorde vind ons 'n bevestiging van wat dikwels uit Afrika meegedeel word (1963:142): "witches .... attack those they envy and hate. So the existence of misfortune is ascribed to the social vices of men - the lack of charity and love. Hence when a man suffers misfortune, he seeks for the witch among his enemies. He uses magic to combat the witch, and to ensure personal success in advance." Gluckman vestig die aandag daarop dat toordery en magiese gebruike hul sonder meer kan aanpas by veranderende omstandighede. Daarom dan

ook neem die vrees vir toordery selfs toe en floreer dit (a.w. 143): "... fears of witchcraft have burgeoned and magic has blossomed. Struggles for .... land, .... jobs .... houses in towns .... power - all these have loosed greed, envy hatred, spite, in unrestrained relationships. Fears and accusations of witchcraft multiply in response, and medicine and fetish-cults multiply to meet those fears." Nadel (1952, aangehaal in Ottenberg 1960:407) wys dan ook dat al hierdie voortvloeiende beskuldigings van toordery en die daaropvolgende strafmaatreëls wat beoefen en toegepas word teen vermeende toornaars (witches) belaaï die samelewing en veroorsaak selfs sosiale steurnisse. Die gevolge kan selfs ramspoedig wees soos Keesing aandui (1958:332) en wel in so 'n mate dat gesonde persone aan wie meegedeel word dat towermiddele, of toordery teen hulle gerig word, gekwyn het tot met hul spoedige afsterwe.

### C. METODE VAN ONDERSOEK

#### 1. Metodes van andere

In die geskiedenis van die hedendaagse etnologie blyk dit dat daar verskeie metodes was wat toegepas is op die versameling van volkekundige gegewens. (Aldus Bidney, 1953 herdruk 1964:274). Eerstens was daar die teorie gekoppel aan Tylor, Morgan en die ewolusioniste, naamlik dat volkekunde die natuurwetenskap is van kultuurgeskiedenis en dat die hoofdoel van die volkekundige is om historiese wette te ontdek en om dan daaruit 'n filosofie van kultuurontwikkeling te formuleer. Tweedens was daar die opvatting soos vertolk deur Boas dat volkekunde die wetenskap is van kulturele prosesse wat die bestudering van etnologiese geskiedenis (ethnohistory) noodsaaklik maak. Met ander woorde die volkekundige moet die universele kultuurprosesse bestudeer asook die psigologiese toestande wat verantwoordelik is vir kultuurveranderinge. Dan was daar in die derde plek die metode van navorsing soos voorgestaan deur Kroeber, naamlik dat volkekunde beide geskiedenis en wetenskap is. Met geskiedenis word dan hier bedoel die ineengeskakelde beskrywing van kulture, afgesien van tyd (sê Bidney). In die vierde plek noem Evans-Pritchard dan wat met Kroeber se benadering saamstem, maar hy maak die afleiding dat volkekunde 'n soort geskiedskrywing is en dat dit nie tuishoort by die natuurwetenskappe nie. Dan kom 'n vyfde rigting soos voorgestaan deur White wat sê dat etnologie kultuurgeskiedenis is en die ewolusie van die kultuurprosesse. Die sesde rigting word voorgestaan deur Malinowski wat 'n wetenskap van kultuur voorgestaan het, afgesien van "geskiedenis" en dan behoort kultuurwette vasgestel te word. Hierdie kultuurwetenskap behels die analise van die kultuur sonder om te verwys na die "historiese" of ewolusionistiese ontwikkeling. Malinowski glo nie in die afsonderlike bestudering van die "geskiedenis" van kultuurvorme nie. Dit sê hy omdat kultuurvorme alleen verstaanbaar is gesien in die lig van hulle sosiokulturele funksies. Kroeber benadruk dus kultuurvorme terwyl Malinowski die hoofklem laat val op die funksie, en die vorm daarvan as van sekondêre belang beskou.

Malinowski beskou kultuur "geskiedenis" dan nie as 'n integrale deel van die volkekunde nie. En dan kom Herskovits met wat Bidney noem: "an eclectic synthesis of various approaches" (a.w. 275). Herskovits benadruk die geskiedenis van kulture (ethnohistory) asook die historiese prosesse soos van akkulturasie of kultuurverwording. Waar Boas gesoek het na "wette" en na "veroorsakende" faktore in die psigologiese fisiese en sosiale omstandighede en hul invloed op die kulturele patrone, daar het Herskovits, Malinowski en Radcliffe-Brown volgehou dat dit kulturele wette is wat kulturele prosesse bepaal.

Volgens Herskovits dan, is die studie van etno-geskiedenis, d.w.s. die kultuurgeskiedenis van sekere volkere, (nie die geskiedenis van die kulturele vorme los van die veroorsakende persoonlikhede nie), van belang omdat dit die volkekundige in staat stel om sekere wette te herlei wat bepalend is vir die kultuurprosesse wat die etno-geskiedenis openbaar. (Vgl. Bidney a.w. 275). Herskovits sê: (1948:619): "History is "the laboratory in which the scientist of culture works..... Cultural forms are the expression of unique sequences of historical events, but they are the result of underlying processes that represent constants in human experience (a.w. 619). Bidney probeer dan om sy eie bydrae te maak tot die metode van volkekundige navorsing. Hy stel (1953 herdruk 1964:280) 'n nuwe definisie voor vir "geskiedenis" en sê: "history is our human description and interpretation of any natural process or sequence of events in the context of space and time." Hiervolgens sê hy moet die kultuurgeskiedenis, d.w.s. sowel kultuurvorme asook kultuurprosesse bestudeer word.

Die volkekundige navorsing onder the Tswana was maar baie skraal en oppervlakkig, veral wat hul religieuse lewe betref. Lichtenstein (1803), Hobley (1922) en Willoughby (1928 en 1932) het elk 'n bydrae gelewer totdat Schapera vanaf 1930 vir die eerste keer noukeurige volkekundige waarnemings gemaak het en volkekundig verantwoord het. Hy het in 'n groot mate volgens die werksmetodes van Malinowski sy feitemateriaal versamel en geïnterpreteer. Aangesien hy veral in die aanvangsjare nie Setswana geken het nie, moes hy hom op tolke verlaat vir bronne van inligting. Om vir hierdie tekortkoming te kompenseer het Schapera toe sekere uitstaande Tswana-persoonlikhede gekry om in Setswana vir hom opstelle te skrywe oor volksgebruike. Hulle openbaar egter die een groot tekortkoming naamlik dat daar nie die gewenste besonderhede en detail in voorkom nie. Wat 'n oorsigtelike beeld van die Kgatla in die besonder betref, is veel dank aan Schapera verskuldig vir die baanbrekerswerk wat hy gedoen het vir die volkekunde, ook wat gesistematiseerde kennisname en optekening van gegewens en kultuurhistoriese interpretasie betref.

Daar is ook 'n ander benadering in die etnologie, hoofsaaklik deur die Duitse volkekundiges beoefen, naamlik die teksmetode. Daar kan seker nie genoeg benadruk word wat Prof. D. Ziervogel sê wanneer hy die teksmetode aanbeveel soos beoefen o.a. deur Westermann, Eiselen en van Warmelo nie:

"Uit die beseef van die besondere aandeel wat taal in die gemeenskap het, het die teksmetode gegroei. Dit was nie net Boas wat hierdie metode gevolg het nie.... Ons dink hier aan Westermann, Dempwolff, Hoffman, e.a. Laasgenoemde het Sotho terwille van die volkekundige waarde opgeteken en sy werk vorm een van die weinige betroubare bydraes tot die volkekunde van die Noord-Sotho." (In Coertze 1961 p. 197).

Met verwysing na die voortreflike werk van dr. van Warmelo in sy tekste oor Venda wette en Myburgh se "Ezakwa Zulu" oor die Zulu-huwelik, maak Ziervogel 'n bewering wat van belang is by die metode van volkekundige navorsing. Hy sê (Coertze 1961:198): "Die teksmetode is natuurlik beskrywend van aard. Dit verskaf die basiese gegewens en betroubare materiaal waaruit die volkekundige sy gevolgtrekkings kan maak. Dat tekste wat metodies versamel is en oor en oor gekontroleer is 'n veel betroubaarder fondament uitmaak as 'n versameling gegewens wat tweedehands, dit wil sê deur middel van 'n tolk verkry is, staan myns insiens bo alle twyfel verhewe."

Van Warmelo het in een van die talle uitmuntende etnologiese publikasies naamlik "The Izangoma Diviners" (1941) gehelp om die tekste wat Kohler versamel het, te vertaal en hy maak dan in sy voorwoord twee belangrike stelling wat aansluit by wat so ewe hier gesê is: (Kohler 1941 p. 5): "... the natives' own version of the matter. I believe that in preserving their own point of view one is avoiding a major source of anxiety to the anthropologist today, namely the anxiety that perhaps he is studying and collecting the wrong thing. But the very words of primitive man, talking about himself, are a source which can never lose its value..... The reader of these texts should refrain from saying to himself that he is reading about absurd beliefs and fictions of the primitive mind, but rather should he seek to understand how that mind operates, how it projects its content outside into magic, wizards etc., and how it loves the concrete and eschews the abstract or functional."

Paul sê dan ook (in Kroeber 1953 herdruk 1965:448): "The ethnographer who knows the local language enjoys many obvious advantages and can explore areas otherwise inaccessible." Dit sê hy omdat hy ook bewus is van die geweldige beperkinge wat tolke meebring. "Interpreters are likely to occupy a marginal position with respect to the native culture and therefore be in good repute with only a limited sector of the native population, usually the more "progressive" element.

Maar die opteken van die oorspronklike teks op sigself sou maar net weer uitloop op ongebalanseerde feiteversameling, as dit nie opgevolg word deur die essensiële volkekundige vertolking nie, en juis daar ook lê die tweede en belangrike taak naamlik die interpretasie van die gegewens, in die lig van die algemene volkekundige agtergrond aan die een kant en andersyds in die lig van die onderhawige volkskultuur.

## 2. Eie metode

Hierdie studie oor Towery by die Tswana met spesiale verwysing na die Kgatla-bagaKgafela is alreeds etlike jare aan die gang. Waar ek as kind groot geword het op Mochudi in Botswana vanaf 1922 tot 1934 en ook toe Sekgatla leer praat het, is die belangstelling vir die onderhawige onderwerp veral in 1944-1945 geprikkel tydens navorsingswerk vir my M.A.-verhandeling oor: Die Magies-Religieuse lewe van die Kwenastam. Toe ek in 1948 as sendeling terugkeer na die Bakgatla van Mochudi vir 10 jaar te Sikwane, en daarna te Saulspoort in die Rustenburg distrik kon ek gedurende 15 jaar waardevolle kontakte opbou met 16 dingaka en die meegaande inligting versamel.

### (a) Etnografiese bronnestudie

Reeds vir die M.A.-studie is die meeste van die bestaande geskrewe bronne oor die Tswana deurgewerk en is 'n oorsigtelike beeld verkry van wat reeds bekend was van hul magies-religieuse lewe. Die ouer werke soos van Hobley (1922) en Willoughby (1928 en 1932) asook Schapera se bevindinge, kon teen die agtergrond van bestaande monografieë oor die S.A. Bantoestamme soos o.a. Junod (1927), Stayt (1931), Krige (1936), Hunter (1936), Marwick (1940), Ashton (1952) en later Mönnig (1967) nagegaan word. Sodoende is mettertyd 'n geheelbeeld van die suidelike Bantoe se godsdienstige opvattinge opgebou, veral nog met verdere aanvulling deur bv. Sundkler (1948), Shropshire (1938), Gelfand (1952) en andere soos aangegee in die literatuurlys.

Ten spyte van al die gegewens, waarvan daar dan gaandeweg uittreksels gemaak is, en gesistematiseer is, is nog altyd gevoel dat daar 'n wesentliche leemte bestaan, naamlik wat die dingaka self te sê het, want in al die berigging word ván hulle gepraat deur informante.

### (b) Persoonlike veldwerk

In opvolging van die ondervinding wat reeds in 1944, en 1945 in Molepolole opgedoen is, waar 'n hele reeks onderhoude met 'n ngaka gevoer is, was dit reeds duidelik dat vir hierdie studie onder die Kgatla, daar persoonlike kontakte met dingaka opgebou sou moes word. Dit sou nie help om vir die gewone man te gaan uitvra oor towery praktyke (bongaka) nie, want die leek is gewoonlik heeltemal onkundig oor die geheimenisse van hierdie gespesialiseerde beroep.

Vroeëre jare het die ngaka sy dolosse om sy nek aan 'n riempie gedra en 'n mus van jakkalsvel op sy kop gehad, sodat enigeen wat hom nodig het hom dadelik kon uitken. Maar met die koms van die Blanke wat die "toordokter" van die begin af verafsku en beveg het, het die ngaka onder die Kgatla gaandeweg geleer om homself nie só te advertteer nie. Sy eie mense weet dat hy ngaka is, al lyk hy uiterlik net soos die ander Bakgatla. Sonder onderskeidingsteken beweeg hy so tussen hulle rond. Dit is om hierdie rede moeilik om hulle

uit te ken of met hulle in aanraking te kom vir ondersoek, veral waar hulle hul identiteit dan ook doelbewus wegsteek vir die Blanke. Om dus reg te laat geskied aan die dingaka en die plek wat hulle inneem in die Tswana samelewing, behoort aan hulle die geleentheid gegee te word om self te openbaar hoe hulle in verskillende situasies sou optree. So is daar dan gepoog om die dingaka self aan die woord te stel: en hier word die beskouinge van sestien van hulle weergegee. Daar is 'n betroubare weergawe verkry van wat hulle gesê het deur dit woordeliks af te skrywe in die vorm van Tswana tekste, wat dan ook by hierdie studie aangeheg word met vertalings en verduidelikings. Sommige van die tekste is selfs deur van die dingaka persoonlik geskrywe, en enkele tekste is eers op band opgeneem.

Om hul vertroue te wen was 'n tydsame proses: Dit het begin deur eers een ngaka in 1952 persoonlik te leer ken. Hy was vir jare reeds 'n ouderling in die sendinggemeente. Een dag tydens 'n besoek aan sy woning, is bemerk dat daar vetplante groei wat van 'n ander streek af kom. Hy het erken dat hy hulle daar geplant het om homself en sy gesin en vriende daarmee te help wanneer hulle siek is. Gaandeweg na verskeie onderhoude, en met vergoeding van 'n paar pond, het hy elke keer die sluier 'n bietjie verder gelig oor sy ngaka-beroep wat weëns die kerklike veroordeling altyd weggesteek was. Met verloop van tyd is sy vertroue gewen en kon hy oorreed word om selfs te dikteer terwyl die tekste in Sekgatla afgeskryf word. Die inligting verkry van hierdie eerste ngaka is gebruik by die ontmoeting met 'n tweede en 'n derde, onder andere deurdat elke ngaka sy kollegas het wat hom help om gesogte middele in die hande te kry, en moeilike gevalle te behandel. En so kon een ngaka na die ander ontmoet word en hul vertroue gewen word.

