

HOOFSTUK XBESTANDDELE VAN KRAGMIDDELE EN 'MEDISYNE'

Die 'krag' wat liggaamsdele van insekte, voëls, diere en mense, asook plante het, is van kardinale belang vir die bongaka onder die Batswana. Sodra die navorser die dingaka oor hulle middele begin uitvra, word hy dadelik getref deur die gans andere beskouing wat die Motswana het oor die kragte wat daar aanwesig sou wees in liggaamsdele van baie diere, voëls en ander lewende wesens, en ook in 'n groot verskeidenheid van plante. Soms kan die Westerling eenvoudig net nie glo dat so 'n ngaka ernstig is en dat hy self glo in wat hy beweer nie. As hy 'n stukkie vet van 'n eland of van 'n luislang neem, of 'n stukkie vel van 'n krokodil of die skedel van 'n bobbejaan of die mis van 'n trapsuutjies of van 'n hamerkop en dit as iets besonders in sy preparate voeg, dan lyk dit na ongeloofwaardige kinderagtigheid. Hierdie sienswyse van die Motswana bly vreemd aan die Blanke totdat hy die sisteem van denke van die Bantoe begryp. (Hierdie wesens- en lewensopvatting van die Tswana word meer breedvoerig in die volgende Hoofstuk behandel).

Vir die Motswana, behou die liggaamsdeel van elke lewende wese sy oorspronklike eienskappe, selfs na die 'dood' van daardie dier of voël. So is bv. een van die hoefeienskappe van die krokodil, waar hy altyd in en naby die water leef, dat hy 'koel' is. In siekte is 'hitte' 'n teken van krankheid, terwyl 'koel' wees 'n teken is van gesond te wees. 'n Ngaka moet bv. altyd 'koel' hande hê om sy pasiënte te kan genees, en hier is die krokodil dan 'n belangrike pheko of kragmiddel. By die Pedi vermeld Mönning (1967:89) ook hierdie sienswyse van siekte wat met warmte, of gesondheid wat met 'koelheid' geassosieer word.

Die pofadder 'hou bymekaar', daar hy nooit ver van sy boerplek gaan nie. Om beeste of 'n familie bymekaar te hou moet dus daardie eienskap van die pofadder gebruik word. Hoe die ngaka en die Motswana daartoe kan kom om te glo dat hierdie eienskappe van 'n dier nog na sy dood in sy liggaamsdele aanwesig kan wees, word enigsins duidelik uit die volgende voorbeeld: Dit het werklik gebeur dat 'n ngaka op 'n dag kom in my studeerkamer waar meer as 100 plantmonsters uitgestal was op rakke teen die muur. Toe die vraag aan hom gestel word hoe hulle enigsins kan glo dat 'n dier se eienskappe na sy dood nog in hom kan voortleef, kyk hy rond en vra: "Ken Moruti (leraar) al hierdie plante?" Op 'n bevestigende antwoord vra hy toe of ek 'n stukkie van dáárdie plant sal afsny en eet. Dit was die bol van die dodelike Mojaja: bobbejaangif (*Adenia digitata*), wat binne enkele ure die dood kan veroorsaak. Die bol lê toe reeds 'n paar maande verdroog daar op die rak. Ek antwoord toe: "Nee! Dit sal my doodmaak!" Waarop hy sê: "Maar die plant maak mos net dood terwyl hy in die veld groei. Nou is hy dood en onskadelik!" Toe ek te kenne gee dat die gif van die plant

nog in hom aanwesig is, selfs al lê hy nou dood en verdroog op my rak, sê die ngaka met 'n glimlag: "Nou maar Moruti, net soos die Mojaja-plant die krag het om dood te maak terwyl hy lewendig is en groei, en nog dieselfde krag behou al word hy uitgegrawe en 'doodgemaak' is, soos hy nou 'dood' is en selfs in stukkies gesny is, net so is dit met al die diere en voëls en insekte en plante." Hy vertel toe hoedat die leeu wat die vermoë het om te spring en te oorweldig, daardie eienskap aanwesig het in sy hele liggaam. As iemand hom met 'n assegai doodsteek, of skiet met 'n geweer, dan behou daardie leeu nog in sy liggaam daardie eienskap. Die jagter kry hom net in sy besit en onder sy beheer omdat hy sterker is as dit wat hy oorweldig het. Daardie leeu kon opgesny en stuksgewyse gebruik word want elke stukkie vet van die leeu, of watter deel die ngaka ook al wil gebruik is nog net so kragtig as toe die dier nog rondgeloop het. 'n Stukkie vel van die krokodil is nog net so 'koel' as die krokodil toe hy in die water rondgeswem het. Net so word die eienskap wat elke dier, voël, insek of plant besit, nog steeds behou ook in die stukkie daarvan wat jy in jou medisynetas mag sit om later te gebruik. Verskillende liggaamsdele het verskillende eienskappe (vgl. Hoofstuk X c). Bogenoemde logika werk dwarsdeur die hele opvatting van die Bantoe by die soek van gesogte eienskappe in die natuur, wat almal bekombaar is en tot beskikking is van hulle wat weet hoe om dit te hanteer en te gebruik.

Soos enige apteker ken elke ngaka die verskillende 'middele' met hul eienskappe en maak hy voortdurend 'mengsels' op van 2 tot selfs 10 'eienskappe' wat hy verlang: om te stimuleer, te kalmeer, krag te gee, vrugbaar te maak, of wat hy ook al verlang. So bv. is die een plant Nthagaraga: (*Stomatostemma monteiroae* Oliv. N.E. Br.) wat 20- tot 30 knolle soos ertappels onder aan sy wortels het, baie gesog vir preparate vir mens en dier waar vrugbaarheid gesoek word: baie kinders, of baie beeste, om 'n hele motse of stat te word, net soos die plant 'n hele motse rondom sy stam het.

Daar is ook vir die Motswana die ander wet van die natuur, nl. dat iets kan oud word of krag kan verloor, swak kan word en later van swakheid doodgaan. So 'n plant, dier of mens wat van swakheid of kragvermindering dood is, is dan ook nutteloos by kragmedisynes. Maar hierdie eienskap is juis net wat die toornaars of baloi soek, nl. die saad of kiem van agteruitgang en dood, om daarmee dood en verwoesting te saai. Dele van 'n lyk van iemand wie se kragte gekwyn het en uitgeloop het op sy dood, is dus ook die 'dodelikste' middel wat gebruik kan word om mee te toor en mense daarmee uit te roei.⁽¹⁾ In die Tswana "farmakologie" word daar gebruik gemaak van die volgende bestanddele:

(1) Omdat dele van 'n lyk so ontsettend 'gevaarlik' en 'dodelik' is, word by elke sterfgeval gewaak by die lyk en tot met die begrafnis baie sorgvuldig gesorg dat geen liggaamsdeel verwyder word wat die verspreiding van die dood sou kon veroorsaak nie, of waarmee dan getoor sal kan word nie.

A. PLANTE DEUR DINGAKA GEBRUIK

Wat Evans-Pritchard by die Zande gevind het, (1937: 433) geld ook vir die Kgatla en Tswana dingaka nl. dat hulle 'n onafgebroke belangstelling het in die groot skat van plante om hulle heen. In die gebied van suidoostelike Botswana tot by Pilanesberg kon die 16 dingaka met wie ek in die veld rondgeloop het, meer as 600 plante aanwys, uitgrawe, of takkies van afbreek en daaraan kou of beskrywe hoe giftig hulle is of watter uitwerking hulle by gebruik sal hê. (1)

Behalwe enkele plantkundiges is daar waarskynlik baie min Blankes wat beskik oor die omvattende kennis van die dingaka m.b.t. die plantewêreld, met hul name en eienskappe. Hierdie is nie 'n poging om elk van die plante te neem en die gebruike aan te stip nie, maar as volkekundige studie het baie belangrike gegewens aan die lig gekom by 'n waarneming van die plantgebruike; dit het insiggewende lig gewerp op die denke van die Motswana. Enkele van die aangeleenthede wat vir hom van belang is, word net hier aangestip: Die Tswana-ngaka, onderskei tussen manlike en vroulike plante, en dikwels sal hy sê: Ke setlhare se setonanyana (dit is 'n manlike plant, of: ke se se namagadi (dit is 'n vroulike). Poane beweer: "By die plante vind ons dat dié wat dorings het, manlike plante is; dié wat nie dorings het nie, is vroulik." (F.1). Dit kom egter ook voor dat bv. 'n ngaka onderskei tussen Moologa wat manlik is en wat vroulik is, terwyl nie een van die twee dorings het nie. (2) 'n Baie merkwaardige opvatting word in teks F.6 vermeld nl. dat die wortels van dieselfde boom manlik en vroulik is: "die aan die oostekant is die manlike en dié aan die westelike kant die vroulike."

(1) Hierby aangeheg is 'n lys van ongeveer 500 plantname soos in die veld verkry van die dingaka en soos geïdentifiseer deur die Nasionale Herbarium in Pretoria. Die verwysingsnommers by die plante bv. (365) is vir rekord doeleindes met betrekking tot die datum en plek van versameling. Die ander nommers met 'n alfabetiese letter, bv. A.1, B.13, ens., dui op die aangehegte tekste waar die dingaka die gebruike van die plante beskrywe. Omdat dit die omvang van hierdie werk te lywig sou maak, is al die gebruike van elke plant nie uit die tekste weer herhaal nie. Die volledige vertaling is dáár gegee vir farmakologiese verwysing.

(2) Die Nasionale Herbarium het hierdie twee plante: No. 676 Moologa o motonanyane en No. 677 Moologa o monamagadi albei geïdentifiseer as: Croton gratissimus Burch. - Die een groei geiler in die berge as die ander in die vlaktes.

Elke plant het 'n sekere eienskap wat die kruie-dokter afsonderlik of in kombinasie met andere gebruik. Poane wat jarelank 'n veearts se assistent was, stel dit as volg: "Die Tswana-medisyne is net soos dié van die witmense. Dit meen dat as jy miskien net een (bestanddeel) sou neem, dan kom dit krag kort. Hulle moet in mengsels gebruik word. Sommige word in pare vermeng, of drie van hulle, of tot by vier." (F.1).

Soos reeds hierbo genoem veroorsaak siekte dat 'n persoon warm word. Die hart kan die bloed te vinnig pomp en dan word die persoon warm en later mal of doof. Een van die gewildste plante onder die Tswana-dingaka om 'n persoon 'koel' te maak is Mosimama:sambokbossie (*Senecio longiflorus* (D.C.) Sch. Bip.) (vgl. tekste L.12). Toe die 'geneesheer' in L.8 besluit het om die mal pasiënt met die skaap se kloppende hart te behandel, (vgl. ook Hoofstuk IX) moes die kranke eers op die grond op sy hande en knieë 'staan' langs die skaap en toe is albei 'gewas' met fyngestampde Mosimama wat gegooi is in 'n houtbak met water. Die ngaka het toe daarmee hulle koppe en rue 'gewas'. Hierna was hulle 'koel' genoeg vir die operasie. Mönnig (1967:89) verwys na die Bapedi wat 'n bol gebruik om voete af te koel. Volgens meegaande tekste dien daar egter op gelet te word dat alle bolle onder die grond nie noodwendig koel is nie, aangesien die sg. 'warmte' of 'koelheid' van 'n plant, betrekking het op sy vermeende uitwerking.

Alle plante word deur die dingaka beskou as 'n gawe van Modimo (God) aan die diere en die mens en soos wat 'n ngaka geleer is, kan hy daardie plante aanwend en dan die gewenste resultaat behaal. Sekere plante egter is deur die afgestorwe voorgeslagte geplant, soos enkele voorbeelde wat in elke stat gesien kan word, wat nie inheems is vir daardie streek nie. So bv. groei 'n kremetartboom, Moana: (*Adansonia digitata* L.) in Mochudi waar dit deur 'n afgestorwe ngaka geplant is. Nou mag daar nie van so 'n boom 'n stuk geneem word sonder om eers deur te rufa van die afgestorwe eienaar(s) van hierdie plant 'n stukkie te 'koop' nie. "Die Montlebe:gifboom (*Synadenium cupulare* L.C. Wheeler) behoort mens nie somer van te vat nie. Na behore moet jy vir die plant iets doodmaak, soos 'n skaap, en dan kan jy die plant gaan plant met die pensmis van wat jy geslag het. Deur dit te doen, rufa jy (vra jy met danksegging) dit van die voorouergeeste (badimo), sodat dit nie in 'n mfeffa verander nie d.w.s. ('n kragmiddel) wat (uit wraak) mense begin doodmaak nie." (L.10 en 11). Hierdie gebruik van rufa word verder omskryf in teks F.5 waar vertel word hoedat daar te Mabeskraal op 'n vreemde plant afgekom word wat die mense daar Senamane noem. Daar kom 'bloed' uit die plant as daaraan gesny of gekap word; maar aangesien die plant in die ou murasies groei waar dit geslagte gelede geplant is, moet 'n skaap daarvoor geslag word, "en dan besprinkel hulle die plant met die skaapbloed terwyl die persoon sy klere uitgetrek het en heeltemal nakend is. Terwyl hy met die plant praat en dit besprinkel sê hy: 'Ek het gekom om jou te neem, ek werk met jou.'" (F.5). Daarna kap hy die stam met 'n

byl en vang van die 'bloed' op wat uitdrup. Aangesien die ngaka nie 'n skaap by hom gehad het om mee te rufa nie, het hy 'n sny in die stam gemaak met sy mes en 'n sjieling daar ingedruk en gesê: "Ek vergoed jou, sodat ek met jou kan gaan werk." Hy verduidelik verder: "Toe ek met die sjieling vergoed het, was dit toe ek dankie gesê het aan die badimo aan wie die boom behoort." (F.5). Toe hy met die byl kap, spat daar van die 'bloed' op sy gesig en arm wat baie gejeuk het en ook swere laat uitkom het. Om volle 'beheer' oor die plant te kry het hy dit met ander dipheko (kragmiddele) gemeng in 'n medisynehoring om daardeur in staat te wees om dit wat met hom gebeur het weer ongedaan te maak. So 'beheer' hy dan daardie middel.

Om 'n vrou te help wat vir jare lank net nie verwagte word nie, wil die ngaka vir haar 'n moremelo gee, nl. 'n plant wat die uterus sal 'sluit' na ontvangenis bv. *Asparagus suaveolens* of *Rhoicissus tridentata* (bobbejaantou). In M.3 wys hy toe daarop dat hy hierdie middel ook moet rufa: "As dit 'n lepetu (nekring) is, dan moet ek die plant dit laat dra (dit om 'n tak hang). Die tak sal daar opswel en 'n vergroeiing maak. As dit 'n haakspeld is, dan steek ek dit vas om 'n takkie; as dit 'n naald is, dan steek ek dit in die stam; as dit 'n sikspens is dan steek ek dit in die grond tussen die wortels." (M.3). Hierdie plant het klein bolletjies wat die ngaka wil uitgrawe en kook vir die vrou wat nou normaalweg kinders sal kry.

'n Ander moitseanape (kenner van geheimenisse) het in F.6 verduidelik: "Die reël vir die grawe van wortels is: die gat, waar jy gegrawe het, moet nie toegegooi word nie. Dit kan die siekte verhinder om uit die liggaam van die mens te kom. Net soos die ystervarke en erdvarke: hulle laat dit net so, sonder om toe te gooi." (F.6). Hy wys daarop dat as hy vir 'n geval van iemand wat getoor is 'n plant grawe soos die Mosetlha-wortel:huilbos (*Peltophorum africanum*), dan grawe hy 'n stuk van omtrent 3 duim aan die oostekant, wat hy die manlike wortel noem. Nou grawe hy weer net so 'n stuk van omtrent 3 duim aan die westekant, d.w.s. 'n vroulike wortel en sit die stuk van die oostekant in die plek daarvan en gooi dit toe. Die oostekant word nie toegegooi nie, en nou gaan hy terug sonder om weer terug te kyk. "En deur nou hierdie wortels om te ruil word die siekte ook omgeruil om sodoende van daardie vaste punt af te verskuiwe, sodat ek dit kan baasraak!" (F.6). Die gedagte hier is dat hierdie getoorde persoon vasgevang is met die toormiddele en dat die ngaka die toordery moet skuiwe sodat dit van die vastrapplek kan loskom, waarna hy dit deur ander middele sal kan uitwerk.

Daar is verskillende maniere waarop plante gebruik word. Die mees algemene is om hulle eers met die disseltjie (phalo) stukkend te kap in mankgeta (kerfsels) en hulle in 'n lengetana (potskerf) te gooi om te braai, waarna die donkerbruin of swart verkoolde braaisels op 'n maalklip fyngemaal word in 'n poeier (tshidi). Hierdie woord tshidi is verwant aan mosidi: roet en moontlik ook aan sila: op 'n maalklip

fynmaal. (Om in 'n stampblok te stamp is setla). Tshitlho is dan 'n kragself wat gemaak word van 'n verpoeierte mengsel van plante en liggaamsdele van diere, voëls en insekte wat gebraai en gemaal is tot tshidi, en waarby vet gevoeg is. Die tshitlho word ook gewoonlik in 'n bees- of bokhoring gesit. (Vgl. tekste soos A.5, G.1, G.4, G.6, H.11 e.a.). In die lig hiervan en tekste soos L.22, L.23, L.24, M.2, M.3 (e.a.) oor tshidi, is Mönnig (1967:90) se gebruik van die woord tshidi te beperk as hy dit beskou as die verkoalde poeier van 'n spesifieke plant soos wanneer hy sê: "The medicine most frequently used as protection against witchcraft is a black powder called tshidi. It is made from the roots of a tree mohlakola o moholo (*Euclea natalensis*) which are dried and then burnt to charcoal in a pot." So bv. sê die ngaka in L.22: "Ons neem dit dan alles (die mengsel van plante en dele van diere) maal dit fyn (silaboleta), aangesien dit reeds verkoalde poeier (tshidi) is in die potskerf en ons laat hom dit dan opsnuif."

Die plante wat in die leswalo ('voorspoedsalf') kom is gewoonlik ongebrand. Die plante word fyngestamp (go setla) in die medisyne-stampblokkie (kika), of op die maal-klip (lwala) gestamp (thuga) met 'n klip. Nou word net 'n bietjie harde vet daarmee gemeng en dit word gebrei in 'n harde vetklont (leswalo) waarvan nou en dan 'n bietjie aan die hande, gesig en hare gesmeer word vir voorspoed. (Vgl. F.7 en F.8 en Hoofstuk IX C. 1.).

Die wortels (medi) is van die mees gesogte deel van 'n plant, veral van die groter struik en bome. Hulle is sappiger as die takkies en verander nie so dikwels van vorm en beskikbaarheid soos bv. die vrugte of selfs die blare en takkies nie. Meeste van die medisynes wat gedrink word, is van wortels wat in water gekook is. Die bas, lokwati(1) van 'n aantal bome word ook gebruik, soos bv. in O.18 waar die gestampde bas van Monato:wildesering (*Burkea africana* Hook) en Mosetlha:huilbos (*Peltophorum africanum*) se bas gekook word om te drink vir die ingevalle borsbeen. Van die kleiner struikies word die stammetjie saam met die wortels gebruik, en dan soms ook die takkies of blare. 'n Ngaka is daarop gesteld dat as hy plante vermeng en gebruik, dit nie deur andere afgekyk sal word nie en dit is seker een rede waarom hy verkies om met sy kepu (graafyster) alleen in die veld te gaan en 'n paar wortels uit te grawe wat hy nodig het. Hy bind dit ook daar in 'n bondeltjie van so 'n 3 duim lengte en 1 duim dikte, gewoonlik gebind met 'n stukkie bas van Moretlwa:rosyntjiebos (*Grewia flava*). Hierdie bondeltjie kom kook hy dan, of gee dit af aan die pasiënt se mense

(1) Lokwati:bas, het Miller (1952:92) verkeerdelik verstaan as die naam van 'n aantal bome (sien by O.18) as hy beweert: "...lokwati. Name given to several trees and useless for identification purposes." - Lokwati is nie 'n boom se naam nie. Miller se segsmanne het waarskynlik stukke boom-bas aan hom getoon, of hy aan hulle en as hy vra wat dit is, dan sê hulle: 'bas' (lokwati)!

met die nodige voorskrifte vir gebruik. Van die skaarser plante sit hy 'n stuk bas of wortel of stammetjie in sy medisynesak, vir latere gebruik. 'n Paar van sy kosbaarste plante wat hy miskien moes koop van 'n ngaka wat van 'n veraf gebied gekom het, maal hy klaar tot 'n poeier en bêre dit in 'n houer soos 'n rietjie, blikkie of botteltjie. In sy agterplaas plant 'n ngaka ook so van een tot 5 van die skaarser plante, veral vetplante of bolle, waarvan hy later gebruik as hy dit nodig kry. Sommige van die plante, veral ook 'n hele paar van die bolsoorte is onder verskeie van die Bantoestamme baie gewild, en het gelei tot die ontstaan van kruiewinkeltjies in die groter stede waar hierdie plante, veral die wortels en bas en dele van diere en voëls, verkoop word aan kruiedokters wat hulle mag nodig hê.

Om die geheimhouding van die beroep in stand te hou het baie van die plante 'n tweede of ngaka-benaming daarvoor, sodat slegs een wat opgelei is kan weet van watter plant gepraat word. Die gewone Motswana ken 'n groot aantal plante se gewone name, en hy kan 'n klompie van hulle gebruik vir hoofpyn, maagpyn, of ligte wondplekkies, maar hy is onkundig oor al die vertakkinge van die bongaka-nering. Sekere van die veldplante is eetbaar en word as morôgô (groente) gebruik.

Die kennis wat die ngaka het van die plante word stap vir stap aan hom geleer deur sy leermeesters wat daardie plante se gebruik aan hom demonstreer. So bv. word in A.3 vermeld hoedat tydens sy opleiding die een student in die bongaka vier plante moes leer gebruik om te dien as sy thabela (beskermmiddel). Toe moes hy leer hoe om die giftige Ngwogo: naboom (*Euphorbia ingens* E. Mey) te gebruik as purgeermiddel, deur die melk met meliemeel te braai 'om die skerpte weg te neem wat 'n mens kan doodmaak'. Steyn (1949:145) gee 'n beskrywing van hoe prikkelend die *Euphorbia* melksap is, nl. so erg dat toe dit bv. op beeste gespat het wat deur 'n bos nabome gehardloop het en dr. Steyn hulle 'n week later sien sê hy: "Die vel was byna totaal vernietig, die oë was verbrand of geheel en al vernietig, en die tong en mond was vol sere. Die tong was verbrand omdat die diere die brandende vel gelek het. Ook die gesig was vol sere. Die diere was blind en so vermink dat hulle van kant gemaak moes word."

In F.12 gee 'n ngaka 'n paar gebruike vir die (Ngwogo):naboom, se melk: wat hy met meel braai. Daar gebruik hy dit as purgeermiddel vir iemand wat dijeso (vreter) het, soos bv. wurmpies. Hy gebruik dit ook vir 'n vrou wat moeilikheid het met die nageboorte. Hy gee vir haar twee mespunte vol: "En binne 'n kort tydjie sal sy terugkeer 'na die beesmis' (1) en sal sy 'in kraam' wees soos mens dit wil hê." (F.12). Die naboommiddel word selfs vir 'n baba in-gegees wat van 'n verwagte moeder se melk gedrink het: 'Dis gif vir 'n kind'. Ook kan die maandstondes se verandering met hierdie middel bewerkstellig word. Die student

(1) Mo mosuteleng: 'na die beesmis' beteken dat die vrou soos tydens die bevalling op droë fyn beesmis sal lê.

in A.3 moes leer hoe om Morokolopodi: (*Kohautia amatymbica* E & Z.) aan 'n vrou voor te skryf om haar maandstondes te reël en swangerskap te bevorder. Watt en Breyer-Brandwijk (1962: 899) sê ook die plant is "one of the Southern Sotho remedies for sterility." Vervolgens moet die leerling die gebruik van Tshipidibogale: (*Sphedamnocarpus pruriens* (Juss.) Szysz.) bestudeer en hoe om dit te gebruik om die vrou te gatolla (ont-trap), d.w.s. te beskerm teen oorskaduing deur persone wat nie ritueel rein is nie.

'n Plant soos Tallapoa: duiwelsdis, elandsdoring of seepbossie (*Dicerocaryum Zanguebaricum*) leer die ngaka om te gebruik soos in M.19 beskrywe, by kudde-diere wat moeilikheid ondervind wanneer hulle kalf of lam. Hulle moet die treksel drink, en dan sê hy: "Tallapoa: (duiwelsdis) is baie glad en dit is dié middel wat 'n (ongebore) kalf sal kan laat omdraai wat met sy agterpote eerste kom en vashaak in sy ma tydens geboorte, d.w.s. as jy jou arm doop in die duiwelsdis wat fyngestamp en in water geroer is. Jou arm gly eenvoudig en jy keer die kalf om, sodat sy kop eerste uitkom en nie die agterpote nie." (M.19).

Verskeie giftige plante word gebruik in Afrika om vis mee dood te maak, maar op so 'n wyse dat die vis nog eetbaar is. In H.28 beskrywe Senkatele die Letebele-ngaka wat onder die Bakgatla woon, hoedat Mojaja: bobbejaangif (*Adenia digitata*) se blare en vrugte wat fyngestamp is, in stil waterkuile gegooi word. As dit geroer word en die water skuimerig maak, kom die visse op om dit te eet en gaan hulle dood en dryf op die water. Die volgende dag sal daar ook nog meer visse drywe. Slegs die binnegoed moet verwyder word, dan is die res van die vis bruikbaar. In Hoofstuk IX A. 2. (t) is reeds melding gemaak van die gebruik van Mojaja, o.a. om 'n persoon wat van die gif ingekry het met die wortel en melk te laat braak en hoedat die plant ook gebruik kan word vir die spoedige herstel van 'n oop wond deur van die bobbejaangif en melk daarvoor te gooi. (Vgl. 0.9).

In teks J.3 verduidelik die een kenner van gifplante dat 'n mens in 'n slang kan verander word deur hom enkele van die heel giftigste plante te laat eet, nl. Nkolopatse d.w.s. Mojaja: bobbejaangif (*Adenia digitata* Burtt. Davy), asook Mabyana-wa-mala-a-thupa: blinkblaar-wag-'n-bietjie (*Ziziphus mucronata* Willd.), Monotwana of Mogau: nl. gifblaar, (*Dichapetalum cynosum* Engl.) en Mojakubu. Volgens Watt en Breyer-Brandwijk (1962:66) het die Boesmans ook van die blinkblaar-wag-'n-bietjie gebruik gemaak in hulle pylgif se bereiding. Ook wys hul op p. 375-383 op die giftigheid van gifblaar met fluorasetaat as giftige bestanddeel wat veral in jong blare dodelik is. Die ngaka sê in J.3: "Al vier van hulle is giftig, maar ek kan iemand hulle laat eet en hom sodoende in 'n slang verander sodat enigiemand wat hom lastig val met woorde, seer sal kry, of selfs dood kan gaan." Hy gee hierdie giftige plante vir die persoon om te drink saam met beesmelk, want: "Beesmelk 'vee' dit, d.w.s. verander dit, en neem die skerpheid daarvan weg."

Met die groot aantal plante tot sy beskikking en die gekompliseerde opset van die gevalle wat hy moet behandel, is dit te begrype dat die ngaka ook hier die hulp van sy dolosse moet inroep. In B.1 wys Peloentle daarop hoedat die derde gooi van die dolosse bv. Moraro kan val en nou sê hy: "Dit meen dat ek vir hom die Moraro-plant: (Cyphostemma sulcatus C.A. Sm.) gaan grawe. Ek 'knoop hom dan los' (funolla) daarmee want hy is vasgevleg." (B.1). Die vierde val van die dolosse was Lematla wat ook die naam is van duiwelsdis (Dicerocaryum zanguebaricum (Lour.) Merril.) wat hy ook vir die kranke sal grawe. As die dolosse soos in F.16 vermeld, op die valwyse Mogolore val, word dit vir die geneesheer 'n aanduiding dat hy die kranke met Mokhura wa noka: rivier-kasterolieboom (Ricinus communis) se wortels moet behandel, deur hom van die rookdampe van die wortels te laat inadem, en sy hele liggaam met die verkoelde poeier in te kerf. Maar val die dolosse: Mogolore wa kgaba: ('kraanvoël van verwensing'), dan moet hy die gestampde wortel saam met Mosimama: (Senecio longiflorus) in 'n houtbak sit en in die aand van die eerste water skep wat die vrou van die bron af bring, daarop gooi, en die sieke daarmee was. "Aangesien hy 'n mens is, was ek hom met my hande. Beeste, 'n huis, 'n werf besprenkel ek met die seditse (stertkwas)" (F.16).

Volgens F.17 is die swart doppe om kasteroliesaad gevaarlik as dit tussen die koring kom, want dit sal die persoon wat daarvan geëet het besete maak totdat dit weer uitgewerk is. Dit 'brand' sy ingewande en laat die maag verskriklik werk, as hy dit bv. saam met bier ingekry het. Die behandeling is om drie lepels vol kasterolie te drink sodat sy ingewande uitgewas kan word. 'n Toevoeging word ook gemaak as die geneesheer droom van 'n plant wat hy behoort te gebruik, wat hy dan ook sal byvoeg saam met dié wat hy uit sy voorstudie en ondervinding weet om vir die onderhawige geval te gebruik.

As hy in die veld, op 'n interessante plant afkom wat hy nie ken nie, klop hy met sy dolossakkie op die grond en teen die plant en vra óf en waarvoor hy dit kan gebruik en skud die astragali dan uit. As dit blyk iets besonders te wees sal hy daarvan neem om in een van sy kragmiddel- of medisynehornings in te werk. Feitlik alle siektes word behandel met plant-medisynes. In ernstige gevalle sal die ngaka 'n bietjie self uit sy medisynehoring haal om daar by te voeg, veral om toordery te bekamp, maar selfs in hierdie preparaat wat grotendeels bestanddele van diere en insekte het, moet ook plante kom. Soos hy verder sê in O.22: "Die Lethwathwa-plant is die helper by hierdie drie lewendiges, soos wat hy gegrawe is. Dit wil sê, dit is die lat wat hulle aandryf sodat hulle trek! Dat hulle die siekte trek en nie sommer net bly staan nie!" Die drie 'lewendiges' waarna hy verwys is: die bloed van die ietermago (kgaga); die groot swart stinkmiere (Malelakatlou) en erdvarkmis (thakadu).

Plante kan ook in die stryd teen die magte van die natuur gebruik word soos in H.6 aangedui waar die ondergrondse plant Molelo-wa-lefatshe op 'n kaal kol aarde uitgegrawe word. Na bewering bestaan die plant net uit knolle sonder enige spruite bokant die grond. Die weer slaan glo nooit waar hierdie plant aanwesig is nie, en daarom word dit in die lenaka (horing) teen storms gesit. Sekere plante soos die Leseno in E.19 besit na bewering die eienskap dat hulle geluk kan bring wanneer hulle in 'n leswalo of voorspoedpreparaat geplaas word wat 'n mmitsa (roeper) genoem word, om kliënte na 'n besigheid of pasiënte na die ngaka te roep.

Die reuk van sekere skroeiende plante soos bv. Pagamela:orgidie (*Ansellia gigantea*) het volgens E.21 die vermoë om die beeste opgewonde te maak en hul aantelvermoë te verhoog. As 'n man daarvan drink saam met Matlhomaganyang: (pr. *Eulophia* sp.) wat tussen Moretlwa:rosyntjebos (*Grewia flava*) groei op die plaas Derdepoort langs die Maricorivier, dan sal hy baie kinders kort op mekaar verwek volgens E.21. 'n Swanger vrou se pyne kan na bewering verlig word deur van die gestampde Matlhomaganyang in die lapa (werf) se drinkwater te gooi. 'n Vrou in kraam kan ook gehelp word deur haar die plant te laat drink met twee druppels alwynsap. "Dit beteken dat Matlhomaganyang die kind uitjaag, sodat die volgende een kan kom. Die plant sal dan bly en die bloed van die vrou regmaak, sonder dat daar enige pyne is. Maar as die vrou te veel van die plant gegee word, sal daardie kind doodgebore word, maar die vrou sal niks makeer nie." F.15. Matlhomaganyang vermeerder net soos orgidieë deurdat die selfstandige planteenhede langs mekaar ontstaan, en vandaar die naam wat beteken 'wat-mekaar-opvolg'. Hierdie gesogte eienskap is veral nodig in die beeskraal waar baie kalwers moet aankom en ook as 'n man 'n groot gesin wil hê. Die bul kan van die gestampde plant eet saam met sout, en die paterfamilias drink dit saam met melk; net een maal is genoeg. (F.15).

Die orgidie (pagamela) is een van die weinig plante wat oorgeërf word, want dit word bv. in 'n mik van 'n maroelaboom in die segotlo (agterplaas) van die ngaka se tuiste geplaas om te groei. As hy te sterwe kom, dan beskou die weduwee en die kinders wat agterbly die plant as 'n waardevolle nalatenskap. Pagamela beteken eintlik 'bestyg' of 'opklim', en volgens C.1 kan dit ook 'n soort gras wees wat in die mik van 'n maroelaboom gevind word naby Vliegepoort in die Thabazimbidistrik. Die ngaka beskou dit as een van sy waardevolle kragmiddele wat hy ook aan sy seun wil oordra.

Soms word aan 'n skynbaar onaansienlike plantjie geweldige eienskappe toegeskryf. So 'n plant is die pragtige aasblom: *Decabelone* (*Tavaresia*) *grandiflora* met 'n paar honderd fyn reguit wit dorinkies. Die ngaka-naam is: Pipina-marumo-dira-ga-di-bonwe. Die krygers wat gereed is om uit te trek na die geveg vergader in die kgotla of stamvergaderplek, douvoordag in die môre. 'n Oувrouw moet haarself kom was met water waarin van dié plant is. "Sy neem nou 'n ngaka se seditse (Wildebeesstertkwas) en doop dit

in haar 'eie vuil' (waswater). Sy sal ook in die kgotla (vergaderplek) kom en al haar klere uittrek. Die manne sal gebukkend wees en na die grond kyk sodat hulle haar nie sien nie. Die vrou beweeg dan tussen hulle en besprinkel hulle met die seditse." (E.22). Hiervandaan trek die krygers uit na die gevegsfront. Hierdie pragtige Stapelia: Decabelone (Tavaresia) grandiflora is betreklik seldsaam en kom net geïsoleerd in sekere streke voor in die Kgatla-en Kwena-gebied; een groei ook in 'n ngaka se segotlo (werf) te Mochudi.

Drastiese optrede volg wanneer 'n siekte weier om te genees soos in F.11. Dan moet die kranke die gemaalde pitte van Khupamarama: die groot bitterappel (*Solanum incanum*) met 'n bietjie water drink. Of hy sluk dit net so in: "sodat al sy are die medisyne kan opneem. Dit beweeg saam met sy bloed tot waar die siekte kan wees." (F.11). Steyn (1949:171) sê dat veral die groen vrugte van dié bitterappel giftige alkaloid solanine bevat wat 'n menigte siektetekens soos hoofpyn, speekselvloei, braking, maagwerking en selfs die dood ten gevolge kan hê. Nadoodse verskynsels is maagdermontsteking met bloeding in die slymvlies en baie bloed in die longe en lewer.

Enkele merkwaardige plante kom voor by baie van die ou murasies in Botswana en in die Rustenburg- en Marico-distrikte asook in die huidige statte, soos bv. 'n sappige vierkantige slingerplant wat oor die klipmure of in bome rank, nl. Mabofe of Mabophe: *Cissus quadrangularis*. Smith (1966:208) sê dat in Indië die blare geëet word terwyl die sappige stam in Portugees Oos-Afrika oopgesny word en op wonde gesit word en in Oos-Afrika gedrink word vir verskillende kwale. Verskeie van die Tswana-dingaka beskou die plant as 'n waardevolle toevoeging tot hulle dipheko (krag-middele). Die naam beteken 'die binder', want die plant bind die middele saam tot 'n eenheid, en 'bind' ook die beeste teen toordery as hulle daarmee gewas is. (F.20). Die een segsman sê hy gebruik Mabofe in sy thabela, d.w.s. die middel wat berei word om pogings tot toordery af te weer en te laat terugkeer na die afsender, saam met ander plante soos Matjane, Phate-ya-ngaka: bosboekenhout (*Pittosporum viridiflorum* Sims) en Matlhwadiolo: (*Maerua juncea* Pax subsp. *crustata* Wild.) (F.20). As hy 'n reiniger berei om beeste of lande mee te besprinkel, dan voeg hy ander plante by soos Morarwana: melktou, of ook Mosimama: (*Senecio longiflorus*). As hy 'n getoorde persoon behandel sit hy Mabofe in die kragmiddel-horing waarin 'n weerlig-getrefde boomsplinter is as 'lig'. (F.20). Volgens hom sal die sap van die plant 'n mens se vel laat afdop. 'n Ander Kgatla-ngaka sê ook in F.20 dat toe sy vrou se arms swak geword het, hy inkerwinge gemaak het en hy sy vrou toe met die gestampde Mabofe ingesmeer het.

Die Plumbago met die wit blommetjies Masegomabe: swartwaterbossie (*Plumbago zeylanica* L.) is 'n 'groot medisyne'. Dit word vir 'n hele aantal doeleindes gebruik. By die Tsonga en ook in Tanganyika word dit gebruik as 'n middel teen melaatsheid; by die Lobedu: vir sere in die

mond, keel en bors. Blankes het dit al gebruik vir longontsteking en swartwaterkoors. In Indië en die Filippynse eilande word dit gebruik vir vrugafdrywing. Die Masai vrouens se donker tatoeëermerke word o.a. met *Plumbago zeylanica* gemaak. Die aktiewe bestanddeel plumbagin kom hoofsaaklik voor in die wortels (vgl. Watt en Breyer-Brandwijk (1962:850)). Die Tlokwa-ngaka in Botswana meng dit met Lesitwane: (*Asparagus suaveolens*) en gemaalde volstruiseierdop en tik dit liggies op die fontanella van 'n suigling. Na 'n paar oomblikke word dit afgeblaas; "Want indien dit twee minute op sou bly, sou dit 'n sweer op die skedelopening veroorsaak." (M.26). In L.8 word Masegomabe ook gevoeg by die middele wat die persoon moet aflek van die kloppende skaaphart, om sy eie hart te laat bedaar. Volgens O.42 word die *Plumbago* ook gebruik om die mond mee uit te spoel in die geval van tandpyn en selfs ingesluk om die 'bloed te help'. 'n Belangrike gebruik is vervolgens om 'n oop wond, selfs met kwaai bloeding, te skroei. Die poeier word op die wondplek gegooi, waarna die bloeding sal ophou (vgl. O.42).

Die kiepersol Mosetse: (*Cussonia paniculata* E. & Z.) se vrugte en wortels is eetbaar, maar die Kgatla-'artsenykundige' beweer dat dit ook 'n besondere geneeskrag het. "So ook as 'n kranke reeds lank nie kan gesond word nie, kan ons hierdie kiepersolwortel neem (en plaas) in sy kos. Hy sal dan opstaan." (F.18). Hy verduidelik dat in vroeër tye dit die gebruik was om 'n wortel in die kleipot te los waarin die suurdeeg vir suurpap ingesuur word. Dit sou daar die uitwerking gehad het om siekte af te weer. Die Mosetse is 'n belangrike middel om te verhoed dat die winterwinde nie te gou die onrypkooring skroei nie. Hier neem hy die kiepersolwortel en die was van die Mōkka-bye en Mosetlha: huilbos (*Peltophorum africanum*). "Ek maak die wind (daarmee) 'toe' as hy te gou 'brand'." (Vgl. F.18 en ook D.8).

Gemaalde bas van Mosetlha: (huilbos) word in die strawwe behandeling aan 'n man gegee om saam met die houtkewer *Mylabris oculata* te drink as hy ly aan hewige lendepyne (vgl. E.7). As die man of vrou se lende swak geword het en hy of sy gedurig moeg voel, dan maak die geneesheer volgens N.2 'n tonika op van Mosetlha: (huilbos), Sebete, Moselesele: sekelbos (*Dichrostachys cinerea* L.); Seswagadi: (*Jatropha zeyherii*) en Sekanami: slangkop (*Urginea sanguinea* Schinz.). Na bewering sal die vermoeide persoon binne 'n paar dae weer lewenslustig voel. Volgens O.18 het die Mosetlha saam met die Monato: wildesering (*Burkea africana* Hook) die vermoë om met 'n spesiale behandeling die ingevalle borsbeen weer reg te trek. Wanneer die geestelik versteurde met die kloppende skaaphart behandel word (vgl. L.8), dan moet hy ook van die geskroeiende Mosetlha van die skaaphart aflek en insluk. Om 'n tuiste te onttoor kan 'n Mosetlha-tak (volgens K.2) gebruik word om die lapa (werf) met kragmedisyne te besprinkel.

Die katdoring-soorte is baie goed aan die geneeshere bekend en word dikwels deur hulle gebruik. Die een Kgatla-ngaka het op 'n goeie dag met 5 soorte aangekom en elk se naam en gebruike beskrywe. Toe die monsters na die

Nasionale Herbarium gestuur is blyk dit dat 4 van hulle as afsonderlike soorte beskryf is: plant No. 570: Lesitwane of Marete-a-poo:katbossie (*Asparagus suaveolens* Burch.); No. 571: Moremelo:katbossie (*Asp. suaveolens* Burch.); No. 572: Phogwana of Tlhogwana:wag-'n-bietjie katdoring (pr. *Asparagus africanus* Lam.); No. 574: Mositwane of Katiso-ya-madi:fynkatbos (*Asp. Laricinus* Burch.); No. 575: Motlhatsiso-wa-diphedi:katstert (*Asp. virgatus* Bak.). Hierdie plant is ook bekend as Lefelo of Lenano. Elk van bogenoemde *Asparagus* soorte het sy eie gebruik, soos bv. die eersgenoemde Lesitwane: (*A. suaveolens*), wat in Hoofstuk IX A. 2. (o) behandel is as 'n geslagsstimuleerder vir mans, (vgl. N.18) en ook volgens M.26 vir 'n suigling se fontanella.

Dit is interessant om te let op die ooreenkoms in die gebruik van belangrike plante by verskillende dingaka. In teks F.19 bespreek twee van hulle Tsebe-di-ntlha:Boesman-gifboom (*Acokanthera oppositifolia* (Lam.) L.E. Codd = *A. spectabilis* of *A. venenata*). Vgl. ook C.A. Smith (1966: 597). Hierdie plant sê Steyn (1949:159) het 'n giftige bestanddeel: 'n glukosied, akokanterine wat 'n digitalisagtige werking het. Hottentotte en Boesmans het die sap van die vrug gebruik as gif vir hulle pyle. Sowel mense as volstruise is al dood van die giftige vrugte. Volgens Steyn kan die dood binne 'n paar minute plaasvind as gevolg van hartverlamming. Watt en Breyer-Brandwijk (1962:64-78) gee 'n baie insiggewende beskrywing van hoe gifpyle reeds vir eeue lank gemaak word met *Acokanthera* as een van die hoofbestanddele, veral ook in Tanganyika. Tydens navorsing op hierdie gebied het dit geblyk dat 0.002 gm. ouabain gifstof in *Acokanthera* 'n volwasse persoon kan doodmaak, terwyl 'n gifpyl van 1 tot 5 gram gif aan kan hê. Die gif vir Boesmanpyle word van 'n paar soorte papies se sap gemaak en van die stam van Boesmangifboom. "In the case of *Acokanthera* the poison is usually made from the wood which is so dangerously poisonous that it is not used for any other purpose. Schapera says that the Southern Bushman take great care not to contaminate the skin and nails with *Acokanthera* poison at any stage of its preparation." (Watt en Breyer-Brandwijk 1962:66).