Gaandeweg is 'n versameling in my studeerkamer op Sikwane opgebou van meer as honderd plante en middele wat deur die dingaka gebruik word. Sodra 'n ngaka, selfs 'n vreemde, vir die eerste keer daar kom en die plante sien en uitvra oor hul gebruike, het dit dadelik gelei tot wedersydse gedagte-wisseling en vergelyking van mekaar se kennis. Dit het weer noodwendig nuwe gebruike en plante openbaar, deurdat die ngaka aanvanklik eers beaam en moontlik sê: nee, hy gebruik die plant só of sô. Tydens die bespreking van die gebruike van die plante het dan telkens weer onverwags nuwe openbaringsvorme te voorskyn gekom van die Tswana se lewensbenadering: -- sy opvatting van dinge, van MAGTE wat in hul honderde rondom hom geskaar is, en wat hy moet gebruik volgens vaste magiese reëls en wette om homself te beveilig teen die bose magte wat hom en sy stamgenote wil vernietig. Vir hom is dit 'n geweldige netwerk van kragte wat op mekaar inwerk, en waar hy met kennis die middele moet aanwend om dreigende onheile af te weer.

Namate elke ngaka ook weer sy bydrae gelewer het, het met verloop van tyd die groot toneel se stukkie in mekaar begin pas totdat uiteindelik 'n redelike geheelbeeld gevorm kon word van die Tswana-towerypraktyke. Dikwels was daar

oorvleueling maar dit kon dien as bevestiging van wat reeds vasgestel is. Sedert 1952 is dan op hierdie wyse onderhoude gevoer en aantekeninge in Setswana afgeskryf by die dingaka. Vier van hulle was Bakgatla in Sikwane se omgewing, en vyf Bakgatla van die Saulspoortgebied. Daar was ook een Mongwato, twee Bakwena, een Motlokwa, een Kalaka, en twee Matabele dingaka. -- Laasgenoemde twee woon reeds vir jare al in Sikwane se omgewing onder die Bakgatla.

Behalwe hierdie sestien dingaka met wie daar 'n paar honderd onderhoude gevoer is, was daar ook verskeie ander persone wat hul bydrae gelewer het. Graag sou mens erkenning aan bogenoemde proefpersone wou gee deur die vermelding van hulle name, maar op hul eie versoek word dit verswyg. Dit is deels omdat die dingaka 'n gilde is met geheimhouding. Die gewone Motswana weet nie wat die bestanddele van die krag-middele en medisynmengsels is nie. Elke ngaka moes van vyf tot vyftien beeste, en selfs meer, betaal om opgelei te word in hierdie rigting waarin hy homself dikwels as "spesialis" beskryf, en daarom wil hulle nie hê dit moet enigeen se besit word en sodoende hul praktykte skaad nie. As iemand van die geheimenisse wil weet dan moet hy daarvoor na behore vergoed.

Dit was daarom dan ook nodig om vir die doel van hierdie studie meer as R300 aan kontant te betaal aan die verskillende ngaka-proefpersone vir die inligting wat hulle anders nie sou verstrek het nie. So het byvoorbeeld een van hulle na wie sewentig myl ver gery is saam met 'n ander ngaka, botweg geweier om te openbaar hoe hy 'n medisynhoring maak. Hy het vyf beeste daarvoor betaal, en wou ook eers vyf beeste hê. Na 'n lang onderhandeling het hy toe ingewillig om R20 as vyf beeste te beskou, en toe sonder verdere beswaar gewys wat gedoen word om so 'n horing te berei, terwyl terselfdertyd daarvan 'n film-opname gemaak is.

'n Tweede rede waarom dit beter is om die name van die dingaka te verswyg is omdat daar in hulle praktyk, om redes wat duidelik sal word soms baie drastiese optrede is, asook selfs die verkryging van menslike liggaamsdele. Dit is te begrype dat so 'n persoon wat sulke middele gebruik, en wat hierdie inligting in goedertrou verstrek het, in groot moeilikheid kan kom indien sy naam bekend gemaak word. Dit was plegtige oomblikke wanneer hierdie persone sulke bekentenisse gemaak het, wat 'n openbaring was van hul werklike vertroue.

Die bovermelde dingaka was besondere persoonlikhede. Dit sal ook verder aan duidelik word hoedat alleenlik die intelligente persoon met 'n fyn waarnemingsvermoë, 'n uitstaande geheue, 'n moedige en ondernemende geaardheid, en wat onverskrokke is, hierdie lewensrigting kan kies. Dit is so omdat die ngaka in al die moeilikste situasies van die lewe ingeroep word, en hyself baie gevaarlike togte moet onderneem tussen wilde diere, omdat hy juis die gevaarlikste onder hulle nodig het vir sy "medisyne". In 'n latere hoofstuk word hierdie aspekte van sy opleiding en optrede uitvoeriglik bespreek.



Hy is self die skyf van andere wat hóm wil toor uit jaloesie, omdat hy hulle toor-pogings op sy pasiënte onskadelik probeer maak, en hy is voortdurend bewus van die "duisternis van magte" wat sy eie ondergang soek. Maar hy maak hom sterk en pak die stryd moedig en vol selfvertroue aan, beskut deur die heining van kragmiddele waarin hy homself versterk het, geroepe deur sy voorouergeeste, en met die vertroue dat Modimo (God) self hom sal seën.

Die leser sal van die begin af bemerk dat hierdie studie 'n simpatieke betragting van die bongaka of towery-praktyk by die Kgatla is. Dit is so en wel om die volgende redes: Die navorsingswerk is aanvanklik onderneem as 'n "objektiewe" waarneming van 'n sosiale verskynsel wat veroordeeld staan by die Westerling, en in meer as een opsig, ook met reg. Maar die werklike dieperliggende ondersoek kon nie gemaak word sonder 'n simpatieke samewerking van die "veroordeeldes" nie; d.w.s. juis die dingaka oor wie dit gaan nie. Daardie simpatieke samewerking kon alleen verkry word as die goeie gesindheid wedersyds is, en dit het ook gelei tot onderlinge begrip en vriendskap, en selfs tot 'n wedersydse blydschap en vreugde by herontmoetings as: "Leeus wat dieselfde riete kou" -- manne van dieselfde nering wat mekaar weer raakloop! 'n Onderlinge vertroue en agting is opgebou, en wel in só 'n mate dat in stede van dat hierdie net 'n verslag van "bose praktyke" is, dit nou word: Die betragting van 'n hoogs gespesialiseerde beroep in die Tswana-samelewing. In soverre as wat daar ook duidelik sal blyk dat vir die Christen en ook die wetenskaplike totaal onaanneembare opvatting gehuldig word, sal die feitlike posisie gestel word, en by 'n beoordeling daarvan sal dan in gedagte gehou moet word wat die plek is wat hierdie persoon in die Bantoe se sosiale lewe vervul, want 'n maatskaplike gebruik kan nie reg beoordeel word buitekant sy sosiale omgewing nie (vgl. Bidney 1953 herdruk 1964:24). Elke instelling in die maatskappy het 'n sosiale agtergrond waaruit dit gegroei het, en waarvoor dit in meerdere of mindere mate 'n sekere doel dien.

Sommige navorsers verkies om 'n proefpersoon uit te vra oor 'n onderwerp, aantekeninge te maak, en dan sy eie opinie daaromtrent neer te skryf. Dit kan dan weer deur 'n volgende ondersoeker bevestig of weerlê word. (Vgl. Paul in Kroeber 1953 herdruk 1965:432). Dié werkmethode is goed in soverre as wat dit 'n samehangende beeld gee. Maar die aantekeninge bly die subjektiewe waardebeplanninge van die waarnemer, en sy beweringe kan nie altyd gekontroleer word nie. Die moontlikheid van "verkeerd te verstaan" is dan ook altyd aanwesig, en sekere aspekte kan dan baie maklik oorbeklemtoon word, of belangrike gegewens verswyg word. Wanneer egter 'n hele aantal mededeling oor 'n onderwerp opgeteken word in die oorspronklike taal, soos dit aan hom meegedeel is, en die waarnemer dan daarvoor sy kommentaar skrywe, dan kan enige latere navorser sy beoordeling hervalueer, en in daardie tekste verdere bevindinge opdiep wat deur die oorspronklike navorser nie raakgesien is nie. Dit is natuurlik waar dat die persoon wat die tekste dikteer onder abnormale omstandighede

verkeer het, en dat hy sekere getuienis verswyg en ook maar net sy persoonlike opinie gegee het. En tog deur hierdie metode te volg met die dingaka met wie onderhoude gevoer is, het elkeen gesê wat hy wou, en dit is woordeliks in sy eie taal aangeteken soos hy dit gesê het. Deur daardie paar honderd bladsye getuienis te vertaal, deur te werk en te sistematiseer, kon dit gebruik word as grondslag vir hierdie studie en dit kan weer gekontroleer word wat die bevindinge betref, omdat die tekste nou beskikbaar is vir verdere interpretasie, en is ook beskikbaar vir die Motswana as hy later sy kultuuroorspronge wil bestudeer.

Die gegewens is op die volgende wyse versamel:

Die onderhoude is altyd op stil plekke soos in die veld, by die ngaka se huis of sy veepos of landerye, of in 'n afgesonderde kamer gevoer waar die gesprekke ongesteurd kon wees. Na 'n oor-en-weer groetery word 'n spesifieke probleem of aspek van die bongaka aan hom gestel. Aanvanklik word net gesels oor die saak, en dan aan hom gevra om oor 'n spesifieke onderwerp te diktter. Hy leer reeds gou na 'n paar onderhoude om uitstekend te diktter, en gebruik die tussenposes terwyl die vorige sin afgeskrywe word, om sy volgende sin uit te dink. Die diktate is almal kort maar saaklik. As daar dan 'n paar vrae tussenin gevra word, of hy herinner word aan 'n aspek wat hy nou verswyg het, kan uit sy eie mond woordeliks afgeskryf word net soos hy praat. Dit blyk dan ook uit die styl van die verskillende proefpersone hoedat enkeles van hulle baie goeie diktate gelewer het. Wat as addendum by hierdie studie gevoeg is, is dan ook woordeliks die werklike diktate van die verskillende persone. Seker 95% daarvan is deur die dingaka self gediktter, en slegs een of twee tekste deur ander Batswana wat nie dingaka is nie maar wat meedeel hoe hierdie towerypraktyke hulle affekteer.

Terwille van die studie van Bantoetale, en by name Setswana, is met opset neergeskrywe soos voorgesê, insluitende die afkortinge en woorde uit ander Bantoetale asook Afrikaanse en Engelse woorde wat gebruik is. Op hierdie wyse is dan seldsame Tswana-woorde ondermeer aangeteken in die tekste, baie waarvan slegs deur dingaka gebruik word, om met opset die betekenis van hul onderlinge gesprekke vir die leek te verberg. Sulke woorde is in voetnote verduidelik, en word ook in 'n aparte woordelys na die tekste gegee. Dit stel taalnavorsers in staat om dieper op woordgebruike in te gaan. By die deurlees van die tekste sal die leser dadelik bemerk dat elke ngaka sonder uitsondering nie slegs kruiedokter is nie, maar dat hy 'n omvangryke kennis van die diere en plantelewe het. Hy ken die diere en insekte, asook hul gewoontes baie goed en maak gebruik van hul bestanddele. Maar veral op die gebied van die plante staan mens verstom om te sien hoeveel kennis hulle almal het: Elke ngaka ken 'n paar honderd plante se name en eienskappe. Hy weet of hulle geëet kan word, en indien wel, watter uitwerking dit op die liggaam kan hê. Mens kan hier net sê dat hulle 'n verbasende natuurkennis besit.

Omdat die inligting hierin verskaf veel kan help vir farmakoloë wat later 'n studie wil maak van die bestanddele van die Suid-Afrikaanse plante, en die gebruike waarvoor die dingaka hulle aanwend, is die aantekeninge oor die plante hierby ingesluit, en verskyn 'n lys van dié plante wat met die "dokters" behandel is agter aan, met hul Tswana name en sover moontlik ook die wetenskaplike name, vir identifikasie doeleindes.

(c) Tegniese verwerking

(i) Die afdeling van die staatsetnoloog van die Departement van Bantoe-administrasie, het onder leiding van Dr. N.J. van Warmelo 'n sisteem ontwikkel van etnologiese navorsing volgens die teksmetode, wat vir die volkekunde van baie groot waarde is, en wat ons ook probeer navolg het. (Vgl. van Warmelo 1941 en veral 1932). Volgens hierdie metode plaas van Warmelo die oorspronklike teks naas die vertaling sodat taalkenners ook self die juistheid daarvan kan kontroleer. Dit is veral van groot belang waar 'n belangrike bewering gemaak word deur die navorser, veral as dit afwyk van aanvaarde opvattinge of as nuwe lig daarop gewerp word.

(ii) Veral by 'n studie soos oor towery gebruik die vakmanne baie woorde wat nie in die omgangstaal bekend is nie: woorde wat nie in woordeboeke voorkom of selfs deur volwasse Batswana verklaar kan word nie. Telkens wanneer 'n ngaka so 'n woord gebruik, word hy daarna uitgevra vir 'n verduideliking. 'n Lys van dergelike seldsame uitdrukkinge en woorde, waarvan baie argaïsties is, word as aanhangsel na die tekste gegee, asook die woorde soos ngaka, bongaka en boloi wat meermale in die proefskrif gebruik word.

(iii) Die kritiek wat op Evans-Pritchard en andere uitgespreek is naamlik dat hulle nalatig was in die optekening van die spesifieke plante in sowel die inheemse betiteling asook die wetenskaplike benaming, het ons probeer om reg aan te laat geskied deur meer as 500 plante na die Nasionale Herbarium in Pretoria te stuur vir identifikasie. 'n Lys van name van die inheemse plante wat deur dingaka onder die Tswana gebruik word met die wetenskaplike naam daarby word as aanhangsel by hierdie studie gevoeg. 'n Werk soos dié van Watt en Breyer-Brandwijk (1962) wys op die noodsaaklikheid van noukeurige waarneming ook op hierdie verwaarloosde terrein.

(iv) Die wisselende gebruik van "Kgatla", "Tswana" en "Bantoe" geskied namate 'n gebruik net opgemerk is by die Kgatla, of volgens algemene stam- of volkekundige gebruik ook geldig is vir die Tswana of dan ook meer algemeen onder die Suidelike Bantoe voorkom.

(v) In hoofstuk II word die Romeinse syfers soos deur Dr. Breutz van die afdeling van die Staatsetnoloog gebruik, voor die name van die Kgatla kapteins om die opeenvolging van regeerders aan te dui.

#### D. SAMEVATTING

Aangesien towery aaneengestrenge is met religie en besonderlik sō in geval van die Kgatla en Tswana wat dikwels nie kan onderskei tussen "towery", "bygeloof" en "godsdienst" nie, is dit van belang om hierdie kulturaspek analities en oorsigtelik te beskou, eers aan die hand van volkekundige uitsprake gedurende die afgelope aantal dekades, en daarna soos dit tot openbaring kom by die Kgatla. Daarna sal die Tswana-denke en enkele psigiese elemente asook 'n etiese beoordeling gegee word met betrekking tot die towery-geloof. Hierdie studie beoog dan om sodoende 'n "simpatieke" en sover moontlik "objektiewe" waardebeoordeling te gee van die bongaka (towery-praktyk) in soverre dit deel uitmaak van die Kgatla- en daarmee Tswana-samelewing om sodoende 'n bydrae te lewer tot 'n analise van die Tswana-denke en lewensopvattinge.