Die simptome van vergiftiging by die mens is in-eenstorting met stadige pols en asemhaling, stuiptrekkings en die hart wat gaan staan, selfs binne 20 minute. Die Zulu en Xhosa gebruik van die gestampte blare van *Acokanthera* as teengif vir slangbyt, veral omdat dit braking veroorsaak. In teks F.19 sê die een Kwena-ngaka dat hy die blare gebruik om dijeso (vreters) uit 'n mens te haal. Vir 'n seer kop kan 'n bietjie van die bas of 'n takkie se poeier opgesnuif word, wat die persoon baie sal laat nies. 'n Kgatla-ngaka sê ook in F.19 dat vir 'n kwaai maagpyn een blaar geëet kan word, wat die pyn sal laat bedaar. Hy gee ook skraapsels van die wortel vir 'n kranke om te snuif. Hy sal dan baie nies en 'opstaan'. 'n Kwart telepelvol van die verpoeierde bas word gebruik as 'n baie strawwe purgeermiddel. (F.19). Hierdie ngaka sê dat die wortel van Tsebe-di-ntlha:Boesman-gifboom (*Acokanthera oppositifolia*) gebruik word as 'n baie

strawwe purgeermiddel om parasiete vir 'n uur lank uit te werk! Die besonderhede van die behandeling word in J.9 beskrywe (vgl. ook O.12). In die behandeling van mal mense moet hulle van die verpoeierde wortel opsnuif (vgl. L.9-L.11). Volgens L.12 kan dit selfs ten gevolge hê dat daar bloed by sy neus sal uitkom as hy Boesmangifboom snuif. Hy sal daarna tot bedaring kom.

Schimlek (1950:148) beweer dat by die Zulu "a stupefying drug, known as Maime exists and is used by Bantu witchdoctors. One whiff is supposed to be sufficient to deprive the victim of his conscious will he will react much in the same manner as a person who has submitted to hypnotical control." Mönning (1967:91) vind Maime ook by die Pedi, maar as *Cyathula uncinulata*. Die Kgatla plant Maime, ook bekend as Lesisimogo, is waarskynlik: *Ipomoea crassipes* (volgens Watt en Breyer-Brandwijk). In N.3 beskou die medisyneman dit as 'n baie waardevolle middel saam met Morarwana wa Motlakatlase (*Ceropegia*), gekook saam met 'n hoender, om die man se "are en spiere te versterk en vernuwe sodat die man ook nie moeg sal word nie."

Met al die gebruike van plante soos aangedui in Hoofstuk IX en hier in X asook nog in die meegaande tekste, is dit duidelik dat die Tswana-ngaka geensins verleë is oor wat om te gebruik as hy voor 'n moeilike probleem te staan kom nie; met sy dolosse en sy kennis van plante, voel hy opgewasse vir enige situasie. Wanneer dit egter gaan om 'n kragmeting in 'n geval van toordery, of beskerming daarteen, dan is die plante alleen nie genoegsaam nie en moet ander kragtiger diphoko of kragmiddele daarby kom soos behandel in die hieropvolgende afdelings.

B. INSEKTE EN ANDER ARTHROPODA AS KRAGMIDDELE

Die Motswana ngaka sien in die natuur hoedat die geleedpotiges oënskynlik meer mag het as plante o.a. omdat hulle na goëddunke kan beweeg en handel en ook van die plante lewe. Ook het die ondervinding aan die Tswana-voorgeslagte geleer dat sommige van die arthropoda baie giftig is en dat daardie gif vir toordery of as teenmiddel teen toordery of ook soos by die Boesmans vir gifpyle gebruik kan word. Onderstaande is enkele van die insekte en ander geleedpotiges wat die Tswana gebruik:

1. Die swart-en-rooi toktokkie

Hierdie toktokkie is pikswart maar het oor sy hele dop bloedrooi kolletjies. Hulle is baie skaars en word as gelukbringers van die dingaka beskou. Hulle staan bekend as Kgomo-ya-ngaka (die ngaka se bees). Die dooie toktokkie kan aan 'n riempie om die toordokter se nek gedra word of ook net bokant die deuropening in sy hut opgehang word.

2. Die Miskruier

Mamaribola, stel baie meer belang in die beeste en hulle mis as baie mense! Monametse sê in teks H.12B.: "hierdie beeste, as hulle met medisyne gedokter word wat met die miskruier vermeng is, sal hulle nie hul tuiste vergeet nie." Die verdere bereiding van die nodige pheko is in Hoofstuk VII behandel. Die oorspronklike teks sluit af met die volgende verklaring: "Hierdie kewer, as hy in die voorspoedpreparaat gesit word, is dit omdat hy so lief is vir die beeste. Hy eet hulle mis, en bly net in die kraal en sê net: "Bôô! Bôô!" Hy wil hê die beeste moet mis sodat hy kan lewe." (H.12B.).

3. Rysmiere

Poane die Kgatla-ngaka wys in teks E.11 op die belangrikheid van die rysmiere, veral die rysmiernes se 'koeke' of sponsagtige deel. Dit is opmerklik dat die rede wat hy gee vir die groot waarde, is dat: "Al die maswe (onreinheid) van die wêreld (neem hulle en) die rysmiere maak (daarvan) iets groots." (E.11). Dit impliseer dat feitlik enigiets waarmee 'n mens getoor sou kon word, kan deur die rysmiere verwerk word, en as hulle nou self gebruik word dien hulle as teenvoeter vir 'onreinheid'. Hy sê dus ook verder: "Dis 'n waardevolle middel, want dit behels al die pogings tot towery van die wêreld." (E.11). Die rysmierkoeke, wat die 'Koning se kombers' genoem word, word vir 'n siek persoon gekook maar dit gaan gepaard met 'n belangrike magiese voorskrif nl. dat geen druppel daarvan op die grond mag val om op getrap te word nie. Dit is 'n mogato of vertrapping van die kranke wat dan nie sal gesond word nie. Alles wat oorbly moet in die takheining gegooi word. In 'n insiggewende verduideliking wat hy gee wys Poane daarop dat die rysmiernes 'n direkte skakel is met die voorouergeeste (vgl. Hoofstuk V) en daarom neem hy ook die vrou wat nie kan kinders kry nie, na 'n miershoop om daar in 'n klein potjie pap te kook na alle waarskynlikheid as offer aan die badimo (E.11). Die 'rysmierkoning' (-in) is weer 'n baie belangrike pheko of kragmiddel in die kaptein se voorspoedsalf. (Vgl. Hoofstuk X). Volgens D.15 moet 'die wurm van die rysmier' (die koningin), in die kragmiddelhoring kom want: "Die rysmier 'wurm' word nooit deur die weerlig raakgeslaan nie. As dit reën, maak die rysmiere (hul nes) toe." (D.15).

4. Die 'penane'-miertjies

Wanneer die moitseanape of kenner van geheimenisse 'n mmitisa of 'roeper' moet berei soos in Hoofstuk VII vermeld, let hy op die belangrike 'funksie' van hierdie nuuskierige miertjies wat uit 'n dooie stomp gestorm kom (vgl. C.6) as die byl net "Kgo!" daarop kap. Hierdie 'gretigheid-om-te-hoor-eienskap' moet kom in die kaptein se fluit waarmee hy sy onderdane roep. Hulle sal dan net soos hierdie miere voorrade aandra na die hoofstat van die kaptein.

5. Stinkmiere

Die groot blink stinkmiere van die Bosveld: Malelakatlou, is volgens O.22 een van die bestanddele van die preparaat waarmee bv. 'n geswelde knie behandel word. "Die stinkmiere word geneem omdat hulle byt, hulle is sterk, aangesien selfs 'n mens nie vir hulle kan bly staan nie. En dit is hulle wat krag gee in die sieke, sodat jy, die geneesheer die krankheid met hulle kan oorwin." (O.22).

6. Die bye-'koning'(-in) wat in C.5 genoem word kom ook in die horing vir kapteinskap sodat die volk ook sal versamel rondom hulle kaptein, net soos die bye om hul 'koning' (-in). Volgens teks E.23 moet 'n by in die horing vir oorloë gemeng word, "want as jy dit nie insit nie dan is daar andere wat net met bye (jou) beveg."

7. Die mōka-bye

Hierdie klein swart mōka-bytjies wat in die grond hulle nes maak, se swart bywas lelota, word dikwels deur die dingaka gebruik, o.a. om bv. die een kant van 'n been wat as fluit gebruik moet word, toe te maak. Dit is bruikbaar soos stopverf en word redelik hard. In F.10 word die bereiding van so 'n fluit beskrywe wat ook die 'fluit van die mōka-bye' genoem word. Die groot waarde skyn volgens genoemde teks daarin geleë te wees dat: "Die badimo (voorouer-geeste) van die mōka-bye, indien hulle toestem dat die wasprop (heel onder in die mōka-'pot') oopgaan dan sal al die mōka-heuning uitloop. Jy sal net die spoor van die heuning sien as dit ondertoe gevloei het ... Dan is my kennis dat ek weet dat die 'koning' van die mōka-bye gevlug het; hy het ondertoe gegaan." (F.10).

8. Motse-o-modumo: 'Stat-vol-lawaa' is die klein vliegies wat in grotte en by die groot slange aangetref word. Hulle word ook Phutha-ditšhaba genoem: 'Versamel-die-volkere' (C.1 en C.5) en lewer 'n waardevolle bydrae. Volgens C.2 kom die Semaane-vliegies in die mmitisa of roepermedisyne, "sodat die mense agter jou aan sal kom. Hulle moenie moeg word om al agter jou aan te kom nie."

9. Tshere: die bobbejaanspinnekop

Alleen die kragtigste middele kom in die lenaka la pheko die kragmiddelhoring, en in die beskrywing van die bereiding daarvan in G.1 word die bobbejaanspinnekop genoem. Toe die Kwena-ngaka in 1953 in die veld gaan om die nodige bestanddele te kry, het hy heel eerste die netjies uitgevoerde Tshere se gaatjie (so groot soos 'n 50c. stuk) in die grond gesoek, 'n twee voet lange gesplete takkie van 'n Moretlwa: rosyntjiesbos wat soos 'n vurk reggemaak is in die gaatjie afgedruk en toe met 'n kepu of graafyster rondom die gat gegrawe. Toe die onaangeraakte stuk grond met die gaatjie later omgestoot word, kom die verskrikte bobbejaanspinnekop te voorskyn en word behendig deur die ngaka met die vurk-stok vasgeklem. Hy is toe so huis-toe gedra en daar oor 'n vuurtjie gebrui

en toe in die stuk kleipot bo-op die ander kerfsels gegooi, gebraai, fyngemaal, met wildevarkvet gemeng en in die krag-middeloring geplaas en toe is daarvan geëet deur die ngaka en sy kleindogter, wat hy daar en dan 'versterk' en 'beskerm' het (sien G.1).

In E.16(a) en (b) verduidelik die een segsman hoe belangrik die bobbejaanspinnekop is by die behandeling van kindersiektes, veral dié waar die kind baie aan sy gesiggie met 'n skurwe vel vat. (Vgl. in Hoofstuk IX). Die spinnekop krap dan met sy skerp naeltjies die siekte uit die kind se gesig en oë, lek sy bebloede pootjies af en stap so weg met die siekte. Maar hy is gevaarlik: "Die bobbejaanspinnekop is natuurlik 'n moloi (toornaar). Hy kan jou voet laat opswel dat dit sō dik word, sonder dat hy jou byt, d.w.s. hy het jou met sy asem getoor." (E.16(a)).

10. Die versamel spinnekoppies

Veral langs die Maricorivier word meermale 'neste' van spinnekoppe in die bome gesien, selfs so groot soos 'n badspons. By die oopbreek van so 'n nes word van 50 tot 100 klein spinnekoppies binne-in gevind. As iemand ly aan seer oë, of nie meer goed kan sien nie, dan word so 'n nes in 'n potjie gekook en die oë eers'n paar maal gewas met hierdie 'spinnekop-nes-spons'. Die verklaring is: al die baie oë van die spinnekoppies, sal help dat die pasiënt se oë ook voortaan beter sal sien.

11. Die bontkewer (Mylabris oculata)

Tetsabanna: 'die-mans-laat-huiler' is volgens Steyn (1949:76) e.a. baie giftig en het tot 3 persent kantaridine, 'n strawwe brandmiddel. Die affekteer veral die niere, soos behandel in Hoofstuk IX en teks N.16 en E.7. "Jy neem die kewer wat genoem word 'mans-laat-huiler', maak dit droog met vuur en maal dit dan. Jy sal die man nou net 'n mespunt daarvan laat drink, slegs een maal, aangesien dit 'n persoon kan doodmaak ... Die (plant) Thêphê: (Amarantus paniculatus L.) help om die skerpheid van hierdie medisyne te verminder." (E.7). Die bontkewer sal hom bloed laat urineer en laat skree van die pyn, maar die volgende dag sal hy na bewering beter voel! Die ngaka sê dit is menstruasiebloed wat nou uitkom(!), terwyl Steyn sê dit is nierontsteking veroorsaak deur die kantaridine-gifstof.

In die teks O.15 word 'n verdere merkwaardige uitwendige gebruik van die bontkewer genoem, nl. om van die kewer se 'sap' te drup op die geswede 'scrotum' en dit sal gou 'n gat deur die vel brand om die 'water' en sug te laat uitkom. (Vgl. Hoofstuk IX vir 'n volledige beskrywing).

12. Die miswurm

Thetele is die groot wit wurm wat in beeskrale aangetref word. Aan hierdie wurm word die vermoë toegeskryf soos in L.2! om 'n siekte soos 'n hewige hoofpyn uit te suig,

as hy op die kranke se kop geplaas word. Die wurm se vet kan ook volgens L.20 gebruik word. "Die thethele-miswurm is saggeaard aangesien hy net van die beeste se urine lewe. Hy woon in die beeskraal onder die mis. Op 'n mens trek hy daardie pyn uit." (L.21). Hy word dan in die veld gelos om weg te stap met die pyn. (In Hoofstuk IX word hierdie behandeling vir hoofpyn beskrywe). Die wurm kan ook soos in A.6 beskryf vir kindersiektes gebruik word.

13. Die boombas-gogga 'Sebatibogogo'

In teks A.6 beskou die geneesheer hierdie plat grys gogga as van baie groot belang. Die goggas versteek hulle onder die bas van die Mooka:soetdoring (Acacia karroo (Hayne)). Die spesiale salf wat soos in A.6 vir 'n siek kind berei word, word in 'n kruis wat op sy kop geskeer word gesmeer en: "Ek vang hom (die Sebatibogogo) dan sit ek hom by die voorkop, dan loop hy en eet agtertoe tot by die fontanella. Hy loop en eet 'tsi-tsi-tsi'. Hy byt hom en gaan ook verby agtertoe. Soos wat hy hom byt sal die kind huil. Ek neem nou die gogga en gaan soek 'n haak-en-steek doringboom (Mosu) wat dood is, en ek sit hom daarin. Hy vlug gou om hom te gaan versteek, maar hy het ook gevlug met die siekte." (A.6).

14. Die gestreeppte honderdpoot of Mosita-phala met die rooi en groen strepe, gaan na bewering in teks L.22, op in 'n rooibok se neus: "Hierdie Mosita-phala maak 'n rooibok dood, deur in sy neus in te gaan as hy vreet, en dan gaan hy dieper in tot by die brein en hy eet daardie brein totdat die rooibok doodgaan." (L.22). Die honderdpoot word lewendig aangetref indien die kop oopgesny word. Bokke en skape kom ook net so tot hulle einde. Die gretigheid van die honderdpoot om by die neus in te dring is 'n gesogte eienskap om hewige neusbloeding te stop. (Vgl. Hoofstuk IX).

15. Die stokkieshuisie Manketlwane-ketlwane en die grondpapie Khunyedi

Steyn (1949:76) bespreek die 'grashuisies' of 'stokhuisie' en meen dat die ruspes nie so giftig is as wat deur naturelle vermoed word nie. Steyn beweer egter ook dat daar wel giftige papies is, en Watt en Breyer-Brandwijk (1962:66) sê dat die grondpapie: Diamphidia simplex en D. locusta so giftig is dat hulle net so oor gifpyle uitgedruk word. In H.5 stel die ngaka dit egter duidelik dat hy net die 'huisie' van die stokkieshuisie wil hê, sonder om die ruspe of wurmpie seer te maak. Hy drup o.a. van die man se bloed, uit bv. 'n gesnyde vinger in die huisie, saam met ander middele. Dit sal dan 'n onfeilbare behandeling wees om te verseker dat die vrou nie haar man en huis sal vergeet en rondloop nie. (Vgl. ook Hoofstuk VII). Volgens L.17 word die stokkieshuisie ook gebruik in die behandeling van vallendesiekte. In teks E.23 sê die segsman dat die Khunyedi of 'wurmpie' wat in die turf bly, wel gebruik word in die kragmiddel vir oorlog, omdat hierdie wurm homself terugtrek in die aarde sodra hy mense sien. Dit is 'n eienskap wat nou oorgedra moet word op die vyand.

16. Die mot Seruufele, het 'n fladderende gewoonte en word hoofsaaklik gebruik vir baloi (toordery). Getoorde mense moet so 'n mot braak, maar wanneer 'n vreemde ngaka jou stat wil kom oorheers, dan kan jy hom mal terugstuur huis-toe deur 'n seruufele in hom te plaas. (A.10). Die groot mot kom in die mmitisa of 'roeper-middel' "omdat hy rondvlieg en proe aan al die blomme. Dit meen dat as ons hom in die voorspoedsalf sit dit meebring dat die mengsel oral sal roep." (C.2).

17. Die brommer

Volgens L.12 gebruik baloi (toornaars) brommers om 'n persoon te toor dat die gegons binne in sy hart hom mal sal maak. Braking soos in Hoofstuk IX beskrywe, laat hom na bewering die brommer opgooi.

18. Die luis (nta) van 'n vlakvark

Omdat 'n luis die vermoë het om bloed op te suig is dit 'n waardevolle pheko (kragmiddel) in die behandeling van vallendesiekte wat na bewering volg op aanhoudende bloeding. (Vgl. L.14 en Hoofstuk IX). Die luis moet saam met hondebloed en vlakvarkmis gemeng word in 'n bottel, en dan vier maal per dag vir vier weke lank gedrink word.

19. Sprinkane

In die lenaka la meleko of horing teen toordery-pogings moet volgens G.3 'n sekere sprinkaan Sekwakwalla-matlotleng kom en die stinkgogga wat Podile genoem word. Die segsman in H.25 beskrywe treffend hoe 'n sprinkaanplaag afgeweer word deur 'n preparaat te berei in 'n poeiervorm en daarvan aan 'n lewendige sprinkaan te gee om te eet om terug te vlieg na die swerm terwyl die vrouens op rietfluite waarin van hierdie poeier gegooi is, agterna blaas.

Om kragmiddels nog sterker te maak, wend die ngaka hom dan heel logies tot dié lewende wesens wat sterker is as die plante, insekte en ander geleedpotiges, soos beskrywe in die hieropvolgende uiteensetting.

C. DIPHEKO OF KRAGMIDDELE VAN REPTIELE, VOËLS EN ANDER DIERE

'n Baie belangrike uitspraak om die Motswana logika te verduidelik word gemaak deur ou Antipas Modisakwane in teks E.1. Dit word hier net aangehaal en nog uitvoeriger bespreek in Hoofstuk XI. Hy sê naamlik: "As ons sê: soos 'n krokodil as hy dood is, of 'n leeu of 'n slang, of 'n skerpioen, dat hulle 'n belangrike werk het, terwyl hulle so dood is, dan is dit net soos 'n plant: Jy kan hom uitgrawe, en hy gaan dood. Nou neem jy daarvan 'n wortel en maal dit fyn en verander dit in poeier. En jy sal vind dat dit krag (matla) het. Miskien krag om te genees; miskien krag om dood te maak. En onder die roofdiere is dit presies dieselfde!" (E.1).

Hy gee in E.2 'n verdere verduideliking van hoedat net soos wat die deel van 'n plant die volle kragtigheid van die hele plant besit, die deel van 'n dier ook net so die volle matla of krag van die dier besit en kan oordra. Verder maak hy ook die insiggewende bewering: "As jy dink dat jy 'n dier doodgemaak het, dan is hy natuurlik nie geheel en al dood nie." (E.2).

Daar dien op gelet te word dat daar nie willekeurig enige stuk van 'n dier afgesny kan word en dat dit ook dieselfde eienskappe as ander dele sal besit nie. Junod het reeds aangedui (1913: II. 339) dat sekere kenmerkende eienskappe in sekere liggaamsdele setel, as hy sê dat by die Tsonga: geduld kom uit die lewer; haat setel in die milt; die hart het intellektuele gawes en reguleer die wil; die borskas bevat die vernuf en welsprekenheid; die mantelvlies is die setel van die gewete. Die kop en die maag besit volgens Junod skynbaar nie spesifieke eienskappe nie.

Die liggaamsdele wat die Tswana dingaka gebruik is die volgende: bloed, vet, been, skedel, borsbeen, bek, hare, veer, naels, vel, skubbe, horing, lewer, hart, gal, mis, urine, braaksel, eier, melk, room, spoor, asem. Elke dier het sekere 'uitstaande' bestanddele wat gebruik word vanweë hul besondere eienskappe, soos behandel in die hieropvolgende bespreking.

Die mis van reptiele, voëls en ander diere is bv. baie gesog omdat: "Die mis van die diere die kragmiddele (dipheko) is van hulle wat in die water lewe, aangesien dit uit die blaarpens kom, waar water is; dus die wortel van die water." (H.13).

'n Treffende aanhaling van 'n Kgatla-ngaka in F.4 lui: "Dit is wanneer ons iets sien onder die lewendes, en ons wil hê dat in die genesing die een wat ons gesond maak, of wat ons 'versterk' of 'beskerm', dat hy ook die eienskappe van daardie dier moet oorneem. Soos 'n trapsuutjies as hy stadig loop; of ietermago wat bang is; of namakwaduif sodat as ons die 'skrik' van iemand wil verwyder ons dit kan gebruik." (F.4). Soos hy hierbo sê: wil hy hê die pasiënt moet 'die eienskap van daardie dier oorneem', en wel op so 'n wyse dat met behulp van die ngaka die ontbrekende vermoë of krag aangevul word uit die beskikbare voorraad in die natuur.

1. Slange (dinoga)

In teenstelling met die algemeen-menslike vrees vir slange, het al die Tswana dingaka net die allergrootste agting vir juis die gevaarlikste slange. Dit is elke ngaka se ideaal om van hulle vet, rugwerwels, gif, gal en vel in die hande te kry en te gebruik omdat die slang as een van die waardevolste kragmiddele beskou word. Die een moitseanape of kenner van geheimenisse stel dit as volg in teks A.2: "As ons op hierdie wyse na die slang gaan, dan is dit omdat die mens na sy oorsprong 'n slang is in sy moeder se baarmoeder. Eers is dit 'n wurm, en dit verander dan in 'n

slang. En Modimo sal dit dan aanvul met ledemate by al die holtes." Ook in M.4 word hierdie gedagte verder verduidelik en nog saamgevat met die woorde: "Die ou mense het gesê: "As Modimo 'n mens skep, is hy 'n slang. As ek nou hierdie woorde oordink dan sien ek dat die (regte) behandeling van 'n mens met 'n slang moet wees. Ek neem dit net soos ek die ou mense dit sien doen het."

Die Bantoestamme sien in die groter slange 'n skakeling met die badimo of afgestorwe voorouers. Krige (1936: 53 en 285) wys treffend op die Zulu geloof in die ithongo of voorouer-slange, en die verering wat hulle te beurt val. Hulle glo nl. dat 'n stamhoof by sy afsterwe in 'n swart of groen mamba verander en vroue van aansien in die UmSenene slang. Ook Junod vermeld (1913: II. 359 voetnoot (i)) hoedat die Thonga 'n soortgelyke geloof het in die groot slange wat voorouergeeste verpersoonlik. By die Sotho-Tswanastamme kom hierdie reïnkarnasie gedagte nie so sterk na vore nie, en tog is daar 'n belangrike bewering in teks A.4 as die Kgatla ngaka van die groot waterslang praat en sê: "in die grotte onder die water waar die slange woon. Dit is my voorvaders (borre) wat nou reeds heen is. Hulle was dingaka. Hiervolgens skakel die groot waterslang Kgogela dus ook met die badimo."

(a) Die mamba (mokôpa)

Hierdie dodelike slang die swart mamba, kom in die hele Kgatla gebied voor. Volgens E.18 word die mamba se vet gebruik as iemand swafala, d.w.s. as sy vel dof en skurwerig word, wat 'n aanduiding is dat hy uitteer. Vir 3 dae moet hy elke aand sy liggaam invryf met die mambavet. Dit sal volgens teks E.18 die "hele vel van sy liggaam afdop, net soos wat 'n slang vervel." Nadat hy homself gewas het sal sy vel glad en mooi aantreklik wees, "naamlik dit wat sy lewe openbaar en ook sy gees." Dit sal wees omdat hy 'n verandering ondergaan het en hy self sal ook anders voel. Vanweë sy dodelikheid word die mamba egter hoofsaaklik gebruik as afskrik- of as wraakmiddel. So bv. beveilig die ngaka tuinerye met 'n mamba en 'n pofadder soos behandel in Hoofstuk VII. Vergelyk ook tekste E.26 en H.19, waar die pampoenpit in die pofadder se kop geplant word terwyl van die mambavet kom in die tshitlho of verkoolde preparaat wat aan die latte gesmeer word om alle diewe te vang.

Van 'n ernstiger aard is die wraakneming soos in K.6 beskrywe as middele berei word om 'die graf te slaan': d.w.s. om die persoon wat die oorledene sou getoor het, ook dood te maak deur bv. 'n mamba 'op te toor' om hom te gaan doodpik. Die kundige gebruik van die mamba kan ook aangewend word in die ngaka se thabela (afweermiddel) om vir iemand in te gee wat deur 'n mamba gebyt is. Dit word volgens J.4 berei van Motlepetlepe: (waarskynlik *Amocharis coranica* Herb.), Mosimama: (*Senecio longiflorus*) en die gal van 'n mamba. Sodra iemand deur 'n mamba gebyt word, word hiervan aan hom gegee om te braak.

(b) Die phika, is 'n slang wat alle Tswana dingaka 'ken'. So bv. sê die een in teks E.17: "Sy kleur lyk net soos 'n tarrentaal syne. Hy is blink donker-grys en dan het hy daarop wit spatseltjies." Sommige sê hy lyk soos 'n baie groot mamba en kan verskriklik vinnig beweeg met die voorste deel van sy lyf regop. Hy het glo rooi oë. 'n Phika se vel of vet of rugwerwels is baie gesog as dipheko of krag-middele onder die dingaka. Die een manier om hierdie gevaarlike en vinnige slang in die hande te kry, is volgens die een segsman om twee lemmetjies voor die gat waar 'n phika ingeseil het te plant op so 'n wyse dat as hy uitkom hy sy twee sye sal oopsny as hy daaroor beweeg. Die vet van die phika kan ook net soos mambavet volgens E.18 gebruik word om 'n mens se skurwe vel te vernuwe of volgens E.26 kan dit gebruik word om die huis of landerye te beskerm, nl. deur 'n phika 'op te tower' sodra 'n dief sy verskyning maak. Die ngaka sal moet kom om te 'thaologa' nl. om die 'wip te ontstel', voordat die dief bevry kan word. In die kragmiddelhoring moet ook volgens G.1 van die phika kom. "Dit is 'n geweldige pheko wat indien hoofmanne hoor dat jy dit het, hulle nader na jou toe kom en vra: 'Hoe het jy dit in die hande gekry!'"

(c) Die luislang (tlhware) kom ook in die hele Kgatla gebied voor. Omdat die slang stadig beweeg kan hy betreklik maklik oorweldig word. In teks E.17 word 'n interessante beskrywing gegee van hoe die groter slange doodgemaak kan word. Die ngaka neem 'n rooi berghaas (tlholwe) en sit die haas nog lewendig waar een van die groot slange moet wees. Die slang sal die haas kom doodbyt en begin lek om hom in te sluk. Met die lekkery haak die lang wollerige hare van die haas aan die slang se tande en kry hy dit net reg om die haas halfpad af te sluk. "As hy nou probeer om weer die berghaas op te gooi, dan haak die berghaas vas, verwurg hom en die slang gaan so dood. 'n Slang kan nie opgooi nie. Hy gooi net op as hy dood gaan." Sodra die slang dood is, sal vlieë daar versamel en die gras nie roer as jy 'n klip daarin gooi nie. Dan kan jy naderkom.

Die luislangvet kom volgens teks H.12 B. in die kragmiddel wat berei word om die beeste te beskerm. Teks H.13 verduidelik dat die luislang heendui op goeie weiding vir beeste in die nabyheid. Die luislangvet sal die beeste ook taai maak sodat hulle nie maklik maer sal word nie. "Luislangvet laat die beeste vettes wees, pragtiges! 'n Luislang sal nie maer word nie, al word dit nou ook hoe! Ook gaan hy nie gou dood nie. Jy kan hom doodmaak as die son uitkom, maar hy kronkel nog steeds hier rond! Om daardie rede wil ons hom hê vir die beeste, sodat dit nie beeste sal wees wat sommer doodgaan of wat maer sal wees nie."

As 'n ngaka in G.1 sê hy wil luislangvet in sy kragmiddelhoring hê (lenaka la pheko) dan wys dit heen, soos wat hierbo in teks H.13 aangetoon is na daardie taaie en voorspoedige eienskappe wat hy wil insluit in sy preparaat. Dit het ook, na bewering, genesingskrag: Volgens teks 0.38 is die behandeling van 'n seer oor, waaruit daar etter kom, om

die saad van 'n Mogotlho:kameeldoring (*Acacia giraffae* Burch) te verkool, en tot poeier te maal en dit dan met luislangvet te meng. Hierna word dit in die oor gedrup wat gou gesond sal word. Volgens die segsman is hierdie middel baie beter as die algemeen gebruikte Mosokelatsebe:aambeiwortel (*Sansevieria pr. guineensis*).

(d) Mamogaswa die berg-luislang

Volgens verskeie dingaka, soos bv. ook in teks A.2 vermeld, is daar baie groot slange wat in grotte woon in die berge en wat Mamogaswa genoem word. Van hierdie slang wil die ngaka die braaksel hê, om vir 'n student in die bongaka (ngaka-kunde) te laat 'drink'. Dit is 'n groenerige drille-righeid, of ook soms gelerig. As die ngaka daarop afkom, neem hy dit en droog dit vir latere gebruik. So sê een bv. in teks A.2 "As ek hom (die slang se braaksel) laat drink het, dan sal hy ook braak. En as hy dit doen dan beteken dit dat hy seëninge te voorskyn bring om mense te laat lewe. Dit beteken dat sy genesing moet afkoel sodat wanneer hy dokter, die mense gesond kan word." (Vgl. ook Hoofstuk V.).

(e) Madipela: Moeder van die dasse, word in teks C.1 genoem nl. die groot slang in die berge. Hierdie berg-luislang woon in grotte, of ook in die riete van 'n groot rivier. Volgens hierdie teks trek die slang in die nag en lê dan by sy eie mis wat hy 'bewaak' omdat dit 'n groot kragmiddel is. Dit word vermeng met die vliegies wat altyd na bewering die baie groot slange vergesel. Dit kom ook saam met ander dipheko in die kragself vir kapteins.

(f) Kgwanype (die 'wind-slang')

Hierdie is die legendariese slang wat so vinnig bo-oor die bome trek dat hy hulle plat vee as hy van een berg soos Modipe in Botswana 30 kilometer ver trek na Phuta-dikobo by Mochudi. As 'n orkaan aan die Rand 'n klomp huise se dakke afruk, dan sê die Bakgatla 'wyse' manne: Dit is kgwanype. Volgens teks D.7 is kgwanype een van die belangrikste middele vir die 'maak' van reën, maar die stamhoof is die enigste persoon wat kgwanype kan beheer met die besondere kragmiddele daarvoor.

(g) Kgogela (die groot waterslang):

Hierdie is weer die baie groot slang wat net in standhoudende waterkuile woon. As iemand verdrink soos in 'n kuil in die Maricorivier, dan word gesê kgogela het die persoon in die water ingetrek, (go gogela mo metsing) en wel deur sy gesplete tong te druk in die neusgate van die persoon wat hy so in die water intrek en laat verdrink. Volgens D.3 word die rugwerwel van die groot waterslang gebruik in die 'reënmedisyne' soos beskrywe in Hoofstuk VII. By die bereiding van 'n preparaat om die weerlig van die huis af weg te hou soos ook in Hoofstuk VII bespreek, sê die ngaka in teks H.6 dat hy al daardie kragmiddele meng met die vet van kgogela. 'n Hele paar dingaka het gewys op die noodsaaklikheid

daarvan dat 'n jong 'student' geleer moet word om vir niks bang te wees nie, veral nie vir die groot slang nie. In teks A.4 word dan ook gesê hoe hy geleer moet word om selfs sonder vrees onder die water in te gaan. "Hy moet 'gedokter' word (go thaiwa) en ook 'dokter' die ngaka homself, om aan hom die skrikwekkende dinge te wys, terwyl hy onder die water is, en nie bang is nie. Hy sal so gaan om te gaan kyk selfs na die groot slang, nl. kgogela en krokodil." Dit is nou nadat die kgogela slang eers 'gedokter' is. Volgens teks D.3 word die groot waterslang kgogedi doodgemaak deur beesvleis wat vergiftig is met die melk van die Ngwogo: naboom (*Euphorbia ingens*), wat naby die rivier neergesit is.

(h) Die pofadder (lebolobolo)

Wanneer hy op 'n groot vet pofadder in die veld afkom, is die ngaka verheugd! Hy gryp dadelik 'n lang stok of lat en gee behendig die slang 'n paar houe agter die kop. Sonder skrikkerigheid hanteer hy die slang en hang hom na hy dood is van pure blydschap selfs om sy nek. Die rede vir sy opgewondenheid, sê hy (in 'n geval wat werklik met Sesuane gebeur het) is dat dit 'n baie waardevolle pheko is omdat die pofadder die eienskap besit om rustig en voorspoedig by sy tuiste te bly. Dit is presies wat die ngaka verlang vir elke huisgesin en beeskraal onder sy sorg. 'n Ander ngaka stel dit as volg in teks H.13: "Die pofadder: vet, kop en stert se funksie is seëninge. Jy kry hom as hy in die koringland is. Hy is gelukkig as iets aan hom toegesê word, want hy maak dit dood. Hy kan bv. beeste byt. D.w.s. ons voorkom die voortdurende byt van beeste. En ook om hulle te span sodat hulle nie so ver loop nie." Hy verduidelik dan verder dat die kop geneem word om die gif te kry by die oorsprong waar dit doodmaak; die vet word geneem omdat dit die hele liggaam verteenwoordig en die stert, want ook sê hy: 'As het ware het ons so die hele (slang) geneem.' Hierdie dele van die pofadder kom saam met 'n hele paar ander in die voorspoed preparaat wat in die beeskraal aan die brand gestek word (vgl. Hoofstuk VII E.4. en teks H.12 B.).

Wanneer dit kom by die versorging en beveiliging van die tuin, is daar geen beter oppasser as die pofadder nie. In tekste H.19 en E.26 word beskrywe en dit word behandel in Hoofstuk VII, hoe 'n pampoenspit in die pofadder se bek geplant word om later van daardie 'slang-pampoen' 'n preparaat te berei met 'n mamba as toevoeging (motswako), waarmee slang as 'wagters' al om die land opgestel word. Dit kan ook gebruik word om 'n huis te beveilig teen enige vreemde persoon wat kom om te steel. "As hy dink: ek gaan aan 'n ander kant van die tuin uit, dan vind hy dat 'n ander slang vir hom die weg versper het. As hy omdraai en sê: Ek vlug daarheen, dan vind hy die hele tuin is net die ene slang!" (E.26).

Ook in die medisynehoring teen toordery (lenaka la moleko) moet die pofadder kom, omdat hy 'n 'blaser' is (tshutsha). "As hy jou hoor, dan sê hy: "Huuu!" Dit wil sê sy asem is vol in hom; hy is nou baie kwaad. Ek neem

die bergpofadder aangesien hy die kwaaieste is. Hy spring 'n distansie langer as 8 voet." (M.4).

2. Die krokodil (kwena)

Die krokodil het twee basiese eienskappe: Hy is altyd koel omdat hy in die water bly en hy kan verskriklik byt met daardie tande van hom. Hy maak dus gesond of hy kan in toordery 'n mens van binne-af opvreet. Teks E.2 lui: "'n Krokodil as hy doodgemaak is, sal van die toornaars kom en sy lewer neem, dit fynmaal, uitsprei en droog. As hulle van plan is om iemand daarmee te toor, neem hulle die poeier van die krokodil en sit dit in voedsel en gee dit dan vir jou (om te eet). As hierdie kos nou in die maag kom, dan verander dit in klein krokodilletjies in die maag, terwyl hulle 'moeder' reeds dood is." Hy verduidelik ook verder hoedat hulle gaan lewe net sodra hulle in die water in die mens se maag kom. Die dingaka se uitspraak sal wees: "Hulle het hom dijeso 'vreters' laat eet deur krokodillewer." Hy voeg ook daaraan toe: "'n Mens gaan dood en dit was maar net 'n bietjie poeier!" (E.2). Vgl. Hoofstuk IX A. 6. waar die behandeling van so 'n kranke beskrywe word.

In gevalle van baie ernstige siekte word die krokodil as 'koele' (letsididi) gebruik om die koors te probeer breek. "Die persoon wat ons laat sweet, (vir hom) neem ons krokodilmis en gooi dit in die pot wat nie met 'n deksel toegemaak word nie. Ons sê hy (die krokodil) is die deksel. Die hitte (koors) sal uitgaan as die kranke (hiermee) gesweet word." (E.15). 'n Kgatla-ngaka van Botswana verkies volgens G.2 om die rugwerwel van 'n krokodil te plaas in sy lenaka la bolwetse (horing met middele vir siektes), en ook 'n stuk van die kopbeen. Hy gebruik dit net vir iemand wat baie siek is.

Die krokodil is by die dingaka ook bekend as 'Motsetsi-ga-a-rallwe: Die-vrou-in-kraam-kry-nie-pyne-nie.' Teks H.14 lui: "Dis 'n geweldige pheko (kragmiddel). As jy by iemand kom wat reeds lank siek is, soek ons vir hom 'n krokodil-beentjie en laat hom die rook (van die skroeiende been) inadem. Hy sal gesond word. Die krokodil word nooit siek nie." Ook kan beeste so 'koel' gemaak word en sal hulle nooit baie siek word nie. Die krokodil, wat ook soms (soos in E.14) 'waterlikkewaan' genoem word om die identiteit weg te steek, se vel kan by moeilike bevallings gebruik word. 'n Stukkie so groot soos 'n 5c-stuk krokodilvel word gebraai en verpoeier en met 'n koppievol water vir die vrou in kraam gegee om te drink, en dan word met biddende afwagting uitgesien na die bevalling.

Wanneer die student in die bongaka aan die einde van sy opleiding kom moet hy volgens A.4 geleer word om in die kuile, onder die water, dipheko (kragmiddele) ook van die krokodil te gaan afsny met 'n mes. "Hy (die krokodil) gee gladnie vir 'n mens om nie, daar hulle sy denke doodgemaak het. Hy slaap net. Hy beskou die mens as sy vriend." (A.4).

Volgens oorlewering (vgl. Reyneke 1945 tekste par. 8-11) het die Bakwena in die ou dae hul totemdier die kwena (krokodil) 'gemelk' om daarmee te 'dokter'. Een van die maniere om die krokodil uit die water te kry was om 'n bees te slag en sy vel soos 'n lang riem te sny en aan 'n boom op die wal van die rivier vas te maak. Die krokodil sluk dan die hele riem in maar bly vassteek sodra hy by die boom kom. Die dingaka kry hom nou daar en skraap die slymerige aanpaksel van sy vel af met 'n mes. Nadat hulle hierdie kosbare reënmedisyne gekry het, sny hulle die riem los en laat hom gaan. Hy kry die bees wat geslag is om te eet, aangesien hy daarvoor 'geroep' was. Die besondere waarde en ook gevaarlikheid van die krokodil noodsaak die ngaka om hom in sy lenaka la pheko (kragmiddelhorning) te kry sodat hy nie met die krokodil getoor kan word nie, en ook altyd net so 'koel' sal bly soos hierdie letsididi (koele) (G.1).

Die krokodil is ook na bewering 'n geweldige kragmiddel vir water-voorsiening: Om die beeste so te dokter dat hulle nie dors sal word nie (vgl. H.14). 'n Stuk krokodilbeen word tot 'n donkerbruin kleur gebrand en dan in poeiervorm in die horning vir beeste gesit. "Die funksie van die krokodil is om hulle (die beeste) water te gee, sodat mens nie vir hulle dors hoef te vrees nie. Die krokodil het mos altyd volop water!" (H.14). Dit is so ook te begrype dat in die kalbassie: 'Reëndruppeltjies - leidsman-gee-voor-my-lig' waarmee die weerstoestande gereël word, dat die krokodil daar ook aanwesig sal wees, en in hierdie geval die vel van sy pens saam met 'n hele aantal ander dipheko (kragmiddele) (vgl. Hoofstuk VII C. 1. en teks D.4). In die volstruiseier reënmaker, wat ook in Hoofstuk VII C. 1. behandel word, moet weer die mis van die krokodil kom saam met dié van die ander groot diere. (Vgl. D.9).

As die dolosse se uitspraak is dat iemand met krokodil getoor is, sal daardie persoon behandel word, maar met baie strawwe middele (vgl. tekste J.1 en K.4 en Hoofstukke VII en IX), waar bv. giftige naboommelk aan die persoon gegee word, wat nou sal voel hoe die krokodil aan sy ingewande vreet en krap. Die krokodil se vet en tand kan ook gebruik word in die behandeling van toordery. (Vgl. Reyneke 1945 tekste par. 235). As die dolosse soos in B.55 aangedui Mabyana a tlhapadima val: 'Spitskoppe van donderslae', dan kan dit beteken dat die beeste of landerye met 'n krokodil getoor is en die ngaka moet nou met 'n stuk krokodil, of van sy mis die getoorde onttoor.

3. Die waterlikkewaan

Net soos die krokodil is die rabolo of polometsi of gopane-ya-metsi, d.w.s. die waterlikkewaan 'n 'motsididi' of 'een wat koel is' (E.15). "Dit beteken dat die persoon wat sy medisyne laat 'werk', hy moet dit meng met die waterlikkewaan en so sal sy hande 'koud' (tsididi) wees. Hierna sal die krankes (wat hy behandel) gesond word." (E.13). Indien die waterlikkewaan vir beeste gebruik word, sal daar altyd 'n koel windjie oor hulle waai. (E.13). Onder

andere waak die waterlikkewaan teen dikgaba, d.w.s. familie-
verwensing of vervloeking en selfs toordery, dat dit moet
afkoel voor die aankoms daarvan. Ook maak dit die ngaka se
medisynes 'koud' sodat hy kliënte behoorlik kan beveilig.
Dit bring dus seëninge. Dit help ook die middele wat iemand
moet probeer onttoor, veral as dit met geskroei kweekgras
in die persoon se seer ledemate ingevryf word. "Die water-
likkewaan sê: 'Jy mens wat brand (van die koors), ek bly in
die koel plekke. Ek maak koel. Dit wil sê ek maak siekte
in die liggaam koel.'" (E.15). 'n Voorbeeld hiervan word
gegee in O.28, waar die ngaka 'n arm wat seer is en brand,
'afkoel' deur dit te verbind met die vel van 'n waterlikke-
waan.

Vir 'n seker soort gesigswelling wat seroma ge-
noem word (vgl. O.32) skryf die ngaka voor dat die seer
geswelde neus met waterlikkewaanvet en Mogaga: (Urginea
altissima) ingevryf sal word.

4. Die paling (thala-bodiba)

Die 'kuil-deurkruiser' of paling, word selde ver-
meld, maar wel in D.3 waar 'n verduideliking gegee word van
hoe hy aangewend word wanneer die reën geroep word. Ook
moet die ruggraat van die waterslang en die trouband gemeng
word in hierdie middele. Wanneer persone gepla word deur
drome of gesigte van voorouergeeste, soos in teks I.3 vermeld,
dan neem die ngaka 'n stukkie palingvel, of waterlikkewaan,
en werk daarin toe van die afgestorwe voorouers (badimo) se
grafgrond vermeng met sout. Dit hang hy om die geplaagde se
nek en die voorouergeeste sal tot rus kom en nie meer die
versteurde pla nie.

5. Die verkleurmanneltjie (leobu)

Terwyl Poane besig was om oor die bongaka te dik-
teer, sien hy 'n verkleurmanneltjie. Hy neem toe sy kiere
en laat hom daarop klim en help hom weer daar af in 'n klei-
pot wat hy toe toemaak. Op my navraag verduidelik hy dat
hy hom nie wil seermaak nie, maar net hou tot die volgende
oggend. Toe hy hom die volgende dag uithaal en laat loop,
was daar 'n klein stukkie blink trapsuutjiemis in die pot,
waaroor die ngaka baie bly was omdat hy dit as pheko (krag-
middel) wil gebruik. (Dit was blink van insekvlerkies).

Ou Kgori gee in E.3 'n uitvoerige beskrywing van
hoe waardevol so 'n verkleurmanneltjie vir die ngaka en
Motswana is veral wanneer dit by regsdinge kom: Hier moet
die verkleurmanneltjie doodgemaak en gedroog word oor die
vuur. Dit word dan verpoeier en gemeng met fyn Motshotlho-
wortel: bergkaree (Rhus leptodictya) om later uit 'n rietjie
geblaas te word in die rigting van die kgotla (volksvergader-
plek). (Vgl. Hoofstuk VI vir 'n volledige bespreking,
asook teks E.3). Sy groot waarde is dat: "hy van kleur
verander en jy kan nie sê wat sy kleur is nie." Hierdie
eienskap word nou aangewend om hofsakmedisyne van te maak
"en ook wil ek hê dat Modimo hom moet help." Aangesien dit

vir die ngaka self ook van belang is om hierdie eienskap te besit, word in A.3 en G.1 gesê dat die verkleurmanneltjie in die kragmiddelhorning moet kom.

Sy tweede baie belangrike en gesogte eienskap is dat die leobu 'n 'trapsuutjies' is. In Hoofstuk IX A. 2. (c) is vallendesiekte behandel. Dit word o.a. veroorsaak deur aanhoudende neus- en tandvleis-bloeding. Om die bloed te leer om versigtig te loop i.p.v. uit te bars, is die trapsuutjies die aangewese middel. "Ons het 'n motswako: (versterkmiddel) van 'n lewendige ding wat stadig loop. Dit is 'n trapsuutjies - die bloed moet ook net so maak." (L.15).

6. Die akkedis (mokgatitswane)

In Hoofstuk VII G. is na aanleiding van K.16 'n verduideliking gegee van hoe die akkedis gebruik word om 'n man so te toor dat hy nie kan urineer nie deur sy nat urinegrond in 'n riet toe te kurk saam met 'n akkedis. Die persoon sal dan gladnie kan urineer, totdat die ngaka hom onttoor het nie, en wel met 'n ander lewendige akkedis in 'n riet. (Vgl. K.16). As die mens se hart te vinnig bloed opstoot na sy kop behoort die akkedis volgens L.8 te kom in die prepraat wat berei word om die hart tot bedaring te bring.

7. Die sandkoggelmander (rankgatakane)

By die bereiding van die lenaka la dira:(die horning teen vyande) moet die sandkoggelmander ook daarin kom. "Die sandkoggelmander moet hulle laat slaap, net soos wat dit sy gewoonte is as hy 'n mens sien, dan lê hy plat totdat julle weggaan." (G.5). Na bewering kan hy vir selfs 3 ure lank so doodstil lê. Die ngaka sien dadelik hierin groot moontlikhede, en dus sê hy: "Daar kan natuurlik 'n wonder gedoen word met hom, die sandkoggelmander, sodat die mense bo-op jou kan wees en dink jy is 'n klip of stomp." (G.5). Om hom na behore te laat beantwoord aan hierdie doel, moet hy lewendig gevang word met jou hand terwyl hy so stil lê en dan sê die segsman in teks G.5: "Jy moet hom verwurg deur die hare van die kliphaas, terwyl jy hom nog steeds vashou, totdat hy dood is." Die hare moet vermeng wees met die plant Diragadibonwe: 'Die-vyande-word-nie-gesien-nie.'

8. Die opblaaspadda (senanatswii)

Hierdie padda drink na bewering baie water en swel heeltemal uit. Hy is juis net die regte pheko of kragmiddel om te gebruik om iemand so te toor dat hy net so sal opswel en baie water sal drink, totdat hy daarvan doodgaan. Om sy kliënte te beskerm teen so 'n ramp, voeg die ngaka betyds die senanatswii in sy lenaka la tshitlho (horning met swart salf) om die meleko of pogings tot toordery af te weer. (Vgl. E.8). Die ngaka wat geleer word om 'n kragmiddelhorning te berei, soos in A.3 vermeld, moet reeds daár hierdie padda in sy lenaka inwerk om daardie soort toordery uit te skakel.

9. Die waterskilpad en gewone skilpad

Kgapa-ntlheng is die skewenek waterskilpad. Hy is 'n koel dier en baie skrikkerig om sy kop uit te steek, en hy ruk dit net so vinnig terug as hy 'n mens sien. Hierdie eienskap word volgens teks L.24 oorgedra op iemand wat ly aan neus- en tandvleisbloeding, wat so die bloed ook sal laat 'kop intrek'.

In meeste dolosstelle is daar ook die manlike en vroulike skilpad, nl. die voorste deel van die onderkant van sy dop. Volgens teks B.36 is skilpad ietermagog se 'broer' omdat hy ook nie vinnig is nie, en as hy jou gewaar, trek hy sy kop terug. Junod (1913: II. 499) maak ook melding van die skilpad in die dolosstel van 'n Ronga-waarsêer.

10. Die seeskulp

Verskeie van die hedendaagse Tswana-dingaka het 'n seeskulp of twee in hulle dolosstelle. Hulle noem die skulp lewatile (B.8) wat 'see' beteken of ditlou tsa metsi 'water-olifante' (soos in tekste B.29, B.31 en B.32). By sommige versinnebeeld die skulpe Blankes wat oor die see gekom het en by ander soos in die genoemde tekste, dui die skulpe op seëninge of blydschap.

11. Die weerligvoël (tladi)

Dit is 'n genot om Junod se "Life of a South African Tribe" op te neem, 'Lightning' in die sakelys na te slaan en in II p.290 op 'n afdeling oor weerlig af te kom wat net sowel oor die Batswana geskryf kon gewees het! Sy akkuraatheid en simpatieke benadering is in baie min monografieë geëwenaar. Die Kgatla-tekste hierby aangeheg, hoofsaaklik D.14 tot D.16 gee die Tswana-siening oor weerlig. (Vergelyk ook Hoofstuk VII H.). "As die wolke dreun, dan is dit wanneer die voëls daarin speel en daaroor bly is en saam met die wolke gaan. As dit warm is, dan trek die hitte al die gewig van die voëls, as hulle daar (bo) is. Daardie hitte kom tot by hulle en so slaan hulle aan die brand. Nou kom hy af en tref iets soos 'n mens of 'n dier. Hierdie voël is so groot soos 'n aasvoël. Sy eiers is daar by die see. Jy vind hom net by die see." (D.14).

Die ngaka gaan nog voort om te vertel van so 'n 'weerligvoël' wat in 1948 in 'n dam naby Saulspoort geval het nadat hy deur die blink water gelok is. Sy dolosse het hom van die voël vertel en hulle het die voël toe uit die dam gaan haal. "Hy het geen krag om boontoe te vlieg as daar nie wolke is nie. Sy krag is in die wolke. Ons het hom toe baasgeraak. Ons het toe beseft dat hierdie 'n toorkrag (moleko) is. Daarom is toe van hom stukke afgesny en (ingewerk) in al die horings wat kragmiddele meng." (D.14).

As hy nog 'n beskrywing gee van tladi die weerligvoël, sê dieselfde ngaka dat die vlerke nie litte het nie, maar net spiere wat ontvou. Die voël is spierwit en blink.

Ander weer het kleure soos 'n mak pou. "As ons sien 'n weerligstraal blits, dan is dit wat ons hom in sy volle vaart sien. Sy oë is rooi. Hulle lyk soos 'n nagapie syne." (D.14). Dit is veral 'n been van die voël en sy vet wat die dingaka graag wil hê om beskermmiddele te berei as jy nie wil hê dat die 'wolke jou moet pla' nie, "of as iemand jou met hom (die weerligvoël) gooi, dan sal hy jou nie doodmaak nie." (D.15). Die ander middele wat daar bykom is in Hoofstuk VII H. behandel.

In aansluiting by Junod (1913: II. 290) beweer teks D.16 dat die urine van die weerligvoël gevind kan word waar hy geslaan het. Dit is bekend as 'tšhadibe', 'n soort van 'gesmelte sandkluit' en dit kan as 'n baie waardevolle kragmiddel gebruik word om weerlig af te weer. Die vlerk (-been) van die weerligvoël word gebruik om 'n fluit van te maak, sê 'n Mokalaka-ngaka van noordelike Botswana in D.16: "Die vlerk van die weerlig (voël) word gefluit. Jy stuur hom (die voël) terug met Bodiba-bontsho: ('Donker-kuil'-plant). Jy maal van die bas van 'Donker-kuil' en sit dit in die been van die weerlig (voël) - sy vlerk (been). Dan fluit jy daarop: pfff! sodat hy na sy eienaar kan terugkeer. Hý sal self seerkry. Die (voël) sal hom vermink; en ook (sy) huis aan die brand steek." (D.16).

Volgens hierdie ngaka is die weerligvoël: "rooi met 'n krom bek en met kort pootjies soos 'n eend. Hy vlieg in die wolke, het groot toonnaels en word by die see van S.W.A. gesien. Daar is ook geleriges en swarteriges." (Sien voetnoot 9 van D.16). Hy verduidelik in hierdie teks hoedat die weerligvoël met die hulp van ander kragmiddele gebruik kan word om wraak te neem, o.a. deur 'die graf te slaan' met 'n mensbeen en met die toevoeging van Mogoba-goba: (Plectranthus cylindraceus). In K.6 sê die segsman dat as die graf geslaan word, d.w.s. om die een wat iemand sou getoor het dat hy doodgaan, ook so te toor; dan moet eintlik die weerlig(-voël) se eier gebruik word saam met ander middele.

Volgens Reyneke 1945 par. 29-30, is 'n ander Tswana opvatting dat die weerlig 'n Tladi-mothwana is (weerlig-mannetjie). Dit sou 'n man met 'n byl wees wat op 'n kalf se rug ry. So 'n weerlig-mannetjie kan volgens par. 29 'gemaak' word met 'n aasvoël se kop.

12. Die visarend (kgwadira)

Verskeie dingaka beskou hierdie voël as 'n baie waardevolle pheko. Bedags vlieg hy onsienbaar hoog en net sy skreegeluid kan nou en dan gehoor word. Soms duik hy blitsnel in 'n waterkuil om 'n vis daaruit voort te bring. Snags slaap hy altyd op dieselfde plek en laat sy mis in die water val waar die ngaka dit kry vir sy kragmiddelhoring. (A.3). "Kgwadira is 'n kragmiddel vir kapteins en dingaka. Kgwadira is 'n 'lig' vir die middele teen toordery van die nasies. Kgwadira is 'n voël wat menigtes bymekaar kan bring, as die kaptein met hom werk." (E.6).

Die segsman noem ook die ander middele wat saam met hom gebruik moet word, nl. die rysmierkoningin, die byekoningin, 'n mens, 'n pendoring, die 'katdoring', die gom van die rosyntjebos en 'n verskeidenheid van vlieë om al die soorte mense aan te dui, asook nog Mokai-kai: (*Ipomoea magnusi-ana* Schinz var. *eenii* (Rendle)).

Een van die belangrike funksies van die visarend is om in die 'reënkaldas' te kom, d.w.s. van sy mis: "As hy skree dan roep hy om te sê die vyand kom. Dit wil sê hy kondig stryd aan." (D.7). Daarom sê Kgori ook dat as hy sy preparaat berei om die beeste mee te beveilig, dan sit hy van die mis van Kgwadira daarin. (H.12). Wanneer die ngaka die inhoud van die kragmiddelhorning teen weerlig saamstel, dan plaas hy saam met al die ander middele ook die mis van die visarend daarin. (H.6). "Die groot visarend. Hy is vir die groot rykdom. Hy soek die rykdom. Hy is daar bo (in die lug) en hy roep daar bo dat die welvaart moet kom. Hy roep na alle rigtings en skreeu: 'Hier! laat daar rykdom kom.'" (H.12). Na bewering help hy glo ook dat jou beeste terug moet kom kraal toe, en nie wegraak nie. 'n Mmitsa is 'n belangrike hulpmiddel wat die ngaka berei, nl. 'n 'roeper' om seëninge te roep vir die kaptein of vir homself of iemand soos 'n winkelier wat wil hê dat daar 'n toestroming van klandisie moet wees. Ook in so 'n preparaat, volgens E.19, moet die visarend kom.

13. Die volstruis (mpshe)

Dit is eintlik die volstruiseier wat gebruik word om 'n waardevolle beheerder van die natuur te maak. Die heel beste is indien die eier dié van 'n jong volstruiswyfie is wat rondgejaag is totdat sy later 'neier laat val van skrik! (D.8). 'n Paar diere se mis (vgl. D.9) word in die eier gesit. Nou sal 'geen reën by jou verbytrek nie'. Die ngaka verduidelik in D.8 dat hy die wind wat die reën wegwaai met so 'n volstruiseier kan beheer. (Vergelyk Hoofstuk VII C. en E.). Die opening in die volstruiseier word met 'n prop van Motlhware: oliewenhout (*Olea africana*) toegekurk. "Wanneer ek reën wil hê, dan maak ek dit oop in die rigting vanwaar die wind kom. (Die wind) sal nou mooi waai om die wolke spoedig te ontbied." (H.13).

Hy verduidelik hoedat hy in die middel van sy tuin gaan in die nag as al die mense slaap, sy klere uittrek en nakend plat op die grond gaan sit met die volstruiseier op sy skoot, terwyl hy kyk in die rigting vanwaar die wind kom: "Jy roep dan uit en wink met jou hande en sê:

'Laat hy kom! Laat ons mekaar raakloop!
 Laat ons by mekaar kom!
 Ek is nie 'n man nie ek is 'n seun;
 'n seun se sake kom reg Tsuku-tsuku-thi!
 Hare spruit uit op die kop hy is nie hard nie."
(H.13).

Hierdie eier met sekere plante in (sien D.8) word begrawe met die toegekurkte opening in die rigting van die suide, vanwaar die Matlakadibe of storms kom. Ook in die najaar kan die ryp afgeweer word om nie te gou te kom nie volgens hierdie segsman, deur o.a. die koue wind op die wit van die eier te laat waai nadat sekere dipheko daarby gesit is en die opening dig toe te maak.

Die volstruis se verpoeierde eierdop kan ook gebruik word saam met Masegomabe:swartwaterbossie (*Plumbago zeylanica* L.) om op 'n baba se ingevalle fontanella te tik en ook daarvan te laat drink. Die voorskrif lui dat dit gou weer afgeblaas moet word van die kind se kop, aangesien die swartwaterbossie die vel 'n blaar kan brand. (Vergelyk Hoofstuk IX A. 2. en teks M.26).

14. Die aasvoël (lenong)

In die bespreking van 'n ngaka se opleiding, word in teks A.2 gesê dat hy die bongaka of towerkuns moet 'drink'. Dit word ook bevestig deur 'n Motlokwa segsman van die Groot Spelonken-gebied in teks P.1. Hy moet naamlik die fynge-maalde rou hart van 'n aasvoël wat met die Molelemedi-plant in die stof van sy oupa se graf berei is, drink. Dit sal dan sy waarnemingsvermoë verskerp en sy weetgierigheid prikkel. (Sien Hoofstuk V C.).

Wanneer die ngaka deur sy kaptein versoek word om vir hom 'n seboka (volksversamelaar) te berei, dan maak hy so 'n fluit van 'n aasvoël se been (vgl. teks C.4 en Hoofstukke VII B. en IX C. 3.). Die snawel van die aasvoël is volgens teks H.11 'n noodsaaklike toevoegsel in die kragmiddelhorning vir beeste. (Vergelyk Hoofstuk VII E.). Die Mokalaka-ngaka het ook die aasvoël se snawel ingeryg in die halssnoer wat hy om sy nek dra, om sy waarnemingsvermoë te verskerp.

15. Die hamerkop (mamasiloanoka)

Hierdie voël wat na bewering 'n mens se oë uitkrap as jy sy nes probeer bereik, is een van die belangrikste dipheko om in die kragmiddelhorning vir beeste te kom. Van hierdie swart salf word in die emmer water geroer, saam met ander plante en ook word die beeste in die kraal daarmee natgespat. Deur die besprenkeling met die seditse (wilde-beesstertkwas) word die nes van die hamerkop oorgeplaas op die horings van die beeste (vgl. teks H.12 en Hoofstuk VII E. 4.). Volgens 'n ander 'kenner' in D.7, is die waardevolste deel van die hamerkopnes die 'deur', dit wil sê die 'drumpel'-stokkie by die opening van die nes. "Indien mens hierdie stokkie (die 'deur') by die opening van die beeskraal sou sit, sodat hulle daarvoor spring as hulle in- of uitgaan, dan sal hulle 'n oppasser hê; - daardie beeste! Hierdie stokkie is dan hul oppasser. Dit beteken dus dat al sou 'n dief kom om hulle te steel, dan sal hierdie houtjie, of liewers: die hamerkop, hulle afkeer. As hy hulle probeer aanjaag sal die hamerkop hom met sy naels krap." (D.7).

Die hamerkop kom ook in die scrotum van die bul waar die reënmedisyne in is (vgl. D.7); en volgens E.19 moet 'volgens elke mens se bloed' een of ander voël in die mmitisa, 'roeper'-kragmiddel kom. "Mmitisa word gebruik deur die poeier daarvan te brand. En die rook daarvan sal dwarsdeur die land roep en vir jou pasiënte roep. Na enigeen wat siek is sal jy geroep word." (E.19).

16. Die heuningvoëltjie (tshetlho)

Omdat hierdie voëltjie 'n mens kom roep as hy op 'n heuningnes afgekom het, is hy een van die waardevolste mmitisa of 'roeper'-kragmiddelle vir die ngaka. Dit kan gebruik word om mense bymekaar te roep, of selfs as iemand weggeraak het, dan kan hy 'geroep' word met hierdie middel (vgl. tekste C.3 en E.19). By 'n geval van besetenheid word dit ook gebruik, gemeng met 'n braakmiddel en 'n niesmiddel. Die verduideliking is: "As hy nies, breek dit die siekte van malheid af sodat sy verstand kan terugkom. Ons laat hom ook drink van die heuningvoëltjie gemeng met die braakmiddel, sodat hy kan opbring wat daar moontlik in sy longe kan wees. As hy getoor is sal hy dit opgooi. Moontlik kan daar 'n vlieg of 'n mot uitkom." (C.3). Hiervolgens dus, kan 'n stukkie van hierdie gesogte voëltjie, die mot uitroep wat in 'n mens se hart rondfladder en jou mal maak.

In die seboka of volksversamelaar (vgl. Hoofstuk VII B.) sê die ngaka dat die fluit wat hy aan die stamhoof gee se proppe moet wees van die nessie van die tshetlho (heuningvoëltjie). Dit word naamlik gemaak van wilde-katoen. "As jy die hoewe (dolosse) gegooi het en hulle geval het en sê: 'Wit-kop ek dra beddegoed, baie is dood sonder dat hulle dit gesien het', dan beteken dit dat hulle verwys na daardie middel (die heuningvoëltjie se nessie)." (C.4). Die verklaring word nou ook gegee dat net soos hierdie voëltjie nooit vertrek van sy nessie met wit katoen in die boomskeur nie, net so sal die kaptein 'n 'wit-kop' word tussen sy onderdane wat hy om hom versamel het.

Dit gebeur soms dat die bye die heuningvoëltjie doodsteek. Dan is hy éérs waardevol in die behandeling van 'n malmens, want na bewering sal hy ook 'moeg' word en bedaar as hy die dampe van die skroeiende voëltjie inadem. Volgens teks L.9B word dit vermeng met ander kragtige plante (vgl. Hoofstuk IX A. 2.). In teks L.12 beskryf die een proefpersoon hoe hy die gepoeierde tshetlho-voëltjie aan 'n krank-sinnige seun gee om te snuif, nadat hy dit gemeng het met Tsebedintlhe:boesmangifboom (*Acokanthera oppositifolia* (Lam) L.E. Codd).

17. Kuamese, die swart voëltjie

Kuamese is die swart voëltjie wat die groter voëls soos die witborskraai, die uil, die arend, die reier en die hamerkop jaag. "Hy klim op hulle en sit op hulle skouers tussen die vlerke terwyl hy hulle byt. Hy vlieg op na die kop en pik hulle en sit dan weer op die skouers, alles terwyl

hulle vlieg. Dit wil sê hy is klein maar hy raak hulle almal baas." (E.4). Dit is dus te begrype dat hierdie 'n baie waardevolle pheko is, soos vir regsgedinge, want die persoon wat hierdie kragmiddel het sal telkens as senior manne aan hom vrae vra, ook aan hulle vrae vra wat hulle nie sal kan beantwoord nie! (E.4). As hulle hom hoërop aankla sal ook niemand hom kan baasraak nie en sy aanklaers sal net nie kan begryp waarom hulle hom nie kan vastrek nie. Die segsman rig nog 'n waarskuwing dat hierdie pheko alleen aan geskikte persone gegee mag word en dat dit nie misbruik mag word in die uitoefening van die gereg deur dit aan 'n onverantwoordelike persoon te gee nie! (E.4).

18. Ander voëls

Etlike ander voëls word ook gebruik, soos bv. die klein namakwaduifie (seefa-maeba) wat die manier het om 'flou te word' as jy aan hom vat en daarom gebruik die geneesheer hom as pheko vir herhalende vallendesiekte soos in L.16. Die gewone duif (leeba) se nes en die rankgoronyane-duifie word in L.8 gebruik om die hart te laat bedaar om malheid te voorkom. Vir toordery van 'n vrou om agter 'n vreemde man aan te loop, word volgens K.15 o.a. gebruik gemaak van die veer van 'n posduif (lephoi la sekgowa) en van 'n kwikstertjie (mapaila). (Vergelyk Hoofstuk VII D.). Tlhatlha-medupe: (die trouband) kom volgens teks D.3 in die middel wat berei word om die reën te ontbied. (Hoofstuk VII C. 1.).

Die boskraai (kôrwe) maak sy nes in 'n hol boomstam, waar die wyfie haar vere uittrek en heerlik beskut sit teen die wind agter die opening wat die mannetjie toegepleister het. Daarom neem die ngaka soos in D.8 graag van die boskraai se mis om die koue winterwinde mee af te weer in sy volstruiseier. (Vgl. Hoofstuk VII C. 1.). Ook wanneer hy 'n huis wil beveilig teen 'n swaar donderstorm dan kan hy die mothao (fondament of beveiliging) van die huis versterk met die mis van so 'n boskraai wat met haar kleintjies in die nes sit. (Vergelyk Hoofstuk VII E. 3. en teks H.6).

'n Kraai (legakabe) se eier, wat 'n manlike kraai sal word, is 'n baie waardevolle kragmiddel volgens F.10. Dit is 'n motswako of 'versterker' van ander dipheko soos die heuningvoëltjie en die hamerkop. Hiervan maak die ngaka sy phala of fluit, o.a. met môkabywas, waarmee hy sal fluit om vir hom dít te gee wat hy van die badimo of voorouergeeste vra. Hierdie fluit kan volgens hom, gebruik word om bv. 'n dief terug te roep wat met gesteelde goed weggehardloop het. (Vergelyk teks F.10).

Die bloukraanvoël (mogolore) word vermeld in tekste B.32, B.50 en B.51 in die valwyses van die dolosse en het bv. betrekking op van jou familie wat onsimpatiek teenoor jou gesind is.

19. Die hoender (kgogo)

Wanneer die ngaka vir 'n week lank besig is met sy behandeling van iemand wat ly aan herhalende vallendesiekte, dan sny hy 'n hoenderhaan se kop af en eet hy en die kranke saam daardie hoender, "sodat die siekte nie op hom moet vlieg nie". Indien dit iemand se hart is wat hom pla, en hy bv. nie kan slaap nie, dan moet die pote eerste afgesny word en vir twee weke lank moet die pasiënt daardie 'pootsop' drink, sodat sy hart kan bedaar, hy sy been kan optrek en rustig kan slaap soos 'n hoender. (Vergelyk teks L.1 en L.16 en Hoofstuk IX A. 2. (a)). Ook kan 'n jong haantjie wat net begin kraai gebruik word saam met ander middele soos in teks N.3 vermeld, om 'n man wat verswak nuwe 'krag' te gee.

20. Die leeu (tau)

In die dolosstel word die regering of gesag soos van die stamhoof of die leraar, voorgestel met die toonbeentjie van 'n leeu. (Vgl. ook Junod 1913: II. 498). In teks B.8 sê die een Kgatla-segsman: "As die leeu (-dolos) 'loop' dan beteken dit dat hy trots rondstap (kwakwanta). Hy is bly. En die leeu is nou jy." In B.36 lê die leeu op sy sy en "ontvang die bloed" (van die kranke); of ook weer kan soos in B.38 gesê word: "Hy is die polisieman".

In die ngaka se voorspoedpreparaat (leswalo) kom leeuvet volgens A.15. Die leswalo vir beeste soos in teks H.13 uiteengesit, wys daarop dat saam met al die ander bestanddele daar ook leeuvet en die borsbeen van die leeu in moet kom. "Sodat hy kan brul!" In gevalle van bv. 'n persoon wat ly aan 'n seer rug, neem die ngaka die verpoeierte rugwerwel van 'n leeu saam met botter en smeer dit aan die rug waar inkerwinge gemaak is. (Vgl. teks K.8).

21. Die luiperd (nkwe)

Die besondere eienskappe van die luiperd as blitsvinnige en wakker vegter, dra die ngaka graag oor op homself en daarom dra hy die nael van 'n luiperd om sy nek. (Vgl. Reyneke 1945 par. 189 en 235). Omdat die bekamping van toordery (boloi) die uiterste vernuf vereis, skryf die een ngaka luiperdtand en -nael voor in die behandeling.

22. Die olifant (tlou)

Hy is ook 'n 'koel' dier omdat hy lief is vir water en sappige plante. Dit is derhalwe te begrype dat 'n deel van die olifant se slurp in die reënmedisyne moet kom in die kalbassie wat in teks D.4 beskryf is. (Vgl. ook Hoofstuk VII C. 1.). In die volstruiseier wat gebruik word om die vorm van die weer te reël moet weer van die olifant se mis kom. (D.9). Die olifant is 'n verpleër (seoka) en stel genesende water voor. In die dolosstel word die twee vroulike dolosse van olifantstand gemaak (veral in vroeër jare). So ook word twee skulpe, ditlou (olifante)

genoem in die dolosstel wat dan gewoonlik water of blydskap voorstel. (Vgl. tekste B.8, B.29, B.31, B.32 e.a.). Daar is ook sommige Tswanastamme wat babina-tlou is d.w.s. wat die olifant as totemdier het. Hulle word ook in die dolosstel deur die tlou voorgestel. (Vgl. B.8).

23. Wolf (phiri)

Die wolf word volgens L.18 in verband gebring met die voorouergeeste want: "die voorvadergeeste wandel op die aarde deurdat hulle hul geeste in roofdiere plaas wat (kos) optel, soos die wolwe en die jakkalse." Die neus van die wolf, sê Poane in H.11, moet kom in die kragmiddelhorning wat berei word vir die beeskraal. Hierteenoor wys die dolosse, as hulle 'Masokomabe' val soos in B.54 m.b.t. die persoon wat ondersoek word, dat: 'die mense van hierdie lapa is wolwe, toornaars'."

24. Eland (phofu)

As die ngaka 'voorspoedsalf' berei, ook vir sy eie gebruik soos in A.15, dan voeg hy elandvet daarby. Net so ook sê D.4 moet die eland se vet kom in 'Marothodi-a-pula-moetapele-mphe-lesedi', d.w.s. in die kalbassie wat die weer voorspel en help reël. Wanneer die volksversamelaar: 'kroon van die volke' (serwalo sa merafe) berei word, soos ook deur die ngaka aanbeveel vir die kerk in P.3, word elandvet by die ander dipheko gevoeg.

25. Koedoe (thôlô)

Hierdie wildsbok se geaardheid is om sy bolletjies mis een na die ander te laat val. Dit openbaar 'n eienskap wat die ngaka baie graag wil gebruik in die serwalo (drag-of kroon)-preparaat wat vir dingaka berei word. Dit sal die uitwerking hê dat die pasiënte ook net so een na die ander mekaar sal opvolg en nie almal gelyk kom nie! (Vgl. C.4). "Die bedoeling is: die mis van 'n koedoe kom nie uit twee langs mekaar nie. Hulle kom ná mekaar uit. Sô ook hierdie mense, hulle kom een op 'n tyd: as die een uitgaan kom die volgende. Hulle sal net so mekaar opvolg! Dit is die ngaka se pheko want hy sou hulle nie kon genees as hulle gelyktydig kom nie." (C.4).

26. Rooibok (phala)

In sy dolosstel het die ngaka 'n manlike en 'n vroulike rooibok se dolosbeentjie wat die ba-bina-phala voorstel, d.w.s. die stamme wat die rooibok as totemdier het. (Vgl. teks B.8). Wanneer die rooibokdolosse op 'n treffende wyse val, soos in teks B.35 dan sien dit op die onderdane van die stamhoof en die interpretasie van bv. Kgatla stam-aangeleenthede word daardeur aangedui, hoewel hulle ba-bina-kgabo is of vereerders van die blou-aap. In gevalle van siekte soos in B.36 vervul die rooibok dolos ook soms die funksie van Mabone-a-rratsatsi of 'siener-van'vader'son' wat heendui op: 'jy sal sien hoe die siekte die kranke verlaat.'

27. Ribbok (mfele)

Die ribbok wat bo-op die berge woon kan ver sien en sy fluitgeluid ook ver gehoor word. Hy is baie wakker en rats en word nie maklik oorval nie. Om hierdie rede is die ngaka gretig om ook hierdie eienskappe te gebruik deur bv. soos in teks G.4 'n lenaka la mfele (kragmiddelhorning van die ribbok) te berei.

28. Duiker (phuti)

Die Bamangwato is babina-phuti of 'duikervereëders' en die duikerdolos het dus op hulle betrekking (B.8). Na bewering is daar ook 'n Phuti-kotswana wat 'n grys duiker is met een horning. Hierdie duikerdolos stel die persoon voor wat vals beskuldig word soos in B.34. Phuti, die duiker se naam as dolos is: Malope. Hy is die boodskapper. (Vgl. 29 hieronder en Reyneke 1945 par. 138).

29. Steenbok (phuduhudu)

In L.22 (slot) word 'n verduideliking gegee van hoedat die steenbok 'n haastige pheko (kragmiddel) is en juis daarom gebruik word om toordery te genees. "Die rede is: 'n steenbok kan 10 myl ver hardloop en selfs sy kloutjies kan losskeur, maar hy sal nie moeg word nie. D.w.s. sy geaardheid is: hy is vinnig!" (L.22). As die dolosse sou sê dat 'n neusbloeding deur toordery veroorsaak is, dan moet die steenbok se bloed in die behandeling gebruik word. In teks B.36 beskrywe 'n ngaka so ook hoe hy dit in 'n spesifieke geval met welslae gebruik het. Die dolosgooier in teks B.36 beweer dat Malope die boodskapper, die rooi steenbokkooi is met net een horning, wat by 'Fokoma' aangetref word.

30. Klipspringer (kololo)

Die hare van hierdie boksoort wat in die berge bly, word saam met ander middele volgens teks N.21 geskroei net onder die scrotum van 'n man wat aan 'n verswelling daarvan ly. Dit sal na bewering sy genesing bewerkstellig.

31. Die 'sandawane'

Hierdie is 'n legendariese dier wat na bewering in noord-Botswana voorkom en sou lyk soos 'n duiker. Sy hare, sê hulle, is hol en het bloed in en deur net een haar in melk te gooi, verkleur dit rooierig. Dit is 'n baie gesogte pheko deur die dingaka wat sê dat hulle 'vyf pond' sal betaal vir een haar.

32. Vlakvark (kolobe ya naga)

Die vlakvark het die eienskap dat hy 'n sterk konstitusie het en om hierdie rede word sy vet gebruik bv. by die bereiding van die pheko ya lenaka: Die kragmiddel van die horning (vgl. teks G.1). Nadat die nege of tien

bestanddele van hierdie kragmiddel gebrui en gemaal is, word van die vlakvarkvet daarby gegooi en dit word in 'n sagte blink self omskep waarmee die beeshoring gevul word. Die mis van die vlakvark is volgens L.14 ook een van die bestanddele in die behandeling van vallendesiekte.

33. Die erdvark (thakadu)

Hierdie dier word as een van die belangrikes beskou deur die dolosgooiers. Trouens daar is nie 'n Tswana ngaka wat nie een of twee erdvark-astragali in sy dolosstel het nie. (Vgl. Reyneke 1945 tekste par. 142 en 178 - 182). Die erdvarkdolos stel Modimo (God) en ook die badimo of voorouergeeste voor. "Modimo (God) is die astragalus (theledi) van 'n erdvark. 'n Wyfie erdvark se dolos is die vroulike godheid (Modimo o monamagadi). 'n Manlike (erdvark) syne is die manlike Godheid. 'Modimo' is jou vadershulle (bo-ntataago) wat dood is. Die vroulike Modimo is jou oumas-hulle (bo-nkoko' ago)." (B.44).

Vergelyk ook Hoofstuk VIII A. 1. Die rede vir hierdie opvatting is dat die erdvark in die grond 'n diep gat grawe waardeur hy ook in aanraking kom met die 'onderwêreld' en die geeste van die afgestorwe voorouers.

As die dolosse vir die ngaka 'toon' soos in 0.22 dat iemand se bloed nie in sy are loop nie, maar somer in sy liggaam versprei en dat dit nie toordery is nie maar 'n 'krankheid van Modimo', dan braai hy erdvarkmis en meng dit met ander middele en varkvat in 'n self waarmee hy die opgeswelde liggaam invryf. In 'n verduideliking lig die segsman toe as hy sê: "Erdvarkmis, dit wil sê dit is ook nog maar net erdvark. Dit is die teken van krag, soos die erdvark: Selfs al het ons hom met rieme gevang, sal hy met ons (in die grond) verdwyn en homself (weg) grawe. Selfs al is daar tien honde sal hulle hom nie baasraak nie. Dit wil dan sê die kranke moet net so sterk wees." (0.22).

34. Ietermago (kgaga)

In die behandeling van vallendesiekte soos hierbo genoem moet ook die bloed van die ietermago kom. "As ons 'n ietermago neem is dit omdat hy sterk is. Jy kan hom nie oopvou nie. Dit wil sê, ook die kranke moet sterk word soos hierdie ietermago." (0.22). Dit word nou soos in L.15 gebruik vir herhalende vallendesiekte wat saam hang met die maansveranderinge. 'n Verdere verduideliking word ook in L.22 gegee: "As ons die kgaga (ietermago) neem as pheko teen ngope (neusbloeding) dan is dit omdat daar nooit bloed uit hom kom nie. Bloed sal slegs uitkom as jy sy kop verbrysel. Sy bloed sal net by sy neus uitkom." (L.22). 'n Persoon wat ly aan mond en neusbloeding kan soos in B.36 beskrywe, behandel word deur die inademing van skroeiende ietermago en die opsnuif van die verkoolde deel daarvan. Die ietermago het ook die manier om sy kop in te trek as hy jou sien: "En hierdie bloeding wil ons hê moet ook so 'kop-intrek' (madi a gonyele) en ophou bloei." (L.22).

35. Ratel (magogwe)

Wanneer die beeskraal, die kudde en die bul 'gedokter' moet word, is dit wenslik dat die ratel saam met ander dipheko soos genoem in H.11 in die kragmiddel sal kom. Dit sal alle toordery en moferefere of beroeringe weer uit die kudde, en die bul bind aan daardie beeskraal. Wanneer die statsaanleg beveilig word (go tha'a motse) is dit 'n groot en ingewikkelde taak soos in H.2 beskrywe. Die mis van die ratel moet nou ook hierby gevoeg word: "Mis van 'n ratel - hy is 'n 'yslike kalf' van 'n ngaka! Dit kom in die kragmiddele. Dit meen dat as ek hom nou in die middel van die dag sou kry, dan kan ons hom pap slaan, totdat die son sak, en dat hy dan net wegstap..... Daarom sit ons hom in die horing en in die medisynes, sodat selfs as mense teen jou versamel, nadat jy jouself ingekerf het (met hom), hulle jou nie moet oorwin nie." (H.2).

36. Ystervark (noko)

Die ystervark het die vermoë om net sodra die honde hom wil vang, van sy penne na hulle uit te skiet en "ook is daar nie 'n hond wat sal gaan wat nie 'n assegaai (ystervarkpen) in hom sal hê nie." (E.23). Hierdie besonder waardevolle kenmerk word oorgedra na die kragmiddel vir oorlog deur van die ystervark in die mengsel te sit. Ook moet volgens D.4 die wit haar-pennetjie van die ystervark kom in die weerkalbassie: Marothodi-a-pula-moetapele-mphelesedi. Soos beskrywe in Hoofstuk VII C. 1. kan hierdie instrument die weer voorspel en ook na willekeur 'reël'.

37. Krimpvarkie (setlhong)

Hierdie bang en skrikkerige diertjie wat homself oprol net sodra hy jou sien, se vet is volgens teks A.3 die ideale pheko om te gebruik sodat: "'n slegte persoon wat na jou kom moet wegkrimp uit vrees.' By die bereiding van die horing vir siekte, kom baie kragtige middele daarin (vgl. teks G.2 en Hoofstuk IX C. 2.); ook behoort die kop van 'n setlhong (krimpvarkie) daar by gevoeg word. Dit sal vermoedelik die uitwerking hê om die 'gestuurde' siekte of meleko, (pogings tot toordery) 'op te rol'!

38. 'Senonnori'

Hierdie senonnori (vgl. A.3) is ook 'n skugter diertjie wat in plaas van 'n krimpvarkie gebruik kan word om jou vyande bang en 'skaam' te maak.

39. Die rooi berghaas (tlholwe)

Volgens E.5 beteken hierdie berghaas se naam, Tlholwe eintlik: 'wonder', want as julle op hom afkom en hom probeer doodmaak, sal julle dit nie regkry nie. Die rede hiervoor is dat dit 'n 'gestuurde' haas is. "Ons neem die rooihaas (tlholwe) se bloed en sy hare. Dit kom in die toormiddel (moleko). Dit wat jy as 'n wonder kan beskou sal

ek tot niet maak met die rooihaas. Soos wanneer ons in die oorlog is, kan ek die rooihaas stuur na ons vyand." (E.5). Hy verduidelik ook verder hoedat die vyand hulle sal verwonder as die rooihaas wat hy stuur daar oor hulle vuur spring en dan vlug terwyl hulle nog verwonderd is. Hulle sal hom ook nie kan skiet nie. Sy verskyning sal met die dolosse ondersoek moet word sodat die dingaka kan vasstel: "Wat dink hy eintlik doen hy as hy so maak!" (E.5). Hierdie berghaas word ook gebruik (volgens E.17) om die groot slange mee te laat verstik, as sy wollerige hare in hulle tande vashaak. In teks G.5 word die voorskrif gegee van hoe om die sandkoggelmander (rankgatakane) te verwurg met tiholwe se hare en hom ook in die horing teen vyande in te werk sodat hulle plat sal val.

40. Die bobbejaan (tshwene)

In die dolosstel is die dolosbeentjie van die bobbejaan ook teenwoordig, en hy stel 'n mens voor, soos in die val: 'Die vrolike ondersoek van die ystervarke' (vgl. B.34). Hier word gesê die bobbejaan is skelm want hy beskuldig vir duiker dat hy die skerpioene geëet het terwyl duiker nooit skerpioene eet nie. Die bobbejaan is baie fiks, en as die mens swak voel kan hy sy kragte weer opbou met liggaamsdele van die bobbejaan. In L.18 waar die twee dingaka worstel met die swaar hoofpyn, voeg hulle dus ook bobbejaanskedel in die potskerf waarin die ander middele braai, om die pyn uit te trek.

In E.9 bespreek die proefpersoon die bobbejaan en die oud word van die mens: "Die kragmiddel om oud te word wat in die (medisyne-)horing kom, is 'n (stuk) been van 'n baie ou bobbejaan, wat nou nie meer hare het nie. "Indien dit gesit sou word in die horing vir 'n mens se liggaam, dan sal hy baie oud word, en sy hare weer sag word soos die van 'n mens by sy aankoms; soos dié van 'n baba as hy gebore word." (E.9). Hy voeg hieraan toe dat hy so oud sal word dat hy later vir Modimo sal vra om hom liever weg te neem, aangesien hy sy kinders se kinds-kindere gesien het.

As 'n baie groot guns het die een ngaka op 'n goeie dag met 'n stuk pikswart hardgekookte bobbejaanurine aangekom, self 'n stukkie afgebyt en daarvan ook aangebied met die woorde: "Dit is 'n baie belangrike 'medisyne' vir pyne, en oë en vir die swik van die voet." (E.10). 'n Stukkie moet eintlik in water opgelos word en vir 3 dae gedrink word vir pyne in die liggaam. Vir seer oë word dit ingedrup en vir 'n verswakte enkel word verpoeierde bobbejaanurine ingekeerf. As dit geëet word is dit:.."uitstekend. Dit reinig die bloed" (E.10). 'n Mens kan ook getoor word as die agterste beenspier van 'n bobbejaan saam met ander middele, soos in O.21 vermeld, aan jou gegee word. Die been sal swel en vol (etterende) gate word.

41. Die mol (serunya)

Die besondere eienskappe wat die mol openbaar van gate onder die oppervlakte te grawe en dan weg te kruip om op 'n ander plek weer net so op te tree, word volgens teks 0.21 deur baloi (toornaars) gebruik om tropiese swere, bloedvinte of 'sewe-oë' op mense se liggaam te laat ontstaan. "As dit nie genees word nie, dan sal dit begin ruik. D.w.s. hierdie mol sal begin om die (been)spiere te eet." (0.21). In die behandeling moet die ngaka ook self van 'n mol gebruik maak saam met ander middele om die toordery uit te werk (vgl. Hoofstuk IX A. 2. (z)). Ook het 'n ander kenner in 0.35 die gedroogde mol se poeier voorgeskryf saam met Legonyana: (Clerodendrum ternatum) vir die behandeling van pitswere.

42. Die bees (kgomo)

Wanneer die ngaka vir sy opleiding gaan, soos in Hoofstuk VIII A. 1. bespreek, dan moet hy 'n bul bring of koop wat geslag sal word. Die hart moet die student drink en ook die borsbeen se vleis eet. Dit moet vrees en vergetagtigheid verwyder. (Vgl. teks A.3). Die linkerhandse horing word gevul met sy nuwe pheko of kragmiddel en sy eerste dolosse word uit die ander horing gesny en ook aangevul met al die ander (vgl. ook B.39). Wanneer dit 'n ngaka is wat sy seun inlyf in die geheimenisse van hierdie beroep, dan slag hulle 'n swart bees in die veld en berei die seun se kragmiddelhoring aldaar. Die seun ontvang bo-op die beesvel die oorgelewerde kennis van sy vader terwyl albei nakend daarop sit en nou word van die gedroogde vel 'n 'toormiddel' gemaak om die weerlig te beheer. (Vgl. A.7 en Hoofstuk V C.).

In tekste B.11 tot B.65 waar van die valwyses van die dolosse gegee word, is die twee beeskloutjies Moremogolo en Kgadi of Jaro altyd aanwesig. (Vgl. Hoofstuk VIII). Beesvet word meermale gebruik soos in B.9 beskryf, maar soms dui die dolosse aan dat hierdie vet nie geskik is nie en skaapvet geneem moet word. Wanneer daar gebid word op die berg, om reën te vra van die badimo (soos in D.1 beskryf) moet 'n swart bul geslag word as offer en daar opgeëet word. (Vgl. Hoofstuk VII C. 1.). Die 'reënkaldas' wat in D.7 beskrywe word, word soms gemaak van die scrotum van 'n bul. Wanneer die seuns na die stamskool moet vertrek slag die ngaka ook 'n swart bees vir medisyne (vgl. Hoofstuk VII).

Om te verseker dat die beeste nie hul kraal sal verlaat nie, moet die urine van al die beeste en kalwers in die uitgeholde bol van Tshuku-ya-poo: (*Hypoxis rooperi* S. Moore) geplaas word en in die middel van die kraal begrawe word. (H.12). Volgens H.10 kom ook van die beeste se room in die preparaat waarmee die bul geslaan word en wat in die stertkwas van die oudste koei gebind word. (Vgl. Hoofstuk VII E. 4.). In H.13 sê die ngaka die room van beeste word ingesit sodat hulle eenders kan ruik en van mekaar kan hou. Ook vir mense word room gebruik soos bv. in M.17 waar die pasgebore baba se naeltjie daarmee gesmeer word saam met

Mogato: (*Heliotropium steudneri* Vatke). Beesmelk vervul 'n belangrike funksie in die Tswana-geneeskunde, o.a. om die giftigheid van plante teen te werk. As iemand Mojaja: bobbejaangif (*Adenia digitata*) geëet het, sê die ngaka in O.9 dat hy van die plant se wortels met melk kook en hy gee dit gou vir die persoon in as 'n teegif. (Vgl. Hoofstuk IX A. 2. (t)). Ook kan 'n suigeling soos in M.24 Morotologa-wa-kgomo: groot suurpruim (*Ximenia caffra* Sond.) se wortelsap gegee word om te drink, as dit met melk gekook is. Wanneer iemand vir sy gal en lewer behandel word behoort die gal van 'n bees aan hom gegee word. (0.12 en 0.13).