Eerstens is daar gelet op die algemene kenmerke van towery wat gesien is as 'n sisteem van gebruike waardeur die mens meen om die heelal te kan beïnvloed op grond van sy veronderstelling dat daar 'n vaste wetmatigheid bestaan tussen oorsaak en gevolg, waardeur optrede volgens 'n vaste patroon noodwendig 'n sekere resultaat tot gevolg sal hê. In aansluiting hierby meen die mens dat hy deur sowel die religie as die magie, of dan die persoonlike sowel as die onpersoonlike supernaturalisme sekere gewenste resultate kan presipiteer deur sekere spesifieke handeling. So gesien is 'n magiese handeling dan 'n ritus wat die mens uitvoer om die natuur dermate te beïnvloed dat dit sal voldoen aan sy wense, veral in gevalle waar die empiriese kennis tekortsiet. Hierdie ondersoek word dus beperk tot slegs die volkekundige benadering in soverre dit betrekking het op towery of magie. So gesien is supernaturalisme die wisselwerking tussen die mens en veronderstelde kragte wat in die natuur werksaam sou wees. Sodoende glo die Motswana dat towerkunstenaars die bonatuurlike onpersoonlike krag kan aanwend tot voordeel of tot nadeel van die mens.

Aan die hand van Keesing (1958), Beals en Hoijer (1953), Benedict (1935) en Hoebel (1949) kan religie en magie van mekaar onderskei word maar met 'n groot mate van ooreenstemming omdat: "no hard and fast distinction could be drawn between religion and magic", volgens Titiev (1965:521), wat aansluit by Beals en Hoijer waar hulle beweer (1953:496) dat: magie meermale met religie geassosieer word as 'n tegniek om religieuse doelstellings te bereik. Dit blyk ook dat die natuurmens en daarmee ook die Tswana en die Kgatla nie duidelik onderskei tussen die natuurlike en die bonatuurlike soos by die wetenskaplike nie. Volkekundig word daar ook gepoog om te onderskei tussen "wit" of positiewe magie en aan die anderkant "swart" of benadelende magie. Laasgenoemde is by die Tswana bekend as boloi (toordery) en word deur die dingaka (toordokters) beveg.

Die talle teorieë wat in die volkekunde ontstaan het in verband met towery en religie gedurende die afgelope

honderd jaar kan saamgevat word in 'n paar uitstaande opvattinge wat gehuldig is gedurende hierdie tyd. Eerstens was daar die ewolusionistiese voorstanders soos Tylor (1871) en Frazer (1915) wat gemeen het dat daar 'n proses van ontwikkeling was uit die barbarisme tot die beskawing. Tylor het die opvatting gehuldig dat animisme ten grondslag lê van die religie (1920: I:426), waarvolgens die gees voortbestaan na die dood en vernietiging van die liggaam, en hierdie geeste van afgestorwenes beïnvloed nog die lewens van mense op aarde. Towerly het Tylor beskou as: "one of the most pernicious delusions of mankind",..... (1920: I:112). Waarsêery sien hy as 'n geleentheid vir die operateur om verdere waarnemings te maak en hy noem dit 'n "pseudo-science". Dit blyk dat Tylor te logies en te rasideel was en ook aan die natuurmens so 'n analitiese denke wou voorskryf.

Sir James Frazer het 'n dieper en ook meer uitgebreide uitkyk oor die volkekunde gehad en hy bestee baie aandag in sy "Golden Bough" (1924) om magie te analiseer. Hy wys daarop dat animisme nie die belangrikste opvatting by die natuurmens is nie, maar dat hy om praktiese redes die natuur wil beheer, deur magiese handeling en wanneer hy nie daarmee suksesvol is nie, dan wend hy hom tot hoëre geestelike magte deur die godsdiens. Deur magie wil die mens die natuur direk beheer, terwyl hy met die religie sy eie onvermoë erken. Frazer (1924:11) het ook bepaal dat magie berus op die beginsel dat: "'n sekere voorwerp 'n soortgelyke voorwerp tot stand kan bring ("like produces like" of die "law of similarity" en tweedens dat voorwerpe wat met mekaar in aanraking was voortgaan om mekaar te beïnvloed selfs nadat hulle van mekaar geskei is (die s.g. "law of contact"). Eersgenoemde noem hy dan "Homoeopathic or imitative magic" en lg. "Contagious magic", en die twee saam noem hy "Sympathetic magic". Ten spyte hiervan noem hy magie "a false science" en "an abortive art". (1924:11).

Marett wat Tylor in Oxford opgevolg het, het Frazer se "magie" en "religie" aan mekaar gekoppel onder die hoof "supernaturalisme". Hy beklemtoon die noodsaaklikheid van die inboorling te sien as 'n normale mens (1910:109). Hy het ook getoon hoe maklik 'n magiese formule gewysig word en in 'n religieuse gebed verander. Marett het die aandag daarop gevestig dat magie deur die tradisie oorgelewer word, in 'n mistieke atmosfeer voortlewe en geheimsinnig is, terwyl die wetenskap uit die ondervinding ontstaan, deur die rede voortgelei en reggestel word en tot almal se beskikking is.

Die historiese of Diffusionistiese rigting in die volkekunde ontstaan as teenwig teen die ewolusioniste en vind vertolkers in Elliot Smith, Rivers, Graebner en Pater Wilhelm Schmidt. Hulle benadruk kultuuraspekte wat hulle terugvoer na 'n oer-herkoms, met Egipte, <sup>of Asië</sup> as bakermat van die kultuur. Graebner (1923:449) meen dat daar kultuur strata of "Kulturkreise" was, en hy verwerp die ewolusionistiese teorie van ontwikkeling. Schmidt (1926) wys op simpatieke wyse hoedat selfs die primitiefste volkere die geloof in 'n Opperwese

het en hy meen dat in stede van kultuursirkels te trek die kultuurlae (strata) eerder benadruk moet word. Schmidt gaan egter te ver in die uitbouing van sy monoteïstiese godsïdee omdat natuurvolkere nie so wysgerig redeneer nie.

Vervolgens maak die sosiologiese eksponente hul ver-skyning en Durkheim kom met die teorie (1915:10) dat religie gegroei het uit die sosiale ondervindinge van die mens, waarin seremoniële handeling van primêre belang is. Hy begaan egter die groot fout om te dink dat by die natuurmens daar 'n duidelike onderskeiding gemaak word tussen godsdienstige en nie-religieuse rites. Hy baseer sy hele teorie op sy waar-neming in verband met totems by die Australiese inboorlinge. Hy het geglo "that religion was the outcome of crowd excite-ment", want hy meen dat totemisme die vroegste vorm van gods-diens is. Sodoende meen hy ontwikkel 'n gemeenskap uit eie krag 'n gevoel vir die goddelike deur die verwantskap van die samelewing se meerdere gesag tot die individu. Herskovits (1947 herdruk 1964:373) vestig egter die aandag daarop dat "rituals..... are but the implementation of belief" en daarom mag die ritus nie self as basis geneem word om "geloof" te verklaar nie. Durkheim het verder beweer dat religie met groepsop-trede gepaard gaan terwyl by towery dit net die toor-dokter is teenoor sy pasiënt(e). Hierdie standpunt word deur die Tswana bongaka (towerypraktyk) weerspreek.

Lévy-Bruhl (1910 en 1922) sien die individu as deel van die gemeenskap en hy wil alles volgens die groepsïdee verklaar en vir alle sosiale verskynsels wil hy "wette" neerlê. Hy meen die natuurmens redeneer pre-logies en stel hom as irrasionaal voor, en as 'n mens wat voortdurend in 'n miste-riese wêreld leef, vol twyfel en vrees vir die bonatuurlike.

Goldenweiser (1922:231) noem geloof in die bonatuur-like: "animistiese geloof" en meen dat die mens deur die "religious thrill" 'n aandeel daaraan kan hê.

Radcliffe-Brown wat onder die Andaman-eilanders sy navorsingswerk gedoen het, en 'n sosiologies-funksionalis-tiese benadering gehad het, het probeer "wette" opstel wat hy graag "some general law of human society" noem. Hy meen ook dat elke kultuur "a systematic unity" is, maar dan wil hy godsdien bv. sien as 'n meganisme wat die voortbestaan van die sosiale struktuur moet bevorder (1956:154). Sy werk was verdienstelik veral waar hy bv. getoon het dat die Bantoe se voorouerverering patrilineaal is. Hy soek dus na: nou-keurige beskrywings van funksionerende sosiale strukture; 'n sistematiese klassifisering van sosiale verskynsels; en die formulering van algemene wette.

Malinowski wat weer 'n biologies-funksionalistiese benadering gehad het, het die funksie en betekenis van religie en magie op oortuigende wyse gedemonstreer in die Trobriand-lewe. Volgens hom is elke lewende kultuur 'n funksionerende en geïntegreerde eenheid en elke onderdeel van die kultuur moet in die geheel-verband gesien word, want dit funksioneer

binne die totale kultuursistiem. Daarom moet kultuur bestudeer word soos wat dit in die werklike lewe tot openbaring kom. Tweedens bring hy al die belangrikste aspekte van kultuur in verband met die 7 basiese menslike behoeftes, wat hy metabolisme, voortplanting, gerief, veiligheid, beweging, groei en gesondheid noem. Hy meen ook dat daar besondere aandag gegee moet word aan die diffusie of verspreiding van kultuur, omdat kulture voortdurend verander en op mekaar inwerk. Religie en magie beskou hy as "universally human . . . . attitudes" (1945: 152). Volgens a.w. bls. 23 toon Malinowski egter dat hy nie kan deurdring tot die wese van die godsdiens nie, omdat hy die ontstaan daarvan baseer net op die mens se vrees vir die dood. (Vgl. 1948:33). Hy gaan ook uit van die standpunt (1948:12) dat magie en werk nooit vermeng nie, 'n opvatting wat nie by die Kgatla gehuldig kan word nie. Hy lê ook te veel klem op die waarde van die towerspreuk (a.w. 52), wat by die Tswana nie van so veel belang is nie. Ons kan ook nie met hom saamstem as hy beweer (1948:56): "Magic is not derived from an observation of nature or knowledge of its laws" nie, want die Kgatla maak wél van hulle kennis van die natuur gebruik in hul magiese handeling. As Malinowski beweer (a.w. 57) "(Magic) is thus never conceived as a force of nature, residing in things" . . . . dan hou hy nie rekening met die "krag"-opvatting wat so prominent in die Tswana se dipheko (kragmiddele) na vore kom nie. (Vgl. ook Coertze 1968:81).

Evans-Pritchard het tot 'n groot mate (in 1937) die grondgedagtes gelê vir die hedendaagse opvattinge oor "Witchcraft oracles and magic", veral soos by die Azande; en toe het Tempels (1946) 'n wysgerige analise gegee van die Bantoe-denke. Sy standpunt som hy self op as hy sê (a.w. 21). "Wat wij "magie" noemen, is voor hen niets anders dan het aanwenden van de natuurkrachten, die door God ten dienste van de menschen werden gesteld tot versterking van hun levenskracht." Hy gee dan 'n verdere ontleding van die wesensleer van die Bantoe (a.w. 43), en wys op die belangrikheid van die afgestorwenes (badimo) se "levensinvloed".

Redfield (1953), Ackernecht (1942) en Caudill (1953) benadruk die belangrikheid van die primitiewe medisyne vir die betrokke samelewing, veral vanweë die psigo-terapeutiese waarde daarvan. Bidney (1953:156 e.v.) probeer aantoon dat daar tussen die primitiewe animistiese denke aan die eenkant, en die empiriese wetenskaplike denke, 'n terrein van metafisiese denke is, waarin die natuurmens en "peasant folk" in hul onkritiese denke nie 'n duidelike onderskeiding maak tussen die natuurlike en die bonatuurlike nie.

Kroeb er (1948:66) meen dat vrees ("awe") die grondslag van die godsdiens en die "religious thrill" vorm. Hoebel sê dat gebed en magie die twee basiese tegnieke is waarmee die mens optree teenoor die bonatuurlike: deur eg. probeer hy 'n verbinding kry en deur lg. dwang uitoefen; maar die natuurmens doen nie die moeite om te onderskei tussen die ideologiese verskille tussen magie en religie nie (a.w. 410). Hy moet egter voldoen aan taboes (meila) omdat die mens vrees het vir magte wat hy nie heeltemal verstaan nie.

Beals en Hoijer meen dat towery ontstaan en bly voortbestaan as gevolg van die betreklike magteloosheid van die mens in die lewensstryd: "magic affords the hope.... that the universe may be controlled" (1953 herdruk 1966:496). Die beoefenaar van towery (magician) is dan die skakel tussen die mens en die bonatuurlike.

Keesing benadruk die geneeskundige waarde van die toordokter se behandeling "as being cathartic or tension relieving" (1958:334), terwyl Gelfand konsentreer op die toordokter self, naamlik die Shona nganga en sê: "The diviner is the intermediary or medium between the patient and his family and the spirit world" (1962:106). Meeste volkekundiges waaronder ook Keesing en Evans-Pritchard wys op die ("witchcraft" element in die towery, wat onderskei kan word tussen "wit" en "swart" magie, en soos Offenberg (1960:407) dit stel, hang die toordery (witchcraft) saam met persone wat in botsende sosiale rolle teenoor mekaar te staan gekom het. Bohanan (1963:347) sê toordery (witchcraft) "is a system of thought for interpreting misfortune", en "sorcery is a system of magic .... for destruction of another person". Die voortdurende blootstelling van die primitiewe denke aan hierdie beïnvloeding sê Gluckman (1955:248) lei dan daartoe dat "at every turn he is confronted by the threat of witchcraft and meets it with divination and magic". Onlangs (1965:120 e.v.) het Evans-Pritchard beweer dat religie uit 'n instinktiewe drang by die mens spruit, wat hy ook "a vital impulse" noem wat sy voortbestaan verseker. Dit is egter alleen 'n godsdienstige persoon wat dit behoorlik kan ondersoek en evalueer net soos wat slegs iemand wat kan sien kleure kan beskryf. Nida sluit hierby aan as hy sê (1968:8): "Man must have ultimates which go beyond self." De Villiers (1968) en Coertze (1968) o.a. wys dan op die baie belangrike rol wat die geloof in die invloed van voorvadergeeste by die Bantoe op hul nasate het.

Die towerkrag setel volgens die Bantoeopvatting in vaste stowwe, plante, insekte, voëls, diere en mense. Sekere persone is deur voorouergeeste (badimo) "geroepe" en toegerus om hierdie kragte (dipheko) aan te wend tot voordeel of tot skade van die mens. Die supernaturalistiese is vir die Tswana-ngaka deel van die werklike, en heeltemal "natuurlik", en selfs die geestelike magte soos die voorouergeeste is vir hom net so werklik soos wat hy met sy sintuie kan waarneem. De Villiers en Coertze (1959:181) wys tereg daarop dat die grondslag vir die religie daarin geleë is dat die mens lewe in 'n geestesomgewing en hy hom daarby wil aanpas, deur te glo in persoonlike en ook in onpersoonlike manipuleerbare kragte.