43. Die perd (pitse)

Min gebruik word van die perd gemaak deur die Tswana-ngaka, waarskynlik omdat die perd eers maar in die jongste tyd deur hulle besit word. Nietemin sê die een segsman in M.18 dat die nageboorte van die merrie 'n baie waardevolle hulpmiddel is by bevallinge, want die merrie laat nooit 'n stuk nageboorte agterbly nie. Ook staan die vullertjie dadelik op sy voete, en gevolglik sal die baba ook baie sterk en gesond wees. (Vgl. ook Hoofstuk IX A. 2. (a)).

44. Die bok (podj)

Omdat die bok 'n aktiewe dier is en ook kan skree, word telkemale van hom gebruik gemaak. "Die vet van 'n bok word geneem omdat hy blêr. 'n Bok sal natuurlik nie sommer stil bly nie; as iets hom hinder blêr hy. En in die horing wil ons dit ook so hê, dat hy kwaai sal wees en sal blêr." (H.2). Die salf wat in die knieserige babatjie se neusgaatjies gesmeer word, is met bokvet aangemaak (A.6). Die ngaka se eie kragself soos in A.15 en Hoofstuk V D. beskrywe, kry van die bok se niervet.

In B.55 word beskrywe hoe 'n persoon behandel word wat mense romolla: aanstoot gee. "Moontlik sal hy vir my sê: "Behandel my." Ek sal dan van hom 'n bok vra, dié doodmaak en hom van kragmiddele voorsien met die Mpitike-plant. Ek verhit water totdat dit kook en meng dit met die pensmis (moswang) van hierdie boken sê aan hom: "Trek uit." Ek neem nou my seditse (wildebeesstert) en doop dit in die kokende water en besprinkel hom daarmee. Ek is dus besig met 'n reinigingsbesprinkeling (go foka)." (B.55).

Wanneer aan die badimo (voorouergeeste) 'n offer gebring word, gewoonlik nadat die ngaka se dolosse so bepaal, word 'n wit bok geslag en aan hulle gewy. (Vgl. I. 7). Waar die dingaka in die verlede meermale so 'n voorskrif gegee het, is dit tans ook dikwels die sekteleiers (vgl. P.2) wat 'n wit bok voorskryf as offerande aan die voorouers wat ontevrede sou wees.

Wanneer iemand deur 'n slang gepik is, word 'n baie bitter preparaat, o.a. van 'n vark se gal, in bokmelk gegooi en vir die persoon gegee om te drink en op te gooi. (Vgl.

Hoofstuk IX A. 8. en teks J.2). Bokmelk waarin Mosokelata-sebe: (*Sansevieria pr. Thyrsiflora*) se wortels gekook het, word aan 'n baba gegee wat gesoog word deur sy moeder wat al weer verwagende is. (M.25). Ook moet weduwees en wewenaars 'n rituele reiniging ondergaan: deur om die lende geslaan te word met die dikderm (lela la mongopo) van 'n swart bok wat vir die geleentheid geslag is en waarin daar fyngemaalde Seswagadi:verfbol (*Jatropha zeyherii* Sond.), geplaas is. (Vgl. N.9 en N.12 en Hoofstuk IX A. 2. (q)).

45. Die skaap

Die Tswana-'dokter' soek dikwels die stil en rustige geaardheid van 'n skaap in die behandeling van bv. pasiënte wat ly aan geestelike versteurdheid. Een van die mooiste voorbeelde hiervan vind ons in teks L.8 waar die pasiënt langs die skaap moet kniel en dan die kloppende hart van die oopgekloofde skaap moet lek om sy eie hart tot bedaring te bring. (Vgl. ook Hoofstuk IX A. 2. (a)). Die pasiënt moet ook daardie hart opeet sodat sy eie hart soos 'n skaaphart sal word. 'n Skaap word volgens L.10 en L.11 met Moilanong:gifboom (*Synadenium cupulare*) 'aan die slaap' gemaak langs 'n besetene wat ook van die dampe ingeadem het. Later moet hy die skaap eet. Skaapvet word gebruik in die behandeling van die 'groot hoofpyn, deur dit op die kop in te vryf saam met ander middele wat die bloed se drukking moet laat bedaar (vgl. L.18). Volgens I.5 is die kragmiddele vir die aanbidding van die voorouergeeste: die hart van 'n skaap en die kragmiddel Kgamarêgo. Ook word 'n skaap se gal aan 'n persoon gegee wat 'n galaanval kry saam met die Sebete-plant sodat hy kan braak. (O.13). By die behandeling van 'n bloedvint word skaapvet en die soetdoringwurm gebruik om die pasiënt te laat sweet, en dit word dan op die bloedvint gesit wat dit spoedig sal laat genees (O.33). (Vgl. Hoofstuk IX A. 2. (a)).

46. Die vark (kolobe)

"Die ngaka is 'n vark; hy word nooit siek nie", het die een geantwoord toe aan hom gevra is waarom die varkdolos die ngaka verteenwoordig. Hy sê dat selfs as 'n slang 'n vark pik, dit geen uitwerking op hom het nie. Ook die 'toordokter' is net so taai as hy aangeval word. Teks B.44 lig die posisie toe as daar gesê word dat die manlike ngaka die astragalus van 'n varkbeer is en die vroulike ngaka is dié van 'n varksog. Die manlike wys na die graafyster wat plante moet grawe en die vroulike wys na 'n vroulike ngaka wie se hulp ingeroep moet word. As hy dus soos in G.1 sy kragmiddelhorning berei, word al die bestanddele gemeng met uitgebraaide varkvet. Die vark "is sterk en het krag." Ook vir die bereiding van 'n preparaat om 'n geswelde knie te behandel soos in O.22 beskrywe, gebruik die geneesheer uitgebraaide varkvet. Wanneer hy 'n horning berei vir siekte soos in G.2 dan meng hy al die bestanddele met die rou nekvet van 'n vark: "Dit is 'n horning vir iemand wat baie siek is." In B.8 val die varkdolos nl. die ngaka, in die Mpherefere d.w.s. 'beroering'-posisie en in

B.38 is bobbejaan en olifant en vark nl. die ngaka naby mekaar, tydens die ondersoek na die vermoorde kind.

47. Die hond (mpya)

Van die hond word min gebruik gemaak in die Tswana bongaka, behalwe in 'n geval soos in H.25 beskrywe, waar 'n klein hondjie met toe ogies die belangrikste pheko (kragmiddel) is om die aankomende sprinkaanswerm met blindheid te slaan (vgl. Hoofstuk VII E. 7.). In die behandeling van vallendesiekte soos in L.14 (vgl. ook Hoofstuk IX A. 2. (2)) skryf die 'geneesheer' hondebloed voor, wat in water verdun word en vir twee weke lank gedrink moet word saam met ander middele soos daar genoem.

D. SAMEVATTING OOR LIGGAAMSDELE VAN DIERE

Uit die voorgaande bespreking van die reptiele en diere wat deur die Tswana-dingaka gebruik word, het dit gaandeweg geblyk dat spesifieke liggaamsdele elke keer voorgeskryf word. Die samevattende beeld wat hieruit verkry word, is dat die bloed gesien word as die draer van die wesenseienskappe van daardie dier, soos van die itermago in L.24. Al het dit op die grond geval kan die ngaka dit nog opskep en gaan gebruik asof dit die lewende dier self is. Bloed maak weer nuwe lewe, of verander die bestaande om te word soos die sterkere. Die lewer is die eintlike 'nes' of setel van die bloed, en daarom kan verdroogde krokodil-lewerpoeier weer na bewering klein krokodilletjies saai, bv. in 'n getoorde mens se maag. (E.2). Die hart, soos van 'n skaap, is die setel van sy geaardheid, en dit moet deur die ngaka gebruik word as hy daardie eienskap op sy pasiënt wil oordra. (Vgl. L.8). Tydens sy opleiding moet hy 'n bul se hart opeet, om daardie sterk en vegtende geaardheid te kry. (Vgl. A.3). Ook die Tswanataal wys op die opvatting dat die hart die setel van die geaardheid is, as ons let op woorde soos: pelo-tshweu: wit-hart = goedgesind; pelo-e-thata: harde-hart = gevoelloos; pelo-kgale: dapper-hart = dapper; pelo-mpe: slegte-hart = sleggeaard; pelo-nolo: sagte-hart = saggeaardheid; pelo-telle: lang-hart = lankmoedig.

Die vet, soos van die vark, vlakvark, skaap, luislang, pofadder, bees en eland is almal die krag van daardie diere wat net so oorgedra kan word na enige persoon of kragmiddelhoring wat sterker gemaak moet word. (Vgl. G.1 H.13, N.1, L.27 en A.15). Die mis van insekte, reptiele, diere en voëls word nie as 'n uitwerpsel gesien nie, maar as komende vanuit die sappige diepte van die dier. Dit besit dus ook die vermoë om van die eienskappe van die dier oor te dra na die gebruiker van die mis (vgl. O.22). Krokodil- en olifantmis sal waterryke weiding vir die beste verseker as dit in die reënmaak volstruiseier kom (D.9); so ook verkleurmannetjiemis wat die gebruiker daarvan se 'kleur' (voorkoms) ook sal laat verander. (Vgl. H.2, H.13, K.17, D.9, C.1).

Urine is nog deel van die dier of persoon van wie dit kom: 'n Mens word met sy eie urine getoor en onttoor en beeste met hul urine beveilig (vgl. H.12 B, K.16). Melk en room het afgesien van hul voedingswaarde vir die ngaka betekenis as teengif en ook as 'reukmiddel' om bv. die beeste van een kraal aan mekaar te bind (vgl. M.24 en O.9). Die gal van 'n bees, skaap of vark word as braakmiddel gebruik om gal by die mens te verwyder (O.12, O.13). Been word op verskeie maniere gebruik bv. deur dit te brand en die dampe in te adem, fyn te kap, te skroei en dan in verpoeierte vorm in dipheko of kragmiddele te gebruik. Die rugwerwel van 'n leeu word op iemand se seer rug ingevryf om daardie stewige krag oor te dra. (Vgl. ook K.8, O.19, H.13).

Die astragali van totemdiere verteenwoordig stamme of badimo of Modimo self. (Sien by Hoofstuk VIII A.). Ook is daar dolosse van diere soos die vark en bobbejaan of die toonbeentjie van 'n leeu wat persone voorstel in die dolosstel. Verskeie bokke en veral die bees se horing word gebruik, nie net as houer van kragmiddele nie, maar ook as openbaringsvorm van die 'stootkrag' van daardie dier, om baloi te kan wegstoot. Die ngaka met dolosse, waarvan sommige uit die beeshoring gemaak word, staan bekend as ngaka e e dinaka: die ngaka met horings. Die kloutjie van 'n bees en die dop van 'n skilpad word gebruik vir die maak van dolosse.

Vel, soos van die waterlikkewan of phika-slang word gebruik om die wesenseienskappe soos koelheid van daardie dier oor te dra op bv. 'n kranke. (Vgl. A.7, E.15, O.28). 'n Slang se vel "openbaar sy lewe en ook sy gees" en dit kan op die mens oorgedra word. (E.18). Die vel met hare aan soos van 'n muishond het soveel van die dier se eienskappe, dat 'n mens wat dit dra, vir die badimo in die ondier self verander, en hulle hom dan nie sal pla of deur die dood kom haal nie. Selfs die hare soos van die rooi berghaas (tlholwe) of van die legendariese senonori of van 'n mens self, is nog deel van die liggaam en is ook draer van die dier of mens se seriti of 'persoonlikheid'. (Vgl. E.5 en G.5). Dieselfde geld vir die naels soos wanneer 'n jagluiperd se nael om die nek gedra word en wat daardie vegvermoë oordra op die draer.

Die neus van 'n wolf of die bek soos van 'n aasvoël of selfs die hele kop soos van 'n slang verteenwoordig in besonder die waarnemingsvermoë van daardie dier: sy skerp reuk- of sien-eienskap. Deur dit te gebruik kan die eienskap net soos medisyne oorgedra word bv. op die mens. (Vgl. H.13). Selfs die stert of die vere en ook die spoor kan gebruik word want elk van hulle besit nog deel van hul herkoms. Ook 'n hond weet dat in die spoor nog van die reuk sit, d.w.s. van die wese self van die mens of dier wat daar getrap het. Vgl. Reyneke 1945 par. 248 - 252 waar die leeu jag beskrywe word en hoedat die dingaka die leeu se spoor moet 'dokter' met middele, die honde daarvan laat eet, en die leeu ook stadiger sal beweeg en makgemaak sal wees. Daar word vermeld dat aan die honde middele gegee

word, sodat selfs as hulle blaf die dipheko uitgedra word om die leeu mak te maak.

E. ANDER KRAGMIDDELE (DIPHEKO)

Behalwe die plante, insekte, voëls en ander diere is daar nog 'n paar kragmiddele waarvan daar ook gebruik gemaak word:

1. Vuurklip

Om te verseker dat die saad goed sal ontkiem en enduit sal groei en 'n goeie oes dra is daar die opvatting by die dingaka dat die saad en die land 'gewas' (tlhapisa) moet word. "Ek soek vier kristalklippe (magakwa). As dit aand is, gaan plaas ek hulle in 'n hol potskerf saam met daardie plant Mojaja: bobbejaangif (*Adenia digitata*) en ek braai hulle saam. ... As ek klaar is neem ek daardie klippe en gaan om die tuin te bapola (vas te pen)" ... deur hulle op die vier hoeke van die land neer te sit. (Vgl. teks F.13 en Hoofstuk IX B.).

Wanneer 'n middel berei word, soos in teks H.25 beskryf word hoe om sprinkane met blindheid te slaan, gaan daar ook vuurklip in die preparaat kom, saam met die hondjie waarvan die ogies nog nie oop is nie. (Vergelyk Hoofstuk VII E.7).

2. Witklip (taka-phepa)

Poane sê in F.14 dat die ngaka aangenaam moet ruik vir mense. Hy moet self 'skoon' (phepa), wees en sy leswalo of voorspoedsalf moet ook 'skoon' wees. Die sagte wit klip taka-phepa is hiervoor die aangewese middel. "Ook in die stat se (medisyne-) horing (moet dit kom) sodat die stat 'skoon' kan wees; dat mense daarvan kan hou en nie deur teen-spoed oorval sal word nie." (F.14).

3. Geel-grond (loôpo)

Noord van Thabazimbi in 'n grot naby "Kwalaka" is daar volgens teks H.6 van hierdie besondere grond. Dit word vertel dat die badimo (voorouergeeste) in hierdie grot woon en ook daar gehoor kan word. Besondere seëninge kan ook daar van hulle gevra en verkry word. Van hierdie loôpo-grond moet ook in die kragmiddelhorning kom om die huis te beskerm. (Vgl. teks H.6 en Hoofstuk VII E. 3.).

4. Gesmelte sandkluit (tšhadibe)

Hierdie 'kosbare' pheko lyk soos 'n kluitjie fyn rooi borreltjies, amper soos hematiet. Na bewering word dit gevorm as die weerligvoël se urine op die grond val. (Vergelyk Hoofstuk VII H., X C. 11. en teks D.16). "Dit is 'n klip maar dit is die urine van die weerlig(voël)."

5. Graf-grond

Om besoeke van die badimo aan 'n persoon te beëindig word van die oorledene se graf 'n bietjie grond geneem en na behandeling in 'n sakkie toegewerk en om die 'geplaagde' persoon se nek gehang. (Vgl. Hoofstuk VIII F. en tekste I.3 en I.6).

6. Water

Verskillende soorte water word vir towery gebruik, soos bv. varswater wat die vrou van die bron af bring, of water in die hol mik van 'n maroelaboom of reënwater in die bul-scrotum waarin die reënmedisyne kom. (D.7). Ook word 'haelwater' voorgeskryf in D.12 vir die beskermmiddel om storms en hael af te weer.

7. Vuur

Dit is opmerklik om te sien hoe dikwels die krag-middele van plante en diere oor die vuur geskroei word totdat dit donkerbruin verkleur en net wil swart word. Dit het ongetwyfeld daardie voordeel dat al die samestellende bestanddele heeltemal onherkenbaar is. As dit nog op 'n lwala (maalklip) tot 'n tshidi (verkoalde poeier) gemaal word is die herkoms totaal onherkenbaar. Hierdie poeier sal ook nie sleg word nie, en selfs as dit tot 'n tshitlho (salf) vermeng word met uitgebraaide vet, kan dit jare lank goed bly. Op 'n navraag of die vuur nie iets wegbrand of verminder nie, was die antwoord in teks I.3: "Vuur maak alle vorme van gif dood." Die veelvuldige gebruik van vuur ook by offerandes is eerder 'n aanduiding van 'n wydvertakte opvatting dat dit 'n skakel is tussen die lewende mens en die geestewêreld. Selfs die vuurherd en die ashoop het vir die Motswana besondere betekenis as skakel met die voorgeslagte. (Vgl. teks B.3 en Hoofstuk VIII A. 1.).

Van der Leeuw (1938:60) het in sy betragting van die mens se verhouding tot die bonatuurlike tot die slotsom gekom wat vuur betref dat: "Fire occupies its proper place between the powers in which (on the one hand) man indeed participates, but which he himself does not activate, and those (on the other hand) which he certainly recognizes as superior, but nevertheless handles as he wills. only for man has flame had some meaning." Frazer (1924:648) benadruk die funksie van vuur by talle volkere as 'suiweringsmiddel': ".... in these rites fire is employed not as a creative but as a cleansing agent, which purifies men, animals and plants by burning up and consuming the noxious elements, whether material or spiritual, which menace all living things with disease and death."

Dit wil egter voorkom of the Tswana-ngaka in die talle kere wat hy vuur en hitte gebruik, nie soseer begaan is oor die vernietiging van gifstowwe nie, maar soos een dit gestel het: "Vuur het krag (mollo o na le matla), en deur die dipheko te brand (fisa) maak jy hulle net sterker."

Die krag in die vuur word dus oorgedra op die middele wat gebruik word. As voorbeeld kan geneem word: vuur se krag wat by die klip kom en yster of koper tevoorskyn bring. (Vgl. ook die 'mensoffer' in Hoofstuk X G.).

8. Sout

In al die honderde preparate wat berei word kom nooit sout nie. Slegs in die geval van die voorouergeeste wat iemand pla, neem die ngaka van die oorledene se graf 'n bietjie grond "en meng dit met sout". (I.3). Toe hy gevra is waarom, antwoord hy: "Kana letswai le a boloka: (Sout bewaar (of begrawe) natuurlik)." Die grond met sout gemeng moet dan in 'n paling- of waterlikkewaanel om die nek gedra word. (Vgl. Hoofstuk VIII F.).

F. MENSLIKE LIGGAAMSDELE

Volgens die hele sisteem van denke wat deur die ngaka beoefen word, moet kragtige middele gebruik word indien die mens sekere gewigtige resultate wil bereik. Hoe moeiliker die situasie is, des te sterker moet die dipheko (kragmiddele) wees. Dit is ook duidelik vir die ngaka volgens sy redenasie, dat bv. sekere van die diere soos die krokodil of pofadder besondere eienskappe besit waarmee buitengewone resultate behaal kan word deur die een wat dit kan gebruik. Vir die ngaka-denke is die logiese slotsom dus ook, dat die mens die sterkste van alle dipheko moet wees, omdat hy al die ander beheer en aanwend. Die mens het meer 'krag' as die olifant of leeu of krokodil of weerligvoël, want hy kry hulle almal in sy mag en gebruik hulle. Daarom ook, heel logies, is die mens self die kragtigste pheko of kragmiddel wat gebruik kan word. Wanneer dit nodig is om die allersterkste beskikbare middele te gebruik, soos bv. in die stamskool, of die versterking van 'n kaptein as die verpersoonliking van die hele stam, of die vrugbaarheid van die land, dan kan redelikerwys verwag word dat die ngaka hom gedwonge sal voel om in hierdie en dergelyke gevalle menslike liggaamsdele te bekom en te gebruik. As hy dit nie doen nie, meen die ngaka, dan is daar ander stamme se kapteins of dingaka of al is dit ook net baloi (toornaars), wat van menslike liggaamsdele gebruik sal maak as die heel kragtigste pheko om hierdie ngaka, sy stam of sy kliënte skade te berokken.

Talle waarnemers en skrywers oor die Bantoe het bemerk dat o.a. die Zulu, Sotho, Pedi, Tswana-dingaka hierdie beskouing huldig, naamlik van die noodsaaklikheid daarvan dat menslike liggaamsdele in sekere kragmiddele gebruik moet word. Krige 1936 (2^e Uitg. 1950:241) sê bv. in verband met die Zulu opvatting: "The human body is the strongest and most powerful of all medicines, and for doctoring a king, the most effective parts must be used, including the lips, ears, nose, eyes, and the human skull. The head is the strength-giving part of the body, just as the sexual organs impart reproductive power and fertility." Die Zulu-hoofman, net soos elke ander stamhoof, verteenwoordig die hele stam. As

hý sterk is is sy onderdane sterk. As hy sou getref word deur 'n vyand, dan tref dit die hele stam. So altans was veral vroeër jare die heersende opvatting. Hy moes bv. elke oggend sy gesig was met water wat die nag in 'n hol mensskedel was (Krige 1936:242). Dit maak hom baie sterk en hy word sodoende die groot 'medicine-man' van die stam.

In teks C.5 word vertel hoedat 'n "byekoning"(-in) gebruik word in die lenaka la borena naamlik horing vir kapteinskap, en ook voeg die segsman daarby: "Dit is 'n groot geheim want daardie byekoning(-in) sal nie gaan om te gaan werk sonder dat 'hy' 'n liggaamsdeel (sethwe) het van 'n mens nie." (C.5). By die Zulu meen Krige (1936:246) dat in vroeër jare: "One's own king acquires enormous power and strength by leaping over and eating the chief of the enemy." Hy sny dele af van sy vyand se voorkop (om onverskrokke na die vyand te kyk) die neus, regter oor en hand, hakskeen en geslagsorgaan. Dit word in 'n potskerf gebraai en daarna deur die koning geëet. Ook by die Tswana, in vroeër tye tydens stamgevegte en oorloë was dit van lewensbelang dat jy sterker moet wees as jou vyand. "Of as dit sou gebeur dat julle teen 'n ander stam veg en julle neem die been van 'n onderkaptein van hulle, of (julle neem) 'medisynes' van sy (liggaam), dan het julle al hul krag afgeneem. ...Hulle sal moed verloor. Dit is net of julle hulle kaptein ontvoer het." (Teks E.12). Dit is van groot waarde sê die ngaka in teks E.23 om die bloed van jou vyand wat op die slagveld met assegaaië getref is te neem en dit in jou medisynehoring in te roer. Hierdeur 'besit' julle, en beheers die vyand se 'mag' en sal hulle niks weer teen jul kan doen nie. "Julle sal loop en bloed opskep en in die horing sit terwyl julle dit saamroer en meng met die kragself." (E.23).

Krige (1936:192) sê in verband met die vrugbaar maak van tuinerye: "here the Zulus are in line with primitive belief the world over, that human flesh is the most powerful fertiliser. For making the best medicine for sukula'ing it is said that you must kill your child, your first-born son. Certain parts of his flesh must be eaten with medicines, while others are mixed with the seed." Krige gee op p.193 'n uitvoerige beskrywing van hoedat die kaptein 'n rituele moord beveel om die vrugbaarheid van die landerye te verseker deur uku Sukula.

In 'n volkskrisis soos droogte moet die Moroka-wa-pula d.w.s. reëndokter, al sy vernuf aanwend om hierdie dreigende ramp af te weer (vgl. Hoofstuk VII C. 1. en teks D.3). Nadat hy al die bestanddele genoem het sê hy: "Die motswako (versterkmiddel) daarvoor is 'n mens. ... Hy vermeng hierdie dinge sonder dat hy iets geëet het, honger gaan slaap het, opstaan en dan dadelik begin met sy werk deur hulle op die berge te brand terwyl hy by 'n waterfontein is. 'Die hoop laat nie beskaamd word nie.' Dit is die ngwao (ou oorgelewerde volksgebruik) van die Batswana." (D.3). Hierdie oorgelewerde volksgebruik gaan eeue terug, en leef nog in die herinnering van die draers van die stamtradisies. So sê bv. 'n ander segsman: "In die ou tye hoor ons het

hulle 'n mens geneem wat swart is (donker van kleur). Hulle sê hy is doodgemaak en gemeng met die reënmedisynes." (E.12).

Een van die oorgelewerde opvattinge in hierdie verband word uitvoerig in teks D.6 beskrywe deur 'n persoon wat nie 'n ngaka is nie. Volgens hierdie vertelling het die kaptein vroeër jare tydens groot droogtes, vir Ramaitane uitgestuur met sy vermomming van klere wat van wolfvelle gemaak is en 'n kopstuk van 'n bobbejaanvel en van sy bek, om in die veld 'n 'swart skapie' te gaan soek. Hy moet nou 'n geskikte donkerkleurige veewagttertjie soek en doodslaan met sy knopkiere, hom in sy sak sit en gaan bêre in die grot. In teks D.6 word dit treffend beskrywe en hoedat die kaptein daarna 'n vrugtelose soektog gelas na Ramaitane. Nadat dit later afgelas is, gaan die hoofman volgens hierdie vertelling in die geheim en in die nag daar werk saam met sy onderkapteins. "Daarheen kom dan groot medisynmanne wat genoem word: mangaka a kôma (die dingaka van die oorwinningslied). Hulle sal nou werk, die vlees van hierdie mens vermeng saam met die reënmedisynes. En dit sal reën in Augustusmaand nl. die reën wat genoem word Kgogola-mmoko (wegveër van die kaf)." (D.6).

'n Paar belangrike opvattinge kom in hierdie vertelling aan die lig naamlik: Dat dit 'n donker persoon moet wees om die donker wolke te simboliseer; die slagoffer word doodgeslaan omdat in die hele bongaka denke 'n 'dooie' nog 'lewendig' is; Ramaitane stel 'n roofdier voor wat die kind vang en dus is daar nie, ook wat die voorouergeeste betref, 'n geval van moord nie; en dit moet in die geheim plaasvind op so 'n wyse dat slegs die gesiene manlike volksleiers hiervan kennis dra. Bruwër (1956:160) sê: "Rituele moorde wat gepleeg word om hierdie liggaamsdele te bekom, is in sigself 'n antisosiale daad, maar die toormiddels dien eintlik as beskerming vir, d.w.s. in belang van, die gemeenskap. Om vrugbaarheid van die saad te verseker word byvoorbeeld gebruik gemaak van . . . die geslagsdele van viriele persone." Mönning (1967:61) vind ook by die Pedi oorgelewerde herinneringe in hierdie verband as hy sê: "There is, even to this day, some evidence of the use of human sacrifice. Certainly human flesh was formerly used for magical purposes. Merensky, Endemann and Hoffmann also relate how, after war, captured enemies were thrown off mountains as a victory thanksgiving sacrifice to the ancestors. This obviously no longer occurs, but there are strong indications that some tribes still use human ingredients in the traditional rain medicine which is used in the ancestral rites of rain - such evidence is only hearsay at the best."

G. DIE MENSOFFER

Dit wil voorkom of veral vroeër jare by die Tswana 'n mensoffer aan die badimo gegee moes word tydens die stamskool. (Vgl. Reyneke 1945, tekste). In hierdie geval word die seun nie gevang of doodgemaak nie, maar word hy as die heel laaste persoon wat in die hut gaan, toegemaak in die

stamskoolhut wat aan die brand gesteeek word: "Hulle dank hulle Modimo Modimako, daar hy hierdie mens neem wat agterbly in die bogwera (stamskool) ... Die hut word aan die brand gesteeek met Modimako binne in en ... hy: Modimo se mens." Hier word gepraat van 'dank' aan die opperwese en die godheid wat sy mens 'neem'. Dit is dus niks anders nie as 'n 'mensoffer' wat eintlik gesien moet word as die mens op aarde wat die beste wat hy het gee aan die Opperwese as 'n gebed in woord en daad, in afsmeiking van seën op sy lewe.

By die aanlê van 'n stat (go thaya motse) soos aangedui in Hoofstuk VII E. 2. moes in vroeër jare die kop van 'n mens saam met die kop van 'n bobbejaan begrawe word waar die 3 pale langs die kgotla se ingang geplant word. Ook hier word gesê: "Hy (die mens) is natuurlik 'n offerande (setlhabelo) aan hulle God (Modimo)." (Reyneke 1945 par. 241). Die 'verligte' Christen van vandag hoef maar net terug te dink aan Abraham wat in gehoorsaamheid gegaan het om 'n mensoffer, - sy eie seun, op die altaar te lê; en ons dink aan die volmaakte offer: Die 'Seun van die Mens' wat uiteindelik gegee is tot saligheid vir die hele mensdom. Dit laat ons aanvoel wat in die gemoed van die heiden moet aangaan as ook hý sy offer bring!

Maar dit gaan gepaard met die grusame, want in teks A.4 word vertel hoedat die student in die bongaka "geleer word dat hy vir verskriklike dinge nie bang moet wees nie. Dit wil sê sy hart moet 'dood' wees (gevoelloos) - soos wanneer hy 'n mens oop klowe (phatlhola motho) met 'n mes ..." (A.4). (Die hedendaagse mediese student moet ook iets hiervan leer). Volgens Westerse regsbegrippe sou die bogenoemde Tswana-gevalle van mensoffers as rituele moorde geklassifiseer kon word omdat dit die moord van 'n persoon behels vir rituele (godsdienstige) doeleindes. In die Suid-Afrikaanse regstelsel word daardie onderskeiding nie gemaak of erken nie, maar net as 'moord' beskou.

Daar is volkekundig gesien ook nog die 'medisynmoord' wat gepleeg word om kragmiddele te bekom. 'n Reeks uitstaande gebeurtenisse in hierdie verband was die medisynmoorde in Lesotho gedurende die afgelope aantal jare. Dit het trouens sulke afmetings begin aanneem, dat die kantoor vir Statebondsbetrekkinge in 1949 vir mnr. G.I. Jones gevra het om 'n grondige ondersoek hieromtrent in te stel. Sy verslag 'Basutoland Medicine Murder' verskyn in 1951 waarin hy aandui dat daar vanaf 1895-1940, 25 gevalle was van medisynmoorde, dit wil sê gemiddeld minder as 1 per jaar. Vanaf 1941 was daar 3, 3, 5, 7, 9, 2, 12, 20 en 7 medisynmoorde per jaar met die hoogste getal, naamlik 20 in 1948. Aanvanklik is dit 'ritual murder' genoem, maar Jones sê (1951:12): "This term 'ritual', which implies the taking of a human life for religious purposes or in accordance with a religious or magic rite, is not a particularly happy one for there is no such element of human sacrifice in the Basutoland murders. They are not committed from any religious motives but for the purely material objective of cutting from the body of the victim strips of flesh or

portions of particular organs, called by the general term diretlo and used in the making of certain magical compounds usually called 'protective medicines'."

In sy ondersoek maak hy melding van die algemene gebruik by die Suid-Afrikaanse Bantoe van 'medisynes' wat die 'native doctors' berei van 'all kinds of animal vegetable and mineral ingredients' wat hy beweer 'n sterk psigologiese uitwerking het. Hy voeg dan daaraan toe (p. 13): "There is also a very considerable and widespread belief in the efficacy, the power, of human flesh and blood when used as an ingredient in some of the most important of these protective medicines. ... We can expect to find portions of man, the highest of animals, being incorporated in those medicines which were to be the most powerful and most effective." Hy wys daarop dat vroeër jare menslike liggaamsdele van jou vyand verkry kon word op die slagveld, maar hierdie 'bron' is nie meer beskikbaar nie.

Jones vind dat daar in Lesotho 'n onderskeid gemaak word tussen ditlo en diretlo. Hy stel dit soos volg (op p.14): "No one denies the fact that parts taken from enemy dead were used by the nineteenth century Basuto for protective medicines. There is a specific word for such a part - ditlo. Ditlo is the traditional name for flesh and other parts obtained from the body of an enemy killed in the normal course of warfare. Diretlo is a new term an extension of the word used for slices of flesh cut from the body of an animal killed for eating, and diretlo is obtained not from the bodies of strangers or enemies, but from a definite person who is thought to possess specific attributes considered essential for the particular medicine being made. Such a person is usually a member of the same community and is frequently a relative of some of the killers. He is killed specifically for this diretlo which has to be cut from his body while he is still alive."

Hierdie is 'n interessante verwickeling, gesien in die lig van die tradisionele ngaka-opvatting dat om iets met 'n assegaai 'dood' te steek, niks van die krag wegneem nie. Hiervolgens sou dit dus nie nodig wees om die dipheko of kragmiddele nog 'lewend' te gebruik nie, want hy 'leef' nog na sy 'dood'. 'Doodmaak' beteken net: ten volle onder jou beheer kry. Die marteling van 'n slagoffer, deur byvoorbeeld stukke van 'n lewende persoon af te sny is volgens Jones 'n nuwere verwickeling wat veral na 1940 sy verskyning gemaak het. Die bereiding van die lenaka of 'medisyne'-horing met hierdie liggaamsdele geskied ook soos voorheen deur dit met kruie en ander bestanddele te verkool en wanneer dit verpoeier is met dier- of mensvet te meng tot 'n swart salf. Dit word nou ingevryf in inkerwinge wat op die behandelde persoon gemaak word en word aan penne en klippe gesmeer van sy tuiste. (Jones 1951:14). Vroeër jare kon net die groot kapteins manaka (Plur.) hê waarin ditlo (menslike liggaamsdele) is.

In 'n analise wat hy maak vind Jones dat daar sekere kenmerkende eienskappe na vore tree: Diretlo moet geneem word van 'n persoon wat daarvoor vermoor word nadat die dele afgesny is; die moord is deeglik vooraf beplan; die afsny van diretlo-dele en die moord, word deur 'n groep van persone verrig; die diretlo word van die persoon geneem terwyl hy nog leef. Soms word hy eers bewusteloos geslaan met 'n hou op die kop, of bedwelmd gemaak met 'n verdowingsmiddel; in sommige gevalle word hy net vasgedruk deur lede van die groep terwyl andere afsny wat hulle wil hê. Die slagoffer moet doodgaan, of van die marteling, of hy word doelbewus gedood; die lyk word 'n rukkie weggesteek na sy dood; die lyk word ten toon gestel vir soveel publisiteit as moontlik. Die moord word voorgestel as 'n ongeluk deur dit byvoorbeeld aan die voetenend van 'n krans te plaas, waarvandaan die persoon sou afgeval het. Die slagoffers is van beide geslagte, enige ouderdom en uit al die stamme in Basoetoeland behalwe uit die heersersklas van kapteins en hoofmanne. Die moordenaars is hoofsaaklik uit die heersersstand en hul volgelinge. (Jones 1951:15 en 21). Bruwer (1956:160) stel dit soos volg: "Dierituele moorde wat veral in Basoetoeland voorkom, word gepleeg om kragmedisyne vir die heerserslinie in hande te kry. Die horing wat die salf bevat waarmee die heersers hulle liggame moet insmeer om hulle invloed te verseker, word gevul met bestanddele wat ook menslike liggaamsdele bevat. Hierdie dele word uitgesny terwyl die ongelukkige nog lewe."

Jones maak 'n baie interessante en ook belangrike opmerking op p. 29 as hy sê: "... there does not appear to be any connection in Basuto medicinal theory between the use of portions of a human body that has once been buried, and ditlo, and molalahlageng (bones and other remains of unburied dead): (litt. 'that which lies in the open'): the former belong to the realm of necromancy and witchcraft, the latter to that of protective medicine. Diretlo has nothing to do with any of these being obtained from a living body." Hy gaan nie verder in op hierdie stelling nie, maar dit pas in by wat in die aangehegte Tswana tekste gesê word in hierdie verband nl., dat 'n ngaka gebruik maak van 'n verongelukte of gesneuwelde se bene wat hy in die veld mag raakloop: molalathlageng beteken ook by die Tswana: "hy wat in die ruigte lê." Vergelyk tekste: A.3, E.12 en G.1. Dele van iemand wat normaalweg gesterwe het of wat reeds begrawe was, word nie gebruik nie (vgl. A.15). Volgens Tswana ngaka-opvatting word van 'n dooie lyk (setopo) alleen deur baloi (toornaars) gebruik, (vgl. teks E.2) om mense te 'toor' (lowa) sodat hulle ook dood sal gaan en lyke sal word. Teks E.12 gee 'n merkwaardige beskouing weer, as die ngaka die molalathlageng (ruigtelêer) bespreek: "'Lêer-in-die-gras' (molalathlageng) is die been van 'n witmens, of 'n swarte, wat doodgemaak is met klippe, of deur mense; - maar nie een wat dood is weens siekte nie. Hy wat voorspoedig (goed) geleef het. Ons wil nie met iemand wat 'n natuurlike dood gesterf het dokter nie, (maar) met iemand wat nog gesond geleef het en toe deur 'n ramp oorval is, dit wil sê sy bloed was nog gesond hy was nie siek nie." (E.12).

Hierdie laaste sinsnede verklaar die ngaka-opvatting dat die toestand van 'n mens se bloed van belang is: die bloed moet gesond wees die oomblik as die persoon sterf in 'n ongeluk of geveg en so meer. Hierdie selfde ngaka het ook nog gesê dat as 'n gesonde persoon byvoorbeeld in 'n ongeluk betrokke raak en sy arm of been afgesit word in 'n hospitaal, dan kan daardie bene gebruik word as molalathageng. Hy het trouens gevra of ek hom nie kan help om sulke stukke 'molalathageng' uit die sendinghospitaal te kry nie! "En selfs ook as dit iemand anders is, soos 'n kind, kan hy in die medisynes gesit word. Maar dit is 'n geheim. Ons hou nie van 'n moord nie. Hulle kan iemand neem wat hulle sien dood (verongeluk) is. Of 'n kind wat dood gebore is. In so 'n geval kan hy gebruik word, maar in die geheim." (E.12). Hierdie 'dood-geborene' meen dus dat dit 'n mens is van wie die bloed gesond is. Hiervolgens hoef die ngaka nie 'n moord te pleeg nie, soos hy self sê, want dan sou sy hande 'warm' word en hy nie meer geseënd wees in sy beroep nie. (Vgl. Hoofstuk IV B. 3.). Iemand wat verdrink het se bene is ook geskik as kragmiddel. 'n Man se bene is beter as 'n vrou syne, want: "'n Man is 'n leeu; 'n vrou is stadig."

Vervolgens bespreek hy die meriete van 'n Blanke en 'n Bantoe se liggaamsdele: "In sommige gevalle is die been van 'n witmens sterker as 'n swartmens s'n, omdat 'n witmens 'n helder verstand het (o kgopolo thata) wat baie ver vooruitloop. (Sy been) werk baie vinniger as 'n swartmens syne. Dit wil sê hy sal vir my seëninge vermenigvuldig." (E.12). Die been moet met ander diphoko fyngekerf word met 'n handpikkie, gebraai en ook gemaal word en as tshitlho in die kragmiddelhorning kom soos in A.3 vermeld. Volgens F.8 kom dit ook in die voorspoedpreparaat.

Een ngaka het 'n halssnoer om sy nek gehad met 'n hele paar diphala of fluite. Hy het toe bevestig dat die een van 'n bobbejaan se been en die ander van 'n mensbeen gemaak is. Hy was 'n Mokalaka en praat van Selala-byanye (wat in die gras lê) en voeg daarby: "naamlik die skedel (phogo) van 'n mens." In teks D.16 verduidelik hy hoe 'n mensskedel fyngemaal en gemeng met Mogobagoba: (Plectranthus cylindraceus) oor 'n kleipop gesprinkel word om iemand wat 'n afgestorwene sou getoor het, ook met die dood te vergeld. (Vergelyk Hoofstuk VII G.). As die ngaka vir homself 'n leswalo of 'voorspoedpreparaat' berei, dan sê hy dat by verskeie ander bestanddele daar ook nog moet kom: "enige vlees van 'n witmens of 'n swartmens. Daar word van die tong geneem, die voorkop, die manlike of vroulike geslagsdele, die plasenta of te wel 'die kind se slaapmat', of die kopbeen, of die brein van 'n witmens of swartmens. Of selfs ook al hierdie dele kan in die 'voorspoedpreparaat' kom. Ook mensvet, maar nie van 'n mens wat doodgegaan het nie. Dit moet van een wees wat 'gebreek' het (robegileng), of wat gesnuwel het deur 'n assegai." (A.15).

'n Ander ngaka-naam vir 'n mens is 'seotha-mollo': die 'vuursitter', volgens C.4 waar hy sê dat hy mensvet gooi in die aasvoël-phala of fluit wat hy vir die kaptein berei.

(Vgl. Hoofstukke VII B. en IX C. 3.). Volgens teks M.4 moet mensvet ook in die medisynehoring teen toordery kom. Krige (1936:89) sê in verband met die gebruik van mensvet by die Zulu: "very often human fat is included amongst the ingredients, for this is supposed to have a great strengthening effect ... High prices are given for European or native fat ... European fat is called amafutha ephumalimi (the fat of an upright enterer...) while native fat is called isothamlilo - one that warms himself by the fire or igumbandlela - a goer until the path deepens."

Dit tref die navorser om te sien hoe gesteld die ngaka daarop is dat die persoon 'n gewelddadige dood moes sterf. Antipas gee in teks E.2 die verklaring hiervoor as hy sê: "'n Mens word ook getoor deur die vlees van 'n mens wat dood is." Dit wil dan sê: hierdie laasgenoemde persoon het die 'dood' in hom gehad en is daarvan dood, en daardie kiem van die dood is nog in sy liggaam en kan oorgeplant word op iemand anders deur boloi of toordery. Die baie streng taboereëls wat met menstruasie saamhang sal ook hiermee 'n verband hê, want dit is bloed wat onsuksesvol was om 'n nuwe lewe te vorm. Hierdie bloed mag dus glad nie naby byvoorbeeld die veekraal kom nie, want dit sou dieselfde onvrugbaarheid oordra op die diere, tensy 'n ngaka hulle vooraf daarteen beveilig het. (Vgl. teks M.32, N.5 en ook Mönnig 1967:68 in hierdie verband).

Die plasenta (mogolo-wa-ngwana) word as 'n belangrike middel beskou om bevallings suksesvol te laat verloop. "Die nageboorte is nodig in die kragmiddele, sodat as 'n vrou besig is om geboorte te gee en dit nie regkry nie, dat Modimo haar kan help en sy spoedig kan baar. Daar word net 'n bietjie van geneem. Sy moet dit eet, of dit word aan die brand gestee en sy moet dit inasem. As Modimo wil, dan gaan dit baie gou." (E.12). Indien 'n Tswana ngaka hoor van die moderne gebruik van hormone, sou hy waarskynlik 'n parallel sien in sy eie gebruik van die nageboorte! Om algemene welslae te verseker met alle bevallings in die stat, tref hy soos in teks G.1 die nodige voorsorg, deur die nageboorte in sy lenaka la pheko (kragmiddelhorning) in te werk.

Liggaamsdele van 'n lewende mens, soos sy ontlasting, urine, liggaams-vryfsels, hare, naels en selfs sy spoor, kan almal gebruik word soos reeds vroeër aangedui, hoofsaaklik vir toorderydoeleindes. (Vgl. Hoofstuk VII G. en H. en tekste K.15 - K.18). Voorsorg teen toordery word ook getref soos in 0.6 om 'n kranke se hare self te skeer en met biersemels die siekte van sy kop af te vryf en die vryfsels (diphorola) en hare in 'n rysmiertuit te gaan gooi. (Vgl. Hoofstuk IX A. 2. (r)).

As hy 'n vreemde man uit 'n lapa (tuiste) wil weghou dan kan die ngaka volgens K.18 net sy spoor, of die vrou syne behandel. "Dit beteken nou: Die man wat gedink het hy kan jou vrou neem, hy het haar spoor 'geneem', dit wil sê die plek waar sy met haar voet getrap het, en hy het dit 'gedokter' ... Hy het dit in die medisynehoring gesit

en haar toe by haar naam geroep ... En nou sal jy ook ... sy 'assegaaië' afkeer..." (K.18) deur óók haar spoor te dokter. In teks 0.21 wys 'n ander segsman daarop dat: "as iemand jou geduld opgebruik het, kan jy ook hierdie mens se spoor 'spalk' of 'vaspen' (bapola motlhala). Hy sal nou die verskriklikste beenswere kry, sodat hy glad nie kan loop nie.