Die Tswana beskouing oor die bonatuurlike maak nie so 'n duidelike onderskeiding tussen religie en magie nie, want hy glo dat Modimo (die Opperwese) en die badimo (voorouers) daar by Hom, terdeë bewus is van en belangstel in hulle wat nog lewend op die aarde is en dat hulle kragtige middele tot beskikking van die mens stel om te gebruik, en dan ook nog daardie middele aanwys deur middel van drome en gesigte en



deur die dolosse. Wanneer die Motswana hierdie kragmiddele sg. "magies" aanwend, dan doen hy dit gewoonlik ook religieus want hy ontvang dit met dank, met verwysing na en dikwels ook met gebed aan die badimo en aan Modimo self. Daarom sê die Kgatla-ngaka (toordokter) so dikwels met sy behandelings: fa Modimo o rata (as God wil), om te toon dat elke menslike poging nog onderhewig bly aan die goedkeuring van Modimo. Daarom ook is die val en die interpreteer van die dolosse 'n boodskap van die badimo en vir die ngaka is dit "doodnatuurlik"! As toordokter is hy dan nie torende dokter nie maar ngaka wat juis die boloi (toordery) moet beveg, omdat sekere mense sleg is en lowa (toor). Hierdie boloi gebruik negatiewe magte soos dele van 'n lyk waarin die "dood" aanwesig is om "dood" oor te dra na iemand op wie hul jalcers of naywerig is, of ook gevaarlike dinge soos die weerligvoël, of 'n slang wat hulle stuur om iemand te vermink of dood te maak. Om hierdie rede is die ngaka wat toordery (boloi) beveg 'n geeerde lid van die samelewing. Daarom ook moet towery nie gesien word as net 'n idee nie, maar wel as 'n hele denkstruktuur.

Wat die metode betref wat gevolg is om hierdie ondersoek te doen is eers 'n etnografiese bronnestudie gemaak oor die bongaka (towery) by die Kgatla omdat dit gesien is as 'n baie belangrike faset van hul maatskaplike lewe. Vanweë die geheimsinnige en ook diepsinnige aard daarvan, word dit telkens vlugtig genoem of behandel vanuit die gesigspunt van die Blanke of van die gewone Motswana informant. Aangesien die Kgatla dingaka nog nie tevore self aan die woord gestel was om die bongaka soos hulle dit sien te stel nie, is daar volgens die teksmetode in meegaande studie so volledig moontlik die geleentheid aan 16 van hulle gebied om sodanige analitiese uiteensetting van die ngaka se lewensbeskouing en praktyk, te gee, en is dit weer vertolk vanuit 'n volkekundige gesigspunt soos gesien teenoor die Tswana en Kgatla kulturele agtergrond en as sosiale verskynsel en struktuur.

Ongepubliseerde etnologiese navorsingsmateriaal word dan hiermee ook aangebied as 'n bylae tot hierdie studie by wyse van die oorspronklike tekste, 'n verklarende woordelys, en 'n register van 'n paar honderd plantname soos aan die dingaka bekend, met hul wetenskaplike identifisering. Die gebruike word in die vertaling van die tekste gegee.

-----

HOOFSTUK IIHERKOMS EN GESKIEDENIS VAN DIE KGATLAA. INLEIDING

Die Bakgatla-bagaKgafela vorm 'n belangrike vertakking van die Tswanastamme en is vandag woonagtig in die omgewing van Pilanesberg in die Rustenburgse distrik van Transvaal, asook oorkant die Maricorivier in Botswana in die omgewing van Mochudi, waarheen die helfte van die stam ongeveer 'n eeu gelede getrek het. Die Kgatla is taalkundig en kultureel baie nou verwant aan die ander Tswanastamme van Wes-Transvaal, Noord-Kaapland en Botswana soos wat ook vermoed kan word uit die meegaande samevatting van hul herkoms, verspreiding en geskiedenis. Aangesien hierdie aspek van hul verlede reeds uitvoerig behandel is deur o.a. Schapera (1940:153), van Zyl (1958:15 e.v.), Breutz (1953:1-52; 244-285), Coertze (1968:18 e.v.) en Maree (1966) sou dit die onderhawige studie net onnodig verleng om uitvoerig te herhaal wat reeds nagevors en gepubliseer is.

B. HERKOMS

Waar die Bakgatla 'n onderdeel vorm van die Batswana, moet hul oorsprong gesien word in die lig van die suidwaartse trek van al die ander Tswanastamme. Die opvatting wat vandag gehuldig word, is dat daar geen sekerheid bestaan oor die verre verlede van hierdie stamme nie, maar dat uit die skamele leidrade dit wil voorkom asof die voorgeslagte van die Basotho, waarvan die Tswana 'n vertakking is, vanaf die omgewing van die groot mere van Oos-Afrika suidwaarts getrek het in ten minste drie trekke. (Vgl. Stow 1905 Hfst. XXI; Lestrade 1929:10 en Schapera 1953:15).

Dit lyk ook asof van die verste Batswana in klein groepies suidwaarts beweeg het, al langs die Kalahariwoestyn; (vgl. Shepherd en Paver 1947:6) en dat hulle in aanraking gekom het met die Boesmans, en toe met hulle vermeng het. (Vgl. van Warmelo in Schapera 1937:60).

Die Tswana is een van die drie hoofgroepe waarin volkekundiges en taalkundiges gewoonlik die Sotho-deel van die Bantoe van die sentrale deel van Suid-Afrika klassifiseer. Die ander twee is dan die Suid-Sotho van die O.V.S. en Lesotho en die Noord-Sotho van Noord-Transvaal. Om hierby aan te pas word die Tswana dan ook soms Wes-Sotho genoem. (Vgl. Lestrade 1929:8 en van Warmelo 1935:96). Gewoonlik praat die lede van die Tswanastamme van hulself as Batswana, maar soms ook as Basotho. Die herkoms van die naam Batswana is onseker. Dit sou taalkundig verklaar kon word as "hulle wat van mekaar weggaan" van go tswa - "uitgaan", en die resiprokale -ana agtervoegsel (Schapera 1953:9).

Van die vroegste intrekkers soos die Dighoya wat Arbousset en Daumas in 1834 besoek het, het feitlik niks as stam oorgebly nie, (vgl. Ellenberger 1912:52) dog Coertze wys daarop (1968:103) dat by die Bafokeng ten minste 5 van die dikgôrô (wyke) wat van die Bakhubung afkomstig is, afstamme-linge van die Dighoya is.

Ander nasate van die eerste intrekkers is die Kgalagadi wat hulle in Botswana gevestig het, maar hulle vermeng het met die Sarwa (Boesmans) van die gebied. Aanvanklik is vermoed dat die Makgalagadi kultureel gedegene-reerde Batswana was, maar van der Merwe en Schapera het in 1945 probeer bepaal dat hulle 'n vierde vertakking van die Sotho-sprekendes is. (Schapera en van der Merwe 1945).

Vervolgens het die voorouers van die Rolong en Tlhaping afgetrek na die bolope van die Moloporivier vanwaar hulle langsamerhand suid- en weswaarts beweeg het. Hulle het sommige van hul Sarwa- en Kgalagadivoorgangers geabsorbeer hoewel die groot meerderheid daarin geslaag het om voor hulle weg te trek, die droër Kalahari in.

Die derde en grootste groep wat suidwaarts getrek het, was die voorouers van die ander Sotho-stamme. (Breutz 1954:111 e.v.). Hulle het hul gevestig in die suidwestelike deel van Transvaal en toe opgebreek in: die Hurutshe, Kwena en Kgatla. (van Zyl 1958:16).

### C. VROEË GESKIEDENIS VAN DIE KGATLA

Die vier Kgatlastamme: bagaMosetlha van Makapanstat, bagaMmakau van de Wildt, distrik Pretoria; bagaMotšha van Schilpadfontein, distrik Pretoria en bagaKgafela van Pilanesberg, distrik Rustenburg, en Mochudi in Botswana was oorspronklik een stam wat destyds van die Bahurutshe in die omgewing van Zeerust weggetrek het. (Vgl. van Zyl 1958:17). Ook Ellenberger (1928:14) en die Departement van Naturellesake (1905:27) vermeld hierdie verwantskap. Omstreeks 1823 is Lehurutshe ingeval deur die Batlokwa van Mantatise en weer deur die Matebele van Mzilikazi in 1831 (Stow 1880:520-28). Hierdeur is die Bahurutshe uitmekaar gejaag wat weer in kleiner groepe bymekaar gekom het. Sodoende het die Bakgatla ontstaan. Eers na die koms van die Blankes het die Bahurutshe as stam weer bymekaar gekom. Stow (1880) en van Warmelo (1937:96) wys op die verwantskap van die Bahurutshe met die Barolong.

Masilo I word aangegee as die eerste hoofman van die Bahurutshe. (Vgl. van Zyl 1958:18). Sy seun Malope het egter met 'n deel van die stam weggetrek. Volgens tradisie moes Kwena, die tweede seun van Malope, sy grootvader Masilo I opgevolg het as hoofman van die deel van die stam wat agtergebly het. (Ellenberger 1912:15, Livingstone 1857:13). Na Malope se dood is die oorspronklike Hurutshestam weer verdeel onder sy drie seuns Mohurutshe, Ngwato en Ngwaketse. Laasgenoemde twee word die stamvaders van daardie Tswanastamme,

maar hulle beskou die Bahurutshe nog as die senior stam, fa go longwa thotse (as die eerste vrugte geëet word). (Vgl. Lestrade 1929 in Duggin-Cronin, Deel II, Afd. 1 p. 18). So het die Bakwena dan ook 'n gemeenskaplike oorsprong met die Bahurutshe en het die Bakwena toe die krokodil (kwena) wat hul totemdier was behou, terwyl die Bahurutshe die bobbejaan (tshwene) begin vereer het. (van Zyl 1958:19).

In 1812 het die Bahurutshe reeds gewoon in die Mosegakom naby die oorsprong van die Maricorivier. Stow (1880) meld dat hul hoofstat Chuenyane was. Ongeveer 1823 is hulle aangeval deur die Batlokwa van Mantatise en is hul stat verwoes en in puin gelê. Hulle vlug in verskillende rigtings en ene Mokhatla vestig hom in 1829 met 'n deel van die vlugtelinge by Mosega naby Zeerust (vgl. Ellenberger 1912:166). Volgens van Zyl (1958:20) moes die Bakgatla-baMosetlha reeds voor hierdie groep volgelinge van Mokhatla ontstaan het. Die Transvaalse Departement van Naturellesake skryf (1905:27): "The Bakgatla appear to trace their history back to their chief Malope and Mokgatla from which they derived their name as a people .... As these names also appear in the genealogical tree of the Hurutshe chiefs, and as the Bakgatla themselves look upon the Bahurutshe as the "Bakgatla ba bagolo" (die senior of ou Bakgatla), it may be safely assumed that the Bakgatla are descended from the Bahurutshe."

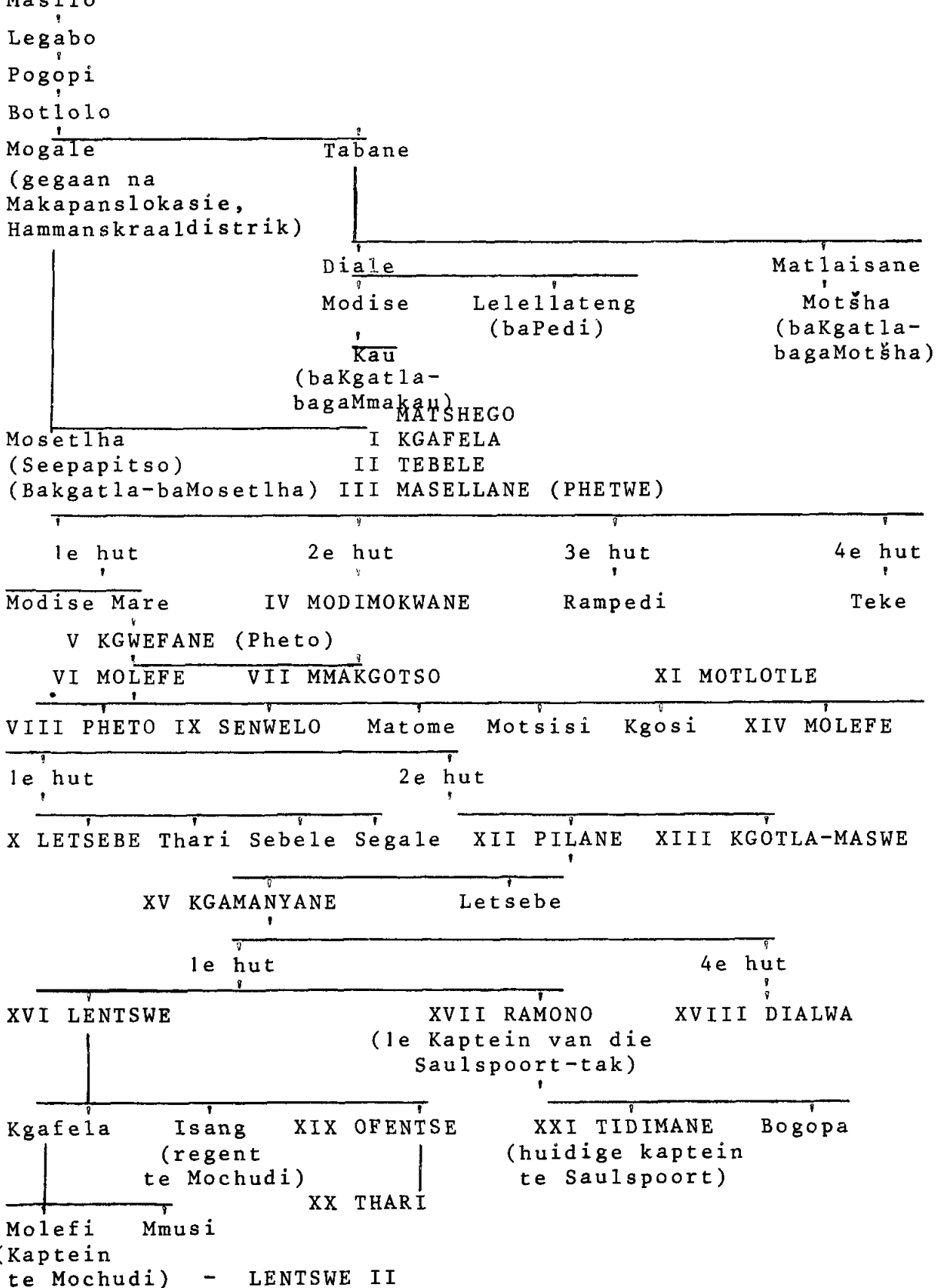
Van Zyl (1958:23) probeer om die gegewens van Schapera (1940:153), Ellenberger (1928:35) en van Warmelo (1944:4) te koördineer en te toon dat die 4 Kgatlagroepe verwant is met die багаMosetlha as die oudste en dat hulle reeds vir 'n 150 jaar hul in Makapanstat gevestig het.

Die Bakgatla-bagaKgafela het weggebreek van die Bakgatla-baMosetlha te Momusweng, naby die huidige Makapans Lokasie in die distrik Hammanskraal. (Vgl. van Zyl 1958:16). Hulle het rondgetrek en vir kort rukkies by verskillende plekke gebly op hul reis na die noordweste in die rigting van die Krokodilrivier wat by hulle bekend gestaan het as noka ya Odi. Van die plekke wat nog in hul oorleweringe genoem word is Ntwane (in 'n noordwestelike rigting van Makapanslokasie en naby die Pienaarsrivier (Moretele)). Hierna is hulle na Momosweu en toe na Tsekane naby Leeuwoort (No. 1336) in die Waterberg distrik, suid van die Rooiberg-tinmyn. Aangesien Tsekane ongesond was bly hul toe vir 'n tydlank by Matome (Tussenkomst No. 188) en vestig hul daarna te Molokwane (Vliegpoort) waar die Pienaarsrivier in die Krokodil vloei, naby die huidige Ramakokslokasie. In die begin van die 18<sup>e</sup> eeu woon hulle toe te Mabule, 'n koppie op die plaas Kruidfontein (No. 649), 4 myl noord van die huidige Saulspoort in die Pilanesberge, waar 'n deel van die stam hulle vandag nog bevind.

Om die genealogie van die Kgatla-kapteins na te vors het Schapera (1938 en 1942), asook Breutz (1953) baie moeite gedoen en so noukeurig moontlik volgens bekombare inligting dit saamgestel soos aangedui op meegaande tabel.

GENEALOGIE VAN DIE KGATLA STAMHOOFDE

Malekeleke (dit word beweer dat hy een van die Hurutshe  
 Masilo kapteins was)



Die geskiedenis van die Bakgatla-bagaKgafela was dan kortliks as volg:

Kaptein Malope die stamvader van etlike Tswanastamme is ook bekend in die voorgeskiedenis van die Kgatla. Die vroegste kaptein waarvan hulle weet is volgens Schapera (1954: 153) en Breutz (1953:251): Mokgatla (Kgabo).

Kaptein Mogale het teen die einde van die 17e eeu van Direleng na Makapanslokasie getrek in die omgewing van die huidige Hammanskraaldistrik. Dit is hier waar die Bakgatla-bagaKgafela weggebreek het van die Bakgatla-baMosetlha. (Maree 1966:21). Volgens die tradisie wou eersgenoemde die jonger broer Kgafela as kaptein hê terwyl laasgenoemde die ouer suster Mosêtlha as kapteine wou hê. Kgafela se ondersteuners trek toe weswaarts na die Krokodilrivier, en vestig hulle by Tsekana. (Breutz 1953:247 en 251 e.v. asook Schapera 1954: 153 e.v.).

I KGAFELA is deur sy seun II TEBELE opgevolg, en hy weer deur sy seun III MASELLANE (PHETWE). Na eg. twee se dood gaan die Kgatla oor die Krokodilrivier (Odi) en bly 'n ruk by Matome (Tussenkomst 188) totdat hulle hul vestig by Molokwane ("Vliegpoort") by die sameloop van die Pienaarsrivier en die Krokodil, naby Ramakok se Lokasie. In hierdie tyd het die gebied tussen die Krokodilrivier en die Pilanesberge aan die Batlhako behoort, en die Bakgatla moes belasting aan hulle betaal. Tydens 'n latere geveg het die Kgatla die gebied verower.

III MASELLANE gaan vestig hom toe te Mabule (op die plaas Kruidfontein 649) by 'n koppie 4 myl noord van Saulspoort waar hy toe 'n hoë ouderdom bereik en later dood is. Volgens 'n pryslied ter ere van hom moes hy 'n beroemde krygsman gewees het. Hy het homself Phetwe genoem (die verlatene) omdat sy seuns hom verlaat het. Sy oudste seun Modise is dood in 'n geveg en Mare die tweede seun is jonk dood. Gevolglik word sy derde seun IV MODIMAKWANE kaptein. Sy jonger broer Teke het vir die oorledene (Mare) 'n kind verwek in die groot hut, en KGWEFANE is toe in die geheim grootgemaak. Modimakwane moes toe later vlug vir die wettige erfgenaam, onder druk van die volk.

V KGWEFANE het te Saulspoort gewoon onder die Ditubaruba-deel van Moruleng. Dit was tydens sy regering wat die Barokologadi oorwin is, en ingelyf is by die Kgatla. Hulle is eintlik van "Sekhukuni se mense". In 1870 is die grootste deel van hulle (die Barokologadi) weswaarts en vestig hulle te Melorane (Maricodistrik). Van hulle is in 1890 weer 'n deel na Malolwane, aan die westelike oewer van die Maricorivier, 10 myl noord van Derdepoort.

VI MOLEFE volg sy vader Kgwefane op as kaptein en woon te Maremapoong noordoos van Saulspoort.

VII MAKGOTSO was die jonger broer van MOLEFE en het as regent opgetree totdat sy nefie Pheto oud genoeg sou wees om te regeer.

VIII PHETO het een van die invloedryke kapteins geword tot met sy dood c. 1805.

Met sy heengaan was sy opvolger LETSEBE nog minderjarig, en daarom tree IX SENWELO op as regent. Hy moes toe ook later vlug.

Ongeveer 1810 word X LETSEBE kaptein. Hy gaan woon by Tlhaka-le-moëtse (Middelkuil 564). Tydens sy regering is die Kwena van Botswana se beeste deur die Ngwaketse geroof. Letsebe stuur toe 'n regiment en help om die beeste terug te besorg. Motswasele van die Bakwena het toe 'n stuk grondgebied aan die Bakgatla aangebied as hulle dit ooit nodig kry.

IX SENWELO laat sy neef LETSEBE vermoor en hy gaan woon toe by Tlokwane (Rhenosterkop 1048) as kaptein. Hy is egter spoedig om die lewe gebring.

Aangesien Thari nog minderjarig was is XI MOTLOTLE gevra om as regent op te tree. Hy het toe begin om moontlike aanspraakmakers om die lewe te bring, o.a. ook Thari. MOTLOTLE moes later self ook weswaarts vlug en is by Tshweni-Tshweni oorkant die Maricorivier met stokke doodgeslaan.

XII PILANE, Pheto se seun by sy 2e vrou, wat ontvlug het, maak nou die verstrooide Bakgatla bymekaar en bou sy stat te Monamaneng (Kafferskraal 890), oos van Saulspoort. Hy trek later weer na Bogopana (Maroelasfontein 837) en vandaar na Mamodimokwana (Schilpadnest 233) tussen Northam en Thabazimbi.

#### D. UMZILIKAZI SE VERSKYNING

Nadat Umzilikazi Zululand in 1822 verlaat het om onder die heerskappy van Shaka weg te kom, vestig hy en sy volgelinge hulle in 1824 te Ekupumuleni aan die Olifantsrivier. (Sien Bryant 1929, en Coertze 1968:35). Hy voer strooptogte uit teen die Sotho van Oos-Transvaal en ook teen die Bapedi. Weens 'n groot droogte trek hy af en kom in die omgewing van die huidige Pretoria in 1825. (Vgl. Preller 1963:26). Hiervandaan voer hy verwoestende strooptogte uit teen die Batswana van die huidige Brits en Rustenburg distrikte en ook teen die Boere. (Vgl. Vanjaarsveld 1967:142 en Mönnig 1967:22 en veral Coertze 1968:36 vir 'n noukeurige historiese oorsig).

Nadat Umzilikazi te Enkungwini op die walle van die Aapiesrivier tussen die huidige Derdepoort en Wonderboompoort aangeval is deur impi's van Dingaan onder Ndlela en Nbozo, en ten dele verslaan is in 1830, besluit Umzilikazi om verder weswaarts te trek. (Vgl. Bryant 1929:430 en van Heerde 1956:9). Hy gaan na die verwoeste Bahurutshegebied in die omgewing van

Groot-Marico en Zeerust. (Northcott 1961:152). Hy vestig hom toe te Mosega op die plaas Buffelshoek by die huidige Zendelingspost 15 myl suid van Zeerust (Coertze 1968:37). Toe trek hy ook verder tot by Enzelberg 25 myl noord van Zeerust, en tot by Kapain aan die hange van Silkaatskop naby die Eerstespoort in die Dwarsberg-reeks (sien Potgieter en Theunissen 1938:71). Hendrik Potgieter en Maritz voer 'n strafekspedisie uit teen Umzilikazi in 1837 en verwoes sy stat Mosega. In November van dieselfde jaar volg 'n tweede strafekspedisie onder aanvoering van Potgieter en Uys en word sy statte verwoes en Umzilikazi verdryf met sy ganse Amandebelemag, en hulle vlug toe noordwaarts.

"Op die oggend van 12 November 1837, die negende dag van die slag, het die laaste skermutselings plaasgevind. Toe is die vyand oor die rante by Tweedepoort verjaag.... Op die gesigseinder was die hele Matabelinasie in paniek op vlug - heeltemal gedemoraliseer.... Die Matabele het opgehou om die meesters van Transvaal te wees. Die hele dag en die hele nag.... het hulle gevlug. So is dan die Negedaagse of Marikwaslag tussen Mezeg en Kapain gelewer.... Driehonderd en dertig man het die Matabelimag met sy 20,000.... in 'n oop geveg gebreek en Silkaats gedwing om die gebied in alleryl te ontruim. Kommandant Potgieter het toe ... besit geneem van al die grondgebied waaroor Silkaats tot op die datum baas was...." (Potgieter en Theunissen 1938:92. Vgl. ook Mathews in Schapera 1954:18 en van Heerde 1966:10). Van Biljon (1947: 320 e.v.) gee uitvoerige bewysplase, o.a. uit "De oude Emigrant" (3 April 1860) om aan te toon hoedat "Moselikatse" die land verwoes het. In die Voortrekker Argiefstukke 1829-49 (1937:29-31) is ook 'n brief van Potgieter aan die Goewerneur van die Kaap gedateer 3 Des. 1838 waarin Potgieter daarop wys dat: "Musilicaats soo wretdadig en bloeddorstig" opgetree het en "veele die ... nog overgebleven was van honger moeste sterven, ... en grote streken (lands) door deselve tyran Musselekaats uytgerceyt en verdelgd (is) geworden...." (a.w. 1937:31). Vergelyk Coertze (1968:37) asook Potgieter en Theunissen (1938:79-92) vir die verdere geskiedenis van Umzilikazi en die Amandebele.

#### E. KGATLA STAMHOOFDE NA UMZILIKAZI

Met die talle strooptogte van Umzilikazi het hy ook teen omstreeks 1830 etlike Kgatla statte vernietig en hulle beeste geroof en Pilane moes selfs noordwaarts vlug na die bakaLaka van kaptein Mapela. Pilane se halwe broer Molefi het met 'n klompie Bakgatla agtergebly en redelik goed met die Matebele oor die weg gekom (Breutz 1953:257). Nadat Molefi vir Pilane oorreed het om terug te kom, het hulle gevind dat XIII KGOTLAMASWE, 'n broer van Pilane uit die derde hut, die kapteïnskap afgeneem het. Hulle verjaag hom en Kgotlamaswe vlug na Motsitle waar die huidige Mabeskraal is. Toe Pilane ongeveer 1835 weer vlug vir die Matebele bly XIV MOLEFI agter as kaptein.



Nadat die Matebele in 1837 noordwaarts gevlug het vir die Boere, het XII Pilane teruggekeer en sy stat gebou by Mmasebudule (Rhenosterfontein 887) aan die Elandsrivier. In 1842 het die Matebele impi's weer 'n strooptog vanuit die noorde op die Bakgatla uitgevoer. Sommige van Pilane se seuns, o.a. Kgamanyane, Mantirisi en Moselekatse is as gevangenes weggevoer, dog Kgamanyane se broer Molefi slaag daarin om hulle vrylating te bewerkstellig. Pilane het ook 'n goeie woord gedoen vir die Bafokeng, Batlhako en Barolong-boo-Ratladi kapteins. (Sien Breutz 1953:258). Pilane het 14 vrouens gehad en tenminste 23 seuns. Hy is in 1850 of 1851 oorlede.

XV KGAMANYANE. Hy het die Bakgatla regeer maar in botsing gekom met sy broers. Sy halwe broer van die vierde hut, Tshomankane het reeds voor 1861 met 'n deel van die stam aan die suidekant van die Pilanesberge gaan bly by Bopitiko (Ledig 744). Eers in 1888 het hierdie deel van die stam onder aanvoering van Tshomankane se broer Tshwenyane teruggekom en hulle weer te Lesetlheng (Kruidfontein 649) kom vestig. Die ander broer Letsebe is ook met 'n deel van die stam weg na die Bakwena van Sechele in Botswana. KGAMANYANE het in Moruleng (die huidige Saulspoort) gebly. Sedert 1852 was die Boere van die Z.A.R. ook reeds in die distrik gevestig en is die hele gebied in plase opgesny. Hulle het verwag dat die volk wat op die plase woon moes kom werk. Dit het egter tot moeilikheid gelei. In 1859 besluit Kgamanyane toe om weg te trek na Sechele van die Bakwena, buite die grense van die Boere republiek. In 1871, na 'n jaar by Tshweni-Tshweni, vestig hy hom toe met omtrent die helfte van die Bakgatlastam by Phutadikobo (Mochudi) aan die Notwanerivier in Botswana. KGAMANYANE het meer as 48 vrouens gehad en ten minste 49 seuns. (Breutz 1953:262, 263, gee al hul name). Toe Kgamanyane in 1874 oorlede is het die Bakgatla sy liggaam van Mochudi na sy tuiste Mmasebudule (Rhenosterfontein 887) gebring en hom daar begrawe omdat hulle bevrees was dat die Bakwena sy lyk in die hande sou kry en die Bakgatla dan daarmee toor.

XVI LENTSWE het sy vader opgevolg, hoewel sommige Bakgatla hierteen beswaar gemaak het. In 1875 het die Bakwena die Bakgatla aangeval en strooptogte het oor en weer plaasgevind tot 1885 toe die Britse regering die land tot 'n Britse Protektoraat verklaar het. In 1887 het die Britse Hoëkommissaris Sir Charles Warren, Mochudi besoek en met groot lof van Lentswe se bekwaamheid en karaktervastheid gepraat. In Proklamasie No. 9 van 1899 is die Kgatla gebied toe bepaal. Lentswe het baie sterk onder Christelike invloed gekom en in 1892 'n Christen geword, waarna hy die stamskool afgeskaf het asook veelwywery en selfs afstand gedoen het van sy tweede en derde vrou. Hy was baie gewild onder die volk en gevolglik het nog meer van die Transvaal Bakgatla by hom in Mochudi kom bly. So het ook in 1884 sekere Batlokwa onder Ramonnye by die Kgatla kom woon, asook sommige bamaMalette onder Mokalake in 1892 wat hulle te Modipane gevestig het, en in 1893 'n groot groep ba-Kaa wat weggetrek het van die Kwena en wat toe by Tlhagakgama (Bokaa) kom woon het. Hulle het almal die enigste vorm van Christendom wat LENTSWE erken het aanvaar, nl. dié

van die N.G. Kerk, wat dan ook die enigste erkende kerk is onder die Kgatla vir die afgelope eeu.