H. OPSOMMING

Die besonderhede wat verstrekkend is i.v.m. die bestanddele van dipheko (kragmiddele) en 'medisyne' kan samevattend as volg weergegee word: In die Tswana bongaka (towerypraktyk) is die moitseanape of ngaka as kenner van geheime kennis, daarvan bewus dat hy nie suksesvol sal wees in sy behandeling teen negatiewe magte, indien hy nie ook beskik oor die 'kragtigste' middele vir die bekamping van toordery nie, asook vir die tref van die nodige voorsorgmaatreëls daarteen. Hy moet die groot verskeidenheid van beskikbare middele oordeelkundig aanwend na gelang van besondere omstandighede en op so 'n wyse dat hy vir elke spesifieke geval die regte pheko (kragmiddel) afsonderlik of in kombinasie sal kan gebruik. Plante, soos ook in die vorige hoofstuk behandeling, is hier van groot belang, maar insekte, reptiele, voëls en ander diere is nog kragtiger dipheko, en die mens is die sterkste van almal.

Dit kom veral in die aangehaalde tekste soos woorde-lik deur die segsmanne gedikteer, baie duidelik uit dat die Tswana-ngaka uitgaan van die vaste oortuiging dat van die genoemde wesens 'n kenmerkende 'eienskap' het wat elk van die ander onderskei, en dat net soos by plante, daardie eienskap setel in die insek, voël of dier self, d.w.s. in sy ledemate soos naels, toon, vel, hare, bloed, lewer en so meer. Die leeu het bv. 'n baie sterk rug om so te kan spring, en sy rugwerwel besit dus daardie eienskap. Wanneer 'n dier 'doodgemaak' word, beteken dit nie die vernietiging van daardie eienskappe nie. 'n Slang se giftigheid bly nog behoue in sy gif, selfs na sy dood. Dit beteken dat die gesogte eienskappe van lewende wesens deur 'n kundige geneem en aangewend kan word soos deur die ngaka, tot voordeel van homself en van sy kliënte.

Vervolgens is daar 'n natuurwet van 'veroudering'. Alles is blootgestel aan 'n oudwordproses wat saamhang met verswakking. Dit geld ook vir 'medisynes' en dipheko wat gaandeweg hul vars kragtigheid verloor en dus van tyd tot tyd vernuwe of vervang moet word. Om hierdie rede is die ngaka voortdurend op soek na dipheko wat sy ou voorraad kan nuwe krag gee.

Vir die behandeling van die meeste siektes word van plante gebruik gemaak, waarvan die ngaka 'n uitgebreide kennis het. Elke een van hulle ken 'n paar honderd plante wat afsonderlik of in kombinasie gebruik kan word, en wel die wortels, die bas, die blare of die vrugte. Die ngaka beskik as kruiedokter sonder twyfel oor 'n verbasende plant- en natuurkennis.

Siekte word veroorsaak wanneer die bloed warm word. Derhalwe kan genesing bewerkstellig word deur plante te gebruik wat 'n mens afkoel, soos bv. Mosimama sambokbossie (*Senecio longiliforus*). Van die meer besondere plante soos Moana kremetartboom (*Adamsonia digitata*) wat nie inheems is in die Kgatla-gebied nie, maar wat destyds deur 'n ngaka geplant is, mag alleen van gebruik word nadat 'n dankgeskenk (go rufa) aan die afgestorwe 'eienaar' gegee is. Dit geld ook vir 'n baie giftige plant soos die Montlebe Boesmangifboom (*Synadenium cupulare*) of 'n plant soos bobbejaantou (*Rhoicissus tridentata*) waar die badimo besonderlik gevra word om dit te seën as 'n middel vir bevrugting. Net soos ystervarke en erdvarke moet die ngaka nie weer toegooi waar hy 'n wortel gegrawe het nie. Dikwels moet sy eie skaduwee nie op die plant val nie, en soms moet hy 'n wortel van die oostekant omruil vir een aan die westekant. Dit sal die siekte ook omruil om van 'n 'vaste punt' te verskuiwe.

'n Baie algemene gebruik is om wortels van plante met 'n phalo (handpikkie) stukkend te kap, in 'n potskerf (lengetana) oor die vuur te verkool en dan fyn te maal tot 'n tshidi. Hierby word soms vet gevoeg en dit word dan 'n tshitlho, gewoonlik met dipheko of kragmiddele van diere daarby. Die verkool van plante en ander dipheko word beskou as 'n vorm van bewaring, versterking en ook om die kwaaieste giftigheid weg te neem sonder om daardeur die wesenseienskap te verloor. Op hierdie wyse kan die melk van Ngogo die naboom (*Euphorbia ingens*) en selfs Mojaja bobbejaangif (*Adenia digitata*) en ander giftige plante gebruik word.

Dit blyk by 'n noukeurige studie van die plante dat hulle spesifieke kenmerkende eienskappe het, soos bv. die brandnetel of elandsboontjie; die kundige aanwending van al hierdie eienskappe, is in die Tswana-bongaka ontwikkel tot 'n hoogs gespesialiseerde praktyk. Watt en Breyer-Brandwijk wat 'n baie deeglike studie gemaak het van die Bantoegebruike van Suid-Afrika se inheemse plante (1962) wys dan ook telkens op ooreenkomste in die gebruike by die verskillende Bantoeestamme; die Kgatla-en Tswana-inligting wat met hierdie studie beskikbaar word i.v.m. 'n paar honderd plante toon meermale ooreenkoms wat die aanwending betref, met ander stamme. Swartwaterbossie, katdoring, kiepersol, huilbos, sekelbos, slangkop, wildesering, suurpruim en talle ander plante voorsien die ngaka van waardevolle 'medisyne' wat dikwels merkwaardige genesing bewerkstellig.

Insekte en ander arthropoda (geleedpotiges) is na bewering kragtiger dipheko (kragmiddele) as plante, en hulle openbaar spesifieke eienskappe wat die ngaka graag gebruik van wil maak veral in versterkmiddele en beskermmiddele. So bv. word die miskruier gebruik as 'beeswagter', want hy skree kort-kort "Bôô! Bôô!" om die beste kraal toe te roep sodat hy hulle mis kan kry. Die rysmiere weer is 'n direkte skakel met die voorouergeeste wat in die wêreld van die badimo onder die aarde woon. Die nuuskierige penane-

miertjies moet in die stamhoof se medisynehoring kom sodat sy onderdane net so gretig sal wees om hom te sien en na hom te luister. So ook is die 'byekoning' 'n kragtige versamelaar om lojaliteit te bevorder by 'n stamhoof se onderdane. Die mōka-bye wat hul nes in die grond het, is ook 'n skakel met die voorouergeeste. Die giftige bobbejaanspinnekop wat na bewering 'n man kan verlam, is van besondere waarde, o.a. omdat hy met sy naeltjies siekte uit 'n baba se gesig kan krap. Ook die versamelspinnekoppies met hulle honderde pare oë is 'n ideale middel vir iemand wat begin blind word. Net so is die giftige bontkewer tetsabanna 'die-mans-laait-huiler', (*mylabris oculata*) uiters geskik om 'menstruasiebloed' uit 'n man te kry mits hy nie te veel ingegee word nie, waarvan hy maklik kan doodgaan. Vir 'n kwaai hoofpyn is 'n miswurm na bewering baie effektief, omdat hy die 'slegte bloed' uit die pasiënt se kop suig en met die siekte wegstap die veld in. Die boombasgogga doen ook dieselfde met kindersiektes. Vir aanhoudende neusbloeding is 'n honderdpoot doeltreffend en die stokkieshuisie verseker 'n gelukkige huislike lewe. Motte en brommers word gebruik vir toordery om die geplaagde se bloed in skuim te verander of om hom mal te maak van die gegons. Die stinkgogga kan in die 'medisynehoring' teen toordery kom.

Reptiele, voëls en ander diere is na bewering nog kragtiger dipheko as plante of insekte, en daarom sien die ngaka in hulle gesogte eienskappe raak wat hy aanwend in sy preparate. Diere se bloed, vet, bene, bek, hare, vere, vel, naels, skubbe, horings, hart, lewer, gal, mis, urine, braaksel, eiers, melk, spore of ook asem kan gebruik word na gelang van omstandighede. Dan besit hul ook waardevolle 'karakter-eienskappe' soos bv. die pofadder wat altyd naby sy tuiste bly, 'n eienskap wat rondloperige huisvrouens behoort te hê. Die groot waterslang Kogela "is my voorvaders", sê een segsman. So ook besit die mamba, die phika-slang, die luislang, en die heel grootste slang madipela en kgwanyape, almal kragtige eienskappe wat die ngaka moet bemeester en aanwend, o.a. om toordery deurmiddel van hulle te voorkom.

Die krokodil is 'n koel dier omdat hy altyd in die koel waterkuile 'n heerlike bestaan voer. Daardie gesogte 'koelheid' wil die ngaka self hê as goeie 'geneesheer' met 'koel hande' en hy wil ook bv. 'n pasiënt met 'n hoë koors, of 'n vrou wat in kraam is, afkoel. Hiervoor gebruik hy die krokodil se pensvel, of ook dié van 'n waterlikkewan of paling. Ook die verkleurmanneltjie besit 'n baie waardevolle eienskap nl. om van voorkoms te verander. In 'n regsgeding is dit na bewering van groot waarde as jy daardie eienskap deur middel van die verkleurmanneltjie-pheko bekom het, omdat die aard van jou oortreding nie bepaal sal kan word nie. So besit die akkedis, die sandkoggelmander, die opblaaspadda, die waterskilpad en seeskulp elk hul kenmerkende en beskikbare eienskappe.

Voëls verskil van mekaar: die weerligvoël wat in die wolke speel, slaan aan die brand van die hitte en word deur toordery gestuur om jou eiendom te beskadig, of selfs

met die dood te tref. Maar met tladi die weerligvoël se hulp kan jy ook weer 'die graf slaan' en die een wat jou mense getoor het, tref met dié voël. As 'n 'lig' teen toordery kan kgwadira die visarend gebruik word, en 'n volstruiseier gevul met kragmiddele kan gebruik word om die weer te beheer. Die aasvoël, hamerkop, heuningvoël, en verskeie ander voëls besit ook so elk 'n spesifieke eienskap wat die ngaka gebruik.

Die groot en sterk diere is nog kragtiger dipheko: Die leeu, jagluiperd, olifant, wolf, eland, en ander wilds-bokke, die vlakvark, erdvark, ietermago, ratel, ystervark, krimpvarkie, die berghaas, bobbejaan, mol, bees, perd, bok, skaap, vark en hond besit na bewering elk ook sy eie karakteristieke eienskap wat die ngaka aanwend na die eis van omstandighede.

Daar is ook nog ander dipheko soos vuurklip, wit-klip, geel-grond, en tshadibe-sandkluit asook water, vuur en sout wat almal gebruik word. Maar die belangrikste van almal is menslike liggaamsdele. Soos by die Zulu, Sotho e.a. stamme is hierdie die heel kragtigste dipheko ook by die Tswana ngaka. Indien hy nie self hierdie kragmiddel gebruik nie, sal 'n moloi (toornaar) hom daarmee aanval. Met krisisgeleenthede soos by die aanlê van 'n nuwe stat, of tydens die stamskool of met groot droogte was dit in vroeër tye noodsaaklik dat die ngaka gebruik sal maak van die kragtigste pheko waaroor hy beskik, nl. die molalatlhageng (ruigtelêr) of seothamollo (die vuursitter).

HOOFSTUK XI'N BETRAGTING VAN TOWERY (BONGAKA)BY DIE TSWANAA. INLEIDEND

In hierdie slothoofstuk word 'n kritiese bespreking gegee van wat in die voorafgaande afdelings behandel is, deur die ngaka-praktyk by die Tswana en in besonder by die Kgatla, eers rasionalisties of wysgerig, en daarna ook volkspsigologies sowel as eties en godsdienstig te beskou. Aan die hand van sekere bewysplase uit die tekste en met aanhalings van gesaghebbendes oor die onderwerp, word dan 'n beoordeling gegee van towery by die Tswana.

Voordat enige uitspraak gegee kan word, is die grondvereiste vir elke ondersoek die noukeurige sistematisering van alle beskikbare gegewens. In die voorafgaande hoofstukke is versamelde feitemateriaal veral aan die hand van die meegaande 362 Tswanatekste met vertaling, in onderlinge verband bespreek, en is daar na bestaande literatuur verwys wat daarop betrekking het. Beoordeling van hierdie slothoofstuk sonder deeglike inagneming van die openbaringsvorme van die bongaka (towerypraktyk) onder die Tswana soos in die voorafgaande hoofstukke uiteengesit, sou dus 'n onreg doen aan die onderhawige onderwerp, omdat dit onmoontlik is om 'n sosiale gebruik van enige volk te beoordeel sonder dat die beoordelaar hom eers deeglik vergewis het van die betrokke volkslewe waarin die gebruik voorkom. Aangesien daar reeds aan die einde van elke hoofstuk 'n samevatting of opsomming gegee is, word daardie samevatting nie weer hier herhaal of verder opgesom nie, omdat een van die hoofogmerke van hierdie studie juis was om die fyn netwerk van bongaka-beïnvloeding in die hedendaagse Kgatla- en Tswanasamelewing aan te toon met 'n studie wat in die diepte van die bongaka-praktyk probeer indring het.

Coertze wys tereg daarop in: Kernaantekeninge oor: Filosofie van die Volkekunde (ongepubliseerde manuskrip p. 76, 77) dat kultuur die resultaat is van 'n wisselwerking tussen die mens met al sy wesenshoedanighede, en sy omgewing, wat uiters kompleks is. "Die totale kultuur van 'n volk is dus die gestalte wat sy lewe aanneem as 'n geïntegreerde geheel, deur middel waarvan hy sy voortbestaan verseker." Coertze sê verder: "die kultuurskeppinge van 'n volk vorm 'n onderlinge vervlegte geheel en die een faset is met die ander verbind." Dit geld ook vir die Tswana bongaka omdat so 'n kultuuraspek deel uitmaak van die maatskaplike lewe, en deurwerk tot in al die vertakkinge daarvan. Die bongaka vorm dus ook 'n integrale deel van die hele Tswana samelewing. Daar is trouens geen noemenswaardige faset van sy lewe as individu, of meer nog, as lid van sy samelewing waar die suurdeeg van die ngaka nie deurwerk in die Motswana se lewe nie. Hierdie stelling geld in eintlike sin vir die Tswana-

gemeenskap voor die koms van die Westerse beskawing, lewenswyse en die Christendom. Maar aan die ander kant verstrekk die genoemde tekste wat almal sedert 1952 aangeteken is sonder die minste twyfel, baie duidelike bewyse dat selfs in die hedendaagse Tswana volksstruktuur daardie reste van die stamkultuur dikwels nog geld as riglyne in die samelewing. Die rede hiervoor is in die volgende geleë: Die bongaka is in eintlike sin die poging van die Tswana ngaka of 'tower-kunstenaar' om in sy sosiale milieu die gang van sake of die wellewendheid van homself en van sy beskermlinge ten goede te beïnvloed. Dit is 'n poging om deur die kundige en gespesialiseerde gebruik van beskikbare middele, wat die opgeleide ngaka aanwend, weer die normale of gunstige verloop van sake vir die stam, vir die groep of die enkeling te bestendig, of by vernuwing daar te stel. Die algemene gebruik van die bongaka, selfs in die hedendaagse Tswanasamelewing wys op die volksgoedkeuring van hierdie diepgewortelde en wydvertakte instelling.

Na dié mate wat die samelewing of die enkeling bewus word van 'n versteuring in die normale verloop van sy lewe, of wanneer hy verlang na meer sukses in sy onderneminge, wend hy hom tot diegene wat beste wete, daartoe in staat sou wees om hom te help. Die behoeftige is nie noodwendiglik vertrouwd met die denkproses van sy helper nie. Trouens die geheimsinnige element wat die bewerker van buitengewone prestasies omhul, verhoog juis sy aansien asook die vertroue van diegene wat hy probeer help. So is dit dan ook met die ngaka se bedrywighede gesteld: In volle vertroue wend die Motswana in nood hom tot dié persoon wat hy vas glo hom tot hulp kan wees. Ook die ngaka self het hom reeds so ingeleef in hierdie geheimenisse, dat dit 'n integrale deel geword het van sy hele lewensuitkyk. Omdat hy so voortdurend in hierdie hooggespesialiseerde en ook 'lewensgevaarlike' beroep ingetrek is, kan hy self wanneer hy of sy huisgenote in die nood verkeer, nie anders as om hom te wend tot dié middele wat hy vir andere voorskryf nie. Vir sy volk, waarvan hy ook maar net 'n onderdeel is, soek hy net die beste en wat hy vir sy volksgenote voorskryf is dan ook al wat hy persoonlik vertroue in het en gebruik.

By hierdie basiese beskouing kom ook die objektiewe waarnemingsvermoë wat die ngaka besit om te kan sien dat die wetenskaplike mediese professie sekere resultate meer effektief kan bereik as hyself. Hy is ook bereid om vir sy familie en vir homself daarvan gebruik te maak in tye van siekte en ook om dit aan sy kliënte wat hy nie gesond kry nie, te gun. Hierteenoor, is die terrein wat die ngaka betree veel wyer as net die genesing van siektes. Sy hooftaak is eintlik om vroegtydig op elke moontlike gebied sukses en welvaart te verseker vir die samelewing en om moontlike onheil by voorbaat af te weer.

Dit is nodig om vervolgens eers die denkwyse of logika van die Motswana te ondersoek en om vas te stel of wat die Westerling as vanselfsprekend beskou, ook vir hóm geld en of hy moontlik gevolgtrekkinge maak wat net eenvoudig vir

die Europeër onmoontlik is om te aanvaar. Indien daar sulke verskille is, dan is dit wenslik om te bepaal in hoeverre hierdie 'wereldbeskouing' deur sy volkstradisie aan hom oorgelewer is. Van belang by so 'n ondersoek is o.a. die beskouinge van Whorf i.v.m. die sg. 'World view' wat verskillende kulture sou hê en wat ook in 'n sekere verband tot die taal van daardie volk staan. (Vgl. Hoijer 1954, Carroll 1956:233, Hymes 1964:129 en Landar 1966:216 vir 'n uitvoerige bespreking).

Daar is ook nuwere rigtings in die Tswana bongaka-opvattinge veral as gevolg van akkulturasieprosesse deur kontak met ander stamme asook met die Westers-Christelike kultuur. (Vgl. Coertze in Cronje 1968:33). Nuwe openbaringsvorme van die bongaka ontstaan ook as gevolg van aanraking met ander godsdienstige opvattinge soos dié tot openbaring kom in die honderde Separatistiese kerke met hul nativistiese openbaringsvorme (vgl. de Villiers in Cronje 1968:63 asook Oosthuizen 1968:221). De Villiers meen selfs dat "... towery word ... deur die oorgrote meerderheid van die sogenaamd-gekerstende Bantoe òf dualisties naas die Christelike godsdiens beoefen, òf sinkretisties met laasgenoemde saamgeflans."

B. DIE AANWENDING VAN KRAGVOLLE MIDDELE (DIPHEKO)

As uitgangspunt vir hierdie benadering kan die woord pheko geneem word wat 'n paar honderd keer voorkom in die meegaande tekste. Die woord is deurgaans vertaal met 'kragmiddel' omdat dit die eienskap openbaar van 'krag' te besit. Dit wil dan sê dat hier 'n besondere soort van krag aanwesig is in hierdie middel wat uiterlik onaansienlik mag lyk, maar tog met krag gelaai is, en wat met die nodige kennis, met 'n kragwerking gebruik kan word. By elke preparaat wat die ngaka berei, maak hy een of ander toevoeging met die woorde: "Ke pheko e kgolo: Dit is 'n belangrike kragmiddel." Dit is dus vir hom nie genoeg om net verskillende bestanddele bymekaar te gooi nie, want om daardie samestelling waarlik effektief te maak moet ook nog die regte pheko daar bykom. Daar is honderde soorte van dipheko wat almal van mekaar verskil, omdat elk sy eie besondere eienskap besit.

Die gif van 'n mamba is nie maar net gif nie, dit is deel van die wese van 'n mamba. Wanneer die slang 'lewendig' rondseil en pik of wanneer daardie gif in die mag van die ngaka is, bly dit dieselfde pheko met dieselfde uitwerking. Dit bly nog in wese: mamba, en al is die res van hom opgesny of verwerk dan nog behou daardie gif die mamba-eienskap. Hierdie beginsel word ook bv. gevind in 'n plant soos die Ngwogo:naboom (*Euphorbia ingens*). Die plant het 'melk' wat 'n kragtige pheko is wat kan doodmaak. Dit kan getap word en in 'n kuil in die rivier gegooi word maar sal nog dieselfde uitwerking hê as toe dit deel was van die boom: dit kon toe doodmaak en sal ook nou in die water die visse wat daarvan drink doodmaak. So ook is Mojaja:bobbejaangif (*Adenia digitata*) 'n kragtige pheko. Dit is 'n plant waarvan 'n stuk

bol selfs maande, nadat die plant verdroog is, nog net so sterk die eienskap van die Mojaja besit as toe die plant nog gegroei het. Hierdie voorbeelde 'bewys' dus vir die Motswana dat 'n pheko van 'n plant of 'n dier geneem kan word, selfs nadat dit nie meer 'leef' nie. Trouens 'dood' neem niks weg van die aard van daardie pheko nie. Wat die kragmiddel was toe die dier geleef het, bly nog die eienskap na die plant of dier se dood. 'n Belangrike uitspraak in hierdie verband gee Antipas, ('n Mokgatla) as hy verklaar in 'n insiggewende teks, wat ook in Hoofstuk X C aangehaal is: "As ons sê: soos 'n krokodil as hy dood is, of 'n leeu, of 'n slang, of 'n skerpioen, dat hulle 'n belangrike werk (tiro) het terwyl hulle so dood is (e ntse e sule jaana), dan is dit net soos 'n plant: Jy kan hom uitgrawe en dit gaan dood (sa ba sa swa). Dan neem jy daarvan 'n wortel en maal dit fyn en verander dit in poeier (o se fetola bupi). En jy sal vind dat dit krag het (se na le maatla). Miskien krag (maatla) om te genees; miskien krag (maatla) om dood te maak. - En onder die roofdiere is dit presies dieselfde!" (Teks E.1). Volgens sy redenasie dan, het 'n fyngemaalde stuk van 'n dier net so veel van daardie 'dierkrag' as wat plantpoeier die eienskap of krag van die plant besit. Ook Spranger (1949: 122) as hy skrywe oor 'die Magie der Seele' kom tot die gevolgtrekking dat: "Für uns trennt eine ziemlich klare Grenze die toten Dinge von den belebten Wesen und eine weniger klare die beseelten von den bloss pflanzenhaften. Für den Primitiven bildet das alles noch eine einzige Lebenseinheit."

In die volgende woorde gee die Mokgatla 'n verdere verduideliking as hy sê: "As jy dink dat jy 'n dier doodgemaak het (o e bolaile), dan is hy natuurlik nie geheel en al dood nie (ga e a swela ruri)." (E.2). Hy raak hier aan 'n baie belangrike beginsel in die analitiese studie van die Tswana- en Bantoedenke, want hy wys daarop dat die 'dood-wees' van 'n dier nie sy einde beteken nie. Ook die verligte Westerling voel dit aan as hy kom by 'n groot dooie roofdier soos 'n leeu of 'n luiperd, of by 'n groot dooie slang of krokodil: Die dier kan al 'n uur of meer 'dood' wees en daar lê, dan 'gril' die besoeker nog om daaraan te vat. Die slang is dood, maar daar is nog 'slanggeaardheid' wat grille- rig om hom aanwesig is, asof die 'slang-wees', nog nie heeltemal hierdie massa verlaat het nie. Omdat die Motswana soveel nader aan die natuur lewe en nouer daarby ingeskakel is, is 'die' dooie dier vir hom nog meer van 'n 'lewende werklikheid'.

Die volgende teks wat ook in Hoofstuk X C. 2. aangehaal is, lui: "Soos 'n krokodil as hy doodgemaak is, sal die toornaars (baloi) kom en sy lewer neem, dit fyn maal, dit uitsprei en dit droog. En as hulle van plan is om iemand daarmee te toor, dan neem hulle die poeier van die krokodil en sit dit in voedsel en gee dit dan vir jou (om te eet). As hierdie kos dan in die maag kom, dan verander dit in klein krokodilletjies in die maag, terwyl hulle moeder reeds dood is. Maar hulle gaan lewe sodra hulle die water in die mens se maag voel." (E.2). Hierdie woorde openbaar 'n verdere slotsom waartoe die Tswana logika lei, nl. dat net

soos die kiem van 'n siekte uitgesaai kan word tussen mense of vee en hulle in honderdtalle laat siek word of doodgaan, net so kan die lewe of kiem van 'n roofdier of reptiel of insek vermenigvuldig word. Die 'saad' of 'kiem' van een by, of vlieg kan 'n swerm word net soos die 'saad' of lewenskiem van 'n krokodil die kleintjies in groot getalle kan tevoorskyn laat tree. 'n Tweede 'wet' in hierdie verband is dat die deel dieselfde eienskap besit as die geheel. Jy hoef nie die hele Mojaja bol op te eet om dood te gaan nie, 'n twintigste deel daarvan is genoeg om jou net so gou en seker dood te maak. Die gif van 'n mamba is dodelik, en dieselfde gif van die een slang kan een, twee of meer beeste wat hy pik laat doodgaan. Net so het 'n paar druppels ietermagobloed dieselfde uitwerking as die hele ietermago en het die erdvarkdolos dieselfde funksie as die erdvark. Net soos miltsiekte: deur net te vat aan milt-siekteveleis kan jou eie vlees vol miltsiekte word. Of elandvet: net 'n paar druppels daarvan of luislangvet maak die beeste ook net so mooi vet, meen die ngaka. As die Westerling hierdie aangehaalde voorbeelde in twee groepe wil indeel van die moontlike en die onmoontlike, dan is dit eintlik net omdat in gekoördineerde eksperimente met skriftelike verslag en wat as wetenskaplike stukke vir almal beskikbaar gestel word dit reeds wetenskaplik vasgestel is dat in sekere gevalle soos van die Mojaja, die mambagif en die miltsiekte dit so is. Vir die Motswana dan, is daar in die plante, en diere- en ook in die minerale wêreld honderde dipheko of kragmiddele wat deur kundige gebruik benut kan word tot voordeel van die mens.

Die ngaka glo in die Tswana spreekwoord wat sê: "n Olifant word nie met een assegaai doodgemaak nie." Hiervolgens sê hy, soos in teks E.14 en F.2 dat 'n ngaka altyd 'n paar plante of dipheko in kombinasie gebruik sodat hulle mekaar meer effektief kan aanvul. Die dipheko is daar net soos voedsel, want uit die natuur moet elke mens gereeld plante, insekte, eiers, voëls, melk en diere inneem om sy eie krag mee op te bou. Melk laat die kalf groei en as die mens van daardie melk drink dan groei hy netso. Maar hy wil nie net groei nie, hy wil sterk en fris word en uithouvermoë kry en ook weerstand bied teen siekte en teen toordery. Daarvoor is pap en melk nie genoeg nie. Nou moet hy die kragmiddele rondom hom benut wat ook daardie eienskappe op hom sal oordra. Die ngaka en die pasiënt wil bv. koorsigheid of 'warmte' beveg; hulle wil 'koel' en gesond wees. Wat is koeler as 'n waterlikkewan of krokodil? Daarom is hulle weer die aangewese kragmiddele vir 'koel' maak. Net 'n stukkie van so 'n krokodil se vel is genoeg om die hele pasiënt af te koel. (Vergelyk teks E.13). Die Motswana sien hier niks snaaks en geen probleem nie. Hierdie beskouing is so aan hom oorgelewer en hy aanvaar dit. Op die grond onder die tambotieboom lê die saad wat kort-kort op en af spring. Jy kan jou oë nie glo nie, maar sien die saad, bietjie groter as kafferkoring spring 'n halfduim van die grond af op! Die ongelooflike is tog geen gesigsbedrog nie want as jy dit eers begryp besef jy dat daar 'n wurmpie in elke saadjie is wat hom laat spring, al weet jy

ook nie hoe nie. Op dieselfde wyse is daar 'n kern in elke pheko, nl. sy 'wese' wat aan hom sy inherente krag gee waarvoor jy net verstom kan staan as jy dit nie begryp nie.

Die mens se denke is so ingestel, dat hy vir elke probleem wat hy teenkom na gelang van sy vorige ondervinding die 'redelikste' antwoord aanvaar: Die onverklaarbare geluide sal van 'n 'spook' kom, totdat daar 'n meer redelike verklaring voor gegee kan word. Die verklaring wat die Motswana aanvaar vir weerlig, is die redelikste wat hy van weet. Hy sê die weerlig is 'n voël wat in die warm donderwolke rondvlieg totdat hy aan die brand slaan en aarde toe trek waar hy die boom of huis waar hy beland aan die brand steek. Nie-alledaagse voëls wêrd gevind na so 'n storm wat dan geld as klinkklare bewys van die korrektheid van die weerligvoël opvatting.

'n Belangrike faktor is die tradisie van oorgelewerde 'kennis'. As die voorgeslagte vir eeue lank die magte om hulle kon trotseer, en dit deur middel van hierdie selfde oorgelewerde 'kennis', dan wys dit tog dat dit waar moet wees; want as dit vals was, as alles wat hulle geglo het verkeerd was, dan sou hulle nooit kon voortbestaan het nie. Wat goed genoeg was vir my suksesvolle voorvaders moet goed wees ook vir hul nageslag waarvan ek deel is. So is konserwatisme die bindende element in elke samelewing wat dit bewaar van rigtinglose vormloosheid en rampspoed. 'n Motswana, kan byvoorbeeld nie in die veld rondstap en begin eet en proe aan bessies nie. Hy sal baie gou ernstig siek word of selfs doodgaan. Hy moet noodgedwonge, soos wat hy van kindsbeen af geleer het die 'kennis' aanvaar vir die waarheid, wat sy ouers ook as oorgelewerde kennis geërf het. Daarom het die Motswana en ook hul dingaka soveel van tlholego ya rona ('ons oorgelewerde gebruik'), of ngwao ('ou tradisie') wat streng nagevolg word.

Die Westerling beroem hom daarop dat hy objektief en wetenskaplik kan staan teenoor die lewe en alles volgens meriete ondersoek en gebruik. Ten spyte hiervan is sy hele sosiale lewe, byvoorbeeld die monogame huwelik 'n oorgelewerde instelling waarby hy hom net eenvoudig moet inpas, of ook sy godsdienstige beskouinge en gebruike wat in geheel berus op wat aan hom oorgedra word deur die vorige geslag. Sy dra van klere en sy skaamtegevoel spruit nie uit sy objektiewe of eksperimentele kennis nie maar hy of sy trek aan en bedek hulself soos hulle geleer het en soos die samelewing dit vereis. Die Kgatla ngaka is aan die ander kant tóg objektief en eksperimenteel van aard, want as hy op 'n vreemde plant afkom wat hom mag interesseer, dan kap of sny hy daarvan 'n stuk af, gooi sy dolosse om 'n uitspraak daarvoor te kry en meng dan daarvan in sy medisynehoring om dit ook met hiërdie pheko te versterk. So is daar bv. die geval in teks F.5 beskryf, waar die ngaka se gesig opgeswel het toe hy so "geëksperimenteer" het met 'n plant wat hy nie geken het nie. Telkens as die ngaka 'n gewigtige uiteensetting gegee het, dan beroep hy hom op die oorlewering: "As ons so hierdie medisyne gebruik, is dit nie willekeurig nie. Dit dateer

van Lôwê af en is deur ons groot-grootvaders gebring." (Teks E.3). Dit beteken net dat tydens die skepping toe Modimo die eerste mense en diere by Lôwê, nl. 'n groot gat in 'n plat klipplaat 7 myl noordwes van Mochudi in Botswana, laat uitkom het, dat reeds van toe af dit die tradisionele kultuurgoed van die Batswana geword het. Die implikasie van hierdie stelling is dan ook dat alle oorgelewerde gebruike noukeurig nagekom moet word om die welvaart van die stam, die familie en individu te verseker, veral as hierdie volksgroep enigsins wil aanspraak maak op die seëninge van Modimo (God) wat hulle voorouers geniet het.

In die ou dae het dit gereën en al die fonteine het gevloei, maar juis omdat die vaders getrou was aan hulle volkstradisies. Hulle was getrou aan hulle voorgeslagte wat reeds daar heen is, wat reeds terug is in die aarde vanwaar hulle gekom het. Ja hulle is weer daar by Modimo, hulle skepper en onderhouer, en dink aan hulle kinders wat nog op aarde lewe en tree vir hulle in by Modimo. Maar as hulle kinders op aarde hulle vergeet, of die oorgelewerde tradisies en volksgebruike versmaai, dan kan hulle nie daardie seën van hulle badimo en van Modimo verwag nie. Daarom word, in tye van groot droogte en nasionale rampe, oproepe gemaak tot terugkeer na die tradisies van die vadere. Hierby pas die woorde van die Kgatla ngaka as hy sê: "Om ngaka te wees is natuurlik 'n oorlewering (tlhago) van my grootvaders van die oertyd (bontatemogolo-a-khukhu). Dit wil sê: van die vroegste tye is die voorvaders daar ... Hulle kom en verskyn aan jou nadat hulle jou moeilikhede gesien het, of jou oortreding. Hulle sal hulleself aan jou openbaar en hulle sal jou daarvoor bestraf. Dit sal by jou 'n(vaste) geloof word. Gedurende jou hele lewe sal die sekerheid aangaande die voorouergeeste nooit in jou ophou nie." (Teks A.1).

Hoe sterk die Kgatla ngaka sy skakeling met sy afgestorwe voorouers aanvoel blyk uit die woorde van die ngaka wat praat oor die opleiding van 'n leerling en dan sê hy: "So is dan sy kennis verruim deur die voorvadergeeste wat aan hom kennis gegee het wat net wonderlik is." (Teks A.2). Hy wys daarop hoedat hy stof van die graf neem van die leerling se oupa, en hom dit laat drink 'sodat hy sy grootvader sal sien' en dat dié dan opdragte aan hom sal gee in sy drome. (Vergelyk Hoofstuk V C.).

Die opvoeding, Westerse leefwyse en die Christelike godsdiens het reeds groot inbreuk gemaak in die ou volksoopvattinge. Veral met die gejaagde moderne lewe, dikwels vir maande en selfs jare weg van jou tuiste en stamverwante is dit te begrype dat talle van die ou opvattinge verlore gaan. Maar in die tuislande is daar nog die behoudende elemente, is daar nog diegene wat hulself geroepe voel om die stamgebruike in ere te herstel. Daardie 'geroepenes' is die dingaka wat getuig van gesigte en drome waarin hulle afgestorwe vaders aan hulle verskyn het met die opdrag dat hulle hierdie beroep moet voortsit soos dit aan hulle oorgelewer is. (Vgl. Hoofstuk XI E. 1. hieronder).

Die ngaka sien die droom en die gesig, as 'n openbaringsvorm van die badimo (afgestorwe voorouers), en sal altyd baie ernstige oorweging gee aan wat hy gedroom het. Soos van der Leeuw daarop wys (1938:553) het die droombelevenis 'n geldigheid vir die daaglikse lewe: "a consciousness of reality is experienced (in the dream)." As die Kgatla ngaka droom dat sy oupa of vader aan hom 'n opdrag gee of 'n mengsel van middele voorskryf vir 'n siekte, of selfs aan iemand verskyn en sê hy moet ngaka word, dan word die opdrag of voorskrif in die droom nougeset uitgevoer.

C. ENKELE OPVATTINGE OOR DENKE BY DIE BANTOE

In die hoofstuk wat sy oor "Magic and Medicine" geskryf het wys prof. (mev.) Hoernlé (1937:223-6) daarop dat die Bantoe hul eie kennis en tegniek van voedselvoorsiening het maar dat dit altyd gepaard gaan met voor- en teenspoed, jaar in en jaar uit, weens reën en droogte, koue en oorstromings, sprinkane en peste, asook siektes onder mense en diere. Magte van onheil dreig voortdurend om skade te berokken. Die doelwit is om die voorspoed te bestendig en die onheil af te weer. Die middele wat hiertoe aangewend word, wissel van dié met 'n kousale verband, tot die suiwer magiese en hiervoor is manne nodig wat ingestudeer is in die wisselwerking van die kragte. Afgesien van nasionale rampe, gebeur dit ook dat individue van tyd tot tyd getref word deur 'teenspoed', soos siekte, hael, weerlig terwyl andere 'voorspoedig' lewe. In so 'n geval word die Motswana agterdochtig en vermoed die werking van 'n kwaadgesinde mag. Maar soos alle magte, kan ook hierdie mag beheer of selfs teruggedryf word. Die vraag is net: Wat is die mag en van waar kom dit en watter teenmiddel moet aangewend word om dit te beheer. Hiervoor is die ngaka daar as aangewese raadgewer en helper.

Ook in die maatskaplike lewe is daar 'n voortdurende verandering van menslike verhoudings. Met tye is daar 'n toestand van vrede en goeie welstand, en dan ewe skielik ontstaan daar tweedrag en onenigheid waardeur die gemeenskap deur jaloesie en haat versteur word. So ook tref siekte en dood die sterk jongeling in plaas van die oud en afgeleefde. Weer eens word 'n onheil vermoed en dadelik gesoek na die man wat in staat sal wees om hierdie rampspoedige 'mag' terug te dryf, en die gemeenskap teen verdere aanslae te beskerm. Teen die bringer van onheil moet ook wraak geneem word. In die Bantoesamelewing is daar dus diegene wat hul meer bepaald daarop toelê om die 'magte' wat die menslike lewe beïnvloed, te bestudeer en te reguleer: manne en vroue wat die psigiese ingesteldheid daarvoor het en wat volgens hul oortuiging hulself en hul medemens wil bevoordeel in 'n wêreld waar die mens van alle kante bedreig word, en waarin 'n gewisse ondergang vir hom wag as hy hom nie sterk vir die stryd met die middele tot sy beskikking nie. Die Motswana glo dat hierdie persone die kranke liggaam en gees kan genees, reën kan maak, weerlig afweer of stuur, vrugbaarheid kan bring vir mens, dier en plant en ook die jag en die oorlog suksesvol kan maak. Die ngaka kan as kenner van magiese kragte sy kennis gebruik tot heil of ook tot die ondergang van sy medemens.

Westermann (1937:84) sien die natuurmens se stryd wat hy met soveel lewenserns voer en hoedat dit deel word van sy hele religieuse lewensbenadering. Hy sê: "Man wants something more powerful to supplement his own activity in order to overcome those adversities which are beyond human aid. This craving for power is the driving force in the life of African religion. It has its origin, not in logical reflection, but in a feeling of incapacity and in an obstinate desire to overcome it; it is a search for help and comfort, a means of maintaining and strengthening life in the midst of a thousand dangers, and a way of conquering the fear which shoots its arrows from every hidden ambush. Man is weak, and what he needs is increased strength." Die mens is van kragte omring. Dit sien hy uit al die teenspoed wat hom oorval, want dit is magte wat sterker as hy is wat hom oorweldig. Daarom sê Westermann dan ook tereg dat die alles-oorheersende vraag vir die natuurmens is, hoe hy van daardie krag in die hande kan kry om in sy eie belang en in belang van sy groep te gebruik. Hy wys daarop (a.w. p. 86) dat die weetgierige Europeër geïnteresseerd is in die vraag: 'Wat is hierdie 'krag' wat van so veel belang is vir die inwoner van Afrika?' Maar laasgenoemde vra nie daardie vraag nie. Hy is tevrede dat die krag daar is. Wat hý wil weet is hoe om dit onder sy beheer te kry en bruikbaar vir homself te maak. "There is hardly an object which does not possess power: how could a plant, an animal, or a person grow and become strong without it?"

'n Belangrike vraag by die bestudering van hierdie onderwerp is hoe die mens daartoe kan kom om so liggelowig te wees. Volgens Spranger (1949:70) spruit dit daaruit voort dat die positiewe uit die negatiewe ontwikkel word of die mag uit die onmag en die sekerheid uit die twyfel. Die geloof vind uitdrukking in die voorstellingsbeelde en hul onderlinge verhouding tree in 'n wisselwerking deur die magte. Die geloof word die helende krag van die siel.

Wat die Tswana en by name die Kgatla betref het dit in die voorafgaande hoofstukke geblyk dat die ngaka die heel meeste gebruik maak van plante as kragvolle medisynes wat gedrink word of as kragtige purgeermiddels en dat hulle ook uitwendig aangewend kan word. (Vergelyk Hoofstuk X A.). Vervolgens word van 'n groot verskeidenheid van insekte, diere en voëls gebruik gemaak, dog gewoonlik kom hulle in een van verskeie soorte kragmiddelhorings om dan by besondere omstandighede aangewend te word om die tuiste, beeste, landerye en selfs die stamskool te beveilig of te behandel teen toordery. Hul word ook ingekerf of geëet. Ook is daar 'n paar minere kragmiddelle wat gebruik word soos in Hoofstuk X behandel. Dan moet die "lêer-in-die-gras": die mens, as die kragtigste van al die middele gebruik word in dié preparate waar die sterkste dipheko verlang word.

Een van die uitstaande werke oor die denke van die Bantoe is die van Pater Placied Tempels wat in 'n groter mate as sy voorgangers daarin geslaag het om in sy 'Bantoe-Filosofie' deur te dring tot 'n analise van die kragopvatting

by die Bantoe. Omdat dit so 'n belangrike deel uitmaak van die bongaka opvattinge by die Tswana, word enkele stellinge wat Tempels maak en wat hier ter sake is, vervolgens kortliks hier weergegee, om ook daardeur die Kgatla en Tswana denke beter te kan begryp. Hy sê nl.: "De Levenshouding der Bantu: Zij is belangstellend geconcentreerd rondom een enkele waarde: de Levenssterkte. Van al de eigenaardige gebruiken, waarvan wij zin noch reden snappen, zeggen de Bantu dat ze bestaan: om het verkrijgen van levenskracht of levenssterkte, om te zijn met sterkte, om het leven te versterken, en om het leven te bestendigen in het nageslacht." (Tempels 1946:20). In aansluiting hierby wys hy daarop dat op negatiewe wyse dieselfde gedagte ook uitgedruk word as die Bantoe sê: Ons lewe en handel so, om gered te word van onheil of van lewensvermindering en wesensvermindering. Om sterkte te hê en sterk te lewe sou dan die oorsaak wees van hul gebede tot God, geeste of afgestorwenes, "van alles wat men 'magie' pleegt te noemen, de 'waarzeggerij', het aanwenden van 'magische geneeskrachten' of liever van versterkende natuurkrachten." (p. 21).

Hiervolgens is magie vir Tempels dan niks anders as die aanwending van natuurkragte nie. God self is die grote krag en nã Hom volg die geeste van die eerste stamvaders en draers van die menslike lewenskrag. "Aldus hebben, volgens de Bantu, alle wezens van het heelal hun eigen bepaalde levenskracht: menschelyke, dierlijke, vegetatieve of stoffelijke. En elk wezen kreeg van God zyn bepaalde kracht tot versterking der levenskracht van het sterkste wezen in de schepping: den mensch." (a.w. p. 22). Vir die Bantoe is volgens hom die hoogste geluk om groot lewensterkte te besit en die grootste onheil is die vermindering van sy lewenskrag. Elke siekte of teenspoed, alle lyding en uitputting; elke onreg en mislukking beskou die Bantoe as 'wesensvermindering'. So kom siekte en dood van buite ons af, van 'n sterkere 'levenskracht' wat ons beïnvloed. Die magiese middele kan ons lewenskrag versterk om ons bestand te maak teen die 'verderflike lewenskragte'. Hy noem die rede waarom die Bantoe nie hul magiese gebruike wil prysgee nie, die vrees dat hul lewenskrag sal verminder. (p.22).