Toe die Anglo-Boereoorlog uitbreek het die Bakgatla in botsings met die Boere betrokke geraak by Derdepoort, en Kayaseput, en is die Bakgatla se stat Sikwane deur die Boere aan die brand gesteeke na die Derdepoort moord. Na die oorlog is aan Lentswe meegedeel dat hy geen outoriteit oor die Saulspoort Bakgatla het nie, maar dat hy 'n persoon kon benoem om as hoofman deur die Transvaalse regering erken te word (1902:3).

Hy benoem toe sy broer XVII RAMONO KGAMANYANE PILANE as kaptein van die Bakgatla te Saulspoort en Lentswe regeer van toe af net oor die Bakgatla van Mochudi. Hy word in 1920 siek en is op 25 Oktober 1924 oorlede en te Mochudi begrawe. RAMONO was op Saulspoort kaptein tot met sy dood in 1917.

Lentswe se oudste seun Kgafela is reeds in 1914 dood en aangesien Kgafela se oudste seun MOLEFI nog te jonk was, het sy oom ISANG as regent waargeneem. Hy was 'n baie sterk persoonlikheid en het veel gedoen om die onderwys onder die Bakgatla te bevorder, en om water te voorsien. Hy moes egter die kapteinskap afgee aan Molefi Kgafela Pilane toe laasgenoemde 22 jaar oud was. Op 14 Oktober 1929 is Molefi toe as opperhoof van die Bakgatla ingehuldig. In 1930 is hy ook as lidmaat van die N.G. Kerk te Mochudi voorgestel. Spoedig het daar wrywing tussen hom en sy oom Isang gekom, dog kon daar later 'n skikking getref word wat voortgeduur het tot met Isang se dood in 1941. Die veelbewoë geskiedenis wat hierop gevolg het wat die verhouding tussen Molefi en die N.G. Sending betref, is uitvoerig deur Maree (1966) behandel.

Aangesien RAMONO se seun TIDIMANE net 9 jaar oud was toe sy vader oorlede is, het XVIII DIALWA eers vir 5 jaar as stamhoof op Saulspoort aggeer en na hom XIX OFENTSE. Lg. is in 1922 benoem as kaptein deur sy broer ISANG, wat toe op Mochudi regeer het, na Kgafela die ouer broer se dood.

OFENTSE se seun XX THARI het met sy vader se siekte regent geword, tot Molefe in 1949 aanbeveel het dat Romono se seun XXI TIDIMANE kaptein moet word op Saulspoort. Hy is vandag nog die stamhoof in Transvaal.

Nadat hy die Bakgatla byna 30 jaar regeer het is Molefi te Mochudi oorlede en word sy seun LENTSWE II teruggeroep van Engeland waar hy studeer het, om op 6 April 1963 stamhoof te word van die Bakgatla van Mochudi in Botswana, waar hy vandag nog regeer.

#### F. KONTAK MET DIE BLANKES

Nadat Hendrik Potgieter in 1837 vir Umzilikazi verslaan het, het hy hom in 1841 op die plaas Buffelshoek aan die westekant van die Magaliesberge gevestig. Aan die Barolong kapteins Gontse, Tawane en Matsjavie wat tydens die

Mosega-slag aan Potgieter dienste bewys het, het hy sekere reservate afgestaan in die westelike Transvaal. "Aan die Barolong-kapteins en kaptein Morokka wat medebehulpzaam was om Moselikaats se mag te breek, is vaste woonplekke toegesê en addisionele gronde aan hulle toegeken as vergoeding." (Van Biljon 1947:323). So het ook die Bahurutshe onder Moilwe 'n reservaat in die Zeerustdistrik gekry terwyl aan die Bakgatla onder "Masalel" (volgens Potgieter en Theunissen 1938:134) 'n strook vanaf Derdepoort noordwaarts geskenk is. Potgieter het ook 'n reservaat aan die Bakwena van Sechele toegeken, met die verstandhouding dat hulle getrou moes bly aan die Boere. Later het hulle onder verkeerde invloed van oorsee en filantropiese inmenging gekom (vgl. bv. Macmillan 1928:194 e.v.) en hulle skuldig gemaak aan moord en rowery wat toe uitloop het op botsings met die Boere.

Die Tswanastamme het oor die algemeen 'n redelike tyd van bestendige vrede en voorspoed belewe na die verdrywing van Umzilikazi. Die totstandkoming van die Zuid-Afrikaansche Republiek en die vestiging van die Boere-gemeenskappe op die plase in die Marico- en Rustenburg-distrikte het dan ook hiertoe bygedra. Dorpe is gestig, o.a. Rustenburg in 1851 en Pretoria in 1855. (Van der Walt, Wiid en Geyer 1966: herdruk:250). Dit het meegebring dat etlike van die Tswana-stamme, waaronder ook die Kgatla, in voortdurende aanraking met die Boere gekom het. "Oor die hele land soek en vind die verdrukke en terugkerende stamme nedersettingsoorde. Die Tswanastamme, wat die swaarste gely het, het hulle andermaal rondom en noord van die teenswoordige hoofstad van Transvaal, sowel as in die Magalies- en die Pilanesberge in die omgewing van Rustenburg ... gevestig." (Van Heerde 1956:11). Die uitwerking hiervan op bv. die Bafokeng, Kwena en Kgatla, was dat hulle gaandeweg al meer in aanraking met die Boere gekom het en dit het gelei tot "'n gestadige inskakeling onder die blanke en 'n toenemende verandering van die tradisionele kultuurpatroon onder invloed van die Westerse beskawing." (Coertze 1968:38). Maree (:966:24) wys daarop hoedat die verspreide en verswakte Tswanastamme hulle aan die gesag van die Voortrekkers onderwerp het. Die blankes het die land in plase opgesny maar toegelaat dat die naturelle in die stante bly woon waar hulle aangetref is. Later is ook sekere plase aan hulle toegesê.

Op 9 April 1944 het die "Zuid Afrikaansche Republiek" sy eerste grondwet daargestel en reeds in Artikels 28, 29 en 33 sy standpunt vasgelê wat die naturelle betref. Onder andere is bepaal dat:

Art. 28. "Geen persoon of personen zullen het regt hebben naby eenige Naturellen hunne verblyfplaatsen te gaan om kinderen op eene onwettige wyze te ontnemen..."

Art. 29. "Dat geene der naturellen zal toegelaten worden naby eenige dorpsgronden, tot benadeeling der dorplingen hunne woningen te nemen..." (aangehaal uit van Biljon 1947:324).

Hiermee is reeds van die begin af die grondslag gelê van die tuislande, ook van die Tswanastamme soos wat hulle vandag aangetref word. Die Voortrekkers het die Bantoeinwoners as hul onderhoriges beskou en hulle aanspreeklik gehou vir die lewering van arbeid. "So moes die Bakgatla, net soos baie ander stamme, mans en vroue voorsien om op blanke plase te werk." (Maree 1966:25). Die Boere het ook van hulle gebruik gemaak as hulptroepe in oorloë teen ander stamme, bv. teen Makapan in 1854 en Moshesh in 1865. Sedert 1851 is al die natuurlike-aangeleenthede aan die Kommandante-generaal onder toesig van die Volksraad toevertrou. Later is ook natuurlike-kommissarisse in sekere distrikte geplaas. President Paul Kruger is in 1854 op 29jarige leeftyd as Kommandant van Rustenburg aangestel. Hy het 'n hele paar plase in die distrik besit waaronder ook Saulspoort aan die oostelike hange van Pilanesberg, waarop die hoofstat van die Bakgatla geleë was. (Maree 1966:26).

### 1. Sendinginvloede:

Omdat die kerstening van die Batswana hul tradisionele opvattinge radikaal beïnvloed en verander het, is dit van belang om ook op hierdie aspek van hul lewe te let. Met sendingwerk onder die inboorlinge van Suid-Afrika is 'n begin gemaak in 1736 deur die Duitse sendelinge, o.a. Georg Schmidt te Genadendal (Morrees 1937:362 e.v.). In 1799 maak die filantropiese Londense Sending Genootskap (L.M.S.) ook hul verskyning (a.w. 373) en wend hulle spoedig na die Batswana van Noord-Kaapland, tw. die Tlhaping en Tlharo, en later is ook die Rolong, Ngwaketse Tlokwa en Ngwato deur hulle bearbei.

Dr. John Phillip sit op 26 Februarie 1819 voet aan wal in Kaapstad as vertroude gesant van Londen. Sy gesindheid word as volg deur Dr. P.J.S. de Klerk beskryf (in Kerk en Sending in S.A.: p.70): "Daar was 'n sentimentele simpatie... 'n dweepsug... (en) sieklike filantropie vir die natuurmens." Cory (II: 403) sê van Dr. Phillip: "he was the greatest politician of his time in S.A.... In the House of Commons... his word carried such great weight... that indirectly he ruled the Colony." Dit is goed bekend hoe hy o.a. met sy geskifte na Engeland en ook in sy "Researches in South Africa" (1828) "'n Mengsel van waarheid en leuen, vooroordeel en skewe voorstellings gegee het wat veral teen die grensboere gemik is (Van Jaarsveld 1967:114). Dit het die Boere se weersin opgewek tot by 'n breekpunt, teen die sending. Ook Gerdener (1934:6) vestig die aandag daarop dat die sogenaamde Sendingkwessie selfs so 'n belangrike oorsaak van die Groot Trek was, dat die eerste artikel van die eerste grondwet van die trekkers by Vetrivier in 1837 as volg gelui het: "Wij die gereformeerde Leedematen zÿn begeerig dat een eider, geeneen uitgezondert, zal moeten afwÿken van allen den sendelings genootschap van Engeland en verder daarvoor opentlijk te bedanken." Dit was veral van der Kemp en Read wat hul sendingstasie Bethelsdorp tot 'n lêplek vir luiheid en ledigheid gemaak het (a.w. 7). Vgl. ook van Jaarsveld (1967:109 en 131) en van der Walt (1966:192), asook Nepgen (1938:121).

Die besonderhede oor die werksaamheid van die Londense Sendinggenootskap word uitvoeriglik deur du Plessis beskrywe (1911:108 e.v.) waar hy o.a. daarop wys hoedat Edwards en Kok reeds die Tswanastamme nl. die Batlhaping en Batlharo van Kuruman in 1801 bereik het. Moffat het alhier vanaf 1817 sy vrugbare en geseënde werk voortgesit tot met sy dood in 1883 (du Plessis 1911:280). Hy het o.a. die hele Bybel in Tswana vertaal en dit is reeds in 1857 gedruk en onder hulle versprei.

"Die Voortrekkers het groot agting gekoester vir sekere sendelinge, soos Erasmus Smit wat oorspronklik.... die Boesmans by Tooverberg (Colesberg), bearbei het, .... Eerw. Lindley van die Amerikaanse Soeloesending wat later soveel vir die Voortrekkers beteken het, en nog ander...." (Reyneke in "Wonderdade van God" 1942:195). Moffat se skoonseun David Livingstone wat ook as sendeling van die L.M.S. na die Batswana gekom het, was egter meer "Empire"-bouer as Evangelieverkondiger en het hom telkens bemoei met die Boere van die Z.A.R. Hy het in 1841 in Kuruman as sendeling aangekom en gearbei tot in 1853 waarna hy vir nog 20 jaar ontdekkingsreisiger en natuurkundige in Afrika was. Vgl. du Plessis (1911:249) en Livingstone (1857). Hy het homself gehaat gemaak by die Boere, o.a. met sy onverantwoordelike bewerings soos bv. "Mosilikatze was cruel to his enemies, and kind to those he conquered; but the Boers destroyed their enemies, and made slaves of their friends." (Livingstone 1857:30). So sê hy ook: "these Boers.... have become as degraded as the blacks...." (a.w. p.30).

Hy het twee reise na die Magaliesberge onderneem en o.a. by die Bafokeng en die Bakwena-baMogôpa aangedoen, asook by die Bakgatla-baMosetlha en die bagaLaka en die bagaMankopane (vgl. Coertze 1968:44). Livingstone het hom beywer om evangelis Paul, 'n bekeerling van die sendingstasie Kuruman, onder die Bafokeng van Mokgatlê te laat arbei. (Vgl. Schapera 1961:81). Die Boere was op hoogte van Livingstone se gesindheid en die uitbreidingsdrang van Engeland soos wat later ook baie duidelik geblyk het. Vgl. van Biljon (1947:351) waar hy die skriftelike bewys daartoe lewer in die brief van Sir Garnet Wolseley aan Theophilus Shepstone. Hy noem hulle einddoel: "to appear in the Transvaal as invited protectors and peace-makers.... As long... as we do not act with the airs of conquerors..., (but) for the protection of the native races against white aggression...." (Shepstone-papiere 1877 aangehaal uit Engelbrecht: "T.F. Burgers" p. 254).

Daar was ook die ander soort Sendingwerk onder die Batswana, veral in Wes-Transvaal, soos wat Coertze o.a. tereg op wys (1968:43-46), nl. die van die Hermannsburgse Sendinggenootskap wat sedert 1857 onder leiding van eerw. Schröder die werk van Livingstone voortgesit het onder die Bakwena van Setsele. Vanaf 1864 begin hul ook onder leiding van eerw. W. Behrens die geseënde werk onder die Bakwena-baMogôpa, en die Bakwena-baPhalane van Ramokôka. Vanaf 1866 is die werk ook uitgebrei na die Bafokeng. Eerw. Backeberg en eerw.

C. Penzhorn het die pionierswerk onder die Bafokeng verrig en sedertdien het dit snel uitgebrei o.a. na Kana op die plaas Reikoyalskraal Bethanië naby Brits, Pella noord van Groot Marico en Linokana wes van Zeerust.

Gerdener som hierdie vrugbare werk van die Hermansburg sending onder die Batswana 'n eeu later op as hy sê (1958:86) dat 21 sendelinge sestien Tswana pastore en 50 evangeliste op 37 hoofstasies en 204 buiteposte asook nog 61 preekplekke die geestelike leierskap voorsien aan 100,000 Batswana.

Badenhorst skryf in die afdeling oor die Kerklike Aspek van die Sosio-ekonomiese verslag (Tomlinson 1955:17): "Onder die Blanke beskerming kon die sendingwerk onverpoosd voortgesit word met die gevolg dat daar waarskynlik nie nog 'n gebied in die wêreld is waar daar... 'n groter konsentrasie (is) van kerklike instansies wat die inheemse bevolking geestelik bearbei nie." Hieruit het die Separatisme ook gegroei totdat volgens Oosthuizen (1968:197) daar vandag reeds 3,100 onafhanklike kerke en christelike sektes en nativistiese groepe in Suid-Afrika is met 3 miljoen aanhangers.

Wat die Bakgatla-bagaKgafela betref, was ook hulle vir die afgelope eeu aan 'n intensiewe kersteningspoging onderworpe en wel deur die Nederduitse Gereformeerde Kerk. Dit het spoedig gevolg op 'n besluit wat die sinode van die N.G. Kerk op 13 November 1857 in Kaapstad geneem het. Die besluit het gevolg op 'n bevinding van 'n tydelike kommissie van die Sinode wat "de overtuiging niet kan deelen dat deze niet de tyd zou zijn voor het zendingwerk onzer Kerk." Die Kommissie het verder aanbeveel dat: "Het Zendingwerk der N.G. Kerk, worde binnen- en buitenlands voortgezet of aange- wezen." (Vgl. van Heerde 1955:2). Ds. A. Faure skryf in "de Kerkbode" van 21 November 1857 "dat de Eerw. Synode... besloten heeft... ook eene buitelandse (zending) bij een der op de grenzen wonende volkstammen te ondernemen." (Van Heerde a.w. 3).

Die volgende jaar (1858) het die Zuid-Afrikaansche Republiek se grondwet bepaal: "Het volk laat de uitbreiding van het Evangelium toe onder de heidenen..." (Maree 1966: 26), maar dit word ook neergelê dat geen sendeling onder die heidene mag arbeï binne die grense van die Republiek sonder dat die heidene self by die regering daarom versoek nie; die Uitvoerende Raad moet ook hul toestemming gee tot alle vergunnings van sendingwerk.

Op 21 Januarie 1850 het die Kerkraad van Potchefstroom as volg besluit: "Men besloot de gemeenten van Mooirivier en Magaliesberg te scheiden en te Potchefstroom, alsook achter den Magaliesberg, met den bouw eener Kerk dadelijk, een aanvang te maken" (Maree 1966:24) en reeds die volgende dag het die Volksraad die plase Kafferskraal en Witpensfontein as 'n Kerkplaas aan die nuwe gemeente toegeken. Die naam sou Rustenburg wees op aanbeveling van Dr. P.E. Faure. Die stigtingsvergadering

van die gemeente was op 16 November 1850 en dieselfde naweek het Ds. Andrew Murray die eerste nagmaalsviering op die Kerkplein te Rustenburg waargeneem (Maree 1966:25), (vgl. ook Gerdener 1934:162 e.v.; en 237 e.v.).

In 1861 het Henri Gonin van Switserland en Alexander McKidd van Skotland as die eerste twee buitelandse sendelinge van die N.G. Kerk, op Rustenburg aangekom. McKidd het in 1863 na die Soutpansberge vertrek (vgl. Maree 1962:27 e.v.), en Gonin en sy eggenote in 1864 na die plaas Welgevallen in die Pilanesberge. Vanaf 1866 het die Gonins op uitnodiging van hoofman Kgamanyane te Saulspoort in die hoofstat van die BakgatlabagaKgafela gaan woon, en arbei hulle onafgebroke vir 50 jaar as sendelingpaar van die N.G. Kerk. (Vgl. du Plessis 1911:286 e.v., Gerdener 1934:317, Maree 1966:44 en Coertze 1968:43). Die baie geseënde werk wat hierop gevolg het is uitvoerig geboekstaaf veral deur die bg. historici asook van Heerde 1955.

Die plaas Saulspoort was in 1866 op naam van Paul Kruger getransporteer. Hy het die Gonins die reg gegee om daar te woon en verklaar: "overigens verblýde ik mij, dat het Evangelie onder hen verkondigt wordt." (Maree 1966:54). Die Uitvoerende Raad het in 1868 aanbeveel dat stamhoofde toegelaat moes word om grond te koop. Dié grond moes dan op die regering se naam getransporteer word met die bepaling dat dit vir blywende naturellebewoning gebruik moes word. Die Volksraad besluit egter om te bly by die beleid nl. om naturelle op staatsgrond te plaas. Vanweë talle verwickelinge soos uiteengesit deur Maree (1966:54 e.v.) koop Gonin die plaas Saulspoort van Paul Kruger in 1868 vir £900, waarna hy "met nieuwe lust aan mijne zendingsarbeid, mijne krachten en mijne tijd besteden." Die koopbrief het bepaal dat opperhoof Kgamanyane en sy volk en nageslag vir altyd gratis op die plaas sou kon woon, tensy hulle uit eie beweging sou weggaan. Op 4 Augustus 1869 is die plaas Saulspoort No. 269 van 5,263 morge aan Gonin getransporteer. (Vgl. D.W. Kruger 1961:77).

In hierdie tyd het etlike van die Tswanastamme uit die omgewing van Rustenburg padgegee weens ontevredenheid oor verpligte arbeid wat hulle aan die Boere moes lewer. So het ook Kgamanyane met die grootste deel van die Kgatlastam vanaf Saulspoort in Augustus 1869 (volgens Schapera: 1942) weggetrek na Setshele van die Bakwena in Betsjoeanaland. Van Heerde (1955:30) wys daarop dat een van die hoofredes vir die "volksverhuising" was dat die kaptein en volk nie langer kon doen wat hulle wou nie, omdat die naturelle nou onder wette geplaas is en die mag van die kaptein gekortwiek is. "Nou word daar nie gedink aan die vrede en veiligheid wat die witman gebring het en die verlossing uit die hande van die wreedaard Silkaats wat hulle in die berge en spelonke gedryf het nie, maar aan die bande van die wette" (a.w. 30). Ds. Gonin skrywe "In de nacht van Vrydag en Zaterdag begon het trekken of veel meer de algemene vlucht.... Indien het waarlijk zijn wil is, zijn wij gereed van hier te vertrekken en achter onze weggeloopene schapen te gaan." (Maree 1966:58).

Kgamanyane trek 80 myl weswaarts tot oor die Maricorivier en vertoef met die volk vir 'n jaar lank by Tshweni-Tshweni en toe weer 30 myl verder weswaarts tot by die Phuthadikoborante waar hulle die huidige stat Mochudi aanlê. (Breutz 1953:259 e.v.).

Eerw. Pieter Brink wat vanaf 1867 saam met die Gonins in die Pilanesberge onder die Kgatla gewerk het vertrek in 1877 na Mochudi om die sendingwerk ook dáár ywerig voort te sit tot met sy heengaan in 1886 (van Heerde a.w. 42-46). Omstreeks 1884 begin die geestelike werk ook te Sikwane aan die Maricorivier met die aanvoorwerk van evangelis Looke.

Vanaf 1886 het die Duitse sendeling eerw. Emil Beyer die werk van Brink te Mochudi voortgesit (Maree a.w. 100) en onder sy ywerige bearbeiding het Kgamanyane se seun Linchwe, wat toe kaptein was, tot 'n kragdadige bekering gekom en sommige van die ou stamgebruike soos bv. die stamskool, afgeskaf. (Schapera 1954:180). Hy het van sy byvroue afstand gedoen nadat hy vir hulle voorsiening gemaak het en met sy hoofvrou Makgafele as Christen kaptein van die Bakgatla regeer na sy bekering en voorstelling as lidmaat van die Kerk in 1892 (van Heerde 1955:54).

Intussen het die Gonins en ander sendingpersoneel moedig en met veel vrug op hul arbeid voortgegaan te Saulspoort met sy buiteposte en in 1888 die nuwe kerk ingewy. Hier het hy tot met sy dood in 1911 gearbei en is hy opgevolg deur eerw. George Stegmann wat vanaf 1905 tot 1934 op Saulspoort werksaam was onder die Bakgatla.

Op Mochudi, waar daar in 1894 reeds 600 kerkgangers en 223 nagmaalgangers was, is eerw. Beyer in 1896 deur Ds. Willie Neethling opgevolg wat die volgende jaar op 19 Februarie 1897 tragies verongeluk het toe 'n gewel van die kerk in 'n rukwind op hom geval het. Sy laaste woorde aan sy groot vriend Ramono die broer van Linchwe was: "Ramono, God is Liefde.... Hy kan geen fout maak nie." (van Heerde a.w. 60). Ds. Neethling is in 1898 opgevolg deur Ds. en Mev. Pieter Stofberg. Hy het tot 200 Bakgatla in sy ses doopklasse gehad (Maree a.w. 126 e.v.). Die blanke sendingpersoneel, waaronder ook Mnr. en Mev. J.C. Knobel, is kort hierna in Oktober 1899 met die uitbreek van die Anglo-Boereoorlog in ballingskap weggevoer na Bulawayo. Slegs Mej. Deborah Retief kon toestemming kry en het in 1900 na Mochudi teruggekeer, waar sy maandelank stokalleen die werk voortgesit het (Maree a.w. 134) en sy skryf: "Als ik mij nu en dan eenzaam voel, dan helpt het mij te denken hoe eenzaam onze Meester moet gevoeld hebben toen Hy op deze zondige aarde was." Na die beeindiging van die oorlog kon Ds. Stofberg na 34 maande terugkeer na Mochudi en arbei hy saam met eerw. J.C. Knobel en D.J. Joubert verder onder die Bakgatla (van Heerde a.w. 71) tot met sy dood in 1907. Toe eerw. Knobel na Molepolole vertrek kom Ds. C.H. Murray om die werk oor te neem en bly op Mochudi totdat Ds. H.R. Barrish in 1918 die werk by hom oorneem en behartig tot met sy vertrek in 1921. (Maree 1966:175 e.v.). In 1919 het W.D. Hibbert ook na Mochudi gekom as onderwyser. In 1923 kom Ds. Johan



Reyneke na Mochudi, waar hy vir 10 jaar die Bakgatla geestelik bedien het. Daar was toe volgens Maree (a.w. 198) op Mochudi 1,600 lidmate van die N.G. Kerk. In 1924 kom Mnr. R.S. Steensma ook na Mochudi as prinsipaal van die nuwe skool wat hoofman Isang gebou het. Op aandrang van die kaptein is in hierdie tyd sekere ou stamgebruike weer in ere herstel, bv. die erkenning van die bogadi, nl. die lewering van trougoedere (vgl. Coertze 1968:188). Van sendingkant het die werk ook met 'n verdere vertakking uitgebrei nl. met die mediese sending. In 1932 is die Deborah Retief Sendinghospitaal amptelik geopen met Dr. Burger as eerste hospitaal-superintendent.

Vervolgens was die sendingwerk met verwisseling van werkkragte voortgesit onder die Bakgatla van Mochudi, en het die volgende sendelinge daar gearbei:

Ds. W.A. Krige bedien Mochudi vanaf 1935 tot 1938 en word in 1940 opgevolg deur Ds. en Mev. P.M. Murray wat vir byna 11 jaar daar werk tot 1951 (Maree 1966:233). Die kleinseun van die eerste Ds. Gonin kom vanaf 1947 na Mochudi vir 'n jaar en daarna gaan hy na die Bakgatla van Saulspoort.

Die werk te Sikwane-Derdepoort aan die Maricorivier is sedert 1948 weer verder uitgebrei, o.a. deur die oprigting van die Derdepoort Sendinghospitaal. Hier was Dr. G.H. Teichler die eerste superintendent vanaf 1949 totdat hy in 1960 na Mochudi se hospitaal is as hoof. In hierdie tyd was skrywer hiervan vanaf 1948 tot 1958 die sendeling onder die Kgatla te Sikwane, waarna hy deur Ds. G. Loots en later Ds. E. Cassalegio en Ds. J.J. Esterhuysen opgevolg is.

Vanaf 1951 was Ds. en Mev. J.C.N. Mentz op Mochudi waar hulle in 1962 deur Ds. A.T. Barry opgevolg is. Onder leiding van Mej. E. von Mollendorff en haar mede-sendingdames is deur die jare ook 'n groot opvoedingswerk opgebou vir die geestelike toerusting en huisvlyt van die jong Tswana-vroue.

Ook op Saulspoort het die mediese sendingwerk 'n aanvang geneem in 1938 nadat Ds. G. Stegmann persoonlik R1,000 daarvoor bygedra het. Dr. Burger kom in 1939 van Mochudi hierheen as geneesheer en vanaf 1948 word dr. G.H. Roux die superintendent van die George Stegmann N.G. Sendinghospitaal wat vandag meer as 400 bedde het.

Reeds in 1941 moes Ds. Stegmann sy demissie aanvaar en hy is toe ook nog dieselfde jaar oorlede na 35 jaar van vrugbare diens as sendeling onder die Bakgatla. In 1943 kom Ds. A.M. Scheffler na Saulspoort waar hy vir 5 jaar arbei tot in 1948 toe hy opgevolg word deur Dr. H.T. Gonin wat vir 10 jaar hier die voetspore van sy oupa bewandel het totdat hy weens swak gesondheid in 1957 ook sy emeritaat moes aanvaar. Hy is toe deur skrywer hiervan opgevolg vanaf 1958 tot 1968.

Eerw. Thomas Phiri was die eerste geordende Bantoe-leraar in die buitelandse sending van die N.G. Kerk. Hy is

omstreeks 1860 op Saulspoort gebore en na sy opleiding te Morija is hy in 1893 op Lentswe se versoek na Malolwane, 'n grensstat van die Kgatla aan die Maricorivier, gestuur as onderwyser. Hy het soggens om 6 uur biduur gelei, van 7 uur tot 8.30 'n doopklas, van 9 tot 1 uur 'n dagskool gehou en van 2 tot 4 n.m. 'n seunsklas gehou. Na verdere opleiding is hy in 1906 georden as leraar. (Maree a.w. 180).

Saulspoort het gedurende die afgelope eeu nog 5 Bantoleraars aan die Kerk gelewer en almal was seuns van die gemeente, Eerw. S.D. Moloto, en Eerw. Josef Madisa het in 1924 hul opleiding as leraars voltooi en na die gemeente teruggekom. Vervolgens is Ds. H.J. Phiri georden in 1944 en hy en Reyneke kom in 1958 as medeleraars na Saulspoort (vgl. Maree a.w. 280). Ook is Ds. J.M. Matladi, 'n Motlhako van Mabeskraal in 1959 aldaar bevestig toe dit nog deel gevorm het van Saulspoort gemeente, en Ds. J. Motlhaga is in 1964 as medeleraar van Saulspoort bevestig.

Reeds in 1879 is Eerw. Pieter Roux as sendeling te Mabeskraal bevestig waar hy gearbei het tot in 1913. Die werk is vanaf Saulspoort voortgesit tot in 1960 toe die gemeente Mabeskraal van Saulspoort afgestig is, en vanaf 1962 is Ds. J.L. Small die leraar aldaar.

Die talle ander werkers en werksters wat onder die Bakgatla bagaKgafela gewerk het se geskiedenis kan nie hier behandel word nie, aangesien dit reeds uitvoeriglik beskrywe is in die genoemde werke van Maree en van Heerde.

Wanneer hierdie eeu van sendingwerk gesien word as beïnvloedende faktor in die maatskaplike lewe van die Kgatla, en die Tswana, dan gee Schapera (1953, herdruk 1962:58) 'n oorsigtelike beeld waar hy toon hoedat die koms van die Christendom 'n groot bydrae gemaak het tot die hedendaagse Tswana-lewensbeskouing. Die doop, aanneming as lidmaat, en nagmaal asook die heiliging van die Sabbat het vry algemene gebruik geword by die Tswana. Dit geld ook vir begrafnis- en huweliksgebruike. "The missionary himself has become not only the tribal priest, but also the guide and adviser of the people in many spheres of life remote from religion." (a.w. 58).