Om dieper deur te dring tot die wesensleer van die Bantoe, wys Tempels eers daarop hoedat die metafisika die werklikhede bestudeer wat in alle wesens van die heelal voorkom (p. 23). Die Westerse metafisika berus op 'n statiese wesensbegrip en 'krag' is vir die Westerse filosofie nie wesenlik nie, maar bykomstig. Hier verskil die Bantoe se opvatting, want sy wesensbegrip is dinamies: "Zij spreken, leven, handelen alsof voor hen de 'kracht' een noodzakelijk element uitmaakt van het wezen zelf." (p.25). Daarom sê hy is 'krag' vir hul verbonde aan die wese as sodanig en maak dit deel uit van hul 'wesensbepaling'. Hy gaan dan ook die stap verder en beweer dat vir die Bantoe dit in die natuur van die wese is om krag te 'hê', om krag te 'wees' en dan sê hy: "Kracht zijn" is de natuur van het wezen als zoodanig." Hy maak 'n 'formulering': "voor de Bantu is het wezen iets dat kracht is" (p. 26). Alle bestaande wesens moet dus krag hê.

Vervolgens sien die Bantoe volgens hom in elke wese 'n gespesifiseerde krag. Elke wese het sy sigbare eienskappe en dan sit daar binne in hom nog 'n wese: "in den mensch zit ongezien nog een kleine mensch" (p. 27). Dan maak hy die belangrike bewering dat die Bantoe onderskei in die mens: sy liggaam, sy skadu en net so ook sy asem wat die natuurlike openbaring van sy lewe is. Hierdie alles sê hy is verganklik en kom nog nie by wat ons die 'siel' noem nie, naamlik dit wat na die dood bly voortbestaan nadat liggaam, skadu en asem tot niet gegaan het. Hul weet net nog van sy krag, en het geen term vir dít wat na die dood bly voortbestaan nie. Hierdie opvatting van Tempels gaan eintlik te ver vir die Suidelike Bantoe en Tswana, want hul glo dat die mens self voortbestaan. Ook Tempels erken dat hy die ou manne hoor sê: 'die mens self' leef voort. Hy meen dít is die 'klein mens' wat die eintlike muntu is binne die uiterlike mens. Hy sou dus graag sien dat 'muntu' nie met 'mens' vertaal word nie, maar met 'persoonlikheid' wat meer behels as net die sigbare liggaam.

Elke krag kan sterker word of verswak, maar die ontstaan, voortbestaan en tot niet gaan van kragte kan alleen God beheer. Een wese kan dus nie 'n ander wese heeltemal tot niet maak nie: "Een kracht kan sterker zijn dan een andere en deze stil leggen, verzwakken en ze uiteindelijk heelemaal onbekwaam tot werken maken, doch de kracht blijft bestaan. Het bestaan komt van God. Een geschapen kracht kan geen andere kracht haar bestaan ontnemen." (a.w. p. 30). Hy wys daarop hoedat elke wese 'n selfstandige bestaan voer, maar dat volgens die Bantoe opvatting die krag van die een oorgaan na die ander om hom te versterk of te verswak. Kennis van hierdie prosesse van lewensbeïnvloeding is kennis van die natuur en dit is Bantoenatuurwetenskap (p. 31). "Men heeft deze wezensinvloeden magie genoemd", maar vanuit die Bantoe oogpunt gesien is daar geen sprake van bonatuurlike, onbepaalbare kragte nie, want die hele natuur is deur God geskape en tot diens van die mensheid gestel. Dit is dan ook nie die afgestorwenes wat die kragte op mekaar laat inwerk nie. Hulle kan wel iemand kom leer hoe om die kragte te gebruik, want alle wesens besit die krag wat God aan hulle gegee het (p. 32). Die afgestorwenes het wel 'n dieper kennis van lewenskrag, want: "De dooden zoeken betrekking met de levenden en bestendinging van hun levensinvloed op deze wereld." (p. 35). Daar is dus 'n soort van ontologiese hiërargie in die kragte, met God as die hoogste of sterkste, dan die stamvaders, dan die voorouers, en laaste die lewendes waarvan die eersgeborenes dien as skakel tussen voorvaders en die nageslag (p. 33). Juis hierom bly die Bantoe kind ook altyd onderdanig aan sy ouers (p. 32).

Dit wil voorkom of daar 'n taamlieke noue band is tussen Modimo as die Skepper-God en die Badimo as voorouer-geeste by die Tswana. Teks B.44 werp hier heelwat lig op, as die ngaka van die dolosse sê: "'Modimo' is jou vadershulle wat dood is. Dit kan jou vader wees wat jou verwek het, of jou grootvader, of sy vader wat hom verwek het.

Ook kan dit die 'Modimo' wees wat die aarde geskape het. Die vroulike 'Modimo' is jou omas-hulle." (B.44). (Vergelyk Hoofstukke VIII en X vir 'n verdere verduideliking). Waar die Westerling by uitnemendheid daarin slaag om die natuurkragte te beheer, meen die Bantoe (volgens Tempels a.w. p. 36) dat die Blanke 'n sterkere moet wees in die mensdom met sy uitstaande lewenskrag.

Tempels formuleer vervolgens wat hy noem metafisiese wette, nl. dat 'n mens (lewens of afgestorwe) 'n ander mens regstreeks kan versterk of verswak. Menslike lewenskrag kan die laere soos die diere en plante beïnvloed. 'n Redelike wese, d.w.s. die gees van 'n afgestorwene of 'n nog lewende mens kan 'n ander redelike wese onregstreeks beïnvloed deur lewensinvloed uit te oefen op 'n laere krag soos 'n dier, plant of stof en dié krag laat inwerk op die ander redelike wese. Laere kragte kan nie vanself die mens beïnvloed nie, maar kan slegs 'n uitwerking hê as hulle gestuur is (p. 37). Ons mag net opmerk dat hierdie laaste wet nie vir die Motswana as hy van die giftige Mojaja eet, geld nie, want hy sal doodgaan daarvan al is die plant nie gestuur nie!

Hy meen dan ook dat die Bantoe se natuurwetenskap sekere 'kernprinsipes' het: Die gelykheid van 'n wilddodende leeu en die wil van die jagter om te dood, laat die Bantoe besluit om dáárdie krag vir die doel aan te wend. Elke teenspoed wat 'n mens ondervind is 'n lewensvermindering. Iets (soos 'n kledingstuk) wat in noue verband met iemand was, het deel gehad aan daardie 'lewensinvloed' van die eienaar. Woord en gebaar is die uiting van iemand se lewensinvloed (p. 47).

Tot sover Eerw. Placied Tempels oor die Wesensopvatting en Kennisleer by die Bantoe, en alleen waardering kan uitgespreek word vir sy heldere formuleringe. Nietemin kan mens nie help om sy klinkklare stelling aan te voel as té begrens nie, want die Bantoe het minder antwoorde gereed as wat Tempels sonder aarseling aanbied. Die Bantoe besin nie so wysgerig oor al hierdie metafisiese wette as wat beweerd word nie. Hy soek 'n wysgerige inkleding van 'n natuurkind in 'n gedragskode waar hy nie te alle tye in pas nie. Die stryd en onsekerheid, agterdog en twyfel wat deel uitmaak van die alledaagse Bantoelewe wys dat ook hul denke baie meer gekompliseerd is as wat Tempels vir ons voorhou. (Vgl. bv. Hoofstuk IV oor boloi, toordery). Hierdie kritiek word net gegee omdat daar ook by die Bantoe uitsonderings voorkom op al die reëls wat so ewe formuleer is. Waar hierdie nie 'n kritiese ontleding is van Tempels se andersinds uitmuntende werk nie, sal verduidelikend in hierdie Hoofstuk gaandeweg aspekte van die Tswana denke bespreek word wat sal ooreenstem of weg beweeg van die veralgemenings van Tempels. Wat die breë riglyne betref wat hy neergelê het, is ons voor dankbaar, as dit gebruik word as fondamentstene waarop verder gebou kan word. (Vgl. ook Parrinder 1951:8 e.v.).

In die 'stryd om die bestaan' wat ook die Motswana moet voer moet hy sy eie vernuf aan die dag lê. Dikwels voel hy dat Modimo (God) of sy badimo (voorouergeeste) hom vergeet het, of straf. Wanneer hy dan bewus word van sy eie onmag, begin hy om homself te beskut met wat vir hom na die mees redelike beskikbare middele lyk. Dit lei tot kleurrike variasie en vernuftige openbaringsvorme van die mens se inbeelding waarmee hy hom self troos en soos 'n hartseer kind met 'n fopspeen of met sy eie duim homself aan die slaap suig. In Afdeling D. 2, wat hierna volg, sal in 'n bespreking van 'die magiese' meer gesê word oor die Tswana denke soos geopenbaar in die redenasie van die dingaka.

D. DIE KOMBINERING VAN DIE MAGIESE MET DIE EMPIRIESE EN DIE RELIGIEUSE

1. Empiriese denke

Kenmerkend van die empiriese wetenskap is dat dit sig rig op die wêreld as studieveld, en nie op die bonatuurlike nie. Die wetenskap strewende na helder voorstellinge, skerp begripsvorming en afdoende bewysvoering (vgl. de Vos 1957:85). Die wetenskap probeer om haar studieveld duidelik te omskrywe deur die begrippe noukeurig te bepaal en niks te konstateer sonder afdoende bewys nie. Geldende konklusies kan wel gemaak word en die resultate word so duidelik en stelselmatig as moontlik geformuleer (a.w. p. 86). Die empiriese kennis is wat die mens te wete kom deur sy ervaring. Maar die ervaring moet deur die menslike denke tot ware kennis uitgebou word. So alleen kan tot die werklikheid deurgedring word. (de Vos a.w. p. 54).

By 'n studie soos hierdie van 'n gemeenskap waar die magiese so 'n prominente plek inneem, kom die vraag telkens na vore hoe dit moontlik kan wees dat volwasse persone tot naïwe slotsomme kan geraak wat vanuit 'n empiriese-wetenskaplike oogpunt net nie moontlik kan wees nie. De Vos (a.w. p. 54) gee hierop ten dele die antwoord as hy sê 'n mens kan 'n sintese van empirisme en rasionalisme tot stand bring. "Men leert dan, dat wij weliswaar slechts door waarnemingen ... van den objecten weet hebben, maar dat deze door het denken verwerkt moeten worden, (dan) zal het tot kennis komen. Hy wys hoedat ervaring en denke albei nodig is vir ware kennis. Die eise wat aan die kennisleer gestel word kan kortliks in die woorde van Kant saamgevat word in sy "Kritiek der reinen Vernunft" wat lui: "Gedanken ohne Inhalt sind leer; Anschauungen ohne Begriffe sind blind." Dog hierby moet ook nog die realisme sowel as die idealisme toegevoeg word om die geesteswaarhede te kan insluit (a.w. p. 57). Vgl. ook James Voss (1969:1-26 en p. 89 e.v.) oor die denkproses by die mens, sowel as Millikan & Darley 1967: 83, 84).

As ons let op die denkproses by die Tswana, dan sê die Kgatla spreekwoord: "Mokodue go tsosiwa yo o itekang" dit wil sê: "Daãrdie maer bees word opgehelp wat ook self probeer." Die implikasie is dat Modimo (die Opperwese) ook

dié mense sal seën wat probeer om hulself te help; dit beteken dat die mens met sy eie vernuf en denke en die aanwending van al die middele tot sy beskikking moet doen wat hy kan om homself te help en terselfdertyd die seën vra van Modimo en die badimo, sy afgestorwe voorouers. Die implikasie is dat die Mokgatla byvoorbeeld om 'n oes te kry, op die regte tyd sy land moet ploeg, die beste saad wat hy kan kry moet saai, en volgens die voorskrif van redelike denke moet optree. In hierdie opsig kan dus gesê word dat hy 'wetenskaplik' is veral ook dan wanneer hy byvoorbeeld self sy beste inspuit teen sponssiekte, omdat hy gesien het dat hulle dan minder doodgaan; so ook die gebruik van kunsmis, om 'n beter oes te verkry. Vir hom het die empiriese wetenskap dus betekenis en hy maak graag gebruik daarvan. Dit geld byvoorbeeld ook vir die resultate van die mediese wetenskap waar die Motswana oortuig is van die waarde wat dit het om pyn te verlig en siekte te genees. Wat egter in 'n studie oor die bongaka van belang is, is om te let op die gedagtegang wat by die Kgatla en Tswana 'geldig' is in hulle magiese gebruike, en handeling.

2. Die magiese

Onpersoonlike supernaturalisme is volgens de Villiers en Coertze (in Coertze 1959:188) "'n onpersoonlike bonatuurlike krag wat op sigself willoos is maar wat deur enige persoon of wese wat die nodige kennis en vaardigheid daartoe besit, vir bepaalde doeleindes aangewend kan word." Keesing (1958:333) dui die hooftrekke van towery as volg aan: "Magic may take a great variety of forms, but its essentials appear to be a body of beliefs that validate it, a mechanism of operation through rites, magical objects, or verbal formulas, and one or more practitioners, often specialists such as are variously labelled "magicians", "wizards", "witches", "sorcerers"."

Verskeie volkekundiges wat 'n studie gemaak het van towery verwys na die 'krag'-opvattinge by natuurvolkere. Beals & Hoijer (1953:569 en 572) het dit as volg saamgevat: "One of the most ... widespread of religious phenomena is the belief in a generalized and impersonal force, or influence, or power that exists invisibly throughout the universe called Mana in Melanesia. ... the concept of power rationalizes both success and failure, for although success indicates the possession of power, failure just as inevitably means its absence." (Vgl. Hoofstuk I asook: Kroeber (1948:308), Hoebel (1949:409,411) en ook Boshoff (1968:244).

Wat opvallend was by die Kgatla en ander Tswana dingaka, was dat hulle selde indien ooit die egte Tswana woord thata of die Sotho matla vir 'krag' gebruik het, wat dan moontlik dieselfde sou kon wees as die Polinesiese 'mana'. In stede hiervan word in talle van die meegaande tekste die uitdrukking gebruik: 'ke pheko e kgolo': 'dit is 'n groot pheko' wat ons met 'kragmiddel' vertaal het. Hieruit volg dus dat in die magiese aanwending van die tientalle en selfs honderde middele, soos reeds beskrywe, dit nie soseer net 'n

'krag' is wat aanwesig is nie, maar dat elke pheko sy eie spesifieke kenmerkende eienskap besit wat alleen of in kombinasie met ander dipheko gebruik kan word na gelang van die eis van omstandighede. Net soos op die terrein van die kruiedokter beweeg die ngaka dus oor 'n veel wyer terrein in die verskeidenheid van middele wat hy tot sy beskikking het.

Bruwer (1956:163) wys op die stryd tussen die magiese kragte wat ten goede of ten kwade die mens voortdurend beïnvloed. Hy stel dit as volg: "die toorkuns, ditsy goedwillig of kwaadwillig, is diep ingegrif in die denke van die Bantoe. Die onsigbare magiese kragte wat hulle omring, kan ten goede of ten kwade aangewend word deur diegene wat daardie magte deur hulle besondere vermoë beheer. Hierdie goeie en bose magsbeheerders - die toordokters en toornaars - is dan ook gedurig in 'n stryd met mekaar gekwikel. Die umthakathi of moloji wil met sy bose en anti-sosiale praktyke gedurig verwoes en verniel. Maar teenoor hom staan die inyanga of ngaka wat die bose mag met welmenende toormiddels neutraliseer so ver hy kan. En in die geloof in hierdie twee teen mekaar gekante kragte wortel die Bantoe se magiese beskouinge en praktyke wat in hulle samelewing van soveel belang geag word dat dit selfs in die regsweese erkenning ontvang." Dit wil nie sê dat die baloi net so gesien word soos die dingaka nie, want hierdie is in 'n baie groot mate 'n denkbeeldige stryd.

Epstein (1967:233) verwys na Firth se samevatting waar hy beweer: "Firth's classification of magic as productive protective, or destructive (1956, p.156) is a convenient one even if the last two categories may sometimes overlap when, for instance, a man protects his property rights with magic aimed at injuring a thief, or guards his marital rights with magic aimed at killing an adulterer. . . . It is clear that destructive magic may be applied with social approval. More often, however, destructive magic is conceived as a means by which a person, . . . decides to settle a score arising from jealousy or hatred. . . ."

Volgens die Kgatla-opvatting moet elke onheil wat die mens tref 'n oorsaak hê. Dit kan van Modimo (die Opperwese) of van die badimo (die voorouergeeste) kom as straf, maar meer dikwels sal die dolosse aanwys dat dit boloi of toordery is. (Vgl. Hoofstukke IV en IX waar 'n toonaar (moloji) bespreek word, soos die Tswana dit sien). Hierdie terrein wat telkens deur skrywers bespreek word onder die hoofde "Sorcery and Witchcraft", of "White and Black Magic", het soveel vertolkers en outoriteite op die gebied dat dit hierdie bestek sou oorskry om na almal se beskouinge te verwys, veral waar dit verskil van stam tot stam en die een skrywer na die ander.

Marwick (1965: 3 en 281) probeer bewyse aanvoer dat by die Cêwa van Zambië beskuldigings van toordery veral gemaak word teenoor familiebetrekkings wat jaloers sou wees op mekaar. Aan die hand van Evans-Pritchard (1937) sê Marwick dan (p.69) dat: "Magic has a morally neutral

connotation. It comprises ritual involving the manipulation of material substances believed to have powerful specific properties and the use of verbal spells or addresses directed towards the influencing of forces believed to govern the course of events." Hy wys daarop dat 'magic' gebruik kan word: vir produktiewe, beskermende of genesende doeleindes; of vir vernietigende doeleindes. Malinowski (1948:70) meen dat magie die natuurmens voorsien van handige rituele handeling wat help om die gevaarlike gapinge te oorbrug in elke belangrike handeling of kritieke situasie.

Schapera (in Evans-Pritchard 1934: 295) vestig die aandag daarop dat by die Kgatla dit nie altyd nodig is om 'n magiese spreuk ('spell') uit te spreek nie, byvoorbeeld by towerpraktyke in verband met die landbou. Hier is die belangrikste om die regte middele aan te wend wat magies sal funksioneer. Behalwe in die geval van nasionale krisis soos droogte, hoef die beoefenaar van die magiese middele gewoonlik nie aan spesiale voorwaardes soos vas of onthouding te voldoen nie. Dit is dan in teenstelling met wat Malinowski in die Suidsee-eilande vind en Evans-Pritchard by die Azande. Malinowski (1948:66) wys daarop dat "the failures of magic can be always accounted for by the slip of memory, by slovenliness in performance or in observance of a taboo, and, last not least, by the fact that someone else has performed some counter-magic."

Die woord 'sorcery' word veral gebruik deur volkekundiges wat skryf oor die volkere van Polinesië. Dit is 'n term wat alle vorme van 'destructive magic' insluit, asook dié wat deur die samelewing goedgekeur word. Marwick verkies om die woord te gebruik slegs vir 'destructive magic' wat die samelewing nie goedkeur nie. Die term 'witches' dui op die vyande van die mens, en benadeel die mens nie deur die gebruik van 'destructive magic' nie maar "Witches harm others by means of psychic emanations from an inherent physiological condition that is transmitted biologically." (Marwick 1965: 69).

Mönnig (1967:71) gebruik die woord "Witchcraft" (boloi) en sê: "(it) represents all that is evil and destructive . . . a force recognized by many . . . The Pedi all know who are the recognized witches in their community." Hy beweer dat die Pedi onderskei tussen: "boloi bja bosiu - witchcraft of the night - and boloi bja mosegare - witchcraft of the day. The same distinction is also drawn between witches (baloi sing. moloi) of the night and of the day." Hierby maak hy dan die onderskeiding: "The distinction between night-witchcraft and day-witchcraft, may tentatively be said to be very similar to the generally accepted distinction between witchcraft and sorcery. Witches of the night are generally held to have an inherited ability to do evil without the use of spells or the application of medicines, while witchcraft of the day is the learned ability to cast spells and use medicines to the detriment of others." Merkwaardig is Mönnig se volgende sin: "There is, however, much vagueness among the Pedi concerning the difference

between the two. Discussion on boloi are usually quite general and impersonal." Hierdie laaste opmerking skyn belangrik te wees vir ook die Kgatla en Tswana, omdat hulle soos in die meegaande tekste die woord boloi dikwels gebruik sonder verdere onderskeiding. Gewoonlik het dit betrekking op 'toordery' wat doelbewus deur 'n kwaadgesinde persoon gestuur is.

Toe die Bakgatla en Tswana opvatting van boloi of toordery in Hoofstukke IV, VII en IX bespreek is, was daar in die tekste nie die onderskeiding gemaak waarna Mönnig verwys vir die Pedi nie. Daar word wel in die algemeen gepraat van 'baloi' wat sekere middele gebruik om kwaad te berokken maar in geval van teenspoed word gewoonlik gedink aan 'n spesifieke persoon wat die kranke of ongelukkige 'getoor' (lōwa) het. Schapera in Evans-Pritchard (1934:294) kom ook tot die slotsom dat die Kgatla nie so 'n onderskeiding maak nie, as hy sê: "The BaKxatla, of Bechuanaland Protectorate, appear to have merged into one the conceptions of witchcraft and sorcery kept distinct by the BaVenda and the BaTonga. They speak, it is true, of baloi who go about at night in groups trying to kill or harm other people." Hy wys daarop hoedat die baloi gebruik maak van gevaarlike diere wat hulle stuur om skade te berokken. Maar dan gaan die baloi ook persoonlik rond: "in the flesh, not in the spirit and are always fully aware of what they are doing." (p. 294). Hulle leer hierdie toordery van ander baloi en enige man of vrou kan so 'n toornaar word. Schapera sê verder van die Kgatla (p. 295): "All these different forms of sorcery are classed together as boloi ba dithlare 'bewitching with medicines'. The name indicates the one great feature they all have in common. For their efficacy reliance is placed primarily upon material substances of some sort." Vervolgens wys Schapera in sy aangehaalde: "Oral Sorcery ..." (1934) op 'n belangrike aspek van towery naamlik die verwensing of vervloeking. Hy noem dit boloi ba molomo of "bewitching with the mouth." "The potent factor is the feeling of malevolence, anger, or bitterness cherished against a person by someone else. The latter makes no use of dithlare, he utters no spells, he performs no special rites, nor does he have to observe any taboos or other special usages. All the normal ingredients of magic are lacking. The only thing for him is to have a bitter heart against his enemy." (p. 296).

Die Kgatla woord vir 'n verwensing uitspreek is go hutsa. Deur so 'n onheil oor iemand uit te spreek, sonder 'n vaste formule en ook sonder enige magiese middele, glo die persoon wat verwens is dat daardie onheil oor hom sal kom. Die een wat verwens sê byvoorbeeld o tla iponna: 'jy sal dit self sien'; jy sal self hierdie onheil aanskou. Of hy sê: "Se ye nao!" "Dit moet saam met jou gaan", dit wil sê daardie onheil. Go neella: 'om (iets) te gee met betrekking tot (iemand)' beteken dan om byvoorbeeld 'n slang of ander roofdier te 'stuur' om iemand te gaan pik. Om selfs net 'n mens se vinger na iemand te wys, word geïnterpreteer as 'n verwensing.

Dit gebeur ook dat 'n persoon met 'n onvriendelike gesindheid leef teenoor iemand. Dit word kgaba genoem. Willoughby sê tereg hieroor (1928:194): "The anger of a living father, grandfather, uncle, or elder brother, as well as that of the dead, is thought to be physically injurious to its object; and immature members of the offenders household are more susceptible to its malign influence. If a child fell ill soon after a family quarrel, the diviner is apt to discover that the cause of the illness is the anger of the father's elders in family or clan. There is no cure for such illness till the anger of the offended elder has been assuaged, and he washes the child with 'medicine' and recites the formula over it: 'If it was I, let him heal!'"

'n Merkwaardige voorbeeld van vervloeking word in teks K.9 vermeld, waar die ngaka sê dat hy 'n boom vervloek het en dat die boom toe doodgegaan het: "Ek persoonlik het al 'n boom 'verwens' (Ka tshwara setlhare dikgaba), uit droefheid deurdat die 'kinders' (van die voorouers) van daardie boom, nie wil hoor nie. Ek het tot Modimo gebid dat as ek verkeerd is dan moet hierdie boom nog bly lewe, maar dat indien die skuld lê by die kinders (erfgename) van hierdie boom, die boom dan moet doodgaan. Die boom het toe doodgegaan." (K.9). In dieselfde teks gebruik hy die woord roga: om te vloek, en wys hierdeur watter groot krag daar volgens die ngaka-opvatting uitgaan vanuit 'n mens se mond wanneer hy seen en wanneer hy vervloek.

Malinowski (1948:67) beweer dat die teorieë van kennis deur die logika geformuleer word terwyl die teorieë van die magte deur assosiasie van idees na vore kom, gestimuleer deur die wens of die begeerte. Al die rasonale kennis sowel as die magiese oorleweringe is elk inbegrepe in 'n anderse tradisie, in 'n ander sosiale milieu en in 'n ander soort van aktiwiteit. Die een is die terrein van die alledaagse; die ander is verskans agter waarnemings, misterie en taboe en behels 'n deel van die mens se opvattinge oor die bonatuurlike.

Net soos die Westerling en soos elke mens op aarde moet die Mokgatla ook in goedertrou aanvaar wat aan hom gesê word. As die ngaka aan die pasiënt sê: 'Neem hierdie middel en gebruik dit so, en jy sal beter voel' word dit met geloofwaardigheid aanvaar en gebruik. Die pasiënt kan nie die middel wetenskaplik gaan toets nie, maar gebruik dit met die geloofsoortuiging dat dit 'n sekere resultaat ten gevolge sal hê. In sóverre dan is die Magiese handeling die aanwending deur 'n persoon van 'n sekere middel waarvan hy 'n sekere resultaat verwag alhoewel hy nog nie wetenskaplik vasgestel het of sy verwagting logies verantwoord is nie. Die ngaka self het van sy vader of leermeester geleer om 'n sekere aantal middele op 'n spesifieke wyse te gebruik met die verwagting dat 'n sekere resultaat daarop sal volg. In goedertrou aanvaar hierdie ngaka die oorgelewerde inligting as gefundeer op die ervaring in die verlede van sy voorgangers en hy handel volgens die voorskrifte wat hy ontvang het. Die bewering sou wel gemaak kon word dat die Mokgatla

liggelowiger is as die Westerling, en meer bygelowig. Maar aan die ander kant weer bejeën hy ook vanweë sy eie ondervindings, sekere bewerings van ander persone met agterdog.

Lowie (1936:137) wys daarop hoedat vir Tylor (1913: I 117-136) magie 'n pseudowetenskap is wat gebaseer is op die foutiewe assosiasie van idees. Hy sê dat divinasie in die besonder beskou moet word as "'n ernstige maar foutiewe filosofiese sisteem". Frazer (1922:11-60) bespreek die verhouding van magie tot wetenskap en sien 'n basiese eenheids-gedagte tussen die twee. Die een wat magie beoefen verwag sukses as hy die magiese reëls streng nakom, wat in hierdie opsig ooreenstem met die wetenskaplike wat ook dieselfde resultaat verwag by die herhaling van dieselfde eksperiment. Dit is so dat magie vals is en wetenskap geldig, maar in die intellek is hulle volgens Frazer identies, want beide berus op die assosiasie van idees. Die groot totaal van empiries getoetste en vasgelegde kombinasies behels die wetenskap en die groot totaal van ongemagtigde assosiasies is magie.

Sekere sielkundiges, volgens van der Leeuw, (1938: 543) wys daarop dat elke mens vir homself 'n wêreldbeskouing opbou wat hy probeer begryp. Die 'werklikheid' is nie soseer vir die mens iets konstants nie omdat dit verander na gelang van die individu se psigiese samestelling en sy stadium van ontwikkeling. Dit kom dan daarop neer dat 'die wêreld' ten dele in die subjektiewe denke geleë is. Die mens reken dat hy die wêreld kan beïnvloed net soos wat die wêreld hom kan affekteer. Dit gebeur op 'n wyse wat nie altyd deur logika of feite geregverdig word nie, maar wel deur magiese opvattinge. Basies is die magiese houding volgens van der Leeuw (1938:543) 'n grondbegrip in die menslike natuur, waarvolgens elke mens in hom 'n oer-magiese ervaring het. Elke mens wil die gegewe wêreld hanteer en bewerk totdat dit voldoen aan sy eie herskepping. Daar is dus altyd 'n stryd-situasie, en om hom hierin te help gebruik die mens magiese middele. Magie sluit baie nou aan by religie omdat albei gaan om magte: Magie wil die aarde beheers deur kragmiddele, en religie deur middel van die bo-natuurlike geestelike magte.

3. Religie

Wanneer de Villiers en Coertze religie definieër (in Coertze 1959:178) dan vind hulle dat: "Godsdiens of religie ... openbaar ... (a) 'n Geloof in 'n krag of kragte wat binne en buite die mens gemanifesteer is en wat bo-natuurlik van aard is. (b) 'n Geloof en 'n oortuiging dat hierdie krag of kragte op die mens en sy omstandighede, op die natuur om hom en op die res van die skepping kan inwerk en sy lewe op een of ander wyse kan beïnvloed of 'n wending kan gee aan die bestaan of gang van sake. (c) 'n Eerbiedige vrees vir en respek teenoor hierdie kragte asook 'n strewende verlange om 'n harmoniese verhouding teenoor hulle te verkeer." Hierdie duidelike bepaling van die kenmerke van godsdiens of religie dek ook die terrein van die Tswana godsdiens, veral waar klem gelê word op

bonatuurlike kragte wat op die mens en die natuur inwerk, maar wat beïnvloedbaar is.

Elke mens is daarvan bewus dat hyself eintlik maar 'n nietigheid is in die groot heelal en dat hy met al sy vernuf en vermoëns per slot van sake te staan kom voor situasies waaraan hy self niks kan doen nie. As ten spyte van sy wetenskap en magiese middele ondergang die mens in die gesig staar, soos met 'n groot droogte of 'n ernstige siekte, dan word hy meer as andersinds bewus van 'n Skeppermag wat hom tot hiertoe onderhou het en dan wend hy hom in die gebed tot sy Skepper en sy geestelike Vader (of vadere) soos 'n seun na sy vader sal gaan om hulp in tyd van nood. Religie of godsdiens is nie 'n uitvloeisel van magie nie, en ook nie 'n voorstadium van die uiteindelijke wetenskap nie, maar is die mens se bewuswording van sy skakeling met die Opperwese en geestelike magte wat sy lewe en wat die wêreld as skepping oorheers. Die godsdienstige, of die Persoonlike Supernaturalisme omvat "daardie godsdiensvorme wat saamhang met die geloof in persoonlike bonatuurlike kragte wat as selfwillende wesens die lewe van die mens op aarde kan beïnvloed." (de Villiers en Coertze (in Coertze 1959:183)). Manisme of voorouerverering soos wat dit by die Kgatla en Tswana voorkom veral volgens voorskrif van die dingaka vorm 'n belangrike deel van hul religieuse opvattinge, soos trouens ook by die ander Bantoestamme (vgl. Oosthuizen 1968: 205). Hierdie voorouerverering kry sy beslag daarin dat algemeen aanvaar word dat die mens voortbestaan na sy afsterwe. Hierdie badimo of afgestorwe geeste kan nog die lewes van hul kinders op aarde beïnvloed. Om hierdie rede word hulle op besonderlike wyse vereer om hul goeie gesindheid te verseker.

Die behoeftes en wense van hul nog lewende kinders op aarde word oorgedra deur offerande en gebed aan hulle wat dáár by Modimo (God) is wat as Skepper en Onderhouer van hierdie aarde met sy inwoners nog sorg en onderneem deur die gee van reën en voorspoed. Die badimo moet dan dáár tot God (Modimo) bid en vra om seën op hul kinders in wie: 'moa o sa le no nameng', dit wil sê in wie 'die gees nog in die vlees is'. (Vgl. Hoofstuk I B.).

4. Kgatla opvattinge

(a) 'Seriti' of persoonlikheid

Die hedendaagse Kgatla onderwyser glo in 1968 dat 'n pampoenpit wat geplaas word in 'n pofadder se afgekapte kop en wat in die grond geplant word, 'pofadder-ranke' sal lewer wat aan latte gesmeer kan word en sodoende in 'slange' sal verander om diewe voor te keer wat vrugte kom steel. Hierdie onderwyser het vervolgens self 'n paar pond betaal om by die ngaka presies te leer hoe om hierdie hele beveiligingsritus uit te voer en om dan ook die 'getoorde' dief weer te 'onttoor' (dirolla). In teks E.26 word so 'n behandeling beskrywe. Die ngaka sê: "dit is daardie slang wat groei" en dan weer: "die dief sal 'n slang teenkom." Die eienaar

van die tuin en die ngaka: "sal die slang sien maar beseft dat dit die stok is waarmee hy 'n wip gestel het vir die tuin. Hy sal (die dief) bevry deur hom met die gesmeerde lat te slaan..." Dan sê hy: "Want jy weet dat dit 'n seriti (verskynsel) van 'n slang is, daardie stok en jy slaan hom met daardie stok waarmee jy 'gestel' het sodat daardie seriti (verskynsel) hom kan verlaat." (E.26).

Uit be genoemde moet ons aflei dat selfs die opgevoede Mokgatla glo dat 'slangaard' of 'slangagtigheid' so sterk aanwesig is in die pofadder se kop dat dit oorgedra kan word op 'n groeiende pampoepit.

Nida (1968:30,31) wat 'n oorsig gee oor godsdiens by natuurvolkere sê: "The natural and supernatural world which surrounds man seems to be completely alive, and as such to be endowed with incredible power. . . . It is natural that man should want to establish some kind of communicative relationship with this strange world of cause and effect, so that he may adjust it to seemingly unpredictable ways." Hoebel formuleer hierdie gedagte as volg (1949:421): "To primitive man the whole world lives. Souls, animate things, and whatsoever embodies the soul is a spirit being to be treated with religion or magic - or both." Aangesien reeds na die standpunte van volkekundiges soos Lowie, Marett, Durkheim, Malinowski, Tylor en andere oor die religie, verwys is in Hoofstuk I, word dit nie hier herhaal nie. Wat wel van belang is, is om net kortliks te let op die Kgatla se godsdienstige opvattinge.

Volgens teks H.19 moet die ngaka ook nog die motswako (kragtoevoegsel) bysit, en in hierdie geval is dit onder andere die vet van 'n mamba om daardie stok in 'n mamba te verander. Die gemelde seriti of verskynsel vorm 'n belangrike aspek van die ngaka opvatting. Mönnig het waardevolle waarnemings in dié verband aangeteken (1967:50) en hy sê: "Seriti may be translated as a superlative or supernatural form of shadow or reflection . . . When you dream of a person, living or dead, it is his seriti that you see . . . it is a man's personality or dignity . . . seriti is the visual appearance of the soul."

Die een Kgatla ngaka sê in teks L.27: "As iemand iets of 'n dier as totem het (ge a a ana) dan beskut (die dier) hom met sy 'persoonlikheid' (e a mo sira ka seriti sa yona)." Hiervolgens is dit nie 'n deel van die totemdier nie, maar waar die persoon ookal mag gaan, is sy totem se seriti of persoonlikheid aanwesig om hom te beskut. Die totemdier word dus as 't ware sy beskermmer en voel die Motswana veiliger met die beskutting van sy totemdier.

(b) Eienskappe kan 'oorgeplant' word

'n Gesogte eienskap wat die mens in die wêreld of die natuur waarneem kan geneem en aangewend word soos: "Wanneer ons iets sien onder die lewendes en ons wil hê dat in die genesing die een wat ons gesondmaak, of wat ons

'versterk' of 'beskerm', dat hy ook die eienskappe van daardie dier moet oorneem." (F.4). Die ngaka meen dat die trapsuutjies versigtig loop en hy laat jou bloed versigtig loop (E.3) en die ietermago trek sy kop in en sy bloed laat jou bloeding kop intrek. Hy beweer in Teks L.23: "As ons so veel op die ietermago vertrou in hierdie siekte van tandvleisbloeding is dit omdat die ietermago so skugter is. Sodra hy jou sien trek hy terug. Hierdie siekte dan, as ons hom dokter met 'n ietermago, dan is sy bloed bang vir die bloed van die ietermago; dit gaan net so word. D.w.s. sy bloed gaan staan omdat dit geword het soos dié van die ietermago." (Vergelyk ook Hoofstukke IX A. 2. (a) en X C. 34). Jy wil graag hê jou oë moet goed sien en jou knieë moet vir jare sterk wees. Dan is die aangewese middel bobbejaankrag wat jy kan kry deur van sy urine gereeld 'n bietjie te drink (Teks E. 10). Vergelyk van Zyl H.J., wat ook by die Bakgatla van Mosetlha vind dat bobbejaan- (of dassie-) urine gebruik word vir seer oë. Urine, en ook ontlasting sê die ngaka kom van die 'bron' of 'fontein' van daardie dier en besit daarom die volle krag.

Die ngaka glo dat hy die spoor van 'n dief kan 'vang' en ook die seriti van die dief of die ongewenste besoeker kan aankeer. (Vergelyk Teks K.17 en Hoofstuk VII F.). Die towerkunstenaar beweer dat die dooie se 'persoonlikheid' of 'doodsheid' daar by sy graf is. Daardie grafgrond het die 'kiem' of wese van die afgestorwene in en die aanwesigheid van daardie afgestorwene kan verseker word deur bv. die persoon wat die bongaka studeer van die grafgrond te laat drink sodat hy sy afgestorwe vader in hom kan opneem en voortdurend bewus kan wees van sy raad en sy bystand. (Vergelyk Teks A.2 en Hoofstuk V F.).

(c) Toordery (boloi) as negatiewe mag

As 'n ngaka wraak wil neem oor 'n dooie dan toor hy die moloi (toornaar) met die grafgrond van die gestorwene. Hy 'slaan' die graf en die moloi sal dan doodgaan. (Vergelyk tekste K.6 en K.7). Malinowski (1948:66) maak 'n belangrike bewering wat ook vir die Tswana geld as hy sê: "A sorcerer who learns a performance by which to cause a definite disease will at the same time learn the formula and the rite which can annul completely the effects of his evil magic. In magic ... man can undo what he had done or mend the damage which he has wrought ... and the effects of witchcraft (can be) eradicated by counter-witchcraft." Hiermee impliseer hy dat vir elke vorm van onheil of teenspoed wat die mens mee 'getoor' word, het hy 'n 'teenmiddel' gereed. So dikwels in die behandelde tekste het dit ook aan die lig gekom, veral ook wanneer die ngaka reeds by voorbaat voorsorg tref daarteen soos byvoorbeeld in teks E.8 as hy sê: "Die opblaaspaddatjie (senanatswii) is 'n belangrike pheko (kragmiddel) vir toordery. Dit beteken dat as iemand daarmee getoor is, dan swel hy op en hy drink baie water en op die ou end sterf hy. Maar in die 'medisynehoring' moet hy (die paddatjie) kom sodat dit pogings tot toordery kan afweer." (E. 8).

Op dieselfde wyse voeg die ngaka 'gevaarlike' dipheko waarmee mens getref sou kon word in sy kragmiddel-horing om sodoende vroegtydig 'n teenmiddel gereed te hê. Jy voeg dus 'toorgoed' in jou beskermmiddel om toordery betyds af te weer. Soms is die 'logika' van die ngaka moeilik om te begryp soos in teks K.16 as hy sê dat iemand getoor kan word deur klam grond waat hy geurineer het saam met 'n akkedis in 'n riethouer toe te kurk. Die behandeling is om ook medisyne en 'n akkedis in 'n riethouer dig toe te sluit vir die nag en dan die volgende oggend die houer oop te maak sodat die akkedis kan ontsnap. Die kranke moet dan die inhoud van die riet, nl. Mokala knoppiesdoring (*Acacia nigrescens* Oliv.) en Mositwane bergkatbos (*Asparagus pr. laricinus*) drink met warm water. "Hy sal (dan) urineer soos water wat uit 'n kraan kom! Jy het hom natuurlik nou oop-gemaak. Hy het agter die moloi (toornaar) gekom." (Vergelyk Hoofstuk VII G.). In hierdie geval moet die ngaka skynbaar bepaal wat die moloi gedoen het toe hy getoor het. Dan moet hy 'n parallelle handeling uitvoer soos die moloi, maar met die nodige medisyne of pheko daarby. Vervolgens moet hy simbolies die toordery (boloi) beëindig deur die akkedis te laat uitkom en te laat weghardloop. Hy moet dan vir die pasiënt 'n middel gee om te drink, wat ingeskakel is by en deel uitmaak van die magiese handeling. Dit is opmerklik dat by al dergelike behandelinge daar feitlik sonder uitsondering een of meer plante gevoeg word. Vanweë die uitgebreide kennis wat die ngaka van die plante het, moet ons aanneem dat hier heelwaarskynlik baie waardevolle middele is wat met die verloop van jare hul waarde getoon het en deur oorlewering oorgedra word na die volgende geslag.

Wat die Kgatla betref, weet hulle niks van 'white' en 'black' magic nie. Die ngaka sal ook nie verstaan wat jy bedoel as jy hom uitvra oor 'wit' bongaka of 'swart' boloi nie. Dit wil voorkom of sodra hy die woord boloi gebruik, dan dink hy aan die aanwending van middele om skade te berokken: siek of dood te maak, te vermink, te verbrand of 'n ramp te laat plaasvind op 'n indirekte manier. Om 'n grasdak met 'n brandende stuk hout aan die brand te steek is nie boloi nie, maar om die weerligvoël te stuur is boloi. Om iemand se arm met 'n stok te slaan is nie boloi nie maar om hom of haar aan 'n lap te laat vat wat haar sal verlam is boloi. Dit is dus onheil 'stuur' en nie aanrand nie; dit is kwaad berokken en nie kwaad doen nie.

Boloi is dus gevreesd en skeep die angsvolle in die samelewing. Dit is die handige kapstok waaraan onverklaarbare teenspoed gehang kan word. Hier wys Marwick op die baie belangrike sosiale implikasie by natuurvolkere; die moontlikheid dat jy beskuldig kan word van toordery hang as 'n swaard oor elkeen wat onreg pleeg. Dit is die aanvaarde uitroeiing in die samelewing van ongewenste elemente: "These beliefs, it is argued, buttress a society's values by providing - in the person of the sorcerer or witch - a symbol of all that is defined as anti-social and evil, and thus a rallying point for the forces of morality and good. The fear of being accused of mystical evil-doing is, according to

this view, a sanction for moral conduct." (Marwick 1965: 221). Hy wys daarop dat selfs die vrees van beskuldig te word van toordery en ook die vrees van aangeval te word deur toordery kan 'n belangrike faktor wees in die sosiale gedrag van die stamlede. Malinowski sê in hierdie verband: "In whatever way it works, it is a way of emphasizing the status quo, a method of expressing the traditional inequalities and of counter-acting the formation of any new ones. Since conservatism is the most important trend in primitive society, sorcery on the whole is a beneficent agency of enormous value for early culture." (Crime and Custom p. 317).

Die opvattinge oor boloi of toordery word deur die dingaka self geglo en versprei. In teks K.1 sê een van hulle: "Toordery is iets vreesliks. Dis weersinwekkend, daar dit mense doodmaak. Dit bestaan werklik. 'n Toornaar (moloi) is enigiemand met wie jy eet en drink en jy meen hy is jou vriend. Hulle loop veral in die nag. Dit word gesê dat hulle op wolwe ry in die nag - 'n vinnige een." In ander gevalle is dit die persoon self wat net eenvoudig byvoorbeeld die weerligvoë- bestel om te kom toor, of dan ook die weerlig as tladimothwana naamlik weerligmanneljie.

(d) Simboliese handeling

By die Tswana gebeur dit ook dat die ngaka die doel van sy optrede aan 'n simboliese handeling koppel. 'n Trefende voorbeeld word genoem in teks F.9. Hier word die droefheid van 'n vrou oor haar man of kind se dood behandel deur dorings in die bol van Theteli slangkop (*Urginea sanguinea* (Schinz)) te steek. "Hierdie doringssteek naamlik die pyn om dit uit te dryf buitentoe." Die skerp en ook giftige bol word met die dorings daarin gekook en dan moet die bedroefde vrou daarvan drink om die pyn uit haar hart te kry. 'n Soortgelyke gebruik is om dorings in 'n aalwynblad te steek en van die sap 'die arme se trane' te laat drup op die graf van 'n man wat 'aan toordery' dood is. Dit sal dan die dood van die 'moordenaar' verseker (vergelyk K.7). Die ngaka en sy pasiënt moet 'in die geloof' optree. Dikwels sê die ngaka dat hy self moet wegstap van waar hy 'n plant uitgegrawe het 'sonder om terug te kyk'. Ook die pasiënt wat behandel word, mag nie terugkyk na byvoorbeeld die gat in die kruispad waar hy of sy die siekte agtergelaat het nie. So ook in teks L.8 waar die siek hart behandel word, moet die pasiënt die skaaphart eet en dan sê die ngaka: "Ek neem dan daardie potjie weg, sodat die pasiënt dit nie meer sien nie. As hy daardie pot sou sien, dan sal die siekte weer na hom terugkeer." (L.8).

(e) Die kruisteken

Die kruissimbool word meermale deur die ngaka gebruik, byvoorbeeld om poeier in 'n kruisvorm oor die pap te strooi, of medisyne in 'n kruisvorm te gooi in 'n emmer water waarmee die beste besprinkel word. Dit het niks met die kruissimbool van die Christelike kerk te doen nie, maar simboliseer die vier windrigtings vanwaar teenspoed kan kom

en waarteen beskermende optrede aangewend word. Ook word dit gedoen om byvoorbeeld die vloei van bloed te stop: "As ek die poeier in 'n kruisvorm strooi, dan doen ek dit sodat die bloed kan kruis en nie meer uitgaan waar dit uitgegaan het nie maar gaan staan." (Teks L.25). Kruispaaie is 'n gevaarpunt omdat dit daar is waar mense uit alle oorde aankom en verbygaan en byvoorbeeld 'onreinheid' daar kan agterlaat. Daarom moet veral met geleenthede soos tydens die reëndiens reinigingsmiddele daar uitgestrooi word.

(f) Persoonlikheidsaanvulling of -vermindering

Die Motswana gaan uit van die standpunt dat 'n mens se persoonlikheid verminder of vermeerder kan word. Van tyd tot tyd bemerk die waarnemer dat daar 'n muishondvel om 'n kind hang. By navraag blyk dit dan dat hierdie kind se ouer broers en susters almal dood is, en dat die ngaka toe met sy dolosse bepaal het dat dit die voorouergeeste is wat hierdie kinders kom haal het (deur die dood), om vir hulle 'water aan te dra'. Deur dan die muishondvel om die kind te hang, word hy of sy so 'vermuishond' dat die kind vir die voorouergeeste heeltemal onherkenbaar word, en die gevaar van dood te gaan is dan baie verminder. Die lelike name wat aan kinders gegee word soos Matlakala: (vuilgoed, afgevalde blare) kan heelwaarskynlik ook hiermee in verband gebring word. Dit is ook baie selde dat 'n Motswana spog met sy rykdom of oes, of gesondheid. Hy sal ook gewoonlik sê "Ek is siek" of: "Ek hoes", of: "My knie maak my klaar", of: "My lende (letheka) maak my dood". Vermoedelik sal iemand hom dan nie so maklik toor weens jaloesie nie. In die stryd of voortdurende kragmeting waarin hy gewikkel is, is die ngaka besig om met sy krag, sy opponent te beveg. Teks G.6 wys hoedat as 'n gesiene persoon teëspoedig is, die ngaka kragte sal moet meet met die vyande van daardie persoon wanneer hy sy medisynehorings versterk. "Dit meen (dat) as ek iemand se (kragmiddel-)horing dokter, dan kan ek natuurlik ook doodgemaak word en sterf." (G.6).

(g) Die 'verwydering' van siekte

Die Tswana ngaka glo dat siekte verwyder kan word. Siekte soos koorsigheid is 'n oormaat van warmte, en daardie hitte kan met 'n warm potskerf 'afgelig' word van die seer kop met 'n swaar hoofpyn. (Teks L.18-21). Siekte is ook soos in teks A.6 beskrywe iets wat byvoorbeeld deur 'n wurm of 'n boombasgogga uit die mens opgesuig kan word saam met sy bloed, en as hulle dan weer losgelaat word dra hul die siekte weg. "Soos wat hy hom so byt sal die kind huil. Ek neem dan die gogga en gaan soek 'n haak-en-steek doringboom wat dood is en ek sit hom daarin en hy vlug dan om hom te gaan versteek. Maar hy het dan gevlug met die siekte." (A.6). Hierdie is 'n optrede wat gevolg word veral wanneer die rasionele gebruik van plantmiddele nie die gewenste uitwerking bereik nie en magiese handeling met groot geloofsverwachting aangewend word.

(h) Dolosgooiery as kennisbron

Die gesag of bron van kennis is by die Westerling van basiese belang: Hy wil altyd weet watter gesaghebbende 'n sekere bewering gemaak het en ook wat sekere outoriteite se beskouing is. By die Motswana wil die ngaka hom voortdurend beroep op die hoogste gesag, naamlik diē van sy voorgeslagte. Hy is nie soseer daarop uit om nuwe ontdekings te maak nie, as wel om die voortreflikste uit die ervaringe van die verlede te beoefen. As hy sy dolosse toeprewel nadat hy met sy asem oor hulle geblaas het en hulle werp op die grond, dan sien hy daarin die spreke van sy voorouers. Hulle verklaar die probleemsituasie aan hom en sê wat dit veroorsaak het en hoedat dit verander kan word ten goede. Die dolosse laat in werklikheid die ngaka toe om sy eie interpretasie te gee binne die breër raamwerk van 'n vaste patroon van gevolgtrekkings. In die meegaande tekste B.1 tot B.65 en Hoofstuk VIII A. 1. tot 4., word aangetoon watter sisteem van interpretasie die Kgatla ngaka volg. In 'n groot mate is hy dus gebonde aan die tradisie en die verlede, ook by hedendaagse situasies.

E. PSIGIESE ELEMENTE IN DIE TOWERPRAKTYKE VAN DIE TSWANA

Vanuit 'n sielkundige oogpunt gesien toon die Tswana bongaka duidelik dat die beoefenaar 'n sekere geestesingesteldheid moet hê om hierdie beroep te kan beoefen en net so ook het dit 'n geweldige uitwerking op die gemoedshouding van die individu en die gemeenskap. Die hele Tswana maatskaplike lewe word daardeur beïnvloed. Omdat die ngaka op bonatuurlike gesag aanspraak maak en deur sy interpretasie van die dolosse dien as mondstuk van Modimo en ook die badimo (voorouergeeste), word daar met groot agting en ontsag geluister na sy uitsprake. Sodra die familiegemeenskap of die samelewing afwyk van die gevestigde gebruike, gee dit die ngaka 'n grondige verklaring vir teenspoed en ook 'n geldige voorwaarde vir die herstel van welvaart. Die emosionele ingesteldheid van die groep kan dus in 'n groot mate deur die dingaka beheer word. Ook beweer Caudill (1953:773) dat: "The primitive psychotherapist's strength comes not only from the interpersonal ties between doctor and patient but also from the reinforcing effect of the frequent participation of the entire community in his treatment."

'n Belangrike faktor waarmee rekening gehou moet word, is die temperament of geestesingesteldheid van die groep en die individu. In die alledaagse lewe lyk die Batswana dikwels opgeruimd en sorgvry, veral gedurende hul jeugjare, en in 'n groot mate is hulle kinders van die natuur wat hulself kan oorgee aan sang en plesier. Met die latere aanvaarding van verantwoordelikhede in die familie en in die samelewing wil dit voorkom of daar betreklik gou 'n somberheid intree. Dit moet seker ook in 'n groot mate toegeskrywe word aan die bewuswording van die menigte benadelende faktore, sowel die sigbare as die onsigbare, wat die persoon en die gemeenskap kan tref. Vrees vir kwaadwillige magte van jaloesie, haat en wraakneming, druk gaandeweg 'n stempel

af op die volwassene. Die middeljarige en ouer mans en vrouens het maar te dikwels 'n strak uitdrukking op die gesig wat die gemoedsaandoeninge weerspieël van die neerdrukkende ervaringe en die talle uitgerekte begrafnisse wat hulle so veel tyd aan moet gee. Die verband met die afgestorwenes is meermale eerder die verarmende en die vreeswekkende as wat dit berusting bring. Die taboes in verband met doodsonreinheid verskerp ook nog verder die gevoel van magteloosheid en frustrasie.

1. Sekere psigiese eienskappe by die ngaka

Uit die aard van sy professie toon die ngaka se voorkoms en optrede dat die gekompliseerde samestelling van sy werk hom voortdurend bewus maak van die magstryd waarin hy hom begeef het. Tydens sy optrede en sy manier van praat laat hy blyk dat hy 'n groot agtergrond van opvattinge huldig, hoofsaaklik in die vorm van vaste patrone van optrede met variasie, vir die verskeidenheid van situasies waar sy dienste benodig mag word. Gewoonlik is sy voorkoms onopsigtelik en sou die verbyganger hom nie van 'n ander middeljarige Motswana kon onderskei nie. Sodra hy egter praat blyk dit dadelik dat hy met gesag en innerlike oortuiging optree. Hy toon dan dadelik dat hy 'n uitstaande persoonlikheid is en gee sy mening duidelik en met beslistheid.

Die strydsituasie waarin hy hom begeef het, in die bekamping van boloi of toordery, soos wat elke ngaka e e dinaka (ngaka met horings, dit wil sê dolosse) in betrokke is, kom tot openbaring in sy geaardheid: Hy is trots en vol selfvertroue in die wete dat hy gewapen is met die kragtigste afweermiddele, en dat enige persoon wat hom sou konopa (gooi) met toormiddele, o tla ipona (hy sal homself sien), dit wil sê hy sal die verskriklike gevolge van verminking moet dra, wat sy onbesonne daad ten gevolg sal hê. In hierdie opsig is elke ngaka dus 'n grootprater om homself en sy kliënte te oortuig van hoe hulle vyande gaan boet. Dit is dan weer opmerklik en treffend om te sien hoe volkome 'n ngaka wat siek word se moed hom begewe. Terwyl hy gesond is, is dit vir hom 'n bewys van sy suksesvolle middele, maar sodra 'n ernstige siekte hom tref is die twyfel en wanhoop in sy middele wat gefaal het, verpletterend. Van die 16 dingaka wat die meegaande tekste gedikteer het, is 5 op middeljarige leeftyd dood na 'n siekbed waarvan hulle net nie weer opgestaan het nie. In hulle geval en dié van twee ander dingaka is baie duidelik gesê deur ander dingaka, dat hulle dipheko (kragmiddele) nie sterk genoeg was om die boloi af te weer nie. Hulle self het na alle waarskynlikheid tot dieselfde slotsom gekom, want omdat elke ngaka beskut is met die 'kragtigste middele, in sy medisynehoring, 'weet' hy dat hy die neerlaag gelei het as hy ernstig siek word en verloor hy vertroue in sy beskutting.

Daar is 'n spreekwoord wat sê: "Ngaka ga e nke e ikalafa": 'n ngaka kan homself nie genees nie'. Die implikasie is dat jy hulp moet soek by 'n ander ngaka. Vanweë onderlinge jaloesie tussen dingaka veral waar hulle sê:

"Di sela mmapa ga di ratane" 'hulle tel dieselfde pitte op en hou nie van mekaar nie'. kan jy nie die hulp inroep van jou kollega as jy siek word nie, maar moet so 'n siek ngaka behandel word deur 'n vreemde ngaka van 'n ander stam, in wie hy vertrou het. Die vyf dingaka wat hierbo genoem is, is almal dood na 'n betreklik kortstondige siekbed wat die indruk skep dat hulle spoedig die stryd volkome gewonne gegee het.

Die geestesingesteldheid van die ngaka is misties van aard, in soverre as wat hy bewus moet word van sy bo-natuurlike 'roeping'. Sy beroep is nie net 'n professie nie, maar vir hom is dit ook 'n roeping deur sy afgestorwe voorvaders. Teks A.5 gee 'n volledige beskrywing van hoe so 'n roeping gekom het tot 'n onderwyser en hoe hy daaraan gehoorsaam was. So 'n ngaka sien aanvanklik 'n gesig, en beweer dat hy dan later dikwels in drome opdragte kry. Behalwe hiervoor sou mens hul nie as emosioneel van aard bestempel nie, maar eerder: ernstig, want geen ware ngaka sal ligtelik tot hierdie veeleisende professie toetree of daarmee volhou nie.

In aansluiting by sy aanvanklike roeping deur sy voorouergeeste bly die ngaka in noue 'voeling' met hulle, onder andere deur soos in teks A.13 en Hoofstuk V beskrywe na die grot Madimatla te gaan om daar seëninge van hulle te vra. Die 'gebedslewe' is egter kort, naïef, prakties en gelowig van aard en glad nie misties soos by die Oosterse volkere nie. Die Tswana ngaka is ook glad nie soos die isangoma van die Nguni stamme wat in geestesverrukkinge (trances) kom nie. Volgens teks I.7 offer hy wel soms 'n bok aan hulle wat hy dan saam met sy huisgenote eet. Laubscher (1937:42) wys op die psigiese ingesteldheid van die Xhosa towerkunstenaars en meen dat: "The activities of some of the amagqhira and amaxhwele give the impression that a large number of them belong to psychopathic and psychotic strata of their people....." Vanweë die moeilike en veelsydige aard van sy nering kan eerder gesê word dat die Kgatla ngaka prakties van aard is. Hy het ook nie die 'glasige' uitdrukking in sy oë wat die isangoma het nie (vergelyk Schimlek, 1950:104). Onverskrokkenheid en vasberadenheid word by die Tswana kandidaat vir die bongaka ingeskerp (vergelyk teks A.4) en dit is dan ook 'n eienskap wat by die Tswana ngaka bemerk word, naamlik dat hy met uithoudingsvermoë en sonder vrees voortgaan om sy doel te bereik. In hierdie opsig kan gesê word dat hy 'n sterk persoonlikheid het.

Die feit dat hy voortdurend na sy dolosse kan kyk om leiding vir sy optrede, ontnem die ngaka egter 'n ware navorsingsdrang na rasionele wetenskap. Hy het wel baie algemene kennis oor die natuur en is oplettend van aard maar word noodwendig gekortwiek deur die irrasionele en inkonsekwente valwyses van sy dolosse wat dan byvoorbeeld sekere plante aan hom voorskryf wat hy anders nie sou gebruik het nie. Hy het nietemin 'n fyn waarnemingsvermoë en koördineer gebeurtenisse in die familielewe van sy kliënte wat hy later

interpreteer by die verklaring van teenspoed om sodoende die oorsaak van toordery te bepaal, wat gevolglik dikwels aan jaloesie toegeskryf word.

Omdat hy langs omweë sekere persone van toordery beskuldig, is die 'toordokter' noodwendig ook daarvan bewus dat hy hulle en hul dingaka misnoë vir hom op die hals haal en beweeg hy voortdurend as 'n persoon met vyande. Hy het egter volle vertroue in die kragmiddele wat om sy nek hang of wat aan sy gesig, lyf en hare gesmeer is en voel self heeltemal veilig agter sy 'mure van beskutting'. In die reël is hy baie trots op alles wat aan hom vaskleef, want soos 'n ystervark grawe hy ook voortdurend allerhande wortels uit. Sy hande en naels en ook sy hemp en baadjie getuig van iemand wat glo en ook sê dat al daardie kragtige middele nie afgewas moet word nie!

By 'n betragting van die (bongaka) towerygeloof by die Kgatla ngaka wil die waarnemer graag weet in hoeverre hy werklik self daarin glo en in hoeverre is die bongaka net bedrog om munt te slaan uit sy slagoffers. Die dingaka self en ook die lede van die Tswana samelewing beweer dat daar ook op hierdie terrein uitbuiters is. Dit is dan diegene wat met bedrog weerlose persone beroof. Dit sou veral jonger mannetjies wees wat voorgee dat hulle dingaka is maar nie werklik 'geroepe' en opgelei is nie. Hierteenoor staan die werklike ngaka wat met groot erns en oortuiging praat van hoedat hy daartoe gelei is om ngaka te word. Hoofstuk V wys hoe seker hy is en persoonlik glo in sy opdrag en voortdurende skakeling met sy voorouers aan wie hy voortdurend verantwoording skuldig is.

2. Die geestesgesteldheid van behandelde persone

Die meeste Batswana is die produkte van hul eie samelewing. Hul is gebore en het groot geword in 'n gemeenskap waarin die dingaka leidende en gesiene figure is. Van kleinsaf groei hul op met die bongaka-gebruike wat in elke belangrike aspek van die sosiale- en familielewe 'n rol speel. Die noodsaaklikheid van al die beskermmiddele word gaandeweg ingeskerp, met die gevolg dat die volwasse Motswana by sy of haar aanvaarding van verantwoordelikhede in die samelewing, reeds aangepas is by die bongaka-gebruike in hul lewe.

Die kranke wat behandel word sit doodstil en met 'n strak gelatenheid sonder om enige grappige opmerkinge te maak. Hy of sy weet glad nie wat die ngaka se behandeling gaan behels nie. Hy weet net dat dit 'n baie ernstige saak is. Eerstens word met volle aandag gelet op die val van die dolosse en die uitspraak. Die voorgeskrewe behandeling word sonder vraag of kommentaar ondergaan, soos byvoorbeeld as die ngaka met 'n lemmetjie inkerwinge langs die buik of die enkels maak om met die motlhogo (suighoring) dijeso (vreters) uit te suig. In teks K.2 beskryf die leraar se seun wat reeds sy hoërskoolloopbaan voltooi het hoe hul familie met so 'n gelatenheid hulself laat 'dokter' het,

onder andere deur almal hul bolywe te ontklee sodat die ngaka met sy wildebeesstert hul kon besprinkel om hulle te reinig van die 'toordery' wat sy suster se dood veroorsaak het. Hy het hulle hierna almal ingekehrf met "swart salf, sodat ons sterk kan wees; sodat as die moloi (toornaar) kom en dink hy gaan ons 'probeer' (doodmaak) dat hy dan moet sterf" (K.2). 'n Ander ou Mokgatla sê in teks A.8 dat die dingaka van hul vaders nie onwaarhede vertel het nie, maar wat hulle voorspel het, het ook so gebeur, omdat hulle die kennis uit hul dolosse se valwyses gekry het. Die waarnemer kan nie anders as om tot die slotsom te kom dat ook nog die hedendaagse Motswana vertrou en geloof in die bongaka het nie, onder andere omdat hy glo in toordery (boloi). Om dit af te weer moet die ngaka help. So ook as byvoorbeeld in 1966 van die kerk se beeste wegraak, dan gaan die ouderling wat die katkisasieklas hou na die ngaka om met sy dolosse te bepaal of hulle gesteel is, of waar hulle teruggevind kan word.

Die mens en by name die Motswana hou daarvan om te verneem wat sy siekte of pyne veroorsaak het. As die ngaka die dijeso (vreters) met sy motlhogo (suighoring) 'uitsuig' en in die bak bloed uitskud sodat die pasiënt en sy familie die onheil kan sien dan glo die kranke dat hy genees is. Op hierdie wyse slaag die ngaka werklik daarin om baie 'ingebeelde' pyne te verlig en gemoedsrus te bewerkstellig.

'n Mediese dokter verbonde aan 'n groot Bantoe-hospitaal beweer dat "Die 'toordokter' verrig 'n nuttige funksie deurdat hy baie van die psigiese en sielkundige probleme van die Bantoe-pasiënt hanteer. Sodoende gaan daar slegs 'n geselekteerde groep pasiënte na die mediese dokter." Hierdie beskouing benadruk die verskynsel dat die Bantoe-pasiënt sekere opvattinge het wat vanweë sy geestesingesteldheid en inbeelding ook sekere siektes ten gevolg het wat daaruit voortvloei. Die Tswana 'sielkundige' verstaan daardie geestelike ingesteldheid baie beter as die Westering en is ook bereid om veel meer tyd te bestee aan die behandeling van so 'n pasiënt deur hom byvoorbeeld by sy eie huis vir weke en selfs maande op te neem vir behandeling. Dat die mens se verbeelding 'n baie belangrike rol speel in sy lewe, is 'n faktor wat van baie groot belang is by siekte-toestande. Die Motswana-pasiënt het sekere vrese en komplekse byvoorbeeld oor toordery en voorouergeeste wat siektes en geestelike versteurdheid by hom kan skep. Die Tswana ngaka met sy behandeling is meer vertrou met hierdie gedagte-wêreld en kan deur sy eie verbeeldingsvlugte en wat hy suggereer 'n weerklank vind in die gemoed van sy pasiënt en daarin slaag om ook weer deur die verbeelding wat hy aangryp het sy pasiënt terug te lei tot herstel. Ook die Motswana wat vrees vir die badimo wat in droomgesigte kom pla, kry verligting nadat die ngaka met die meegaande seremonies 'n sakkie om die geplaagde se nek gehang het om die geeste te laat rus.

Wanneer hy dink aan boloi (toordery), sê die segsman: "In die verlede het die dingaka wat toor 'n leeu of 'n renoster opgetoor deur middel van koringpap. Hulle verander dan werklik in 'n leeu wat 'n mens doodmaak." (K.1). Die Motswana glo dat dit kan gebeur en daarom is hy bang daarvoor en voer hy die ngaka se voorskrifte getrou uit en kry daardeur rus in sy gemoed. Wanneer daar nie toordery voorkom nie, is dit vir hom 'n 'bewys' van hoe effektief die behandeling gewees het om dit af te weer. Die Bakgatla en die Batswana praat nooit ligtelik van 'toor' nie, want vir hulle is dit 'n 'wrede werklikheid' en hulle weet van genoeg voorbeelde van mense wat in ellende verval het van wie die uitspraak was: 'ke boloi' (dit is toordery)? Die vrees en die agterdog kan volgens Tswana-opvatting alleen bekamp word deur die afweermiddele daarvoor te kry en getrou volgens voorskrif te gebruik.

F. DIE TSWANA TOWERYGELOOF ETIES BEOORDEEL

Na die voorgaande oorsig in hierdie studie kom die noodwendige vraag: Hoe moet die towerygebruik (bongaka) beoordeel word? Die antwoord is tweeledig van aard:

1. Volgens Tswana etiese standaarde

Bongaka as aanvaarde sosiale instelling in die Bantoesamelewing het tot hiertoe die funksie vervul van: die bewerker van gemoedsrus. Elke Motswana wat verontrus voel, sy dit oor sy kudde of sy landerye of sy kranke, vind gemoedsrus nadat hy die ngaka se beskermmiddele of geneesmiddele aangewend het. Die ngaka het ook gehelp om orde te handhaaf. Deur sy interpretasie van die dolosse se valwyses kon hy straf uitdeel waar dit nodig was met betrekking tot diegene in die sosiale lewe wat hul skuldig maak aan antisosiale gedrag. Elke Motswana wat uit die erkende kode van optrede beweeg, 'weet' dat daar net rampspoed vir hom wag, deurdat hulle wat hy verontreg het hom sal 'toor'. Dit skep dus 'n samelewing wat versigtig beweeg uit vrees vir vergelding.

Die aanwys van toornaars of die 'slaan' van die oorledene se graf, bring berusting omdat die begeerte van vergelding so sterk by die mens aanwesig is. Dit herstel dan weer die goeie orde in die samelewing en in die gemoed. Daar moet ook toegegee word dat daar 'n element van opregtheid by die ngaka is wat die welvaart en nie die ondergang nie van sy eie stam probeer bevorder. As hy die skurk in die samelewing was sou hy sonder twyfel uitgeroei word en sou so vele hul nie tot hom wend om hulp nie. Sy optrede en sy beloning geskied volgens 'n algemeen aanvaarde gedragskode. Die Batswana is wel daarvan bewus dat daar dikwels elemente van bedrog aanwesig is in die ngaka-praktyk, veral wanneer die sedupe (uitsuier) voorgee dat hy insekte soos brommers of motte en selfs bondeltjies hare en vet uit hul pasiënte haal. Hier moet dit 'n vorm van oëverblindery wees om die kliënte te beïndruk. Dingaka wat spesifiek hieroor uitgevra is beweer dat gevalle van oneerlikheid hier voorkom maar beweer almal dat sulke vreemde voorwerpe waarmee mense getoor is

werklik uitgehaal kan word: "In die bongaka word dit van die ngaka-beroep verwag om nie te bedrieg nie (tsietsa). Dit word verwag (van die beoefenaar van hierdie beroep) om die waarheid van die badimo (voorouergeeste) na te volg. Jy behoort te dink aan jou laaste tye. Jy moet weet wat jy gaan verantwoord: die waarheid, of wat sleg is, jy gaan dit verantwoord. As jy 'n fout (phoso) gemaak het dan gaan jy jou fout verantwoord (arabela)."¹ (A.1). Volgens hierdie teks wys die segsman daarop dat ook die Kgatla ngaka weet van 'n dag van rekenskap en dat hy so moet optree dat hy sy handelwyse sal kan regverdig.

In die stamlewe van die Batswana word die bongaka aanvaar as 'n belangrike instelling in die skakeling van die stam met sy verlede en vir die bestendige voortbestaan in die toekoms. By verskeie van die vernaamste gebeurtenisse wat die stam as geheel raak, raadpleeg die kaptein die ngaka in wie hy sy vertroude stel en laasgenoemde sal aan die hand van sy dolosinterpretasie 'n sekere gedragslyn voorstel. In die reël sal groot gebeurtenisse soos die stamskool of die verskuiwing van die hoofstat nie plaasvind sonder die optrede van die ngaka nie. Ook in die kgotla, die vergaderplek van die stamraad, sal hy soms gevra word om sy opinie aan die hand van sy dolosse, wat ook gesien sal word as die beskouing wat aansluit by die voorouers se wil. Dit sal veral die geval wees as selfs vyf of meer dingaka wat hul dolosse gooi eenstemmig is in hul uitspraak. By 'n beskuldiging van toordery wat voor die kgotla gebring word, word die dolosse se uitspraak nie as afdoende getuienis beskou om die beskuldigde te veroordeel nie, maar daar moet ook genoeg ander bewyse wees.

Dit gebeur heel selde dat 'n ngaka in die Tswana kgotla verskyn op aanklag van 'n oortreding, waarskynlik omdat niemand die moed het om so 'n 'sterk' persoon aan te kla nie, want die aanklaer en hulle wat hom beskuldig vrees en 'weet' dat hulle baie maklik met hul lewe daarvoor sal boet deur getoor te word. Gebaseer op die Romeins-Hollandse regstelsel is daar in die Republiek van Suid-Afrika en ook in Botswana beperkinge gelê op die aktiwiteite van die ngaka en hy weet dat hy van moord aangekla kan word indien hy 'n lewende persoon om die lewe bring vir watter doel ookal. Soms gebeur dit wel dat so 'n ngaka meen sy beskermmiddele is so goed en sal hom byvoorbeeld onsigbaar kan maak, dat hy met skynbare onverskilligheid so 'n daad pleeg. In werklikheid het hy gedink dat vanweë sy beskermende dipheko (kragmiddele), niemand hom kan sien of vang of sy skuld sal kan bewys nie. Maar die talle gevalle van dingaka wat al tot die dood veroordeel is weens 'n rituele- of medisynemoord dien wel as 'n afskrikmiddel.

In die Tswana etiek is daar 'n basiese beginsel: Om iemand moedswillig kwaad aan te doen is verkeerd, maar om jouself te beskut met 'wapens' (marumo) wat jou aanvaller sal tref, is eties regverdigbaar. Jy mag dus nie lowa (toor) om iemand te beskadig nie maar jy mag jouself iphemela (beskut) met dipheko (kragmiddele) sodat as enige een jou

probeer toor (leka), dat sy toorgoed na hom moet terugkeer en hōm tref met wat hy vir jou bedoel het. Die weerligvoël of slang wat jou moes vermink of doodmaak, tref dan die af-sender. Die segsman in teks A.9 vertolk hierdie opvatting baie duidelik as hy sê: "Ek hou van 'n ngaka wat weet hoe om (toordery) af te weer (go fetlha) eerder as 'n ngaka wat (toordery) gooi (kolopa); want die een wat afweer, roei hulle uit wat hom probeer (onder kry), en hy het geen skuld nie aangesien hy homself verdedig het. Hy wat toordery gooi, ontnem homself die seën om mense te kan beskut." (A.9). Hierdie laaste opmerking toon hoedat die Kgatla ngaka daarvan bewus is dat hy die seën van Modimo en die badimo moet hê as hy suksesvol wil wees in sy beroep en dat hy dit alleen van hulle kan verwag as hy voldoen aan die genoemde standarde van reg en onreg.

Die ngaka het ook 'n gedragskode in sy optrede in die natuur. Hy sê bv. dat dit 'n fout of oortreding (phoso) voor God is om 'n swerm bye se 'koning' dood te maak, omdat al die bye sal doodgaan as die 'koning' dood is (vergelyk teks C.5). Ten spyte van hierdie beskouing neem hy dan tog die byekoningin om in die horing vir kapteinskapp te sit. Hiervolgens dan, besluit die ngaka self wanneer hy 'n 'verkeerde' ding mag doen om daarmee 'n groter heil te bewerkstellig. Dit sal dieselfde beginsel wees wat in vroeër jare gegeld het vir byvoorbeeld 'n rituele moord wanneer die ngaka, die hoofman en die stamleiers goedkeur dat één sy lewe gee sodat al die ander en ook die stam se suksesvolle voortbestaan verseker kan word. Die alternatief sou volgens Tswana opvatting wees dat indien hierdie een lewe nie vrywillig opgeoffer word nie, veel meer lewens dan ingeboet sou moet word. Om die waarheid te spreek word ook as 'n vereiste gestel: Die een ngaka sê: "Ek dink aan die dag wanneer ek sterwe. As jy leuens sou vertel en jy mense bedrieg, dan moet jy dink aan die dag van jou dood. God sal jou dan wegjaag vanweë hierdie leuenagtige gewoonte van jou. God sal definitief nie vir jou seën nie." (L.12).

Wanneer die ngaka met 'n lewensgevaarlike behandeling besig is, soos om iemand te laat braak tot die uiterste toe, dan wil hy hê dat die familiebetrekkinge sy getuies moet wees 'sodat indien hy sou doodgaan daar nie fout gevind word by my nie.' (L.12). Hiervolgens besef sowel die ngaka as die familie van die behandelde persoon dat dit 'n gevaarlike operasie is, maar ook noodsaaklik om die verdere agteruitgang van die 'getoorde' persoon te probeer stuit. Indien die pasiënt dan doodgaan van die braking, sal die afleiding gemaak word dat hy so getoor was dat hy nie die toorgoed kon uitbraak nie.

Waar diphera, dit wil sê boloi of toordery wat terugkeer na die afsender, bespreek word in Hoofstuk IX word daarop gewys hoedat 'n persoon wat siek is se krankheid soms daaraan toegeskryf word dat iemand wat hý wou toor se afweermiddele tē sterk was en hy toe self getref is. Slegs die een wat hy wou aanval kan hom nou gesond maak, maar hy wil nie, en sê net: "Waarom het hy dit aan my gedoen,

aangesien hy 'medisynes' (ditlhare) by my lapa (tuiste) gesit het. Moontlik sal die een wat probeer toor het vir altyd so bly, tot met sy dood, aangesien die een wat getoor was weier om sy 'medisynes' te ontbind sodat dié mens kan gesond word." (Reyneke 1945: teks 234). In die Tswana etiek blyk dit dan volgens bogenoemde aanhaling dat 'n vermeende poging om jou te beskadig genoegsame grond is om die krankheid van jou vyand goed te keur en om te weier om stappe te neem waarna hy kan gesond word. Jy aanskou sy siekte en lyding en keur dit goed "want hy wou mos!"

In teks K.2 sê die moruti (leraar) se seun: "Na 'n paar dae is die kranke toe dood. Ek ontbied toe 'n ngaka sodat hy die graf van die oorledene kan 'slaan'. Hy wil dus dadelik hê dat sy suster se moloi ook moet sterf, en slag die rooi ossie daarvoor soos die ngaka voorskryf. Ou Antipas 'n Christen Mokgatla sê: "Die ware Tswana bongaka is nie in botsing met die (Christelike) geloof nie. Hulle bevorder mekaar. Wat in botsing kom met die (Christelike) geloof is boloi (toordery). Die bongaka wat 'n mens dokter dat jy gesond word bots nie met die geloof nie." (A.8). Hy verwys dan na dr. Livingstone "wat 'n moruti en 'n ngaka was. Jy kan ook 'n ngaka (geneesheer) wees en terselfdertyd 'n Christen; dit maak nie saak nie." (A.8). Vervolgens gaan hy voort om te wys hoedat 'n 'poenskop-ngaka', dit wil sê sonder dolosse 'n baie groot diens aan sy mense kan bewys deur sy kennis van plante.

2. Die Tswana Towerygeloof beoordeel volgens die Christelike etiek

Die Christelike etiek is daardie deel van die Christelike lewe waarin gehandel word oor die selfbepaling van die Christen in verhouding tot sy medemens, soos wat dit behoort te wees volgens God se geopenbaarde wil. Dit is dus te onderskeie van die filosofiese etiek (vgl. Geesink, W. 1931: I, 106).

Die Heidelbergse Kategismus wat reeds deur die Sinode van Dordrecht (1618-1619) hersien en goedgekeur is as onderwysing in die Christelike leer, het baie duidelike uitsprake gegee oor towery. In antwoord op vraag 94: "Wat gebied God in die eerste gebod?" is die antwoord van die Kategismus: "Dat ek, so dierbaar as die saligheid van my siel vir my is, alle afgodery (a), towery, waarsêery, bygeloof (b), aanroeping van die heiliges of van ander skepsele (c) moet vermy en dit ontvlug, en die enige ware God reg moet leer ken (d), Hom alleen moet vertrou(e), in alle ootmoedigheid (f) en lydsaamheid my aan Hom alleen moet onderwerp (g), van Hom alleen alles wat goed is (h), moet verwag, Hom van ganser harte moet liefhê (i) vrees (k) en eer (l), so, dat ek eerder van alle skepsele sal afsien en dié laat vaar, as dat ek in die allerminste teen sy wil sal handel (m)." Skriffundering word vir al die genoemde onderafdelings gegee. Oor bv. 'towery, waarsêery en bygeloof (b) word Levitikus 19:31, genoem:- "Begeef julle nie tot die geeste van afgestorwenes en die geeste wat waarsêe nie. Soek hulle nie om

julle deur hul te verontreinig nie. Ek is die Here julle God."

In die voorgaande ontleding van die Kgatla en Tswana ngaka-praktyk, asook die gebruikmaking van die bongaka deur selfs Christene, het dit telkens aan die lig gekom dat sowel die ngaka self asook sy pasiënte of kliënte in 'n direkte verhouding kom met die geeste van afgestorwenes." Dit is juis hulle tot wie die beoefenaar van die bongaka hom wend in tye van nood. So bv. word in droogtetye die hele volk opgeroep om 'n offerande aan die badimo (voorouergeeste) te bring, wanneer hulle aangeroep word in gebed om reën.

Ook beveel die Woord van die Here in Deutronomeum 18:9-12: "... daar mag niemand by jou gevind word ... wat met waarsêery, goëlery of met verklaring van voortekens of towery omgaan nie, of wat met besweringe omgaan, of wat 'n gees van 'n afgestorwene vra of 'n gees wat waarsê, of wat die dooies raadpleeg nie. Want elkeen wat hierdie dinge doen is vir die Here 'n gruwel." Soos reeds aangetoon in Hoofstuk VIII is die funksie van die ngaka e e dinaka, ('die ngaka met horings') m.a.w. die een wat dolosse het, om deur 'waarsêery' persone wat na hom toe kom in te lig oor wat in die toekoms met hulle sal gebeur, dus 'voortekens' te 'verklaar'. Van Christelik-etiese oogpunt beskou is die hele bongaka-praktyk "towery". Tswana bongaka soos die ngaka dit verstaan, is net nie moontlik sonder om "'n gees van 'n afgestorwene te vra... of wat die dooies raadpleeg nie", wat hier in Deutr. 18 verbied word. (Vgl. Hoofstuk V F.). Van 'n Sendingkundige oogpunt beskou, is die nuwe vorme wat die bongaka in die Separatistiese Kerke inneem (sien Hoofstuk VI G.), een van die groot probleme, juis vanweë hierdie skakeling met die 'geeste van die dooies'.

Geesink, W. gee in Gereformeerde Ethiek (1931: I, 250) 'n nadere bepaling van 'superstitie' of bygeloof en sê: "'bijgeloof', volgens Grimm 'Aberglauben', is zooveel als wat boven het ware geloof uitgaat. Wij hebben hier te spreken over bijgeloof, superstitie in subjectieven zin d.i. zooals het bestaat in het hart van den bijgelovige." Geesink vestig die aandag daarop dat die drie Hollandse woorde wat in die Heidelbergse Kategismus gebruik word 'tooverij, waarzeggerij en bijgeloof' die Latynse vorme 'magia, incantatio, en superstitio' het. In die Duitse Kategismus word 'Zauberei en aberglaubische Segen' genoem. Vir waarsêery word dan nie die gewone woord 'divinatio' gebruik nie maar 'incantatio', en hy konkludeer gevolglik (a.w. pag. 251) dat: 'Blykbaar heeft de Catechismus gedacht aan tooverij, magie, als een kunst en betoovering als een bepaalde uitoefening dezer kunst, van bezweren, zegenen, belezen.' Dit staan dan in verband met die woorde van die Nagmaalsformulier: "alle townaars en waarsêers wat vee of mense of ander dinge besweer en aan sodanige beswering glo." Hulle word "vermaan om hulle van die tafel van die Here te onthou, en hulle verkondig dat hulle geen deel in die ryk van Christus het nie."

Die Nagmaalsformulier in Sekgatla lui dan ook reeds sedert 1907 dat: "... almal wat heiliges aanbid wat dood is, of engele, of ander skepsele, hulle wat beelde vereer en toornaars (baloi) en 'hulle van dolosse' (ba ditaola), en hulle wat beeste dokter (ba ba alafang dikgomo), of mense met werke van die duisternis (lege ele bathu ka tiro tsa lefifi), of ook hulle wat in sulke behandelinge (likalafo) glo.... sulke mense mag nie naderkom na die Nagmaal nie." Volgens hierdie formulier oortree die grootste gedeelte van die meer as 10,000 Kgatla Kerklidmate dus die gebod van Gods Woord en ook van die Nagmaalsformulier wanneer hulle gehoorgee aan die uitspraak van die dolosse dat die badimo (afgestorwe voorouers) ontevrede is en 'n offerande wil hê. (Vgl. Hoofstuk VIII F.).

Die Kort Begrip wat elke Kgatla Katkisant van die N.G. Kerk, uit die hoof moet leer, bepaal ook duidelik: Vraag 30. "Is daar 'n ander Verlosser (Mmoloki)?" Antwoord: Nee, want daar is geen ander naam onder die hemel wat aan ons mense gegee is, sodat ons daardeur verlos kan word nie, behalwe deur die naam van Jesus. (Hand. 4:12). Daar is nie verlossing (poloko) in enig iemand anders nie... Ook vir vraag 70: "Van wie vra ons hulp?" kom die antwoord: "Nie van enige ander skepsel nie, ons vra dit alleen van God (Modimo), hy is in staat om ons te help... om Jesus Christus ontwil. Mt. 4:10 'Jy moet die Here aanbid, jou God, en hom alleen dien.'" Vervolgens vra vraag 71 nog verder: "In wie se naam sal ons tot God bid?" Hierop lui die antwoord: "Net in die naam van Jesus Christus, nie in die naam van enige ander heilige nie."

Die Bybeltekste wat aangehaal is uit Levitikus en Deuteronomium verwys na 'dodebesweerders' en 'diegene wat die afgestorwenes raadpleeg'. Dit het deel uitgemaak van die magiese lewe van die Kanaänitiese heidendom en bygeloof. Geesink definieer lg. as volg (1931: I, 251) "het bijgeloof (is) de dwalende, wyl Gods souvereiniteit te kort doende subjectiewe overtuiging omtrent het oorzakelijk verband tusschen bovenzinnelijke krachten en zinlijke werkingen." Die dwaling volgens Geesink lê daarin geleë dat die mens se voorstelling van 'n oorsaaklike verband gemaak word sonder om God daarin te ken, en waar hy hom aan God se almag onttrek. Hierin is die irreligieuse van alle bygeloof geleë, omdat die voorsienigheid van God daardeur geweld aangedoen word. Die eerste gebod word dus oortree deur die bygeloof, waar geloofsvertroue wat God toekom, op ander magte gerig word. Dit kan geskied uit onkunde, of weens 'n onsuivere voorstelling van God, of ook deur onpersoonlike óf persoonlike magte te stel langs God; en dan nog die dwalende geloof waar goeie en slegte geeste se invloed erken word by menslike handeling.

Die logiese gevolgtrekking is dus dat die natuurreligie staan teenoor die ware Godsdiens; in die woorde van Paulus aan die Romeine (1:25): "... hulle wat die waarheid van God verruil het vir die leuen en die skepsel vereer en gedien het bo die Skepper..." In die natuurreligie word die

'krag' wat in die kosmos werk vereer, in stede van God; dus is dit kreatuurverering. Die volkome vertrouwe op God word geskaad wanneer die vertrouwe gestel word op ander magte.

Die gebruik van die lot word volgens die Christelike etiek erken by die aanroeping van Gods Naam, as middel tot handhawing van Sy heiligheid onder die mense. (Vgl. Geesink (1931: I, 300). Eerstens is daar die 'sors divinatoria' of lot van openbaring van toekomstige dinge, soos bv. die gebruik van die Urim en Thummim in die Ou Testament (Ex. 28:15-30, Num. 27:21). Dan is daar die "Sors consultatoria" of die lot van raadpleging in gevalle van onsekerheid (Jos. 7; I Sam. 14:41, 42; Lev. 16:8-10). Die derde vorm van die lot is die sg. 'Sors divisoria' of die lot van verdeling (Hand. 1:26). Volgens Geesink is slegs laasgenoemde geoorloof vir die hedendaagse Christen, omdat die eërsgenoemde twee vorme sekerheid oor die toekoms wil verkry van wat God vir ons verberg het. Slegs die lot van verdeling mag beoefen word om stryd en tweedrag te vermy, waarby die goddelike beslissing gevra word. Superstisie of bygeloof mag nie hierin 'n rol speel nie.

Die Tswana ngaka se gebruik van ditaola d.w.s. dolosse, soos uitvoerig bespreek in Hoofstuk VIII A., waar die badimo of voorouergeeste gevra word om inligting oor die toekoms te verstrek en openbaringe te gee of waar hulle geraadpleeg word deur middel van die dolosse as hulle mondstuk, is dus volgens die Christelike etiek nie toelaatbaar nie; veral nog dan, wanneer soos so dikwels gebeur: die dolosse verklaar dat iemand se ongesteldheid, teenspoed of dood te wyte is aan boloi (toordery) en dat wraak geneem moet word. Dit wek dan agterdog en haat wat berus op valse veronderstellings. Dit word sodoende die direkte oorsaak vir wraakneming deur die 'verontregtes'.

Die Christelike etiek kan nie anders as om tot die slotsom te kom dat die Tswana bongaka homself skuldig maak aan die skepping van onreg deur onskuldige persone valslik te beskuldig van toordery en hulle daarvoor te straf nie en om daardeur 'n siklus van wraakneming te ontketen en voort te sit. Dit spruit direk voort uit die gebruik van die dolosse wat maar te dikwels só val dat die ngaka se uitspraak is: "Ke boloi": dit is toordery! Daarmee sit hy dan die lang proses van vrees, agterdog, haat en wraakneming in werking en tree hy self op as die medium. Die 'slaan van 'n graf' waardeur die vermeende toornaar van die oorledene ook doodgemaak moet word deur 'wraaktoordery' bou ook die haat- en agterdoggevoel op, selfs tussen familieleden wat deur die ngaka se dolosinterpretasie aangewys word as die skuldiges. (Vgl. Hoofstuk VII G.).

Dit is seker waar dat die Tswana kruiedokter vele kan help met sy uitgebreide kennis van plante en hul geneeskragtige waarde. Teen die gebruik van kruie het die Christelike etiek geen beswaar nie. Dit blyk egter maar al te duidelik dat selfs die Christen ngaka e tshopya

(kruiedokter sonder dolosse) ook betrek raak in die hele bongaka siening van die badimo (afgestorwe voorouers) se beïnvloeding.

Die gebruik van menslike liggaamsdele in die kragmiddelhorings kan in die lig van die voorgaande uiteensetting van die ngaka se beskouing, verstaan word, maar is totaal onaanvaarbaar volgens enige beskaafde maatstaf. Om 'n onskuldige kind te neem vir reënmedisyne, soos in teks D.6 beskrywe, wys net tot watter uiterstes die opvatting van krag wat in alle wesens aanwesig sou wees, die mens kan dryf. Dit loop dan uiteindelik uit op die medisynmoorde soos in Basoetoland, om daardie 'menskrag' in die hande te kry. Die wreedheid wat gepaard gaan met medisynmoorde, waar stukke van die liggaam afgesny word van 'n lewende mens, is net ondenkbaar vir die Christen. Die ngaka beoefen ook 'n dergelyke wreedheid in die besnydenisskool (vergelyk Beyer, G. 1926). Om koelbloediglik aanhoudende wreedheid toe te pas, ook teenoor lewende diere waarvan pote of ander liggaamsdele afgesny word, wek by die beskaafde mens net 'n gevoel van grusame weersin.