De Villiers (in Cronje 1968:63) sê van die sending se houding teenoor die Bantoe as volksgeloof: "Teenoor.... verreweg die belangrikste aspekte van die Bantoe se godsdienstige lewe, te wete voorvaderdiens en towery, het die Sending deurgaans.... geheel en al negatief en destruktief opgetree. Hulle het dit as heidens, sondig en algeheel strydig met die Evangelie beskou en dit as sodanig probeer uitroei." In hoe 'n mate daar nie in geslaag is nie sal dan ook duidelik word uit die hieropvolgende uiteensetting van die huidige praktyke onder die Kgatla. Wat de Villiers verder sê (a.w. 63) geld ook in 'n baie groot mate vir die Bakgatla: "Voorvaderdiens en towery word deur die oorgrote meerderheid van die sogenaamd-gekerstende Bantoe òf dualisties naas die

Christelike godsdiens beoefen of sinkretisties met laasgenoemde saamgeflans." Ons sal hier net die woord "sogenaamd" wil weglaat, omdat baie werklike Christene onder die Kgatla dit as Bybels sien om "jou vader en jou moeder te eer sodat jou dae verleng mag word" - selfs en juis veral as hulle deur die dood geroep is om na Modimo (God) te gaan, waar hulle as voorspraak intree vir hul kinders op aarde.

Coertze (in Cronje 1968:17) wys daarop dat die sendelinge die inheemse kultuur raak sowel wat die innerlike as die uiterlike kultuurgoedere betref en uiteraars sterk kultuuroordraende agente is. "Aangesien godsdiens so nou geïntegreer is met die res van die kultuurpatroon, bring verandering van godsdiens as vanself op ander kultuurterreine ook veranderinge teweeg."

Ook is dit waar dat kultuur die godsdiens beïnvloed en dan kry ons 'n toestand soos dié wat Oosthuizen uiteensit in Sendingwetenskap Vandag (1968:225) waar hy aantoon dat in 1966 daar in Suid-Afrika 3,000 Christelike sektes was met 3 miljoen aanhangers.

## 2. Werks- en kultuurkontakte

Vanweë hul nabyheid aan Rustenburg, Krugersdorp, Brits, Pretoria en Johannesburg, het 'n baie groot deel van die Kgatla jong mans en vrouens na die blanke stede en dorpe gegaan om te gaan werk. Schapera (1953 herdruk 1962:30) gee 'n saaklike statistiese analise waarin hy toon watter belangrike rol trekarbeid speel in die huidige ekonomie van die Tswana, sowel as gedurende die afgelope byna 100 jaar. Hy het in 1946 vasgestel dat 9% van die arbeiders in Botswana trek na ander dele in daardie gebied en 89% na die Republiek en 2% na Rhodesië. Van die wat na Suid-Afrika kom gaan 74% na die Witwatersrand. Breutz (1952:284) meen dat die Bakgatla van Saulspoort ekonomies so goeddaaraan toe is, dat daar nie so veel van hulle van die huis af weggaan na die Blanke gebiede nie. Hierteenoor is dit opmerklik om naweke veral, te sien hoeveel mans en vrouens met busse en huurmotors na Saulspoort kom en weer Sondag middae vertrek, en trouens ook elke dag van die week. In Desember en veral tussen Kersfees en Nuwejaar is Saulspoort baie bedrywiger as gewoonlik en kom die waarnemer agter dat 'n groot deel van die stam wat normaalweg afwesig is, hul verskyning gemaak het.

Coertze (1968:71) het 'n insiggewende berekening van die afwesigheidssyfer van die Bafokeng gemaak. Hulle gebied grens aan die Bakgatla van Saulspoort, en daar is 'n groot mate van ooreenkoms wat hierdie twee stamme se ekonomiese lewe betref. Volgens Coertze se berekening is tot so veel as 50% van die bevolking afwesig uit die gebied. Dit geld vir mans sowel as vrouens. Onder die Kgatla sou mens dieselfde berekening kon maak, maar waarskynlik is daar ongeveer 'n derde afwesig, aangesien min jong kinders weg is, en mans en vrouens oor 50 jaar gewoonlik terugkom "huistoe" vir hulle oudag.

Die uitwerking wat die gedurige kontak met die Blanke op die Motswana gehad het, was dat baie van die Westerse kultuurgoedere opgeneem is in die moderne Kgatlalewenspatroon. Dit geld vir die kleredrag, meubels, boustyl, en ook vir onderwys en godsdienstige lewe. Op alles het die Mokgatla sy eie stempel afgedruk en dit aangepas by sy eie kulturele lewe, maar hierteenoor het hy ook veel moes inboet van sy vroeëre lewenswyse. Schapera (1953:31) voel dat "the stability of the family is being weakened by the prolonged absence of husbands.. and the men on their return show less respect for traditional authorities and obligations."

In sy analise van invloede wat akkulturasie in die hand werk, wys P.J. Coertze daarop (in Cronje 1968:19) dat: "lede van die inheemse gemeenskappe.... in intieme aanraking gekom (het) met lede van die vreemde groep.... (en) kennis geneem (het) van die intiemere huislike lewe en verhoudinge van die oordragende groep. So het hulle al werkende kennis geneem van ander kultuuraspekte.... Die indiensname van die inheemse bevolking was 'n baie potente akkulturerende krag."

Dit sal uit die hieropvolgende studie blyk dat ook wat towery praktyke betref, die Tswana ngaka homself aangepas het by veranderende omstandighede en met middele tevoorskyn gekom het, wat na sy mening, ook sal kan voorsien in die behoeftes van die nuwe omstandighede.

#### G. DIE HUIDIGE TSWANA- EN KGATLA-WOONGEBIED

Die Bakgatla van die Rustenburg-distrik besit as stam 23 plase met 'n totale oppervlakte van 51,547 morg. Ook besit sommige van hulle as privaat eiendom nog 8 plase van 14,512 morg. Die plase wat die stam besit is:

	<u>No.</u>	<u>Morge</u>
Application	984	1820
Blinkklippen	638	403
Cyferkuil	372	3670
Holfontein	593	3460
Klipfontein	410	5 (vir 'n skool)
Koedoesfontein	818	1371
Kraalhoek	516	2927
Kruidfontein	649	3746
Legkraal	725	2094
Middelkuil	564	2179
Modderkuil	565	3750
Rhenosterkop	1048	2579
Rhenosterkraal	653	3567
Rooderand	399	657
Saulspoort	269	3925
Spitskop	298	857
Syferkuil	533	408
Vogelstruisnek	602	590
Welgeval	749	2408
Welgewaagd	535	2370
Wildebeestkuil	733	2775
Wilgespruit	631	3467
Zandfontein	729	2505

Die hoofstat of Mošate van die Kgatla in Transvaal, waar die stamhoof woon is Saulspoort, 43 myl noord van Rustenburg, en 7 myl was van die Rustenburg-Thamazimbi spoorlyn. Die Kolobeng of Bierspruit vloei deur die Kgatlagebied sowel as die Brakspruit (Letlhakole). Saulspoort lê aan die voet van die Makakwe-berg (oostelike Pilanesberg) in 'n bosveldstreek met doringbos en grasvelde. Die landerye van die Bakgatla kom in blokke voor op die gemelde plase asook op sekere Trust-plase. Die pad tussen Rustenburg en Derdepoort loop al langs die suidwestelike grens van die gebied. Die hoogte bo seespieël varieer van 5,000 vt. in die suide, bv. te Welgevallen en Schaapkraal, tot 3,500 in die noordé. Die gemiddelde jaarlikse reënval is tussen 22 en 25 duim.

Die Kgatla-reserwe in Botswana is 3,600 vk. myl groot, en is in die redelik vrugbare dele van Oos-Botswana geleë. Die veld is geskik vir veeteelt, en ook kan die meer geharde gewasse soos kafferkoring verbou word.

#### H. BEVOLKINGSSTATISTIEK

Die Bakgatla is die grootste stam in die Pilanesberg-distrik. In 1950 was daar 5,164 belastingbetalers. Dan is daar nog diegene wat op die Trustplase woon wat die totaal opskuif na 10,764. As hierby gevoeg word diegene wat afwesig is om te gaan werk in die Blanke stede dan blyk dit dat hulle in 1953 omtrent 50% was volgens Breutz, (1953:241). Volgens die jongste beskikbare syfers van die Departement van Bantoesake (Des. 1968) word die huidige Kgatla-bagaKgafela bevolking in Transvaal beraam op ongeveer 45,000 siele. Wat die Kgatla van Botswana betref, bereken Schapera (1943:14) dat hulle in 1940 16,000 was en dus moet hulle in 1968 nader aan 22,000 gewees het. In Botswana is die Ngwato, Kwena en Ngwaketse talryker as die Kgatla.

#### I. SAMEVATTING

Uit die Tswana stamverwantskap en Kgatla-geskiedenis blyk dit dat die Bahurutshe as die oudste en seniorstam beskou word onder die Tswana, bv. by die "eet van die eerste vrugte" (go loma thotse) wat moet geskied volgens stamsenioriteit. (Vgl. Coertze 1968:18,19). <sup>^</sup> Dit wil voorkom of the Tswana reeds aan die begin van die 17e eeu woonagtig was in Transvaal en Botswana. In die daaropvolgende twee eeue het hulle toe verder opgedeel in kleiner stamme, wanneer keer op keer 'n ontevrede deel van die stam wegtrek onder leiding van 'n lid van die heersende familie. Hul vestig hulle dan in 'n nuwe omgewing onder die naam van hul leier, wat dan kaptein word.

So het ook die Kgatla, 'n vroeë vertakking van die Hurutshe opgebreek in die hedendaagse Kgatlastamme: Mosetlha, Mmakau, Motsha en Kgafela wat almal die kgabo (blou-aap) as totem vereer. Ook die Kwena, wat weg is van die Hurutshe het opgebreek in: Fokeng, Mogôpa, Modimosana en Phalane. (Vgl. Coertze 1968:19 vir 'n insiggewende generasielys). 'n Deel van die Mogôpa-seksie het weswaarts getrek (c. 1720)

en hul uiteindelik by Molepolole gevestig as die Kwena van Sechele. Hulle was die eerste Tswanastam wat in Botswana gaan woon het. Van hulle het die Ngwato en Ngwaketse weer weggebreek (c. 1795). (Schapera 1952:11 en 1953:16).

Sedertdien het die opsplitsing van die stamme verder voortgeduur. Die latere splintergroepe kon egter nie altyd onafhanklik word nie, hoofsaaklik vanweë die chaotiese toestande wat ontstaan het met die invalle vanuit die ooste, nl.: MmaNtatisa (1822-3), Sebetwane se Kololo (1823-8) en Umzilikaze se Tebele (1825-37). Gedurende hierdie vyftien jaar moes baie van die Batswana rondvlug om eers later weer hul statte te kom opbou. Baie van hulle is egter versnipper en het hulle by naburige stamme gevestig.

Gaandeweg met die besetting van die land deur die reeds bestaande stamme, en ook deur die Blankes, het dit al moeiliker geword vir die ontstaan van nog meer vertakkinge, en moes elke stam in sy erkende gebied bly. Ondertrouery het natuurlik voorgekom en sodoende is daar 'n wedersydse wisselwerking tussen die Tswanastamme behou, hoewel elke hoofgroep sy kenmerkende kultuur en taaleienskappe ontwikkel het.

Vanaf die begin van die 19e eeu het die Westerse beskawing in 'n versnellende tempo 'n invloed begin uitoefen op die Tswana-lewenswyse. In 1801 het die eerste Blanke trekkers die Tlhaping, wat die mees suidelike stam is, besoek en in 1816 is die eerste Christelike sending onder die Tswana gevestig deur die Londense Sending Genootskap. Jagters, handelaars en ontdekkingsreisigers het ook op die toneel verskyn gedurende die volgende 30 jaar en ook is nog sendingstasies gevestig onder die Rolong (1822), Hurutshe (1836), Mmanaana-Kgatla (1843), Kwena (1846), en Kgatla bakaKgafela (in 1864). Die Boeregemeenskappe op plase in die Marico- en Rustenburgse distrikte asook die stigting van dorpe soos Rustenburg in 1851 en Pretoria in 1855 het daartoe gelei dat verskeie van die Tswanastamme, waaronder ook die Bakgatla, in voortdurende aanraking met die Boere gebly het. Dit het dan ook die uitwerking gehad dat die tradisionele kultuurpatroon gaandeweg beïnvloed is deur die Christelik-westerse beskawing van die Blankes. Reeds van die begin af (1844) het die grondwet van die Zuid Afrikaansche Republiek voorsiening gemaak vir die Bantoetuislande, ook van die Tswanastamme waar hulle vandag nog aangetref word.

Reeds vanaf 1801 word sendingwerk onder die Batswana gedoen, en is die volledige Bybel soos deur Robert Moffat in Setlhaping vertaal, vanaf 1857 aan hulle beskikbaar gestel. Veral die Londense Sendinggenootskap, die Hermansburgse Sending, die N.G. Kerk en die Rooms-Katolieke het gedurende die afgelope eeu intensiewe werk onder die Tswana verrig. Die N.G. Kerk was sedert 1866 die enigste Kerk wat onder die Bakgatla gewerk het, hoofsaaklik vanweë die Z.A.R. en die Bakgatla se wens dat daar nie op geestelike gebied verdeeldheid en verwarring onder die volk moes kom nie. Eerw. Henri Gonin en Hoofmanne Kgamanyane en Lentswe verdien in hierdie verband

besondere vermelding, asook persone soos Pieter Brink, Emil Beyer, George Stegmann, Willie Neethling, Hoofman Ramono, Pieter Stofberg, J.C. Knobel, Deborah Retief, D.J. Joubert, C.H. Murray, H.R. Barrish, Johan Reyneke en andere na hulle wat hul almal beywer het vir die kerstening van die Bakgatla bagaKgafela te Saulspoort en Mochudi en die omliggende buiteposte.

Die koms van die Christendom het 'n groot bydrae gemaak tot die hedendaagse Tswana-lewensbeskouing. Die Bakgatla beskou hulself vandag as 'n Christelike volk en stel baie van hulle tradisionele opvattinge ondergeskik aan die Christelike beginsels. So is daar bv. nie meer 'n stamskool nie, maar wel die jaarlikse aanneming en voorstelling van meer as 500 nuwe lidmate in die kerk.

Die uitwerking wat die gedurige kontak met die Blanke op die Batswana gehad het was dat hulle baie van die Westerse kultuurgoedere aanvaar en toegeeien het en daardeur hul lewenswyse laat beïnvloed het. Dit geld dan bv. vir hul kleredrag, boustyl, huismeubelering, asook hul hedendaagse onderwyspatroon. 'n Sterk akkulturerende faktor was dan ook die indiensname van groot getalle Batswana in die huislike lewe van die Blanke buurvolk.

Tans is daar volgens die Departement van Bantoesake ongeveer 45,000 Bakgatla-bagaKgafela in Transvaal en na beraming ongeveer 22,000 in Botswana.

-----