Die Christendom het in die Middeleeue homself dikwels skuldig gemaak aan gruwelike dade soos heksevervolging. Nietemin was dit in die Christelike Westerse beskawing waar die wetenskap ontwikkel het, en is daar gaandeweg 'n einde gemaak aan baie van die nuttelose en wrede bygelowe. Die Christendom het so die kampvegter geword van opvoeding en beskawing. In die lig hiervan kan die Christelike etiek dit net nie goedkeur dat die Batswana so gelaat word in hul onkunde en wanpraktyke nie. Die valsheid in die bongaka-opvatting van bv. die besondere 'krag' wat daar sou wees in dipheko, moet dus blootgelê word in die onderwys en deur middel van die biologie, farmakologie en chemie aan die Batswana getoon word hoe onhoudbaar hierdie opvattinge is. Die Christelike mediese sending behoort ook nie net die siek Motswana in stilte op te neem en te behandel nie, maar het hier 'n kosbare geleentheid om te benut en 'n groot taak: deur voorlesinge in sendinghospitale kan aan die verplegende personeel en aan die pasiënte met wetenskaplike lesings en films getoon word wat werklik die siekte veroorsaak en wat dit kan genees. Die dingaka self, wat reeds hul gretigheid getoon het om hul medemens te help, kan taktvol ingeskakel word by kursusse in verband met die gebruik van wetenskaplike preparate en terselfdertyd gewys word op heersende wanopvattinge in hul denkpatroon.

Die Christelike sending het 'n groot geleentheid en taak om op die soenverdienste van Christus asook sy Middelaarswerk te wys, waar Hy by God intree ten behoeve van die mens. Hierdie is 'n baie belangrike boodskap wat met voortdurende herhaling die voorvaderverering kan vervang. Die 'onwaarhede' en selfs moedswillige bedrog in die bongaka moet ontbloot word; slegs die skynbaar onskuldige dolosse wat 'n vaste geloof in toordery saai en wraakoptrede ontketen kan ook deur middel van beredeneerde oortuigingswerk aan die kaak gestel

word as 'n ontsettende ondiens aan die samelewing. Aan die dingaka kan getoon word hoedat hulleself ongegronde vrees en agterdog voortplant. Dit sal voorwaar 'n baie langdurige opvoedingstaak wees om towery onder die Batswana in al sy fasette te hervorm. Maar waar dit berus op valse veronderstellinge behoort die werklike metafisiese kennis geleidelik die oorhand te kry.

G. TOWERY SE INVLOED OP DIE GODSDIENSTIGE LEWE

1. Bongaka en die Tswana volksreligie

In die voorgaande studie is op talle plekke aange-
toon hoedat die bongaka by uitstek die instelling is wat die gesinshoof van tyd tot tyd veral ten tye van ernstige siekte, daarop wys dat hy sy badimo of afgestorwe voorouers vergeet en verwaarloos het en dat hy 'n offerande aan hulle moet bring. Wanneer groot ontberinge soos bv. 'n langdurige droogte die volk bedreig, neem die ngaka saam met die kaptein die leiding in die aanroeping van 'ons vadere', wanneer hulle gevra word om by Modimo in te tree vir hul kinders op aarde. Modimo se naam word voortdurend deur die ngaka gebruik en hy sê telkens: "As Modimo wil sal hy gesond word." Op hierdie wyse het die bongaka sonder twyfel 'n geweldige invloed op die religieuse lewe van die ngaka self en dié van sy kliënte. Teks A.5 wys uitvoerig hoedat 'n onderwyser tot die oortuiging gekom het dat sy oorlede oupa wil hê hy moet 'n ngaka word en wel deur in gesigte en drome aan hom te verskyn totdat hy gehoorsaam geword het. Sedertdien verskyn sy oupa en vader nog aan hom, om hom voor te lig oor sy beroep en optrede. "... My vader het 'n besoek gehad van sy vader. Hy was naamlik reeds lankal dood, voordat ek nog gebore was... Hy wou verder hê dat hierdie kind hierdie beroep behoorlik moes aanvaar: 'Jy moet dit vir hom gee en vir hom voorskrywe. Ek wat sy oupa is, sê jy moet (die bongaka) aan hom gee.' Hy het hom baie duidelik gesien." (Vergelyk verder in teks A.5).

Die lojaliteit van die ngaka teenoor sy badimo is van so 'n aard dat hy dan sê: "Dit beteken dat selfs as ek 'n (medisyne-) horing berei, of 'n leswalo 'voorspoedsalf', dan behoort ek dit van my afgestorwe vader te vra. En hy sal dan aan my opdragte gee in 'n droom oor wat ek daar moet byvoeg." (Teks A.11). In teks A.13 sê dieselfde ngaka: "Dit beteken dat in sy hele genesingspraktyk (kalafing) vertrou hy op hulle: sy afgestorwe voorouers (badimo)" "God (Modimo) van my grootvaders (bo ntate-mogolo), ek vra van die voorouers (badimo) wat my meesters is (beng ba me), dat u aan hulle sal gee wat ek nou hier vra..." Hy noem dan sy versoek naamlik die manlike kraaieier wat hy wil hê en gaan dan voort om die badimo aan te spreek met die woorde: "Ek vra... wat deur julle my voorouergeeste (badimo), my meesters (beng) aan my gegee sal word." Hy sluit sy verklaring af met die oortuiging dat dit vir hom wys dat daar voorouergeeste is en dat hulle die gebede hoor van hulle kinders en dat die badimo hulle wil help en gee wat hulle nodig het.

Die skakeling met die badimo dra die ngaka ook oor na sy pasiënte, soos byvoorbeeld wanneer iemand gepla word deur drome of gesigte van die afgestorwenes, soos in teks I.6 beskrywe. Die ngaka hang 'n sakkie met grond van die vader of moeder se graf om die geplaagde se nek. (Vergelyk Hoofstuk VIII F.). In sekere gevalle van siekte sal hy op voorskrif van die dolosse soos in teks I.7 beskrywe, bepaal dat 'n wit bok aan die voorouers geoffer moet word. Hierdie gebruik word beoefen selfs deur getroue lidmate van die kerk wat hoop om sodoende gesond te word van 'n langdurige siekte. Nadat die 'geplaagde' sy familie byeen geroep het sê hy: "Hierdie bok slag ek vir ons moeder en ons vader, hoewel hulle reeds dood is. Dit meen dat ons aan mekaar moet dink, want ons was besig om mekaar te haat. Hulle het ingestem. Toe hulle instem het ek die (bok) plat op die grond laat lê. Ek roep dan nou my (gestorwe) vader op sy naam en ook my moeder. Ek sny die bok se keel af terwyl ek in gebed is oor hom.... As ek bid dan bid ek tot God wat ons geskape het, asook tot ons ouers ..." (Vergelyk teks I.7 en Hoofstukke VI en X).

2. Towery se invloed op die Tswana Christengemeenskap

Nadat die Bakgatla vir meer as 'n eeu onder die onafgebroke bearbeiding van sendingwerkers en werksters van die N.G. Kerk, was is daar vandag reeds ongeveer 10,000 Kgatla belydende lidmate. Die stam as geheel in Transvaal en in Botswana sê ook dat hulle Christene is. In 'n groot mate is die ou 'heidense' gewoontes afgelê en beskou elke Mokgatla dit as 'n groot belediging om as 'n 'moheitene' (heiden) beskou te word. Die sendelinge het gedurende hierdie 100 jaar hul misnoë te kenne gegee oor die ngaka-praktyke en hul beywer vir sendinghospitale en skole. Wanneer 'n ouderling van die kerk in tekste H.3 en H.4 dan vertel hoe hy daartoe gekom het om na talle rampe sy toevlug te neem tot 'n Kwena ngaka om vir hom 'n kragmiddelhoring te berei, dan besef die sendeling opnuut dat in tye van beproewing ook die Kgatla Christene swig en hul toevlug neem na wat hulle beskou as hulpmiddele. Hulle verloor nie hul geloof in God en Sy Woord nie, maar kom net tot die vaste oortuiging dat die middele wat Modimo tot hul beskikking stel gebruik moet word, en ook dat hulle hul ouers nie mag vergeet nie. Trouens, die Mokgatla haal hiervoor die Bybel aan en sê: "Eer jou vader en jou moeder, dat jou dae verleng mag word." Jy moet dit doen as hulle gees nog in die vlees is (moa o sa le mo nameng) en ook as hulle weer daar by Modimo is.

Toe 'n weerligstraal die Kgatla ouderling se huis tref en aan die brand steek, sê hy: "Ek het nie 'n ngaka geroep om dolos te kom gooi om te sien wie dit is wat my skade berokken het nie. Ek het gedink dat aangesien ek 'n gelowige is, dat as ek die stryd teen hom sou terugstuur, dat ek dan my geloof sou beskuldig, aangesien God sê: 'Jy moenie wraak neem nie'." (H.3). Hy het wel 'n ngaka gevra om vir hom dolos te gooi en hy het vasgestel dat dit 'mense

se werk^o is. Wat hom laat besluit het om 'n ngaka te kry was toe 'n vriend aan hom gesê het: "Man, jy is onnosel (setômê) terwyl al jou kinders klaarraak. God sal mos help terwyl jy self probeer. . . . En jy sal doodgaan voordat dit jou tyd is. Tot God word gebid terwyl daar vir seëninge gevra word. Kyk jy is uitgeroei! Kyk . . . ek (sal) vir jou 'n ngaka gaan soek. Ek sê toe: "Nee dit is goed ek is baie gepla^o." Van toe af het ek vir my 'n sepheko (beskermiddel) begin soek om my op te pas, terwyl ek vir God bid as gelowige." (H.3 en H.4). Hy voeg dan hierby die opmerking dat hy vir enige iets waarvoor hy bang is, net 'n bietjie van daardie swart salf neem en dan kan niks hom enige onheil berokken nie. "Dit is die leefwyse van 'n Swart mens, elke een. As jy daarsonder sou leef dan sal jy spoedig bemerk dat hulle jou geskaad het. Hierdie kragmiddel (pheko) is 'selfondersteuning': (boitshegetso)." (H.3).

In Teks H.4 gee hy 'n uitvoerige beskrywing van hoe hy aanvanklik niks met dingaka te doen wou hê nie, totdat 8 van sy 10 kinders dood is. Hy het eers 'n Kwena ngaka gekry om hom te help, totdat iemand na hom gekom het en gesê het: "Dis 'n moloi, hy toor (lowa). . . . Daardie Mokwena ngaka het ek laat staan daar dit hy was wat my vrou seergemaak het met die weerligstraal, soos jy haar sien waar sy so vermink is. . . . Ek het daardie een laat staan daar dit 'n torende ngaka (ngaka ya moloi) was. Ek het toe een gaan soek wat genees." (H.4). Hy sluit dan af deur te sê dat hy nou tevrede is met hierdie ngaka se sepheko: "Ek wil nou niks meer hê nie. Om baie (kragmiddele) te wil hê is om mekaar aanstoot te gee (romolana) met toordery (boloi)." (H.4). Tot met sy dood was hierdie ouderling wat toe 'n ngaka e tshopya (poenskop dokter, dit wil sê kruiedokter sonder dolosse) geword het, 'n ywerige lidmaat en steunpilaar in die kerkraad.

'n Treffende voorbeeld van hoe die geloof in towery nog aanwesig is by die hedendaagse Motswana Christen, kom aan die lig in wat gebeur het onder die Bakgatla, waar die Christelike sending reeds meer as 'n eeu werk: 'n Mens se ontlasting word in die konsistorie gevind van die Kerk waar skoolkinders gedurende weekdae skoolgaan. Die onderwyser vermeld dit aan die prinsipaal en hy gaan na die kaptein van die stat met die ontstellende berig. Die kaptein ontbied die ouderlinge en evangelis en 6 dingaka na die kerk om die saak te ondersoek. Die dingaka beweer nadat hulle dolos gegooi het in die konsistorie, dat die ontlasting daar is as gevolg van onderlinge twis tussen twee kerkraadslede oor die kosterpos waaraan 'n maandelikse vergoeding van R2 verbonde is, wat mekaar nou wil toor. Vervolgens grawe die dingaka plante wat hul fyn stamp, in water gooi en toe besprinkel hul die hele kerk en konsistorie, om dit weer te 'reinig' en vrede te bring. Die evangelis se kind is kort hierna oorlede. Dit was in 1958. Toe word op 'n Sondagoggend in 1961 weer 'n mens se ontlasting in die kerk gevind, en dit nogal óp die preekstoel. Erg onthuts besluit die aanwesige kerkraadslede dat die diens buite die kerk gehou moet word totdat die saak eers ondersoek is. Die middag kom die vader

van 'n ongeveer vyfjarige kind, om vir 'n ouderling te sê sy kind het dit gedoen, en hy vra om verskoning. Die ouderling sê toe dat die vader dan moet gaan en die preekstoel skoonmaak en met water afskrop, wat hy toe ook gedoen het. Die vader gaan hierna na 'n 'profetes', 'n leidster van 'n Apostelsekte om te vra wat sy kind se gedrag in die kerk kon beteken. Sy verklaar dit toe so: Die ontlasting van die kind is ge-'fokisa',⁽¹⁾ d.w.s. gedokter of 'getoor', met medisynes deur die teenparty in die kerkraad en dat die ouderling wat die kosterpos tydelik gehad het terwyl die koster onder sensuur was weens diefstal, nou deur weerlig getref sal word en sterf, sowel as die kind. As afweermiddel moet die ouderling nou 'n groen Apostelgordel om sy middel dra om hom te beskerm teen 'n andersins gewisse dood.⁽²⁾

Hierdie hele aangeleentheid moes 'n geweldige stoornis in die gemeente veroorsaak het, en tog word nie 'n enkele woord gerep teenoor die Blanke sendeling gedurende die drie jaar nie. Heel toevallig kom hy van die saak te hore van 'n nuwe naïwe evangelis. By verdere ondersoek vra die hoofouderling die sendeling om nie verder hierop in te gaan nie, daar dit vanself sal oorwaai. Hierdie voorbeeld illustreer hoedat die geloof in toordery nog sterk aanwesig is by ook die Kgatla Christen ten spyte van sy kerstening, en wel in so 'n mate dat die hele kerkraad en gemeente asook die evangelis, almal meedoen met die kaptein en dingaka om dit te probeer afweer. Die ngaka behou nog sy ereplek by enigiets wat verdag mag voorkom en 'n moontlike onheil kan inhou. Ook voel die ngaka hom opgewasse vir die taak van selfs 'n kerk te 'reinig' deur besprinkeling met sy 'medisyne', al is dit nie 'n sektekerk nie, maar die N.G. Sendingkerk met 'n Blanke sendeling aan die hoof daarvan. Daar is ook 'n geheimhouding teenoor die Blanke wat hierdie 'werke van die Batswana' nie verstaan nie en dit sumier sou veroordeel as heidense gebruike. Die vrees vir toordery weeg by die evangelis en kerkraad swaarder as die afkeur van die sendeling. Dit kom ook aan die lig hoeveel onenigheid en vrees gesaai word selfs in Christen gemeenskappe, deur agterdog te wek en voorspellings te maak van komende onheile, en dit deur die dingaka. Maar hulle is ook nie uit vrye keuse onheilsprofete nie, aangesien hulle die valwyse van die dolosse in elke geval moet interpreteer soos wat dit deur die oorlewering aan hulle gegee is. Hierdie geval openbaar ook die onwilligheid van leiers in die Bantoevolkslewe en hier by name in die kerklike lewe, om iets wat die dingaka as van 'n ernstige aard beskou, as 'n nietigheid oor die hoof te sien.

-
- 1) 'fokisa': om iets wat in direkte verband met 'n mens staan, soos sy spoor, klere, ontlasting ens. te 'dokter' met medisynes sodat dit dan nou terugwerkend hom sal toor.
 - 2) Die profetes was juis lidmaat van dieselfde N.G. gemeente, en gemelde Evangelis het gesê sy kan nie langer lid bly as sy voortgaan met haar profetiese rol te speel nie. Tans is sy taamlik gegrief.

Aan die ander kant is daar reeds aanduidinge van 'n deurbraak deur die primitiewe by die meer ontwikkelde Christen soos o.a. by die opgevoede Bakgatla. Toe die Bantoeleraar die bg. aangeleentheid van die ontlasting op die preekstoel op voorstel van die Sendeling behandel in die maandelikse byeenkoms van evangeliste, het hy baie ernstig met hulle gepraat en daarop gewys dat die geestelike voorganger deur 'n besliste optrede veel kan doen om waardelose en skadelike bygeloof te verminder. Hy het veral getoon hoedat daar altyd persone is wat begerig is om tweedrag te saai en dan ook van vreeswekkende metodes gebruik maak om hul doel te bereik. Hy vertel toe hoedat hy as leraar tydens die bou van 'n nuwe kerk ook eendag afkom op 'n hele hoop papperige vet wat langs die kerk lê. Voordat enige van die bouers dit kon sien het hy net eenvoudig met sy graaf die vet met die grond deurmekaar geroer sodat niemand dit kan sien nie. Net so ook met 'n ander geleentheid toe hy op die preekstoel klim, lê daar 'n hele bondeltjie bene met 'n toutjie vasgemaak. Hy het dit opgetel en aan die gemeente gewys en gesê: "Iemand het van sy goed hier vergeet. Hier is dit, hy kan dit na die diens kom haal." Daarop laat hy die bondeltjie voor die preekstoel val en het gewoonweg voortgegaan. In die een geval was sy optrede ignorering en dan weer in die ander geval toon hy net dat hy so sterk staan in sy geloof dat sulke 'bangmaakmiddele' hom glad nie afskrik nie. Ook toe die ouderling in die tweede geval hierbo genoem, aan die vader gesê het dat hy maar net die preekstoel kan skoonmaak, wys dit hoedat ook hierdie ouderling die komplisering van 'n insident probeer vermy het. Dit blyk dus ook dat die opgeleide Kgatla Christen, soos die leraar en die evangelis wat hier genoem is, dat hulle daagliks leef midde in die Tswana-gemeenskap sonder om net vreesbevange te swig voor die toweryopvattinge, maar dat hulle 'n groter geloofsvertroue stel in die beloftes van die beskerming van die Allerhoogste vir diegene wat om Hom vertrou.

3. Bongaka in die sektebewegings

Kaptein Kgamanyane van die Bakgatla het in 1864 vir eerw. Henri Gonin van die N.G. Kerk genooi om vir sy volk die 'Woord te kom leer' by Saulspoort. Toe hy in 1869 wegtrek met 'n deel van die stam na Mochudi, het die N.G. Sending hom ook daarheen gevolg. Na Kgamanyane se dood het sy seun Linchwe kaptein van die Bakgatla geword en hy het in 1898 tot 'n kragdadige bekering gekom en sy volk as geheel het in navolging van hul kaptein die Christelike godsdiens aanvaar wat di. Gonin, Brink, Beyer, Hofmeyr, Murray e.a. na hulle gebring het te Saulspoort en te Mochudi. Die gevolg hiervan was dat tot onlangs sektekerke of ander kerkgenootskappe iets vreemds was onder die ongeveer 60,000 Bakgatla. Dit is heeltemal in teenstelling met wat Pauw (1960) gevind het by die Tlhaping van Taung, waar hy 'n hele paar kerkgenootskappe en talle sektes aangetref het. Al die dingaka wat ondervra is in verband met hierdie studie was óf as Bakgatla verbonde aan die N.G. Kerk, óf as Kwena, Ngwato en ander dingaka, verbonde aan ander erkende kerke, of was batho

fela (net mense), wat nog bly by die ou Tswana volksgeloof. Nie een was van 'n sektekerk nie.

De Villiers beweer (1968:63) dat: "Voorvaderdiens en towery word deur die oorgrote meerderheid van die sogenaamd-gekerstende Bantoe òf dualisties naas die Christelike godsdiens beoefen, òf sinkretisties met laasgenoemde saamgeflans."

Wat merkwaardig is, is om by die Kgatla te sien hoe sterk die gebruike uit die volksgeloof tot openbaring kom in die sektewese wat veral in die afgelope 20 jaar sy verskyning begin maak het ook onder die Kgatla. Teks P.2 gee 'n beskrywing van 'n Kgatla lidmaat van die N.G. Kerk wie se vrou siek geword het. Hy vertel dan wat sy ondervindinge by die lede van die Apostelsekte was. Hy noem 'n hele paar merkwaardige gebruike wat treffend heenwys na etlike van die gebruike wat die Tswana dingaka beoefen het: (a) 'n Wit bokkapater moet vir die badimo (voorouergeeste) geslag word as offerande. Die moswang (pensmis) en bloed word in 'n gat gegooi en die bene verbrand. (b) Die vleis en al die ander kos is met water besprinkel. Dit herinner aan die ngaka se reinigings- en beveiligingsbesprinkeling. (c) Van die gaar voedsel word aan die badimo gegee deur dit uit te gooi in die takheining, waarna die aanwesiges kan begin eet. (d) "Ons het gestaan voordat ons (die voedsel) uitgooi en hulle (die voorouergeeste) geroep met 'n gebed: "Ons voorouergeeste, vergewe ons (dat ons julle pla). Daar is voedsel. By ons is julle kind siek. Help haar dat sy kan gesond word." Die leier en die vrou se man het so gebid. (e) Die leier van die Apostelsekte beveel aan dat grafstene opgerig sal word op die siek vrou se gestorwe ouers se grafte: "sodat hulle, (die voorouergeeste) miskien vir haar sal genees." (f) 'n Sjieling moet betaal word, sodat die Apostels kan laola (dolosgooi); dan slaan die Apostelleier die Bybel oop: "en hulle vertel watter siekte hierdie kan wees." (g) "Vir my het hulle gesê: "Die vrou het uitgestel om die Here te dien. Sy moes al 'n bidder gewees het en siekes genees het. Nou is dit asof sy gestraf is deur die badimo (voorouergeeste). Hierdie aspek herinner aan die Isangoma gebruik van die Nguni. (h) "Om haar te genees, moet sy gewas word in die bad." Dit kos 50c om so gebad te word wat kort-kort herhaal moet word. (i) 'n Fooi, in hierdie geval, van R8 word genoem wat by genesing betaal moet word. (j) Die kranke word 'n enema gegee en 'n braakmiddel om dijeso (opvreter) binne in haar te verwyder. Ook dit is 'n tipiese ngaka gebruik. (k) "Die engele weier om te praat. As daar 'n paar sjielinkies is, laat hulle uitgehaal word." Die pasiënt se man betaal R4 en bly nog R4 skuldig, wat hy soek om te betaal. (l) Die 'bad' is omring met 7 kerse wat die hele nag brand. Dit toon 'n sterk ooreenkoms met die ngaka wat sy pasiënt met die 'lig' omring (vergelyk Teks K.5). (m) Die pasiënt word in die bad besprinkel en met die hand gewas terwyl daar al die tyd vir haar gebid word. "Hy bid tot die voorouergeeste en sê aan hulle: "Help die kranke, my voorouergeeste." (n) Die doop het skynbaar ook 'n magiese funksie as

reinigingsritus, want die betrokke segsman sê: "hulle het my vrou al twee keer gedoop behalwe die (doop) waarmee ons begin het ... deur Moruti S." (die sendeling). (o) Die onderlinge jaloesie speel hier ook 'n merkwaardige rol, in soverre as wat die aanhangers van die Apostelsekte belet word om van die ngaka se medisynes te gebruik: "Hulle sê jy mag geen Setswana medisyne meer gebruik nie. ... Witmense s'n kan jy koop, maar hulle moet daarvoor bid. Dan kan jy dit gebruik. ... Selfs vir die ou worteltjies waaraan ons gewoon is, wil hulle nie toestemming gee nie. Hulle sê jy gebruik net water wat hulle geseën het." (p) Net soos in die geval van die ngaka, wat hulle probeer vervang moet die kranke aan hulle 'n bees gee as vergoeding en verder ook: "Daar jy 'n bees gegee het, is jy hulle mens en hulle sal vir jou water verniet gee. sonder dat jy daarvoor betaal. Hierdie mense help, maar dit is 'n hulp waarvoor jy moet grawe (moeite doen)."

Pauw (1960:212) meen dat by die separatistiese bewegings: "The ancestor cult has largely disintegrated but traditional magic tends to persist to a considerable degree." Maar dit wil voorkom uit die aangehaalde voorbeelde, of by die Kgatla die verering van die afgestorwe geeste nog 'n prominente rol speel by die Apostels.

Wat Coertze sê van die Bafokeng (1968:81,82) is ook tot 'n groot mate geldig vir die Kgatla: "Die geloof in towerkrag en selfs in die invloed van die voorvaders is vir baie van die stamlede nog 'n lewende werklikheid." Hy kom dan ook tot die slotsom dat: "Die bestaan van 'n koppeling tussen die Christelike geloof en die tradisionele godsdienste tot 'n sintese wat die Katolieke pater Luzbetak (1963:239) Christo-paganism" noem, staan bo alle twyfel in die geloof van baie stamlede.

Hugo du Plessis (1968:71) sien hierdie toedrag van sake dan ook tereg as volg: "... 'n groot persentasie van die Christene soek vir die daaglikse lewe heil by magiese middele en hulle voorvaderlike geeste." Hy wys verder daarop dat "daar tekens is dat veral die Bantoe van Suid-Afrika, gedeeltelik as reaksie teen die ontwrigting wat hulle ondergaan, intuïtief aanvoel dat die Bantoe-siel onder hierdie omstandighede vermoor word. Daarom soek duisende vandag 'n godsdienstige antwoord op die huidige situasie waarin hulle beland het. Ongelukkig wil die meeste van hulle dit in die "separatistiese" sektes vind wat, ten spyte van die Christelike element daarin, wesenlik heidens bly."

H. SLOT

Dit moet aanvaar word dat vir 'n geruime tyd die Bakgatla en so ook die Batswana hul besondere en komplekse denkpatoon sal behou en dat wysiginge daaraan slegs geleidelik sal geskied. Die opvoedingswerk, die godsdienstige onderrig en die ekonomiese en sosiale metamorfose van die afgelope eeu het reeds groot veranderinge teweeg gebring

maar dit het ook geblyk uit van die talle voorbeelde wat genoem is, dat die Motswana gebore word en opgroei in 'n sekere denkmilieu wat sy hele lewenshouding beïnvloed. Dit blyk telkens weer onder onderwysers, evangeliste en ouderlinge van die kerk dat hulle verstrengel is in die irrasionele oor-gelewerde opvattinge, wat hulle as aksiomatiese waarhede aanvaar en waarop hulle denke uitgebou word. Daar is gevalle van onderwysers wat die voorouergeeste in die gebed aanroep soos in teks P.2, of wat 'n pampoempit in die slang se kop plant (vergelyk Hoofstuk XI A.) of die ouderling en evangelis wat die dolosse se hulp inroep by die kerk (Hoofstuk XI G.). Ook die baie streng magiese ritusse en taboes wat nagekom word tydens hedendaagse Christelike begrafnisse onder die Kgatla en ook by die ander Tswana stamme, dui op die sterk tradisionele basiese opvattinge of kulturbodem waarop die hedendaagse sogenaamde Christelike kerke gebou word as strukture wat uit daardie bodem verrys. 'n Navraag byvoorbeeld by katkisanter toon hoe min die Middelaarswerk van Christus as enigste Verlosser vir die deursnee Bantoe Christen beteken. Selfs in die nagmaal is die besit van 'n lidmaatskaart, met 'n kwitansie dat die bydrae tot op datum 'betaal' is en die gee van byvoorbeeld 10c as 'dankoffer' by baie van hulle, van veel gewigtiger betekenis as die herinnering aan die soendood van ons Verlosser. Elke sendeling weet hoe selde indien ooit 'n Motswana na hom sal kom in verband met 'n probleem oor sondebeseft, ware berou of kragdadige bekering. Dit word hier genoem om aan te dui watter 'wêreld' oorbrug moet word om een Middelaar te bring in die plek van die badimo. Wat so dikwels 'bygeloof' genoem word is in eintlike sin 'basiese geloof' en die probleem vir die hervormer is hoe om die grondhouding te verander. Om die uiterlike openbaringsvorme te bekamp gee net aanleiding tot nuwe uitwasse soos in die tallose seperatistiese bewegings. Afgesien van die religieuse aspek vorm die geloof in die magiese uitwerking van toormiddele en dié van die teenmiddele teen toordery sō 'n grondliggende deel van die Motswana se lewenshouding, dat die sogenaamde 'liggelowigheid' seker nog vir baie jare 'n deel sal uitmaak van hul daaglikse lewe wat deur hul 'vaste' geloof in boloi of toordery beheers word.

In teks G.8 word uittreksels uit twee briewe gegee wat Batswana aan 'n Kgatla ngaka skrywe om sy hulp te vra. In die een sê die skrywer dat hy reeds die rietjie het met die 'medisyne' en hy vra in watter rigting hy dit moet wys as hy dit vir 'n hofsak wil gebruik. Hier voorsien die ngaka aan die 'moderne' Motswana 'n middel om hom te 'help' op 'n wyse wat hy by geen apteek of by enige Blanke kan kry nie, naamlik om te 'verseker' dat die regsgeeding waarin hy betrokke is vir hom gunstig sal verloop. Om die ngaka hier vir 'n 'skelm' en vir 'bedrog' te gaan vang sal die 'grondhouding' nie verander nie, want die ngaka glo en gebruik 'n soortgelyke rietjie omdat hy 'weet' dat daar fyn-gemaalde verkleurmanneltjie in is wat die hofuitspraak in sy guns sal laat 'verkleur'.

Oorsigtelik gesien kan die bongaka of towery onder die Kgatla en Tswana in sy huidige vorme dus soos volg saamgevat word: Die hegte vorme van towery wat berus op die suiwer magiese voorskrifte van die ngaka vorm 'n integrale deel van die Tswanasamelewing. Solank as wat die mens oorval word deur teenspoed, sal hy uit sy wesensaard gebruik maak van middele om sy welvaart te herstel en sy voorspoed te verseker. Die invloed sfeer van towery by die Mokgatla is so wyd en raak so veel fasette van sy lewe dat dit eintlik 'n integrale deel daarvan uitmaak. Op elke belangrike gebied tree die ngaka op as beskermheer of as die hersteller van goeie orde. Sodra probleme opduik wat die Motswana nie kan oplos nie, kan hy nie anders as om die ngaka se dolosse te raadpleeg nie, en dit open dan die weg vir al die magiese prosesse wat dan ook later uitloop op die versoening van die badimo of die wraakmaatreëls teen die baloi (toornaars). Die Christendom, die opvoeding en kontak met die Blanke het die veelvuldige bedrywighede van die ngaka in 'n groot mate laat afneem in soverre as wat die gewone daaglikse lewe betref. Dit wil sê solank as wat dit goed gaan en die individu in die moderne ekonomiese lewe voorspoedig is. By ernstige siekte of teenspoed egter word die ngaka se hulp weer ingeroep.

Die Batswana woon in hul eie tuisland met 'n betreklik hegte volksgebondenheid, en waar hulle 'n mate van onbelemmerde selfbeskikking het, kan namate die drang tot selfverwesenliking sterker word, verwag word dat van die ou tradisionele gebruike ook weer in ere herstel sal word. Nuwe vorme van towery, anders as die ou tradisionele, kom gaandeweg om te voorsien in die behoeftes van die hedendaagse Motswana. As hy gaan werk soek, gee die ngaka vir hom 'n leswalo (voorspoedsalf) daarvoor; as hy 'n huis bou, dan gee hy vir hom 'n beskermmiddel teen toordery en as hy in die kerk onraad bemerk, dan kan die ngaka vir hom kom dolosgooi en met besprinkeling ook die kerk 'reinig'. Hier vind sinkretisme plaas waar die Christelike geloof gekoppel word aan die tradisionele volksgeloof en die stamlede nie toegelaat word om eenvoudig daarvan weg te breek nie. Selfs toe 'n gesiene evangelis se vrou sterwe, word hy as wewenaar verbied om binne 6 maande van sy huis (lapa) weg te gaan, omdat hy ritueel onrein is en eers weer deur 'n ngaka 'gewas' moet word. In 'n groot mate sorg die separatistiese sektes vir die voortbestaan van die ou magiese gebruike in nuwe gestalte, maar dan weer is die ngaka se arbeidsterrein groter as net die genesing van siekte, waaraan die sektes voorkeur gee.

Die huidige dingaka moet rekening hou met die bepalinge van die landswette. Hulle is baie gretig om staats-erkenning en 'n sertifikaat te kry met die skriftelike bewys van hul bevoegdheids. Waar 'sertifikate' wel uitgereik word deur die 'Dingaka Association' is ook hulle baie gretig om amptelike erkenning te kry. Dit is veral van belang vir die dingaka wat heen en weer beweeg tussen die tuislande en die Blanke stede, of dié wat in laasgenoemde werkzaam is. Dié

in die tuislande gaan ongehinderd voort, maar sal ook bly wees om erkenning sodat hul beroep in ere herstel kan word soos wat hulle meen dat dit behoort te wees.

Gaandeweg word vreemde elemente in die Tswana bongaka opgeneem. 'n Voorbeeld hiervan is 'n Kgatla ngaka wat op die oomblik met 'n algemene handelaarslisensie sy bongaka beoefen met die gebruik van sy tradisionele dolosse en kruie uit die veld, maar dan voeg hy daarby 'n hele reeks patentemiddele wat hy in bottels op sy winkel se rak het. Hierdie gebruik hy vir algemene ongesteldhede en voeg dan die tradisionele by, gepaard met die magiese ritusse in ernstige gevalle. Hy sê byvoorbeeld dat hy vir die reiniging van bloed Letlhole en Madi-a-phalane en 'Helminth herb' gebruik. Vir onreëlmatige menstruasie gebruik hy 'Ranablom' 'Blue-stone' en 'Ramakganatha' (laasgenoemde is permangenaat). Verder het hy 'Sena-pods' en 'Sena-leaves' om te help met maandstondes. Kinders met 'n skurwe kopvel word behandel met duiwelsdrek asook die Legetla-plant, Tupa en Moko wa Mokhura. Salpeter gebruik hy saam met Modika-sopye vir die behandeling van blaasmoeilikheid. Ook gebruik hy wynsteen-suur (tartaric acid). Vir galaanvalle gebruik hy saam met die Mogotlho (kameeldoring se swam) ook 'n bees se gal en 'bile expeller'. Om 'n maagongesteldheid te behandel gebruik hy Sejabaleki saam met 'Humbug tea'. Hy noem dan ook nog 40 ander kwale waarvoor hy weer net plante gebruik wat hy plaaslik kan kry. Hierdie ngaka se oupa was 'n ngaka e tshopya, dus sonder dolosse, en sy vader was 'n onderwyser wat in die Zonnebloem Kollege in Kaapstad studeer het. Hy was toe ook ouderling en plaaslike klerk. Die onderhawige persoon wat bogenoemde middele gebruik was vir 15 jaar in Pretoria werksaam toe hy in 1951 besluit om na 'n opleiding van 2 jaar in die bongaka te Sibasa, terug te kom huis toe as Kgatla ngaka. Vandag is hy 'n suksesvolle winkelier, ngaka en gesiene, gesaghebbende en ywerige ouderling in die Kerk. Hy sê self dat hy die volgende lewensreëls baie streng nakom: Hy bid altyd om leiding en wil nooit sonder Modimo werk nie. Jy mag nooit 'n mens doodmaak nie, en moet nooit 'n behae kry in skelmstreke nie.

Verskeie Blankes in die omgewing van die Kgatla tuisland vertel van merkwaardige ondervindinge wat hulle al ondervind het met siekte, toordery en veediefstal en hoedat hulle daarvoor 'n ngaka se hulp ingeroep het. 'n Hele paar van die Kgatla dingaka het ook self vertel hoe hulle vir Blankes wat nie kinders gehad het nie, of wie se huisbediendes getoor was, gehelp het. As Blankes waarvan sommige gesiene en welgestelde boere is, in hul desperaatheid hul toevlug neem na die ngaka om hulp te vra teen toordery, dan kan aangeneem word dat totdat die Motswana die beskawingspeil van daardie Blankes bereik het en ook daar verby ontwikkel het, hy nog gebruik sal maak van dingaka. Laasgenoemde sal ook nie altyd vuil en ongeletterd wees nie, maar sal ook uit die beter ontwikkelde en selfs gekerstende lae van die Kgatla en Tswana samelewing kom soos hierbo genoem.

Die vraag in hoeverre die Christelike opvoeding towery sal kan vervang, is van belang vir die sendeling wat die Christelike boodskap bring en ook vir die opvoeder wat besig is met die onderwys van die Tswana jeug. Die antwoord is eintlik daarin geleë dat elke mens in hoofsaak optree volgens sy behoefte met sy beskikbare kennis en middele, gesien teen sy maatskaplike agtergrond. Elke hedendaagse Mokgatla kom in die daaglikse lewe te staan voor lewensvraagstukke. In soverre as wat die moderne tegnologie hom kan help met beskermmiddele en geneesmiddele, sal hy gaandeweg al meer daarvan met graagte gebruik as hy dit kan bekom. Die Mokgatla van Botswana wil baie eerder 'n geweer hê as 'n knopkierie of assegaai omdat hy kan sien dat eersgenoemde meer doeltreffend is as die ander. Maar as hy op die leeu-jag uitgaan dan 'dokter' hy sy geweer se loop, om seker te maak dat hy raak en dood sal skiet. Magiese gebruike is dus vir hom nog van betekenis waar die werktuie van die moderne tegniek nie vir hom onfeilbare diens kan lewer nie.

Die eintlike antwoord vir hierdie vraag het 'n Kgatla leraar gegee toe hy gesê het dat sy vader wat 'n Christen was, elke aand huisgodsdienste gehou het nadat hy die hele huisgesin in die lapa bymekaar geroep het. Na die Skriflesing bid hy tot die Here en dra al die huisgenote vir die nag aan Modimo op vir bewaring en dan gaan hulle almal sorgvry slaap. So het hulle as kinders grootgeword met hul volkome vertroue in hul hemelse Vader. Hy beweer dat hy gevolglik as volwassene ook so voortgaan in sy eie huis, en alles laat in die hande van God en berus in Sy wil. Hy het wel al 'n ngaka gevra om vir hom dolos te gooi maar toe gesê hy wil niks weet van die opwekking van agterdog en haat deur ander mense van toordery te beskuldig nie. Hy wil net weet of die ngaka sy familiebetrekking kan gesondmaak. Toe die ngaka hom nie 'n reguit antwoord op dié vraag kon gee nie, het hy hom verlaat en maak tans na bewering net gebruik van wetenskaplike mediese dienste. Hierdie is een van die meer seldsame gevalle, want by feitlik enige kroniese Motswana kranke kan die vraag gestel word: "Maitse-a-nape a reng?": 'Wat sê die kenners-van-geheimenisse?' en indien die vraer ernstig is en die geleentheid privaat, sal gewoonlik gesê word: "Nyaa ba re ke moleko": 'Nee hulle sê dit is 'n probeerslag (tot toordery)'. Dit sal dan beteken dat 'n ngaka reeds geraadpleeg is oor hierdie siekte, en die kranke waarskynlik onder sy behandeling is. Merkwaaardig is dit om dikwels die uitdrukking te hoor: 'Dingaka ga di sa tlhole di le teng': 'Daar is nie meer dingaka nie.' Dit impliseer die teleurstelling dat daardie goeie ou dae toe daar nog regte dingaka was wat hul werk geken het, dat dié verby is. Dan word daaraan toegevoeg dat vandag daar net nog bašanyana (seuntjies) oor is 'ba ba tsietsang batho' wat die mense bedrieg.

Towery by die Tswana, en hier in die besonder by die Bakgatla bagaKgafela is nie 'n geïsoleerde verskynsel wat aan die verdwyn is en net nog reste van raakgeloopte kan word nie. Veel eerder, is dit 'n lewenswyse, is dit deel van

hulle hele kultuuroopset, en vorm dit deel van hulle lewensbeskouing. Trouens dit is nie 'n 'faset' van hul kultuur wat 'ingeweef' en wat ontrafel kan word nie. In werklikheid vorm dit self 'n wesenlike onafskeibare deel van hulle hele lewenssamestelling as etniese eenheid. Die hele Kgatla-samelewing is 'n lewende eenheid soos 'n lewendige liggaam met 'n geïntegreerde senuwee- of bloedstelsel wat deel uitmaak van die lewende geheel en net nie in al sy fynste vertakkinge gedissekteer kan word vir geïsoleerde analise nie. Dit is so omdat alles wat die Mokgatla dink en doen, soos trouens elke redelike wese, gepaard gaan met 'n innerlike oortuiging en dryfveer wat die indiuidu vasgekoppel en deel van sy etnos of volkssamestelling laat funksioneer. Die enkeling kan nie anders as optree in 'n relasie tot sy medemens nie. Die Mokgatla se medemens is iemand wat net soos hy spruit uit 'n etnos met 'n kultuurerfenis met geestelike waardes wat sy denke reguleer en voortlei. Maar daar is 'n onafgebroke proses van vervorming soos met elke lewende wese wat groei of kwyn. Net so ook in die kulturele lewe van die Kgatla is daar 'n onafgebroke proses van verandering ook op die religieuse aspek van sy lewe waarin sy aanvoeling van, en verhouding tot die bonatuurlike voortdurend funksioneer op grond van die oorgeerfde kultuurerfenis en groei in 'n milieu wat ook onafgebroke besig is om dit om te vorm en 'n nuwe gestalte te gee, wat nog steeds soos alle lewe die verband toon met die verlede asook die verandering van die hede.

Wanneer meer spesifiek soos hier noulettend aandag gegee word aan die Kgatla se siening van die bonatuurlike, dan blyk dit reeds gou dat die deursnee Kgatlagesindeid dié is van 'n bewuste oortuiging dat die lewende mens 'n biologiese eenheid vorm met sy eie moeder en vader en ander bloedverwante. Dit is dieselfde bloed wat in hulle are en in sy are vloei. Dit kom ver uit die tydsverlede en beweeg nog voort die toekoms in. Die verlede en die toekoms, soos gister en môre is vas aan en vorm deel van die hede. Daarom is hulle wat voor my geleef het net so werklik as ekself al is hulle onsigbaar weens ruimtelike afwesigheid. Hierdie beskouing bring dan die oortuiging dat by die afsterwe van 'n bloedverwant dit nie sy einde en vernietiging beteken nie, maar sy verdere geestelike voortbestaan. En waar dit sy vader of moeder is of grootouers behou hulle nog daardie familieverband met hul kinders wat van wie gesê word: 'moa o sa le mo nameng' d.w.s. 'die gees is nog in die vlees.'

Die hele Kgatla bongaka of towerypraktyk is dan ingestel op die gespesialiseerde en gelukkige inskakeling van die indiuidu by sy groepsgenote lewend in die vlees of afgestorwe en aldus net lewend in die gees en wel deur die aanwending van ontelbare beskikbare dipheko of kragtige middele waardeur die enkeling en die gemeenskap versterk kan word en krag kan kry vir die stryd om voortbestaan waar-aan alle lewe onderhewig is. Daar is naamlik afbrekende prosesse wat die voortbestaan van die gees in die vlees wil beëindig deur die liggaam stelselmatig te verswak en af te

breek. Die lewensstryd bestaan daarin dat die liggaam opgebou, gevoed en versterk moet word om weerstand te kan bied teen die aftakelende magte soos bv. siekte, asook vyande. In hierdie ontsettende stryd is die oningeligte enkeling magteloos en moet hy hom wend tot diegene wat geroepe is deur hul voorvaders om met gespesialiseerde kennis hul medestamgenote of medemense te bedien met die nodige versterkmiddele vir elke situasie van dreigende of werklike aftakeling van hul lewenskrag, in die liggaam self of ook in al die fasette van die sosiale lewe.

Vir die Motswana is die ngaka of towerybeoefenaar hierdie opgeleide spesialis: hy is die kenner van gevare, en van die afweermiddele daarvoor; hy is die diagnostikus van krankheid en ingeligte oor beskikbare middele tot herstel; ook is hy die waarnemer van voorouer-onguns en vertolker van hulle wense; hy is die raadgewer van die stamhoof en sy onderdane, en die wakende oog oor die lotgevalle van sy stamgenote en mondstuk van die voorgeslagte wat tot hom en tot sy toehoorders spreek deurmiddel van die dolosse waarvan hy, die ngaka, die vertolker is.
